STUDIA GNESNENSIA

STUDIA GNESNENSIA

TOM XXVI

Gniezno 2012

RADA NAUKOWA „STUDIA GNESNENSIA”

ks. prof. dr hab. Kazimierz Śmigiel – UKW Bydgoszcz
ks. prof. dr hab. Jerzy Stefański – UAM Poznań
ks. prof. dr hab. Marek Pyc – UAM Poznań
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik – UŚ Katowice
ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola – UO Opole
o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFM – Rzym, PWT „Seraficum” (Włochy)
o. prof. dr hab. Piotr Nawrot SVD – UAM Poznań – La Paz (Boliwia)
ks. prof. UAM dr hab. Bogdan Czyżewski – UAM Poznań

REDAKTOR NACZELNY

ks. prof. dr hab. Marek Pyc

RECENZENCI

ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek – PWT Wrocław
ks. prof. dr hab. Henryk Wejman – US Szczecin
ks. prof. KUL dr hab. Adam Maj COr – KUL Lublin
o. prof. UKSW dr hab. Leon Nieścior OMI – UKSW Warszawa
o. prof. PWT dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI – PWT Wrocław
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

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

PISMO ŚWIĘTE I PATROLOGIA

Ks. Janusz NAWROT

Studia Gnesnensia
Tom XXVI (2012) 5–23

Teologiczne uzasadnienie wierności przymierzu
Czasowniki *šāma'* i *'āšâ* w tekstach prawniczych ST

Teksty stanowiące dziedzinę badań zakreślonych ramami niniejszego artykułu posiadają wspólną, bardzo ważną cechę. We wszystkich pojawia się jeden podmiot otrzymujący nakaz *słuchania* i *wypełnienia*[1]. Połączenie obu czasowników nadaje pierwszemu z nich wyraźny sens *posłuszeństwa* wyrażającego się w wierności nadanym przepisom prawa, nie zaś jedynie prostego ich słuchania. Słuchanie wprowadza bowiem w stan pełnej świadomości tego, co zostało zakomunikowane. Ta zaś żąda zdefiniowania (pozytywnego) własnej postawy tych, którzy usłyszeli. Należy też zauważyć, że oba czasowniki nie odnoszą się do szczegółowych, konkretnych przepisów prawa, lecz definiują ogólną postawę ludu wobec tego, co ustanawia Bóg przez Mojżesza.

Pod względem gramatycznym sześć z nich zapisanych zostało w trybie warunkowym przy użyciu spójnika *'im*, „jeśli, jeżeli" (Wj 15,26; 23,22; Pwt 15,5; 28,1;

[1] Gwoli ścisłości rzeczone połączenie w wyznaczonym temacie porządku występują bardzo wiele razy także w tekstach pozaprawniczych, w przypadku, gdy pojawiają się dwa różne podmioty wykonawcze obu czasowników (Rdz 31,1; 34,7; 39,19; Pwt 17,4; Joz 2,10; 7,9; 9,3.9; 10,1; Sdz 11,10; 1 Sm 2,22-23; 31,11; 2 Krl 19,11.25; 1 Krn 10,11; Ne 2,19; 6,16; 9,17; 13,27; Prz 20,12; Koh 4,17; Iz 33,13; 36,16; 37,11.26; 48,5.14; 64,3; Jr 8,6; 18,13; 26,3; 32,23; 33,9; 41,11; 50,29; Lm 1,21). Kolejną znaczną listę tych czasowników posiadają także teksty pozaprawnicze zawierające jeden wspólny podmiot wykonawczy (Wj 18,24; Pwt 7,12; 13,12; 19,20; 26,14; 34,9; Sdz 2,2.17; 1 Sm 15,19; 28,18; 2 Sm 12,18; 1 Krl 3,28; 5,22; 8,32.39.43.45.49; 20,25 = 2 Krn 6,23.33.35.39; Dn 9,19 (tu prośba do Boga); 2 Krl 17,40; 18,12.31; 21,9; 22,13; Ne 8,15; 9,29; Est 1,20; Ps 66,16; Iz 48,3; (Bóg); 65,12; 66,4; Jr 11,8; 35,10.18; 36,3; Ez 33,31-32). Stosunkowo niewielka liczba tekstów pozaprawniczych stosuje natomiast odwrotną kolejność omawianych czasowników, którymi tutaj się nie zajmujemy.

1 Krl 11,38[2]; Jr 17,24[3]) w kilku przypadkach z możliwą wersją negatywną (Kpł 26,14; Pwt 28,15). Natomiast pozostałe zanotowane są w trybie rozkazującym (Pwt 4,1; 5,1; 6,3; 12,28; 27,10; 30,8; Jr 11,4.6). Niektóre wprowadzone zostały kolejnym spójnikiem warunku lub życzenia[4] *kî*, „jeśli, byleby" (Pwt 13,19; 28,13). Niektóre spośród nich nie są tekstami o charakterze nakazowym, lecz posiadają formę zobowiązania (Pwt 5,27) lub życzenia ludu wobec Boga i Mojżesza (30,12-13) lub odwrotnie: Boga wobec ludu (Pwt 31,12).

Tam, gdzie słowa nakazu lub życzenia kierowane są w stronę ludu, ich struktura jest niezwykle przejrzysta i łatwa do uchwycenia:

a) Mojżesz w imieniu Boga żądający posłuszeństwa,
b) Izrael jako adresat mowy,
c) obietnica (lub groźba) związana z posłuszeństwem (lub nie, w razie odmowy)[5].

Opisując teologię powyższych tekstów, warto zwrócić uwagę na obietnice i groźby w nich zawarte, ponieważ to one właśnie – obok przypomnienia o uczynionych w przeszłości dobrodziejstwach – stanowią jeden z fundamentów żądania od ludu wierności przez Boga.

1. Obietnice dla ludu wiernego przymierzu

Wj 15,26: *nie ukarzę cię żadną z tych plag, jakie zesłałem na Egipt, bo Ja, Pan, chcę być twym lekarzem.*

Prezentowaną część wersetu uzasadniającą posłuszeństwo można nazwać obietnicą, jakkolwiek posiada ona dwie charakterystyczne cechy:

- jest obietnicą o charakterze negatywnym,

[2] Ów tekst, jakkolwiek spełnia warunki wyznaczone zakresem badanego materiału, nie zostanie omówiony z racji adresata, którym był zbuntowany przeciw dynastii Dawidowej i samemu królowi Salomonowi generał jego wojsk – Jeroboam – który zasiadł na tronie Izraela po odłączeniu się od Judy jako Jeroboam I. Wbrew Bożej obietnicy doprowadził on królestwo północne do bałwochwalstwa, jak to notuje 1 Krl 12,26-33.

[3] Cytat ten zawiera oba potrzebne czasowniki oraz spójnik warunku i nie ustawia wyrazów w jednej linii ze wspólnym przedmiotem, którym jest wierność Bożym zaleceniom. Czasownik *ʻāśâ* bowiem odnosi się do niewnoszenia ciężarów do Jerozolimy podczas szabatu. Z tej racji nie zostanie on omówiony dokładniej.

[4] Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, P. Dec, (red. wyd. pol.), PSB, Vocatio, Warszawa 2008, s. 445 (n. 14).

[5] W niektórych przypadkach pojawiają się one w wersetach następnych, jednak zawsze bezpośrednio po żądaniu posłuszeństwa. Natomiast Pwt 4,1; 5,1; 27,10 oraz Jr 11,6 nie posiadają takowego uzasadnienia. Z kolei Pwt 13,19 i 28,13 zostają poprzedzone obietnicą.

- odnosi do doświadczenia przeszłości, jaką Izraelici przeżywali, będąc w niewoli egipskiej.

Ów negatywny charakter obietnicy widać w braku jakichkolwiek dóbr, których lud mógłby się spodziewać w zamian za wierność. Taka taktyka ze strony Boga jest wysoce skuteczna zważywszy na doświadczenie przeszłości Izraela, który był świadkiem kar zesłanych na ciemiężących go Egipcjan w postaci plag. Stają się one tym samym swoistym nauczycielem zarówno dla pokoleń, które opuściły ziemię niewoli, jak i przyszłych, które świadkami wielkich wydarzeń nie będą. Zastanawiać jednak musi użycie w tekście rzeczownika *maḥălâ*, „choroba" na określenie plag spadających swego czasu na Egipt. Rzeczownik ów nie pojawia się wcześniej w tekstach Księgi Wyjścia, a we właściwym opisie plag użyte zostały inne terminy[6]. Świadczy to o innej tradycji komponującej powyższy cytat. Sam rzeczownik *maḥălâ*, występuje dość rzadko w tekstach biblijnych hebrajskich, wszędzie w sensie literalnym, jako cierpienie natury fizycznej, dotykające ciało człowieka[7]. Być może w związku z tym autorowi chodzi szczególnie o plagę *šᵉḥîn*, wrzodu egipskiego, który dotknął ludzi, unieruchamiając nawet królewskich czarowników (Wj 9,8-11)[8]. Równie prawdopodobne jest tu odniesienie do Wj 9,14, gdzie pojawia się zwrot *kᵒl-maggēpōtaj*, „wszystkie moje plagi", co w w. 15 sprowadzone zostaje do *deḇer*, zarazy mogącej dotknąć zarówno faraona, jego sługi i cały lud kraju, a co zakończyłoby się niechybną śmiercią wszystkich Egipcjan[9]. Użycie *maḥălâ* powiązać należy z Wj 23,25, pojawiającym się w tym samym kontekście zapowiedzi Boga o oddaleniu choroby, jeśli lud będzie oddawał cześć jedynie Bogu Izraela (w. 24). Także tutaj nie chodzi o konkretną boleść, lecz raczej o całość tego, co przytrafiało się ludziom tamtych czasów, a czego mogli się najbardziej obawiać. Czy jednak owo zapewnienie należy taktować jako bezwzględne? Oznaczałoby to, że wierność zobowiązaniom przymierza równa się *de facto* pełnemu zdrowiu fizycznemu wszystkich członków narodu, co przecież z historycznego i biologicznego punktu widzenia nie było możliwe. Autor zapewne nie miał na myśl aż tak dalece posuniętej opieki Boga, wskazując jedynie, że dzięki swej wierności Izrael nie będzie musiał obawiać się

[6] W Wj 7,3 widnieje stwierdzenie „znaki i cuda"; 7,4 zawiera zwrot „wyciągnę rękę moją nad Egiptem", w w. 5 jest zwrot „przeciw Egiptowi". Dopiero w 7,27 pojawia się właściwy tu czasownik *nōgēp*, „dotknąć plagą", z czego powstał rzeczownik *negep*, „plaga, nieszczęście" po raz pierwszy użyty w 12,13.

[7] Por. Wj 23,25; 1 Krl 8,37; 2 Krn 6,28; 21,15; Prz 18,14.

[8] Tak sugeruje m.in. Józef Flawiusz w „Przeciw Apionowi" I, 227-320, por. także W.H.C. Propp, *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 2, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1998, s. 578.

[9] Termin *deḇer* pojawił się już w Wj 9,3, lecz zaraza dotknęła wówczas jedynie zwierzęta. Według jednak 5,3 mogła spaść także na ludzi.

choroby jako plagi spadającej na naród[10]. Na takie rozumienie wskazuje zarówno kontekst plag egipskich karzących cały kraj ciemiężyciela, jak i przypadek 2 Sm 24, gdy król Dawid samowolnie zliczył lud Pana, grzesząc ciężko. Jedną z możliwości ukarania ludu była właśnie zaraza (*deḇer*, w. 13), na co Dawid się zgodził[11]. Za słusznością tej tezy przemawia także przypadek sprawiedliwego Hioba, dotkniętego chorobami, a także znana perykopa J 9,1-3.

Drugi element obietnicy Boga to raczej ukazanie postawy Boga wobec ludu jako jego lekarza. Mimo że rzeczownik *rōpê* pojawia się w Biblii jedynie w tym miejscu, czasownik *rāpâ* używany jest dość często, także w połączeniu ze świętym tetragramem[12]. Warto jednak dodać, że w znakomitej większości przypadków użycia *rāpâ* uleczenie przez Boga uwarunkowane jest już to nakazem wierności, już to zmianą postawy poszczególnych członków narodu lub całego ludu.

Wj 23,22: *będę nieprzyjacielem twoich nieprzyjaciół*
i będę odnosił się wrogo do odnoszących się tak do ciebie.

Kontekst w. 20-23 wprowadza tajemniczą postać wysłańca jako wykonawcy Bożych poleceń dla ludu. Staje się on dla niego reprezentantem samego Boga, który od posłuszeństwa mu uzależnia swe postępowanie wobec Izraelitów[13]. Kolejna z obietnic odnosi się również do przyszłości, lecz nieokreślonej ani co do momentu rozpoczęcia, ani co do długości trwania. Jest to całkowicie naturalne, ponieważ obietnica jest uzależniona od wierności ludu zaleceniom Bożym. W przeciwieństwie jednak do poprzedniej, odnoszącej się do „wewnętrznej" relacji Bóg – Jego lud, tutaj dotyczy ona bardziej zewnętrznej wobec narodu wybranego relacji Bóg – poganie i to nie wszyscy, lecz ci, którzy odznaczą się nieprzyjaznym postępowaniem wobec Izraela. Bóg *de facto* gwarantuje tu nienaruszalność polityczną i militarną swego ludu, lecz kosztem tych, którzy chcieliby ją naruszyć, decydując się na prowadzenie jakichkolwiek działań wojennych. Treściowo nawiązuje ona do wcześniejszej obietnicy Boga danej Abrahamowi w Rdz 12,3,

[10] Por. D.K. Stuart, *Exodus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 2, Broadman & Holman Publ., Nashville 2006, s. 367-368.

[11] Warto tu przytoczyć jeszcze znaną perykopę Lb 21,1-9 relacjonującą plagę węży, jako karę za niewierność zaleceniom Mojżesza.

[12] Por. Lb 12,13; 2 Krl 2,21; 20,5.8; 2 Krn 16,12; 30,20; Ps 6,3; 30,3; 41,5; Iz 19,22; 30,26; 57,19; Jr 17,14; 30,17; Oz 6,1. Kananejska konotacja tego połączenia, por. W.H.C. Propp, tamże.

[13] Por. J. Durham, *Exodus*, WBC 3, Word Books Publ., Waco 1987, s. 335-336. Posłuszeństwo posłańcowi jest identyfikowane z posłuszeństwem samemu Bogu, por. tu uwagi J. Lemańskiego, *Księga Wyjścia*, t. II., NKB ST, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2009, s. 508.

w której pada stwierdzenie, że będzie On złorzeczył tym, którzy złorzeczyć będą Jego wybrańcowi. W ten sposób pokolenie Mojżesza i wszystkie późniejsze wchodzą w linię pierwszej z obietnic. Tu jednak należy zauważyć ważną różnicę między oboma tekstami, że w przypadku ludu obietnica jest uwarunkowana, podczas gdy Abraham otrzymał ją bezwarunkowo. Można spodziewać się, że autor natchniony portretuje fundatora narodu, jako bezwzględnie wiernego Bogu już w momencie jego powołania, czego zresztą dowiodły późniejsze jego dzieje. Nie jest to jednak dane przyszłym pokoleniom, narażonym na odstępstwa od wierności zasadom przymierza. Z drugiej strony sam naród wezwany zostaje do wierności właśnie na wzór swego protoplasty. Ważne doprecyzowanie treści obietnicy Wj 23,22 przynosi Pwt 28,7 w sformułowaniu, że to sami Izraelici pobiją swych wrogów, którzy uciekać będą przed nimi. Ponieważ jednak stanie się to za sprawą Boga, oba teksty tworzą pewną zamkniętą całość relacji Bóg – Jego lud: może on liczyć na pomoc Boga, który stanie u boku wojsk izraelskich, gwarantując im w ten sposób zwycięstwo w przyszłych walkach. Staje się On tym samym wspomożycielem i obrońcą swego ludu. Z kolei egzemplifikacją realizującej się obietnicy są zwycięstwa Jozuego podczas zajmowania ziemi obiecanej. Wierny Bogu następca Mojżesza cieszy się całkowitym poparciem Boga (Joz 1,1-9)[14]. Tym samym ograniczona do obecności Bożego wysłańca i posłuszeństwa mu teologia tekstu Wj 23,22 zostaje włączona w szerszy postulat wierności narodu wszelkim zaleceniom Bożym: prowadzenie ludu przez niego w drodze do ziemi obiecanej jest częścią planu Bożego opartego na przymierzu zawartym na Synaju[15].

Nie ma natomiast wątpliwości, że tekst ów stanowić ma odpowiedź na pytania zrodzone w świetle późniejszych dziejów narodu, który odpadł od wierności nakazom przymierza, wydając się często na łup obcych armii, przegrywając jedną wojnę po drugiej. Przegrane Izraela są wynikiem opuszczenia przez niego warunków przymierza. W sposób równie jasny jawi się także zachęta do powrotu do wierności, co spowoduje powrót Boga do opieki nad ludem i zagwarantowania mu kolejnych zwycięstw[16].

Pwt 15,4: *Pan bowiem pobłogosławi ci w ziemi,*
którą Pan, Bóg twój, daje ci w posiadanie.

[14] Obietnice te zostały rozszerzone na kolejnych patriarchów, zwłaszcza Jakuba (Rdz 27,29). Wprawdzie Izaak nie otrzymuje takowych, lecz właśnie on przekazuje je swemu synowi, co oznacza, że po Abrahamie właśnie on stał się ich beneficjentem.

[15] Por. D.K. Stuart, dz. cyt., s. 543-544.

[16] Znakomitym tego przykładem jest udana kampania wojsk powstańczych Judy Machabeusza, widzianych oczami autora natchnionego, jako powrót do wierności nakazom przymierza.

Werset ów poprzedza warunkowe zalecenie posłuszeństwa Izraelitów nakazom przymierza. Poprzedzenie to – jak się wydaje – uzasadnione jest wcześniejszą mową Mojżesza dotyczącą szczegółowej regulacji nakazującej opiekę nad ubogimi pośród społeczności (w. 1-3). W myśl tej krótkiej perykopy nie wolno domagać się od współbrata zwrotu długów za wszelką cenę. Siódmego roku ma nastąpić ich całkowite darowanie. Celem tego postanowienia jest uniknięcie wprowadzenia dłużnika w biedę, przez co musiałby się on zaprzedać i *de facto* zniewolić u pożyczkobiorcy[17]. Realizacja tego szczególnego nakazu jest wyrazem ogólniejszej postawy wierności przykazaniom wynikającym z zawartego z Bogiem przymierza, w imieniu którego ma się dokonywać cykliczne darowanie długów. Obietnica błogosławienia ziemi uwarunkowana zostaje wiernością głosowi Boga i wypełnieniem wszelkich zaleceń, którymi przymierze zostało obwarowane, co ukazuje w. 5. Interpretację tę potwierdza w całej rozciągłości Pwt 23,21, w myśl którego zakaz żądania odsetek od pożyczki poparty został warunkiem Bożego błogosławieństwa we wszystkich rodzajach prac, jakie Izraelici przedsięwezmą w ziemi, którą idą posiąść[18]. Z kolei w 26,15 tej samej księgi widnieje zapis modlitwy pobożnego Izraelity błagającego o obfitość błogosławieństwa Bożego dla ziemi, którą zamieszkuje. Ma się ono rozlać na cały kraj i wszystkich jego mieszkańców z racji przestrzegania nakazów przymierza, co wypunktowuje w. 14 w wypełnieniu szczegółowych przepisów kultycznych oraz zaznaczeniu generalnej wierności wszystkiemu, co Bóg nakazał[19]. Natomiast w 30,16 błogosławieństwo ziemi, również uzależnione od wierności przymierzu[20], połączone zostało z obietnicą życia – zapewne długiego i szczęśliwego – oraz pomnożenia liczby mieszkańców[21]. W 33,13 widnieje zapis

[17] W ten sposób bogactwo ziemi ma zapewnić dobrobyt mieszkańcom. Nie jest to jednak równoznaczne z faktem, że biednych w ogóle nie będzie w ziemi obiecanej, por. E.H. Merrill, *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 4, Broadman & Holman Publ., Nashville 1994, s. 244.

[18] Zakaz dotyczy współrodaka nie tylko z tego faktu, lecz również dlatego, że był on stałym mieszkańcem kraju. Obcy pojęty był jako przybywający do kraju w celu zarobkowania poprzez sprzedaż swych dóbr. Z tej racji można było traktować go „handlowo", por. D.L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12*, WBC 6B, Word Books Publ., Dallas 2002, s. 555.

[19] Por. D.L. Christensen, tamże, s. 642.

[20] Tutaj zaznaczone serią zwrotów ukazujących postawę nakazaną przez Mojżesza w imieniu Boga: „miłować Pana, Boga Twego" – „chodzić Jego drogami" – „pełnić Jego polecenia, prawa i nakazy".

[21] Sensem zamieszczenia tej obietnicy jest z jednej strony poczucie szczęścia z licznego potomstwa oraz zapewnienie trwałości przymierza w następnych pokoleniach, por. http://www.studylight.org/com/geb/view.cgi? book=de&chapter=030&verse=016. Myśl ta odwołuje zdecydowanie do pierwszego błogosławieństwa udzielonego człowiekowi w momencie stworzenia (Rdz 1,28). Oznacza to, że wierność przymierzu odzwierciedla czasy szczęśliwości stworzenia, czasu przed grzechem pierworodnym. Por. także Ps 112,2.

o błogosławieństwie ziemi zamieszkałej przez Efraima i Manassesa, synów Józefa, które wyraża się w zamożności rolnictwa oraz bogactwie kopalin (w. 14-16)[22] oraz mnogości potomków (w. 17)[23].

Jest jednak możliwe, że stanowi ona obietnicę warunkowaną przede wszystkim postępowaniem wobec ubogich dłużników, którym należy darować długi właśnie dlatego, że Bóg błogosławi wystarczająco ziemi, w której przychodzi Izraelitom mieszkać. Błogosławieństwo jest na tyle obfite, że pożyczkobiorca nie powinien domagać się zwrotu długu za wszelką cenę. Tak czy inaczej obie interpretacje się nie wykluczają, lecz dopełniają. Zestawienie dwóch ważnych tu terminów, mianowicie *bārak*, „błogosławić" oraz *'ereṣ*, „ziemia" przywołuje znów wpierw błogosławieństwa dane Abrahamowi przez Boga, także w sposób bezwarunkowy w Rdz 18,18. Przywołany tekst pełni niezwykle ważną rolę zarówno w relacji do Izraelitów, potomków Abrahama, jak i do ludów pogańskich, których jego błogosławieństwo ma także objąć. Jego wierność staje się paradygmatem postępowania wiernego, gwarantującego zesłanie błogosławieństwa wszystkim, którzy wkroczą na tę samą drogę wierności Bogu[24]. Kolejnymi beneficjentami stają się: Izaak (Rdz 26,3-4.14) z egzemplifikacją Rdz 26,12 w postaci obfitych plonów dla niego z racji błogosławieństwa Bożego oraz Jakub (Rdz 48,3). Z kolei w Rdz 48,16 elementem błogosławieństwa na ziemi patriarchów jest rozmnożenie ich potomstwa. Także ten element należy włączyć w całość Bożych dobrodziejstw rezerwowanych ziemi obiecanej. Widać zatem, że także w tym przypadku błogosławieństwo Pwt 15,4-5 odnosi lud do epoki jego założycieli, na których wierności powinien się on obecnie wzorować, by w pełni owo błogosławieństwo dziedziczyć.

Pwt 28,1: *wywyższy cię Pan, Bóg twój, ponad wszystkie narody ziemi.*

Powyższa obietnica nie uszczegóławia treści owego wywyższenia. Nie ma stwierdzenia, w jakich warunkach i na jak długo Bóg tego dokona. Podana natomiast jest wiadomość, że wywyższenie nastąpi ponad wszystkie narody ziemi[25].

[22] Podobną myśl wyraża również Hi 1,10; Ps 67,7. Ziemia na własność jako pochodna błogosławieństwa Bożego, por. także Ps 37,22; Jr 31,23.

[23] Czego szczególnym wyrazem jest obfitość deszczu, por. E.H. Merrill, dz. cyt., s. 441-442. Komentatorzy żydowscy zwracają uwagę na szczególną obfitość dóbr, większą, niż jakakolwiek inna część kraju zamieszkałego przez kolejne pokolenia, por. http://www.studylight.org/com/acc/view.cgi?book=de&chapter=033.

[24] Po tej samej linii idzie kolejny tekst Rdz 22,18, jako nagroda za krańcową wierność patriarchy w najwyższej próbie, jakiej Bóg go poddał.

[25] Zwrot *kʷl gôjê hā'āreṣ* pojawia się w tekstach uniwersalistycznych ukazujących błogosławieństwo, jakie ma na „wszystkie ludy ziemi" spłynąć w związku z życiem patriarchów bezwzględnie wiernych Bogu, por. 18,18; 22,18; 26,4.

Chodzi zdecydowanie o pogan, którzy nie będą cieszyć się błogosławieństwem Bożym. Powód tego jest bardzo prosty: jeżeli błogosławieństwo Boże ma spocząć na narodzie wybranym, dokona się to jedynie na skutek wierności przymierzu, co w pierwszym rzędzie dotyczyć będzie odrzucenia wszelkiej formy bałwochwalstwa. Właśnie ono stanowiło treść religijnego życia pogan, co wyklucza zyskanie dla nich przychylności Boga Izraela. Ponadto werset ów wprowadza w całość błogosławieństw, szczegółowo wyliczonych w w. 2-13. Wywyższenie dotyczy zatem wszelkich dóbr, jakie Bóg zamierza zesłać na swój lud, jeśli ten pozostanie Mu wierny w postanowieniach przymierza zawartego na Synaju. Sam czasownik *nātan ʻal* oznacza ściśle „(wy)dać ponad", stąd „wywyższyć". Ta sama myśl o wywyższeniu Izraela ponad narody pogańskie zanotowana została już w Pwt 26,19. Fundamentem wywyższenia jest uprzednie wzięcie narodu na swą własność przez Boga, co zrodzić ma postawę wierności nakazom przymierza (w. 18). Treścią jego jest zaś ukazanie wspaniałości i sławy narodu wybranego w oczach wszystkich ludów ziemi i uświęcenie narodu przez Boga[26]. Natomiast 1 Krn 14,17 zawiera wzmiankę o sławie Dawida i strachu, jaki padł na narody pogańskie z racji wywyższenia go przez Boga. Oczywistą podstawą takiego działania jest wierność króla Bożym nakazom[27]. Wprawdzie w. 16 wspomina o konkretnym wydarzeniu pokonania wojsk filistyńskich, lecz wprowadza owo zwycięstwo formułą „Dawid postąpił tak, jak mu Bóg polecił", co zakłada wierność króla zaleceniom Pańskim. Można mniemać, że na ogólne stwierdzenie Pwt 26,19 złożyła się suma poszczególnych wydarzeń z historii Izraela potwierdzających tezę o wierności przymierzu jako warunku wywyższenia. Odwrotnie, relacja Ne 13,26 wspominająca grzech Salomona wyraźnie stwierdza, że upadek tak wyniesionego we własnym narodzie króla spowodowany został jego niewiernością względem Boga przymierza, czyli grzechem bałwochwalstwa, do czego namówiły go cudzoziemskie żony[28]. Także to wspomnienie historyczne należy uznać za składnik pamięci narodowej[29]. W tym

[26] Jest to tzw. formuła wzajemnej przynależności, której sensem jest wzajemne oddanie narodu i jego Boga na podobieństwo wspólnoty małżeńskiej, zakładającej wyłączność, por. D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental documents and in the Old Testament*, Anal. Bibl. 21A, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1981, s. 182-185.

[27] Por. J.A. Thompson, *1,2 Chronicles. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 9, Broadman & Holman Publ., Nashville 1994, s. 132.

[28] Autor akcentuje zawsze istniejące niebezpieczeństwo odpadnięcia od wiary nawet tych, którzy – wydawałoby się – mocno są utwierdzeni w wierze, por. H. Langkammer, *Pierwsza i Druga Księga Kronik. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, RW KUL, Lublin 2001, s. 242.

[29] Por. M.S. Wróbel, *Księga Ezdrasza. Księga Nehemiasza*, NKB ST XI, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2010, s. 227.

samym kierunku wiedzie prorocki tekst Ez 39,23, wedle którego ludy pogańskie mają poznać, że obecne poniżenie Izraela w formie wygnania go do obcych ziem jest skutkiem niewierności zobowiązaniom przymierza[30]. Na koniec cytat Jl 2,17 błaga o niewydawanie narodu w ręce obcych, by nie zapanowali nad nim z powodu własnej niewierności[31]. Takie postępowanie mogłoby narazić samego Boga na drwiny ze strony pogan, jako Boga, który nie mogąc utrzymać swego ludu w wierności, zemścił się na nim i przykładnie go ukarał.

2. Groźby w wypadku nieposłuszeństwa

Dwa poniższe cytaty zawierają noty o postępowaniu Boga względem członków Jego ludu w przypadku, gdy nie zechce on wypełnić zobowiązań wynikających z zawartego na Synaju przymierza. W obu widnieje ten sam spójnik *'im*, „jeżeli" świadczący o uszanowaniu przez Boga wolnej woli ludu jako beneficjenta tegoż przymierza i możliwym jego nieposłuszeństwie. We wszystkich przypadkach groźba odnosi się do kar, jakie Bóg zamierza zesłać w odwecie za wybór drogi krnąbrności i odrzucenia Jego praw.

Kpł 26,16: *obejdę się z wami odpowiednio*.

Ów krótki zapis stanowi jedynie wprowadzenie do całego ciągu kar, jakie Bóg zamierza zesłać na swój lud, gdy ten odmówi wierności Jego zaleceniom. Na początku należy stwierdzić, że wielość i dotkliwość kar została wprowadzona szeregiem czasowników opisujących niewierność Izraela względem swego Boga: nie słuchać – nie wykonywać – gardzić – brzydzić się – nie wypełniać – złamać (w. 14-15). Jest to jeden z najdłuższych zestawów terminologii opisującej odejście od zasad przymierza, jaki można znaleźć w całej Biblii. Pierwszy z nich – *lô tišmᵉ'û*, „nie posłuchacie" – w w. 18.27 stopniuje za każdym razem owo nieposłuszeństwo ludu, co widać po uporze trwania w nim mimo nałożonych kar wcześniejszych. Ten sam zwrot odnaleźć można jeszcze w Pwt 11,28 także w generalnym odniesieniu do niewierności względem prawa Bożego, co jednak zostaje następnie skonkretyzowane w złamaniu pierwszego z przykazań Dekalo-

[30] Jest to stwierdzenie absolutnie polemiczne wobec przekonania, że klęska Izraela mogłaby zostać przypisana już to militarnej sile Babilonu, już to wyższości Marduka nad Jahwe, por. D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, NICOT, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids – Cambridge 1998, s. 484.

[31] Owo panowanie prorok łączy z wcześniejszą plagą szarańczy, zwłaszcza jako wspomnienie Egiptu, por. D.A. Garrett, *Hosea, Joel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 19A, Broadman & Holman Publ., Nashville 1997, s. 349-350.

gu poprzez czczenie obcych bóstw. Spotka za to lud odpowiednia kara, jakkolwiek nie została ona wyszczególniona. W. 28 mówi jedynie ogólnie o *qᵉlālâ*, „przekleństwie", czyli odmówieniu wszelkiej pomocy, jaka zarezerwowana została w treści błogosławieństw udzielanych w nagrodę za wierność, opisanych w w. 23-25[32]. Można stąd wnosić, że przekleństwo dotyczyć będzie stałej obecności pogan pośród Izraelitów, stałym zagrożeniu z ich strony, stopniowemu oddawaniu im własnego terytorium oraz permanentnym strachu i przerażeniu, jakie wzbudzać będą w członkach narodu wybranego[33]. Stanowiło to zaś *conditio sine qua non* przetrwania fizycznego Izraelitów w swej ziemi[34]. W 1 Sm 12,15 *lô tišmᵉʿû* odnosi się do ludu, który zażądał od Samuela ustanowienia króla ziemskiego, co zostało zinterpretowane przez autora biblijnego jako odrzucenie Boga jako króla nad narodem (8,7). Pozostaje jednak jeszcze szansa na uratowanie wierności poprzez wypełnianie Bożych zaleceń zarówno przez króla, jak i przez cały lud. Zacięcie w oporze oznacza jednak ukaranie wszystkich zwróceniem się Boga przeciw nim, co oznacza cofnięcie łaskawości i opieki[35]. Trzy teksty tradycji prorockiej reprezentuje Księga Jeremiasza. Otóż w 17,27 widnieje kolejne ostrzeżenie wobec przekraczania zaleceń szabatu i dźwigania zbędnych ciężarów wnoszonych do miasta świętego, najprawdopodobniej celem prowadzenia w nim handlu. Zapowiedź Boga jest jednoznaczna: miasto zostanie zniszczone, co ów handel całkowicie uniemożliwi[36]. W 22,5 pojawia się przestroga przeciw naruszającym zasady sprawiedliwości społecznej, a później przekraczających bramy świątyni, by składać Bogu ofiary. Konsekwencją ich naruszenia będzie zniszczenie domu Bożego, by uniemożliwić składanie ofiar, których Bóg nie chce przyjmować z rąk ludzi niesprawiedliwych i gnębicieli ubogich swego ludu[37]. W 26,4-6 widnieje ta

[32] Por. H.C. Brichto, *The problem of «Course» in the Hebrew Bible*, JBL MS 13, Society of Biblical literature and Exegesis, Philadelphia1963, s. 183.

[33] Widać więc, że to, do czego dążyli Izraelici, czcząc obcych bożków, mianowicie zapewnienie ich łaskawości, obróci się przeciw nim: wyznawcy tych bożków zaczną gnębić naród wybrany.

[34] Por. D.L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, WBC 6A, Word Books Publ., Dallas 2001, s. 227.

[35] Ocena całości wydarzenia przez Samuela wiedzie jednak w stronę permanentnej rebelii, por. R.D. Bergen, *1,2 Samuel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 7, Broadman & Holman Publ., Nashville 1996, s. 143.

[36] Problem przestrzegania norm szabatu należy jednak widzieć w szerszej perspektywie wypełnienia przepisów całego przymierza, czego ów handel jest jedynie egzemplifikacją, por. F.B. Huey, Jr., *Jeremiah, Lamentations. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 16, Broadman & Holman Publ., Nashville 1993, s. 179 oraz nota 25.

[37] Bóg zapowiada to wręcz pod przysięgą, co posiada specjalne znaczenie jako słowo absolutnie nienaruszalne, por. P.C. Craigie, P.H. Kelley, J.F. Drinkard, *Jeremiah 1-25*, WBC 26, Word Books Publ., Dallas 1991, s. 298.

sama zapowiedź zniszczenia domu Bożego, jako reakcja Boga na nieposłuszeństwo głosowi proroków, których posyła On do ludu. Odmowa zastosowania się do ich przestróg oznacza wyłączenie świątyni z kultu, który nie tylko nie jest uczczeniem Boga Izraela, lecz wręcz przeciwnie – stanowi urąganie Mu z racji jednoczesnego oddawania czci bożkom pogańskim[38]. Wreszcie ostrzeżenie Ml 2,2 kieruje się bezpośrednio przeciw kapłanom, zaniedbującym i fałszującym kult świątynny, już w czasach powygnaniowych. Ci, którzy powołani byli do nauczania poprawności kultycznej całego ludu, sami sprzeniewierzyli się swym obowiązkom, przez co ściągają niebezpieczeństwo całkowitego odrzucenia ich kultu[39]. Stanowi to treść zapowiadanego przekleństwa zamiast błogosławienia im przez Boga i odwrócenia skutków ofiar składanych w świątyni: nie posłużą one za dobrodziejstwa dla ofiarników, lecz jako ich oskarżenie i sprowadzenie licznych nieszczęść[40].

Bardzo liczne są także zalecenia dotyczące konieczności wypełniania Bożych zaleceń, co charakteryzuje połączenie czasownika *ʿāśâ*, „czynić" z *miṣwâ*, „zalecenie, nakaz", a czego konsekwencje będą bardzo pozytywne[41]. Kilka tekstów starotestamentowych notuje tu odstępstwa od wierności wypełniania nakazów, co spotkało się znów z karnym odwetem ze strony Boga. Rekapitulacja Sdz 2,17 opisuje sytuację, jaka zapanowała pośród społeczności izraelskiej w czasach sędziów, gdy zapanował chaos społeczny i religijny. Autor zwraca najpierw uwagę na szerzące się bałwochwalstwo, potem zaś na ogólne rozprzężenie i odejście od wierności zasadom przymierza. Stało się to na skutek odrzucenia przez lud nawoływań sędziów powstających pod wpływem Bożego natchnienia. Odrzucone zostało ich nauczanie i ostrzeżenia, co ostatecznie wielokrotnie wywoływało klęski w militarnych starciach z poganami. Ci brali lud w niewolę i uciskali go niemiłosiernie. Autorzy biblijni jednoznacznie interpretują te fakty jako

[38] Por. J.A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1980, s. 524-525.

[39] Chodziło o składanie w ofierze zwierząt wybrakowanych, nienadających się do celów spożywczych lub rozrodczych, o czym 1,12-14.

[40] Szczegółowa egzegeza tekstu, por. A.E. Hill, *Malachi. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 25D, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1998, s. 198-200.

[41] Skutki tej wierności są różnorakie: wspomniane wyżej uwolnienie od plag egipskich (Wj 15,26), łaska Boża na przyszłe pokolenia (Wj 20,6; Pwt 5,10), obfitość deszczu i plonów (Kpł 26,3), zachowanie świętości ziemi obiecanej (Pwt 5,31), gwarantowany pobyt na niej (Pwt 6,1; 19,8), sprawiedliwość życia (Pwt 6,25), dochowanie wierności przez Boga (Pwt 7,12), życie i proliferacja ludu w ziemi obiecanej (Pwt 8,1; 13,18), wypędzenie obcych narodów (Pwt 11,23), błogosławieństwo (Pwt 15,6), wywyższenie ponad obce ludy (Pwt 28,1), wygrane w bitwach (Pwt 28,13), szczęście we wszelkich poczynaniach (Pwt 30,9; 1 Krl 2,3; 2 Krn 31,21), wypełnienie obietnic (1 Krl 6,12; 11,38), powrót do ziemi obiecanej (Ne 1,9) oraz wszelka pomoc od Boga (Ps 119,166).

konsekwencję nieposłuszeństwa Bogu Izraela[42]. 2 Krl 17,16.19.34 relacjonuje w całości biblijną ocenę postępowania obu królestw: północnego i południowego względem Boga, co wyrażało się w powszechnym i upartym praktykowaniu bałwochwalstwa, a tym samym nieprzestrzeganiu zobowiązań przymierza. Spotkało się to z oczywistym odwetem w postaci wygnania w niewolę obu narodów. Wpierw północnego w roku 722 skutkiem najazdu Asyryjczyków, później zaś południowego, w trakcie kampanii babilońskiej w roku 586, jakkolwiek obecnie ta druga była jedynie zapowiedziana. Na koniec cytat Ne 9,29.34 stanowi podobną retrospektywną ocenę historii Izraela, zwłaszcza jego królów, podjętą już w czasach niewoli i krótko po niej. Wspomnienie to posiada najważniejszy swój walor w konieczności pamięci dla przyszłych pokoleń, które powinny wynieść stąd stosowną naukę i bezwarunkowo podporządkować się zaleceniom wynikającym z przystąpienia do przymierza.

Po tym krótkim przeglądzie odnośnych tekstów zawierających oba podstawowe czasowniki, warto obecnie przyjrzeć się rodzajowi zagrożenia podanego przez Kpł 26,16. Samo ogólnikowe stwierdzenie o odpowiedniej do postępowania winowajców reakcji Boga zostaje w dalszej części tekstu wyjaśnione szczegółowo w postaci: przerażenia, wycieńczenia i gorączki, prowadzących do ślepoty i rujnujących zdrowie, próżnego zasiewania pól, które stanie się łupem nieprzyjaciół (w. 16b), zwrócenia boskiego oblicza przeciw ludowi, pobicia przez nieprzyjaciół, popadnięcia w niewolę i panicznego strachu przed nimi (w. 17). Pozostałe kary połączone zostały już z czasownikiem *šāma'*, dlatego nie będą stanowić tematu dokładniejszego omówienia. Należy jednak zauważyć, że dotyczą one również omawianego czasownika *'āšâ*, jako skutku pierwszego i jego naturalnej konsekwencji. Ciężkość tych kar świadczy wyraźnie o ciężkości winy, jaką lud zaciągnie wobec swego Boga.

Tak więc pierwszy z rzeczowników kary to *behālâ*, „trwoga, zguba" znajduje swe zastosowanie zwłaszcza w Ps 78,33 już jako wspomnienie tego, co Bóg dokonał, ponieważ lud *de facto* popadł w grzech odstępstwa. Była to kara za grzechy i brak wiary w Jego cuda, co może znaczyć nie tylko nieumiejętność widzenia w wielkich znakach Bożych Jego interwencyjnego działania, zwłaszcza podczas wędrówki do ziemi obiecanej, lecz – szerzej – odmówienie wiary, że Bóg zajmuje się swym ludem[43]. Podobnie w Jr 15,8 rzeczownik ów odnosi się do kobiet hebrajskich ukaranych pozbawieniem mężów i synów, jako skutek oporu

[42] W stałych i powtarzających się zwrotach „Izraelici czynili to, co złe w oczach Pana" (Sdz 2,11; 3,7.12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1).

[43] Tę samą postawę manifestowali zwłaszcza faryzeusze wobec znaków czynionych przez Jezusa (m.in. Mt 21,25; Mk 3,22; Łk 11,15; J 9,41).

wobec nakazom przymierza[44]. Stan ten sprowadzi na nie trwogę i poniżenie[45], lecz – jak wskazuje na to w. 7 – nie zmieni to trwania w zatwardziałości grzechu mieszkańców.

Kolejny rzeczownik – *šaḥepet* – oznacza „wycieńczenie", najprawdopodobniej poprzez gruźlicę[46]. Pojawia się on jeszcze tylko raz, mianowicie w Pwt 28,22 w podobnym zestawie najstraszliwszych kar, jakie spadną na oporny lud w razie niewykonania postanowień przymierza. Dotyczą udręk ciała, spowodowanych już to utratą zdrowia, już to walkami, nieurodzajem i trwać będą aż do śmierci winowajców. Oznacza to, że doznają oni utraty sił żywotnych, poczucia bezpieczeństwa oraz pomyślności.

W tym samym cytacie Pwt 28,22 odnaleźć można jeszcze jeden z rzeczowników występujących również w głównym tekście Kpł. Chodzi o *qadaḥat*, „palącą gorączkę". Chociaż jej natura nie została w tekście przybliżona, można spokojnie stwierdzić, że, jak każda wysoka gorączka, powoduje ona mocne osłabienie organizmu i czyni kompletnie niezdolnym do jakiegokolwiek działania. W Kpł autor akcentuje ślepotę jako jej podstawowy skutek. Jej doświadczenie, jako często zabójczej dla życia, zostało tu przez autora przywołane jako jeden ze skutków własnej winy zatwardziałych w postawie mieszkańców ziemi obiecanej.

Kolejną konsekwencją niewierności zaleceniom przymierza stanie się próżne w oczekiwaniu sianie ziarna, którego plony zostaną pożarte przez nieprzyjaciół. Autor nawiązuje tu być może do czasów sędziów, gdy taka właśnie sytuacja została opisana również jako skutek popełnianych grzechów bałwochwalstwa (Sdz 6,3-4)[47]. Odwołanie się do tego właśnie tekstu ma za zadanie utwierdzenie w przekonaniu, że Bóg ani nie żartuje, ani nie myśli symbolicznie, lecz traktuje swe groźby jak najbardziej dosłownie, czego nieraz już dokonywał w przeszłości. Pamięć o tej przeszłości ma stać się dodatkowym czynnikiem unikania buntu i oporu drodze wierności zaleceniom przymierza[48].

---

[44] Szczegółowo staje się to tematem w. 9. Zwrócenie uwagi na kobiety nie ma oczywiście na celu ukarania ich samych. Pojmować to należy bardziej jako znak gniewu Bożego, który dotknie przecież nie tylko same matki i żony, lecz wszystkich członków grzesznej społeczności.

[45] Opisane szeroko w Księdze Lamentacji.

[46] Por. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Vocatio, Warszawa 1999, s. 355. BT tłumaczy to przez „febrę".

[47] Por. także zapowiedzi Iz 17,11; 40,24 (w sensie przenośnym) oraz Jr 12,13. Historyczność tej sytuacji zdaje się nie ulegać wątpliwości z racji nomadycznego stylu życia ludów Wschodu, nauczonych napadać na słabszych sąsiadów, prowadzących już osiadły trub życia, por. R.G. Boling, *Judges*, AB 6A, Doubleday & Comp., New York 1975, s. 126-127.

[48] Nie przesądzamy tu zupełnie ubocznej, aczkolwiek ważnej kwestii kolejności powstania obu tekstów, bowiem nawet jeśli Kpł okazałby się wcześniejszy od Sdz, nie

Następujący obecnie w. 17 stanowi kolejny skutek zatwardziałości w postępowaniu ludu względem zasad przymierza. Pobicie przez nieprzyjaciół i zapanowanie ich w kraju odnosi do licznych w historii Izraela sytuacji, które lud dobrze znał i zachowywał w pamięci. Nie sposób stwierdzić dokładniej, o których sytuacjach autor myślałby najpewniej, lecz wystarczy powiedzieć, że prawdopodobnie zbiera on wszystkie, które mogły ludowi pomóc w ocenie jego postawy poprzez przywołanie tego, co stanowiło trudny okres historii, wywoływało strach i refleksję nad kierunkiem własnych działań w czasie, kiedy mógł jeszcze cieszyć się życzliwością Boga.

Pwt 28,15: *Jeśli nie usłuchasz głosu Pana, Boga swego,*
i nie wykonasz pilnie wszystkich poleceń i praw,
które ja dzisiaj tobie daję,
spadną na ciebie wszystkie te przekleństwa i dotkną cię.

Kontekstem wygłoszenia tej groźby jest długi ciąg kar zapowiadanych w przypadku nieposłuszeństwa ludu wobec swego Boga. Omawiany werset właściwie rozpoczyna je, co zostanie zakończone dopiero w w. 68, jakkolwiek pierwsza część zapowiedzi kończy się wyraźnie w w. 45, który – podobnie do omawianego w. 15 – posiada charakter generalizujący[49]. Można go rozumieć zatem już to jako podsumowanie szczegółowych zapowiedzi w w. 16-44, już to jako wprowadzenie w szczegółową prezentację kolejnych plag w części drugiej (w. 46-68)[50]. Wobec paradoksalnie krótkiego passusu w. 1-14 prezentującego błogosławieństwa Boże, jakie lud ma otrzymać, jeśli zachowa ową wierność – ciąg kar jest o wiele dłuższy. Prawdopodobnie autor natchniony ma świadomość, że straszenie nimi podziała o wiele skuteczniej niż ewentualna nagroda za wierność. Nie ma wątpliwości, że ów ciąg przekleństw, wprowadzony właśnie przez w. 15, stanowi radykalną opozycję do prezentowanych wcześniej błogosła-

odgrywa to większej roli, ponieważ w tym wypadku liczy się pamięć historyczna, nie zaś czas jej zapisu biblijnego, por. D.I. Block, *Judges, Ruth. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 6, Broadman & Holman Publ., Nashville 1999, s. 251.

[49] Jednak z tą fundamentalną różnicą, że w. 15 został zapisany w trybie warunkowym, podczas gdy w. 45 posiada już tryb oznajmujący, co zestawia możliwość wypełnienia (poziom wolności wyboru) z przepowiadaną przyszłością (poziom oznajmienia faktów, jakie nastąpią w przyszłości), por. D.T. Olson, *How Does Deuteronomy Do Theology*, w: *A God So Near*: *Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, B.A. Strawn, N.R. Bowen (red.), Eisenbrauns, Winona Lake 2003, s. 206-207.

[50] Część ta stanowi *de facto* powtórzenie kar występujących w w. 16-44, chociaż ze zmienionym akcentem na poszczególne plagi lub wyróżnieniem poszczególnych ich aspektów.

wieństw, stanowiących nagrodę za wierność nakazom przymierza synajskiego[51]. Treść w. 15 ukazuje w sposób przekonujący, że to nie Bóg szuka sposobności do znęcania się nad swym ludem, lecz warunkuje swą łaskawość względem niego od postawy wierności. Tekst jednak akcentuje nieodwołalność zapowiadanych kar, których nie sposób uniknąć lub przed którymi można by uciec. Nie ma możliwości schronienia się przed gniewem Bożym, wzbudzonym niegodziwością własnego postępowania[52].

Bliższa sekcja w. 16-19 tematycznie obejmuje sześć przekleństw ułożonych w trzy pary[53] i przywołuje ściśle w. 3-6 jako odwrotność tego, co tam Mojżesz objawia jako treść Bożego błogosławieństwa. Podobieństwa stylistyczno-leksykalne między oboma passusami ustawiają obecną serię przekleństwa na tej samej podstawie pryncypialności: szczegółowe kary stanowią egzemplifikację skutków, na jakie naraża się lud w przypadku zanegowania swej wierności[54].

Werset precyzuje wcześniejszą zapowiedź Mojżesza w 11,28, gdzie po raz pierwszy pojawia się *qᵉlālâ*, „przekleństwo", jako skutek porzucenia drogi Bożych *miṣwôt*, „przykazań". Oba wyrażenia obecne są również w omawianym wersecie. Należy ponadto podkreślić obecność liczebnika *kōl*, „wszystek, cały" dodanego zarówno do *miṣwôt*, jak i do *qᵉlālôt*. Jego obecność jest jednak dość zagadkowa z racji, że przecież nie sposób wypełnić co do joty wszystkich przepisów prawa Bożego. Podkreśla to cytat Hbr 10,1 odmawiający prawu starotestamentowemu możliwości udoskonalenia człowieka na tyle, by mógł pozostać wierny wszystkim nakazom prawa. W tym świetle należy zalecenie Mojżesza odczytać najprawdopodobniej jako deklarację dobrej woli i starania o wytrwałe dążenie do doskonałości bardziej niż oznajmienie faktycznego stanu wierności Bogu. Można także ocenić ów nakaz jako żądanie maksymalizacji wysiłku, by choćby zbliżyć się do ideału ukazanego przez prawo[55]. Sam liczebnik odnosi się

[51] Por. P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, Eerdmans Publ., Grand Rapids 1976, s. 338.

[52] Por. http://www.studylight.org/com/mhc-com/view.cgi?book=de&chapter=028 (17.04.2012).

[53] Egzegeci słusznie dopatrują się tu wyraźnych paraleli do niektórych traktatów starożytnego Bliskiego Wschodu, por. D.L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12*, s. 670; W.C. Robertson, *Drought, famine, plague and pestilence*: *Ancient Israel's understandings of and responses to natural catastrophes*, Gorgias Press, Piscataway 2010, s. 57-63.

[54] Por. J.A. Thompson, *Deuteronomy*, TOTC, Downers Grove, Leicester 1974, s. 271.

[55] Perspektywa ta musi być jednak ukazana jedynie jako ostateczny etap wierności dążącej do doskonałości. Wierność przepisom prawa stanowi zaledwie jej minimalny początek związany *de facto* z odrzuceniem czci obcych bożków i wyłącznego oddawania czci Jahwe, jedynemu Bogu. Pwt 11 wskazuje na to wyraźnie, łącząc nakaz monolatryzmu z błogosławieństwami lub przekleństwami. Nie można jednak twierdzić, że nakaz przestrzegania prawa nie ma nic wspólnego z dążeniem do doskonałości, jak to suponuje M.S.C. Nwachukwu, *Creation-Covenant Scheme and Justification*

zarówno do ilości, jak i jakości praw, których należy przestrzegać. Chodzi więc o przepisy zarówno moralne, jak i kultyczne[56].

Treść zapowiedzi przypisanej Mojżeszowi posiada charakter ogólny, jakby wprowadzający w kary szczegółowe, oznajmione w kolejnych wersetach mowy wielkiego prawodawcy. Zwrot *kᵉl haqqᵉlālôt hā'ēllê*, *wszystkie te przekleństwa* musi odnosić się zdecydowanie do następującego po nim opisu całości plag, jakie spadną na krnąbrnych członków narodu wybranego[57]. Podobnie zastosowanie liczby pojedynczej w zwrocie do wszystkich członków społeczności oznacza działanie Boże bez wyjątku, jakkolwiek należy sprecyzować, że dotknięci plagami zostaną wszyscy ci, którzy zgrzeszą, nie zaś cała społeczność. Późniejsza, zwłaszcza prorocka teologia świadczy wyraźnie, że Bóg nie działa w sposób ślepy i bezrefleksyjny, dotykając karami każdego członka wspólnoty wierzących, lecz uzależnia swój odwet od ludzkiego zachowania się wobec Niego o Jego prawa[58]. Bardzo podobny w swej mocnej wymowie tekst zawarł także prorok Zachariasz, jakkolwiek precyzuje, że przekleństwo Boże spadnie na dom złodzieja i krzywoprzysięzcy (5,3-4). Warto jednak zwrócić uwagę, że zawisło ono nad całym krajem, co oznacza, że nie ma miejsca, do którego można by się schronić przed Bożą sprawiedliwością[59].

Zastosowana w Pwt 28,15 ważna konstrukcja *lišmōr la'ăśôt*, *strzegąc wykonania* odnosi się do kilku wcześniejszych zapisów tego samego typu, pierwszy w Pwt 13,19. Tekst ów podaje ją jednak w sposób pozytywny, zapowiadając, że w przypadku wierności Bożym przykazaniom nie dotknie ludu żadna z zapowiadanych plag. Z kolei w 15,5 zwrot ów stanowi podsumowanie odniesienia Boga, które w w. 4 szczegółowo traktuje o braku głodu i ubóstwa pośród członków Izraela podczas zamieszkiwania przezeń ziemi obiecanej. Nie ma tymczasem najmniejszej wątpliwości, że zawierający powyższy zwrot Pwt 28,15 stanowi

by Faith: A Canonical Study of the God-Human Drama in the Pentateuch and the Letter to the Romans, TG. Teol 89, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, Roma 2002, s. 161.

[56] Por. http://www.studylight.org/com/geb/view.cgi?book=de&chapter=028&verse=015 (27.04.2012).

[57] Komentatorzy doliczają się ich w sumie 22, co mogłoby odpowiadać liczbie liter w alfabecie hebrajskim, a tym samym kompletności działania Bożego, które nie pominie zarówno jakiejkolwiek płaszczyzny ludzkiego życia, jak i żadnej chwili ludzkiego życia tak długo, jak człowiek pozostaje Bogu niewierny, por. R. Green, *Deuteronomy, Book II: chapters 17-34*, Cross Books, Bloomington 2011, s. 252.

[58] Najbardziej znanym przykładem tej teologii jest passus Ez 18,1-32 z akcentem na w. 4.3: umrze tylko ten, kto na to zasłużył, ponieważ Bóg sądzić będzie każdego według jego postępowania.

[59] Por. G.L. Klein, *Zechariah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 21B, Broadman & Holman Publ., Nashville 2008, s. 171-173.

dokładną odwrotność w. 1 w tym samym rozdziale wprowadzającego w serię błogosławieństw z racji dochowania wierności prawu Bożemu. W ten sposób autor natchniony buduje ścisłą zależność postępowania Boga względem swego ludu. Jeżeli ten dochowa doskonałej wierności – będzie cieszył się i opływał we wszelkie Boże dobrodziejstwa. Jeśli jednak zatnie się w oporze, dozna dramatycznej zmiany postępowania Bożego w ramach sprawiedliwego odwetu z Jego strony. Ostatecznie w 32,46 Mojżesz raz jeszcze dokonuje podsumowania wszystkich swych mów, nakazując ludowi wierność każdemu przepisowi prawa. Wierność ta ma się tu jednak wyrazić przede wszystkim w nauczaniu nadchodzących pokoleń Izraelitów, którzy nie będą już świadkami wielkich wydarzeń, jakie towarzyszyły wędrówce ludu z ziemi niewoli do ziemi obiecanej. Owo nauczanie staje się w ten sposób gwarancją wierności tych, którzy nauczają nie tylko teoretycznie, lecz przede wszystkim poprzez praktykę życia osobistego[60]. Z kolei w świetle Joz 1,7 zawierającego również tę samą konstrukcję *liŝmōr laʿăśôt* jaśniej ukazuje się sens gróźb zawartych w Pwt 28,16-44. Otóż także Jozue otrzymuje od Boga ogólny nakaz doskonałego wypełnienia przepisów nakazanych przez Mojżesza. Jednak by to wykonać, musi wykazać się dzielnością i męstwem – cechami charakteru, bez których wierność prawu jest niemożliwa. Takie żądanie skierowane do pojedynczego człowieka jest możliwe, jednak nie w stosunku do całego ludu, pośród którego wielu członków nie wykaże się podobną mocą charakteru. Taka świadomość podyktowała autorom konieczność zamieszczenia grożących kar, by choć ich znajomością spróbować powstrzymać lud od grzeszenia[61].

Tematycznie przekleństwa wprowadzone za niewierność w omawianym w. 15 będą mogły objąć dosłownie wszelkie aspekty ludzkiego życia: zdarzą się w każdej chwili życia (w. 16), dotkną wszelkich produktów żywnościowych (w. 17), dzieci i zwierzęta grzesznika (w. 18), początek i koniec wszelkiej działalności (w. 19). Mojżesz zapowiada także stopniową zagładę (w. 20), poprzez cho-

[60] Warto tu także podkreślić, że w myśl w. 47 wierność prawu Bożemu nie ma dokonywać się jedynie pod wpływem strachu przed ewentualnymi konsekwencjami, lecz ma być motywowana ponad wszystko wartością samego prawa, które stanowi jądro życia wartościowego w oczach Bożych oraz stanowi gwarancję długiej i szczęśliwej egzystencji w ziemi, jaką lud idzie posiąść.

[61] Nie sprzeciwia się to generalnemu celowi literacko-teologicznemu autorów deuteronomistycznych, którzy zawarli listę gróźb w mowie Mojżesza, w kontekście przeżywanych w ich czasach przez lud skutków własnej niewierności. Wygnanie, utrata niepodległości, zwycięstwa wrogów, klęski żywiołowe stanowiły w teologii prorockiej odpowiedź Boga na porzucenie wierności Bogu przez Izraelitów, por. m.in. 2 Sm 24,13-15; Am 4,6-11; Jr 14,12; 21,9; Ez 6,11-12; 7,15. Dlatego konieczne stało się przeniesienie owych zapowiedzi właśnie na czasy Mojżesza, by ukazać obecną sytuację ludu właśnie jako spełnienie się zapowiedzi wielkiego prawodawcy, por. F. Garcia Lopez, *Le Deutéronome: une loi prêchée*, CEv 63, Cerf, Paris 1988, s. 50-52.

roby (w. 21-22.27-28.35), suszę (w. 23-24), klęski militarne z brakiem pochówku (w. 25-26), grabieże (w. 29-30), utratę majątku i rodziny (w. 31-33), obłęd (w. 34), wygnanie do niewoli (w. 36.41), pośmiewisko (w. 37), głód (w. 38-40.42), panoszenie się obcych w kraju i ekonomiczne uzależnienie od nich (w. 43-44). Nie sposób jednak nie zwrócić uwagi, że przekleństwa wprowadzone w sposób generalny w. 15 zostały określone mianem *haqqᵉlālôt*, podczas gdy ich wyliczenie podane zostało zwrotem *ʾārûr ʾattâ*, *przeklęty będziesz*, jak to wcześniej pojawiło się już zwłaszcza w Rdz 3,14; 4,11, czyli w odniesieniu do węża kusiciela oraz Kaina pod dokonaniu zbrodni bratobójstwa[62]. Oba przekleństwa posiadają tam charakter nieodwołalny, bez możliwości naprawienia skutków własnego działania. W obecnym opisie nie chodzi jednak o taką niemożliwość, ponieważ lud zawsze może wrócić do swego Boga. Autor pragnie raczej wyrazić samą nieodwołalność kar i pewność ich nadejścia w przypadku odrzucenia nakazów Boga.

Powyższy zestaw plag należy rozumieć w świetle Bożej sprawiedliwości żądającej z jednej strony naprawienia katastrofalnych skutków niegodziwego postępowania poprzez konieczność znoszenia coraz cięższych kar, z drugiej jednak działającej – właśnie ze względu na swą istotę – tylko tak długo, jak trwa upór w postawie odrzucania Bożego prawa. Warto także zauważyć, że sekwencja kar nie pozwala rozstrzygnąć jednoznacznie, czy będą one spadały sukcesywnie, w relacji do powiększającej się niewierności ludu, chociaż jest oczywiste, że nie spadną one wszystkie naraz[63]. Autor skupia się raczej na ich całościowej prezentacji niż na suponowanej kolejności, tym bardziej, że niektóre z nich powtarzają się. Można raczej przypuszczać, że z tak szerokiego wachlarza nieszczęść, jakie mogą dotknąć niewierny lud, Bóg ma do dyspozycji różne, których może w ten czy inny sposób i w tym czy innym czasie użyć. Pewniejsza jest natomiast supozycja, że w intencji autora natchnionego wymienienie ich wszystkich ma zmusić członów wspólnoty wierzących do refleksji nad postępowaniem i w razie wystąpienia niektórych z kar szybko powrócić do wierności gwarantującej zesłanie Bożych błogosławieństw.

[62] Por. J.G. McConville, *Deuteronomy*, AOTC 5, Leicester, InterVarsity Press, 2002, s. 405.

[63] Por. http://www.godrules.net/library/delitzsch/26delitzsch_b0.htm (27.04.2012).

Summary

THE THEOLOGICAL JUSTIFICATION OF BEING FAITHFUL TO THE COVENANT.
THE VERBS, *ŠĀMA'* AND *'ĀŚÂ* IN THE LEGAL TEXTS OF THE OLD TESTAMENT

The plagues constitute an expression of Divine justice, which requires amending the results of the committed wrongs through enduring increasingly harsh punishments lasting as long as one's persistence in rejecting the law of God. In the article, the author focuses on the general presentation of the plagues. The broad spectrum of hardships that God has at His disposal allows Him to resort to some of them at the right time in the right way. The inspired author intends to force the members of the community into reflection upon their actions, and, in the face of some of the punishments, into an immediate return to the state of faithfulness, which guarantees the descent of God's blessings.

Dariusz ADAMCZYK

Studia Gnesnensia
Tom XXVI (2012) 25–43

„Grzechy główne" w gminie korynckiej na podstawie 1 Kor 5-6

Znaczną część 1 Kor zajmują pouczenia moralne. Zostały one wywołane poważnymi wykroczeniami chrześcijan korynckich. Fragment z 1 Kor 5-6 dotyczy problemu znaczenia ludzkiego ciała. Paweł pisze do Koryntian, którzy byli przekonani, że czyny fizyczne, zewnętrzne, są pozbawione znaczenia moralnego (por. 1 Kor 6,18b). Autor jednak wskazuje, że ludzkie ciało jest sferą, w której dokonuje się oddanie człowieka Chrystusowi. Chrześcijaństwo jest czymś rzeczywistym, a nie czymś czysto duchowym[1]. Paweł przedstawia trzy główne grzechy chrześcijan korynckich. W ówczesnych czasach były nimi: kazirodztwo, szukanie sprawiedliwości przed trybunałami pogańskimi oraz swoboda obyczajów. Warto zwrócić uwagę na pouczenia Pawła związane z tymi grzechami oraz na jego argumentację, która jest aktualna również w czasach współczesnych.

1. Kazirodztwo

Poważnym wykroczeniem moralnym Koryntian w czasach Pawła było kazirodztwo, stąd pisze on do swoich adresatów: „Słyszy się powszechnie o rozpuście między wami, i to o takiej rozpuście, jaka się nie zdarza nawet wśród pogan; mianowicie, że ktoś żyje z żoną swego ojca" (1 Kor 5,1). Chodzi tu prawdopodobnie o stosunki seksualne z macochą, nie zaś z własną matką. Tego rodzaju proceder budził odrazę nawet wśród pogan. Grzech kazirodztwa był surowo piętnowany przez Prawo Mojżeszowe (Kpł 18,7 n; 20,11; Pwt 23,1; 27,20; Am 2,7b) oraz w prawie rzymskim, według którego taka osoba winna zostać deportowana[2].

[1] Por. J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy List do Koryntian*, KKB, s. 1329.

[2] Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1965, s. 178 n; G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1996, s. 264 nn; G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy" (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, w: *Wprowadzenie*

Paweł sygnalizuje zatem konkretny grzech, który pojawił się w gminie koryncкiej. Podaje również surową ocenę moralną tego grzechu. Nazywa go rozpustą tak wielce naganną, o jakiej nie słyszy się nawet wśród pogan. W tej negatywnej ocenie Pawła zawarte jest przekonanie, że w kwestiach moralnych więcej wymaga się od chrześcijan niż od pogan[3].

Występek kazirodztwa obciąża nie tylko jego sprawców, lecz również całą koryncką społeczność chrześcijan. Po wzmiance o grzechu kazirodztwa Paweł czyni wyrzuty wspólnocie korynckiej z powodu braku reakcji na zaistniałą sytuację powszechnie znanego grzechu współbrata: „A wy unieśliście się pychą, zamiast z ubolewaniem żądać, by usunięto spośród was tego, który się dopuścił wspomnianego czynu" (1 Kor 5,2). Wspólnota nie upomniała grzeszących i wyraźnie ich nie potępiła, trwając w zarozumiałości i pysze. Paweł zarzuca im postawę pychy, której ulegli oraz zaniechanie wykluczenia grzesznika ze wspólnoty[4].

Intencją Pawła jest nie tylko zdemaskowanie zła. To jest dla niego oczywiste. Główny akcent jego wypowiedzi skierowany jest przeciwko fałszywie pojętej tolerancji Koryntian, którzy nic nie uczynili, aby okazać swoją dezaprobatę wobec zła. Według Pawła ich postawa jest wynikiem pychy. Niektórzy nawet chlubili się rzekomą wolnością, jaka przy tej okazji grzechu miała się objawić. Moralna przewrotność Koryntian polega na tym, że chełpią się oni tolerancją względem poszczególnych rozpustników, podczas gdy należało potępić ich zachowanie[5].

Paweł zwraca się do całej wspólnoty korynckiej, ponieważ w tym wypadku zawiodła cała wspólnota. Czyni tak również z racji zagrożenia dla całej wspól-

w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, t. 9: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, Warszawa 1997, s. 177; H. Langkammer, *Pierwszy i drugi List do Koryntian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1998, s. 35 n; tenże, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji Roku Świętego Pawła*, t. 1: *Wielkie listy św. Pawła*, Legnica 2009, s. 194 n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań-Kraków 1999, s. 122; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. C.S. Keener, K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 351; G. Bruni, *Głoście Ewangelię. Czytanie Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*, Warszawa 1999, s. 52 n; R. Pindel, *Od ewangelizacji do wspólnoty*, Kraków 2000, s. 39; J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1465; K. Romaniuk, *Św. Paweł życie i dzieło*, Katowice 2008, s. 137.

[3] Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 207 n.

[4] Por. G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*…, s. 267 n; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 352; B.J. Malina, J.J. Pilch, *Social-Science Commentary on the letters of Paul*, Minneapolis 2006, s. 79; K. Romaniuk, *Św. Paweł życie i dzieło*, s. 137 n.

[5] Por. G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy" (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, s. 177; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*…, s. 208.

noty. Porównuje bowiem grzech do kwasu zakwaszającego całe ciasto (1 Kor 5,6). W podobny sposób grzech jednego człowieka wpływa na stan moralny całej wspólnoty i zagraża jej życiu moralnemu, zwłaszcza jeśli chodzi o tak wielki występek, jakim jest kazirodztwo. Czując się odpowiedzialnym za moralność wiernych w Koryncie, Paweł nie może zatem tolerować takiego stanu rzeczy. W związku z tym sam podejmuje inicjatywę potępienia i wykluczenia grzesznika ze wspólnoty chrześcijan. Wydaje w duchu wyrok potępienia sprawcy kazirodztwa. Używa przy tym całej swojej władzy: „Ja zaś nieobecny wprawdzie ciałem, ale obecny duchem, już potępiłem, tak jakbym był wśród was, sprawcę owego przestępstwa" (w. 3)[6].

Następnie Paweł wydaje Koryntianom polecenie: „Przeto wy, zebrawszy się razem w imię Pana naszego Jezusa, w łączności z duchem moim i z mocą Pana naszego Jezusa, wydajcie takiego szatanowi na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana Jezusa" (1 Kor 5,4 n). Wspólnota ma potępić sprawcę grzechu i zgorszenia w imieniu Chrystusa i pierwszego głosiciela Ewangelii w tym mieście. Jest tu zawarty argument z autorytetu. Wykluczenie ze wspólnoty ma się dokonać na mocy najwyższego autorytetu: „w imię Pana naszego Jezusa" (w. 4a)[7].

Wyrok jest niezwykle surowy. Chodzi tu o praktykowaną formę ekskomuniki. Prawdopodobnie polegało to na wyłączeniu ze wspólnoty Kościoła jako Ciała Chrystusa. Taka duchowa banicja grzesznika stanowi odpowiednik duchowej kary śmierci. Człowiek pozbawiony pomocy nadprzyrodzonej jest jak umarły za życia. „Wydanie szatanowi" to wygnanie winowajcy do obszaru pozbawionego łaski (por. Ef 2,11 n). Winowajca ma wrócić do świata, w którym władzę sprawuje szatan (por. 1 J 5,19), ponieważ dopuszczając się grzechu, określa swoją przynależność do świata[8].

Należy jednak zauważyć, że celem nie jest potępienie grzesznika czy całkowita zagłada człowieka. Ta surowa kara, którą autor określa jako „wydanie szatanowi", ma charakter leczniczy. Winowajca ma być wygnany „na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana Jezusa" (1 Kor 5,5). Chodzi o „zatracenie ciała", aby został „uratowany duch", który oznacza człowieka od

[6] Por. H. Langkammer, *Pierwszy i drugi List do Koryntian*…, s. 36; tenże, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji Roku Świętego Pawła*, t. 1, s. 194 n; G. Bruni, *Głoście Ewangelię*…, s. 56 n; R. Pindel, *Od ewangelizacji do wspólnoty*, s. 39; K. Romaniuk, *Św. Paweł życie i dzieło*, s. 138; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*…, s. 209.

[7] Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp*…, s. 179 n; G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*…, s. 268 nn.

[8] Por E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp*…, s. 180; G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy" (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, s. 178.

strony jego związku z Bogiem. Celem kary jest przywrócenie człowieka przez pokutę do społeczności zbawionych, w konsekwencji zaś ocalenie w dzień sądu ostatecznego. Miało to zatem na celu uleczenie winnego. Wyrok ma dotknąć w sposób szczególny tylko „ciała". Chodzi o to, aby zwalczyć niegodziwe namiętności[9].

Owo „wydanie szatanowi" ma na celu zniszczenie grzesznych pożądliwości przez upokorzenie. Ten negatywnie ujęty cel wykluczenia ze wspólnoty dotyczy ukarania grzesznej postawy, nie zaś spowodowania choroby czy śmierci. Paweł ma nadzieję, że owo wykluczenie spowoduje cierpienie, które doprowadzi grzesznika do szczerego nawrócenia i zbawienia[10]. Wydanie szatanowi jest karą, lecz ostateczny rezultat ma być pozytywny. Zniszczone zostanie bowiem tylko „ciało", duch zaś ocaleje. Wyrok ma zatem cel sanacyjny, nie zaś potępiający. Paweł pragnie zbawienia grzesznika. Sanacja polega na przełamaniu zła i ocaleniu świętości, którą człowiek otrzymał w czasie chrztu[11]. Owa kara miała również wymiar pedagogiczny. Chodziło o to, aby powstrzymać innych od dopuszczania się podobnych praktyk[12].

Następnie Paweł wyjaśnia swoją decyzję o ekskomunice. Przytacza argument z analogii: „Czyż nie wiecie, że odrobina kwasu całe ciasto zakwasza? Wyrzućcie więc stary kwas, abyście się stali nowym ciastem, jako że przaśni jesteście. Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha. Tak przeto odprawiajmy święto nasze, nie przy użyciu starego kwasu, kwasu złości i przewrotności, lecz – przaśnego chleba czystości i prawdy" (1 Kor 5,6b-8; por. Ga 5,9). Paweł, nawiązując do przepisów związanych z obchodami święta Paschy, zwłaszcza uczty paschalnej, stosuje język metaforyczny. Wykluczenie grzesznika ze wspólnoty porównuje do wyrzucenia z domu starego kwasu przed obchodami święta Paschy (por. Mt 13,22; 16,6.12; Mk 8,15; Łk 12,1; 13,20 n). Tradycja ta jest oparta na treści z Wj 12,15.19.

---

[9] Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp…*, s. 180; J.T. South, *A Critique of the 'Curse/Death' Interpretation of 1 Corinthians 5,1-8*, „New Testament Studies" 39 (1993), s. 560 n; G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy" (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, s. 178; G. Bruni, *Głoście Ewangelię…*, s. 54 n; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian…*, s. 209; H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji Roku Świętego Pawła*, t. 1, s. 195.

[10] Por. *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 352.

[11] Por. H. Langkammer, *Pierwszy i drugi List do Koryntian…*, s. 36; J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 1465; J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 1329.

[12] Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 122.

Kwas był zaczynem, który przechowywano od poprzedniego wypieku. Jego fermentacja była kojarzona z rozkładem, dlatego kwas uważano za symbol złego, destrukcyjnego wpływu lub wprost za symbol grzechu[13]. To dlatego chleb spożywany w okresie Paschy musiał być bez kwasu (por. Wj 12,15 n; 13,7). W noc przed Paschą należało zebrać chleb i inne artykuły, które zostały przyrządzone z użyciem kwasu, a następnie je spalić. Chodziło o usunięcie z domu wszelkich pozostałości kwasu. Analogicznie Paweł uzasadnia konieczność wyrzucenia grzesznika ze wspólnoty wierzących. „Stary kwas" jest tu utożsamiony ze „złością i przewrotnością", natomiast niekwaszony chleb oznacza „czystość i prawdę" (1 Kor 5,8). Paweł, posługując się symboliką chleba, która jest zakorzeniona w tradycji paschalnej, zaprasza wyznawców Chrystusa do świętowania. Jest to równocześnie wezwanie do właściwych relacji we wspólnocie. Pozbawione złości i przewrotności, mają one być przepełnione czystością i prawdą[14].

Paweł interpretuje w duchu chrześcijańskim zwyczaje żydowskie związane ze świętem Paschy. Nazywa wspólnotę chrześcijańską „nowym ciastem" (w. 7). Jezusa Chrystusa identyfikuje z barankiem paschalnym. W ten sposób uświadamia Koryntianom, że ofiara na krzyżu stanowi Paschę, czyli przejście do zupełnie nowego stanu. Ofiara Jezusa Chrystusa umożliwia wierzącym w Niego przejście z niewoli grzechu do wolności dzieci Bożych. Tak jak Bóg wyzwolił Izraelitów z niewoli egipskiej, podobnie Chrystus wyzwolił całą ludzkość z niewoli grzechu. Stąd resztki zła muszą być usunięte ze społeczności wiernych (ww. 7b-8)[15].

Ten fragment ma charakter parenetyczny. Apostoł zachęca chrześcijan do dołożenia wszelkich starań, aby zerwać ze złem w sposób definitywny. Wierzący winni wyrzucić z siebie wszystkie pozostałości dawnych grzechów, złych nawyków i upodobań. Przykładem jest usuwanie przez Żydów resztek wszelkiego kwasu przed każdą Paschą. Nawróceni chrześcijanie powinni wyzbyć się kwasu zepsucia. Jezus Chrystus zapoczątkował bowiem nową epokę, która jest jednym wielkim świętem Paschy. Bycie chrześcijaninem jest prawdziwym powodem do

[13] Por. *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 352.

[14] Por. G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*…, s. 265 nn; G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy" (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, s. 178; H. Langkammer, *Pierwszy i drugi List do Koryntian*…, s. 36; G. Bruni, *Głoście Ewangelię*…, s. 53 nn; J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 1465; J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 1329; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*…, s. 210 nn.

[15] Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp*…, s. 180 n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 123; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 352; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*…, s. 211 n.

chluby. Nie należy zatem wracać do zła i przewrotności, lecz trwać w czystości i prawdzie (w. 8)[16].

Z kolejnych wersetów wynika, że Paweł powołuje się na swój wcześniejszy list skierowany do Koryntian, który się nie zachował, a który dotyczył kwestii moralnych (ww. 9.11). Apostoł zakazywał w nim między innymi obcowania z rozpustnikami: „Napisałem wam w liście, żebyście nie obcowali z rozpustnikami" (w. 9). Teraz wraca do tego problemu, ponieważ jego uprzednie napomnienia nie zostały wprowadzone w życie i wyjaśnia to wskazanie. „Nie chodzi o rozpustników tego świata w ogóle ani o chciwców i zdzierców lub bałwochwalców; musielibyście bowiem całkowicie opuścić ten świat. Dlatego pisałem wam wówczas, byście nie przestawali z takim, który nazywając się bratem, w rzeczywistości jest rozpustnikiem, chciwcem, bałwochwalcą, oszczercą, pijakiem lub zdziercą. Z takim nawet nie siadajcie wspólnie do posiłku" (w. 10 n).

Pawłowi nie chodzi o to, aby chrześcijanie korynccy zerwali wszelkie więzy z poganami i całkowicie odseparowali się od tych, którzy nie zachowują porządku moralnego. Musieliby bowiem „opuścić ten świat" (w. 10). Całkowite uniknięcie kontaktów z poganami nie jest możliwe. Apostoł wyjaśnia, że chodzi o zerwanie kontaktów tylko z tymi, którzy nazywając siebie chrześcijanami, w rzeczywistości żyją jak poganie, ponieważ dopuszczają się takich samych występków (w. 11). Identyfikują się ze wspólnotą chrześcijańską, zaś ich czyny zdecydowanie temu przeczą, ponieważ ulegając pożądliwości, zachowują się jak poganie[17].

Chrześcijanie nie powinni osądzać „tych, którzy są na zewnątrz" (1 Kor 5,12). Trzeba jednak zadbać o czystość Kościoła. Chodzi zatem o płaszczyznę wewnątrzkościelną. W Starym Testamencie są wezwania do usunięcia spośród siebie sprawców zła (Pwt 13,5; 17,7; 19,19; 21,21; 22,21.24; 24,7). W przeciwnym razie grzesznik mógł doprowadzić do pozbawienia Bożego błogosławieństwa całej wspólnoty i ściągnąć śmierć na innych (por. Joz 7,5.25)[18]. Paweł dokładnie określa, jakich grzeszników należy wykluczyć ze społeczności wierzących (1 Kor 5,11). W wersecie 10 podaje katalog typowych grzechów ludzi tego świata, w 11a natomiast odnosi je do tych, którzy nazywają się braćmi. Chodzi o rozpustników, chciwców, zdzierców, oszczerców, pijaków oraz bałwochwalców.

Rozpusta jest grzechem przeciwko samemu sobie. Rozpustnicy nie mają ograniczeń moralnych. Chciwość i zdzierstwo to grzechy przeciwko bliźniemu, zaś bałwochwalstwo jest grzechem przeciwko Bogu. Wobec chrześcijan w ten

[16] Por. G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*…, s. 279 n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 122 n.

[17] Por. G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*…, s. 281 nn; H. Langkammer, *Pierwszy i drugi List do Koryntian*…, s. 37.

[18] Por. *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 352.

sposób postępujących Paweł stosuje swego rodzaju ekskomunikę. Apostoł zaleca, aby z takim człowiekiem nawet nie siadać wspólnie do posiłku (1 Kor 5,11b), co stanowi wyraz szczególnej zażyłości. Chrześcijanie znani z publicznych wykroczeń moralnych nie zasługują na przynależność do wspólnoty. Paweł domaga się dyscypliny wewnątrz Kościoła. Ludzie są tu na zasadzie wolnego wyboru i nie mogą upodobniać się do świata, w którym żyją[19].

Pogan zaś Paweł określa tu jako „będących na zewnątrz" (1 Kor 5,12). Pisze dalej: „Jakże bowiem mogę sądzić tych, którzy są na zewnątrz? Czyż i wy nie sądzicie tych, którzy są wewnątrz? Tych, którzy są na zewnątrz, osądzi Bóg. Usuńcie złego spośród was samych" (w. 12 n). Nie można oceniać moralnego postępowania pogan według kryteriów chrześcijańskiej wiary. Jedynym Sądzią ludzkich czynów jest Bóg. On będzie sądził i chrześcijan, i pogan. Paweł zaś, z polecenia Bożego, ma się troszczyć o społeczność już nawróconych. Zobowiązuje on chrześcijan do tego, aby nie tolerowali zła w swojej wspólnocie, które przejawia się w postaci ludzi przewrotnych. W wersecie 13b. Paweł podaje kolejny argument, tym razem z autorytetu Pisma (Pwt 17,7), który jest jednocześnie wnioskiem z całego wywodu: „Usuńcie złego spośród was samych"[20].

2. Rozsądzanie sporów przed trybunałami pogańskimi

Tematyki osądzania zła wewnątrz Kościoła dotyczy także perykopa z 1 Kor 6,1-11. O ile w poprzednim fragmencie (5,1-13) Koryntianie okazują się nazbyt tolerancyjni wobec rozpustnika i nie chcą go osądzić, to w tekście 6,1-11 sądzą się nawzajem i szukają sprawiedliwości przed sądami pogańskimi, zamiast zdać się na autorytet wewnątrzkościelny. Paweł wydobywa tę niekonsekwencję w postępowaniu Koryntian, przez umieszczenie obu tych tekstów obok siebie. Obydwie perykopy tworzą niejako dyptych kontrastów zbudowany na zasadzie opozycji[21].

Perykopa z 1 Kor 6,1-11 jest zakorzeniona w obyczajowości Greków, którzy lubili się procesować. W tym kontekście kulturowym należy ją odczytywać. Paweł

[19] Por. G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy" (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, s. 178 n; H. Langkammer, *Pierwszy i drugi List do Koryntian…*, s. 37; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 123.

[20] Por. G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi…*, s. 283 n; H. Witczyk, *Jezus wobec dobra i zła*, w: *Diligis Me? Pasce*, t. 1, red. S. Czerwik, M. Mierzwa, Sandomierz 1999, s. 289; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 354; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian…*, s. 214.

[21] Por. G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy" (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, s. 180.

pisze z perspektywy nastania już ery eschatologicznej. Wierzący już teraz uczestniczą w *eschatonie*. Wiąże się to z wizją Kościoła w świecie. Kościół Chrystusowy nie należy do „tego świata", lecz jest antycypacją *eschatonu*. Władza polityczna natomiast należy właśnie do „tego świata", a nie do tego, „który nadchodzi"[22].

W społeczności chrześcijan korynckich rozpowszechniona była praktyka rozstrzygania sporów przed trybunałami pogańskimi. Poganie reprezentowali zupełnie odmienny światopogląd. Byli też często nieżyczliwie ustosunkowani do chrześcijan i podczas rozpraw sądowych mogli świadomie działać na ich szkodę. W wersecie 1 określony jest główny problem perykopy. Paweł pisze o zdarzających się nieporozumieniach między członkami Kościoła i o szukaniu w takich sytuacjach sprawiedliwości u niesprawiedliwych, czyli u pogan, którzy nie posiadają świętości udzielonej przez Boga ochrzczonym; zamiast szukać sprawiedliwości u świętych[23].

Praktyka rozstrzygania przez chrześcijan sporów w sądach pogańskich należała do wysoce niestosownych. Było to również sprzeczne z powołaniem chrześcijan do rozstrzygania ważniejszych spraw niż konflikty życia codziennego. Najmocniejszym argumentem przeciwko odwoływaniu się do sądów pogańskich dla rozsądzenia ewentualnych sporów między chrześcijanami stanowi fakt, że zbawieni będą sędziami tego świata i aniołów (1 Kor 6,2 n). Do tych zbawionych należeć będą współcześni wyznawcy Chrystusa, którzy często są jeszcze poróżnieni między sobą. Niestosownie byłoby, aby przyszli sędziowie całego świata poddawali się pod osąd ludzi, którzy w owym najważniejszym momencie dziejów nie będą mieli zbyt wiele do powiedzenia (w. 4b). Jeśli wierzący będą uczestniczyć w sądzie eschatologicznym (por. Dn 7,22; Mdr 3,8; Mt 19,28; 1 Tes 4,13-17), to tym bardziej są kompetentni w osądzaniu zwykłych sporów dotyczących kwestii codziennego życia[24].

Punkt ciężkości argumentacji Pawła spoczywa na eschatologii. Przypomina on o zasadzie wyższej sprawiedliwości opartej na Ewangelii. Z tego wyprowadza wniosek, że reguły postępowania obowiązujące w Kościele są możliwe do realizacji bez pośrednictwa struktur politycznych. Stąd Paweł żąda, aby wierzący nie odwoływali się do sądów pogańskich dla rozwiązywania sporów między sobą. Nie ma bowiem sensu udowadnianie własnych praw wierzących w „tym świecie", a zasady Ewangelii są możliwe do spełnienia bez pośrednictwa struktur „tego świata", który przemija[25].

---

[22] Por. tamże, s. 180 n.

[23] Por. tamże, s. 181.

[24] Por. H. Langkammer, *Pierwszy i drugi List do Koryntian*…, s. 38; R. Pindel, *Od ewangelizacji do wspólnoty*, s. 46; K. Romaniuk, *Św. Paweł życie i dzieło*, s. 138.

[25] Por. M. Pesce, *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida della comunità*, Bologna 1994, s. 230-241.

Paweł demaskuje tu niekonsekwencję Koryntian. W wywodzie Pawła daje się zauważyć napięcie między pojęciem wyższej sprawiedliwości opartej na Ewangelii a pojęciem niższej sprawiedliwości egzekwowanej przez trybunały pogańskie. Poganie są tu postrzegani jako „niesprawiedliwi" (1 Kor 6,1) i stąd niezdolni do sądzenia członków Kościoła. Kościół zaś jest antycypacją rzeczywistości eschatologicznej. W związku z tym istnieje w nim wyższe poznanie sprawiedliwości niż w trybunałach pogańskich. Sprawiedliwość ewangeliczna jest bowiem nieprzekładalna na kategorie prawa cywilnego[26].

Wierzący wcale nie powinni się spierać (1 Kor 6,7a). W przypadku zaś krzywdy winna obowiązywać zasada cierpliwego znoszenia niesprawiedliwości (w. 7b). Chrześcijanin winien uczyć się znoszenia upokorzeń i krzywd na wzór Chrystusa. Według 1 P jest to niezbędna cecha chrześcijanina. Apostoł Paweł apeluje o postawę przebaczenia (1 Kor 6,7 n). Chodzi o to, aby przerwać niesprawiedliwość i szkodę (por. Mt 5,38-48; Łk 6,29). W przypadku zaistnienia jednak sporu Koryntianie winni odwoływać się do autorytetu wewnątrz Kościoła, nie zaś uciekać się do wyroków sądów pogańskich (1 Kor 6,4 n).

Paweł ubolewa, że w ogóle zdarzają się wśród chrześcijan spory[27]. Niestety, Koryntianom daleko jeszcze do doskonałości nakreślonej przez Jezusa Chrystusa w Kazaniu na Górze. Ich postawa moralna pozostawia wiele do życzenia. Niemal siłą dochodzą swego, a nawet wyrządzają krzywdę braciom. Paweł wymienia występki obywateli korynckich, które nie przynoszą chluby społeczności chrześcijan. „Czyż nie wiecie, że niesprawiedliwi nie posiądą królestwa Bożego? Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani rozwięźli, ani mężczyźni współżyjący z sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdziercy nie odziedziczą królestwa Bożego" (1 Kor 6,9 n). Apostoł wskazuje na listę jedenastu grzechów, które uniemożliwiają dostęp do nieba. Chodzi tu o wady moralne ludzi, którzy nie pokutują, lecz trwają w popełnianiu grzechów ciężkich (por. Mt 15,1-20; Mk 7,1-23)[28]. Z tymi grzechami Paweł kojarzy obraz „tego świata".

Paweł nie poprzestaje na wyliczeniu występków Koryntian. Po ich wymienieniu dodaje: „A takimi byli niektórzy z was" (1 Kor 6,11a). Przypomina

[26] Por. G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*…, s. 297; G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy" (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, s. 182 n; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*…, s. 221 n.

[27] Por. K. Romaniuk, *Św. Paweł życie i dzieło*, s. 138.

[28] Por. G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*…, s. 300 nn; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 124; H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji Roku Świętego Pawła*, t. 1, s. 197 n; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*…, s. 222 nn.

również zwięźle fakt, naturę i skutki chrztu świętego: „Lecz zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego" (w. 11b). W chrzcie dokonało się „obmycie, uświęcenie i usprawiedliwienie" dawnych grzeszników. Odpłacając jednak złem za zło i popełniając niesprawiedliwość, chrześcijanie nie odziedziczą królestwa Bożego.

Paweł zatem przechodzi od przyziemnego obrazu Koryntian jako „szukających sprawiedliwości u niesprawiedliwych" (1 Kor 6,1), do obrazu teologicznego „obmytych, uświęconych i usprawiedliwionych w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego" (w. 11b). Ta przemiana w postrzeganiu Koryntian nadaje perykopie dużą siłę perswazyjną. Apostoł podkreśla zobowiązanie chrześcijan do postępowania według zasady wyższej sprawiedliwości. Są bowiem „obmyci", co stanowi aluzję do chrztu (por. Dz 22,16; Hbr 10,22). Są też „uświęceni", a zatem oddzieleni dla Boga, co wskazuje na kultyczny charakter życia. Paweł określa też chrześcijan jako „usprawiedliwionych", czyli przeznaczonych do eschatologicznego zbawienia[29].

3. Swoboda obyczajów

W kolejnych wersetach autor podejmuje kwestię stosunku do ciała i seksualności człowieka. Reaguje na błędną tendencję niektórych Koryntian do deprecjonowania wartości ciała, co prowadzi do bagatelizowania grzechu kontaktów seksualnych. W Koryncie znane były tendencje do pogardzania ciałem. Wynikały one z dualizmu dotyczącego człowieka. W świecie hellenistycznym rozum był uważany za element boski w człowieku, zaś ciało stanowiło element wspólny ze zwierzętami. Było ono traktowane jako element niższy, gorszy, z którego należało się wyzwolić. Takiemu poglądowi przeciwstawia się Paweł. Postrzega on człowieka nie w kategoriach dualistycznych, lecz monistycznych, zgodnie z tradycją Starego Testamentu. Cały człowiek jest własnością Boga. Nie można zatem deprecjonować ani jego ciała, ani duszy. To *principium* przyświeca przesłaniu zawartemu w perykopie z 1 Kor 6,12-20[30].

Koryntianie nie stronili od kontaktów z prostytutkami. Do takiego grzesznego stanu rzeczy, celem usprawiedliwienia swojego postępowania, dokładali błędne przekonania. Paweł zaś ostrzega: „Strzeżcie się rozpusty" (w. 18). Odpowiada na błędne tendencje Koryntian niejako w trzech etapach. Najpierw ukazuje błędne rozumienie wolności i natury ciała (1 Kor 6,12-14), następnie opiera się

[29] Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp…*, s. 185; G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi…*, s. 303 n.

[30] Por. G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy" (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, s. 184.

na braku zrozumienia faktu wyłączności zjednoczenia seksualnego (ww. 15-17), na koniec zaś wskazuje na ostateczną przynależność ludzkiego ciała (ww. 18-20).

W 1 Kor 6,12-20 podjęta zostaje tematyka wykroczeń przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu. Paweł zdecydowanie przeciwstawia się nieobyczajności. Autor opiera swoją argumentację na fakcie, że chrześcijanie jako należący do Chrystusa nie mogą tolerować rozwiązłości seksualnej[31]. Swój wywód zaczyna od korekty błędnych poglądów Koryntian dotyczących wolności: „Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść. Wszystko mi wolno, ale ja niczemu nie oddam się w niewolę" (w. 12). Prawdopodobnie występuje tu przeciwko dość popularnemu ówcześnie sloganowi, na który chętnie powoływali się zwolennicy absolutnej swobody seksualnej: „wszystko mi wolno"[32].

Paweł uzupełnia tę zasadę: „ale nie wszystko przynosi korzyść. […] ale ja niczemu nie oddam się w niewolę". Wskazuje w ten sposób na dwa ograniczenia wolności. Pierwsze z nich jest związane z kryterium użyteczności: „nie wszystko przynosi korzyść" (w. 12a). Autentyczna wolność chrześcijańska posiada wyraźne granice. W realizacji wolności istotną granicą jest sprawa korzyści nadprzyrodzonych. Korzystanie z wolności nie może być bowiem dla człowieka jednoczesnym ponoszeniem szkody duchowej[33].

Drugie ograniczenie: „niczemu nie oddam się w niewolę" (w. 12b) jest związane z granicami swobodnego postępowania. Poddawanie kogoś w niewolę nie jest już wolnością[34]. Istotną granicą wolności chrześcijańskiej jest poczucie godności osobistej. Chrześcijanin jest bowiem wyzwolony z więzów grzechu i ten fakt stanowi o poczuciu jego szczególnej godności. Wolność nie może prowadzić do tego, aby człowiek stał się niewolnikiem swoich pożądań, które z czasem mogą okazać się nieprzezwyciężalne[35].

Następnie Paweł pisze: „Pokarm dla żołądka, a żołądek dla pokarmu. Bóg zaś unicestwi jedno i drugie. Ale ciało nie jest dla rozpusty, lecz dla Pana, a Pan dla ciała" (1 Kor 6,13). Apostoł podejmuje tu polemikę z kolejnym błędnym

[31] Por. J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 1466.

[32] Por. S. Chłąd, *Prawdziwa godność małżeństwa (według 1 Kor 6,12-20)*, RBL 5 (1982), s. 335.

[33] Por. R. Pindel, *Od ewangelizacji do wspólnoty*, s. 49; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian…*, s. 226.

[34] Por. J. Czerski, *Wolność chrześcijańska w listach do Koryntian*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 122 nn; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian…*, s. 227.

[35] Por. G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi…*, s. 307 nn; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 125; G. Bruni, *Głoście Ewangelię…*, s. 63; R. Pindel, *Od ewangelizacji do wspólnoty*, s. 50; H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji Roku Świętego Pawła*, t. 1, s. 198 n.

przekonaniem funkcjonującym w gminie korynckiej, które łączono z wolnością odnoszącą się do spożywania pokarmów. Nie obowiązuje już starotestamentowe Prawo co do spożywania pokarmów. Ponadto prawdopodobnie pocieszano się również, że nadejdzie czas, kiedy Pan unicestwi zarówno pokarmy, jak i ludzkie wnętrzności, które te pokarmy wchłaniają. Prawdopodobnie sądzono tak również o ludzkim ciele, gdy chodzi o pożycie seksualne[36].

Niektórzy stawiają sprawę żołądka i ciała na tej samej płaszczyźnie, twierdząc, że w jednym i drugim przypadku chodzi o niekontrolowane zaspokojenie instynktów zmysłowych. Funkcjonowało prawdopodobnie powiedzenie uzasadniające, że tak jak pokarm jest dla żołądka, a żołądek dla pokarmu, to podobnie kontakty seksualne są dla ciała, a ciało dla takich kontaktów. Paweł polemizuje z funkcjonującym poglądem, że nierząd jest tym dla ciała, czym pokarm dla żołądka i wykazuje błąd takiego sposobu rozumowania.

Paweł nie wprowadza żadnej korekty co do kwestii spożywania pokarmów, natomiast stanowczo kwestionuje słuszność prostej analogii do pożycia seksualnego. Zarówno spożywanie pokarmów, jak i wydawanie ciała na rozpustę, są czynnościami, które podlegają prawom fizycznym. Nie można ich jednak z tego powodu oceniać tym samym sądem moralnym. Nie wolno utożsamiać funkcji rozrodczej z odżywczą. Ciało nie jest dla rozpusty, tak jak żołądek jest do trawienia. Ciało posiada zbyt wielką godność, aby mogło być tak traktowane. Przeznaczenie ciała jest chwalebniejsze niż żołądka. Nie istnieje ono przede wszystkim do podtrzymania gatunku, nie spełnia funkcji tylko użytkowej, jak żołądek dla zachowania jednostki przy życiu.

Paweł wysuwa konkluzję, iż o ile zarówno żołądek, jak i pokarmy zostaną całkowicie zniszczone (1 Kor 6,13a), to zupełnie inne jest przeznaczenie ludzkiego ciała. Jest ono bowiem przeznaczone „dla Pana" (w. 13b). Jezus Chrystus przez dokonanie dzieła zbawczego nabył prawo własności nie tylko do duszy, lecz także do ciała człowieka. Przez chrzest człowiek oddaje siebie Chrystusowi, który przeznaczył go do niebieskiej chwały. Chrześcijanin poprzez życie sakramentalne czyni z własnego ciała mieszkanie Boga, cały oddaje się Bogu na własność[37].

Chrześcijaństwo jest siłą wyzwalającą człowieka, nie zaś jakąś nową formą niewoli, libertynizmem. Zasada porządkująca życie ludzkie nie jest subiektywna, lecz wynika z obiektywnego porządku rzeczy, który trzeba przyjąć w wierze. Paweł pisze: „Za wielką bowiem cenę zostaliście nabyci" (1 Kor 6,20a). Rozwinięcie

[36] Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 125; R. Pindel, *Od ewangelizacji do wspólnoty*, s. 49.

[37] Por. S. Chłąd, *Prawdziwa godność małżeństwa (według 1 Kor 6,12-20)*, s. 336; G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*…, s. 310 nn; H. Langkammer, *Pierwszy i drugi List do Koryntian*…, s. 41; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*…, s. 227.

tej zasady w odniesieniu do godności ciała ludzkiego znajduje się w wersecie 14: „Bóg zaś i Pana wskrzesił i nas również swą mocą wskrzesi z martwych". Ciało człowieka nie zostanie zatem unicestwione, jak twierdzili Koryntianie (w. 13a). Podlega ono bowiem wskrzeszeniu, analogicznie do wskrzeszenia Pana. Realizm tej analogii Paweł wyjaśnia w wersecie 15a: „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa?". Ciało jest zatem przeznaczone do zmartwychwstania (por. 1 Kor 15). Pan wskrzesi je przy końcu czasów. Ciało jest tu rozumiane jako cały człowiek, na zasadzie *pars pro toto*. W tej perspektywie każde naruszenie szóstego przykazania Dekalogu jest grzechem przeciwko sprawiedliwości, stanowi naruszenie prawa własności Bożej[38].

Ciała chrześcijan są członkami Chrystusa (1 Kor 6,15a). Nie mogą oni zatem czynić swych ciał członkami nierządnicy. Paweł nieco dłużej zatrzymuje się przy wykroczeniach przeciwko godności ludzkiego ciała: „Czyż wziąwszy członki Chrystusa będę je czynił członkami nierządnicy? Przenigdy!" (w. 15b). Łącząc się z nierządnicą, człowiek jednocześnie wyklucza się z relacji z Chrystusem[39]. Apostoł przechodzi tu do drugiego etapu argumentacji, odnosząc się do faktu korzystania przez Koryntian z usług prostytutek.

Argumentacja Pawła oparta jest na przesłankach zawartych w wersetach: 12-14. Podkreśla on, że Koryntianie nie zrozumieli faktu wyłączności zjednoczenia seksualnego. „Albo czyż nie wiecie, że ten, kto łączy się z nierządnicą, stanowi z nią jedno ciało?" (w. 16a). Nierząd jest karykaturą małżeństwa ustanowionego przez Stwórcę. W związku z tym Paweł przypomina zasadę z Rdz 2,24 dotyczącą małżonków, którzy łączą się ze sobą tak ściśle, że stanowią jedno ciało: „Będą bowiem dwoje jednym ciałem" (1 Kor 6,16b). Chwilowa przyjemność pozbawiona charakteru więzi międzyosobowej stanowi zaprzeczenie prawdziwej jedności zaplanowanej przez Stwórcę dla aktu płciowego[40].

Z tym niezrozumieniem przez Koryntian wyłączności zjednoczenia seksualnego wiąże się również inne, dotyczące wyłączności chrześcijańskiego zjednoczenia z Panem: „Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem" (1 Kor 6,17). Argumentacja Pawła polega na ukazaniu natury ludzkiego ciała, które jest „dla Pana" (w. 13). Wynika to z nadziei zmartwychwstania (w. 14).

---

[38] Por. G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy" (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, s. 185; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 126; J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 1466.

[39] Por. S. Chłąd, *Prawdziwa godność małżeństwa (według 1 Kor 6,12-20)*, s. 334 nn; R. Pindel, *Od ewangelizacji do wspólnoty*, s. 51; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian…*, s. 228.

[40] Por. S. Chłąd, *Prawdziwa godność małżeństwa (według 1 Kor 6,12-20)*, s. 337; G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi…*, s. 314 n.

W wersecie 17 Apostoł wskazuje na ducha. W ten sposób określa naturę ciała, które jest przeniknięte Duchem. Ten wątek rozwinie w wersecie 19. Tu zaś Apostoł podaje kolejny powód, dlaczego chrześcijanin powinien unikać rozpusty. Przywołuje dwa rodzaje zjednoczenia: z Chrystusem przez zmartwychwstanie (por. w. 14) i z prostytutką przez stosunek płciowy. Jednocząc się z nierządnicą, człowiek przestaje należeć do Chrystusa, znieważa bowiem świętość swojego związku z Bogiem. Przy tej okazji Paweł wyjaśnia, że jedność z Chrystusem ma charakter duchowy. Łącząc się z Panem, człowiek staje się z Nim „jednym duchem".

Paweł zatem wzywa: „Strzeżcie się rozpusty" (1 Kor 6,18a) i zaraz argumentuje: „wszelki grzech popełniony przez człowieka jest na zewnątrz ciała; kto zaś grzeszy rozpustą, przeciwko własnemu ciału grzeszy" (w. 18b). Ostrzeżenie przed rozpustą Paweł motywuje argumentem, że rozpusta jest grzechem „przeciwko własnemu ciału". Jest to kolejny argument skłaniający Koryntian do zerwania z tym grzechem[41]. Od chwili chrztu ciało człowieka należy do Boga. Grzech rozpusty jest wykroczeniem nie tylko przeciw Bogu, ale jednocześnie przeciw własnemu ciału, które jest Bożą własnością. Grzech rozpusty jest zatem szczególnie autodestrukcyjny. Najbardziej sprzeciwia się dobru ciała, niszczy ludzką godność. Poniża bowiem człowieka bardziej, niż jakikolwiek inny grzech popełniony za pośrednictwem ciała. Nadużycia seksualne bardziej niż inne grzechy angażują całą osobę, zwłaszcza jej ciało, które przeznaczone jest do uchwalebnienia (por. 1 Kor 6,13.15). Rozpusta wypacza to przeznaczenie ludzkiego ciała. Grzech przeciwko własnemu ciału polega na używaniu go do czynności niegodnych wzniosłego powołania i powoduje odarcie go z nadprzyrodzonych możliwości rozwoju. W ten sposób człowiek odwraca funkcję ciała, które jest przeznaczone, aby służyć Panu[42].

Rozpusta jako grzech nieczystości w sposób szczególny bezcześci ludzkie ciało, które jest świątynią Boga. Stąd Paweł pisze dalej: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie?"(1 Kor 6,19). Koryntianie jednak deprecjonują wartość ciała, a zatem argument Pawła domaga się dodatkowych przesłanek. Uzasadnia on swoją argumentację tym, że ciało nie należy do człowieka, ponieważ chrześcijanin jest „świątynią Ducha Świętego". Paweł

[41] Por. K. Romaniuk, *Nowy Testament bez problemów*, Warszawa 1983, s. 142 nn; J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 1330.

[42] Por. S. Chłąd, *Prawdziwa godność małżeństwa (według 1 Kor 6,12-20)*, s. 337; B.N. Fisk, *Porneuein as Body Violation. The unique Nature of Sexual Sin in 1 Corinthians 6,18*, „New Testament Studies" 42 (1996), s. 557 n; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian…*, s. 229 n.

przywołuje obraz świątyni i przez analogię opisuje ciało człowieka. Świątynia, w której mieszka chwała Boża, jest postrzegana jako święta, oddzielona na wyłączną własność Boga. Podobnie ciało człowieka jest uświęcone zamieszkaniem w nim Ducha Świętego. Grzech dotyczący ciała jest sprzeniewierzeniem się Duchowi Świętemu[43].

Paweł podaje zatem argumentację teologiczną dotyczącą zakazu rozpusty. Cielesność jest darem Boga. Nie podlega więc całkowitej samowoli człowieka. Ludzie są zjednoczeni z Panem przez cielesność, co jest poświadczone darem Ducha Świętego, który stanowi manifestację Zmartwychwstałego oraz antycypację powszechnego zmartwychwstania, czyli wskrzeszenia ciał[44]. Człowiek winien zatem służyć pomnażaniu chwały Bożej całym sobą, również swoim ciałem. Związek człowieka z Chrystusem ulega skalaniu, gdy chrześcijanin niewłaściwie korzysta z wolności[45].

Duchowe przeznaczenie ludzkiego ciała jest szczególne. Grzech rozpusty powoduje niejako zatracenie jego konsekracji, dlatego rani ciało bardziej niż inne grzechy. Każdy grzech prowadzi człowieka do zguby, ponieważ powoduje wypieranie Pana z tej świątyni, jaką jest ludzkie ciało. Rozpusta jednak powoduje, że ciało niejako zmienia właściciela; świątynię Ducha Świętego oddaje grzesznej osobie ludzkiej, czyniąc ją własnością nierządnicy (1 Kor 6,16 n). W ten sposób wzmaga zniewagę Pana. Człowiek nie może w ten sposób oddawać siebie na zatracenie, stąd Paweł tłumaczy, że chrześcijanin nie należy do siebie, lecz jest własnością Boga. Został bowiem nabyty „za wielką cenę" (w. 20a), jaką była krwawa ofiara Chrystusa na krzyżu, do której autor w tym miejscu nawiązuje[46].

Paweł przywołuje tu obraz wykupienia niewolnika lub więźnia. Przez tę ofiarę Jezus Chrystus uczynił ludzi swymi członkami, poświęconymi swojej służbie. Więź człowieka z Bogiem winna skłaniać do uwielbienia Go, stąd Paweł wzywa: „Chwalcie więc Boga w waszym ciele!" (w. 20b). Owo chwalenie Boga

[43] Por. G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*…, s. 318; J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 1467.

[44] Por. G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy" (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, s. 185 n.

[45] Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 126; G. Bruni, *Głoście Ewangelię*…, s. 65; H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji Roku Świętego Pawła*, t. 1, s. 200.

[46] Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp*…, s. 191; S. Chłąd, *Prawdziwa godność małżeństwa (według 1 Kor 6,12-20)*, s. 337 n; J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 1467; R. Pindel, *Od ewangelizacji do wspólnoty*, s. 52 n; K. Romaniuk, *Wokół Ewangelii i Listów św. Pawła*, Warszawa 2002, s. 233; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*…, s. 230.

winno się dokonywać przez zachowanie czystości i dobre uczynki[47]. To wezwanie kończy cały dyskurs Pawła z 1 Kor 6,12-20. Wniosek z wersetu 20 jest skrajnie różny od ideologii Koryntian, którzy grzeszyli przeciw własnemu ciału zamiast chwalić w nim Boga[48].

Podsumowanie

W 1 Kor 5-6 Paweł piętnuje główne wykroczenia moralne w gminie korynckiej. W rozdziale 5 opisuje jedną z cech gnozy Koryntian. Ich postawę określa jako „pysznienie się" (w. 2). Z tego wynika błąd źle pojętej tolerancji. Kompromis ze światem, z jego „mądrością", nie utożsamia się z mądrością Ewangelii (por. 1 Kor 1 n). Ten kompromis wprowadzał Koryntian w dobre samopoczucie. Paweł jednak demaskuje ten ich stan zadowolenia, pisząc: „Wcale nie macie się czym chlubić!" (5,6a). Przeciwstawia im swoją postawę, stwierdzając, że jej naśladowanie oznacza wejście w łączność „z mocą Pana naszego Jezusa" (w. 4).

Chrześcijańska egzystencja ma charakter świąteczny. Jest bowiem zakorzeniona w tryumfie Chrystusa zmartwychwstałego. Jest to powód do paschalnej radości. Warunkiem owego świętowania jest odrzucenie wszelkiego „kwasu", który symbolizuje grzech i zło (por. Rz 1,29). Autentyczne świętowanie winno być naznaczone zerwaniem z grzechem.

W 1 Kor 6,1-11 Apostoł kieruje słowa surowego napomnienia do tych, którzy poszukują rozwiązania konfliktów kościelnych przed pogańskimi trybunałami. Urzędy państwowe nie przyjmują chrześcijańskich zasad etycznych. Nie da się zatem z nimi pogodzić świętości Kościoła. Już zatem sam fakt, że do takich sądów dochodzi, świadczy o niedojrzałości adresatów listu. Paweł konkluduje, że sporów wewnątrzkościelnych nie należy rozwiązywać poza Kościołem.

Zdolność sądzenia chrześcijan przez trybunały „tego świata" byłaby możliwa pod warunkiem przemiany owych „niesprawiedliwych" w „świętych" (6,1b). To zaś dokonuje się dzięki kerygmie i darom Ducha Świętego. Owe dary nie działają jednak w sposób automatyczny, czego przykładem są Koryntianie, którzy stawiają braci przed sądem. A zatem to nie sądy jako takie są sprzeczne z nakazem Pawła. Chodzi o towarzyszące odwołaniu się do nich uczucia, które wypływają ze złych skłonności[49].

[47] Por. S. Chłąd, *Prawdziwa godność małżeństwa (według 1 Kor 6,12-20)*, s. 337 n.

[48] Por. G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987, s. 251; G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*…, s. 319; K. Romaniuk, *Wokół Ewangelii i Listów św. Pawła*, s. 233; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*…, s. 230.

[49] Por. M. Pesce, *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida della comunità*, s. 245 n; G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy" (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, s. 183.

Apostoł zachęca raczej do znoszenia niesprawiedliwości w duchu wiary. Nie chodzi o zachętę do naiwności i rezygnowania ze swoich praw. To wezwanie Pawła należy postrzegać przez pryzmat treści z Rz 12,18-19a i 1 P 2,18 oraz w kontekście wezwań Jezusa Chrystusa w Kazaniu na Górze (Mt 5,38-42). Naczelną zasadą w rozwiązywaniu spraw spornych winna być wśród chrześcijan sprawiedliwość. Jednak troska o sprawiedliwość nie powinna łączyć się z wychodzeniem z owymi sporami poza gminę chrześcijańską. Jest to nie tylko złe świadectwo, ale ten fakt może również spowodować zgorszenie. Perykopa z 1 Kor 6,1-11 skłania do krytycznej refleksji nad kierunkiem rozwoju struktur Kościoła i jego związków z „tym światem". Nie wolno przy tym zatracać poczucia trwania w *eschatonie*. Istota myśli Pawła zawartej w tej perykopie jest wyrazem doskonałości, do której winni dążyć chrześcijanie.

W 1 Kor 6,12-20 Apostoł wskazuje, że swoboda seksualna Koryntian nie ma nic wspólnego z wolnością chrześcijańską. Prowadzi bowiem do uzależnienia, rozpusty i rozwiązłości. Wśród Koryntian panowało błędne przekonanie, że relacje seksualne należy traktować w takich kategoriach, jak jedzenie i picie. Paweł przeciwstawia się tym przekonaniom. Nie wszystko bowiem jest dla człowieka pożyteczne. Swoboda postępowania nie ma charakteru absolutnego. Granicę wolności stanowi dobro człowieka oraz niebezpieczeństwo popadnięcia w niewolę (w. 12)[50].

Kwestie seksualne angażują całą osobę, a nie tylko jej ciało. Nie można ich zatem postrzegać tylko jako czysto fizjologiczne. Istotną racją w postrzeganiu wolności chrześcijańskiej jest także zależność człowieka od Boga. Człowiek nabyty przez Chrystusa (1 Kor 6,20) przynależy do Boga, jest Jego własnością i jest przeznaczony do zmartwychwstania. Od chwili chrztu ciało ludzkie jest świątynią Ducha Świętego (w. 19). Przez grzech nieczystości chrześcijanin deprecjonuje swoje ciało, całego siebie i profanuje Ciało Chrystusa, którego jest członkiem.

Grzechem jest każde pozamałżeńskie współżycie mężczyzny i kobiety. Przez grzech nieczystości człowiek zrywa ze swym Panem, powoduje wypieranie Ducha Świętego ze świątyni swojego ciała. Taki grzech powoduje odarcie z nadprzyrodzoności i degradację osobowości. W ten sposób człowiek pozbawia swoje ciało godności i możliwości wskrzeszenia do przyszłej chwały. Zamiast „świątynią Ducha Świętego" (w. 19), człowiek staje się niejako częścią innego, grzesznego człowieka. Łącząc się przez grzech rozpusty z innym, człowiek sprowadza siebie do dziedziny materii, nad którą powinien panować, a nie ulegać jej. Rozpustnik

[50] Por. J. Czerski, *Pierwszy List* św. Pawła *do Koryntian (1 Kor 1,1-6,20). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, t. 1: *Rozdziały 1-6*, Opole 2006, s. 242.

stanowi z nierządnicą jedno ciało, w wymiarze zarówno fizycznym, jak i duchowym. Tymczasem człowiek istnieje po to, aby oddawał się całkowicie Bogu.

Warto podkreślić, że sfera ludzkiej płciowości oraz samo współżycie seksualne są rzeczywistościami zaplanowanymi przez Boga (Rdz 1,27 n) i jako takie są dobre. Biorąc zaś pod uwagę ich organiczny związek z Mistycznym Ciałem Chrystusa, są one święte. Płeć nie jest jednak w życiu człowieka czymś autonomicznym i nadrzędnym wobec niego. Rzeczywistość ta ma służyć człowiekowi. Poprzez nią człowiek ma się uświęcać. Warunkiem jest jednak realizowanie danych przez Boga możliwości bycia żywymi członkami Chrystusa, w których mieszka Duch Święty[51].

Summary

"THE SEVEN DEADLY SINS" IN THE CORINTH COMMUNITIES
ON THE BASIS OF 1 COR. 5-6

In 1 Cor. 5 Paul condemns the major moral offences in the Corinth communities. These include incest, seeking justice in pagan courts and loose morals. The Apostle justifies the necessity of excluding a sinner from the community of the faithful using a comparison to an acid, which symbolizes evil and sin, both of which used to be removed before the Passover. The festive nature of Christianity assumes breaking away from sin. The faithful are obliged to act according to the principle of higher justice as they are destinied for salvation. The theological arguments in favour of prohibiting debauchery are related to man's inherence in Christ. Man constitutes God's property. A Christian's body as "the temple of the Holy Spirit" (6,19) is designed for resurrection. By having relations with a fallen woman, a person automatically excludes himself from the relation with God.

Bibliografia

Barbaglio G., *La Prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1996.

Bruni G., *Głoście Ewangelię. Czytanie Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*, Warszawa 1999.

Chląd S., *Prawdziwa godność małżeństwa (według 1 Kor 6,12-20)*, RBL 5 (1982), s. 333-341.

Czerski J., *Pierwszy List św. Pawła do Koryntian (1 Kor 1,1-6,20). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, t. 1: *Rozdziały 1-6*, Opole 2006.

Czerski J., *Wolność chrześcijańska w listach do Koryntian*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 119-127.

[51] Por. S. Chląd, *Prawdziwa godność małżeństwa (według 1 Kor 6,12-20)*, s. 340 n.

Dąbrowski E., *Listy do Koryntian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1965.

Fee G.D., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987.

Fisk B.N., *Porneuein as Body Violation. The unique Nature of Sexual Sin in 1 Cortinthians 6,18*, „New Testament Studies" 42 (1996), s. 540-558.

Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu, red. C.S. Keener, K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000.

Lambrecht J., *Pierwszy List do Koryntian*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1456-1486.

Langkammer H., *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji Roku Świętego Pawła*, t. 1: *Wielkie listy św. Pawła*, Legnica 2009.

Langkammer H., *Pierwszy i Drugi List do Koryntian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1998.

Malina B.J., Pilch J.J., *Social-Science Commentary on the letters of Paul*, Minneapolis 2006.

Murphy-O'Connor J., *Pierwszy List do Koryntian*, KKB, s. 1321-1347.

Pesce M., *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida della comunità*, Bologna 1994.

Pindel R., *Od ewangelizacji do wspólnoty*, Kraków 2000.

Rafiński G., *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy" (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 9: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, Warszawa 1997, s. 149-227.

Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1-2, Poznań-Kraków 1999.

Romaniuk K., *Nowy Testament bez problemów*, Warszawa 1983.

Romaniuk K., *Św. Paweł życie i dzieło*, Katowice 2008.

Romaniuk K., *Wokół Ewangelii i Listów św. Pawła*, Warszawa 2002.

Rosik M., *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009.

South J.T., *A Critique of the 'Curse/Death' Interpretation of 1 Corinthians 5,1-8*, „New Testament Studies" 39 (1993), s. 539-561.

Witczyk H., *Jezus wobec dobra i zła*, w: *Diligis Me? Pasce*, t. 1, red. S. Czerwik, M. Mierzwa, Sandomierz 1999, s. 276-296.

Ks. Michał SOŁOMIENIUK

Studia Gnesnensia
Tom XXVI (2012) 45–67

Chromacjusz z Akwilei i Zenon z Werony o zmartwychwstaniu

Zagadnienie zmartwychwstania jest dla każdego pokolenia chrześcijan kwestią o wielkiej doniosłości. Zadziwia fakt, jak wiele było pośród Ojców Kościoła różnych opinii dotyczących zmartwychwstania. Jedni skupiali się na objaśnieniu misterium wskrzeszenia Chrystusa, inni raczej na powszechnym lub zawężonym do ludzi zbawionych zmartwychwstaniu ciał u końca świata, jeszcze inni mało co mówili o powstaniu z martwych, zajmowała ich zaś bardziej kwestia nieśmiertelności dusz. Byli też i tacy, którzy rozważali właściwości ciał ludzkich po zmartwychwstaniu.

W tym artykule chcemy przedstawić pod kątem treści, źródeł i szaty językowej mowy na temat zmartwychwstania autorstwa biskupa Chromacjusza z Akwilei i biskupa Zenona z Werony. Byli to dwaj autorzy łacińscy, którzy żyli i działali w północnej Italii w drugiej połowie wieku IV. Obu zalicza się do kręgu autorów zwanych *scriptores circa Ambrosium*. Chromacjusz był przyjacielem Ambrożego, natomiast Zenon, jako starszy, miał kontakty z Mediolanem raczej przed pontyfikatem Ambrożego.

Chromacjusz z Akwilei

Niewiele dowiadujemy się o jego życiu z jego mów ani też z innych źródeł. Wydaje się, że urodził się mniej więcej w latach 335-340 w jakiejś znaczącej rodzinie[1]. Z pewnością możemy powiedzieć za Rufinem, że Chromacjusz około roku 370 już był prezbiterem w czasach biskupa Waleriana. Jako kapłan prowadził życie monastyczne z bratem, siostrami i matką[2]. Brał udział w synodzie

[1] Por. V. Cian, *L'anno liturgico nelle opere di san Cromazio di Aquileia*, Trieste 1996, s. 26.

[2] Por. C. Truzzi, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia, 360-410 ca*, Brescia 1985, s. 75.

akwilejskim w roku 381 wraz ze swym biskupem, wielkim obrońcą wiary ortodoksyjnej, i sam zabrał tam dwukrotnie głos. Został wybrany na biskupa w roku 388; święceniom biskupim przewodniczył w Akwilei Ambroży z Mediolanu[3]. Obaj pasterze darzyli się prawdziwą przyjaźnią i wymieniali między sobą listy o charakterze teologicznym[4]. O tym, jakie poważanie w Kościele powszechnym miał Chromacjusz, świadczy także św. Jan Chryzostom. Kiedy go bowiem usunięto ze stolicy konstantynopolitańskiej, napisał listy do biskupów zachodnich, wśród nich także do Chromacjusza. Biskup Akwilei u schyłku swych dni był świadkiem zniszczenia miasta przez barbarzyńców. Zmarł w roku 407 lub 408 prawdopodobnie w Grado, porcie morskim Akwilei, jako wygnaniec.

Dziś znamy sześćdziesiąt jeden traktatów (*tractatus*) i trzy mowy (*sermones*), z których wiele dotarło niepełnych do naszych czasów. Traktaty są poświęcone objaśnieniu pierwszych osiemnastu rozdziałów Ewangelii św. Mateusza[5]. Włoski badacz Carlo Truzzi dzieli *sermones* na biblijne, w których autor objaśnia konkretną lekcję, osobę lub wydarzenie liturgiczne oraz *sermones* liturgiczne, poświęcone objaśnieniom poszczególnych świąt lub sakramentów[6]. Stosując ten podział, większość mów Chromacjusza zaliczylibyśmy do homilii biblijnych, zwykle bazujących na metodzie analitycznej. Z homilii liturgicznych największe znaczenie mają mowy na Paschę i na celebracje sakramentów.

Wszystkie kazania są krótkie, jak gdyby kaznodzieja zabierał głos wielokrotnie podczas liturgii. Krótkie zdania, język dość żywy i prosty, styl spokojny i poufały, dobra znajomość Pisma świętego: oto cechy, które czynią z Chromacjusza mistrza kaznodziejstwa liturgicznego[7]. Posługuje się on metodą egzegetyczną, tłumacząc *ad litteram* wers po wersecie. Ukazuje, jak osoby i wydarzenia Nowego Testamentu były zapowiadane w Starym. Od czasu do czasu przedkłada słuchaczom rozumienie/znaczenie duchowe (*intellegentia spirituale*) rozważa-

[3] Por. J. Lemarié, *Introduction*, w: Chromace d'Aquilée, *Sermons*, Tome I, (*Sermons* 1-17 A), SCh t. 154, Paris 1969, s. 46; C. Truzzi, *L'ordinazione episcopale di Cromazio di Aquileia nel suo contesto storico-culturale*, w: *Chromatius episcopus 388-1988*, Udine 1989, s. 26-44.

[4] Por. *Ep*. 28 świętego Ambrożego.

[5] Por. G. Banterle, *Introduzione*, w: *San Cromazio di Aquileia*, *I Sermoni*, Milano-Roma 1989, s. 9-10. O. Joseph Lemarié, w efekcie żmudnych badań, dodał kolejne mowy do już znanych (r. 1968: SCh 154 i r. 1971: SCh 164). Były one wcześniej rozproszone w Homiliarzach. Niemal w tym samym czasie uczony Raymond Étaix zaczął wydawać nowe *tractatus* pod imieniem Chromacjusza. W roku 1974 wyszły *Opera omnia* pod redakcją obu uczonych (CCSL 9A); zaś w roku 1981 Étaix wydał w czasopiśmie *Revue Bénédictine* (91) ostatni *tractatus* i w ten sposób dopełnił edycji całego Chromacjusza.

[6] Por. C. Truzzi, *Zeno, Gaudenzio…*, s. 99-100.

[7] V. Cian, *L'anno liturgico nelle opere di s. Cromazio di Aquileia,* Trieste 1996, s. 26.

nego tekstu biblijnego, używając do tego typologii i analogii. Do najciekawszych określeń Chromacjusza należy nazywanie Maryi – matki, oblubienicy, wdowy – mianem *virgo Dei capax*[8].

Na potrzeby tego opracowania zajmiemy się mowami XVI i XVII, które zostały wygłoszone w Wielką Noc Paschalną oraz fragmentem mowy XXX; gwoli ścisłości dodamy, że biskup akwilejski w wielu innych mowach odnosi się do tajemnicy zmartwychwstania.

Schemat mów

Mowa XVI (*In Nocte Magna* I)

1. wyjaśnienie powodu, dla którego ta noc jest nazywana „czuwaniem Pana" (*vigilia Domini*) – jest nim zstąpienie Chrystusa Pana do „piekieł" – *ad inferna descendi* (16, 1);
2. obwieszczenie odkupienia całego świata (16, 2);
3. opis radości całego świata (16, 3);
4. przedstawienie nocy paschalnej jako nocy, w której Pan walczył i nadal walczy za nas (16, 4).

Mowa XVII (*In Nocte Magna* II)

1. opis Chrystusa wiszącego na krzyżu (17, 1-2);
2. racje, dla których miesiąc, w którym obchodzi się Paschę, należy nazywać miesiącem pierwszym (17, 3);
3. podsumowanie – par. 4.

Mowa XXX (*De ecclesiae nascentis exordiis*)

1. opis Kościoła zgromadzonego w domu po wniebowstąpieniu Chrystusa (30, 1);
2. racja, dla których zmartwychwstanie Chrystusa jest owocne i płodne (30, 2);
3. opis Kościoła, do którego wstępują liczni poganie (30, 3).

Można stwierdzić już po samych schematach mów, że Chromacjusz traktuje o zmartwychwstaniu Chrystusa i czyni to w kontekście Wielkiej Nocy.

Treść teologiczna

W mowie XVI i XVII autor nie mówi o zmartwychwstaniu jako takim, ale jako o elemencie uroczystości paschalnej; zmartwychwstanie jest przezeń mocno łączone z krzyżem i męką naszego Pana. Myśl Chromacjusza nosi znamiona oryginalności w kontekście nauczania innych kaznodziejów i teologów przełomu IV/V

[8] Pol.: „Dziewica, zdolna pomieścić/przyjąć Boga".

wieku, gdyż z jednej strony odzwierciedla starszą szkołę teologiczną, a z drugiej zawiera w sobie elementy charakterystyczne zarówno dla tradycji wschodniej, jak i zachodniej. Centrum przepowiadania Chromacjusza jest misterium paschalne, centrum zaś Paschy jest misterium krzyża. Kościół przeżywa to misterium szczególnie podczas celebrowania Wigilii Paschalnej, która jest przedziwną syntezą tajemnicy życia i śmierci oraz szczytem całego roku liturgicznego[9]. Biskup akwilejski głosi: *Omnes quidem vigiliae quae in honore Domini celebrantur gratae et acceptae sunt Deo, sed haec vigilia super omnes vigilias est. Denique peculiariter nox haec* vigilia Domini *nuncupatur*[10]. Chociaż w czasach Chromacjusza noc czuwania powoli stawała się w liturgii nocą zmartwychwstania, to jednak tej nocy wspominana jest – w jego ujęciu – zwycięska męka Chrystusa, zstąpienie do piekieł (*ad inferna*) i nowe życie rodzące się z krzyża. Z tej przyczyny biskup akwilejski zwie tę noc „czuwaniem Pana". Nazwę tę objaśnia następująco: *…ille vigilavit in vita ne nos dormitaremus in morte. Suscepit enim pro nobis somnum mortis per mysterium passionis; sed somnus ille Domini totius mundi vigilia factus est, quia mors Christi somnum a nobis aeternae mortis exclusit*[11]. Pan jednocześnie śpi i czuwa w śnie śmierci. Śpi w ciele; w bóstwie czuwa i odwiedza „piekła". Chromacjusz czyni w ten sposób aluzję do dwóch natur Chrystusa. Nie znajdziemy jednak u niego teoretycznych, analitycznych rozważań na ten temat; prawda ta jest wyłożona jedynie syntetycznie.

W noc paschalną świętowane jest powszechne zbawienie, aby i poganie, i Izraelici czuli się uczestnikami owej radości. W radości tej bierze udział samo niebo i Trójca Święta, gdyż Pascha staje się odrodzeniem i nowym stworzeniem wszechświata (*Sermo* 16, 64-78). To wielkie misterium dopełnia się w człowieku podczas liturgii chrztu, który jest sakramentem paschalnym, wielkanocnym, *par excellance* (*Sermo* 17, 67-80)[12]. Chromacjusz mówił o sakramentach paschalnych w sposób szczególny w innych mowach okresu wielkanocnego. W *Mowie* 17A podjął problematykę Eucharystii jako sakramentu paschalnego. Jeśli bowiem chrzest przywołuje wydarzenia przeszłe i składa je w mocy nadziei wydarzeń przyszłych, trzeba, by uobecnił pamięć sakramentu [13]. Spożywamy bowiem

[9] Cfr D. Corgnali, *Il mistero pasquale in Cromazio d'Aquileia*, Udine 1979, s. 8. 182.

[10] *Sermo* 16, 2-4, pol.: „Co prawda wszystkie wigilie (czuwania), które są odprawiane na cześć Pana, są Mu miłe i przezeń przyjmowane, ale ta wigilia jest ponad wszystkie inne. Przeto ta noc jest w sposób szczególny nazywana *czuwaniem Pana*".

[11] Tamże, 8-13. Pol.: „...On czuwał w życiu, byśmy my nie posnęli w śmierci. Przyjął bowiem za nas sen śmierci przez misterium swej męki. Sen Pana stał się jednak czuwaniem wszego świata, albowiem śmierć Chrystusa wykluczyła z naszego losu sen wiecznej śmierci".

[12] Cfr D. Corgnali, dz. cyt., s. 193-194, 198.

[13] Dz. cyt., s. 207.

pokarm Męki Pańskiej oraz pijemy napój zbawienia i tak Pascha Pana (*Pascha Domini*) staje się Paschą ludu (*Pascha populi*).

W pierwszej mowie wielkanocnej[14] odwołuje się on do wydarzeń z Księgi Wyjścia 12,24 (*Sermo* 16,6-7), które miały objaśnić wyrażenie *vigilia Domini*. W drugiej jest mowa o drzewie, na którym powieszono Chrystusa, w związku z czym Chromacjusz odnosi się do Księgi Powtórzonego Prawa 28,66. Oto słowa Chromacjusza z odnośnym fragmentem biblijnym: *…in hac nocte mors deviata est, vita vivit, Christus a morte resurrexit; illa utique vita de qua Moyses dudum ad populum dixerat:* Videbitis vitam vestram pendentem in ligno die ac nocte et non credetis vitae vestrae. *Haec enim vita, id est Christus Dominus, pependit in ligno, cum suspensus est in cruce pro mundi salute*[15].

Treść teologiczna wydarzenia zmartwychwstania Chrystusowego jest bliżej wyjaśniona w mowie XXX: *Multum plane fructum attulit humanae saluti resurrectio Dominicae passionis… Quod cum sepultum fuisset in terra, multum et innumerabile fructum attulit, quia per Domini resurrectionem toto orbe fruges virtutum exortae sunt et segetes credentium populorum… postquam (Dominus) de morte surrexit per gloriam resurrectionis, in terra crevit ut arbor efficeretur*[16]. Rozrost i rozpowszechnienie się Kościoła dokonuje się zatem w mocy wciąż działającego misterium zmartwychwstania.

Jak widać, Chromacjusz zagłębia się w tematykę zmartwychwstania jedynie Chrystusa i to tylko przy okazji objaśniania treści uroczystości paschalnej; nie zajmuje się za to osobno w swoich mowach kwestią zmartwychwstania umarłych.

Źródła biblijne i patrystyczne

Chromacjusz uważał siebie za komentatora Biblii, którą zalecał swojej wspólnocie jako pokarm i lekarstwo[17]. Wielokrotnie przytaczał fragmenty tak

[14] *Sermo* 16, 6-7.

[15] *Sermo* 17, 4-10; pol.: „tej nocy śmierć została zbita z tropu, życie ożywa, Chrystus powstał z martwych. Jest to to samo życie, o którym niegdyś Mojżesz mówił do ludu: «Ujrzycie życie wasze wiszące na drzewie, za dnia i w nocy, i nie uwierzycie w życie wasze». To bowiem życie, to jest Chrystus Pan, zawisło na drzewie, kiedy powieszono Go na krzyżu za zbawienie świata".

[16] *Sermo* 30, 2; pol.: „Zaiste wielce owocne było dla zbawienia ludzkości zmartwychwstanie męki Pańskiej.... Gdy Ciało Pańskie zostało pochowane w ziemi, przyniosło wielki i nieoceniony owoc, gdyż dzięki Zmartwychwstaniu Pana zrodziły się na całym okręgu ziemi owoce cnót i plony w postaci wierzących ludów. Po tym, jak Pan powstał ze śmierci przez chwałę zmartwychwstania, [Ciało Chrystusa] rozrosło się na całym świecie i stało się jak drzewo".

[17] Cfr. *Sermo* 12, 6-7; C. Truzzi, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360-410 ca.)*, p. 256-257.

ze Starego, jak i z Nowego Testamentu z pamięci; trudno jest jednak ustalić, z jakiego tłumaczenia Pisma świętego korzystał. Zauważamy, że w kazaniach tego autora brak w ogóle przykładów z literatury klasycznej. Badacz przedmiotu, Joseph Lemarié, jest zdania, że Chromacjusz był dużo mniej oczytany niż np. Ambroży, że brak mu też było geniuszu Augustyna, a Ojców greckich znał tylko w tłumaczeniach łacińskich[18]. Tak więc w kazaniach Chromacjuszowych odnaleźć można jedynie odniesienia do Pisma świętego oraz do Ojców łacińskich. Dwadzieścia sześć razy cytuje Cypriana, jedenaście razy Tertulliana, sześć razy Hilarego z Poitiers, Ambrożego trzydzieści sześć razy oraz sześć razy Grzegorza z Elwiry[19].

Jak wspomnieliśmy wyżej, *Mowa* XVI zaczyna się objaśnieniem terminu *vigilia Domini*. Zdaniem Raniero Cantalamessa to objaśnienie zaczerpnięte jest z tradycji azjatyckiej, gdyż ma treść chrystologiczną[20]. Jako źródło uczony wskazuje homilię paschalną (Περι Πάσχα – *De Pascha*) Melitona z Sardes: „On to wyprowadził nas z niewoli na wolność, z ciemności na światło, ze śmierci do życia, z tyranii do wiecznego królowania i uczynił nas nowymi kapłanami i ludem wybranym, wiecznym. On to jest Pascha naszego zbawienia (…). [Pan mówi:] Przyjdźcie zatem, wszystkie rodziny ludzkie, wszystkie w grzechach grzęznące, a otrzymacie odpuszczenie grzechów. Ja bowiem jestem waszym odpuszczeniem, Ja – Pascha zbawienia (…)”[21].

Sformułowanie: *Unde hanc vigiliam Domini et angeli in caelo...*[22] było prawdopodobnie inspirowane dziełem pt. *Tradycja Apostolska* Hipolita Rzymskiego, w którym czytamy: *Qui cum traderetur voluntarie passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat, et infernum calcet et iustos inluminet, et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem gratias tibi agens dixit...* [23].

---

[18] Cfr J. Lemarié, *Introduction*, w: SCh 154, Paris 1969, s. 61: *Il a beaucoup moins lu qu'Ambroise et il n'a pas le génie d'Augustin. Il se peut que, comme l'évêque d'Hippone, il ait connu les Pères grecs par les traductions latines.*

[19] Cfr V. Cian, dz. cyt., s. 30; cfr. G. Bosio..., *Introduzione... Secoli III e IV*, s. 99 – autorzy wliczają też pośród źródeł Chromacjusza pisarzy greckich, jak Orygenes, Dydym Ślepy i Ojcowie Kapadoccy.

[20] Cfr R. Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa antica*, Torino: Società Editrice Internazionale 1978, s. XXVI.

[21] Meliton z Sardes, *De Pascha* 68. 103; w: A. Świderkówna (tłum.), M. Starowieyski (opr.), *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*…, Kraków, 1988, s. 321.330.

[22] Sermo 16, pol.: „stąd to czuwanie Pana również i aniołowie w niebie i ludzie na ziemi i dusze wiernych w piekłach świętują…”

[23] Hipolit Rzymski, *Traditio Apostolica* 4; pol.: „On to, gdy dobrowolnie wydał się na Mękę – aby zniszczyć śmierć i zerwać pęta diabelskie oraz zdeptać piekło i oświecić sprawiedliwych i wyznaczyć koniec i objawić zmartwychwstanie – biorąc chleb, dzięki Tobie składając, powiedział...”

W *Mowie* XVI na Wielką Noc autor przytacza cytaty i przykłady jedynie ze Starego Testamentu (Wj 12 i 14; Ps 3; 49;120; Pnp 5,2 Iz 9,2; Jer 31,26), za jednym wyjątkiem (Łk 15,10). W ujęciu autora figury starotestamentalne wypełniają się w rzeczywistości Paschy Chrystusa.

W *Mowie* XVII (17, 7) pierwsze odwołanie biblijne odnosi się do Pwt 28,66. Ten fragment rozważali w kontekście mowy paschalnej już Meliton z Sardes i *Anonimus Quattuordecimanus*; Chromacjusz używa tekstu biblijnego, różniącego się od Septuaginty[24]. Być może jest to wersja przekazywana w paschalnej tradycji kaznodziejskiej, szczególnie w środowiskach kwatordecymańskich z Azji Mniejszej. Tę wersję słów z Pwt znajdujemy też u innych autorów, między innymi Atanazego i Hilarego z Poitiers[25]. Wyrażenie *die ac nocte* Chromacjusz odnosi do imiesłowu *pendentem*, nie zaś do przeczenia *non credetis*. W tym względzie biskup akwilejski idzie za interpretacją egzegetyczną Piotra II Aleksandryjskiego[26]. Podobną interpretację stosuje też Ambroży, gdy objaśnia znaczenie czasu, w którym Chrystus pozostawał w grobie: (Słońce mówi) *A sexta hora statim fiat nox, ne uideam domini passionem, sed fugiam parricidalis persecutionis spectaculum*[27].

W tym samym kazaniu (w. 55-64) w opisie wiosny używa sformułowań znanych z Ambrożego. Biskup Mediolanu tak bowiem pisał: *Dedit ergo formam futuris annorum curriculis mundi primus exortus, ut ea lege annorum uices surgerent atque initio cuiusque anni produceret terra noua seminum germina, quo primum dominus deus dixerat: Germinet terra herbam faeni seminans semen secundum genus et secundum similitudinem et lignum fructiferum faciens fructum*[28].

We fragmencie *Mowy* XXX cytowana jest dwa razy *Expositio in Matthaeum* Hilarego (13, 4) oraz dwa razy Ambrożego *Expositio in Lucam* (7, 179-180. 185).

Nie poświęcamy osobnego ustępu odniesieniom autora do literatury klasycznej, gdyż takowych u niego nie spotykamy.

---

[24] Chromacjusz zapisuje słowa biblijne w następującym brzmieniu: *Videbitis vitam vestram pendentem in ligno die ac nocte et non credetis vitae vestrae.*

[25] D. Corgnali, *Il mistero pasquale in Cromazio d'Aquileia*, Trieste 1996, s. 126.

[26] Tamże, s. 127; cfr J. Lemarié, SCh 154, s. 269 (nota nr 1 do mowy XVII Chromacjusza).

[27] Ambroży, *De interpelatione Iob e David* I, 5, 14; pol.: „Niech o szóstej godzinie od razu nastanie noc, bym nie oglądało Męki Pana i mogło uciec od tego widowiska, w którym dzieci prześladują Rodzica".

[28] Ambroży, *Exameron* I, 4, 13; pol.: „Pierwszy świt dał bowiem kształt przyszłym cyklom rocznym ziemi, aby według tego prawa następowały koleje lat i aby na początku roku nowa ziemia wydawała zalążki nasion, stąd na początku Pan Bóg powiedział: *Niechaj wyda ziemia trawę zieloną, rozsiewającą nasiona według swego gatunku i podobieństwa oraz drzewo owocowe, przynoszące owoc*".

Uwagi o stylu i retoryce

1. Składnia

Chromacjusz często używa przyimków przyczyny (*praepositiones causales*), szczególnie po słowach oznaczających mówienie i odczuwanie, np.: *Recte autem nox haec proprie* vigilia Domini *nuncupatur,* ***quia*** *ad hoc ille vigilavit in vita* (16, 7-8); *Et iure celebrant,* ***quia*** *salus mundi gaudium angelorum est* (16, 41-42), *...non immerito autem,* ***quia*** *in hac nocte mors devicta est* (17, 5).

Autor stosuje też pleonazmy, jak np.: *Hoc enim ipse per prophetam* ***declarat dicendo*** (16, 13), *Moyses iam dudum* ***ait*** *ad populum* ***dicens*** (17, 45)[29]; nieraz słowa, oznaczające mówienie, łączą się z dopełnieniem (oznaczającym osobę, do której się mówi), wyrażonym nie w celowniku, a w bierniku, poprzedzonym przyimkiem *ad*, np.: *sanctus Moyses dixit ad filios Israhel* (16, 87)[30]. Chromacjusz używa też przyimka *in* w funkcji „instrumentalis": *Christus Dominus, pependit in ligno, cum suspensus est in cruce pro mundi salute* (17, 9-10), *...illo enim in tempore non herbae in terra sunt* (17, 55)[31]. Należy dodać również, że Chromacjusz buduje okresy raczej proste, w których, prócz elementów zasadniczych, niewiele jest dopełnień i rozwinięć[32] : brak w jego kazaniach złożonych struktur, z jakimi spotykamy sie u Ambrożego i Augustyna.

2. Ulubione słowa i wyrażenia

Chromacjusz posługuje się szczególnym *genus dicendi*, charakterystycznym dla pisarzy kościelnych i innych autorów postklasycznych, ma on też swoje ulubione słownictwo i wyrażenia[33]. Nadzwyczaj często używa zaimków wskazujących: *hac nocte, haec vita, huic itaque, hoc tempus*. Posługuje się też z upodobaniem zaimkiem określonym *ipse*: *mundus ipse testis est* (17, 2), *in honore nominis ipsius* (16, 64), *ipse aer laetus est* (17, 61). Daje się zauważyć również częste używanie przezeń słów, łączących semantycznie poszczególne części zdania albo zdania między sobą (*verba copulationis*), jak np. *denique*, *inde, idcirco, et merito*, *unde, non immerito*, wśród których są też przysłówki: *congrue, recte*.

[29] Kolejne dwa podkreślenia po polsku: „objaśnia mówiąc; powiada mówiąc".

[30] Pol.: „święty Mojżesz rzekł do synów Izraela".

[31] Dwa kolejne cytaty w wersji polskiej: „Chrystus Pan zawisnął na drzewie, gdy został powieszony na krzyżu dla zbawienia świata"; „... w tym bowiem czasie nie ma traw na ziemi".

[32] Cfr A. De Nicola, *Osservazioni sui proemi dei Sermoni di S. Cromazio di Aquileia*, w: *Atti e memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria* 26 series nova (1978), s. 193.

[33] Cfr J. Lemarié, *Homélies inédites de saint Chromace d'Aquilée. Deuxième sèrie*, w: *Revue Bénédictine* 73 (1963), s. 185-188.

Chromacjusz, cytując Pismo święte, często wprowadza cytaty sformułowaniami: *hoc enim scriptum legimus* (16, 5), *secundum dictum prophetae qui ait* (16, 32), *de qua dixerat* (17, 5), *in evangelio manifestat dicendo* (17, 26-27), *unde non immerito dicitur* (17, 29-30), *de quo …ait dicens* (17, 44-45), *haec sunt... de quibus per Salomonem dicitur* (17, 74-75)[34]. Cytaty biblijne czasami są potwierdzane słowem *dictum*, jak np. *secundum dictum prophetae* (16, 32)[35]. Autor, dla zaadaptowania urywka biblijnego do aktualnych okoliczności, pisze: *sed nos* (17, 84); *ad quarum similitudinem* (17, 71-72); w innych zaś homiliach: *sumus enim et nos, ...ita et nos, ...ex quibus sumus et nos*[36].

3. W mowach *In Nocte Magna* nie brak figur retorycznych, a oto ich przykłady:

– anafora: *Gaudent angeli in caelo... Gaudent homines in terris. Gaudent ipsae infernae potestates* (16, 68-70); *quia ducit ad Patrem. …quia mendacium damnat. ...quia morti dominatur* (17, 28-29),
– antyklimaks: *De caelo ad terram descendit, ut mundum visitaret. De terra iterum ad inferna descendit...* (16, 29-31) – z anaforą,
– elipsa: *non herbae in terra sunt, non flores in arboribus, non gemmae vitibus* (17, 55-56),
– homoeoteleuton: *hac nocte mors destructa est, mundus redemptus est, populus liberatus est* (16, 2, 61-62),
– metafora: *Ecclesia Dei velut oves spiritales greges fidelium tamquam agnos procreat Christo, nutriens eos lacte vitae et potu salutis* (17, 72-74),
– paralelizm antytetyczny: *ille vigilavit in vita, ut nos non dormitaremus in morte* (16, 8-9), *somnus ille Domini totius mundi vigilia factus est* (16, 11), *ad dulcem vitam de amara morte* (16, 16), *dormivit enim carne, vigilavit divinitate* (16, 21-22),
– paralelizm syntetyczny: *Tot singularum preces, quot desideria sunt; tot lumina eorum, quot vota meritorum* (16, 65-66),
– polisyndeton: *hanc vigiliam et angeli in caelo et homines in terra et animae fidelium in inferno celebrant* (16, 37-39),
– pleonazm: *gratae et acceptae* (16, 2) *toto corde, tota fide* (16, 80).

[34] Kolejne sformułowania łacińskie z tego zdania brzmią po polsku: „to bowiem czytamy napisane; według słów proroka, który powiada; o której rzekło [Pismo]; w Ewangelii okazuje mówiąc; o czym nie na darmo mówi się; o którym rzecze, mówiąc; oto rzeczy, o których powiada się przez Salomona".

[35] Tenże, *Homélies inédites de saint Chromace d'Aquilée*, in: *Revue Bénédictine* 72 (1962), s. 216.

[36] Tamże, s. 241.

4. Nie brak u Chromacjusza rytmicznych zakończeń zdań (*cursus*), w których przeważa *cursus planus*: *orare debemus* (16, 91-92), pojawia się jednak również *cursus tardus*: *possimus evadere* (17, 42-43) oraz *cursus velox*: *sceleribus cogeretur* (17, 21-22) i *cursus trispondaicus*: *medio supervenit* (17, 19). Pisarz tworzy czasami rymy: *eorum…meritorum* (16, 66), *arboribus...vitibus...laetus* (17, 60-61), *temporis...maris* (17, 62-63).

5. Kompozycja mów

W mowach Chromacjuszowych na Wielką Noc znajdujemy wyraźnie wyodrębnione wstępy i epilogi. Angelo de Nicola analizował wstępy oraz strukturę tych mów[37]. Zauważa on, że treścią wstępów jest objaśnienie sensu celebrowanej właśnie uroczystości, jej znaczenia i rangi; określony jest też dzień celebracji[38]. Wstęp do pierwszej mowy paschalnej wprowadza nowy element do struktury: Chromacjusz ukazuje rangę Wigilii Paschalnej na tle innych wigilii liturgicznych jako szczególnej części składowej wielkich uroczystości. Rzecz jasna Wigilia Paschalna nie ma sobie równej. Wszystkie wstępy do kazań, krótkich samych w sobie, są również krótkie: zawierają się w jednym lub dwóch zdaniach. Nie zauważamy w nich *captatio benevolentiae,* być może jej brak jest spowodowany tym, że kaznodzieja był przekonany o życzliwym nastawieniu swojego ludu do siebie i tym, że lud ten uważnie go słucha.

W części głównej kazania autor objaśnia temat, dokonując duchowej egzegezy biblijnej, oraz tłumacząc „Biblię Biblią". Konkluzje mów przybierają formę modlitw; w pierwszej mowie paschalnej modlitwy końcowe są nawet dość obszerne (16, 78-93).

Chromacjusz w swych kazaniach „Na Wielką Noc" nie sięgał wyżyn retoryki Ambrożego; jeśli korzystał z jej pomocy, to tylko umiarkowanie. Można mówić tu raczej o posługiwaniu się retoryką chrześcijańską niżeli klasyczną. Jego język nie jest pozbawiony uczonej erudycji, jakiej można się spodziewać po wykształconym Rzymianinie, natomiast nie jest ona dlań celem samym w sobie. Trudno nie zauważyć przejrzystości i szlachetnej prostoty jego kazań. Właśnie te dwie cechy pozwalają sądzić, że Chromacjusz był lubianym mówcą, oraz, że osiągnął cel retoryki chrześcijańskiej, to jest jasny wykład prawdy ewangelicznej i dobrych obyczajów.

[37] A. De Nicola, dz. cyt., s. 191-205.
[38] Tamże, s. 202.

Zenon z Werony

Zenon był ósmym biskupem Werony, a swą posługę sprawował w mniej więcej latach 360-380 p. Chr. Na podstawie *Traktatów* Zenona niewiele się dowiadujemy o nim samym, wiele się natomiast możemy dowiedzieć o społeczeństwie Werony i o Kościele w Weronie. Za jego czasów żywe były jeszcze kulty pogańskie i biskup wiele uwagi poświęcał na to, by poganom przekazać Chrystusa słowem i przykładem życia[39]. Udało mu się osiągnąć zamierzony cel, gdyż wielu pogan otwierało się na wiarę i po odpowiednim przygotowaniu przyjmowało chrzest[40]. Zenon popierał życie poświęcone Bogu i związane z wyborem bezżenności; natomiast zdecydowanie zwalczał fałszywe chrześcijaństwo, którego przykładów w jego wspólnocie nie brakowało[41].

Spuścizna pisarska Zenona dotarła do nas w dwóch częściach. Autor wydania krytycznego, B. Löfstedt[42], podzielił je na dziewięćdziesiąt cztery *Traktaty*, z których dwadzieścia – dwadzieścia pięć jest kompletnych, szesnaście niekompletnych, a około pięćdziesięciu to krótkie szkice czy też notatki, być może poczynione przez sekretarzy. Biorąc pod uwagę fakt, że część *Traktatów* znamionuje wyraźnie wyższy poziom retoryczny niż pozostałe, można mniemać, że *Traktaty* te poprawił i wydoskonalił językowo sam autor. Nie można jednak wykluczyć, że *corpus* dzieł Zenona został opracowany, na użytek liturgiczny, dopiero po śmierci autora. Tematem wielu mów są wydarzenia i osoby ze Starego Testamentu, a dominującą metodą przeprowadzenia myśli jest egzegeza tekstu biblijnego. Osoby i wydarzenia starotestamentalne pojawiają się często w homiliach poświęconym innym zagadnieniom. Interpretacja przebiega według tradycyjnej typologii, stąd postaci, jak Jonasz, patriarcha Jakub czy sprawiedliwy Hiob, są typami Chrystusa. Wśród dzieł Zenona znajdujemy też kazania o cnotach, jak na przykład o wstrzemięźliwości i o wadach moralnych, jak np. o chciwości. Autor bardzo lubił poruszać tego typu tematy. Trzeba też zauważyć, że Zenon objawiał „bojowego ducha", używając sobie słowem na rzeczywistych czy też wymyślonych adwersarzach. Kwestiom doktrynalnym natomiast biskup Werony poświęca niewiele mów. Wykłada w nich trynitologię według nauczania soboru nicejskiego, choć nie używa słowa *consubstantialis*. Tematem mów doktrynalnych jest narodzenie i zmartwychwstanie Chrystusa i składanie ofiar[43]. Na potrzeby tej

[39] Por. *Tr.* I, 5.
[40] Por. *Tr.* II, 17, 3; I, 3,1 etc.
[41] Por. *Tr.* I, 15, 6.
[42] Wydał on mowy Zenona pod tytułem: *Zenonis Veronensis Tractatus*, w CCSL XXII (1971).
[43] Inny podział proponuje Carlo Truzzi, dzieląc mowy na biblijne, liturgiczne i tematyczne, por. książkę ww. autora pt. *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti*

pracy interesują nas właśnie mowy o Passze: są one krótkie, ale bardzo starannie skomponowane.

Zenon o zmartwychwstaniu: przyszłe zmartwychwstanie ciał

Najpełniej doktrynę biskupa Zenona o zmartwychwstaniu poznajemy, czytając jego kazanie, oznaczone *Tr*. I, 2[44]. Treściowo łączy się ono z kazaniem I, 35, gdyż oba poświęcone są tematyce eschatologicznej. Zdaniem niektórych komentatorów są to raczej kazania antrolopologiczne niż chrystologiczne, w tym sensie, że traktują o ostatecznym przeznaczeniu człowieka[45]; inni badacze literatury starochrześcijańskiej nazywają je mowami dogmatycznymi[46]. W spuściźnie św. Zenona odnajdujemy refleksję i nauczanie o zmartwychwstaniu również w innych dziełach/dziełkach, jak np. w prefacjach paschalnych (II, 47; II, 51) i kazaniach (*Tractatus Paschae* – II, 46 i 48)[47]. Po ich lekturze można jednak dojść do wniosku, że nie wnoszą one nic nowego w stosunku do kazania I, 2. Skoncentrujemy się zatem na tym kazaniu, odnosząc się jedynie w niektórych miejscach do tego, co biskup Zenon napisał w innych dziełach.

Schemat kazania (*Tr*. I, 2)

Kazanie – w formie, w jakiej do nas dotarło – rozpoczyna się bez wstępu i od razu wprowadza nas *in medias res*. Zeon przedkłada tezę: *Quisquis resurrectionem negat, vitam suam, semetipse condemnat*[48] (1.1) oraz daje na jej poparcie argumenty na prawdziwość zmartwychwstania ciał i nieśmiertelności dusz. Kazanie ma następujący schemat myślowy (w nawiasie podano paragrafy kazania):

I. Propositio – o nieśmiertelności duszy i przyszłym zmartwychwstaniu ciał (w. 1): to, co uczynił Zbawiciel, uczynił z pewnością nie dla siebie, lecz dla nas;

II. *Confirmatio* – argumenty na nieśmiertelność duszy (w. 2-14):
- opinie poetów i filozofów (w. 2-4),
- egzorcyzmy i przykłady z Pisma świętego (Saul, Przemienienie Pańskie; zbawiony Łazarz i potępiony bogacz; skruszony łotr na krzyżu; matka Machabejczyków (w. 5-12)),

della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia, 360-410 ca, Brescia 1985, s. 99-100.

[44] Drugie kazanie pierwszej części zbioru.

[45] Por. G. Sgreva, *La teologia di Zenone di Verona. Contributo pr la conoscezna dello sviluppo del pensiero teologico nel Nord Italia (360-380*), Vicenza 1989, s. 357.

[46] Por. M. Simonetti, *Zenone di Verona*, w*: Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, A. di Bernardino (red.), Genova-Milano 2008, t. III, kol. 5707-5708.

[47] O liturgii paschalnej Zenona zob. G. Jeanes, *The Paschal Liturgy in Zeno of Verona*, w: *Studia Patristica* vol. XVIII, 2 (1989), s. 375-379.

[48] Pol.: „Ktokolwiek neguje zmartwychwstanie, potępia swoje życie i siebie samego".

– przykład negatywny: przesadne objawy żalu wdowy po śmierci męża (w. 13-14),
– wszechmoc Boża (w. 15-16),
– przykłady z natury: bieg słońca; cykliczne wschodzenie i zachodzenie gwiazd; cykl księżyca; ptak Feniks[49]; ziarno, zasiane w ziemi (w. 17-22),
– oddzielenie sprawiedliwych i bezbożnych w momencie zmartwychwstania (w. 23),
– tożsamość ciała i jego natura po zmartwychwstaniu (w. 23-30);

III. *Conclusio*: przykład samego Chrystusa i obietnica przyszłej szczęśliwości (w. 31-32).

Powyższy schemat jest przybliżony, gdyż i sam autor niezbyt wiernie naśladował klasyczną dyspozycję mowy, np. elementy konfirmacji (potwierdzenia) mieszają się z elementami konfutacji (zbicia argumentów przeciwnych); nadto i ostatni fragment mowy, nazwany przez nas konkluzją, w jakiś sposób należy jeszcze do konfirmacji. Nowym, Zenonowi właściwym, tematem wydaje się sprawa rozdziału sprawiedliwych od bezbożnych.

Treść teologiczna

Na początku mowy autor zajmuje sie problemem śmierci ludzkiej. W pewnym momencie wyraża opinię zgodną z Platonem; tę mianowicie, że śmierć jest wyzwoleniem duszy i prawdziwym początkiem życia[50]. Poza tym, pomny na grzech pierworodny, naucza, że śmierć fizyczna jest oddzieleniem ciała od duszy, albowiem dusza opuszcza przyodzienie ciała: *Igitur primo omnium probandum puto animas nostras suorum corporum exuviis exui nec cum labe carnalis huiusce domicilii ista prima morte dissolui*[51]. Jest to pierwsza śmierć, w której niszczeje ciało, a dusza trwa w istnieniu. Według Zenona dusze po śmierci zostają rozdzielone *pro qualitate factorum*[52] tak, że część z nich jest wysyłana do miejsc odbywania kary (*locis poenalibus*), zaś pozostała część *placidis sedibus refovetur*[53] aż do momentu zmartwychwstania ciał. W opinii Zenona istnieje więc jakiś stan pośredni między śmiercią a zmartwychwstaniem; sąd Boży nad człowiekiem wydaje się następować (jeśli wnioskować z jego wypowiedzi) nie po śmierci, lecz na końcu czasów.

[49] Podany właśnie jako przykład ze świata przyrody, nie zaś jako legenda.
[50] G. Sgreva, dz. cyt., s. 363.
[51] *Tr.* I 2, 2.3; pol.: „uważam, że nade wszystko należy udowodnić, iż nasze dusze opuszczają powłoki swoich ciał i nie ulegają unicestwieniu w owej pierwszej śmierci wraz z upadkiem tego cielesnego domostwa".
[52] Pol.: „wedle jakości czynów".
[53] Pol.: „pokrzepia się w miejscach spokojnych".

Oto słowa, którymi Zenon posłużył się, zajmując się zmartwychwstaniem: czasowniki *resurgere* – zmartwychwstać, a dosłownie powstać ponownie (I, 2, 3.11.23.29.31); *excitare* – wzbudzić (I, 2, 15.26.28.31), *surgere* – powstać (I 2, 23) oraz rzeczownik: *resurrectio* – zmartwychwstanie (I, 2.14.20.22), *resurrectio futura* – przyszłe zmartwychwstanie (I, 2, 2.13); raz pojawia się sformułowanie *resurrectio mortuorum* – zmartwychwstanie zmarłych – w cytacie z I Kor 15, 36 (I, 2, 22).

Niełatwo orzec, czy Zenon bardziej broni i potwierdza prawdę o zmartwychwstaniu ciał czy o nieśmiertelności duszy. Mówi bowiem o nieśmiertelności nie jako cesze każdej duszy, ale jako o nagrodzie dla pobożnych chrześcijan. Dar nieśmiertelności, naucza Zenon, wyrasta ze śmierci i zmartwychwstania Chrystusa[54], który ludzie otrzymują na podobieństwo ziarna-nasienia na chrzcie, w mocy Ducha Świętego[55].

Biskup podaje dwa powody, dla których zmartwychwstanie jest konieczne: należy do nich powszechny sąd ostateczny i Boża moc stwórcza. W dniu ostatecznym ludzie stawią się na sądzie w takim stanie, w jakim byli przed śmiercią, to jest w ciele. Zenon zaświadcza to przekonanie w tych słowach: *Christianus ergo in toto dubitare non potest in statum pristinum mortuos excitari talesque legitima die ante conspectum dei ex illo naturae secreto produci, quales fuerint pro sua qualitate suscepti…*[56] Na sądzie wymagana jest obecność w ciele, więc poniekąd dokonuje się wtedy nowe stworzenie w ciele. Dla Boga łatwiej jest stworzyć na nowo ciała ludziom, niż stworzyć wszechświat z niczego: *facilius est reformari quod fuerit quam institui quod ante non fuit*[57].

Biskup Zenon przytacza następujące argumenty za nieśmiertelnością duszy oraz za zmartwychwstaniem ludzi. Przede wszystkim podaje przykłady z życia codziennego, jak miejsce wytchnienia (*refrigerium*), które poganie gotują dla swych zmarłych, choć nie wierzą w życie po śmierci[58]; następnie pojawia się przykład egzorcyzmów, w których są wyrzucane z ludzi nie demony, a dusze zmarłych. Niewiele miejsca poświęca z kolei filozofii: *Philosophi de anima varia disserunt, sed tamen hanc esse immortalem et Epicuri, Dicaearchi Democritique vanitatem argumentatione argumentatione manifesta convincunt*[59]. Z poetów

[54] Por. *Tr.* I, 2, 11.

[55] Por. *Tr.* I, 2, 26.

[56] *Tr.* I, 2 , 15; pol.: „Chrześcijanin w ogóle nie może wątpić, że zmarli są wskrzeszani w ciałach i wydobyci z tajemnych zakamarków natury we właściwym dniu przed obliczem Bożym się stawią tacy, jacy [w chwili śmierci – przyp. M.S.] zostali ujęci stosownie do swej właściwości [tj. w ciele – przyp. M.S.]".

[57] *Tr.* I, 2, 16; pol.: „łatwiej jest ponownie ukształtować coś, co już było, niż ustanowić coś, czego wcześniej nie było".

[58] Por. *Tr.* I, 2, 3.

[59] *Tr.* I, 2, 4; pol.: „Filozofowie różnorako rozprawiają o duszy, lecz jednak [w tym się zgadzają, że] jest ona nieśmiertelna i poprzez jasną argumentację przekonują, że bez wartości jest nauczanie Epikura, Dicearcha i Demokryta".

natomiast cytuje jedynie Wergilego, jest to jednak fragment o dużym znaczeniu teologicznym: *Quisque suos patimur manes*[60], co można tłumaczyć jako przekonanie, iż każdy otrzyma odpowiednią zapłatę za swe czyny.

Świadectwa z filozofów i poetów są tylko wstępem do przykładów biblijnych, wspomnianych w opisie schematu mowy. Z treści przytoczonych przykładów wynika, że żywi pozostają we wspólnocie ze zmarłymi (przypadek Saula); że oczyma duszy można zobaczyć to, czego oczy cielesne nie widzą (Przemienienie Pańskie, podczas którego pojawia się Mojżesz i Eliasz; przypowieść o Łazarzu), że po śmierci możemy wieść życie wieczne z Chrystusem w raju (dobry łotr).

Na końcu biskup Werony przedkłada argument chrystologiczny i soteriologiczny: *Sed homo ipse quem dominus assumpserat, perit, si Iesus non resurrexit. At si resurrexit, humano generi formam dedit, quoniam ad hoc deus pro homine mortis iura gustavit, ut homo per deum ius immortalitatis reciperet, quod amisit*[61]. Z tych słów można wywnioskować, że zmartwychwstanie Chrystusa uczyniło wiecznym Jego człowieczeństwo, człowiekowi zaś podarowało na nowo nieśmiertelność. Dzięki *communicatio idiomatum* przywileje, które uzyskał wskrzeszony Chrystus, rozlane zostały na cały rodzaj ludzki. Według Zenona nastąpi podwójne zmartwychwstanie, tzn. zmartwychwstanie świętych i – osobno – bezbożnych. Po wskrzeszeniu sądzeni będą jedynie „letni" chrześcijanie, którzy „zawieszeni" są między świętymi a bezbożnymi; ci pierwsi są już przeznaczeni do życia, ci drudzy zaś na karę wieczną.

W kwestii ciała, jakie człowiek otrzyma w zmartwychwstaniu, Zenon jest zdania, że inne ciało otrzyma zbawiony, a inne potępiony. Ciało zbawionych rozpoczęło swe zmartwychwstanie już we chrzcie za sprawą Ducha Świętego; upodabnia się ono do aniołów, wracając w momencie zmartwychwstania w sposób doskonały do pierwotnego stanu (tj. stanu sprzed grzechu pierworodnego). W ciele zaś grzeszników posiane zostało ziarno szatana; kto na ziemi żył jak zwierzę, jak zwierzę zginie[62].

W jaki sposób będzie można rozpoznać ciała zmartwychwstałe? Czy będą takie, jak przed śmiercią? Na te pytania Zenon odpowiada: *in corporibus nostris, dum mortis lege seminantur, non substantiam, non imaginem, sed illud tamen quod inutile est discuti, quod teritur demutari... Aliter etenim immortalitatis stola*

[60] *Tr.* I, 2, 4; por. Wergiliusz, *Aen.* VI, 743; pol.: „Każdy z nas swój los znosi". Eneidę cytuję w tym artykule zawsze wg tłumaczenia ks. T. Karyłowskiego SJ, wyd. Ossolineum, Wrocław 1950.

[61] *Tr.* I, 2, 11; pol.: „Lecz sam człowiek, którego naturę przyjął Pan, ginie, jeśli Jezus nie zmartwychwstał. Jeśli natomiast zmartwychwstał, dał wzór rodzajowi ludzkiemu, gdyż w tym celu Bóg za człowieka zasmakował praw śmierci, aby człowiek przez Boga otrzymał prawo nieśmiertelności, które był stracił".

[62] Por. *Tr.* I, 23.25.

illa non sumitur, nisi primo quod carnale spolium, blandum animae venenum, secundum Dei sententiam, unde sumptum est, refundatur[63]. Nie znajdujemy tam objaśnienia, w jaki sposób będziemy rozpoznawać zmartwychwstałe ciała, lecz jedynie zapewnienie, że nie wszelkie ciało zostanie zniszczone poprzez śmierć. Być może autor miał na myśli jakieś przekształcenie duchowe.

Źródła biblijne i patrystyczne

Zenon nawiązuje do tradycji patrystycznej w kwestii doboru i porządku przedstawiania argumentów. Szczególnie bliski wydaje się Ireneuszowi i jego dziełu *Adversus Haereses*. W poszukiwaniu źródeł jego myśli skupimy się na najważniejszych wypowiedziach, tak jak je przebadał o. Gianni Sgreva[64].

Wśród wielu kwestii eschatologicznych, często roztrząsanych przez Ojców, była kwestia istnienia stanu pośredniego, to jest losu dusz po śmierci, a przed zmartwychwstaniem. Zenon, nauczając o miejscach kary i miejscach spokoju, wyraża, jak się wydaje, opinie zbieżne z Tertulianem[65] i Laktancjuszem[66]. Natomiast św. Hilary umieszcza zmarłych sprawiedliwych od razu na łonie Abrahama, zaś zmarłych bezbożnych w piekle. To zaś, czy zmartwychwstanie ma znaczenie moralne, czyli czy jest nagrodą, czy też ontologiczne, czyli czy dostępują go wszyscy ludzie, jest u Zenona niejasne, tak jak nie jest jasne np. u wspomnianego Laktancjusza[67].

Zenon, podobnie jak Tertulian, widzi ścisły związek między zmartwychwstaniem ciał a sądem ostatecznym. Sąd domaga się, by czowiek był sądzony w ciele i duszy. Tertulian tak to wyraża: *Licet enim [corporis membra] officiis liberentur, sed iudiciis detinentur, ut quis<que> referat per corpus prout gessit. Salvum enim hominem tribunal dei exigit; salvum vero sine membris non licet [enim], ex quorum non officiis sed substantiis constat, nisi forte et navem sine carina, sine prora, sine puppi, sine conpaginis totius incolumitate salvam adseverabis*[68].

---

[63] *Tr*. I, 22, 30; pol.: „Nie ma wątpliwości co do tego, że w ciałach naszych, gdy są zasiewane [w ziemi – przyp. M.S.] prawem śmierci, zostaje zniszczona nie substancja, nie obraz, ale tylko to, co nieużyteczne i że zmienia się to, co rozsypuje się w proch (…). Nie inaczej zakłada się szatę nieśmiertelności, jeśli wpierw, za wyrokiem Bożym, nie zwraca zewłoku cielesnego, owej słodkiej trucizny duszy, tam, skąd został on wzięty"; por. Laktancjusz, *Inst*. VII, 7, 13.

[64] Dz. cyt., s. 361-403 passim.

[65] Por. Tertulian, *Anim*. VII, 1-4.

[66] Por. Laktancjusz, *Inst*. VII, 7, 13.

[67] Por. Laktancjusz, *Inst*. VII, 8, 1nn.

[68] Tertulian, *De resurrectione mortuorum*, 19, 60, 28; pol.: „choć bowiem członki ciała będą wolne od zajęć, to będą przeznaczone na osądzenie, aby każdy zdał sprawę z tego, co czynił w ciele. Zdrowego bowiem człowieka domaga się trybunał. Zdrowym zaś się nie jest bez członków; człowieka, bowiem tworzą nie tylko ich funkcje,

Argument z Bożej wszechmocy znany jest już św. Justynowi. W *Pierwszej Apologii* czytamy: *καὶ τὰ νεκρούμενα καὶ εἰς γῆν βαλλόμενα πάλιν ἀπολήψεσθαι ἑαυτῶν σώματα προςδοκῶμεν, ἀδύνατον μηδὲν εἶναι Θεῷ λέγοντες*[69], Tertulian zaś zdecydowanie wyznaje: *Sed Deo nihil impossibile nisi quod non vult*[70]. Ojcowie, tacy jak np. Ireneusz, Tertulian, Laktancjusz często powtarzali, że wskrzeszanie zmarłych, jako przekształcanie rzeczywistości uprzednio już istniejących, jest dla Boga łatwiejsze niż stwarzanie z niczego[71].

W kwestii przykładów biblijnych Zenon idzie śladami pierwotnej tradycji chrześcijańskiej. Passus z 1 Sam 28 (Saul ukazuje się po śmierci) objaśnia, tak jak Orygenes, który trzymał się tutaj egzegezy *ad litteram*[72]. Z kolei fragment o Przemienieniu Pańskim był wcześniej wykorzystywany u Hilarego z Poitiers w jego *Commentarium in Matthaeum* (17, 2-3). Przykład zaś Łazarza znajdujemy już u Tertuliana[73] oraz Ireneusza[74]. Zenon natomiast wydaje się pierwszym Ojcem, który odwołał się do przykładu Dobrego Łotra (Łk 23,43), by go zaaplikować do argumentacji o nieśmiertelności duszy. Biskup Werony wśród innych przykładów biblijnych stosuje też passus Ez 37,12.14 – znany już z argumentacji Tertuliana na poparcie wiary w ciał zmartwychwstanie.

Podobnie w argumentacji „z przyrody" biskup Zenon trzyma się drogi wytyczonej przez wcześniejszych myślicieli chrześcijańskich. Całą serię takich argumentów przytacza Klemens Rzymski w *Epistula ad Corinthios*, a argumentację tę podejmuje Tertulian w dziele *De resurrectione*, par. 12, następnie Laktancjusz w *Divinae institutiones* (VII), Minucjusz Feliks w dziele *Octavius* (34, 11). Zenon w opisie ptaka Feniksa korzystał zapewne z dzieła poetyckiego *De ave Phoenice* przypisywanego Laktancjszowi. Oto fragmenty tego wiersza:

Construit inde sibi seu nidum, sive sepulchrum:
Nam periit ut vivat, se tamen ipsa creat (w. 77-78).
Interea corpus genitali morte peremptum
Aestuat, et flammam parturit ipse calor;
Aethereoque procul de lumine concipit ignem:

ale i materialnie one same. Podobnie nie zachowasz zdolnego do żeglugi statku, jeśli zabraknie na nim tramu, dzioba, rufy, czyli jeśli nie zachowasz w całości całej konstrukcji"; por. Ireneusz, *Adversus Haereses* I, 10, 1; II, 16, 6.

[69] Justyn, *Apologia* I, 18 (wyd. A.Wartelle, Paris 1987); pol.: „oczekujemy, że zmarli i pochowani w ziemi ponownie otrzymają swoje ciała, bowiem twierdzimy, że dla Boga nie ma nic niemożliwego".

[70] Tertulian, *De carne Christi* 3,1; pol.: „Dla Boga nie ma nic niemożliwego, chyba że On czegoś nie chce".

[71] Por. G. Sgreva, dz. cyt., s. 381-382.

[72] Orygenes, *Homilia 2, 19 in 1 Regum*, (PG 12, 1012 seqq).

[73] Por. Tertulian, *De Anima* 7, 1-7; 58, 1.

[74] Por. Ireneusz z Lyonu, *Adv. Haer*. II 34, 1. – Zenon: *Tr*. I, 2, 11.

Flagrat et ambustum solvitur in cineres.
Quos velut in massam cineris in morte coactos
conflat, et effectum seminis instar habet (vv. 95-100)[75].

Nauka o zmartwychwstaniu, obejmującym sprawiedliwych i niesprawiedliwych, pochodzi z Biblii; wśród starożytnych autorów chrześcijańskich natomiast pojawia się ona wyraźnie u Laktancjusza: *Tunc etiam impii resurgent, non ad vitam, sed ad poenam*[76]. Trójpodział niesprawiedliwych natomiast biskup z Werony zaczerpnął z Hilarego, który wyróżnił wśród nich niezbożnych, grzeszników (czyli „letnich" chrześcijan) i pogan pozbawionych wiary[77]. Pod sąd Boży podpadną jedynie grzesznicy. Ta opinia była rozpowszechniona na Zachodzie w IV wieku, znajdujemy ją u Hilarego z Poitiers, Ambrożego i *Ambrozjastra*[78].

Zenon, wyjaśniając jakość ciał po zmartwychwstaniu, właściwie zajmuje się tylko ciałami sprawiedliwych, według myśli Tertuliana[79] i Grzegorza z Nyssy[80]. W Biblii natomiast znajdujemy takie słowa: *Ciało i krew nie posiądą królestwa Bożego* (1 Kor 15,50). Pod pojęciem *caro* Zenon, idąc za Tertulianem, nie rozumie materialnego ciała ludzkiego, lecz złe czyny popełnione w ziemskim życiu. Nowe ciało będzie anielskie, jak nauczał Grzegorz: *Dominus omnes in se credentes Sancti Spiritus semine a mortuis rursus gloriosos in angelos excitabit*[81]. O ciałach, które stały się duchowe z materialnych czytamy już u Orygenesa[82], Lactancjusza[83] i Hilarego[84], kwestia ta była często podejmowana i roztrząsana u starożytnych pisarzy kościelnych. Z tą kwestią wiąże się inna, a mianowicie tożsamość ciał po zmartwychwstaniu z tymi ciałami, które ludzie mieli uprzednio.

[75] Laktancjusz, *De ave Phoenice*, w: tenże, *Opera omnia* (CSEL 27); pol.: „Zbudował tam sobie ni to gniazdo, ni to grób: / ginie bowiem, by ożyć; stwarza siebie samego. / W tym czasie ciało, zniszczone rodzącą do życia śmiercią, / rozżarza się ponownie i sam żar rodzi płomień / i z dala od światła eterycznego zapala ogień: / płonie i to, co spalone, w proch zamienia. Prochy te zebrane razem w śmierci spala razem / i ma je na wzór zasiewu".

[76] Laktancjusz, *Epit*. 67, 8-9; cytat za: G. Sgreva, dz. cyt., s. 386; pol.: „Wówczas także niezbożni zmartwychwstaną, nie ku życiu a ku ukaraniu".

[77] Por. Hilary z Poitiers., *In Psalmum 1, 20-24* (gdzie znajdujemy rozważanie Ps 1, 5-6).

[78] G. Sgreva, dz. cyt., s. 395. Zenon mówi to samo, co Hilary: *eximit iudicio fideles, non admisit ad iudicium infideles* (Zenonis, I, 35, 2; Hilarii *In Psalmum* 1,21), czyli: „wyciąga spod sądu wiernych, nie dopuszcza doń niewiernych"; podobnie wyraża się Ambroży w komentarzu *In Psalmum* 1, 56.

[79] Por. Tertulian, *De resurrectione* 52, 12-16, u Zenona *Tr*. I, 2, 25.

[80] Grzegorz z Nyssy porusza ten problem w dziełach: *De anima et resurrectione* (PG 46), *De hominis opificio* (PG 44), *Sanct. Pasch*. (PG 46).

[81] Zenon z Werony, *Tr*. I, 2, 26; pol.: „Pan wzbudzi ponownie z martwych wszystkich wierzących w Niego, nasieniem Ducha Świętego, jako aniołów".

[82] Por. Orygenes, *In Psalmum* 1, 5 (PG 12).

[83] Por. Laktancjusz *Institutiones* VII, 6, 1-2.

[84] Por. Hilary z Poitiers, *In Matthaeum* V, 11.

Problem ten podejmowano nierzadko, szczególnie w IV wieku. Hilary z Poitiers pisał na ten temat, co następuje: *...secundum Dei voluntatem resurgentium corpora instauratio est futura. Prout enim ei placet… confracta reparabit, non ex alia aliqua, sed ex veteri atque ipsa originis suae materie speciem illis complaciti sibi decoris impertiens: ut corruptibilium corporum in incorruptionis gloriam resurrectio, non interitu naturam perimat, sed qualitatis condicione demutet. Non enim aliud corpus, quamvis in aliud resurget… Fit ergo demutatio, sed non affertur abolitio*[85].

Nawiązania do dziedzictwa klasycznego

W pismach Zenona z Werony odnajdujemy liczne i merytorycznie doniosłe odwołania do literatury i filozofii klasycznej. Przede wszystkim zauważamy pięć cytatów z Wergiliusza w traktacie I, 2. Należy rozważyć, czy są to tylko ozdobniki literackie czy też mają wagę argumentu z autorytetu. Zenon czterokrotnie nawiązuje do VI księgi *Eneidy*, w której to księdze przedstawione zostało zejście poety do piekieł oraz spotkanie ze zmarłymi. Natomiast raz cytowane są Georgiki: biskup czyni to wtedy, gdy przytacza przykłady z natury. Już z samego doboru cytatów widać, że biskup weroneński stosował je nie tylko jako ozdobniki literackie, ale jako swoiste *semina veritatis*.

Pierwszy cytat znajduje się w mowie 2, 3: *puto (…) quasdam [animas] locie poenalibus relegari, quasdam placidis sedibus refoveri*[86]. Określenie *placidae sedes* – „błoga przystań”[87] pochodzi z lamentu sternika Palinura, który wypadł za burtę: *Libyco nuper cursu, dum sidera servat, / excideret puppi mediis ecfusus est in undis*[88]. Jako że nie został on pogrzebany, nie mógł przekroczyć Styksu i pozostał niespokojny nawet po śmierci. U Zenona zostaje zachowane sformułowanie, swoją ważność zachowuje odniesienie źródłowe, zmienia się

[85] Por. Hilary z Poitiers, *In Psalmum* 2, 41 (CSEL 22); pol.: „Według woli Boga nastąpi przywrócenie ciał ludziom, którzy będą zmartwychwstawać. Według tego, jak się Jemu podoba,… naprawi On to, co połamane: nie z jakiejś innej, lecz z ich [= ciał ludzkich] dawnej i tej samej materii, jaką miały od początku, udzielając im wedle swego upodobania pięknego kształtu: aby zmartwychwstanie zniszczalnych ciał w chwałę niezniszczalności nie zgładziło ani nie zniszczyło natury, lecz aby [ją] zmieniło jakościowo. Nie ma więc innego ciała, chociaż zmartwychwstaje się w inne... Następuje odmiana, lecz nie dochodzi do zniszczenia”.

[86] Pol.: „Sądzę, że niektóre dusze są relegowane do miejsc kaźni, a niektóre są orzeźwiane w błogiej przystani”.

[87] Wergiliusz, *Aen*., VI, 371: *sedibus ut saltem placidis in morte quiescam*, pol.: „Bym umarły choć spoczął po cierpień nawale / W przystani błogiej”.

[88] Wergiliusz, *Aen*. VI, 338-339; pol.: „Oto Palinur, sternik nadchodzi okrętu, / Który w drodze do Libii, gdy patrzał na gwiazdy, / Wpadł strącony z pokładu we fale wśród jazdy”.

jednak doktryna oraz przyczyna, dla której człowiek nie może dojść do „błogiej przystani" czy też „spokojnych siedzib".

Inne ślady Wergilego znajdujemy w wersecie czwartym tejże mowy, gdzie autor wychwala poetów, gdyż słusznie uznają istnienie dwóch różnych stanów w Otchłani, innego dla bezbożnych, innego dla pobożnych: *duplicem viam apud inferos ponunt: impiorum unam... piorum aliam*. W *Eneidzie* czytamy słowa Sybilli, skierowane do Eneasza:

Hic locus est, partis ubi se via findit in ambas:
dextera quae Ditis magni sub moenia tendit,
hac iter Elysium est nobis; at laeva malorum
exercet poenas et ad impia Tartara mittit[89].

Przyczyna podziału jest objaśniona słowami: *quisque suos patimur Manes*[90]. Są to słowa Anchizesa, ojca Eneasza, który tłumaczy synowi, jaki jest los dusz szczęśliwych. Tego typu wyrażenia wydają się być zgodne z wiarą chrześcijańską.

Nieco dalej znajdujemy odwołanie do Georgik; jest to opis gwiazd spadających z nieba i ponownie rozbłyskujących na niebie[91]. Przykład ten jednak może być odniesiony nie tylko do zmartwychwstania, ale i do wędrówki dusz (metempsychozy).

Kolejne nie tyle zapożyczenie, co dosłowny cytat z *Eneidy* znajduje się w mowie I, 2, 26: *igneus est ollis uigor et caelestis origo seminibus*[92] (*Aen*. VI, 730). Wergiliusz opowiada w tym miejscu o duszach, które na podobieństwo ziaren nieśmiertelnych ożywiają ciała i tę myśl zapożyczył Zenon. Jest to bez wątpienia cytat *ad sensum*.

Ostatnie odwołanie do *Eneidy* ma miejsce w końcowej części tej samej mowy (I, 2, 32). *Beatae sedes* („przystań błogiego wesela"), o których pisze Zenon, oznaczają u Wergiliusza Pola Elizejskie, do których dotarł Eneasz: *Devenere locos laetos et amoena virecta / fortunatorum nemorum sedisque beatas*[93].

---

[89] Wergiliusz, *Aen*., VI, 540-543; pol.: „W miejscu tym dzieli się droga: / Na prawo gród jest, kędy wielki Pluton mieszka, / I pola Elizejskie; w lewo wiedzie ścieżka / Do Tartaru, gdzie ściga grzech kara-mścicielka".

[90] Wergiliusz, *Aen*. VI, 743; pol.: „Każdy z nas swój los znosi".

[91] *Tr*. I, 2, 17 – por. Wergiliusz, *Georg*., I, 365-367*: saepe etiam stellas vento impendente videbis / praecipitis caelo labi, noctisque per umbram / flammarum longos a tergo albescere tractus* (CSLP, 1930); pol.; „Często, gdy wiatr będzie nadchodził, zobaczysz gwiazdy spadające z nieba – długie wstęgi płomienne, rozbłyskujące bielą w ciemnościach nocy" (tłum. wł.).

[92] Wergiliusz, *Aen*. VI, 730; pol.: „We wszystkich duszach ogień żywotny się pali / Wzięty z nieba".

[93] Wergiliusz, *Aen*. VI, 638-639; pol.: „Wstąpili w miejsca miłe, rozkoszne zarośle, / Szczęśliwych gaje, przystań błogiego wesela".

Cytaty lub odniesienia do Publisza Wergiliusza Marona, jakie odnajdujemy u Zenona z Werony, pobudzały niewątpliwie wyobraźnię słuchaczy. Zwykle jednak pokazywały więcej, a mianowicie wskazywały na dzieła klasyka rzymskiego jako na swoistą *praeparatio Evangelica* – przygotowanie do Ewangelii.

Uwagi o stylu i retoryce

Na temat stylu i sztuki oratorskiej Zenona z Wertony wiele uwag znajdziemy u redaktora wydania krytycznego jego dzieł, Bengta Löfstedta[94]. Jeśli chodzi o styl, Zenon wydaje się naśladować tradycję „azjatycką". Autorzy, zaliczani do tej szkoły stylistyki, w pilnym poszukiwaniu efektu retorycznego, byli przesadnie rozlewni i stosowali wiele „ozdobników", starali się też stworzyć w swych mowach napięcie dramatyczne. Zenon rzeczywiście używa często narzędzi retorycznych, ale zachowuje pod tym względem godną pochwały rozwagę i trzeźwość. Można by rzec, iż styl Zenona w zakresie siły ekspresji i elegancji jest „barokowy" *ante litteram*.

U Zenona często natrafiamy na obrazy odmalowane żywymi i brzemiennymi w znaczenie słowy. Spośród tych obrazów, w kazaniu o zmartwychwstaniu, można wspomnieć o duchach nieczystych (w. 5-6), fałszywym żalu wdowy (w. 13-14), spadających gwiazdach (w. 17), biegu słońca (w. 18) ziarna, wrzuconego w ziemię (w. 22), oleastru (w. 27). Wspaniały przykład *Latinitatis* Zenon zostawił w opisie księżyca (w. 19)[95]. Fragment ten, skomponowany prozą, odznacza się pięknem poetyckich efektów jest wypełniony metaforami. Oto na przykład księżyc zostaje opisany cechami ludzkimi; rodzi go delikatność o barwie krwi; z czasem staje się ona (księżyc jest po łacinie przecież rodzaju żeńskiego) dziewczynką, panną, a w końcu dojrzałą kobietą. W metaforze tej pojawiają się figury dźwięku, jak

[94] Por. B. Löfstedt w: Zeno Veronensis, *Tractatus*, CCSL 22, Turnholti 1971, s. 68 nn.

[95] *Tr*. I, 2, 19: *Luna quoque, quae vere rationis humanae omnia in se lineamenta depingit, nata sanguineae teneritudinis dubio cornu primo quasi de cunis apparet paulatimque crescendo iam puella, iam virgo pro cotidianae aetatis incremento progrediens lascivi cursus ambagibus carpit pensa mundana. At ubi matura aureo igne flagrantis luciflui aurigae par laboribus fratris angusti circuli argenteum compleverit globum, paulatim devergit in senium, donec ultima senectute consumpta, sua morte revivescens, menstrualis ignis solemni germine accenso sumat rursus de fine principium*. Pol.: „Podobnie księżyc, w którym odmalowane są wszystkie rysy ludzkiej natury, zrodzony z materii delikatnej o kolorze krwi, wpierw mając kształt niewyraźnego łuku, powstaje jakby z kolebki i wciąż po trosze rosnąc, staje się z czasem małą dziewczynką, potem – powiększając się z dnia na dzień – panną, a zawiłościami swawolnego biegu szarpie przędzę życia ziemskich istot. Kiedy zaś, dojrzała złotym ogniem połyskującego i światłopłynnego woźnicy, odpowiadając na trudy brata, dopełni srebrny okrąg swej niewielkiej orbity, powoli skłania się ku starości, a gdy w końcu strawi ją późna starość, odżywa w swej śmierci i rozpala swą nieustającą iskrę miesięcznego ognia, z końca biorąc początek". Przyp. tłum.: *luna* jest rodzaju żeńskiego.

asonancja (*accenso sumat rursus*), anafora z gradajcą (*iam puella, iam virgo*), hyperbaton (*argenteum compleverit globum*), neologizm literacki (*luciflua*). Zenon często używa *cursus*, zwykle jest to *cursus planus* (*…linea-menta depingit, … pensa mundana, …fine principium*) i dispondej (*morte revivescens*).

W tejże semej mowie autor stosował też gradację z rosnącą liczbą sylab w kolejnych wyrazach: *iam pura, iam libera, iam a conversatione mundi huius extranea* (2-3-4 sylaby; w. 25); figurę etymologiczną: *discoloratur per momenta color* (w. 6); pleonazmy: *vana spe si captus fuerit caduca atque carnali* (w. 24), *misero, fragili detestabilique versatur in iure* (w. 25), *semper in tribulatione, semper iustus in poena est* (w. 31); peryfrazy: *blandum animae venenum* na oznaczenie ciała (w. 30). Trzeba przyznać, że w omawianym traktacie znajdują się fragmenty niejasne, trudne do objaśnienia i interpretacji, jak choćby przykład o zwierciadle[96]; jednak inne obrazy i figury, zastosowane w sposób przemyślany, nadają mowie płynności i sprawiają, że czyta się ją (i słucha jej) z przyjemnością.

Podsumowanie

U dwóch wyżej przedstawionych autorów daje się zauważyć różnicę w rozłożeniu akcentów w przepowiadaniu zmartwychwstania. Chromacjusz skupia się bowiem na tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa, która jest źródłem i nadzieją zmartwychwstania ludzi, natomiast Zenon, w mowach poświęconych w całości zmartwychwstaniu, koncentruje się na zagadnieniu nieśmiertelności duszy ludzkiej i przyszłym zmartwychwstaniu zmarłych.

Analiza źródeł patrystycznych uwidacznia, że Chromacjusz odwołuje się często do Ambrożego, nieco rzadziej do Cypriana i Tertuliana, po kilka razy do Hilarego z Poitiers i Grzegorza z Elwiry, a także do Melitona z Sardes, do *Anonimus Quattuordecimanus*. Zenon z kolei często odwoływał się do Laktancjusza i Tertuliana. Wpływ na doktrynę Zenona miały też dzieła Ireneusza i Hilarego z Poitiers.

W kwestii źródeł i odniesień do literatury klasycznej (pogańskiej) zauważamy, że Chromacjusz z niej zasadniczo nie korzysta, natomiast Zenon umieszcza ważne z punktu widzenia merytorycznego cytaty z *Eneidy* Wergiliusza. To słynne dzieło rzymskie staje się więc u biskupa Werony swoistą *praeparatio evangelica*.

[96] *Tr*. I, 2, 29: *Caro, fratres, quasi quoddam est speculum intuentis plenitudine gravidatum, quod non tam imaginem suam quam eius, cuius est in usibus, gerit*; pol.: „Ciało, bracia, jest jakby jakimś zwierciadłem, wypełnionym pełnią spglądającego weń czowieka, które nosi w sobie nie tylko jego [zewnętrzne] odbicie, ale też i odbicie tego, który się nim posługuje". Przyp. tłum.: w ostatnim sformułowaniu chodzi prawdopodobnie o człowieka wewnętrznego, duchowego.

Obaj autorzy posługują się żywym, obrazowym językiem, przy czym Zenon wydaje się silnie odwoływać do tzw. tradycji azjatyckiej, a Chromacjusz chętniej posługuje się prostymi środkami retorycznymi.

Summary

CHROMATIUS OF AQUILEIA AND ZENO OF VERONA ON RESURRECTION

The article is devoted to the texts regarding resurrection written by two bishops from the Northern Italy, who lived in IV century, Chromatius of Aquileia and Zeno of Verona. Chromatius, who used to lecture on the above issues in the paschal sermons, focuses more on the already accomplished act of Christ's resurrection and the related benefits. Zeno, however, in his speeches, which deal more precisely with the theme of resurrection concentrates on the prospective resurrection of human beings as well as the quality of human bodies following the event. Both authors mainly draw upon the Bible and the writings of the Latin Fathers. Moreover, Zeno makes certain references to Virgil. These are not only a rhetorical device, but also an argumentative one. Both authors make use of a vivid, metaphorical language, where Zeno is more observant of the oratory principles, carrying into effect the assumptions of the so-called Asiatic style.

TEOLOGIA

Ks. Ignacy BOKWA

Studia Gnesnensia
Tom XXVI (2012) 69–87

Eschatologiczne perspektywy ludzkiej egzystencji jako paradygmat sensu

Zagadnienie sensu nabrało szczególnego znaczenia w dobie nowoczesności, a zwłaszcza ponowoczesności, kiedy to został zanegowany ten sposób orzekania o rzeczywistości jako jedna z wielkich meta-opowieści (Jean-François Lyotard), narzucających rzeczywistości rodzaj jej zniekształcenia z racji pomijania jej bogactwa na rzecz upraszczających schematów[1]. Również tak zwana teologia postmodernistyczna niesie ze sobą problemy i wyzwania, którym trzeba odważnie stawić czoła, skoro są negowane podstawowe prawdy chrześcijaństwa, w tym uznanie realności wymiaru nadprzyrodzonego, jak to ma miejsce w przypadku filozofii religii Dona Cupitta uznającego, iż realizm religijny i idea pozaludzkiego, nadprzyrodzonego świata, to dwa fałszywe złudzenia, przyczyniające się w głównej mierze do kryzysu religii chrześcijańskiej[2]. Zważywszy choćby na twierdzenia przywołanego tu autora, potwierdza się zasadność podjęcia próby ukazania eschatologicznych perspektyw ludzkiej egzystencji jako paradygmatu sensu. Temat eschatologii zdaje się zawierać w sobie wręcz nieskończony potencjał dla paradygmatu sensu, jako że nakierowuje on ludzką egzystencję na Eschaton – tajemnicę żywego, trójosobowego Boga jako początek i cel wszelkiej rzeczywistości, zaś *par excellence* dotyczy to świadomego siebie ludzkiego bytu. W chrześcijańskiej teologii XX wieku wielkiego dzieła odnowy eschatologii dokonał szwajcarski teolog, Hans Urs von Balthasar (1905-1988), sugestywnie wykazując ograniczenia neoscholastycznej eschatologii, skupionej na reistycznie pojmowanych procesach i stanach, zaś zapominającej o samym centrum eschatologicznej rzeczywistości – o Boskim Eschatonie, pierwszej i najważniejszej „rzeczy ostatecznej" człowieka i świata. Stąd też problematyka eschatologiczna

[1] Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.

[2] Por. M. Zawadzki, *Teologia postmodernistyczna jako szansa dla religii chrześcijańskiej*, „Diametros" (2008) nr 15, 97-101, tu: 100.

zostanie ukazana przez pryzmat teologicznych refleksji i propozycji tego wybitnego szwajcarskiego myśliciela i humanisty.

1. Paradygmat sensu – szkic problematyki

Ponowoczesne negowanie zasadności pytania o sens[3] nie musi być rozumiane dosłownie, lecz także jako forma postawienia krytycznego pytania, pewnego rodzaju zachwiania ustalonymi sposobami pojmowania tego problemu, co tym samym otwiera drogę do ponownego zajęcia się zagadnieniem. Zadaniem niniejszego odcinka refleksji jest utworzenie szkicu definicji zagadnienia sensu.

Problematyzacja pytania o sens nastąpiła w dobie nowożytności. Kryzys średniowiecznego obrazu świata, ujętego w ramy pewnego, określonego porządku (łac. *ordo*), nastąpił wskutek rozszerzenia tegoż obrazu wynikającego z geograficznych i przyrodniczych odkryć, jak też w związku z dostrzeżeniem przez psychologię głębi otchłani ludzkiej duszy[4]. Karol Klauza mówi nie o sensie w ogólności, lecz konkretyzuje pytanie o sens jako pytanie o sens życia[5]. Jest to „zespół przekonań i związanych z nimi zasad postępowania, pozwalających zintegrować i ukierunkować życie osoby ludzkiej; jedno z istotnych zagadnień antropologii filozoficznej i teologicznej, podejmujące odpowiedź na tak zwane podstawowe pytania egzystencjalne człowieka: kim jestem, skąd przychodzę i dokąd zmierzam; ich interpretację i formułowane przez wiarę religijną odpowiedzi przedstawia teologia systematyczna, zwłaszcza w ramach chrystologii, soteriologii i eschatologii”[6]. Nie ulega wątpliwości, że definicja Karola Klauzy ma wyraźne nakierowanie egzystencjalne, a nade wszystko teologiczne, przy czym *expressis verbis* wymienia eschatologię, przez co staje się szczególnie przydatna dla naszego studium[7].

Szwajcarski teolog, Peter Eicher, nawiązując do egzystencjalnego ujęcia sensu przez Karola Klauzę, wyróżnia trzy zakresy tego pojęcia: działanie, mowę i upewnienie się o ludzkiej wolności[8]. Pewność wiary pozwala chrześcijańskiej

[3] Por. G. Sauter, *Was heißt heute nach dem Sinn fragen?*, München 1982; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1982.

[4] Por. W. Breuning, *Sinnfrage*, w: W. Beinert (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg-Basel-Wien 1987, 468.

[5] Por. K. Klauza, *Sens życia*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, 1094-1097.

[6] Tamże, 1094.

[7] W rozumieniu W. Breuninga pytanie o sens ma wymiar przede wszystkim teologiczny i wiąże się z kwestią poznawalności Boga jako rozstrzygającą dla określenia perspektyw ludzkiej egzystencji jako takiej (por. W. Breuning, *Sinnfrage*, dz. cyt.).

[8] Por. P. Eicher, *Sinn*, w: C. Schütz (Hg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg-Basel-Wien 1988, kol. 1147.

metafizyce skierować całe ludzkie działanie na sens historii, który może być poznany pod warunkiem, że zakłada się możliwość czystego poznania Boga. Oglądanie Boga „twarzą w twarz" stanowi o uszczęśliwiającej wizji, przebóstwiającej człowieka. Sens swojego życia, zdaniem Eichera, człowiek może odnaleźć jedynie w objawionym w Jezusie Chrystusie Słowie Bożym[9].

W wymiarze noetycznym (poznawczym) pytanie o sens życia implikuje pytanie o człowieka jako osobę cielesno-duchową, wraz ze wszystkimi jej możliwościami, aspiracjami, ale i ograniczeniami. Osoba ludzka kieruje się w stronę wartości. Czyni to przy pomocy zwłaszcza nauk humanistycznych, by w końcu, jak sugeruje Klauza, dojść do perspektywy teologicznej, wyznaczonej danymi przyniesionymi przez Boże objawienie, osiągające w Jezusie Chrystusie swoją nieprzewyższalną kulminację. Aspekt prakseologiczny pytania o sens ludzkiego życia to suma egzystencjalnych konsekwencji, wynikających z rozumowo rozpoznanego sensu życia. W tym wymiarze człowiek doświadcza sensu bądź bezsensu życia, dokonując szeregu wyborów, te zaś dzieją się w kontekście wartości, przy uwzględnieniu wszelkich ograniczeń ludzkiej wolności. Prakseologiczny wymiar pytania o sens ludzkiego życia powraca jednak do swojego podstawowego kontekstu, jakim jest norma soteriologiczna, a to dlatego, że skoro mówimy o przyjętej skali wartości, to najwyższą z nich jest zbawienie, a o nim właśnie mówi soteriologia.

Pytanie o sens ludzkiego życia, jak zauważa Karol Klauza, ma także swój wymiar biblijny i filozoficzny[10]. Sens życia jest kategorią daru[11] zawartego w biblijnie ukazanej prawdzie o stworzeniu. Ta z kolei jest wpisana w jeszcze szersze zagadnienie, jakim jest dziejąca się i spełniająca historia zbawienia. Analizy filozoficzne natomiast pozwalają ukazać perspektywę motywacyjną w obliczu kruchości i ułomności ludzkiej egzystencji, obciążonej chorobami i śmiercią.

Zagadnienie sensu ludzkiego życia podejmują pośrednio poszczególne dziedziny teologii systematycznej. Pierwszą z nich jest teologiczna antropologia systematyczna bazująca na odpowiednich danych biblijnych. Pozwalają one mówić o ludzkiej osobie jako centrum poznawczych, wolitywnych i emocjonalnych działań i doznań człowieka. Centralną kategorią filozoficzno-teologiczną jest tu pojęcie osobowej godności człowieka[12]. Przekonanie o ukierunkowaniu życia jest jednym z warunków koniecznych do przeżywania życia na sposób prawdziwie ludzki. Teologia moralna, współpracując z etyką, wprowadza tu

[9] Por. tamże, kol. 1148-1151.
[10] Por. K. Klauza, *Sens życia*, dz. cyt., 1095.
[11] W. Breuning kategorię daru łączy z luterańską nauką o usprawiedliwieniu (por. W. Breuning, *Sinnfrage*, dz. cyt.).
[12] Por. tamże.

kategorię sumienia będącą rodzajem busoli dla decyzji zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Kategorie moralne znajdują swoje oparcie w twierdzeniach dogmatyki, zwanej też niekiedy teologią systematyczną, jako że stara się ona, wychodząc od danych objawionych, ułożyć prawdy wiary tam zawarte, wyznawane przez wspólnotę wierzących, w pewien spójny, integralny system. Znajdują tu zastosowanie arystotelesowsko-tomistyczne kategorie celowe, wśród których na szczególne podkreślenie zasługują dobra osobowe człowieka przeżywającego swoją egzystencję w obliczu i świadomości obecności Boga jako Jego dziecko. Najgłębszym uzasadnieniem egzystencjalnego wymiaru pytania o sens ludzkiego życia jest osoba i dzieło Jezusa Chrystusa, zwłaszcza zaś tajemnica paschalna pozwalająca odkryć, że Bóg naprawdę angażuje się w historię[13], którą też sam powołał do istnienia. Przejmuje się również losem człowieka, stwarzając mu perspektywę ostatecznego dopełnienia jego istnienia otwartego na wieczne, dynamiczne trwanie w przyjaźni i miłości ze swoim Stwórcą, co Biblia, a także wiara i teologia Kościoła, określają mianem nieba. W ten sposób chrześcijańska teologia staje się teologią nadziei[14]. „Odpowiadając na pytanie «dokąd zmierzam?», teologia systematyczna w nadziei zmartwychwstania i życia wiecznego wyraża sens ostatecznych, najgłębszych pragnień człowieka na komunię doskonałej miłości z Bogiem. W tym znaczeniu autentycznie chrześcijański sens życia przekracza życie doczesne i przyciąga od strony przyszłości ludzkie wybory i twórcze zaangażowanie w świat; oznacza to profetyczny charakter chrześcijańskiego sensu nadawanego istnieniu osoby”[15]. Wypowiedź ta jest o tyle ważna, że podkreśla eschatologiczną strukturę ludzkiego pytania o sens życia, argumentując, iż wszelkie starania o sensowny, uporządkowany, zmierzający ku swojemu najwyższemu wypełnieniu kształt ludzkiego życia nieuchronnie prowadzą do pytania o to, co będzie po śmierci. Wszelkie systemy eschatologii immanentnej, w tym ideologia materialistyczna, zwłaszcza w postaci marksizmu, kulminująca w obecnej kulturze w formie ateistycznego konsumizmu i praktycznego materializmu, zamykając człowieka jedynie w wymiarach doczesności, odzierając go z nadziei na wieczność w Bogu i z Bogiem, proponują wizję zredukowaną, zubożoną, niegodną człowieka i jego

[13] Por. K. Góźdź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996.

[14] Por. W. Breuning, *Sinnfrage*, dz. cyt.: „W tej sytuacji chrześcijańska teologia ma pilny obowiązek zrozumiałego ukazania powołania przez Boga do uszczęśliwiającej wspólnoty życia (niebo) jako aktualnego celu dla współczesnego człowieka. Tym samym teologia staje się teologią nadziei, upatrującą swojej legitymacji w tym, że Bóg daruje sens życia, a więc nie jest on rezultatem jedynie mozolnych wysiłków człowieka”.

[15] Por. K. Klauza, *Sens życia*, dz. cyt., 1096.

nieograniczonych aspiracji[16]. Tym bardziej wydaje się więc zasadne zajęcie się eschatologiczną doktryną Hansa Ursa von Balthasara, jako że jest to propozycja ciągle nowa, wymagająca rzeczowej recepcji w ramach katolickiej teologii systematycznej[17]. Propozycje szwajcarskiego teologa mogą wnieść sporo pozytywnych impulsów do refleksji nad sensem ludzkiego życia.

2. Teologiczny punkt wyjścia: sformułowanie problemu

Pierwsze skojarzenie związane z terminem „eschatologia" prowadzi ku przyszłości, ku temu, co „ostatnie" i „ostateczne". W ramach przedsoborowej neoscholastyki kładziono nacisk na te rzeczywistości i wydarzenia, które staną się udziałem zarówno poszczególnego człowieka po jego śmierci (indywidualny sąd, czyściec, niebo lub piekło), jak i całego wszechświata (powtórne przyjście Jezusa Chrystusa, powszechne zmartwychwstanie umarłych i sąd ostateczny). Sytuacja ta znajdowała również odbicie w sposobie wykładu teologii dogmatycznej: tzw. „traktat" o „rzeczach ostatecznych" zwyczajowo kończył kursoryczny wykład prawd wiary[18]. Przyznać należy, że w klasycznej teologii szkolnej do chwili obecnej nie zaszły w tym względzie poważniejsze zmiany i szereg przekładanych głównie z języków niemieckiego i włoskiego podręczników katolickiej eschatologii zachowuje ten schemat[19]. W klasycznym rozumieniu podręcznikowym znaczenie eschatologii nie uległo poważniejszym przeobrażeniom, choć w chrześcijańskiej teologii „rzeczy ostatecznych" w XX wieku dokonały się w tym względzie daleko idące przemiany. Już w dogmatyce XIX stulecia, zwłaszcza w teologii protestanckiej, zaczęły się pojawiać tendencje próbujące uporać się z brakiem perspektywy historiozbawczej, przerostem spekulacji w oparciu o teologiczną *ratio*, brakiem podkreślenia znaczenia *nexus mysteriorum*, atomizacją problematyki prowadzącą do wykładu wielu szczegółowych zagadnień eschatologii, układających się w luźny system statycznych faktów[20]. Eschatologia dotychczasowa wolała bowiem

[16] Por. H. de Lubac, *Ateizm a sens człowieka*, Paryż 1969; C.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987; K. Góźdź, *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg*, Regensburg 1988; F. Adamski (red.), *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, Kraków 2011.

[17] Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998.

[18] Por. np. H. Vorgrimler, *Eschata*, w: C. Schütz (Hrsg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, dz. cyt., kol. 343.

[19] Za przykład może posłużyć tu choćby seria podręczników teologii dogmatycznej pod red. W. Beinerta, wydana przez wydawnictwo M, w której jako t. XI został umieszczony podręcznik J. Finkenzellera pt. *Eschatologia*.

[20] D. Wiederkehr mówi nawet o „zapaści" eschatologii w ujęciu neoscholastycznym, będącej skutkiem jej izolacji względem centralnej problematyki teologicznej, a mia-

zajmować się wydarzeniami, które nastąpią dopiero w bliżej niesprecyzowanej przyszłości, dopiero po śmierci człowieka inicjującej eschatologię indywidualną. Eschatologia społeczna przyjmowała postać kosmologicznej apokaliptyki. Cechami neoscholastycznej eschatologii były: oparty na skrajnej apokaliptyczności teologiczny futurologizm, zatracenie świadomości analogiczności języka teologicznego, owocujące jego przesadną antropomorfizacją, moralizatorstwo, statyczność w podejściu do kwestii życia wiecznego[21].

Pod wpływem teologii protestanckiej (Johann Weiss, Albert Schweitzer, Christian Dodd, Karl Barth, Rudolf Bultmann, a przede wszystkim Oscar Cullmann, później zaś Emil Brunner, Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel, Wolfgang Pannenberg) w XX wieku w teologii katolickiej dokonał się proces wewnętrznej odnowy eschatologii, polegający na odejściu od tradycyjnego przedstawiania „traktatu" o „rzeczach ostatecznych" na rzecz przywrócenia Bogu w Jezusie Chrystusie centralnej pozycji w tematyce, która wedle trafnego określenia Yves-Marie Congara przekształciła się w neoscholastyce w „fizykę rzeczy ostatecznych"[22]. Katoliccy teologowie (Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Yves-Marie Congar, później zaś Walter Kasper, Joseph Ratzinger, Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Johann Baptist Metz, Gisbert Greshake, Gerhard Lohfink) podjęli próbę dekosmologizacji eschatologii na drodze uwolnienia jej języka z więzów skrajnych antropomorfizmów, ukazując na nowo wartość eschatologicznego orędzia. Reinterpretacja eschatologicznych tekstów Starego i Nowego Przymierza oraz nawiązanie kontaktu ze współczesną filozofią i naukami przyrodniczymi zaowocowały nową koncepcją czasu i teologii historii, pozwalając przedstawić, zgodnie z myślą świętego Augustyna, Boga jako jedyną „rzecz ostateczną" człowieka, a Jezusa Chrystusa jako „Eschatosa", centralne miejsce nieodwołalnego zwrócenia się Boga do świata i „wydarzeń ostatecznych". Głównymi cechami nowego sposobu myślenia w katolickiej eschatologii są: porzucenie eschatologii jako ostatniego z teologicznych „traktatów" na rzecz traktowania jej jako wymiaru całej teologii[23], przejście od „eschatologii przyszłości" do wypowiedzi

nowicie chrystologii. Sprawiło to, że eschatologia stała się zbiorem „rzeczy ostatecznych", wydarzeń i miejsc (por. *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich 1974, 297).

[21] Por. J. Sikora, *Nowe nurty eschatologii w polskiej literaturze teologicznej 1964-1993*, Biblioteka UKSW, Warszawa 1996, mps rozprawy doktorskiej.

[22] Por. Y.-M. Congar, *Fins dernières*, „Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques" 33 (1949) 463-484.

[23] Por. A. Zuberbier, *Modele refleksji eschatologicznej we współczesnej teologii*, w: L. Balter (red.), *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, 449: „Problematyka eschatologiczna stanowi jeden z głównych tematów współczesnej teologii. Jest to temat bardzo obszerny, a jednocześnie jeden z najbardziej zasadniczych w teologii. Nie idzie bowiem tylko o jeden z wielu jej działów (jeżeli teologię można dzielić na

podkreślających obecność eschatologii w wymiarach aktualnej sytuacji człowieka, rezygnacja z eschatologii „esencjalnej" na rzecz eschatologii „egzystencjalnej", personalizacja eschatologii (od *eschata* jako miejsca i rzeczy ku „Eschatonowi" uosobionemu), zmiana podejścia do wydarzenia sądu (od postawy decydowania o wyniku sądu do postawy poddania się decyzjom Sędziego) oraz przejście od eschatologii indywidualnej do eschatologii uniwersalnej.

Opisane powyżej przemiany w eschatologii prowadzą do nowego spojrzenia na człowieka, jego egzystencję, a zwłaszcza jej sens. Klasyczne ujęcia tematyki „rzeczy ostatecznych" obierały za punkt wyjścia człowieka, jego doświadczenie choroby, przemijania, a w końcu śmierci. Eschatologia była paradoksalnie jedynym traktatem teologii dogmatycznej, który wychodził indukcyjnie, oddolnie, od świata ludzkiego doświadczenia. Czy jednak tak obrana droga nie prowadziła do swoistej antropologicznej redukcji problematyki „rzeczy ostatecznych"? Czy w oparciu o ludzką skończoność można wnioskować o konieczności ostatecznego spełnienia człowieka w Bogu? Wydaje się, że właśnie w eschatologii konieczna jest perspektywa teologiczna, spojrzenie na ludzkie życie z punktu widzenia Boga, który powołuje swoje stworzenie do ostatecznej pełni życia w sobie. Dopiero wtedy otwiera się właściwe rozumienie pojęcia „eschatologia". Dla człowieka wierzącego, nawet tego zorientowanego w problematyce teologicznej, ale chyba i dla przeciętnego kaznodziei, eschatologia kojarzy się po dawnemu z bramą śmierci wiodącą ku życiu wiecznemu. Ciągle można stwierdzić obecność dawnego, nie do końca poprawnego, schematu myślowego.

Postawmy tezę: o eschatologicznym wymiarze ludzkiego życia, a więc i o sensie tego życia, można mówić zasadnie dopiero wtedy, kiedy na to życie spojrzy się z perspektywy wiekuistego Boga, powołującego przygodnego człowieka do przyjaźni ze sobą i życia na wieczność.

3. Hans Urs von Balthasar: realizacja postulatu zamiany miejsc pomiędzy antropologią a teologią

Zaanonsowana już w początkach twórczości Hansa Ursa von Balthasara wola gruntownej reinterpretacji eschatologii[24] miała na celu eliminację wypaczeń, jakim uległa katolicka nauka o dopełnieniu Bożego stworzenia. Od początku dało się zauważyć, że bazylejski teolog z niedowierzaniem odnosił się do prób antropologicznego uzasadnienia, a właściwiej – do uwiarygodnienia eschatologii.

dość odrębne od siebie części), ale także o całość teologii, którą winna cechować perspektywa eschatologiczna".

[24] Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, dz. cyt.

Sądził on bowiem, że wychodząc od ludzkiego doświadczenia śmierci (Karl Rahner, Otto Semmelroth), nie sposób dotrzeć do pełni eschatologicznej tajemnicy, jaką jest sam trynitarny Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie. Balthasarowski pomysł reinterpretacji eschatologii, naszkicowany już w latach 50. XX wieku, opierał się na przyznaniu w eschatologii naczelnego miejsca trynitologii i chrystologii, co jego pozycję zbliża do pozycji Karla Bartha, rozpoczynającego swój wykład „Kirchliche Dogmatik" właśnie od traktatu trynitarnego. Pomiędzy chrystologią a trynitologią zachodzi ścisły związek (zawieranie się chrystologii w trynitologii, objawianie trynitologii przez chrystologię). Bardziej widoczny jest związek chrystologii niż trynitologii z eschatologią[25].

Podstawowa teza Hansa Ursa von Balthasara dotyczy konieczności przeniesienia w eschatologii akcentu z antropologii na teologię. Jest on bowiem przekonany, że analizując wydarzenie ludzkiej śmierci i następujące po niej „rzeczy ostateczne", tracimy z oczu najważniejszą perspektywę i najważniejszy kontekst eschatologii, a właściwie o wiele więcej – samą istotę tego, co określamy tym mianem: samą tajemnicę trójjedynego Boga. Bazylejski teolog nie mówi tu właściwie niczego nowego – do takiego rozumienia eschatologii nawoływał już święty Augustyn z Hippony. Problem polega jednak na tym, że w teologii stosunkowo szybko zapomniano o tej podstawowej prawdzie. W paradoksalny sposób teologia, która dość konsekwentnie wyeliminowała w swojej refleksji moment antropologiczny (musiał się o to upomnieć dopiero Karl Rahner), właśnie tu, w eschatologii, gdzie tak bardzo konieczna jest perspektywa teologiczna, została ona wyparta przez spojrzenie z punktu widzenia człowieka, tak bezradnego wobec tajemnicy wieczności i ostatecznego dopełnienia dziejów kosmosu przez Boga.

W sformułowaniu: „Bóg jest Eschatonem" zawiera się jedna z najważniejszych prawd, na których jest zbudowana teologia Hansa Ursa von Balthasara. Eschatologia kojarzy się z rzeczywistością ostateczną, a więc stanowiącą wypełnienie. To, co ostateczne, nie należy się człowiekowi jako część jego „natury", lecz jest absolutnym dziełem, a właściwiej – darem Boga. Bazylejski teolog przeciwstawia się tendencjom wyprowadzania tego, co ostateczne, z tego, co skończone, proponując konsekwentną drogę „odgórną": Bóg jest koniecznym założeniem tego, co ostateczne, zaś wszystko, co dotyczy eschatologii człowieka, ma swój początek i swoje ostateczne uzasadnienie w odwiecznej, trynitarnej tajemnicy Boga.

[25] Por. W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*, München 1966, 91: „Eschatologia opiera się w sposób konieczny na chrystologii, w której jest zakotwiczona, a którą też ze swej strony interpretuje w ściśle określonym kierunku".

Dla Balthasara Bóg jest koniecznym założeniem całej istniejącej rzeczywistości, poprzedzając ją i uzasadniając. Daje On człowiekowi rzeczywiście siebie jako jego „rzecz ostateczną", wylewając swoją trynitarną pełnię w świat poprzez wydarzenie trynitarno-chrystologiczne.

Sposobem ukazania relacji Boga-Pełni do świata jest w zamiarze bazylejskiego teologa jego „Teodramatyka", czyli historyczno-osobowa konfrontacja nieskończonej, Boskiej wolności ze skończoną, ludzką wolnością. Konfrontacja ta ma na celu ukazanie powszechnego zasięgu oddziaływania Bożej miłości. Balthasar niezwykle precyzyjnie i sumiennie dba o to, by zostało zaakcentowane absolutne pierwszeństwo i suwerenna moc Boga. Dramat zbawienia ma w Bogu swojego Autora, Dramaturga i Reżysera w sensie absolutnym. Celem Bożej historii zbawienia jest uratowanie człowieka, z równoczesnym wskazaniem na pociągającą moc Bożej miłości. Fakt, że Bóg w swej istocie jest kimś „Ciągle-Większym", Pełnią, a mimo to stale Dopełniającym się, tworzy od nowa pojęcie „eschatologii". To niepotrzebujący spełnienia świat i człowiek wyznaczają treściowy zasięg tego pojęcia, lecz sam Bóg, który nie tylko prowadzi do ostatecznej pełni (jakby istniała ona „obok" Niego), lecz nią ostatecznie i osobiście *jest*. Dlatego pytania o eschatologię nie można stawiać z antropologicznego punktu widzenia, lecz z punktu widzenia Boga. Formuła Balthasara, podkreślająca eschatologiczny charakter Boga w kontekście antropologicznej kwestii eschatologicznej, zrobiła we współczesnej eschatologii niebywałą karierę, zdobywając wielkie uznanie. Brzmi ona następująco: „Bóg jest «Rzeczą Ostateczną» stworzenia. Jako Zdobyty jest On niebem, jako Utracony piekłem, jako Sprawdzający sądem, jako Oczyszczający czyśćcem. On jest Tym, w czym umiera to, co skończone i przez co ku Niemu, w nim zmartwychwstaje. Jest On jednak tym tak, jak jest On pochylony ku światu, mianowicie w swoim Synu, Jezusie Chrystusie, który jest Oczywistością Boga i stąd uosobieniem «Rzeczy Ostatecznych». Z tej racji eschatologia, być może bardziej niż każde inne *locus theologicus*, jest w całości nauką o prawdzie zbawienia. Jest to, jak się okaże, po prostu prawda o znaczeniu centralnym"[26]. W niezwykle sugestywny, teologicznie doniosły, a zarazem precyzyjny sposób von Balthasar ujmuje wzajemne relacje pomiędzy trynitologią, chrystologią i tworzącą konieczny ich kontekst soteriologią. W Jezusie Chrystusie dokonuje się przekazanie Bożego zbawienia człowiekowi. Wydarzenie to ma charakter powszechny. To właśnie wydarzenie eschatologicznego (posługując się teologicznym językiem Karla Rahnera) „samoudzielenia się" (*Selbstmitteilung*) Boga w Jezusie Chrystusie stanowi w rozumieniu bazylejskiego teologa konkretno-dramatyczne centrum eschatologii.

[26] H.U. von Balthasar, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 282.

Z tej racji odnosi on do Jezusa Chrystusa określenie *Eschaton*, aby wskazać na głęboki związek łączący chrystologię z trynitologią: eschatologiczne wydarzenie Jezusa Chrystusa stanowi „pośredniczące przekazanie" Boga-Eschatonu światu, co implikuje stwierdzenie, że trynitologia jest koniecznym założeniem chrystologii. Ostatecznym wymiarem tego, co eschatologiczne, jest więc u Balthasara sposób, w jaki Bóg jest jego założeniem, a co ukazuje się w ramach pojętej jako dramat historii zbawienia: „W ten sposób Eschatonem jest (...) trójjedyny Bóg"[27].

Boski *Eschaton* przyjmuje wyraziste kontury chrystologiczne: immanentne procesy trynitarne zostają zobrazowane w historiozbawczym wydarzeniu Chrystusa, objawiającym trójjedynego Boga w świecie. Krzyż Jezusa Chrystusa to manifestacja absolutnej miłości Boga do świata i stworzenia. *Eschaton* to nie człowiek, jego historia i przyszłość, lecz sam trojjedyny Bóg, który w wydarzeniu paschalnym Jezusa Chrystusa swoim działaniem obejmuje całego człowieka, podtrzymując go zarówno w jego grzechu, jak i miłości. W Bożym Synu dokonuje się przyjęcie ciemności świata do wewnątrztrynitarnego światła.

Chrystologiczno-eschatologiczna refleksja znajduje swoje trynitarne zwieńczenie. Von Balthasar, w nawiązaniu do dzieła świętego Alberta Wielkiego, stwierdza, że to sam Bóg jest niebem. Chrystologia nie jest bowiem wielkością ostateczną, jednoznacznie uzasadniającą egzystencjalną interpretację eklezjologii i antropologii. Za Synem stoi bowiem Ojciec, zaś za słowem zgody Syna na wolę Ojca – stoi serce Ojca pozwalające Synowi zanurzyć się aż po zupełne osamotnienie piekła. Serce Ojca jest przepełnione uczuciem zmierzającym ku dopełnieniu kosmosu i jego dziejów[28].

4. Człowiek i świat z Boga: teologiczny punkt wyjścia

Eschatologiczna pełnia Boga nie zamyka się w sobie, lecz powołuje do istnienia świat. *Proton* i *Eschaton* pozostają we wzajemnej relacji: protologia zawiera się w ramach Boskiej eschatologii. Eschatologiczny wymiar trynitarnego Boga „jako takiego" to najbardziej właściwe miejsce Balthasarowskiej „protologii"[29].

Dla bazylejskiego teologa stwórcą świata może być jedynie trynitarny Bóg. Pochodzenie stworzenia łączy się ściśle z dynamiką pochodzenia Osób w Bogu. Syn nie istnieje inaczej, jak tylko w ścisłej relacji z Ojcem i Duchem, będąc Boskim „wyrazem" całego życia trynitarnego. W dziele stworzenia uczestniczy trójjedyny Bóg, jednak z uwzględnieniem specyficznych działań poszczególnych

[27] Tenże, *Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 336.
[28] Por. tenże, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 446.
[29] Por. K.J. Wallner, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Heiligenkreuz 1992, 274.

Osób Bożych. Ustawiczne rodzenie Osób w Bogu, co Balthasar wielokrotnie podkreśla, jest przyczyną zrodzenia stworzeń. Jedność w Bogu staje się przyczyną zaistnienia bytów różnych od bytu Bożego. Używając pojęcia „stworzenie", wielki bazylejczyk ma na myśli człowieka odznaczającego się władzami wiedzy i woli.

W stworzeniu odbija się byt absolutny: byt skończony jest obrazem Trójcy – *imago trinitatis*. W istotach stworzonych zbiega się bowiem *reflexio completa* z przyzwoleniem na istnienie wszystkiego, co współistnieje. Podobieństwo między bytem skończonym a Boską hipostazą polega, zdaniem Balthasara, na tym, że w Bogu każda hipostaza jest sobą tylko wtedy, gdy w taki sam konkretny sposób pozwala na istnienie pozostałych dwóch w formie tak bycia sobą, jak i bycia z innymi. Istniejąca w świecie rzeczywista różnica jest strukturalnym odbiciem trójjedynego bytu.

Protologia zawiera się w Boskiej eschatologii – twierdzi von Balthasar. Stwórca ustawicznie udziela się swemu stworzeniu. Przypomina to ustawiczne wypływanie stworzenia z łona Boga posiadającego inicjatywę względem swego dzieła, połączone jednakowoż z podtrzymywaniem tego stworzenia w istnieniu. Wszystko, co istnieje w czasie, ma miejsce w ramach Boskiej wieczności.

5. Człowiek i świat powracają do Boga jako pełni

Ten proces „wychodzenia" stworzenia z Boga ma swój odpowiednik w procesie „powrotu" tegoż świata do swojego źródła istnienia. Zakorzenienie stworzenia w Bogu owocuje konsekwencją pragnienia osiągnięcia przez nie pełni, o istnieniu której jest ono przekonane, jako że wzięło z niej swój początek. Wpatrzone w hojność stwarzającego je Boga stworzenie pragnie do Niego powrócić z analogicznego motywu miłości, nie zaś konieczności. Von Balthasar postuluje więc umieszczenie nauki o stworzeniu w ramach intertrynitarnej dynamiki. Eschatologiczny wymiar immanentnej Trójcy Świętej stanowi „miejsce" protologii. W tym kontekście pojawia się chrystologia. Jezus Chrystus jest „rekapitulacją" stworzenia, punktem, w którym trójjedyne życie krzyżuje się ze stworzonym[30]. Jest On pozytywną miarą stworzenia. W Nim *Proton* i *Eschaton* mogą być wzajemnie do siebie odniesione. Bezsensem jest więc mowa o bycie „neutralnym", wyłączonym z uniwersalnego oddziaływania zbawczej śmierci Jezusa Chrystusa.

Istotna dla eschatologii XX stulecia refleksja Hansa Ursa von Balthasara pokazuje, że na nowo trzeba przemyśleć wzajemną relację kościelnej i ludzkiej teraźniejszości, które w praktyce oddaliły się znacząco od eschatologicznej

[30] Por. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2: *Theologie*, Teil 2: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, 485.

przyszłości. Trudno tu o bardziej przekonujący argument niż ten, że katolicka eschatologia przełomu tysiącleci stosunkowo łatwo zrecypowała postulaty uczynienia eschatologii przewodnią ideą całej teologii systematycznej, by jeszcze szybciej o tym zapomnieć: na próżno dziś szukać choćby jednego podręcznika katolickiej eschatologii, który tę myśl potraktowałby z należnym szacunkiem. Z litości nie wspominamy tu ani słowem o odniesieniu tego postulatu do całości teologicznej refleksji. Co najwyżej wspominają o tym podręczniki historii teologii i na tym cała rzecz się kończy.

Problem jest jednak istotny. W przeciętną świadomość wtłacza się bowiem eschatologia immanentna, ograniczająca perspektywy ludzkiego istnienia i działania do tego świata – tu i teraz. Nadzieja zdaje się przybierać kształt walki o lepsze jutro – doczesne, ziemskie, skończone. Natomiast nadzieja eschatologiczna, ostateczna, zdaje się nie mieć dziś łatwego życia, zredukowana wstydliwie do okolicznościowych kazań pogrzebowych czy zaduszkowych.

Nie chcemy tu zmniejszać napięcia pomiędzy przyszłością wewnątrzświatową a absolutną. Eschatologia jest bowiem rzeczywiście obecna, ukryta w kształcie tego świata. Chrześcijański *Eschaton* definiuje bowiem pozytywnie całość tego, co aktualnie istnieje. W osobie i dziele Jezusa Chrystusa urzeczywistniła się Boża ostateczność i nieodwołalność. Jego zmartwychwstanie i posłanie Ducha Świętego oznacza dla człowieka wierzącego realny udział w tym, co częściowo przybliżyło przyszłość. Każde ludzkie istnienie, niezależnie od stopnia uświadomienia sobie tego faktu, zostaje skonfrontowane z *Eschatonem* Jezusa Chrystusa i domaga się zajęcia pozycji w stosunku do tej rzeczywistości. Nie wchodzi w grę jakakolwiek postać postawy obojętnej.

Chrześcijańska eschatologia pełni wybitnie krytyczną rolę w stosunku do każdej próby absolutyzacji rzeczywistości, przypominając nieomylnie, że tylko Jeden (w trzech Osobach) jest absolutny. Wspomniana pokusa nie omija wcale Kościoła, który nierzadko chciałby zapomnieć o swojej prowizoryczności, przywiązując się zbytnio do tych form, które z natury rzeczy podlegają zmianie. Spojrzenie wstecz, ku historii, umacnia w przekonaniu, że wielkie nawrócenia i odrodzenia kościelnego życia brały swój początek w ciągle odnawianej eschatologii, przypominającej o absolutnym i nieprzemijającym władztwie Boga, uczącej Kościół trudnej cnoty pokory – miłości prawdy – nawołującej do zachowania należnych proporcji między tym, co ziemskie, a tym, co wieczne. Co więcej, to właśnie eschatologia przypomniała o wartości ludzkiego ciała, które zmartwychwstanie na wieczność i upomniała się o wartość międzyludzkich relacji, które przecież będą stanowić treść nieba.

Czy chrześcijański *Eschaton* zniesie teraźniejszość? Obecna historia znajdzie przecież swój cel w absolutnej wieczności Boga. Człowiek nie straci jednak

swojej podmiotowości, lecz dozna jej ostatecznego urzeczywistnienia i spełnienia. Wieczność nie zrelatywizuje i nie zlekceważy tego, co istotne w człowieku. Doczesność nosi w sobie tendencję ku transcendencji. Można o tym mówić, jeśli się uwzględni los Jezusa Chrystusa, zwłaszcza Jego wyjście poza i ponad śmierć[31].

6. Nadzieja powszechnego zbawienia

Eschatologia Hansa Ursa von Balthasara kojarzy się nierozdzielnie z jego tezą o nadziei powszechnego zbawienia[32]. „Nadzieja zbawienia wszystkich ludzi, która przewija się przez wszystkie dzieła Balthasara, staje się pod koniec życia dominującym motywem jego teologii. Nadzieja ta ugruntowana jest w konsekwentnie przeprowadzonej eschatologii chrystologicznej, odnoszącej ostateczne wypełnienie losu człowieka, w aspekcie zarówno indywidualnym, jak i społecznym do Chrystusa i Jego zbawczego dzieła" – stwierdza słusznie Stanisław Budzik[33]. Nie będzie więc przesadą stwierdzenie, że koncepcja powszechnej nadziei zbawienia, dojrzewająca przez cały okres teologicznej twórczości bazylejskiego myśliciela, humanisty i teologa, stanowi kwintesencję jego eschatologii, która jest motywem przewodnim, raz ukrytym, innym razem zaś dochodzącym w pełni do głosu, całego jego pisarstwa. Niczym w soczewce zbiegają się tutaj wszystkie centralne kwestie jego teologii. Z tej racji warto, choćby skrótowo, naszkicować Balthasarowską ideę nadziei zbawienia dla wszystkich.

W pierwszym rozdziale swojej objętościowo skromnej, lecz ideowo doniosłej książki zatytułowanej symptomatycznie: *Was dürfen wir hoffen?*[34] *(Czy wolno mieć nadzieję?)* Hans Urs von Balthasar stwierdza patetycznie, w stylu zbliżonym do pisarstwa swojego przyjaciela i teologicznego autorytetu, Karla Bartha, z którym jednak wdawał się w daleko posunięte, rzeczowe dyskusje: „My wszyscy, którzy żyjemy wiarą (...) stoimy w obliczu sądu"[35]. Punktem wyjścia do rozważań nad chrześcijańską nadzieją zbawienia dla wszystkich jest egzystencjalne doświadczenie wiary. Podpowiada ono, że Sędzią człowieka jest Ten, który na

[31] Por. D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1974.

[32] Por. H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, tłum. S. Budzik, Tarnów 1998; J. Ambaum, *Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiederherstellung aller Dinge? H.U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio" 20 (1991) 33-46 (omówienie pojęcia w perspektywie historii teologii); I. Bokwa, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich: ostateczne zwycięstwo Bożej miłości*, „Studia Diecezji Radomskiej", t. VIII, 2007 r., 407-422.

[33] S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997, 225.

[34] Einsiedeln 1986.

[35] H.U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986, 11.

swoje ramiona wziął grzechy całej ludzkości i poniósł je na krzyż, gdzie umarł za nas śmiercią zastępczą. Zbawcza misja Jezusa Chrystusa, osiągająca swój szczyt w misterium paschalnym, jest ostatecznym teologicznym uzasadnieniem nadziei powszechnego zbawienia. Nie ma ona nic wspólnego z beztroską, w jakimś sensie naiwną pewnością zbawienia czy też wiedzą na ten temat[36]. Dla Balthasara fakt zmartwychwstania Jezusa Chrystusa oznacza przełamanie wszelkich dotychczasowych struktur nadziei i wprowadzenie w świat nadziei eschatologicznej, która może stać się motorem napędowym i sensem życia tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Jest to wprowadzenie w świat, a uściślając, uświadomienie światu obecnej w nim i stale działającej mocy orędzia o zbawieniu jako propozycji skierowanej do wszystkich bez wyjątku ludzi.

Nadzieja zbawienia dla wszystkich nie znosi bynajmniej konieczności nawrócenia i uznania władztwa Boga nad kosmosem i ludzkością. Nie odrealnia też rzeczywistości piekła, które tym samym nie zyskuje statusu czystej możliwości zarezerwowanej jedynie teoretycznym rozważaniom. Poza tym odwoływanie się w tym kontekście do przymiotu Bożego miłosierdzia w niczym nie osłabia realizmu piekła. Balthasar uzasadnia to w odniesieniu do danych biblijnych, twierdząc, że nie tracą na znaczeniu wypowiedzi Jezusa Chrystusa mówiące o możliwości wiecznego zatracenia, choć wizja sądu (Mt 25,31-44) o dwóch równoważnych zakończeniach powinna być skorygowana przez nadzieję na to, że jednak przebaczająca, miłosierna zbawcza wola Boga przyciągnie do siebie wszystkich bez wyjątku ludzi, oddziałując na nich na zasadzie apelu skierowanego pod adresem ich wolności, która tym samym nie zostanie zawieszona, osłabiona czy pogwałcona[37].

Idea nadziei powszechnego zbawienia w istotny sposób na nowo stawia pytanie o obraz Boga. W Ewangelii Janowej Jezus mówi wprawdzie o sobie, że

[36] „Balthasar próbuje sformułować ortodoksyjny sens tej nauki, zastrzegając się wyraźnie, że na temat ostatecznych tajemnic można się wypowiadać jedynie z nadzieją, unikając jakichkolwiek stwierdzeń kategorycznych. Nadziei nie wolno identyfikować z wiedzą. Tak więc twierdzenie wyrażające pewność, że wszyscy ludzie będą zbawieni, jest niewątpliwie sprzeczne z nauką Kościoła. Prawowierny chrześcijanin może natomiast i powinien mieć nadzieję, że moc Chrystusowego krzyża dosięgnie wszystkich ludzi i nikt nie będzie obiektywnie potępiony. Nadzieja ta nie jest bynajmniej, jak zastrzega się Balthasar, maskowaniem ukrytej wiedzy. Teolog nie powinien sobie rościć pretensji do wiedzy większej niż wiedza Kościoła, który wyniósł wprawdzie na ołtarze wielu świętych i błogosławionych, nigdy jednak nie wypowiedział się jednoznacznie na temat czyjegokolwiek potępienia" (S. Budzik, *Dramat Odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, dz. cyt., 224).

[37] Por. I. Bokwa, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich: ostateczne zwycięstwo Bożej miłości*, dz. cyt., 409-411.

jest uosobieniem sądu Boga, lecz jednocześnie stwierdza też, że jest zbawieniem tego świata. Rozwiązania tego dylematu szwajcarski teolog upatruje w odwołaniu do fundamentalnej wypowiedzi 1 J 4,16: „Bóg jest miłością". Jezus Chrystus to światło absolutnej miłości Boga (J 12,46). Choć, w przekonaniu von Balthasara, centralną wypowiedzią Ewangelii jest prawda o sprawowanym przez Jezusa Chrystusa sądzie, to jednak temu Sędziemu człowiek wierzący „rzuca się w objęcia"[38]. Nasze zbawienie, a wraz z nim i nasza absolutna przyszłość, zostały przekazane przez Ojca w ręce tego oto Sędziego. Idzie tu o rzecz najwyższej wagi. Powaga naszej sytuacji to powaga miłości przewyższającej wszelkie prawo, nawet sprawiedliwość[39]. Z teologicznego punktu widzenia, podkreśla von Balthasar, jest rzeczą niedopuszczalną, by rozdzielać, antagonizując je przy tym, Boże przymioty sprawiedliwości i miłosierdzia. Taki zabieg jest niczym nieusprawiedliwionym błędem. Nie można też popadać w inną skrajność i utożsamiać te przymioty ze sobą, jak to uczynił Karl Barth. W centrum jego teologii stoi bowiem stwierdzenie, że Boża sprawiedliwość jest zmiłowaniem. Jeszcze tylko niewielka operacja myślowa – ostrzega von Balthasar – mianowicie ukazanie Jezusa Chrystusa jako potępionego za wszystkich – aby wszyscy odrzuceni mogli otrzymać zbawienie, a znajdziemy się w niebezpiecznej bliskości w stosunku do *apokatastasis panton* – przypisywanego Orygenesowi, nie zaś zgodnie z prawdą jego uczniom i późniejszym kontynuatorom – poglądu o konieczności zbawienia wszystkich, od którego to poglądu bazylejski teolog chce znaleźć się możliwie daleko[40].

Czy istnieje więc możliwość rozwiązania zaistniałego dylematu, polegającego na współistnieniu w Bogu gniewu w stosunku do ludzi i miłości względem Syna Bożego w idei „podtrzymywania" (niem. *Unterfassung*) grzeszników przez miłość Jezusa Chrystusa? To właśnie w tym „podtrzymywaniu", uważa von Balthasar, należy upatrywać podstawy teologicznej nauki o nadziei na powszechne zbawienie[41]. W myśl tej koncepcji każde możliwe piekło zostało objęte oddziaływaniem Bożej miłości, co jeszcze bardziej znosi starotestamentową symetryczną wizję sądu z dwoma równoważnymi zakończeniami – zbawieniem lub potępieniem, opartą na proporcji pomiędzy winą a karą. Chrystusowa asymetria polega na zniszczeniu w swojej śmierci i zmartwychwstaniu ograniczeń śmierci i daniu człowiekowi szansy na życie wieczne[42]. Nadzieja, w której człowiek jest zbawiony, wiąże się nie tylko z Jezusem Chrystusem, lecz ma także wyraźny rys pneuma-

[38] H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Einsiedeln 1987, 14.
[39] Por. tamże, 7.
[40] Por. I. Bokwa, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich: ostateczne zwycięstwo Bożej miłości*, dz. cyt., 412, przyp. 26.
[41] Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Einsiedeln 1993, 352 (wyd. pol.: E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004).
[42] Por. H.U. von Baltasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., 252.

hagijny: to Duch Święty sprawia, że człowiek może mówić o Bogu jako o „Bogu nadziei". W wizji von Balthasara daje się zauważyć ścisły związek pomiędzy nadzieją, zmartwychwstaniem, Trójcą Świętą a Eschatonem[43].

Hans Urs von Balthasar często nawiązuje do egzystencjalnego wymiaru pytania o nadzieję zbawienia dla wszystkich. Przyjmuje ono dramatyczną postać: Czy mam prawo odmówić nadziei mojemu bratu, skoro złożyłem ją całą w wierze w mojego Sędziego?[44] Szwajcarski teolog wskazuje na teologię świętego Augustyna jako przykład ograniczenia cnoty teologicznej nadziei do aktualizującego ją podmiotu, natomiast święty Tomasz rozszerzył zakres nadziei także na inne podmioty ludzkie. Nadzieja zbawienia pozwala aktualizować międzyludzką solidarność, samo zaś zbawienie okazuje się być rzeczywistością społeczną[45].

Dramat ludzkiej wolności, sprzeciwiającej się Bogu w akcie totalnego odwrócenia się od Niego, pociąga za sobą konsekwencję piekła. Jak jednak określić naturę tego stanu, jak przedstawia się problem jego rozciągłości czasowej? Bazylejski teolog jest daleki od prób dezawuacji piekła. Co więcej, przytacza on teksty mistyków, w których odnajduje potwierdzenie tego stanu jako miejsca szczególnie tragicznego, gdzie trwa się w poczuciu beznadziei, skrajnej rozpaczy[46]. Nowy Testament z całym realizmem wypowiada się na temat możliwości wiecznej kary, która nie może być utożsamiona z czasowo ograniczoną karą poprawczą. Gniew Boży, pojawiający się w kontekście grzechu prowadzącego do śmierci, powinno się traktować z pełną powagą[47]. Nieprzenikniona rzeczywistość *misterium iniquitatis* odsłania podstawową prawidłowość teodramatu: narastająca miłość Boża wywołuje narastanie nienawiści[48]. Należy jednak wierzyć w przewagę łaski, twierdzi bazylejski teolog[49].

Do Balthasarowskiej koncepcji nadziei powszechnego zbawienia nie można jednak podchodzić bezkrytycznie, bowiem koncepcja wolności, jaką prezentuje szwajcarski myśliciel, zdaje się budzić pewne wątpliwości. W wielu punktach widać tu analogie do poglądów zwolenników tak zwanej teorii „wyboru ostatecznego". Jej koryfeusze, zwłaszcza zaś Ladislaus Boros, twierdzą bowiem, że

[43] Por. tenże, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2: *Theologie*, Teil 2: *Neuer Bund*, dz. cyt., 488.
[44] Por. tenże, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, dz. cyt., 14.
[45] Por. tenże, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., 289.
[46] Por. tenże, *Was dürfen wir hoffen?*, dz. cyt., 79-92: „Zeugnisse" („Świadectwa").
[47] Por. tenże, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., 260.
[48] Por. tamże, 259.
[49] Por. H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, 65: „Übergewicht der Gnade" („Przewaga łaski"; wyd. pol.: *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 2002).

ostateczny los człowieka zależy od jego decyzji w samym momencie śmierci[50]. Tym, co niepokoi klasyczną eschatologię katolicką, jest fakt pomijania kształtu dotychczasowego, ziemskiego życia człowieka. Opinia ta neguje bowiem wartość wszelkich ludzkich starań o życie uczciwe, zgodne z przykazaniami Bożymi, zwłaszcza z przykazaniami miłości Boga i bliźniego. Sprzyjanie takiej koncepcji wolności oznacza też pojmowanie jej w sensie zacieśnionym, jako wyboru między różnymi możliwościami. Karl Rahner wielokrotnie wskazywał na wolność w znaczeniu o wiele szerszym, jako kształtu, a nawet całej rzeczywistości ludzkiego życia, jako na sumę ludzkich wyborów i wynikających z nich konsekwencji. Każdy czyn jako owoc, a zarazem wyraz wolności, stanowi albo akceptację, albo negację Boga. Całe ludzkie życie staje się w ostatecznym wymiarze dziełem wolności. Śmierć stanowi jej moment szczytowy, jej urzeczywistnienie w stopniu najwyższym. Z tej racji Rahner przeciwstawia się koncepcji zawężonej tylko do „ostatecznego wyboru" wolności: proces umierania jest rozciągnięty na całe życie (*prolixitas mortis*)[51]. Karl Rahner nie absolutyzuje bynajmniej kształtu ziemskiego życia człowieka do tego stopnia, by zbawienie grzesznika było niemożliwe bądź by zależało wyłącznie od jakości życia doczesnego. Jego koncepcja rozkłada akcenty w sposób o wiele bardziej wyważony, przyznając wolności skończonej należne jej miejsce.

Hans Urs von Balthasar zna jednak doskonale pozytywne źródła teologii: pisma ojców Kościoła, tradycję teologiczną, pisma mistyków, publicystykę teologiczną, w których znajduje potwierdzenie swojej tezy o konieczności chrześcijańskiej nadziei. Nie jest ona bynajmniej przykrywką dla ukrytej pewności, lecz spełnia się w modlitwie (1 Tm 2,4). Należy też pojmować ją w kategoriach właściwych chrześcijaństwu.

O ile poglądy świętego Tomasza z Akwinu odpowiadają von Balthasarowi, jako że powszechność nadziei zbawienia wyprowadza on z powszechnego charakteru miłości, zaś ufająca wszystkiemu miłość nie potrafi niczego innego jak tylko oczekiwać ostatecznego pojednania wszystkich ludzi w Jezusie Chrystusie, co sprawia, że taka nadzieja jest nie tylko dozwolona, ale wręcz nakazana, o tyle nie zgadza się z Augustyńską teorią predestynacji. Jako przeciwwagę dla tych poglądów Doktora Łaski, bazylejski teolog przytacza opinię świętego Bonawentury twierdzącego, że nadprzyrodzona nadzieja jest nieomylna[52].

[50] Por. L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in seiner letzten Entscheidung*, Olten 1962 (wyd. pol.: *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1977).

[51] Por. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg/Br. 1958.

[52] Por. H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, dz. cyt., 30.

Trzeba stwierdzić, że nadzieja powszechnego zbawienia jest rzeczywistością uzasadnioną[53]. Kościół nigdy nie wypowiedział się w kwestii potępionych, w tym również w sprawie ostatecznego losu Judasza będącego szczególnym przypadkiem odrzucenia Bożej propozycji zbawienia w Jezusie Chrystusie. Von Balthasar stawia retoryczne pytanie: Kto może wiedzieć o jego żalu, gdy zobaczył on skazanego Jezusa?[54]

W wydanym na krótko przed śmiercią „Epilogu", w końcowych zdaniach książki, wielki szwajcarski teolog zostawia przesłanie chrześcijańskiej nadziei na zbawienie wszystkich. Słowa te można potraktować jako jego duchowy testament: „Nie wiemy, czy ludzka wolność może się aż do końca sprzeciwiać propozycji Ducha, by podarować jej prawdziwą, właściwą Mu wolność. Gdyby to uczyniła nieodwołalnie, uczyniłaby to z pełną świadomością i popełniłaby grzech przeciwko Duchowi Świętemu, «wieczny grzech», który «nigdy nie zostanie odpuszczony» (Mk 3,29). Tu, gdzie po prostu nie możemy nic więcej wiedzieć, istnieje jedynie przestrzeń dla nadziei. Ujmując to po chrześcijańsku, nie dla jakiejkolwiek nadziei, której zgodnie z Jezusowym przykazaniem miłości nie wypada wykluczyć żadnego ze współbraci, nikogo porzucić w połowie drogi. «J'espere en Toi pour nous» (Gabriel Marcel). Mamy obowiązek nadziei na zbawienie wszystkich"[55].

7. Wnioski

W teologii liczą się nie tyle konkretne rozwiązania problemu (tak sądziła na przykład teologia neoscholastyczna), co o wiele bardziej rozwiązania systemowe. Eschatologia pozwala całościowo spojrzeć na ludzkie życie, przedkładając i opisując teologicznie propozycję sensu dla naszej egzystencji. Gdy na nasze życie spojrzymy z perspektywy Boga-Eschatonu, tajemnicy ostatecznej Pełni, człowiek ukaże się jako byt zdolny do spełnienia swojego podstawowego pragnienia, jakim jest wieczne trwanie. Stanie się to możliwe w Bogu. Takie ujęcie ewidentnie polemizuje z patrzeniem na ludzką eschatologię przez antropologicznie zawężający pryzmat cierpienia i śmierci: z fragmentu jest bowiem o wiele trudniej (a w tym przypadku praktycznie niemożliwe) wnioskować o Pełni. Dopiero Boski Eschaton, przyjęty za punkt wyjścia eschatologii, umożliwia poprawną hermeneutykę ludzkiego bytowania i wyznaczania jego sensu. Osobowy Bóg staje się gwarantem sensu ludzkiego życia. Hans Urs von Balthasar postuluje – a jest to postulat

[53] Por. tamże, 25: „Pewności uzyskać nie można, lecz nadzieję można uzasadnić".
[54] Por. tamże, 22-25.
[55] Por. H.U. von Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln-Trier 1987, 97n. (wyd. pol.: *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010).

nadal aktualny i ważki – ujęcie eschatologii w kategoriach personalistycznych: Człowiek-osoba pozostaje w żywotnej w relacji do Boga-Trójcy Osób.

Kulminująca w koncepcji nadziei powszechnego zbawienia eschatologia von Balthasara okazuje się być aktualna w obecnej sytuacji, w której zdolność do cnoty nadziei została wystawiona na szczególnie trudną próbę. W kulturze współczesnej coraz mocniej dominują bowiem tendencje dekadenckie, nihilistyczne i relatywistyczne, wynikające z porzucenia tradycyjnego porządku wartości, a zwłaszcza wiary w Boga jako twórcy systemu wartości absolutnych. Paradygmat nadziei na absolutną wieczność w Bogu, spokojnie i rzeczowo wyłożony w języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka, staje się podstawą dla skutecznego w codziennym życiu wzorca sensu, porządkującego życie indywidualne i społeczne.

Summary

ESCHATOLOGICAL PERSPECTIVES OF HUMAN EXISTENCE
AS A PARADIGM OF MEANING

The issue of meaning gained a special significance in the age of modernity, and above all during postmodernism, when discussing reality as one of the great meta-stories (Jean-François Lyotard) was being negated. Reality used to be subject to a certain degree of distortion due to the postulated need for simplified schemes. This paper deals with the perspective concerning the meaning of human existence in the light of eschatology. Contemporary culture promotes immanent eschatology, thus narrowing the significance of human life to temporality. At the same time, it teaches about eschatology exceeding the boundaries of creation. The subject of eschatology seems to contain an almost infinite potential for a paradigm of sense, since it directs human existence towards the Eschaton – the mystery of God as one living in three persons, the beginning and the end of the whole reality, which, *par excellence*, refers to a self – conscious human being. Hans Urs von Balthasar (1905-1988), a Swiss theologian, performed the great work of eschatological renewal in the Christian theology in the twentieth century. He vividly demonstrated the limits of neo-scholastic eschatology focused on the processes and states understood in accordance with the reistic approach, which neglects the very centre of the eschatological reality – the divine Eschaton, the first and the most important "final element" of a human being and the world. Hence, the issue will be presented from an eschatological perspective of theological reflection of this eminent Swiss thinker and humanist. To gain a better insight into Hans Urs von Balthasar's significance, the author firstly outlines a modern term of sense and it is only then that he depicts the eschatology of the Swiss theologian in its major dimensions: defining the condition of the pre-council eschatology, implementing the postulate of anthropology and theology swapping places, showing the man and the world as deriving from God only to fully come back to Him in Jesus Christ owing to the work of salvation. Only in this context can we properly understand Balthasar's concept of hope for the universal salvation, which gives the new ultimate meaning to human existence.

Ks. Marek PYC

Studia Gnesnensia
Tom XXVI (2012) 89–116

Tajemnica Jezusa Chrystusa w wyznaniu wiary Soboru Konstantynopolskiego I

Analiza symbolu nicejsko-konstantynopolskiego

Po śmierci Atanazego, wielkiego obrońcy dogmatu z Nicei, dochodzi do głosu pokolenie ojców kapadockich, mających znaczący wkład w kształtowanie się chrystologicznego dogmatu. Negacja integralności człowieczeństwa Jezusa Chrystusa przez Apolinarego, biskupa Laodycei, doprowadza w II połowie IV wieku do kolejnego kryzysu w dziejach Kościoła. Heretycki nurt apolinaryzmu zostaje potępiony na synodzie zwołanym w Rzymie przez papieża Damazego, na synodach w Aleksandrii i Antiochii, a ostatecznie na Soborze Konstantynopolskim I, który odbył się w 381 roku z inicjatywy cesarza Teodozjusza jako synod biskupów wschodnich. Są na nim obecni wybitni teologowie, spośród których szczególną rolę odegrają Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Cyryl Jerozolimski, Bazyli Wielki, biskup Cezarei Kapadockiej, Diodor z Tarsu, Epifaniusz, biskup Salaminy oraz Cyryl Jerozolimski. Owocem soboru oraz teologicznych debat kontynuowanych po zamknięciu obrad soborowych będzie symbol nicejsko-konstantynopolski. Zostanie on przyjęty i zaakceptowany w 382 roku przez zgromadzonych ponownie w Konstantynopolu biskupów wschodnich. Kierują oni do papieża Damazego i biskupów Zachodu list, w którym znajdujemy fragment jednoznacznie potępiający nauczanie apolinarystów: „Zachowujemy nieskażoną naukę o staniu się człowiekiem Pana i nie przyjmujemy samego przyjęcia ciała bez duszy, bez inteligencji, w sposób niepełny. Jesteśmy zupełnie przekonani, że Słowo Boga istniało przed wiekami w sposób doskonały i dla naszego zbawienia stało się doskonałym człowiekiem w ostatnich czasach”[1].

[1] *List biskupów zebranych w Konstantynopolu*, 6; cyt. za: A. Baron – H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*. Tom I: *Nicea I – Konstantynopol I – Efez – Chalcedon – Konstantynopol II – Konstantynopol III – Nicea II (325-787)*, Kraków 2001, 82-83.

Sobór Konstantynopolski nie zamierzał stworzyć zupełnie nowego wyznania wiary. Symbol konstantynopolski jest potwierdzeniem symbolu nicejskiego, przy równoczesnym wprowadzeniu do niego koniecznych teologicznych doprecyzowań, modyfikacji i uzupełnień. Konfrontacja tych dwóch symboli ujawnia jednak znaczące między nimi różnice, tak że nie może być on zwyczajnie uznany za przejrzaną edycję symbolu nicejskiego. Te dwa teksty przy licznych podobieństwach różnią się w rzeczywistości od siebie. Dążenie ojców soborowych, by symbol konstantynopolski wyraził «wiarę nicejską», bardziej dotyczy jego zasadniczej teologicznej zawartości niż wierności literze. W różnorodności wyrażeń zachowana zostaje jednak tożsamość treści wiary. Wydaje się więc, że winno się mówić nie tyle o symbolu konstantynopolskim, ile raczej nicejsko-konstantynopolskim.

Powszechnie przyjmuje się, że symbol ten bazuje na istniejącym już wcześniej lokalnym wyznaniu wiary, respektującym całość treści wiary zdefiniowanej w Nicei. O jego wyborze zadecydowała jego zasadnicza zgodność z symbolem nicejskim oraz zdolność do adaptacji poprzez przyjęcie niezbędnych doktrynalnych uzupełnień. Konkretyzując tę tezę, można z dużym prawdopodobieństwem powiedzieć, że symbol nicejsko-konstantynopolski ma swoje źródła w pochodzącym z IV wieku chrzcielnym wyznaniu wiary kościoła antiocheńskiego bądź jerozolimskiego, być może autorstwa Epifaniusza z Salaminy[2].

* * *

Podobnie jak w nicejskim wyznaniu wiary, o strukturze symbolu nicejsko-konstantynopolskiego decyduje podstawowa tajemnica wiary, jaką jest misterium Boga w Trójcy Świętej jedynego. Jego trzy części poświęcone są odpowiednio Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu. Centralna z nich i zarazem najbardziej rozbudowana poświęcona jest wyznaniu wiary w Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego.

Nicejsko-konstantynopolski symbol wiary brzmi następująco:

[1] *Wierzymy*
[2] *w jednego Boga,*
[3] *Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych.*
[4] *I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego jednorodzonego,*
[5] *zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami,*
[6] *Światłość ze Światłości,*
[7] *Boga prawdziwego z Boga prawdziwego,*

[2] Por. J.N.D. Kelly, *I simboli di fede della chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, Napoli 1987, 321.330; A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1988, 182-184; I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, Paris 1963, 187.

[8] *zrodzonego, a nie uczynionego,*
[9] *współistotnego Ojcu,*
[10] *przez którego wszystko się stało*;
[11] *który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba*
[12] *i przyjął ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy, i stał się człowiekiem.*
[13] *Został ukrzyżowany za nas pod Poncjuszem Piłatem, poniósł mękę i został pogrzebany,*
[14] *i zmartwychwstał trzeciego dnia według Pisma,*
[15] *i wstąpił do nieba, i siedzi po prawicy Ojca,*
[16] *i znowu przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych,*
[17] *którego panowaniu nie będzie końca.*
[18] *I w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca pochodzi, którego należy czcić i wielbić wraz z Ojcem i Synem, który przemawiał przez proroków.*
W jeden święty, powszechny i apostolski Kościół. Wyznajemy jeden chrzest na odpuszczenie grzechów. Oczekujemy zmartwychwstania umarłych i życia w przyszłym wieku. Amen. (DS 150).

Analiza tego tekstu pozwala zauważyć opuszczenie niektórych chrystologicznych sformułowań, które znajdowały się w nicejskim wyznaniu wiary: *to znaczy z substancji Ojca*; *Bóg z Boga*; *co jest w niebie i co jest na ziemi* (przy precyzacji stwórczego dzieła Syna) oraz końcowe antyariańskie anatematyzmy. Z drugiej strony symbol nicejsko-konstantynopolski zawiera szereg chrystologicznych uzupełnień, których nie ma w credo nicejskim: (zrodzony) *przed wszystkimi wiekami*; (zstąpił) *z nieba*; (przyjął ciało) *za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy*; *został ukrzyżowany za nas pod Poncjuszem Piłatem*; *został pogrzebany*; (zmartwychwstał trzeciego dnia) *według Pisma*; *siedzi po prawicy Ojca*; *znowu przyjdzie w chwale*; *którego panowaniu nie będzie końca*. Wydają się one poszerzać spektrum biblijno-teologiczne w prezentacji misterium Chrystusa, niektóre z nich są natomiast reakcją na nowe heretyckie nurty.

[1] ***Wierzymy...***

Symbol nicejsko-konstantynopolski ukształtowany zostaje na bazie wcześniejszych chrzcielnych wyznań wiary. Jego przyjęcie wiąże się z wejściem do wspólnoty wierzących, jaką jest Kościół. Nowość tego typu symboli, mających swe korzenie z dużym prawdopodobieństwem w chrześcijańskiej Afryce, wyraża się w przesunięciu akcentu z indywidualnego na wspólnotowe rozumienie wia-

ry. Podczas gdy na chrzcie świętym w trzykrotnej odpowiedzi „wierzę" chodzi w pierwszym rzędzie o osobistą wiarę konkretnego człowieka, symbol nicejsko-konstantynopolski na podobieństwo symbolu nicejskiego jest wyrażeniem wiary Kościoła. Ten *rys wspólnotowy* zostaje wyeksponowany już w pierwszym jego słowie *wierzymy* (πιστεύομεν). Właśnie to odróżnia wiarę od indywidualistycznej struktury filozoficznego myślenia. Symbol wiary nie jest owocem niezależnej, indywidualnej refleksji, lecz przyjęciem w jedności z innymi wierzącymi tego, czego człowiek sam nie wymyślił, czym nie może dowolnie rozporządzać i czego nie wolno mu zmieniać, a co go wzywa i zobowiązuje[3]. Wejście do Kościoła wiąże się z przyjęciem jego symbolu wiary jako daru pochodzącego od Boga.

[2] ***w jednego Boga,***

U podstaw symbolu nicejsko-konstantynopolskiego stoi fundamentalna prawda, iż *Bóg jest jeden*. Chrześcijańskie wyznanie wiary *w jednego Boga* (εἰς ἕνα Θεὸν) harmonizuje w pełni z monoteistyczną wiarą Izraela, wyrażoną w pierwszym spośród przykazań: „Słuchaj Izraelu, Pan, Bóg nasz, jest jedynym Panem" (Mk 12,29), i stanowi jej kontynuację. Istnieje jeden tylko Bóg i „nie ma na świecie ani żadnych bożków, ani żadnego boga, prócz Boga jedynego" (1 Kor 8, 4). To zasadnicze wyznanie, na bazie którego zbudowany zostaje symbol, jest równoznaczne z wyrzeczeniem się wiary w jakichkolwiek innych bogów.

[3] ***W Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych.***

[4] ***I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego jednorodzonego,***

[18] ***I w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca pochodzi, którego należy czcić i wielbić wraz z Ojcem i Synem, który przemawiał przez proroków.***

Chrześcijańska wiara w jednego Boga jest w istocie wiarą w *Trójcę Świętą*. Centralne miejsce trynitarnego misterium w wierze Kościoła potwierdza liturgia chrzcielna. Od samego bowiem początku, zgodnie z wolą Jezusa Chrystusa, udzielano chrztu świętego „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego" (Mt 28,19), wymagając od przyjmujących chrzest wiary w trynitarnego Boga. Już w pierwszych wiekach tajemnica ta wyznaczała strukturę chrzcielnych wyznań wiary

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

w Kościele. Dotyczy to także symbolu nicejsko-konstantynopolskiego. Jest on wyznaniem wiary w Ojca, Syna i Ducha Świętego, równych sobie co do bóstwa: *w jednego Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych* (εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων), *w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego jednorodzonego* (εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ) oraz *w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który pochodzi od Ojca* (εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπο-ρευόμενον). Artykuł dotyczący wiary w Ojca jest zasadniczo przejęty z symbolu nicejskiego. Szeroko rozbudowany zostaje natomiast fragment dotyczący Ducha Świętego i Jego pochodzenia od Ojca, jakkolwiek bez dokładniejszej refleksji nad Jego relacją do Syna[4]. Duch jest Panem i Ożywicielem, a więc źródłem życia, godnym czci i chwały, jakie przynależą Ojcu i Synowi. Jednoznacznie wyznaje się pełną współistotność Ducha z Ojcem i Synem co do bóstwa. Między wyznaniem wiary w Ojca i Ducha Świętego znajduje się najbardziej rozwinięta część symbolu, dotycząca Syna Bożego, Jego tożsamości i zbawczego posłannictwa, która stanie się teraz przedmiotem naszych rozważań.

[4] ***I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego jednorodzonego,***

Centralna część nicejskiego-konstantynopolskiego symbolu jest wyznaniem wiary w drugą osobę Trójcy Świętej, wcielonego Syna Bożego. Zaraz na początku pojawiają się słowa: *[Wierzymy]... w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna*

[4] Do symbolu nicejsko-konstantynopolskiego z 381 roku zostanie wprowadzone później na zachodzie wyrażenie *Filioque*, mówiące o pochodzeniu Ducha Świętego nie tylko od Ojca, ale i od Syna. Sobór Konstantynopolski I był w istocie synodem biskupów wschodnich, w konsekwencji czego dotycząca pochodzenia Ducha Świętego formuła wiary, wprowadzona do symbolu bez konsultacji z Kościołem zachodnim, odzwierciedla jedynie wschodnią koncepcję teologiczną i nie jest dogmatem w sensie absolutnym. Dopiero ojcowie zgromadzeni w Chalcedonie w 451 roku zaliczą konstantynopolski synod lokalny do czterech wielkich soborów powszechnych chrześcijańskiej starożytności i uznają walor ekumeniczny sformułowanego na nim symbolu. W tym samym czasie na zachodzie pneumatologia przeżywa okres dynamicznego rozwoju i systematyzacji dzięki Ambrożemu (+397) i Augustynowi (+430), a *Filioque* pojawia się już w wyznaniu wiary wysłanym przez papieża Leona I (+461) do kościoła hiszpańskiego w 447 roku i zostaje przejęte przez ten kościół na drugim soborze w Toledo. Do symbolu Kościoła rzymskiego *Filioque* zostanie wprowadzone oficjalnie w 1014 roku przez papieża Benedykta VIII. Choć i ono nie stanowi dogmatu o charakterze absolutnym, można je uznać za istotny wkład Kościoła i teologii zachodniej do symbolu nicejsko-konstantynopolskiego. Por. A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1988, 191-192.

Bożego jednorodzonego (εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ). Fragment ten jest przejęty z symbolu nicejskiego[5]. Już w pierwszych słowach akcent położony zostaje na *jedność osobowego bytu Syna*. Wierzymy w Niego jako *jednego Pana* (εἰς ἕνα κύριον).

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

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

Słowa *Jezus* (Ἰησοῦς) i *Chrystus* (Χριστός) pozostają ściśle ze sobą zespolone. Jezus istnieje jedynie jako Chrystus, a Chrystus nie inaczej jak tylko jako Jezus. Tajemnica wcielonego Syna Bożego wyrażona zostaje w nierozerwalnej jedności dwóch słów: *Jezus Chrystus* (Ἰησοῦς Χριστός), wskazującej na *identyczność* Jego *tożsamości i misji*, egzystencji i posłannictwa. Chrześcijańska wiara jest wiarą

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

w Jezusa jako Chrystusa. Nie sposób oddzielić w Nim od siebie osoby i urzędu: osoba jest urzędem, a urząd osobą[6].

Nicejsko-konstantynopolskie wyznanie wiary koncentruje się najpierw na *boskiej godności* wcielonego Syna Bożego. Jego bóstwo poświadcza wiara w Jezusa jako *Pana* (κύριος). Już w Starym Testamencie *Pan* (hebr. *'ādôn*, z czasem przekształcone w *dōnāj*) staje się imieniem samego Boga, używanym w miejsce świętego tetragramu wyrażającego imię *Jahwe* (*JHWH*). Tym ostatnim imieniem, którego nie ośmielił się wypowiadać żaden Żyd, określił Bóg samego siebie, objawiając się Mojżeszowi. W greckim tłumaczeniu ksiąg Starego Testamentu zostaje ono oddane greckim słowem κύριος, jednoznacznie wskazującym na Boga Izraela. Przysługujący wyłącznie Bogu tytuł *Pana* (κύριος) odniesiony zostaje także do Jezusa Chrystusa: „Panem jest Jezus" (Rz 10,9). On jest Panem, stanowiąc jedno z Ojcem i Duchem Świętym. Jako Pan życia i śmierci posiada pełnię władzy, panuje nad wszelkim stworzeniem i naucza mocą własnego autorytetu. Sam to potwierdza po umyciu nóg apostołom: „Wy Mnie nazywacie Nauczycielem i Panem i dobrze mówicie, bo nim jestem" (J 13,13). Wywyższony przez Ojca otrzymuje od Niego imię Pana przewyższające wszystko. Tomasz w spotkaniu ze Zmartwychwstałym wyzna: „Pan mój i Bóg mój" (J 20,28). W dniu Zesłania Ducha Świętego Piotr powie: „Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem" (Dz 2,36). Imię Pan wskazuje na Jego panowanie równe Bogu: „On to jest Panem wszystkich" (Dz 10,36). Taką jest też wiara pierwszych chrześcijan, którzy uznają Go za Boga (1 Kor 2,8)[7].

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

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

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

Ojca, z którego jest zrodzony. Imię Syna Bożego wyraża nie tylko Jego jedność z Ojcem, ale i równość Ojcu co do bóstwa (KKK 441-445).

Nazwanie Jezusa *Jednorodzonym* (μονογενής) ma swe korzenie biblijne. On jest jednorodzonym Synem Ojca. W Prologu Ewangelii św. Jana czytamy: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy... Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg [Syn], który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył" (J 1,14.18). W rozmowie z Nikodemem Jezus mówi: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne... Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię jednorodzonego Syna Bożego" (J 3,16.18). W 1. Liście św. Jana czytamy natomiast: „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu" (1 J 4,9). Odniesione do Jezusa Chrystusa greckie pojęcie μονογενής może oznaczać „jedyny", „jedyny w swoim rodzaju", „wyjątkowy", „jedyny zrodzony z Ojca" albo też „zrodzony w jedyny, wyjątkowy sposób", a także „jedynie umiłowany" czy też „jedyny Syn", dla podkreślenia, że boska synowska godność odnosi się wyłącznie do odwiecznego Słowa[8].

[5] ***zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami,***

Symbol nicejsko-konstantynopolski jest wyznaniem wiary w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego *zrodzonego z Ojca* (τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα). Prawda ta należy do najstarszych chrystologicznych sformułowań w symbolach chrześcijańskiej starożytności, zbudowanych na bazie apostolskiego kerygmatu. Ma ona głęboko biblijny fundament. Wiara w zrodzonego z Ojca Syna Bożego przenika wygłoszoną w Antiochii Pizydyjskiej mowę Pawła, który mówiąc o wskrzeszeniu Jezusa z martwych, przypomina wielką mesjańską zapowiedź daną przez Boga ojcom: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem" (Ps 2,7). Także w Psalmie 110 znajdujemy proroctwo dotyczące tajemniczego zrodzenia Mesjasza-Króla: „Na świętych górach z łona jutrzenki jak rosę Cię zrodziłem" (Ps 110,3).

W sformułowaniu prawdy wiary o przedwiecznym Synu Bożym pochodzącym od Ojca przez zrodzenie termin *zrodzony* (γεννητός) zostaje użyty w znaczeniu analogicznym. Mówi on o pochodzeniu właściwym wyłącznie Synowi. Dzięki zrodzeniu z Ojca Syn Boży na równi z Ojcem uczestniczy w boskiej naturze. Zrodzenie różni się co do istoty zarówno od powoływania do bytu stworzeń przez Boga Stwórcę, jak i od ludzkiego rodzenia. Gdy zatem mówimy, że niezrodzony

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

Ojciec rodzi Syna, nie należy tego rozumieć w znaczeniu biologicznego rodzenia właściwego stworzeniom. Jedynie w sposób analogiczny do tego, w jaki ludzki ojciec rodzi syna równego mu co do natury, Ojciec rodzi Syna równego Mu co do bóstwa. W Bogu jako czystym duchu zrodzenie Syna różni się bowiem radykalnie od rodzenia ludzkiego, w którym ziemski ojciec rodząc daje cząstkę swej materialnej substancji. Mamy tu do czynienia z niepojętym dla nas zrodzeniem duchowym, które próbujemy sobie przybliżyć, odwołując się do metafor. Słowo *zrodzony* nie jest w stanie oddać bogactwa misterium wewnętrznego życia Boga, nie mamy jednak żadnego innego sposobu mówienia o Bogu, jak tylko posługując się naszym ograniczonym ludzkim językiem. W przybliżeniu tej tajemnicy mogą nam pomóc teksty Atanazego:

> „Podobnie jak ludzie nie rodzą w ten sam sposób, jak Bóg stwarza, ani też ludzie nie są, jak Bóg jest, odmienny jest również sposób, w jaki Syn jest zrodzony z Ojca. Nadto, płód ludzki jest w pewien sposób częścią jego rodziców, jako że jego natura nie jest prosta, lecz złożona z części i zmienna… Bóg natomiast jest prosty i dlatego Ojciec nie cierpi podziału albo zmian przy zrodzeniu Syna”[9]. „Jest rzeczą jasną, że Bóg nie rodzi tak, jak ludzie rodzą, ale tak, jak Bóg rodzi. To nie Bóg naśladuje ludzi, lecz raczej ludzie ze względu na Boga, który we właściwym znaczeniu i jedynie prawdziwie jest Ojcem swojego Syna, bywają nazywani także ojcami swoich dzieci; albowiem od Niego «bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi» (Ef 3,15)”[10].

Jednym z chrystologicznych dodatków wprowadzonych do nicejsko-konstantynopolskiego symbolu jest prawda o zrodzeniu Syna z Ojca *przed wszystkimi wiekami* (πρὸ πάντων τῶν αἰώνων). W wyrażeniu tym ojcowie soborowi zwracają uwagę na *odwieczną relację istniejącą między Ojcem i Synem*. Pochodzenie Syna od Ojca należy widzieć na płaszczyźnie wiecznego boskiego bytu[11].

W symbolu odnotować należy opuszczenie słów *to znaczy z istoty Ojca*, dotyczących zrodzenia Syna z Ojca. Wyjaśnienia Atanazego i ojców kapadockich doprowadziły do przekonania, że zawartą w nich treść wystarczająco wyraża już pojęcie *współistotny*, stąd też ojcowie soborowi uznali słowa te za zbyteczne[12].

---

[9] Atanazy, *Epistola de decretis synodi Nicenae*, 11 (PG 25,441).

[10] Atanazy, *Oratio I contra Arianos*, 23 (PG 26,60).

[11] Por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998, 327-328; B. Sesboüé, *Wierzę. Wezwanie do wiary katolickiej dla kobiet i mężczyzn XXI wieku*, Warszawa – Poznań 2000, 273-274; C.I. González, *Tu sei la nostra salvezza*, Casale Monferrato 1988, 244.

[12] Por. I. Ortiz de Urbina, *La structura del simbolo constantinopolitano*, Orientalia Christiana Periodica 12(1946)280; A. Amato, *Gesù il Signore*, 185-186; A. Baron – H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tom I*, 69 – przypis 1.

[6] ***Światłość ze Światłości,***

Wiarę Kościoła w bóstwo Jezusa Chrystusa potwierdza w symbolu nicejsko-konstantynopolskim przejęte z symbolu nicejskiego antyariańskie sformułowanie, iż jest On *Światłością ze Światłości* (φῶς ἐκ φωτός). Światło zawsze było uznawane za symbol Boga i Jego obecności, Jego chwały i majestatu. „Bóg jest światłością i nie ma w Nim żadnej ciemności" (1 J 1,5). Otoczony światłem, zamieszkuje w niedostępnym świetle (1 Tm 6,16). Nieprzypadkowo też stwórcze dzieło Boga rozpoczyna się od stworzenia światłości. Stwórca jest niestworzoną Światłością, dzięki której zaistniała światłość stworzona, a Jego mądrość jest „odblaskiem wieczystej światłości" (Mdr 7,26). Syn Boży jest Światłością ze Światłości. Jako „światłość prawdziwa" (J 1,9) nazywa sam siebie „światłością świata" (J 8,12; 9,5; 12,46). Jaśniejąca na Jego obliczu światłość to blask chwały samego Boga (2 Kor 4,6)[13]. Jego pochodzenie od Ojca zostaje ukazane na podobieństwo światła pochodzącego od światła, albo też ognia pochodzącego od ognia bez pomniejszenia siebie[14].

W porównaniu z symbolem nicejskim opuszczone są w tym miejscu słowa *Bóg z Boga*, wskazujące na równość Syna z Ojcem co do bóstwa. Ze względu na następny artykuł wiary *Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego* ojcowie soborowi uznali sformułowanie to za niekonieczne i pominęli je, nie chcąc dwukrotnie powtarzać tej samej treści[15].

[7] ***Boga prawdziwego z Boga prawdziwego,***

W symbolu nicejsko-konstantynopolskim zachowany zostaje także antyariański artykuł symbolu nicejskiego, w którym wyznana zostaje wiara w bóstwo Jezusa Chrystusa – *Boga prawdziwego z Boga prawdziwego* (θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ). Broniąc monoteizmu, Ariusz nie widział przeszkód w nazywaniu Go „bogiem", lecz uznawał Go za boga mniejszego, w sensie przenośnym, albo też mówił o Jego uczestnictwie w bóstwie na zasadzie daru łaski. W duchu średniego platonizmu był on gotowy uznać stworzony Logos za *drugiego Boga* (δεύτερος θεός) ze względu na Jego wyjątkowy udział w zbawczych dziejach. Nie do przyjęcia było jednak dla niego sformułowanie *Bóg prawdziwy z Boga*

[13] Por. A. Feuillet, *Luce*, w: E. Bonifacio (red.), *Enciclopedia della Bibbia*. Vol. 4, Torino-Leumann 1970, 764-766; A. Feuillet – P. Grelot, *Światło i ciemności*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, 959-962.

[14] Por. Justyn, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 128 (PG 6,773-776).

[15] Por. I. Ortiz de Urbina, *La structura del simbolo constantinopolitano*, 280; A. Amato, *Gesù il Signore*, 185-186.

prawdziwego. Za Soborem Nicejskim I nicejsko-konstantynopolskie wyznanie wiary jeszcze raz potwierdza, że Syn jest zrodzonym z Ojca, a zarazem równym Ojcu prawdziwym Bogiem[16].

[8] ***zrodzonego, a nie uczynionego,***

Kolejne antyariańskie sformułowanie, pozostające w nicejskim nurcie obrony bóstwa Jezusa Chrystusa, dotyczy wiary w Syna *zrodzonego, a nie uczynionego* (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα). Ojcowie soborowi zgromadzeni w Konstantynopolu opowiadają się jednomyślnie za pochodzeniem Syna od Ojca przez zrodzenie, a nie przez stworzenie. Pierwsze z pochodzeń zostaje przeciwstawione drugiemu. Jezus Chrystus nie jest stworzeniem, lecz został zrodzony. Przy panującej wówczas wieloznaczności było niezbędne doprecyzowanie słowa *zrodzony* (γεννητός) używanego wówczas zamiennie z innym, bardzo podobnym w swym brzmieniu, greckim pojęciem *stworzony* (γενητός)[17]. Wykorzystując tę sytuację, arianie błędnie odnosili do Chrystusa obydwa terminy, zacierając istniejącą między nimi różnicę. Sobór Konstantynopolski I potwierdza zawartą już w symbolu nicejskim ortodoksyjną interpretację, uznając, że Syn jest odwiecznie zrodzony z Ojca. Gdy ojcowie soborowi określają Jezusa Chrystusa jako zrodzonego (γεννητός), a nie uczynionego (ποιητός), definiują Jego odwiecznie pochodzenie od Ojca, co wyklucza Jego stworzenie i związany z nim czasowy początek. Tym samym odrzucona zostaje ariańska próba zrównania Syna z bytami stworzonymi[18].

[9] ***współistotnego Ojcu,***

W długim szeregu antyariańskich sformułowań symbolu nicejsko-konstantynopolskiego kluczową rolę odgrywa wyznanie wiary w Syna *współistotnego Ojcu* (ὁμοούσιον τῷ πατρί). Sięgając do historii warto zauważyć, że pojęcie *współistotny* (ὁμοούσιος) pojawiło się już w symbolu nicejskim jako reakcja na tendencje

[16] Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band I: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg im Breisgau 1990, 408; A. Amato, *Gesù il Signore*, Bologna 1988, 167; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 87.

[17] Mamy dwa pojęcia: γεννητός, czyli zrodzony (od: γεννάω – rodzić), podczas gdy γενητός oznacza: stworzony (od: γίγνομαι – stawać się, powstawać), czyli ten, który otrzymał istnienie. Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 85.

[18] Por. J.N.D. Kelly, *I simboli della fede della chiesa antica*, 236; A. Amato, *Gesù il Signore*, 167-168; B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 1987, 96; B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)*, w: B. Sesboüé (red.), *Historia dogmatów*, Kraków 1999, 220.

sprzyjające subordynacjonizmowi. Pozostając pod ich wpływem, niektórzy mówili jedynie o podobieństwie substancji Syna do substancji Ojca, sugerując niższość Syna od Ojca. W odpowiedzi na nie Sobór Nicejski jednoznacznie stwierdził, iż Syn jest *współistotny* Ojcu, a więc równy Ojcu co do istoty. O nowości słowa *współistotny*, a zarazem o jego znaczeniu świadczy fakt, że w łacińskiej wersji nicejskiego wyznania wiary uznano za konieczne dołączenie komentarza: *współistotny Ojcu, co po grecku nazywa się homoousios* (*unius substantiae cum Patre, quod Graeci dicunt homoousion*) (DS 125). Zachowując to słowo w symbolu nicejsko-konstantynopolskim, ojcowie soborowi potwierdzają kilkuwiekową wiarę Kościoła w bóstwo Jezusa Chrystusa, uznając je za najbardziej odpowiedni termin dla wyrażenia równości Ojca i Syna co do bóstwa[19].

Właśnie z tym pojęciem związane były największe obawy ojców co do nowego języka wyznania wiary. W konfrontacji z arianizmem zostali oni jednak zmuszeni do skorzystania ze słownictwa bardziej precyzyjnego od biblijnych formuł, jako że te ostatnie, błędnie interpretowane, były wykorzystywane przez arian w zupełnie innym, nieortodoksyjnym znaczeniu. To prawda, że słowa ὁμοούσιος nie ma w Piśmie świętym. Jest ono bowiem greckim przymiotnikiem pochodzącym od filozoficznego pojęcia οὐσία, które w zależności od kontekstu posiadało wówczas wiele znaczeń[20]. Pojawienie się w symbolach wiary słowa *współistotny*, jak też innych filozoficznych greckich pojęć, nie oznacza jednak próby zastąpienia nimi języka biblijnego i porzucenia tradycji Kościoła, lecz ma na celu ochronę objawionej prawdy. W swej treści terminy te harmonizują z biblijnym przesłaniem. Słowo *współistotny* precyzuje myśl zawartą w Prologu św. Jana: „Na początku było Słowo... i Bogiem było Słowo" (J 1,1). Choć zaczerpnięte z metafizyki greckiej, jest ono w stanie z dużą precyzją wyrazić prawdę o objawiającym się Bogu. Właśnie w nim ojcowie soborowi widzą teologiczne wyjaśnienie tego, co Pismo święte mówi o pochodzeniu Syna od Ojca. Termin ten, choć nie jest biblijny, streszcza w sobie kerygmat apostolski o odwiecznym zrodzeniu Syna z Ojca i pełnym uczestnictwie w Jego bóstwie[21].

Przejęte w symbolu nicejsko-konstantynopolskim nicejskie ὁμοούσιος staje się w chrystologii pojęciem kluczowym. Zrodzony z istoty Ojca Syn jest Mu współistotny. Jest On Bogiem na równi z Ojcem, uczestnicząc poprzez wieczne zrodzenie z Ojca w tej samej niepodzielnej boskiej naturze. Współistotność

[19] Por. J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, Firenze 1980, 217; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 85-86; C.I. González, *Tu sei la nostra salvezza*, 243; F. Bécheau, *Historia soborów*, Kraków 1998, 32.

[20] Por. A. Amato, *Gesù il Signore*, 168; J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, 216; F. Courth, *Bóg trójjedynej miłości*, Poznań 1997, 180.

[21] Por. A. Amato, *Gesù il Signore*, 168-169; F. Courth, *Bóg trójjedynej miłości*, 180; J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, 217.

mówi o równości Syna z Ojcem co do istoty, co znaczy, że Syn jest wraz z Ojcem jednym i tym samym Bogiem[22]. Termin *współistotny* potwierdza bóstwo Ojca i Syna, wykluczając jednak identyfikację Syna z Ojcem. Odrębność boskich osób harmonizuje z prawdą o jednym Bogu. Jedność w Bogu urzeczywistnia się na płaszczyźnie istoty, którą Ojciec, Syn i Duch Święty realizują w właściwy sobie sposób jako jedną wspólną istotę boską. Choć więc stwierdzenie, iż Syn jest współistotny Ojcu, okazało się najbardziej spornym spośród wprowadzonych do symbolu nicejskiego antyariańskich sformułowań, zachowane zostało również w symbolu nicejsko-konstantynopolskim. Nie przeszkodziły w tym nawet zastrzeżenia związane z jego nieortodoksyjną przeszłością, ani też postawiony przez niektórych zarzut jego niebiblijnego charakteru i uznających wprowadzenie go do symbolu za zerwanie z najstarszą tradycją budowania wyznań wiary na bazie objawionego słowa. Ojcowie soborowi mają odwagę bronić dziedzictwa wiary z pełną konsekwencją, odwołując się także do pojęć wykraczających poza słownictwo biblijne. Ten sposób postępowania pozostaje charakterystyczny dla chrześcijańskiej tradycji, kształtowanej przy asystencji Ducha Świętego prowadzącego do pełni prawdy[23].

Obecny w symbolach nicejskim i nicejsko-konstantynopolskim filozoficzny grecki termin *współistotny* jest wymownym świadectwem, że Kościół od samego początku przykładał dużą wagę do procesu *inkulturacji* i *aktualizacji w przekazie prawd wiary*, nie ograniczając się w swojej wierze i nauczaniu jedynie do sformułowań biblijnych czy też literalnego powtarzania ukutych wcześniej formuł. Widział konieczność ich pełniejszej interpretacji, korzystając z nowych pojęć, zapożyczonych także z filozofii greckiej. Decyzja o włączeniu do wyznania wiary i zachowaniu w nim tego typu sformułowań była odważnym krokiem uczynionym w przekonaniu, że ciasny biblicyzm uniemożliwiłby jakikolwiek teologiczny rozwój. Ojcowie soborowi wyrażają w tym przekonanie, że przesłanie chrześcijańskiej wiary, by pozostać żywym, nie może być werbalnie powielanym przez wieki stereotypem. Treść wiary winna być sformułowana w języku zrozumiałym, uwzględniającym czas i miejsce, mentalność i kulturowy kontekst życia wierzących, tak by użyte terminy pozwoliły im uchwycić wpisany w nie sens. W nowo zaistniałej wówczas sytuacji, z racji przejścia z jednego świata kulturowego w nowy, konieczne było wypracowanie wolnej od błędu, greckiej

[22] Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 408.411; A. Amato, *Gesù il Signore*, Bologna 1988, 169; J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, 217; B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, 221; J.N.D. Kelly, *I simboli di fede della Chiesa antica* (w szczególności rozdział: *Il significato e l'uso del credo di Nicea*, 229-252).

[23] Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 409-411; G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, 328.

wersji chrześcijańskiego przesłania. Zadanie to okazało się szczególnie trudne ze względu na brak w języku greckim pewnych terminów, pozwalających w pełni wyrazić nowość chrześcijaństwa. Ujęte pierwotnie w języku semickim przesłanie wiary domagało się nowej, aktualizującej refleksji, by można było je głosić w świecie żyjącym tak bardzo odmienną tradycją grecką. Nie chodziło przy tym o nową treściową zawartość, lecz jedynie o nowy język pozostający w służbie przekazu autentycznej chrześcijańskiej wiary, umożliwiający odczytywanie pierwotnego sensu formuł wiary w zmieniających się okolicznościach. Mamy tu zatem do czynienia z nowym doświadczeniem Kościoła, który powraca do wydarzenia Pięćdziesiątnicy, by w nowych językach i sformułowaniach wyrazić zawartość pierwotnego kerygmatu. Trwając w nurcie tradycji, Kościół wypełnia powierzoną mu misję autorytatywnego przekazu wiary apostolskiej. Użycie pojęcia *współistotny* w nicejskim, podobnie jak i jego potwierdzenie w nicejsko-konstantynopolskim symbolu wiary, trzeba uznać za wydarzenia epokowe. Termin ten służy wyrażeniu w nowy sposób wiary Kościoła w bóstwo Jezusa Chrystusa, sięgającej swymi korzeniami czasów apostolskich[24]. Oficjalnie posłużono się w teologii terminem filozoficznym, co doprowadzi do dynamicznego rozwoju teologicznej doktryny w następnych wiekach. Wyrażające relację między Ojcem i Synem słowo *współistotny* wpisało się na trwałe w dziedzictwo wiary Kościoła.

[10] ***przez którego wszystko się stało,***

Także kolejny artykuł symbolu potwierdza bóstwo Jezusa Chrystusa. On jest Synem Bożym, *przez którego wszystko się stało* (δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο). Jako Syn współistotny Ojcu Stwórcy uczestniczy w Jego stwórczym dziele. To właśnie przez Niego wszystko zostało stworzone. W symbolu nicejsko-konstantynopolskim odnotować należy opuszczenie słów *co jest w niebie i co jest na ziemi* z nicejskiego wyznania wiary. Tak daleko idąca precyzacja mogła zostać uznana przez ojców za niekonieczne powtórzenie ze względu na wcześniejsze wyjaśnienie prawdy o stwórczym dziele Ojca, Stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych[25].

[24] Por. B. Sesboüé, *Wierzę*, 269-271; B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Cinisello Balsamo 1987, 95-96; B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, 221; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 83.

[25] Por. Por. I. Ortiz de Urbina, *La structura del simbolo constantinopolitano*, 280; A. Amato, *Gesù il Signore*, 185-186.

[11] ***który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba,***

Dalsza część nicejsko-konstantynopolskiego symbolu zostaje znacznie rozbudowana w porównaniu z symbolem nicejskim i ma charakter w pierwszym rzędzie soteriologiczny. Rozpoczyna ją artykuł wiary w Syna Bożego, który, będąc odwiecznie Bogiem, *zstąpił z nieba dla nas ludzi i dla naszego zbawienia* (τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν). Zainicjowana tu zostaje zbawcza historyczna synteza, streszczająca życie Zbawiciela od wcielenia aż po misterium paschalne i paruzję. Jego tajemnicę można zrozumieć jedynie w tak szerokim historiozbawczym kontekście. On przychodzi na ziemię dla naszego zbawienia, to znaczy dla realizacji powierzonego Mu przez Ojca zbawczego dzieła.

Wzmianka o *zstąpieniu z nieba* (κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν) jest ważnym chrystologicznym uzupełnieniem wprowadzonym przez ojców do symbolu nicejsko-konstantynopolskiego. Odwieczny Syn Boży zstępuje z wysokości nieba na ziemię ku nam ludziom potrzebującym zbawienia. W słowie „zstąpił" kryje się najgłębszy rdzeń tajemnicy wcielenia. Oznacza to, że istnieją „wysokości", a więc absolutny, nienaruszalny majestat i panowanie Boga, potęga Jego słowa i miłości. Także w najgłębszym zstąpieniu, krańcowym uniżeniu i ukryciu Bóg nie przestaje być prawdziwie wielki. Wcielenie jest wyjściem Syna Bożego od Ojca i zstąpieniem na ziemię, aby wypełnić w posłuszeństwie Jego wolę[26]. Kontrast między niebem, z którego przychodzi Syn Boży, i ziemią, na którą teraz zstępuje, jest silnym potwierdzeniem Jego boskiej godności. Jedynie prawdziwe bóstwo jest w stanie uzasadnić możliwość realizacji przez Niego zbawczego dzieła. Gdyby nie był Bogiem, nie mógłby stać się autentycznym pośrednikiem zbawienia ani też odkupicielem człowieka. Gdyby sam Bóg nie wszedł w Nim w ludzkie dzieje, nie zostalibyśmy odkupieni, tylko bowiem nieśmiertelny Bóg jest w stanie wybawić nas od śmierci. Symbol nicejsko-konstantynopolski jest wyznaniem wiary w Syna Bożego, Zbawiciela, który zstąpił z nieba na ziemię, by przywrócić komunię między Bogiem a ludźmi. Wyłącznie będąc Bogiem, mógł nas wyzwolić z niewoli grzechu i uczynić uczestnikami boskiego życia[27]. Negacja bóstwa Chrystusa przekreślałaby w efekcie prawdę o naszym zbawieniu. Potwierdza to fragment jednej z katechez Jana Pawła II: „Zaprzeczenie bóstwu Jezusa Chrystusa i uznanie Go jedynie za człowieka oznacza zburzenie chrystologicznego dogmatu, a co za tym idzie, zniweczenie całej chrześcijańskiej

[26] J. Ratzinger, *Droga Paschalna*, Kraków 2001, 69-71; H.U, von Balthasar, *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet*, Einsiedeln 1977, 78.

[27] Por. A. Amato, *Gesù il Signore*, 170; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, 180-181; B. Sesboüé, *Wierzę*, 273; F. Courth, *Bóg trójjedynej miłości*, 180.

soteriologii. Jeżeli Chrystus nie jest prawdziwym Bogiem, nie przekazuje ludzkości życia Bożego. Nie jest więc Zbawicielem człowieka w znaczeniu, o którym świadczy całe objawienie i tradycja”[28].

[12] ***i przyjął ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy, i stał się człowiekiem.***

Artykuł wiary *przyjął ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem* (σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα) pogłębia, a zarazem poszerza sformułowanie Soboru Nicejskiego, przeciwstawiając się w szczególności błędnej interpretacji Apolinarego, biskupa Laodycei. Jest on w symbolu podstawową chrystologiczną tezą skierowaną przeciwko apolinaryzmowi. Apolinary bronił bóstwa oraz jedności w Jezusie Chrystusie. Uważał jednak, że jedność ta jest możliwa jedynie pod warunkiem, że miejsce ludzkiej duszy zajmie w Nim Słowo (Λόγος). Dla opisania konstytucji bytu Chrystusa, posługiwał się on w swej chrystologii formułą Λόγος – σάρξ. Doprowadziło to jednak do nieporozumień, gdyż w biblijnym, semickim znaczeniu ciało to cały, cieleśnie ukonstytuowany człowiek, Grecy natomiast pojmowali ciało jako coś zasadniczo różnego od duszy i ducha. Pozostając pod wpływem myśli greckiej Apolinary twierdził, że Słowo przyjęło ludzkie ciało pozbawione duszy. W późniejszej fazie swego nauczania złagodził to stanowisko, akceptując w Jezusie ludzką duszę zmysłową. W konsekwencji usiłował rozwiązać problem jedności za pomocą platońskiej trychotomii, rozróżniając w Nim ciało (σάρξ) i duszę zmysłową (ψυχή), negując jednak konsekwentnie duszę rozumną (νοῦς lub πνεῦμα)[29].

W konfrontacji z apolinaryzmem ojcowie kapadoccy opowiadają się za chrystologiczną formułą Λόγος – ἄνθρωπος. Bronią oni integralnej, w niczym nieumniejszonej ludzkiej natury Jezusa Chrystusa, wykazując, że odwieczne Słowo stało się w pełni człowiekiem, przyjmując integralne człowieczeństwo z ciałem i duszą. Argumentacja ojców ma w pierwszym rzędzie charakter soteriologiczny[30]. Zbawcza misja Syna, pośrednika między Bogiem i ludźmi, domaga

[28] Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Città del Vaticano 1989, 365-366.

[29] Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, 215.

[30] Apolinaryzm został potępiony także na synodzie rzymskim, który odbył się pod przewodnictwem papieża Damazego w 382 roku. W wyznaniu wiary tegoż synodu, tzw. *Tomus Damasi*, czytamy: „Wyłączamy ze społeczności wiernych tych, którzy twierdzą, że Słowo Boże mieszkało w ciele ludzkim zamiast rozumnej i duchowej duszy, ponieważ Syn, to znaczy Słowo Boże, nie przebywał w ciele, zajmując miejsce duszy rozumnej i duchowej, ale przyjął i zbawił taką duszę jak nasza, rozumną

się bowiem, by był On nie tylko *prawdziwym Bogiem*, lecz także *prawdziwym człowiekiem*. Gdy mówi się, iż w tajemnicy wcielenia odwieczne Słowo przyjmuje ludzkie *ciało* (σάρξ), pod pojęciem ciała rozumie się integralną ludzką naturę, przez przyjęcie której Syn Boży jest w pełni *człowiekiem* (ἄνθρωπος). On staje się człowiekiem dla naszego zbawienia, a Jego człowieczeństwo można nazwać narzędziem odwiecznego Słowa w realizacji zbawczego zamysłu Boga. Zbawienie jest zatem dziełem Boga-Człowieka.

W przyjęciu przez Syna Bożego integralnej ludzkiej natury ojcowie widzą warunek naszego zbawienia. Nawiązują przy tym do słynnej formuły Tertuliana *caro salutis est cardo*, nazywając człowieczeństwo Jezusa Chrystusa *zawiasem naszego zbawienia*[31]. Jest tak dlatego, że to właśnie ludzka rozumna dusza z daną jej możliwością w pełni wolnego wyboru okazała się miejscem grzesznych decyzji. Jeżeli zatem Słowo nie zjednoczyłoby jej z sobą, zbawienie rodzaju ludzkiego nie mogłoby się w pełni dokonać. Tradycja łacińska streściła tę prawdę w przejętych od Grzegorza z Nazjanzu słowach: *Quod non est assumptum, non est sanatum*[32]. To, co nie zostało przyjęte, nie może zostać uzdrowione. Jedynie to, co zjednoczone z Bogiem, będzie zbawione. Gdyby zatem Syn Boży nie przyjął ludzkiej duszy rozumnej, niemożliwym by się okazało Jego zbawcze dzieło.

Sobór Konstantynopolski I dokonuje pełniejszej interpretacji prawdy o wcieleniu. Wyznaniu wiary o przyjęciu ciała przez Syna Bożego towarzyszy w symbolu nicejsko-konstantynopolskim wyjaśnienie, iż stało się to *za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy* (σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου). Ewangelia św. Jana podkreśla nieustannie, że prawdziwym źródłem pochodzenia Jezusa jest Ojciec: „Ja nie przyszedłem we własnym imieniu, lecz prawdziwy jest tylko Ten, który mnie posłał" (J 7,28). Fragment mówiący w symbolu o przyjęciu ciała za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy jest syntezą danych biblijnych. Józef słyszy słowa anioła Pańskiego: „Nie bój się wziąć do siebie Maryi swej małżonki, albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w niej poczęło" (Mt 1,18.20). Posłany do Maryi anioł zwraca się do Niej: „Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym" (Łk 1,35). To, co ma się dokonać w łonie Maryi, jest nowym stworzeniem. Bóg, który z nicości powołuje do bytu, stwarza nowy początek: Jego Słowo staje się ciałem. Poczęcie Jezusa, dzieło Ducha, jest stworzeniem na nowo. Za sprawą Ducha Świętego odwieczny Syn Boży przyjmuje *ciało* (σάρξ) z Maryi Dziewicy, a więc bez udziału mężczyzny, i staje

i duchową, lecz bez grzechu" (DS 159). Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, 216-217; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskie*j, Warszawa 1988, 222.

[31] Tertulian, *De resurrectione carnis* 8,3 (PL 2,806).

[32] Atanazy, *Epistola ad Cledonium presbyterum contra Apollinarium* (PG 37,181-184).

się *człowiekiem* (ἄνθρωπος). Oznacza to, że zbawienie nie pochodzi od człowieka i nie jest owocem ludzkiej mocy ani inicjatywy, lecz darem i dziełem łaski[33].

W nicejsko-konstantynopolskim wyznaniu wiary powraca opisujące tajemnicę wcielenia sformułowanie *stał się człowiekiem* (ἐνανθρωπήσαντα). Syn nie podejmuje się żadnego dzieła z własnej inicjatywy. U źródeł wszelkiej Jego aktywności decydujące znaczenie ma całkowita uległość woli Ojca. Dotyczy to już samego wcielenia, w którym symbol wiary wskazuje przede wszystkim na aktywność Ducha, podczas gdy Syn, który zostaje poczęty i wydany na świat, przyzwala, aby Nim dysponowano. Wyrażenia opisujące tajemnicę wcielenia mają wydźwięk strony biernej (σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα – *incarnatus est*). On człowiekiem się staje. Nie wciela sam siebie, lecz przyjmuje ludzką naturę, przyzwalając, by Duch Święty zaniósł Go jako „nasienie Ojca" do dziewiczego łona Maryi. Rola Ducha we wcieleniu Syna polega na usytuowaniu Syna, przy zacienieniu Dziewicy, w stanie człowieczeństwa i na uformowaniu człowieka Jezusa dla urzeczywistnienia Jego historycznego synowskiego posłuszeństwa. Jest tu mowa o zgodnym z odwiecznym zamysłem Ojca *przyzwoleniu Syna na to, by Nim dysponowano* i zdaniu się bez reszty na Ducha Świętego. Mające miejsce we wcieleniu zstąpienie Syna Bożego przyjmuje więc formę posłuszeństwa. Jest ono wyjściem od Ojca oraz zstąpieniem na ziemię, aby wypełnić Jego wolę. Działaniu Ducha we wcieleniu już od samego początku towarzyszy uległość Syna, który zgodnie z wolą Ojca powierza się Jego przewodnictwu. Jakkolwiek uległość ta wyrażona zostaje przez zastosowaną w formule gramatyczną stronę bierną, nie może być rozumiana jako czysta pasywność, lecz stanowi formę najwyższej aktywności, która, mówiąc po ludzku, wymaga od podmiotu większego zaangażowania i panowania nad sobą, niż przy realizacji zamierzeń powziętych osobiście, albo też celów przez siebie zaplanowanych. „Trajektoria" prowadząca z łona odwiecznego Ojca do łona ziemskiej Matki okazuje się najtrudniejszą i najbardziej brzemienną w konsekwencje drogą posłuszeństwa, przebytą w ramach otrzymanej od Ojca misji: „Oto idę, aby pełnić Twoją wolę" (Hbr 10,7)[34]. Nowością w nicejsko-konstantynopolskim wyznaniu wiary jest poszerzenie wizji tajemnicy wcielenia. Sobór Konstantynopolski podkreśla zaangażowanie w niej Ducha Świętego, zwracając zarazem uwagę na rolę Maryi Dziewicy, z której Syn Boży przyjmuje ciało[35].

[33] Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 220-226.

[34] Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*. Band II: *Die Personen des Spiels*. Teil 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 168-171; Tenże, *Der dreifache Kranz*, 15.

[35] Por. A. Amato, *Gesù il Signore*, 187.

[13] ***Został ukrzyżowany za nas pod Poncjuszem Piłatem, poniósł mękę i został pogrzebany,***

Kolejny fragment symbolu nicejsko-konstantynopolskiego – *został ukrzyżowany za nas pod Poncjuszem Piłatem, poniósł mękę i został pogrzebany* (σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα) – jest poszerzeniem nicejskiego wyznania wiary. Symbol nie wspomina o publicznej działalności Jezusa Chrystusa, Jego nauczaniu, cudach, czy też gromadzeniu uczniów. To pokazuje, jak bardzo w świadomości starożytnego Kościoła całe Jego życie i misja były ukierunkowane na rozstrzygające o wszystkim i streszczające Jego zbawczą egzystencję misterium paschalne, w szczególności zaś na „godzinę" krzyża.

Jest charakterystyczne, że w sformułowaniu tego artykułu wiary aż trzy razy powraca obecna już w opisie wcielenia gramatyczna strona bierna. On *został ukrzyżowany*, *poniósł mękę* i *został pogrzebany* (σταυρωθέντα – παθόντα – ταφέντα). W taki właśnie sposób zostaje wyrażona prawda, że cała ziemska egzystencja Jezusa jest logicznym następstwem okazanego we wcieleniu posłuszeństwa. Zdanie się na Ojca, pełna uległość wobec ojcowskiej woli oraz świadome, w pełni wolne przyzwolenie, by Ojciec mógł Nim dysponować w realizacji swych zbawczych planów, przenikają wszelką Jego aktywność. On ma zrealizować powierzoną Mu misję według wskazań Ducha Świętego, który Go prowadzi i ją stopniowo przed Nim odsłania. Decydująca, finalna jej faza, określana jako „godzina", nie pozostaje do Jego dyspozycji, jako że całkowicie zdał się On na Ojca (Mk 13,32)[36].

W słowach *został ukrzyżowany* (σταυρωθέντα) ojcowie soborowi wyznają wiarę w Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego. Krzyż można nazwać najbardziej zwięzłym streszczeniem wiary Kościoła, a zarazem podstawowym znakiem chrześcijańskiej tożsamości. Treścią posłannictwa Jezusa Chrystusa, Odkupiciela świata, jest dokonane poprzez krzyż dzieło odkupienia. Ku „godzinie" krzyża zmierza całe Jego życie. Z powodu ludzkich grzechów zostaje On wydany w ręce grzeszników. To, że Bóg wydaje swojego Syna, należy do najbardziej niesłychanych stwierdzeń Nowego Testamentu. „On nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał" (Rz 8,32). Niewinny i święty Zbawiciel wypełniając wolę Ojca zgadza się dobrowolnie na mękę i śmierć krzyżową. Staje się posłuszny aż do śmierci, i to śmierci na krzyżu (Flp 2,8). Rozpięte na krzyżu ramiona są znakiem miłości Ukrzyżowanego, który „do końca nas umiłował" (J 13,1), oddając za nas swoje życie.

Użyte w symbolu wyrażenie *za nas* (ὑπὲρ ἡμῶν) ma sens dogłębnie soteriologiczny. Jego zapoczątkowana wcieleniem misja podjęta jest dla naszego

[36] Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*. Band II/2, 155-156.

zbawienia. Za nas i z powodu naszych grzechów Jezus zostaje ukrzyżowany i ponosi śmierć na krzyżu. Świadomość tego była szczególnie żywa w pierwotnych chrześcijańskich gminach. Spisany przez Pawła najstarszy kerygmat apostolski brzmi: „Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy" (1 Kor 15,3). On „wydał samego siebie na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie" (1 Tm 2,5-6), stając się „sprawcą zbawienia dla wszystkich, którzy Go słuchają" (Hbr 5,8-9).

W symbolu nicejsko-konstantynopolskim pojawia się bardzo istotny fragment, osadzający tajemnicę krzyża w ziemskiej historii. Słowa *pod Poncjuszem Piłatem* (ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου) to jedyne miejsce w wyznaniu wiary wskazujące na konkretny historyczny moment. Chrześcijańska wiara z samej swej istoty odnosi się do wydarzeń z historii, a u jej podstaw stoją historyczne fakty. Starożytny Kościół miał świadomość, że takiego świadectwa nie mogło w symbolu zabraknąć. Historyczność śmierci Jezusa na krzyżu potwierdza jednomyślnie Nowy Testament. Bóg rzeczywiście wkroczył w realną historię świata. W rozważanym fragmencie wyznania wiary mamy do czynienia z kontynuacją logiki Pisma świętego, które wiele uwagi poświęca osadzeniu życia Jezusa w historii. Tak było z narodzeniem Jana Chrzciciela „za czasów Heroda, króla Judei" (Łk 1,5), z narodzeniem Jezusa, kiedy to „wyszło rozporządzenie Cezara Augusta" (Łk 2,1), przy okazji chrztu Jezusa w Jordanie „w piętnastym roku rządów Tyberiusza Cezara; gdy Poncjusz Piłat był namiestnikiem Judei, Herod tetrarchą Galilei, brat jego Filip tetrarchą Iturei i kraju Trachonu, Lizaniasz tetrarchą Abileny; za najwyższych kapłanów Annasza i Kajfasza" (Łk 3,1-2), czy wreszcie przy ukrzyżowaniu. Działalność Jezusa nie jest jakimś mitycznym «kiedyś», które mogłoby wydarzyć się zawsze, a jednocześnie nigdy, lecz konkretnym wydarzeniem historycznym. Stanowi ona cząstkę ludzkiej ziemskiej historii z charakterystyczną dla niej jednorazowością[37]. Zbawcza wartość śmierci Jezusa na krzyżu jest opartym na rzeczywistych faktach orędziem głoszonym od samego początku w chrześcijańskiej wspólnocie. Chodzi o wydarzenie historyczne, stanowiące decydujący moment w historii zbawienia.

Symbol nicejsko-konstantynopolski mówi o cierpieniu wcielonego Syna Bożego. On *poniósł mękę* (παθόντα), a więc prawdziwie cierpiał. Jego mesjańska aktywność związana jest z doświadczeniem skrajnego uniżenia i całkowitego wywłaszczenia siebie, aż po ofiarę złożoną na krzyżu. Śmierć Jezusa stanowi doskonałą interpretację Jego życia, będąc ostatecznym wyrazem posłuszeństwa Ojcu, który Go posłał. Jego aktywne życie, zarówno ukryte, jak i publiczne,

[37] Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*. Część I: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, 24-25.

nabiera pełnego znaczenia dopiero w kontekście tej wszystko interpretującej śmierci. Cierpienie, męka i śmierć wskazują na ekstremalny realizm wcielenia, jednoznacznie poświadczając, iż jest On prawdziwym człowiekiem. Głębia i autentyczność Jego człowieczeństwa ujawniają się w świadectwie miłości posuniętej aż do końca, okupionej bezinteresownym darem ze swego życia[38].

Fakt złożenia Jezusa do grobu stanowi definitywne świadectwo, iż On prawdziwie umarł. Artykuł wiary *został pogrzebany* (ταφέντα) jest w symbolu ostatecznym przypieczętowaniem Jego rzeczywistej śmierci. Przez pochowanie ciała śmierć człowieka osiąga moc prawną, dopiero bowiem jego pogrzebanie oddziela zmarłego ostatecznie od żywych. Chodzi zatem o podkreślenie niemożliwego do odwrócenia charakteru wydarzenia śmierci, kiedy to człowiek umarły nie dysponuje już sobą. Jezus podobnie jak inni zmarli zostaje pogrzebany i dzieli ich los. On przebył ziemską drogę swej zbawczej misji do końca, aż po śmierć, złożenie do grobu i zstąpienie do świata umarłych.

[14] ***i zmartwychwstał trzeciego dnia według Pisma,***

W centrum symbolu nicejsko-konstantynopolskiego stoi wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa, który *zmartwychwstał trzeciego dnia według Pisma* (ἀνῆ στάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφὰς). Pierwotna wspólnota chrześcijańska od samego początku uznała kluczowe znaczenie tej tajemnicy: „Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara" (1 Kor 15,14). Bez Jego zmartwychwstania, które nadaje sens chrześcijańskiej wierze, odwieczny zamysł Boga i zbawcze dzieło wcielonego Syna Bożego pozostałyby niezrozumiałe.

Wokół tajemnicy zmartwychwstania tworzone są pierwsze formuły wiary w Kościele pierwotnym. Najstarszy kerygmat apostolski mówi o Jezusie Chrystusie, który został wskrzeszony trzeciego dnia (1 Kor 15,4). Gramatyczna forma użytego tu słowa zwraca uwagę w pierwszym rzędzie na działanie Boga jako sprawcy zmartwychwstania. Poświadcza to również sformułowanie „Bóg wskrzesił Go [Jezusa] z martwych" (1 Tes 1,10; Rz 10,9; Dz 2,24; 2,32; 10,40). Niezwykła oszczędność słowa i prostota wypowiedzi wskazują na to, że mamy tu do czynienia z najstarszą postacią chrześcijańskiego wyznania wiary. Pochodzące prawdopodobnie z pierwotnego paschalnego przepowiadania Piotra formuły „został wskrzeszony" i „Bóg Go wskrzesił" znajdują swoją kontynuację w symbolu nicejsko-konstantynopolskim, w określeniu *został wskrzeszony* (ἀνῆ στάντα), opisującym tajemnicę zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Już jed-

[38] Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 257-264.

nak w najstarszej tradycji chrystologicznej żywą jest wiara w Chrystusa, który zmartwychwstał własną mocą (ἀναστῇ). On sam ma moc oddać swoje życie i ma moc znów je odzyskać (J 10,18; 2,19). Motyw ten występuje już w Jego przedpaschalnych zapowiedziach męki, po której On zmartwychwstanie (Mk 8,31; 9,9.31; 10,34). Paweł pisze: „Wierzymy, że Jezus istotnie umarł i zmartwychwstał" (1 Tes 4,14; 1 Kor 15,20). Także w Dziejach Apostolskich jest mowa o Mesjaszu, który musiał cierpieć i zmartwychwstać (Dz 17,3). Zmartwychwstanie leży u podstaw wiary Kościoła w Jezusa Chrystusa jako Boga. Definitywnie uzasadnia ono Jego roszczenie bycia posłanym przez Ojca odwiecznym Synem Bożym, potwierdzając Jego bóstwo.

Dwoistość sformułowań opisujących zmartwychwstanie wydaje się wynikać z samej tajemnicy wcielonego Syna Bożego, Boga-Człowieka. Będąc Bogiem, uczestniczy On we wspólnym działaniu trzech osób boskich, a jednocześnie jako człowiek zostaje wskrzeszony przez Ojca z martwych[39]. Zmartwychwstanie jest zatem nie tylko potwierdzeniem Jego bóstwa, ale i szczególną manifestacją autentyczności Jego człowieczeństwa. Z momentem powstania z martwych Jego ciało zostaje uwielbione i napełnione mocą Ducha Świętego, stając się uczestnikiem boskiego życia. Jezus nie powraca jednak do wcześniejszej ziemskiej egzystencji, lecz w swym zmartwychwstałym ciele przechodzi ze stanu śmierci do życia, które nie podlega już ziemskim prawom. Pozostając poza zasięgiem śmierci, wchodzi definitywnie w wieczność. Podczas gdy wcielenie można nazwać „uczłowieczeniem" Boga, zmartwychwstanie jest „przebóstwieniem" człowieka Jezusa, Jego przejściem do pełni życia w Bogu. Oznacza to nie tylko zachowanie na zawsze przyjętej przez Niego ludzkiej natury, lecz nadto objawienie człowieczeństwa doskonale spełnionego i jego definitywne wyniesienie, związane z wejściem do chwały Bożej. On jest człowiekiem, który zrealizował w pełni swoje ludzkie powołanie i tę drogę otwiera również przed nami[40].

Użyte w symbolu wiary określenie *trzeciego dnia* (τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ) jest nawiązaniem do tekstów starotestamentalnych (Oz 6,2; Jon 2,1), w których trzeci dzień był postrzegany jako ukierunkowany eschatologicznie dzień definitywnej przemiany. Taka jego interpretacja była dobrze znana w Kościele pierwotnym. Dzień trzeci to dzień przełomu przynoszący wybawienie, ocalenie z wielkiego nieszczęścia i grożącego niebezpieczeństwa. W sensie historiozbawczym jest on

[39] W grece *koinè* niektóre czasowniki mogą być tłumaczone w sensie czynnym, choć zachowują gramatyczną formę strony medialno-pasywnej. Można by w tym kontekście pokusić się o stwierdzenie, że język grecki daje szeroką możliwość interpretacji tajemnicy Syna Bożego, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, i Jego zbawczego zaangażowania – aktywności i bycia do dyspozycji zarazem – w misteriach Jego życia, w szczególności we wcieleniu i zmartwychwstaniu.

[40] Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 251-252.

ostatecznym, rozstrzygającym świadectwem wierności, sprawiedliwości i miłości Boga. Wskrzeszenie Jezusa trzeciego dnia oznacza decydujący zwrot w zbawczych boskich interwencjach, związany z ocaleniem zabitego Sprawiedliwego. Tu dokonuje się coś absolutnie nowego, ma miejsce bowiem zwycięstwo Boga nad potęgą śmierci, wiodące ku życiu, które się nigdy nie kończy. Włączenie w symbol wiary sformułowania *trzeciego dnia* podkreśla ostateczność tego, co dokonało się w odniesieniu do Jezusa. Wskrzeszenie Go jest dziełem Boga o charakterze eschatologicznym, wraz z którym zainicjowany zostaje definitywny przełom[41].

Paweł utrwala w swych pismach jedną z najstarszych formuł wiary: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia – zgodnie z Pismem" (1 Kor 15,3-4). W tym krótkim wyznaniu ma miejsce dwukrotne powołanie się na Pisma, które zachowane zostaje także w symbolu nicejsko-konstantynopolskim w sformułowaniu *według Pisma* (κατὰ τὰς γραφὰς). Sytuuje ono zmartwychwstanie w kontekście dziejów przymierza Boga z Jego ludem, podkreślając, że spełniają się w nim proroctwa i zapowiedzi zawarte w pismach Starego Testamentu.

[15] ***i wstąpił do nieba, i siedzi po prawicy Ojca,***

Kolejny artykuł wiary symbolu nicejsko-konstantynopolskiego dotyczy Chrystusa zmartwychwstałego, który *wstąpił do nieba* (ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρᾶ νοὺς). On uwalnia się ostatecznie od ograniczeń czasu i przestrzeni, wstępując do nieba. Wniebowstąpienie jako tajemnica *wstąpienia* pozostaje w ścisłym związku z Jego zstąpieniem z nieba dla naszego zbawienia w momencie wcielenia. Tylko On jeden, który przyszedł od Ojca na ziemię, ma boską moc i prawo do Ojca powrócić, wstępując do nieba po wypełnieniu powierzonej Mu misji. Wniebowstąpienie, które wieńczy Jego ziemską misję i dopełnia tajemnicę wcielenia, jest w istocie przyjęciem Jego uwielbionego człowieczeństwa do chwały Boga. Unosząc się w górę, wchodzi On w transcendentny świat niewidzialnego Boga, o czym świadczy zasłaniający Go obłok, biblijny znak Bożej obecności. W Bogu-

[41] Por. W. Kasper, Jezus Chrystus, 147; F. Zeilinger, *Wiara w zmartwychwstanie w Biblii*, Kraków 2011, 110-112. Słowa o zmartwychwstaniu „trzeciego dnia" mogą też nawiązywać do Psalmu 16, w którym psalmista wyraża wobec Boga nadzieję: „Nie pozostawisz mojej duszy w Szeolu i nie dozwolisz, by Twój wierny doznał skażenia" (Ps 16,10). Według Żydów, rozkład ciała, czyli skażenie, następowało po upływie trzech dni. Słowa Psalmu spełniają się w Jezusie, który zmartwychwstaje trzeciego dnia, zanim rozpocznie się cielesny rozkład. Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, Kraków 1995, 99.

-Człowieku, przez którego Bóg wszedł w ludzką naturę, zostaje otwarte niebo, miejsce wiecznej wspólnoty człowieka z Bogiem.

Powrót do Ojca we wniebowstąpieniu oznacza wyniesienie Go na ojcowską prawicę: „Pan Jezus został wzięty do nieba i zasiadł po prawicy Boga" (Mk 16,9). Stąd też w symbolu nicejsko-konstantynopolskim dodany zostaje artykuł wiary *siedzi po prawicy Ojca* (καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς). Przez prawicę Ojca rozumiemy chwałę i cześć, które otaczają Go odwiecznie jako współistotnego Ojcu Syna Bożego, a teraz promieniują również z Jego uwielbionego ciała (KKK 663). Zasiadanie Boga-Człowieka po prawicy Ojca oznacza wyjątkowe wywyższenie ludzkiej natury do udziału w boskim majestacie. Wyniesienie Go jako Pana na prawicę Ojca jest Jego intronizacją w niebie. Bóg czyni Jezusa Panem i Mesjaszem (Dz 2,36), a zasiadanie na tronie to symbol przekazanej Mu władzy. Ojciec „wszystko poddał pod Jego stopy" (Ef 1,20-22). Odtąd także jako człowiek ma On współudział w mocy i władzy samego Boga i jest wyposażony w boskie pełnomocnictwa. Jako Pan uczestniczy w panowaniu Boga nad całą stworzoną rzeczywistością, tak w niebie, jak i na ziemi (Flp 2,9-11)[42].

Zasiadanie po prawicy Boga mówi o Jego jedynej w swoim rodzaju wspólnocie życia z Bogiem, Panem i Stwórcą wszelkich przestrzeni, co daje Mu udział w boskiej zdolności bycia w świecie. Uwielbiony Pan nie znikł w jakimś niedostępnym niebie, lecz pozostaje nadal z nami, a wyniesienie na prawicę Ojca wiąże się z *nowym sposobem Jego obecności*. Jego odejście jest zarazem przyjściem w nowy sposób oraz znakiem Jego nowej bliskości. Jest On nam teraz tak bliski, jak bliski może być jedynie Bóg[43]. Jego błogosławiące przy wniebowstąpieniu ręce pozostają nadal wyciągnięte nad światem: „A oto Ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28,20). Zasiadanie po prawicy Ojca mówi o Jego ciągle aktualnej obecności i działaniu uwielbionego Pana w Kościele, czemu poświęcona jest końcowa część symbolu. Paweł pisze o Jezusie Chrystusie, który „siedzi po prawicy Boga i przyczynia się za nami" (Rz 8,34; Kol 3,1). W niebie kontynuuje swą kapłańską misję, „bo zawsze żyje, aby się wstawiać za tymi, którzy przez Niego zbliżają się do Boga" (Hbr 7,25). Siedząc po prawicy Ojca otrzymuje wszelką władzę, mocą której może wszystko przyciągnąć ku sobie (J 12,32). Współudział we władzy trójjedynego Boga objawia się szczególnie w zesłaniu Ducha Świętego. Konieczne jest Jego odejście i kres Jego widzialnej ziemskiej obecności, aby mógł pozostawać z nami aż do skończenia świata w sposób niewidzialny, w mocy Ducha.

[42] Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Città del Vaticano 1989, 609-610.616nn.

[43] Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*. Część II: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, 296nn.

[16] ***i znowu przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych,***

Mesjańskie posłannictwo Jezusa Chrystusa nie dobiegło końca za Jego ziemskiego życia. Także wstąpienie do nieba nie jest jeszcze definitywnym spełnieniem historii zbawienia. Jak mówi kolejny artykuł wiary w symbolu, On *znowu przyjdzie w chwale* (πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης) na końcu czasów, by definitywnie zaprowadzić królestwo Boże. Misja Kościoła urzeczywistnia się w okresie między Jego odejściem we wniebowstąpieniu i powtórnym przyjściem w momencie paruzji. Powrót Chrystusa jest bliski, nawet jeśli nie do nas należy znać czas i chwile, które Ojciec ustanowił swoją władzą (Dz 1,7).

Wyznanie wiary mówi o powtórnym przyjściu Chrystusa *w chwale* (μετὰ δόξης). On zasiada po prawicy Ojca jako otoczony chwałą Bóg-Człowiek. Takim też powróci na ziemię. Promieniującą z Niego chwałę posiada odwiecznie jako Syn Boży, a po zmartwychwstaniu jest nią ogarnięte również Jego człowieczeństwo, ciało uwielbionego Pana. Chwała to wspaniałość objawiającej się w Jezusie Chrystusie miłości trynitarnego Boga. Jego powrót w chwale będzie przyjściem Syna Bożego, który dla nas i dla naszego zbawienia stał się człowiekiem, umarł na krzyżu i jako pierwszy wszedł do boskiej chwały. W Nim objawia się jaśniejąca chwałą odwieczna miłość, która zstąpiła na ziemię, aby dokonać dzieła naszego usprawiedliwienia. Jest to prawdziwa, niedościgniona i wykraczająca ponad ludzkie wyobrażenia chwała miłości Boga, ale przez to też ewidentnie oczywista jako miłość[44].

Na końcu czasów, w momencie paruzji, przyjdzie On powtórnie jako Pan i Sędzia zarazem. Symbol nicejsko-konstantynopolski streszcza to w słowach *przyjdzie sądzić żywych i umarłych* (ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς). Pełne prawo osądzenia czynów i sumień ludzkich zostało przez Niego nabyte, gdy jako Odkupiciel świata umarł za wszystkich na krzyżu (2 Kor 5,15). Dlatego też Ojciec „cały sąd przekazał Synowi" (J 5,22). On, który zna ludzkie serca, będzie posłany przez Ojca na sąd, uczestnicząc w Jego autorytecie i władzy. Przychodząc na końcu czasów sądzić żywych i umarłych, ujawni ukryte zamiary ludzkich serc. Każdy będzie musiał zdać sprawę ze swego życia i zostanie osądzony według własnych uczynków. Ostateczny los nie zostanie nikomu narzucony wbrew jego życiowym decyzjom. Słowa Chrystusa o sądzie mówią o odpowiedzialności płynącej z podarowanej człowiekowi wolności. Przekazując sąd Synowi, Ojciec nie posyła Go jednak po to, aby świat potępił, lecz by świat został przez Niego zbawiony (J 3,17). Artykuł o sądzie ojcowie soborowi widzą w łączności z orędziem o łasce. Sędzią będzie ten, który jako człowiek pozostaje naszym bratem.

[44] Por. H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, 67-68; Tenże, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, 226; Tenże, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 1976, 48-49.162-163.

On stanie przed nami nie jako ktoś zupełnie obcy, lecz jako jeden spośród nas, kto wie, co znaczy być człowiekiem. To, że będzie nas bronić na sądzie, wstawiając się za nami u Ojca, sprawia, że ponad sądem jaśnieje jutrzenka nadziei na miłosierdzie Boga[45].

Jezus Chrystus przyjdzie, by sądzić *żywych i umarłych* (ζῶντας καὶ νεκρούς). Słowa te mówią o uniwersalności sądu. Nie wiemy, czy u schyłku historii tego świata, w chwili przybycia Sędziego, obok niezliczonej ilości zmarłych będą jeszcze żyjący, którzy nie będą musieli umierać, każdy jednak będzie musiał przejść przez sąd. Odwołanie się do ostatecznej instancji, która strzeże sprawiedliwości, rodzi w nas nadzieję, że niegodziwość tego świata nie będzie miała ostatecznego słowa, ani też że nieprawości nie zmaże zwyczajnie ogólny akt łaski. Powtórne przyjście Pana w chwale będzie znakiem ostatecznego triumfu miłości harmonizującej w swej najgłębszej istocie ze sprawiedliwością[46].

[17] *którego panowaniu nie będzie końca*

Ostatni z chrystologicznych artykułów symbolu nicejsko-konstantynopolskiego jest dodatkiem do nicejskiego wyznania wiary jako odpowiedź na błąd Marcelego z Ancyry. Nauczał on, że Bóg, który stanowi absolutną jedność, staje się trzema odrębnie istniejącymi podmiotami, Ojcem, Synem i Duchem Świętym, dopiero po dokonaniu dzieł stworzenia, wcielenia i zesłania Ducha. Nie istnieje zatem Trójca immanentna, lecz jedynie ekonomiczna. Na końcu czasów, po zakończeniu zbawczej ekonomii, Bóg stanie się ponownie jednością. Ostateczny powrót Syna i Jego królestwa do Ojca, miałby się zatem wiązać z kresem istnienia Syna jako odrębnej osoby boskiej. Powołując się przy tej okazji na 1 Kor 15,24-28, Marceli pod pretekstem obrony jedności w Bogu poddawał w wątpliwość także wieczność człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, utrzymując, że po paruzji unia hipostatyczna zostanie rozwiązana. A zatem po dniu sądu i po doprowadzeniu do Boga odkupionej ludzkości oraz powierzeniu królestwa Ojcu, nie będzie On już więcej człowiekiem[47].

Odpowiedzią na heretyckie poglądy Marcelego jest dodany w symbolu nicejsko-konstantynopolskim artykuł wiary – *którego panowaniu nie będzie końca* (οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος) – nawiązujący do słów anioła zwiastującego Maryi poczęcie z Ducha Świętego. Słowa mówiące o królowaniu wiążą się ściśle z tajemnicą wcielenia i są potwierdzeniem nieprzemijalności Jego człowieczeństwa. Wcielony Syn Boży będzie królował nad domem Jakuba na

[45] Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 268-269.272.
[46] Por. *Tamże*, 271.
[47] Por. A. Amato, *Gesù il Signore*, 187; V. Battaglia, *Gesù Cristo luce del mondo*, Roma 2007, 212-213.

wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca (Łk 1,33). Wywyższenie na prawicę Ojca jest Jego intronizacją w niebie w wymiarze eschatologicznym, związaną z inauguracją królowania Mesjasza w Jego wiecznym mesjańskim królestwie, zgodnie z proroctwem Daniela: „Powierzono Mu panowanie, chwałę i władzę królewską, a służyły Mu wszystkie narody, ludy i języki. Panowanie Jego jest wiecznym panowaniem, które nie przeminie, a Jego królestwo nie ulegnie zagładzie" (Dn 7,14). To, że Syn Boży pozostanie już na zawsze człowiekiem, potwierdzone zostaje także w Liście do Hebrajczyków: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki" (Hbr 13,8). Jakim był On w momencie wcielenia i podczas ukrzyżowania, takim jest dziś, gdy zasiadł po prawicy Ojca, i takim też pozostanie na wieczność. Zarówno Syn Boży jako odwieczna osoba boska, jak i Jego osobowe zjednoczenie z ludzką naturą będą trwały na wieki. Syn Boży raz przyjętego człowieczeństwa już nigdy nie porzuci.

Symbol nicejsko-konstantynopolski wieńczy wyznanie wiary w jeden święty, powszechny i apostolski Kościół, jeden chrzest na odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie umarłych i życie wieczne, które to kwestie wybiegają poza podjętą przez nas problematykę. W odróżnieniu od symbolu nicejskiego należy w nim odnotować opuszczenie końcowych chrystologicznych anatematyzmów, natomiast w pierwszym z ustalonych na Soborze Konstantynopolskim kanonów dołączonych do wyznania wiary apolinaryzm wymieniony zostaje wśród potępionych herezji (DS 151).

* * *

Pozostając w nurcie kilkuwiekowej chrześcijańskiej tradycji, Sobór Konstantynopolski I potwierdził zasadniczo chrystologiczne artykuły wiary symbolu nicejskiego, niektóre spośród nich poszerzając i dodając nowe. Dochodzące w nim do głosu dwie podstawowe orientacje chrystologiczne środowisk aleksandryjskiego i antiocheńskiego staną się przedmiotem żywej debaty na kolejnych soborach, efeskim i chalcedońskim.

Przez dwa wieki Sobór Konstantynopolski I pozostanie w zupełnym zapomnieniu. Nie zachowa się też po nim żaden dokument poza analizowanym przez nas wyznaniem wiary i dołączonymi do niego kanonami. Dopiero na Soborze Chalcedońskim zostanie on uznany za jeden z czterech wielkich soborów powszechnych chrześcijańskiej starożytności. Symbol nicejsko-konstantynopolski zyska miano oficjalnego wyznania wiary Kościoła i już w V wieku będzie wprowadzone do liturgii zarówno na wschodzie, jak i na zachodzie. W VI wieku pojawi się w jego zachodniej wersji formuła *Filioque*. Nicejsko-konstantynopolski symbol wiary pozostaje do dziś oficjalnym liturgicznym wyznaniem wiary Kościoła, jednoczącym wielkie Kościoły wschodnie i zachodnie.

Summary

THE MYSTERY OF JESUS CHRIST
IN THE CREED OF THE FIRST COUNCIL OF CONSTANTINOPLE.
AN ANALYSIS OF THE NICEO-CONSTANTINOPOLITAN SYMBOL

Following the death of Athanasius, a great defender of the Nicene symbol, the decisive voice belongs to the generation of the Cappadocian Fathers, who markedly contributed to the shaping of the Christological dogma. The negation of Jesus Christ's humanness stated by Apollinaris, Bishop of Laodicea, gives rise to another crisis in the history of the Church in the second half of the 4th century. The heretical doctrine of apollinarianism is condemned at the First Council of Constantinople, convoked at the initiative of Emperor Theodosius as a synod of Eastern bishops. It is the second ecumenical council in the history of Christianity. The article analyses the profession of faith in Jesus Christ in the Niceo-Constantinopolitan symbol, the fruit of the aforementioned council. Christological articles of faith concentrate primarily on His divine identity, repeating to a large extent, what the Nicene symbol formulated. Then they assume a more soteriological character, focused on His redemptive mission, through His Incarnation, and the Paschal mystery to the Parusia, where the fact of His human nature is also emphasized. The article of faith, "*He was conceived by the power of the Holy Spirit and born of the Virgin Mary and became man*" is contrasted with the erroneous interpretation of Apollinaris so as to defend the integrity of the humanness of the Incarnate Son of God.

Ks. Jarosław MOSKAŁYK

Studia Gnesnensia
Tom XXVI (2012) 117–129

Człowiek wobec wyzwania kosmicznego

Podstawą wszelkich rozważań o człowieku w kontekście przestrzeni kosmicznej jest niewątpliwie Wcielenie, dzięki któremu Bóg stał się człowiekiem, a Jego człowieczeństwo przyjęło cechy właściwe każdej ludzkiej naturze. W ten sposób osoba ludzka została wprowadzona w ruch oddziaływania pełni kosmicznej oraz uzyskała dyspozycję nadawania całemu stworzeniu wymiaru powszechnego zjednoczenia ze Stwórcą. Jedyną i niepowtarzalną zasadą wydarzenia Wcielenia jest związek Boga z człowiekiem, który zakłada ich nierozerwalność relacyjną na podstawie biblijnej wizji „obrazu i podobieństwa". Zgodnie ze wschodnią doktryną teologiczną, cała perspektywa Wcielenia nie powoduje absolutnego przekształcenia idei bytowania ludzkiego na ziemi, lecz stanowi przywrócenie należnej mu pierwotnej chwały boskiej. W związku z tym człowiek może na nowo poczuć się stworzeniem na miarę pierwotnego wyzwania i odpowiedzialności pośród innych stworzeń. Rzeczywistość ta implikuje jeszcze jedną bardzo ważną konsekwencję – taką mianowicie, że zachowuje on prawdziwie człowieczeństwo tylko wówczas, gdy uczestniczy w życiu Boga. Jest to teza, która wskazuje na brak autonomii człowieka wobec relacji z Bogiem czy także relacji ze światem. Tego w żadnym wypadku nie należy mylić z brakiem wolności lub ograniczeniem osoby w sposobie działania. Tu chodzi o zwrócenie uwagi na zasadniczy priorytet rozwoju człowieka w doczesności, który nigdy nie może być utożsamiany wyłącznie z potrzebą tzw. „dojrzewania teraźniejszego". Człowiek nie może traktować codzienności, ani próbować za wszelką cenę nią żyć na kształt „świecki". Nie może tak postępować, aby nie zniekształcać sensu swego przeznaczenia i całego stworzenia ku pełnemu wyrażeniu kosmicznemu.

1. Związek z naturą kosmosu

W starożytności ojcowie greccy głęboko zastanawiali się nad możliwością ujęcia kosmosu w wyczerpującej formie słownej oraz rozwiniętej czci kultycznej.

Jednak szybko doszli do wniosku, że jakikolwiek opis tej rzeczywistości będzie zawsze cząstkowy i niepełny, a zakres kultu uproszczony i powierzchowny. Stąd ostatecznie zdecydowano bardziej skupić się na medytacji „natury" kosmosu, czyli tej warstwy bardziej subtelnej, niż rozważaniu o jego przestrzeni głównie z punktu widzenia materialnego czy estetycznego. Otwarte spojrzenie na naturę uwalnia bowiem od konkretyzacji i bezpośredniego definiowania jej charakteru. Ogromną rolę odgrywają tutaj zaufanie i akceptacja rodzaju pochodzenia nieogarnionej ludzkim umysłem wielkości kosmicznej. Trzeba powiedzieć, że oddanie przewagi wewnętrznej medytacji natury wszechświata znacznie odpowiadało duchowi życia ascetycznego na Wschodzie. Niemniej później, jak zauważa T. Špidlik, głównie za sprawą rozwoju tradycyjnego nurtu duchowości kijowskiej w czasach Cyryla z Turowa (+ ok. 1182), następuje zwrot ku tzw. praktyce zbliżenia wobec realności kosmicznej. Przez to często dochodziło do pojednywania czy wręcz zestawiania natury kosmosu z naturą wnętrza człowieka otwartą na ciągłe przenikanie wszechrzeczy[1].

Dzięki wykorzystywaniu natury w praktyce modlitewnej i kontemplacji wypracowano tu bardzo interesujący model percepcji rzeczy widzialnych jako symbolu rzeczywistości niewidzialnej. Na tej podstawie można założyć, według P. Florenckiego, iż świat widzialny i świat niewidzialny współistnieją „bez zakłóceń i podziałów". Między nimi odbywa się ciągłe *perichoresis* i żadne doczesne próby rozdzielenia czy wprowadzenia dysharmonii w formę wzajemnego odniesienia tych dwóch światów nie są w stanie niczego zmienić[2]. Jakkolwiek dzisiaj będziemy interpretować daną symbolikę wzorowego, idealnego czy ikonicznego współistnienia świata widzialnego i niewidzialnego jedno jest pewne, że ona dostarcza ogromnego optymizmu wiary w ich pełnię i przyszłe spełnienie. Patrząc na tę sytuację z punktu widzenia ludzkiego, osobowego spełnienia, trzeba uznać, że perspektywa pojednywania dwóch światów nie może być obca człowiekowi. Można rzec nawet więcej, że jest ona niezbędnym obowiązkiem naszego zabiegania o ożywianie relacyjności między nimi. Wszelkie próby odchodzenia od tej reguły albo sprzeciwianie się współodniesieniu dwóch światów przyczyniają się tylko do ludzkiej osobowej i wspólnotowej dysharmonii.

Choć nasze obecne próby uchwycenia świata niewidzialnego podlegają także tendencjom wyobrażenia doskonałego, lecz te należy traktować jako jedną z przyczyn nieustannego poszukiwania harmonii kosmosu. Sytuację tę można porównać w pewnym stopniu do próby odczytania i zgłębienia zjawiska wschodniej ikony. Według Leonida Uspienskiego, za pomocą kolorów, form i linii, za

[1] Por. T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 243-244.

[2] P. Florenski, *Sobranije soczinienij (Stati po iskustwu)*, t. 1, Paris 1985, s. 195-197.

pomocą realizmu symbolicznego, jedynego w swoim rodzaju malarskiego języka, objawia się świat duchowy człowieka będącego świątynią Boga. Przejawia się także dążność do ukazania w ikonie stanu harmonii najdoskonalszej, będącej owocem doświadczenia wewnętrznego. Jednak zadaniem ikony nie jest przybliżanie widza do tego, co można obserwować w naturze, lecz ukazanie, że oto ma przed sobą obraz, który odsłania mu zupełnie inną perspektywę, nie do końca pojętą oraz wymykającą się normalnej percepcji człowieka. Niemniej pozwalającą za pośrednictwem świata fizycznego lepiej ujrzeć świat duchowy[3].

Dlaczego tak ważne jest, aby utrzymywać odpowiednią wrażliwość wobec świata widzialnego i tym samym „przybliżać" się do świata niewidzialnego? Jest to kwestia warunkująca rzeczywisty postęp w życiu osoby ludzkiej i całego społeczeństwa. Każde wyjście człowieka poza świat materialnie poznawczy oraz jednorazowo doświadczalny uwalnia go od egoistycznego przywiązania wobec rzeczy stworzonych i wytwarzanych. Ponadto uzdalnia ku wypowiadaniu się o całym dobru doczesnym w kategoriach obecności symbolu świata niewidzialnego. Wszystko jednak zależy od indywidualnej gotowości, w tym pokory we wierze, która odgrywa tu niezastąpioną rolę. Bez choćby zalążka wiary osobowej trudno jest oczekiwać właściwej interpretacji przechodniości dwóch światów i dwóch płaszczyzn jednego życia. W ostateczności tylko umiejętność łączenia i pojednywania dwóch stanów uwalnia człowieka w pełni i stwarza możliwość godnego dojrzewania w jednej przestrzeni kosmosu.

W tym sensie można zarzucić swoistą jednostronność współczesnej idei wschodniego chrześcijaństwa ortodoksyjnego, która swoją refleksją sięga do dawnego ujęcia natury kosmosu i przy tym często ogranicza się do języka abstrakcyjnego, mającego podstawowe zapodmiotowanie w żywym spotkaniu z Bogiem. Jest to rzecz o tyle trudna do zaakceptowania z pozycji zachodniej wizji teologicznej, że tutaj niejako unika się dopełnienia pierwiastkiem doświadczenia pochodzącego ze świata materialnego, rozumianego w znaczeniu szerszym, niż tylko w ramach jednej kategorii piękna, jak to niegdyś preferowali Bazyli Wielki, M. Wyznawca, Jan Damasceński i inni. Powrót zwłaszcza myślicieli rosyjskich, to jest E. Trubieckoja, P. Florenskiego, S. Bułgakowa, do interpretacji kosmosu w wymiarze ściśle duchowym stanowi tu przeciwwagę dla zachodniego modelu przedstawiania kosmosu w płaszczyźnie bardziej realistycznej[4]. To znaczy wyraźnie uwzględniającej fakt realnego świata doczesnego i zarazem jego istotne oddziaływanie na ogólne pojmowanie kosmosu.

[3] L. Uspienski, *Teologia ikony*, przekł. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 145.
[4] Por. E. Trubieckoj, *Smysł żyzni*, Berlin 1922, s. 128-130.

2. W środku wydarzenia kosmicznego

Od początku zajęcia przez człowieka właściwego miejsca pośród innych stworzeń jest on determinowany centralną pozycją i odgórnie wskazanym wyzwaniem. Choć nie jest on rządcą ani królem ziemi, lecz jedynie cząstką całościowego dzieła stwórczego, to jednak ma szczególne zobowiązanie wobec powierzonej mu nadrzędnej roli. Jego los pozostanie na zawsze odmienny od losu innych stworzeń. Tej różnicy należy upatrywać już w biblijnym opisie początków stworzenia (Rdz 1-2), gdzie człowiek pojawia się na końcu i zamyka niepowtarzalny proces działania Boga na zewnątrz oraz staje się źródłem jednoczenia wszystkich bytów stworzonych. On jednak inaczej niż pozostałe stworzenia podlega marności i przemijaniu, ponieważ sam może je pokonywać w ciągłej tęsknocie do wyzwolenia i odkupienia. Z kolei przyroda i wszelkie stworzenie mogą być jedynie włączone w przestrzeń wyzwolenia dzięki człowiekowi.

Wszystko zależy od tego, czy człowiek, od którego zależy los wyzwoleńczy innych istot i przyrody, pozostaje gotowy solidaryzować się z nimi bez ograniczeń. Obietnica wyzwolenia, zgodnie z intuicją św. Pawła, jest darem uczynionym zarówno człowiekowi, jak i światu pozaludzkiemu (Rz 8,20-21). Dlatego ze strony osoby ludzkiej niezmiernie ważną rzeczą jest odpowiedzialność podania pomocnej ręki całemu stworzeniu w jego drodze ku wyzwoleniu. Tutaj ogromne znaczenie ma świadomość własnego oczekiwania na wyzwolenie i odkupienie w Bogu. Bez niej praktycznie nie sposób znaleźć w sobie motywację otwarcia się na misję przewodniczenia stworzeniu w losie odkupienia. Wymowne pod tym względem jest stwierdzenie M. Bierdiajewa, że ludzka przyszłość i zbawienie muszą być związane nie tylko z dążeniem i pragnieniem osobistego zbawienia oraz przemianą innych ludzi, lecz także zwierząt, roślin i całego świata nieożywionego oraz potrzebą ich włączenia do królestwa Bożego, co siłą rzeczy zależy od indywidualnych wysiłków twórczych[5]. Sam człowiek, pozostając w nieustannym oczekiwaniu na przyszłe rozstrzygnięcie odnośnie swego odkupienia, nie może zapominać o podobnej sytuacji innych stworzeń.

Obecne doświadczenie własnej fizyczności i relacji względem świata materialnego pozwala człowiekowi mieć nadzieję na wyzwolenie ciała i przemianę całego stworzenia. O co chodzi w tej perspektywie spojrzenia na całościowy wymiar odkupienia powszechnego? Sytuacja określonego miejsca człowieka w świecie i pośród innych stworzeń niejednokrotnie dowodziła, że nie jest w stanie sprostać postawionemu przed nim wyzwaniu. Najprościej można by wytłumaczyć tę zawodność obciążoną świadomością wspomnianego już przemijania

[5] N. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, Warszawa 1987, s. 132.

i marności. To uwarunkowanie oddziałuje negatywnie na stan ciała oraz ducha człowieka i powoduje jego zamknięcie w przestrzeni tzw. własnego kosmosu, czyli pełni widzianej i mierzonej wyłącznie w kategoriach doczesnych. Dlatego też nadużycie, przestępstwo i grzech stanowi skutek doraźny i przejściowy. Nad nim można łatwo przejść do porządku dziennego, nie odczuwając w ogóle lub w najlepszym wypadku śladowej potrzeby zmiany określonej postawy. Niewspółmiernie dotkliwszą konsekwencją takiego zachowania jest spustoszenie wewnętrzne i duchowe osoby, które niszczy prawidłowy odruch i refleksję nad całym życiem w kontekście nieograniczonej przestrzeni kosmicznej.

Tym niemniej należy założyć, że w większości zachowań ludzkich zjawisko osobistego upadku lub poniżenia własnej godności prowadzi do zmiany nastawienia i odwrotu od złych przyzwyczajeń. Podstawowym czynnikiem obrony osoby przed degradacją jako jednostki wolnej i rozumnej jest zmysł życia duchowego integralnie połączonego z życiem cielesnym. Niezgłębiony pierwiastek duchowy w człowieku stanowi trwałe usposobienie każdej jednostki ludzkiej ku przekraczaniu granic doczesności i nieuprzedzone spoglądanie w przyszłość kosmiczną. Dzięki temu człowiek zachowuje dla siebie zdolność wyboru przyszłości nie będącej już zdeterminowaną teraźniejszością i może w niej dostrzec swoje prawdziwe odnowienie. Przy tym zdobywa coraz większe przekonanie, że w teraźniejszości nie musi się izolować, ani w żaden sposób dystansować wobec rzeczy stworzonych i będących dla niego pomocą. Nawet więcej, uzyskuje pewność, że bez całego środowiska stwórczego i związanych z nim dziejów jego podążanie ku odkupionej realności kosmicznej mogłoby być znacznie wydłużone i czy w ogóle możliwe.

Z tego też płynie konkretne zobowiązanie, które polega przede wszystkim na zachowaniu czujności względem tajemnicy całego stworzenia. Każda istota stwórcza jest znakiem i wyrazem przyzywania Boga. Ona tak samo jak człowiek, który przewodzi w tej hierarchii, jak głosi duchowość wschodnia, znajduje się w stanie kenozy i epiklezy, oczekując czasu wyzwolenia[6]. Jednakże człowiekowi przypada rola sługi na rzecz przeobrażania i wyzwolenia bytów stworzonych, to jest zwierząt, roślin, ziemi, wody i powietrza. One bowiem stanowią dla niego jedyny i niepowtarzalny krąg spotkania, oddziaływania i przetrwania doczesnego. Skoro on sam pierwotnie uzyskuje przywilej korzystania z bogactwa stworzenia, dlatego nie może zapomnieć czy stać się kiedykolwiek obojętny na dzieło odnowienia wszystkiego. To zaś może dokonać się w sposób całkowity i pełny dopiero w przyszłości.

[6] Por. S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca. O bogoczłowieczestwie*, cz. 3, Paryż 1945, s. 425-430.

Kiedy jest mowa o ludzkiej służbie w dziedzinie całościowego wyzwolenia stworzenia, trzeba mieć zawsze na uwadze moc działania Bożego, która to wyprzedza i przewyższa potencjał pojedynczego człowieka. Stwórca jest pierwszym inspiratorem przemiany całej rzeczywistości świata doczesnego, gdyż każda istota i rzecz ma u Niego własne imię. Natomiast Jego szczególny stosunek wobec osoby ludzkiej ma swoje przedłużenie w całości stworzenia[7]. Duch Święty pozwala przede wszystkim ludziom wierzącym już teraz doświadczać i radować się darem wolności, który jest zapowiedzią przemiany i scalenia w jedność świata widzialnego i niewidzialnego. I choć dzisiaj ciągle stoimy przed dylematem, kiedy i w jaki sposób to nastąpi, tak samo pozostajemy przed ważkim pytaniem, jaki będzie przyszły los całego stworzenia, to jednak trudności te nie powinny nam przesłaniać prawdziwej wizji naszego miejsca pośród całego stworzenia oraz odbierać ochotę do patrzenia z chrześcijańską nadzieją na wyzwoloną przyszłość wszechświata.

3. Nadanie „ożywczych" cech stworzeniu

Jedną z istotnych oznak należnej samorealizacji człowieka w świecie staje się twórcza współpraca z Bogiem jako dopełnienie Jego dzieła stworzenia. Niegdyś w teologii istniała duża skłonność, aby oddzielać dzieło Boga od zwykłego działania człowieka, gdyż to drugie w żadnej mierze nie pasuje i nie odpowiada stwórczej wielkości Pana Wszechrzeczy [8]. Problem w tym, że z powodu odmowy udziału człowieka w całościowym procesie twórczym zostaje on wyłączony z jakiejkolwiek aktywności mającej na celu także wspieranie bytu stworzonego. W tej sytuacji jemu przypadałaby rola pasywnego obserwatora rzeczy, faktów i zdarzeń w świecie widzialnym. W tym kierunku zmierzał m.in. ruch „biernej kontemplacji" własnej egzystencji w pierwotnych środowiskach monastycznych, gdzie zakładano, że jednostka wybierająca życie w oddali od świata widzialnego uwalnia się od pokus doczesnych i tym samym łatwiej jej skupić się na przeżywanym spotkaniu z Bogiem. Ponadto tylko jemu poświęcić całe swoje życie, by dostąpić przeobrażenia osobowego, a dopiero później pomyśleć o przeobrażeniu świata, który i tak będzie podlegać unicestwieniu[9].

Skoro w przeszłości naturę odbierano jako zjawisko przeciwne ludzkiemu rozwojowi duchowemu, stąd próbowano unikać bliższej relacji z materią. Było

[7] Por. J. Daniélou, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, przeł. A. Urbanowicz, Kraków 1965, s. 268-271; A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, s. 61-63.

[8] S. Frankl, *Realnost' i czeławiek*, Paris 1956, s. 286-289.

[9] T. Špidlik, *Wielcy mistycy rosyjscy*, przeł. J. Dembska, Kraków 1996, s. 303-306.

to nastawienie zgoła jednostronne i egoistyczne, przy czym uzasadniane dobrem pojedynczej osoby. Odmienny pogląd na ten temat zaczyna się pojawiać od średniowiecza, kiedy to rzeczy materialne, sprawy społeczne, kulturalne, a nade wszystko religijne i moralne zaczęły być traktowane w ścisłym odniesieniu do świata natury. W szczególności nurt myślenia zachodniego dostrzegł tu większą potrzebę poznania zależności człowieka wobec natury, z kolei poprzez właściwe uznanie natury i zasady współzależności osób i rzeczy zgłębienie istoty woli i przykazań Bożych. Dodatkowo w sposób wyraźny podjęto kwestię zwrotu w relacjach bosko-ludzkich, który realizuje się za przyczyną osoby Jezusa Chrystusa. Teraz dokonuje się nowe przenikanie istoty Boga ze strony człowieka, które posiada swoją ciągłość i przedłużenie w Kościele. Przyjął się także pogląd, że właśnie Kościół jest odwzorowaniem hierarchii niebieskiej i w nim realizowany jest wzór idealnego środowiska społecznego.

W okresie renesansu na Zachodzie doszło do znacznego rozdźwięku w dotychczasowym postrzeganiu roli człowieka jako żywego wydarzenia, które posiada zdolność zjednywania w sobie i innych świata doczesnego oraz niebieskiego. Rzeczywistość wszechświata widziano coraz bardziej w kategoriach relatywnych i mało przejrzystych, natomiast konkretny stan doczesny jako niestabilny i podlegający ciągłym zmianom. Ten rodzaj reakcji na możliwość harmonizacji życia z naturą miał swoje przełożenie na poziom akceptacji funkcji Kościoła w świecie. Zaczęto bowiem mu zarzucać uległość i kreowanie religijnych obrazów mitologicznych oraz zbytnie oderwanie od realiów życia ludzkiego. W konsekwencji poddano negacji prawdziwy sens jego misji opartej na objawieniu i nieskazitelnych wartościach chrześcijańskich. Dopiero reformatorzy podjęli próbę pewnego równoważenia dysproporcji między sytuacją religijną a świecką człowieka. Jednakże dążyli oni do oddzielenia nieba i ziemi w celu lepszego wyakcentowania roli religii zintegrowanej wyłącznie z samą Biblią bez odniesienia do życia doczesnego. Proponowana przez protestantów wizja całkowitej odrębności sfery świeckiej i religijnej w życiu jednostki ludzkiej nie mogła zdobyć powszechnego uznania. Choć określona sugestia posiada wciąż wielu zwolenników, głoszących również dzisiaj niezbędność rozdziału tych dwóch warstw całkowicie różnych ze swej natury.

Rozwój odmiennych poglądów na sposób łączenia światów i przestrzeni stwórczej oraz umieszczania w jej centrum człowieka w przeszłości z pewnością wpłynął na wypromowanie godności człowieka ze względu na jego autonomię i wolność. Ponieważ osoba sama decyduje zarówno o swoim postępie, jak i powodzeniu w życiu doczesnym, dlatego nie może pozostawać bierna. Jej zaangażowanie na rzecz ubogacenia natury, techniki, społeczności, kultury, dziedzictwa narodowego itd. stanowi zatem naturalną potrzebę i pragnienie wewnętrznej

samorealizacji. Z tego powodu włącza się nie tylko do rozszerzenia i napełnienia dobrem stwórczym całego stworzenia, ale także do „ożywienia" całościowego daru stwórczego pochodzącego od Boga. Odtąd dar ten już przestaje wyłącznie istnieć, ale jest odpowiednio wykorzystywany i ma swoje ostateczne przeznaczenie. To pozwala człowiekowi mieć przekonanie, że wszelka rzeczywistość stworzona przed nim i wytworzona przez niego posiada swoją wartość i spełnia wobec niego rolę służebną. Wprawdzie dzisiaj istnieje duża pokusa przewyższania najwyższej idei stwórczej przez tzw. ludzką samowystarczalność, gdzie nawet Bóg wydaje się być zbędny albo stojący na przeszkodzie indywidualnemu lub zbiorowemu pomysłowi twórczemu. Jest to nieporozumienie wynikające raczej z braku akceptacji pierwotnych konsekwencji stwórczych i podporządkowania się zasadzie „współtwórcy".

Dlatego wiara w ograniczone możliwości kreacyjne człowieka, niemniej realne, która jest ciągle uobecniana we wschodniej intuicji poznawczo-religijnej, stanowi ważny czynnik regulacyjny, który ma za zadanie studzenie zapędów ludzkich co do nieskończonej mocy twórczej. Jednocześnie daje pewność, że akt działaniowy człowieka jest podstawą pobudzania i ożywiania całej istoty stworzonej. Jeśli do tego dołączyć jeszcze uległość wobec Boga Stwórcy, to można być bardziej przekonanym o potędze wszystkiego, co udaje się ludzkości zdobyć na gruncie wytworu umysłowego, intelektualnego i technicznego. Wspomniany już M. Bierdiajew zachęcał wszystkich chrześcijan, aby starali się zjednoczyć wokół wspólnego dzieła, czyli dzieła dokonanego także wysiłkiem wielu osób, aby móc pokonać negatywne siły odbierające szacunek pracy ludzkiej oraz przezwyciężyć apatię i przywrócić wszędzie życie[10].

4. Ku eklezjalnej zasadzie kosmosu

Podobnie jak kosmos, także Kościół jest darem Boga, a zarazem odwzorowaniem Jego miłości i pełni życia. Maksym Wyznawca twierdził, że Kościół w przestrzeni świata widzialnego jest „makroczłowiekiem"[11] analogicznie do bytu ludzkiego jako „mikrokosmosu". W ten sposób nadał on całemu wydarzeniu eklezjalnemu charakter jedyny w swoim rodzaju, wyłączny i zarazem powszechny, co w tłumaczeniu na język praktyczny może oznaczać, że w nim dokonuje się misteryjne zespolenie całej społeczności ludzkiej oraz ma miejsce zjednoczenie wszechświata, przede wszystkim ze względu na zmartwychwstanie Chrystusa, które spowodowało przeobrażenie całego stworzenia i nowe bytowanie kosmosu.

[10] N. Bierdiajew, *Carstwo ducha i carstwo kiesarja*, Paris 1951, s. 39-40.
[11] Mystag. 2-4. PG 91, 668-672.

Kościół zatem stał się promieniującym centrum zbawienia we wszechświecie, do którego mogą się udać wszyscy ku swojemu duchowemu narodzeniu. Obecny w nim uwielbiony Chrystus i Duch Święty obejmują wszystko i oddziałują swoją mocą na cały wszechświat.

Dzięki tajemnicy Kościoła dokonuje się przeobrażenie kosmosu, które zapoczątkowane zostało już w zmartwychwstaniu. A sama obecność Kościoła w świecie nie jest tylko jakimś znakiem profetycznym wobec wszechrzeczy, ale rzeczywistym „miejscem" odnowy całego stworzenia. Tutaj byłoby trudno zaakceptować pogląd, że szczególna misja Kościoła względem społeczności ludzkiej na ziemi nie posiada żadnego odniesienia do otaczającego ją środowiska zewnętrznego, ale jak najbardziej oddziałuje na cały świat pozaludzki i wprowadza go w sferę paschalnej tajemnicy Chrystusa. W tym też istotną rolę odgrywa człowiek, który znajduje się w dyspozycji transponowania własnego przeżycia duchowego na świat zewnętrzny. On poprzez swoje zanurzenie w całościowy proces sakramentalno-zbawczy Kościoła staje się środkiem przedłożenia całego świata Kościołowi, aby ów świat przyjął na siebie postać Kościoła Chrystusa[12]. W taki sposób, według W. Sołowjowa, spełnia się cały proces kosmiczny; cała ewolucja natury, od pierwszych żywiołów po świadomość ludzką, i cały bieg dziejów powszechnych dążą do Boga-Człowieka, do Chrystusa kosmicznego[13].

Rzeczywistość materialna nigdy nie pozostawała sama dla siebie, lecz pełniła funkcję pośredniczącą i symbolizującą. Właśnie te dwa charakterystyczne przymioty rzeczy materialnych doskonale wpisują się także w symbolizującą funkcję Kościoła. Choć jest on niezrównanym miejscem relacji duchowych i zbawczych, to równocześnie nie traci swej podstawy materialnej. W nim sprawowane są sakramenty, które stanowią wyraz połączenia świata materii z misterium Chrystusa. Jednym z najwyższych wzorców tego kontaktu jest złożenie darów materialnych, wody, oliwy, chleba i wina – jako owocu pracy ludzkiej – w ofierze Bogu Najwyższemu. Za pośrednictwem aktu sakramentalnego ofiarowania materii widać jej przedziwną zdolność do przyjmowania znaczenia ponadziemskiego i zarazem stawania się pomocną w zbliżeniu człowieka z Bogiem i nią samą.

Dlatego sakramenty oraz pozostałe czynności liturgiczne odgrywają istotną rolę w oddziaływaniu skutków misterium zbawienia na wszystkie stworzenia. Dzięki temu, jak głosi wschodnia myśl ascetyczna, możemy mówić o ukrytej sakramentalności rzeczy i całej przyrody. Stąd bierze się także uzasadnienie znamiennej praktyki Kościołów chrześcijańskich, dotyczącej różnego rodzaju obrzędów poświęcenia, namaszczenia i błogosławieństwa rzeczy, które pozostają

[12] Por. W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 99.

[13] W. Sołowjow, *Wybór pism*, t. I, przeł. J. Zychowicz, Poznań 1988, s. 107-108.

w ścisłym związku ze światem materii[14]. Te uświęcone rzeczy stają się bardziej znakiem sakramentalnym tego, co pochodzi od Boga i otrzymują moc głębszego oddziaływania na człowieka. Warto zauważyć, że współczesna teologia katolicka pragnie coraz mocniej czerpać z inspiracji dawnej idei teologicznej (J. Boehme, F. Baader), wyjaśniającej związek i przenikanie materii przez sakramentalną sferę życia Kościoła jako z kolei konsekwencję solidarności człowieka ze światem. Nadto, nie zważając na różne próby dechrystianizacji idei Kosmosu, zupełnie inaczej odbierana jest dzisiaj teoria rozumienia materii jako swoistego języka komunikacji świata widzialnego i niewidzialnego, bardziej zrozumiałego dla człowieka[15].

Ponieważ poza Kościołem nie ma zbawienia, w związku z tym na nim spoczywa zadanie uczestnictwa w procesie zbawienia kosmosu[16]. Choć z powodu swej formy widzialnej (instytucjonalnej) przydarza mu się tracić prawdziwą czujność nad określonym powołaniem dziejowym, to jednak nigdy nie zostaje zwolniony z takiej odpowiedzialności. W innym wypadku Kościół pozostałby na obrzeżach całego bytu stworzonego jako twór sztuczny i całkowicie nieprzydatny symbol. Ostatecznie musiałby ulec degradacji i zapomnieniu w świadomości ludzkiej. A wcale tak nie jest i nigdy nie będzie, gdyż swoją odwieczną tajemnicą jest na zawsze związany z człowiekiem i stworzeniem. On ma cechy niezniszczalne, a dzięki niemu osoba ludzka i całe stworzenie mogą się przyoblekać w nowe szaty. Te zaś w sposób szczególny przyozdobiają i czynią coraz piękniejszym świat stworzony, który powstał z nicości i znalazł swoje uwieńczenie w Kościele. Za pośrednictwem Kościoła rzeczywistość stworzona jest napełniana łaską przeobrażenia i dostępuje zjednoczenia z Bogiem.

5. Perspektywa wartości doczesnych

Wizja zmartwychwstania Chrystusa jako zapoczątkowanie nowych niebios i nowej ziemi daje także podstawę wiary w ściśle relacyjny stosunek pierwiastka duchowego i materialnego. Skoro teraz dokonuje się przenikanie i harmonizacja dwóch wymiarów jednego istnienia kosmicznego, to należy przyjąć, że materia i wartości doczesne odgrywają tak samo ważną rolę w ostatecznym wyzwoleniu i odkupieniu całego wszechświata. Jest zatem rzeczą ważą, aby wartości doczesne

[14] Por. V. Warnach, *Kirche und Kosmos*, w: *Enkainia. Gesammelte Schriften zum 800 – jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach*, Hrsg. H. Edmonds, Düsseldorf 1956, s. 178-185.

[15] E. Walter, *Christus und der Kosmos. Von der Zusammenfassung des Alls in Christus. Eine grossartige Auslegung von Eph 1,10*, Stuttgart 1948, s. 55.

[16] Por. N.O. Łosskij, *History of Russian Philosophy*, London 1952, s. 186-191.

i materialne posiadały należne uznanie i szacunek w ludzkim poszukiwaniu harmonii całościowej. Nie można ich absolutyzować i przedkładać ponad wartości duchowe oraz nieprzemijalne, ale jednocześnie nie wypada deprecjonować w odniesieniu do pierwiastka duchowego. Tutaj z całym przekonaniem można powiedzieć, że teraźniejszy i przyszły los materii zależy od postępu duchowego osoby ludzkiej. Jeśli ona zdołała zrozumieć i zaakceptować należne jej miejsce, to jakby pozwoliła naturze odnaleźć w człowieku swego Pana[17].

Zdaniem K. Rahnera, choć materia różni się od ducha, to stanowi rozszerzone ciało człowieka[18]. Ona nie istnieje gdzieś obok, lecz w samym centrum osobowego życia człowieka i duchowości świata. Dlatego życiowa sytuacja człowieka, a zwłaszcza jego przemieniona cielesność mają wpływ na przemianę świata materii. Ojcowie Kościoła nie wahali się mówić, że stworzenia niższe i podporządkowane człowiekowi również będą uczestniczyć w chwale przemienionego kosmosu. Z kolei spuścizna patrystyczna zachowuje wiele świadectw, które potwierdzają ogromną wrażliwość twórców literatury na świat przyrody i przejęcie się jego ostatecznym przeznaczeniem. W końcu świat przyrody tworzy swoiste tło dziejów ludzkości, a równocześnie pozwala na głębszą identyfikację dziejów całego świata stworzonego. Patrząc jednak na wielość i różnorodność istot i rzeczy stworzonych, osoba ludzka nie przestaje ulegać pokusie konfrontacji własnej oraz ich końcowej celowości. Na gruncie przeciwstawiania i faworyzowania swojej nadrzędności pośród innych zasad bytu materialnego niejednokrotnie zdaje się gubić właściwą rytmikę współzależności. Dopiero refleksja nad stworzeniem jako wartością oddziałującą na sposób ludzkiego egzystowania w tym świecie umożliwia głębsze z nią utożsamienie.

Jeśli już dochodzi do rzeczywistego uznania i zbliżenia człowieka wobec materii, dzieje się to na stałe i nierozerwalnie. Związek ten można porównać do jednostkowej przyjaźni człowieka z człowiekiem albo człowieka z pewnym zwierzęciem czy rośliną, choć w tym drugim wypadku zawsze mamy do czynienia z innym rodzajem odwzajemniania. Jednakże ten, kto jest głównym inspiratorem spotkania i utrzymania relacji dwustronnych (człowiek), bez względu na występujące trudności pragnie nieustannie kontynuować otwartą przyjaźń, ponieważ sam dla siebie może wiele pozyskać i zarazem przeżyć radość z realizowanej więzi partnerskiej czy to aktywnej bliskości. Wtedy najczęściej chęć spotkania i utrzymania relacji nie ogranicza się wyłącznie do spełnienia jakiegoś obowiązku, ani nie zajmuje jedynie połowicznie jego uwagi, lecz angażuje w pełni oraz całym wymiarze czasowo-zadaniowym.

[17] Por. A. Ganoczy, *Teologie der Natur*, Zürich 1982, s. 67-70.
[18] *Das Christentum und der „neue Mensch"*, Schriften V 173.

Więź na poziomie codziennego otwarcia ku innemu stworzeniu nie przestaje poruszać i intrygować osoby ludzkiej odnośnie przyszłej i ponadczasowej formy więzi. Skoro doczesna sytuacja człowieka jest tak bardzo powiązana z poziomem afirmacji całego stworzenia, to czy można dopuścić przyszłą całkowitą nihilizację tymczasowego stanu relacji? Na ten temat wypowiada się dość przekonywująco Pismo święte oraz praktycznie rozstrzyga tę kwestię. Otóż tajemnica stworzenia wszechświata zawiera już w zalążku obietnicę eschatycznego spełnienia (Rdz 1,1). Jest to dowód, że w starotestamentalnej wierze istniała wizja przyszłych dziejów całego stworzenia. Ponadto dominowało przeświadczenie o pełnej i nieograniczonej podległości wszystkich i wszystkiego Stwórcy[19]. Jeśli do Boga Jedynego należy cała przestrzeń stwórcza, to należy mieć nadzieję, że On jej nigdy nie opuści i nie pozostawi bez swojej opieki. Jeszcze dobitniej wskazuje na to objawienie zawarte w paschalnym wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Tutaj można niejako na nowo uzyskać odpowiedź, co w przyszłości będzie się działo ze stworzeniem. Na pewno nie zniknie ono w chaosie, ani też nie zakończy swego bytowania w śmierci i zniszczeniu.

Przed nim powstanie perspektywa istnienia, lecz teraz wyznaczona ściśle przez Pana dziejów. Ludzkie dzieje złączone wcześniej z dziejami otaczającego ich świata będą nadal stanowić jedną całość, choć teraz ukierunkowaną bezwzględnie na nieprzemijanie i ostateczny sens eschatologiczny[20]. W bezpośredniej bliskości Boga wszystkie stworzenia odnajdą swoje przeznaczenie i cel życia nieskończonego. Przynajmniej, zdaniem J. Boehme, taką postawę wiary daje nam dzisiaj obraz eschatologicznej wspólnoty wszystkich stworzeń w Bogu[21]. Ten obraz ludzie wierzący pielęgnują w sobie od chwili rzeczywistego rozeznania w swoim powołaniu na ziemi oraz zjednoczenia z Bogiem wiarą w moc Jego bliskości, aż do osiągnięcia ziemskiej skończoności. Z tego powodu chrześcijaństwo nie głosi nigdy takiej eschatologii, która miałaby polegać na odrzuceniu lub potępieniu tego, co materialne. Tego rodzaju postawa stanowiłaby zaprzeczenie wartości rzeczy materialnych i jedności dziejów całego stworzenia.

Dlatego chrześcijaństwo niezmiennie wyznaje wiarę w odnowioną przyszłość całego bytu stworzonego. Jako ważną przesłankę swej wiary traktuje ufność w przemianę wszelkiego istnienia, wezwanego do uczestnictwa do pełni życia w Bogu. Chrześcijaństwo już teraz podejmuje się uświęcenia świata, czyli

[19] Por. T. Okure, *Von der Genesis zur Offenbarung: Apokalyptik in biblischer Sicht*, „Concilium"4 (34) 1998, s. 370-378.

[20] Por. J.J. Collins, *The apocalyptic context of christian origins: the bible and its traditions*, w: Michigan Quarterly Review 22/2, 1982, s. 250-264.

[21] E. Benz, *Der Mensch und die Sympatie aller Dinde an Ende der Zeiten (nach Jakob Boehme und seiner Schule)*, „Eranos" 24:1955, s. 133-197, zwł. 153-156.

jak głosił P. Evdokimov, pomaga mu przejść ze stanu demonicznego do stanu świadomego stworzenia Bożego[22]. Jest to również pewna nieodparta potrzeba człowieka, który korzystając z bogactwa stworzenia, nabywa coraz większe przekonanie o jego wartości i przyszłym spełnieniu. Jednocześnie podtrzymuje powszechny bieg dziejów w oczekiwaniu na nowe spotkanie z Bogiem-Człowiekiem i Chrystusem kosmicznym[23].

* * *

Jeśli świat doczesny ciągle wymyka się spod panowania człowieka i ten nigdy nie jest w stanie nim zawładnąć, to co dopiero można rzec o próbie opanowania przezeń kosmosu? Sytuacja ta z pewnością nie napawa optymizmem, zważywszy na naturalne dążenie osoby ludzkiej do poznania wszechświata i „zadomowienia" w nim. Niemniej pragnienie nawiązania prawdziwych więzi z rzeczywistością kosmiczną staje się nieodłączną cechą naszego myślenia i postępowania. Jednym z ważnych czynników stymulujących proces „aktywności kosmicznej" jest brak harmonii między człowiekiem i światem. Inna oraz znacznie poważniejsza przyczyna tkwi w wewnętrznej dyspozycji samego człowieka, który jest usposobiony do objęcia swoim życiem duchowym całej przestrzeni bytu stworzonego. Człowiek także ze względu na swój związek z naturą posiada zdolność przekraczania jej charakteru tymczasowego, a równocześnie odkrywania perspektywy przyszłego spełnienia.

Summary

MAN IN THE FACE OF THE COSMIC CHALLENGE

It is undoubtedly the Incarnation that constitutes a springboard for the various considerations relating to man as far as cosmic space is concerned. Owing to the Incarnation, God became human and His humanness adopted forms typical of every human nature. Thus a human being was introduced into the orbit of cosmic fullness and obtained the capability of imparting the universal dimension of unity with the Creator to all creatures. The desire for creating an actual bond with the cosmic reality becomes an inseparable feature of our thinking and behavior. One of the significant factors stimulating the process of "cosmic activity" concerns lack of harmony between man and the world. Owing to his relation to nature, he is capable of surpassing its temporary character and at the same time of discovering the prospect of the future fulfillment.

[22] Por. *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 105, 113, 160, 391.
[23] K.V. Truhlar, *Theihard und Soloviev. Dichtung und religiöse Erfahrung*, Freiburg/Br. 1966, s. 26-29.

Kazimierz LIJKA OMI

Studia Gnesnensia
Tom XXVI (2012) 131–148

Celebracja święta Ofiarowania Pańskiego dawniej i dziś

Wedle przepisów Prawa Mojżeszowego pierworodny syn był własnością Boga i należało go przedstawić w świątyni i wykupić (Wj 13,2.12-15; por. Lb 3,12-13), zaś jego matka miała poddać się obrzędowi oczyszczenia, który polegał na złożeniu odpowiedniej ofiary i odmówieniu modlitwy przez kapłana (Kpł 12,6-8). Ofiarowanie Pana Jezusa w świątyni jerozolimskiej, opisane w Ewangelii św. Łukasza (2,22-38), stało się inspiracją do corocznego celebrowania tego wydarzenia w Kościele. Początki takiej celebracji sięgają IV wieku i mają miejsce w Jerozolimie. W kolejnych okresach święto rozszerza się na coraz to nowe terytoria, a jego liturgiczna celebracja ulega zmianom.

1. Początki celebracji w Kościele Wschodnim

Święto Ofiarowania Pańskiego, opisane przez pątniczkę Egerię w 384 r., obchodzone było w Jerozolimie czterdzieści dni po Epifanii, czyli 14 lutego[1]. Opis obchodu jest krótki, ale zawiera kilka ważnych informacji: *Bardzo uroczyście obchodzi się tutaj czterdziesty dzień po Epifanii. Tego dnia jest procesja do Anastasis, w której uczestniczą wszyscy, a wszystko odbywa się w swoim porządku, z wielką radością, jak na Wielkanoc. Wszyscy zatem kapłani i biskupi wygłaszają kazania, zawsze o tym ustępie Ewangelii, (gdzie mowa jest o tym), jak Józef i Maryja czterdziestego dnia zanieśli Pana do świątyni, jak ujrzał Go Symeon i Anna Prorokini, córka Fanuela, i o słowach, które wyrzekli widząc Pana i o Jego ofiarowaniu („oblatio"), którego dokonali rodzice. Następnie, gdy wszystko odbędzie się według zwykłego porządku, sprawuje się Tajemnicę („Sacramenta") i tak następuje rozesłanie*[2].

[1] J.J. Janicki, *Rok liturgiczny w „Itinerarium" Egerii*, w: S. Koperek (red.), *Ante Deum Stantes*, Kraków 2002, s. 145; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. II, *L'Anno liturgico. Il Breviario*, Milano 1955, s. 90.

[2] Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych* 26, 1, tłum. P. Iwaszkiewicz, w: *Do Ziemi Świętej*, „Ojcowie Żywi" 13, Kraków 1996, s. 196-197.

Celebracja święta koncentruje się przy kościele Anastasis, zwanym kościołem Zmartwychwstania Pańskiego. Jest on w kształcie rotundy i został wzniesiony na miejscu Grobu Chrystusa przez Konstantyna Wielkiego i jego matkę, św. Helenę, w latach 326-336[3]. Obchód jest przeżywany z wielką radością, obfituje w liczne homilie i łączy się ze sprawowaniem Eucharystii. Powyższa relacja Egerii może być znacznie poszerzona przez opisaną przez nią codzienną liturgię sprawowaną w Jerozolimie. Z opisu wynika, że w Anastasis przed świtem, zanim zapieją koguty, otwarte zostają wszystkie bramy. Do kościoła wchodzą mnisi, dziewice i świeccy, by wziąć udział w wigiliach, odmawiając hymny i psalmy. Skoro odbywa się to przed świtem, muszą więc być zapalone światła. Podobnie podczas celebracji nieszporów w Anastasis *zapalone zostają wszystkie pochodnie oraz świece i robi się bardzo jasno. Światło to zaś nie bierze się z zewnątrz, lecz z wnętrza groty Grobu Pańskiego, to jest spoza kraty, gdzie dniem i nocą świeci się lampa. Przez dłuższy czas odmawia się psalmy nieszporne i antyfony*[4]. Przed tym kościołem znajdują się wielkie szklane lampy i liczne świeczniki[5]. Zapala się je przed świtem w każdą niedzielę i w święta[6].

Całościowy obraz liturgii jerozolimskiej ukazuje tętniący życiem i rozmodlony ówczesny Kościół[7]. W opisie liturgii Ofiarowania Pańskiego pątniczka nie wspomina o trzymaniu świec przez wiernych, co może rodzić przekonanie, że w czasie procesji ich nie niesiono. Prawdopodobnie w połowie V wieku celebracja odbywała się już z zapalonymi świecami, trzymanymi w rękach przez wiernych[8]. Według Cyryla z Scytopolis wpływ na to miała matrona rzymska Hikelia za czasów Marcjana (450-457)[9]. W połowie drogi między Jerozolimą i Betlejem ufundowała ona kościół pod wezwaniem Bogurodzicy i tam obchodziła święto *Hypapante* po raz pierwszy ze świecami[10].

Hezychiusz z Jerozolimy (zm. 439) nazywa to święto terminem greckim *Hypapante* (Spotkanie)[11]. Termin ten wskazuje na spotkanie Jezusa z Symeonem i Anną oraz przyjmuje się na Wschodzie. Niektórzy dostrzegają w tej nazwie pierwsze spotkanie Jezusa z Jerozolimą i świątynią, co zapowiadało Jego spo-

[3] Tamże, s. 187, przyp. 96.
[4] Tamże, nr 24, 4, s. 188-189.
[5] Tamże, nr 24, 7, s. 190.
[6] Por. tamże, nr 24, 8-10, s. 190-191 i nr 25, 7-8, s. 194-195.
[7] J.J. Janicki, art. cyt., s. 145.
[8] A.-G. Martimort, *Présentation*, „Catholicisme" 11 (1988), kol 848.
[9] M. Righetti, dz. cyt., s. 90.
[10] J. Naumowicz, *Reforma świąt w Jerozolimie za cesarza Justyniana*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 23 (2010) z. 2, s. 160, przyp. 11.
[11] Por. H. Auf der Maur, *Feiern im Rhytmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr*, GdK 5, Regensburg 1983, s. 176-177.

tkanie z Kościołem[12]. Na początku VI wieku monofizycki patriarcha Antiochii Sewerus (512-518) notuje, że święto jest obchodzone w całej Palestynie i w Konstantynopolu[13]. Kronikarz Teofan Wyznawca podaje, że w 542 r. cesarz Justynian nakazał obchodzić je w Konstantynopolu i w całym cesarstwie. Taką decyzję cesarz podjął po ustąpieniu zarazy[14], która panowała w mieście w latach 541-542[15]. Ważnym elementem święta była procesja ze świecami, która w Konstantynopolu przechodziła przez całe miasto: od kościoła Theotokos Chalkoprateia położonego przy katedrze Hagia Sophia do kościoła Maryi w Blachernach przy krańcach miejskich murów. W pochodzie brał udział cesarz ze swoim dworem[16]. Święto obchodzono najpierw 14 lutego, ale w 561 r. cesarz wysłał pismo do mieszkańców miasta i przełożonych kościelnych, w którym nakazał celebrować *Hypapante* w dniu 2 lutego[17]. W 602 r. Teofilakt informował, że święto posiadało wigilię i litanię pokutną[18], zaś cesarz Maurycjusz brał udział w procesji, krocząc boso[19].

2. Celebracja w Kościele łacińskim w okresie średniowiecza

Święto Ofiarowania z Kościoła bizantyjskiego przeszło do Rzymu w VII wieku, gdzie zaczęto je obchodzić w dniu 2 lutego. Obchód tego właśnie dnia wiązał się z faktem, że Boże Narodzenie obchodzono tutaj 25 grudnia. Wedle *Liber Pontificalis*, święto zostało wprowadzone do liturgii rzymskiej przez papieża Sergiusza I (687-701) wraz z innymi trzema świętami maryjnymi: *Constituit autem ut diebus Adnuntiationis Domini, Dormitionis et Nativitatis sanctae Dei genetricis semperque virginis Mariae, ac sancti Symeonis, quod Ypapanti Greci appellant, letania exeat a sancto Hadriano et ad sanctam Mariam populus occurrat*[20].

W Sakramentarzu gelazjańskim z VII wieku, odnoszącym się do liturgii sprawowanej w kościołach tytularnych, znajduje się formularz mszalny na święto Oczyszczenia Maryi noszący tytuł: *Orationes in purificatione Sanctae Mariae. IIII Nonas Februarias*[21]. Jest tu zatem inna nazwa obchodu niż w Kościołach

[12] A.-G. Martimort, art. cyt., kol. 848.
[13] M. Righetti, dz. cyt., s. 92.
[14] Tamże, przyp. 264.
[15] J. Naumowicz, art. cyt., s. 159.
[16] Tamże, s. 160.
[17] Tamże, s. 160-161, 165, 168.
[18] M. Righetti, dz. cyt., s. 92.
[19] Tamże, przyp. 265.
[20] L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. I, Paris 1955, s. 376.
[21] L.C. Mohlberg, L. Eizenhöfer, P. Siffrin (wyd.), *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56), (*Sacramentarium Gelasianum*), Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Fontes IV, Roma 1981, nr 829-831, s. 133.

wschodnich i akcentuje się w niej osobę Maryi. Spośród trzech modlitw zawartych w formularzu, tylko pierwsza nawiązuje do tematyki związanej ze świętem: *Deus, qui in hodierna die unigenitus tuus in nostra carne quam adsumpsit pro nobis in templo est praesentatus, praesta, ut quem redemptorem nostrum laeti suscipimus, venientem quoque iudicem securi videamus: per eundem dominum nostrum*[22]. W oracji nie ma odniesienia do oczyszczenia Maryi, a wspomina się jedynie o przedstawieniu Jezusa w świątyni. Jest tu też mowa o radosnym przyjmowaniu Odkupiciela i prośba kierująca myśli ku Paruzji. Tak więc tytuł formularza nie harmonizuje z treścią modlitw.

W Sakramentarzu gregoriańskim z VII wieku, który złączony był z liturgią papieską, nawiązuje się do greckiej nazwy święta i wymienia świątynie związane z jego celebracją: *Mense februario. IIII nonas februarias id est II die mensis februarii Ypapanti ad Sanctam Mariam oratio collecta ad Sanctum Hadrianum*[23]. Po tym tytule następuje modlitwa, którą odmawiano w kościele św. Hadriana: *Erudi quaesumus domine plebem tuam, et quae extrinsecus annua tribuis devotione venerari, interius adsequi gratiae tuae luce concede: per*.[24] Jest tutaj odniesienie do światła Bożej łaski, co może sugerować łączność z niesionymi w tym czasie świecami.

W bazylice Matki Bożej Większej papież sprawuje Eucharystię. Formularz święta obejmuje cztery modlitwy: kolektę, nad darami, po Komunii i nad ludem (*oratio collecta, super oblata, ad completa, super populum*). W pierwszej modlitwie wspomina się ofiarowanie Syna Bożego w świątyni i błaga się o oczyszczone serca dla uczestników liturgii: *Omnipotens sempiterne deus maiestatem tuam supplices exoramus, ut sicut unigenitus filius tuus hodierna die cum nostrae carnis substantia in templo est praesentatus, ita nos facias purificatis tibi mentibus praesentari: per*.[25]

Modlitwa nad darami nie posiada żadnego specyficznego akcentu związanego ze świętem. Natomiast w modlitwie po Komunii nawiązuje się do wstawiennictwa Maryi: *Quaesumus domine deus noster, ut sacrosancta mysteria quae pro reparationis nostrae munimine contulisti, intercedente beata semper virgine Maria et praesens nobis remedium esse facias et futurum: per*.[26]

W modlitwie nad ludem jest wyraźna łączność z obchodem, gdzie uwydatnia się wypełnienie oczekiwania Symeona, któremu dane było przed śmiercią ujrzeć

[22] Tamże, nr 829, s. 133.
[23] H. Lietzmann (wyd.), *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 3, Münster 1968, nr 27, s. 21.
[24] Tamże, nr 27, 1, s. 21.
[25] Tamże, nr 27, 2, s. 21-22.
[26] Tamże, nr 27, 4, s. 22.

Chrystusa: *Perfice in nobis quaesumus domine gratiam tuam, qui iusti Symeonis expectationem implesti, ut sicut ille mortem non vidit prius quam Christum dominum videre mereretur, ita et nos vitam optineamus aeternam: per*.[27]

Obecność formularzy mszalnych w dwóch sakramentarzach rzymskich z VII wieku może przemawiać za nieco wcześniejszym wprowadzeniem tego święta do liturgii rzymskiej niż to podaje *Liber Pontificalis*. Być może jego początki w Rzymie sięgają pontyfikatu Teodora (642-649)[28].

Dwa *Ordines Romani* z połowy VIII wieku podają wiele szczegółów odnośnie do przebiegu celebracji święta. *Ordo XV* nawiązuje do nazwy greckiej *Hypapante* i informuje, że przypada ono 2 lutego. W tym dniu zarówno duchowni Kościoła rzymskiego, jak i zakonnicy, lud miasta i okolic oraz liczni pielgrzymi z różnych prowincji gromadzą się wczesnym rankiem w kościele św. Hadriana męczennika i papież rozdaje im świece. Otrzymują je mężczyźni, kobiety, starcy i dzieci, a następnie zapalają. Wychwalają oni imię Pana, ustawiają się w ustalonym porządku, idą w procesji i śpiewają antyfonę. Przed papieżem niesie się siedem świeczników ze świecami i kadzielnice z wonnościami. Przy każdym domu zapala się lampy. Przed papieżem wszyscy przechodzą z wielką czcią do bazyliki Matki Bożej Większej, gdzie będzie pobożnie sprawowana Msza św. W Ordo wspomina się o oczyszczeniu Błogosławionej Maryi i ofiarowaniu Jezusa Chrystusa wedle Prawa Mojżeszowego, kiedy to prorok Symeon wziął Go w ramiona i błogosławił Bogu[29].

Ordo XX z kolei w całości jest poświęcone opisowi celebracji Oczyszczenia Najświętszej Maryi (*Ordo qualiter in Purificatione sanctae Mariae agendum*). Tego dnia o świcie wierni ze wszystkich diakonii i z kościołów tytularnych udają się grupami do kościoła św. Hadriana męczennika ze śpiewem litanii i antyfon, niosąc w rękach zapalone świece. Tam oczekują na przybycie papieża. Papież przychodzi do zakrystii, ubiera się w szaty koloru czarnego. Ornaty w takim kolorze wkładają diakoni. Kolor szat może sugerować, że procesja będzie miała charakter pokutny. Następnie wszyscy podchodzą do papieża i otrzymują od niego świece; po czym schola rozpoczyna antyfonę: *Exsurge, domine, adiuva nos*. Po wersecie papież wraz z diakonami wychodzi z zakrystii i każe scholi rozpocząć *Gloria*. Przybywszy przed ołtarz pochyla się do modlitwy i pozdrawia z diakonami ołtarz. Po antyfonie schola recytuje *Kyrie eleison*. Papież pozdrawia wiernych i odmawia oracje. W tym czasie wynoszonych jest siedem krzyży,

[27] Tamże, nr 27, 5, s. 22.
[28] Por. A.-G. Martimort, art. cyt., kol. 848.
[29] M. Andrieu (wyd.), *Les „Ordines Romani" du haut moyen âge*, t. III, Les Textes (Ordines XIV-XXXIV), Spicilegium Sacrum Lovaniense 24, Leuven 2006, *Ordo XV*, nr 79, s. 113-114.

które będą niesione pośród ludu. Przed papieżem w procesji idą prezbiterzy oraz diakoni. Niesie się przed nim dwie zapalone świece, kadzidło i dwa krzyże. Schola śpiewa antyfony, które powtarzają duchowni kroczący przed papieżem. Gdy zbliżą się do przedsionka bazyliki Matki Bożej, papież każe scholi rozpocząć litanię. Papież z diakonami udaje się do zakrystii, a duchowni idą przed ołtarz i kończą litanię, po czym rozpoczyna się antyfonę na wejście[30]. Z *Ordo* wynika, że święto ma charakter maryjny.

Sakramentarz gelazjański z VIII wieku oraz Antyfonarze z Corbie, Modeny i Mont Blandin z VIII-IX wieku tytułują ten obchód jako *Dies* lub *Natale sancti Simeonis*[31].

Beda Czcigodny pisał w 727 r., że w święto maryjne celebrowane w lutym duchowni urządzają procesję przez miasto z hymnami oraz psalmami i wszyscy niosą zapalone świece. Procesja ta przypomina mu pięć roztropnych panien z przypowieści Jezusa, które mają zapalone lampy i wchodzą na gody z Oblubieńcem[32]. W pierwszej połowie IX wieku Amalary z Metzu używa nazwy *Hypapante* i podkreśla, że w dniu ofiarowania Pana w świątyni papież Sergiusz nakazał odmawiać litanię. Dodaje też, że chrześcijanie zastąpili pogańskie święto lustracji na święto maryjne. Niesienie w procesji płonących świec łączy z przypowieścią o roztropnych pannach i z wybranymi, którzy z płonącymi lampami dobrych uczynków przychodzą do swojego Króla i razem z Nim wchodzą na gody w niebiańskim mieście[33]. W tym czasie nie mówi się jeszcze o błogosławieństwie świec. Pierwsze formuły takiego błogosławieństwa pojawiają się w Sakramentarzu z Padwy na przełomie IX i X wieku[34]. Być może nieco wcześniej powstały one w kręgu galijsko-germańskim[35].

Pontyfikał rzymsko-germański z połowy X wieku zawiera szeroki opis celebracji święta, które nazwane jest *Oczyszczeniem Świętej Maryi*[36]. Na początku liturgii czyta się Pieśń nad Pieśniami albo homilie odnoszące się do tego dnia. Przypomina się tu również nazwę *Hypapante* i papieża Sergiusza, który nakazał odmawiać litanię w święto ofiarowania Pana w świątyni i w inne święta maryjne. Dalej następuje opis liturgii papieskiej w Rzymie, która ma swój początek w kościele świętego Hadriana. Papież i duchowni po nałożeniu szat koloru czarnego udają się do ołtarza przy śpiewie antyfony i *Gloria*. Po ucałowaniu ołtarza

[30] Tamże, *Ordo XX*, nr 1-11, s. 235-236.
[31] H. Auf der Maur, dz. cyt., s. 177.
[32] Beda Czcigodny, *De ratione temporum* 12, PL 90, 351 C-D.
[33] Amalary z Metzu, *De ecclesiasticis officiis* III, 43, PL 105, 1160 D- 1161 A.
[34] M. Righetti, dz. cyt., s. 94.
[35] Por. J. Kopeć, *Gromnica*, w: *Encyklopedia katolicka* 6 (1993), kol. 180.
[36] C. Vogel, R. Elze (wyd.), *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, Le texte II, Studi e Testi 227, Città del Vaticano 1963, XCIX, nr 13, s. 5 (dalej: PRG).

i pozdrowieniu wiernych, papież odmawia orację: *Erudi, quaesumus, domine*, która występowała już w Sakramentarzu gregoriańskim[37]. Po oracji egzorcyzmuje sól i wodę do pokropienia świec, po czym wypowiada modlitwę poprzedzającą liczne oracje związane z błogosławieństwem świec. Wszystko rozpoczyna się od wersetu: *Pretiosa est in conspectu domini.* Resp.: *Mors sanctorum eius*. Podano tutaj, że kolejne modlitwy wypowiada kapłan (*sacerdos*). Najpierw kieruje prośbę do Maryi i wszystkich świętych o wstawiennictwo, by wszyscy byli godni wysłuchania i wspomożenia przez Chrystusa: *Sancta Maria, mater domini nostri Iesu Christi et virgo perpetua, cum omnibus sanctis intercedere digneris pro nobis peccatoribus, ut mereamur ab eo adiuvari et exaudiri, qui in trinitate perfecta vivit et regnat Deus per omnia saecula saeculorum.* Resp.: *Amen*[38].

Po tej prośbie następuje osiem oracji przed pokropieniem i rozdaniem świec i jedna oracja przed procesją. Po procesji i wejściu do kościoła kapłan wypowiada jeszcze jedną orację. Pięć spośród tych oracji wejdzie do Pontyfikału rzymskiego z XII wieku, a później do Mszału Piusa V, i będą odmawiane przed pokropieniem świec. Tutaj skupimy się na oracjach, których nie będzie w Mszale z 1570 r.[39]

Pierwsza modlitwa jest skierowana do Chrystusa, którego błaga się, aby przez moc krzyża zlał na świecę niebieskie błogosławieństwo i oddalił od rodzaju ludzkiego ciemności, i przez znak świętego krzyża udzielił świecy mocy i błogosławieństwa. I gdziekolwiek będzie ona zapalona lub położona, niech diabeł zatrwoży się, oddali i osłabiony ucieknie wraz ze wszystkimi swoimi sługami z pomieszczeń, i nie ośmiela się już więcej niepokoić i zwodzić służących Chrystusowi[40].

W drugiej modlitwie błaga się Pana, aby posłał świętego anioła Rafała, który wypędził i oddalił od Tobiasza i Sary wrogiego demona śmierci, aby przez poświęcenie świecy odpędził go i rozproszył ze wszystkich pomieszczeń Bożych, z bazylik, domów, zakątków, łóżek, refektarzy, ze wszystkich miejsc, w których słudzy Boga mieszkają i odpoczywają, śpią, czuwają, chodzą i przebywają, by nie ośmielał się on więcej niepokoić i napawać lękiem tych, którzy zostali namaszczeni świętym krzyżmem[41].

Kolejna modlitwa jest stosunkowo krótka i stanowi błogosławieństwo świecy w imię Trójcy Świętej. Ta świeca ma się przyczyniać do ucieczki diabła i zniszczenia jego wspólników[42]. Należy tu zauważyć, że trzy powyższe modlitwy odnoszą się do poświęcenia świecy, a nie świec.

[37] Tamże, nr 13-14, s. 6.
[38] Tamże, nr 15-16, s. 6.
[39] Pozostałe oracje omówione zostaną w studium liturgii w Mszale Piusa V.
[40] Por. PRG, nr 17, s. 6-7.
[41] Tamże, nr 18, s. 7.
[42] Tamże, nr 19, s. 7. Trzy następne modlitwy (nr 20-22, s. 7-8) znajdą się w Mszale Piusa V.

Jedna z tych modlitw jest poprzedzona terminem *prefatio* i rozpoczyna się tak jak prefacja mszalna od słów: „Zaprawdę godne to i sprawiedliwe...". Posiada ona charakter dziękczynno-błagalny. Wyrażona jest w niej wdzięczność za wosk wytworzony z woli Bożej przez pszczoły. Prośba dotyczy zesłania błogosławieństwa na świece, aby wszyscy, którzy je będą nosić w rękach na cześć Chrystusa, zostali natchnieni łaską, jaką został napełniony błogosławiony Symeon, który „dzisiaj" wziął w swoje ramiona Jezusa Chrystusa, ofiarowanego przez rodziców w świątyni, i natchniony przez Ducha Świętego, prorokując błogosławił słowami: *Nunc dimittis* (tutaj kantyk Symeona występuje w całości i kończy modlitwę)[43]. Po prefacji kapłan odmawia modlitwę przed pokropieniem świec, która wejdzie do Mszału Piusa V. Świece kropi się święconą wodą, okadza się i zapala. W tym czasie duchowni śpiewają antyfonę: *Hodie beata virgo Maria puerum Iesum*. Wszyscy otrzymują od biskupa świece. Kapłan odmawia modlitwę[44] skierowaną do wszechmogącego Boga, który posłał na świat swego Jednorodzonego Syna, zrodzonego z siebie przed czasem i zrodzonego w czasie z Dziewicy Maryi, światłość prawdziwą i nieustającą dla rozproszenia ciemności rodzaju ludzkiego i dla rozpalenia wiary i prawdy. Błaga się tutaj Boga, aby tak jak udziela światła oświecającego ciało, tak też rozjaśnił nasze wnętrze światłem duchowym[45].

Po modlitwie odbywa się procesja wokół kościoła, podczas której niesie się relikwie świętych i sztandary. Schola śpiewa w tym czasie antyfony: *Ave, gratia plena Dei genitrix virgo*; *Adorna thalamum tuum Syon*[46] i inne. Po obejściu kościoła, wszyscy zatrzymują się przed wejściem i śpiewają antyfonę: *Responsum accepit Symeon*. Wchodząc do kościoła, śpiewa się antyfonę: *Cum inducerent puerum Iesum parentes. Benedictus*, opuszczając *Gloria*[47]. Na koniec kapłan wypowiada modlitwę: *Domine Iesu Christe, qui hodierna* (w Mszale Piusa V będzie ona jako piąta z kolei przy poświęceniu świec)[48]. Potem sprawuje się Mszę św.

Autor Pontyfikału przypomina także zwyczaj rzymski o odmawianiu litanii przed wejściem do bazyliki Matki Bożej Większej, o śpiewaniu przez scholę antyfony na wejście i o opuszczeniu w tym dniu *Gloria in excelsis Deo*, jeśli obchód przypadnie w czasie Sześćdziesiątnicy[49].

Anzelm z Canterbury (XI w.) w Oczyszczeniu Maryi widział zapowiedź naszego oczyszczenia. Twierdził on, że jesteśmy pobrudzeni licznymi nieczy-

[43] Tamże, nr 23, s. 8.
[44] Tamże, nr 25, s. 9.
[45] Tamże, nr 26, s. 9.
[46] Antyfona *Adorna thalamum* autorstwa Kosmasa z Majumy (zm. 749) ukazuje Jezusa jako Króla wnoszonego przez Dziewicę, którego bierze w ręce Symeon; por. P. Sczaniecki, *Gromniczna*, RBL 11 (1958), s. 55-62.
[47] PRG, nr 27, s. 9-10.
[48] Tamże, nr 28, s. 10.
[49] Tamże, nr 29, s. 10.

stościami i dlatego, jako członki i Ciało Chrystusa (1 Kor 12,27), potrzebujemy rozmaitego oczyszczenia[50]. W odniesieniu do świecy wskazywał, że oznacza ona Chrystusa. Każdy przychodzący w tę uroczystość do kościoła przynosi w sercu prawdziwą światłość Chrystusa i składa świecę na ofiarę. Wyjaśniając symbolikę poszczególnych elementów świecy, zauważa, że wosk, który wytworzyła pszczoła, oznacza ciało Chrystusa zrodzone przez Maryję Dziewicę; knot znajdujący się w środku oznacza Jego duszę; płomień na szczycie świecy oznacza bóstwo[51].

Nawiązuje on do zwyczajów pogańskich Rzymian, którzy w lutym, co pięć lat, obchodzili miasto i w ten sposób oczyszczali się z grzechów, które popełnili w mijającym pięcioleciu. Była to tzw. lustracja (oświecenie, oczyszczenie). *Lustrare* oznacza *circuire* (obchodzić) i *purgare* (oczyszczać), „dlatego nasza uroczystość i ten czas oznacza oczyszczenie, którego pragniemy i które wysługujemy przez współpracę z łaską Chrystusa"[52].

Teologowie piszący w XII wieku o święcie obchodzonym 2 lutego, oprócz powtarzania wcześniejszych wyjaśnień związanych z celebracją święta, starali się dołączyć swoje przemyślenia. Rupert z Deutz notuje, że w dniu Oczyszczenia Maryi dlatego niesiemy świece, abyśmy mogli uczestniczyć w szczęśliwej radości sprawiedliwego Symeona, który trzymał w ramionach Chrystusa jako dziecię i widział w Nim „światło na oświecenie pogan". Skoro nie możemy tak jak Symeon nieść Jezusa, niesiemy wszyscy ten widzialny znak. Poświęcone świece oznaczają bowiem Chrystusa. Rupert stosuje tu porównanie pszczół wytwarzających wosk i miód do Maryi Dziewicy rodzącej Jezusa[53].

Honoriusz z Autun akcentuje w tym święcie spotkanie (*Hypapante*) Anny i Symeona z Chrystusem, którego Maryja i krewni przynieśli do świątyni. Urządzając procesję ze światłami, zdajemy się wybiegać razem z Symeonem i Anną na spotkanie Pana. W wyjaśnianiu symboliki elementów świecy, Honoriusz jest zgodny z Anzelmem co do wosku i płomienia, różni się rozumieniem symboliki knota, który według niego oznacza życie doczesne (śmiertelność). Płomień świecy, oznaczający bóstwo Chrystusa, jest światłością świętych i ogniem dręczącym wrogów. Trzymając świecę w rękach, wołamy: „Przyjmujemy, Boże, Twoje miłosierdzie we wnętrzu Twej świątyni". Honoriusz nawiązuje do pięciu roztropnych panien z przypowieści Chrystusa i dodaje, że na gody niebieskie wejdziemy przez Najświętszą Maryję[54].

[50] Anzelm z Canterbury, *Homilia VI*, w: *Homiliae et exhortationes*, PL 158, 621 C.
[51] Tamże, kol. 627 B.
[52] Tamże, kol. 627 C.
[53] Rupert z Deutz, *De divinis officiis* III, 25, PL 170, 87 A-88 A.
[54] Honoriusz z Autun, *Gemma animae* III, 24, PL 172, 649 B-C.

Jan Beleth głosi, że święto obchodzone 2 lutego ma trzy nazwy: *Purificatio B. Mariae, Candelaria* i *Ypapanti Domini*. *Candelaria* zastąpiło pogańskie święto *Amburbale*[55]. Niosąc świece, naśladujemy święte dziewice, których Maryja jest głową. Wosk świecy oznacza ciało i dziewictwo Chrystusa, ogień – Ducha Świętego, knot – bóstwo ukryte w ciele[56].

Sicard z Cremony, pisząc o *Hypapante Domini*, czyni uwagi dotyczące składanych w ofierze gołębi i synogarlic. Te ptaki oznaczają prostotę i czystość albo czyn i kontemplację, a ofiarowane za grzechy, pobudzają do żalu[57]. Jest to podwójne święto: dla Matki jest to oczyszczenie, a dla Syna spotkanie. W tym dniu niesiemy w procesji świece i jakby razem z Symeonem i Anną wychodzimy Panu naprzeciw. Razem z Symeonem wyznajemy wiarę, że Chrystus ukazał się przed ludźmi jako światło na oświecenie pogan[58]. W dalszej części opisu Sicard powtarza to, co powiedzieli jego poprzednicy.

W Pontyfikale rzymskim z XII wieku opis celebracji święta znajduje się pod tytułem: *Ordo de Purificatione beatae Mariae virginis*[59]. W tym dniu o godzinie ósmej trzydzieści papież i duchowni zebrani w kościele śpiewają najpierw tercję. Potem papież i służba liturgiczna nakładają szaty mszalne. W tym czasie jeden z kapłanów egzorcyzmuje sól i wodę, która posłuży do pokropienia świec, po czym odmawia pięć modlitw na ich poświęcenie. Modlitwy pochodzą z Pontyfikału rzymsko-germańskiego[60]. Po pokropieniu i okadzeniu świece są zapalane. Śpiewa się antyfonę *Lumen ad revelationem* i kantyk Symeona, powtarzając wszystko trzykrotnie. Następnie odmawia się modlitwę pochodzącą z Pontyfikału rzymsko-germańskiego (nr 26, s. 9). Papież przekazuje świece wedle ustalonego porządku: najpierw prezbiterom, następnie diakonom oraz niektórym z grona duchownych i ludu. Każdy zapala swoją świecę. Następuje antyfona i oracja w kościele św. Hadriana: *Erudi, quaesumus, domine* i przy śpiewie antyfony: *Ave Maria gratia plena. Adorna thalamum tuum* rozpoczyna się procesja do następnej stacji (nie wymienia się tu bazyliki Matki Bożej Większej).

Nowe szczegóły związane z celebracją święta przez papieża można znaleźć w *Odrines Romani* z XII-XIV wieku. *Ordo XI* z XII wieku autorstwa kanonika

[55] Pogańskie święto *Amburbale* celebrowano co pięć lat i przypadało 15 lutego. Łączyło się z ofiarami, ucztą, biegiem, procesją i nadużyciami moralnymi; por. B. Nadolski (opr.), *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 81 i 860-861 (hasła: *lupercalia*, *lustracja*).

[56] Jan Beleth, *Rationale divinorum officiorum*, 81, PL 202, 86 B-87 A.

[57] Sicard z Cremony, *Mitrale* V, 11, PL 213, 242 D.

[58] Tamże, kol. 243 A-B.

[59] M. Andrieu (wyd.), *Le Pontifical Romain au moyen-âge*, t. I, *Le Pontifical Romain du XII^e siècle*, Studi e Testi 86, Città del Vaticano 1938, XXVII, s. 206.

[60] Tamże, XXVII, nr 2-6, s. 206-207. Modlitwy w PRG znajdują się pod numerami 20-22, 24 i 28, s. 7-10.

Benedykta podaje, że w święto Oczyszczenia Błogosławionej Maryi wszyscy wierni przybywają do kościoła św. Hadriana, natomiast papież z biskupami, kardynałami i scholą udaje się do kościoła św. Martyny. Tam się ubierają w liturgiczne szaty i kardynałowie błogosławią świece, po czym idą do kościoła św. Hadriana. Kierownik scholi zaczyna antyfonę: *Exsurge, Domine, adjuva nos*. W kościele papież odmawia modlitwę, po której diakon mówi: *Procedamus in pace*, na co schola odpowiada: *In nomine Christi*. Subdiakon bierze krzyż stacyjny z ołtarza i niesie go przez kościół. Po wyjściu na zewnątrz unosi go w górę. Kierownik scholi i kantorzy śpiewają antyfonę: *Adorna thalamum tuum, Sion*. Papież kroczy w procesji boso i wraz z innymi odmawia psalmy. Po dojściu do bazyliki Matki Bożej Większej subdiakon zanosi krzyż do ołtarza. Odmawia się litanię, na której wezwania odpowiada schola i akolici. Papież rozpoczyna Mszę św. śpiewaną, w czasie której opuszcza się *Kyrie*, bo było w litanii[61]. Jak widać, jest tu kilka nowych szczegółów, których nie było we wcześniejszych dokumentach. Zwłaszcza nowością jest gromadzenie się papieża i duchownych w kościele św. Martyny na Forum Romanum[62].

W XIII wieku papież i duchowni nadal gromadzą się rano w kościele św. Martyny, o czym świadczy *Ordo XII*. Najpierw śpiewają tercję, a następnie papież nakłada dalmatykę, płaszcz i mitrę. Kardynałowie również ubierają się w liturgiczne szaty i przekazują świece, które błogosławi kardynał prezbiter. Zaznacza się tu, że bazylika św. Piotra ofiaruje piętnaście funtów wosku. Papież siada przy wejściu do kościoła i rozdaje świece ludowi. Potem papież udaje się do kościoła św. Hadriana, gdzie jest śpiewana seksta. Papież otrzymuje od biskupa lub prezbitera zapaloną świecę. Schola śpiewa: *Lumen ad revelationem* i psalm. Po rozdaniu świec papież myje ręce, wkłada rękawiczki, nakłada ornat, paliusz i rozdaje świece kapłanom, subdiakonom i innym. W mieście jest 18 diakonii. W procesji do kościoła św. Hadriana diakoni niosą obrazy[63]. Papież zdejmuje buty i odmawia oracje. Podczas procesji do bazyliki Matki Bożej obrazy są niesione przed papieżem, który kroczy boso. Gdy papież wchodzi do bazyliki, schola zaczyna śpiewać: *Te Deum laudamus*. Papież udaje się do zakrystii i zdejmuje ornat. Po umyciu mu nóg, wkłada pończochy i sandały, nakłada biały ornat oraz mitrę i rozpoczyna śpiewaną Mszę św. Kardynał diakon i subdiakon zdejmują ornaty i nakładają dalmatyki, po czym podchodzą do głównego ołtarza[64].

[61] Benedykt Kanonik, *OrdoRomanus XI*, nr 29, PL 78, 1036 C-1037 A.

[62] S. Brzozecki, *Martyna*, w: *Encyklopedia katolicka* 11 (2006), kol. 1474.

[63] Osiemnaście obrazów przedstawiających Jezusa i Maryję niosło osiemnastu diakonów. Obrazy zastąpiły siedem krzyży, które były niesione we wcześniejszym okresie; zob. A.I. Schuster, *Liber sacramentorum*, t. VI, Torino-Roma 1930, s. 206.

[64] Cencius de Sabellis, *OrdoRomanus XII*, nr 10-12, PL 78, 1068 B-1069 B.

Ordo XIV z XIV wieku informuje, że w święto Oczyszczenia bł. Maryi, w czasie procesji ze świecami papież jest ubrany w szaty koloru fioletowego lub czarnego[65]. Dotychczas był tylko kolor czarny, który symbolizował „nieczystość" Maryi wedle Prawa. Kolor ten wskazywał również na pokutny charakter procesji. Zamiana szat na białe w bazylice Matki Bożej Większej oznaczała, że oczyszczenie Maryi już się dokonało[66].

Pod koniec XIII wieku biskup Mende Wilhelm Durand wydał dzieło obejmujące całość obrzędów liturgicznych, zatytułowane *Rationale*, w którym szeroko objaśnił symbolikę różnych celebracji. W związku ze świętem Oczyszczenia Maryi notuje, że jest ono wraz ze świętem Zwiastowania celebrowane równocześnie na cześć Dziewicy i naszego Pana[67]. Nazwa święta *Hypapante* oznacza spotkanie Anny i Symeona z Maryją, która przybyła do świątyni, by ofiarować swojego Syna. Przybycie Pana do świątyni oznacza Jego wejście do Kościoła i do duszy każdego wiernego, która jest świątynią duchową. Pan przepowiedział to wejście przez proroka Malachiasza: „Oto Ja wyślę przed tobą anioła mego..., a potem nagle przybędzie do swej świątyni Pan, którego wy oczekujecie" (Ml 3,1). *Hypapante* oznacza też ofiarowanie[68]. Ofiara z dwóch synogarlic wyraża ofiarę czystości serca i ciała, co dokonuje się jedynie w nieustannej żałobie, bo synogarlica wzdycha, zamiast śpiewać. Ofiara z dwóch gołąbków oznacza podwójną prostotę[69].

Durand przypomina, że święto na cześć Maryi ustanowił cesarz Justynian podczas epidemii w Konstantynopolu[70]. W tym dniu należy urządzać procesję, która wyraża wejście Maryi i Józefa do świątyni. Trzymane przez wiernych świece oznaczają, że mamy nieść Pana w sercu i w ramionach, jak Symeon. Powinniśmy nieść bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa. Wosk wytworzony przez pszczoły oznacza człowieczeństwo lub ciało, które Chrystus przyjął w łonie Dziewicy. Światło świecy oznacza bóstwo, ponieważ Bóg jest ogniem, który spala. Knot oznacza duszę najczystszą i najbardziej białą ze wszystkich lub bóstwo ukryte w ciele albo śmiertelność. Ci, którzy podczas procesji śpiewają, przypominają proroków zwiastujących narodzenie Pana i Jego miłosierdzie[71]. Zapalona świeca trzymana w ręku oznacza jeszcze wiarę i dobre uczynki. Knot ukryty w wosku to dobra intencja. Niosący zapalone świece jaśnieją na zewnątrz i wewnątrz szczerą i prawdziwą wiarą, co sprawia, że uroczystość jest wielce

[65] Jakub Kajetan, *Ordo Romanus XIV*, nr 52-53, PL 78, 1155 C.
[66] H. Leclercq, *Présentation de Jésus au Temple*, DACL 14 (1948), kol. 1729.
[67] Wilhelm Durand, *Rational ou manuel des Divin offices*, VII, 7, 2, tłum. Ch. Barthélemy, t. V, Paris 1854, s. 35.
[68] Tamże, VII, 7, 5, s. 37.
[69] Tamże, VII, 7, 9, s. 40.
[70] Tamże, VII, 7, 11, s. 41.
[71] Tamże, VII, 7, 12, s. 42.

radosna. Zapalone świece niesie się w procesji, aby każdy świecił dobrym przykładem dla innych, aby religia chrześcijańska zmieniała zwyczaje pogańskie. Chodzi tu o pogańskie *Ambarvale* (sic!), polegające na oświetlaniu Rzymu co pięć lat w miesiącu lutym na cześć Februy, matki Marsa, uważanego za boga wojny. Miasto oświetlano przez całą noc świecami i pochodniami, aby Mars dał zwycięstwo nad wrogami w zamian za cześć, jaką oddaje się jego matce. W tym miesiącu składano Februsowi, czyli Plutonowi i innym bóstwom ofiary za dusze zmarłych. Rzymianki całą noc śpiewały na ich cześć i celebrowały święto świateł, chodząc po mieście z zapalonymi pochodniami[72]. Papież Sergiusz, zmieniając ten zwyczaj iluminacji, ustanowił w tym samym miesiącu święto na cześć Matki Bożej i nakazał chodzić w procesjach w kościołach na pamiątkę królestwa niebieskiego, aby wszyscy wybrani, z świecącymi lampami dobrych uczynków mogli wyjść przed Oblubieńca i wkroczyć z Nim do sali zaślubin niebieskiego miasta[73]. W dalszym fragmencie autor *Rationale* czyni aluzję do przypowieści o roztropnych pannach z płonącymi lampami i do światła, o którym mówił Symeon. W końcu powtarza raz jeszcze, że przez świece podkreślamy bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa oraz ukazujemy czystość Dziewicy Maryi, która nie potrzebuje oczyszczenia, bo jest cała jaśniejąca. Te powody sprawiają, że to święto nazywa się *Chandeleur* (fr.), (*Candelaria*)[74]. Niektóre kraje przyjmą tę nazwę, odpowiednio wyrażając ją w swoich językach: niemiecki – *Maria Lichtmess*, *Lichtmess*, angielski – *Candlemass*, włoski – *Candelora*[75].

Święto Oczyszczenia Maryi spotyka się w kalendarzach hiszpańskich dopiero w XI wieku[76]. W Polsce jest również znane w tym wieku. Występuje w *Sakramentarzu tynieckim*, gdzie jest jedna modlitwa na poświęcenie świec, w której wzywa się imienia Bożego i wstawiennictwa Maryi, by świeca służyła ku pożytkowi ludzi oraz zdrowiu ich duszy i ciała. *Pontyfikał krakowski* z XI wieku posiada już rozbudowany układ modlitw, co zdaje się wskazywać na jego zależność od Pontyfikału rzymsko-germańskiego[77].

W średniowieczu w całej Europie upowszechnił się zwyczaj podawania świec umierającym lub stawiania u ich wezgłowia oraz zapalania w czasie burzy i podczas epidemii[78]. W Polsce obok nazwy Oczyszczenie Najświętszej Maryi Panny występuje tytuł Matki Bożej Gromnicznej. Ta druga nazwa pojawia się po raz

[72] Tamże, VII, 7, 13-14, s. 43.
[73] Tamże, VII, 7, 15, s. 44.
[74] Tamże, VII, 7, 16, s. 44-45.
[75] B. Nadolski, dz. cyt., s. 1084; por. Auf der Maur, dz. cyt., s. 177.
[76] M. Righetti, dz. cyt., s. 94.
[77] Por. J. Kopeć, *Gromnica*, kol. 180; por. J. Wojtkowski, *Początki kultu Matki Boskiej w Polsce w świetle najstarszych rękopisów*, „Studia Warmińskie" 1 (1964), s. 237-238.
[78] Por. J. Kopeć, *Gromnica*, kol. 181; M. Righetti, dz. cyt., s. 94.

pierwszy w cyzjojanie płockim (kalendarz liturgiczny) pod koniec XIV wieku i ma związek ze świecami, które już wcześniej nazywano gromnicami (nazwa wywodzi się od gromu, czyli pioruna, od którego świeca stanowiła swego rodzaju ochronę)[79].

3. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI

W Mszale Piusa V z 1570 r. święto jest określone tytułem *In Purificatione B. Mariae Virginis* i jego celebracja rozpoczyna się od błogosławieństwa świec, po którym następuje procesja i Msza św.[80] Po tercji celebrans ubrany w fioletową kapę, bez ornatu, udaje się z usługującymi przed ołtarz i błogosławi świece. Wypowiada pięć modlitw, które były już w Pontyfikale rzymsko-germańskim, a w obecnym układzie zostały zaczerpnięte z Pontyfikału rzymskiego z XII wieku. Z modlitw można wydobyć teologię związaną z pobłogosławionymi świecami.

Pierwsza z tych modlitw skierowana jest do Boga Ojca, który wszystko stworzył z niczego i z którego woli dzięki pracy pszczół powstał wosk przeznaczony do wytworzenia świec[81]. Wspomina się tu Symeona i wzywa Boga, by za wstawiennictwem Maryi i wszystkich świętych raczył pobłogosławić i poświęcić świece, które mają służyć zdrowiu ciał i dusz ludzkich. Nawiązuje się także do noszenia świec ze czcią w ręku przy śpiewie uwielbienia[82].

Druga modlitwa kierowana jest również do Boga i przybliża wydarzenie ze świątyni, kiedy to Symeon wziął Jezusa na ręce. Błaga się Boga, aby pobłogosławił i poświęcił te świece i zapalił światłem niebieskiej łaski. Będą one ofiarowane Bogu i mają dopomóc wiernym płonąć świętym ogniem Bożej miłości i stanąć w świątyni Jego chwały.

W kolejnej modlitwie, tym razem skierowanej do Jezusa Chrystusa, błaga się o zesłanie błogosławieństwa i uświęcenie świec jasnością łaski. Świece mają pomóc w oświeceniu serc wiernych jasnością Ducha Świętego, w uwolnieniu od zaślepienia grzechami, w dostrzeżeniu tego, co podoba się Jezusowi i co jest pożyteczne dla zbawienia, w pokonaniu ciemności tego świata i w wejściu do niegasnącej światłości.

W czwartej modlitwie, skierowanej do Boga, nawiązuje się do wydarzenia starotestamentalnego, kiedy to Mojżesz przygotował oliwę do lamp płonących przed obliczem Pana (Wj 27,20; 40,25). Po prośbie o błogosławieństwo świec pojawia się inna prośba, by za łaską Bożą nie zabrakło sercom światła Ducha Świętego.

---

[79] Por. J. Kopeć, *Gromniczna Matka Boża*, w: *Encyklopedia katolicka* 6 (1993), kol. 185.

[80] *Missale Romanum sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, s. Pii V Pontificis Maximi jussu editum, aliorum Pontificum cura recognitum, a Pio X reformatum, et Benedicti XV auctoritate vulgatum*, Tournai 1950, s. 476-480 (dalej: MR 1570).

[81] Tłumaczenie modlitw zob. *Mszał Rzymski. Przekład i objaśnienia opracowali O. O. Benedyktyni z Opactwa Tynieckiego*, Poznań 1963, s. 770-772.

[82] MR 1570, s. 476-477.

Ostatnia modlitwa, skierowana do Chrystusa, nie zawiera prośby na poświęcenie świec. Wspomina się w niej ofiarowanie Jezusa w świątyni przez rodziców oraz gest i słowa Symeona. Prosi się tu Chrystusa, aby przez łaskę Ducha Świętego dał siebie poznać i ukochać[83].

Po odmówieniu tych modlitw celebrans zasypuje kadzidło, kropi wodą święconą świece, odmawia antyfonę *Asperges me* i trzykrotnie okadza świece. Jeden z godniejszych duchownych podchodzi do ołtarza i podaje celebransowi świecę, po czym celebrans, stojąc przed ołtarzem, rozdaje świece najpierw duchownym, a następnie ludowi. Przychodzący po świece przyklękają i całują celebransa w rękę. Całowanie w rękę pomijają prałaci. W trakcie rozdawania świec chór śpiewa antyfonę złożoną z kantyku Symeona i drugą z Psalmu 43,26. Przed procesją celebrans odmawia modlitwę *Exaudi, quaesumus, Domine* pochodzącą z Sakramentarza gregoriańskiego (w Sakramentarzu zaczynała się od słowa *erudi*), następnie zasypuje kadzidło. Diakon zwrócony w stronę ludu mówi: *Procedamus in pace*, na co chór odpowiada: *In nomine Christi. Amen*[84]. W czasie procesji niesie się zapalone świece i śpiewa antyfony. Pierwsza antyfona, *Adorna thalamum tuum*, występowała już w Sakramentarzu rzymsko-germańskim. Druga antyfona wraz z responsorium ułożona została na bazie wersetów z Ewangelii św. Łukasza (2,22-29).

Po procesji celebrans i usługujący zdejmują szaty fioletowe i ubierają białe. Podczas Mszy św. świece zapala się na Ewangelię i od rozpoczęcia kanonu do zakończenia Komunii[85]. Modlitwy mszalne, takie jak kolekta, sekreta i po Komunii, wzięte zostały z Sakramentarza gregoriańskiego. W liturgii słowa czyta się fragment z Księgi Malachiasza (3,1-4) i Ewangelii według św. Łukasza (2,22-32). Używa się prefacji o Bożym Narodzeniu[86]. Święto Oczyszczenia Maryi zamykało okres Bożego Narodzenia. Jeżeli święto 2 lutego przypadało w niedziele Siedemdziesiątnicy, Sześćdziesiątnicy lub Pięćdziesiątnicy, przenoszono je na poniedziałek. Jednak błogosławieństwo świec i procesja były zawsze w niedzielę[87].

W 1960 r. Święta Kongregacja Obrzędów dokonała reformy rubryk Brewiarza i Mszału. Okres Bożego Narodzenia miał odtąd trwać do nony 5 stycznia włącznie. Od I nieszporów Objawienia Pańskiego do 13 stycznia włącznie był okres Objawienia, a od 14 stycznia rozpoczynał się okres *per annum*[88]. W święto Oczyszczenia Błogosławionej Maryi Dziewicy biały kolor szat miał być od po-

[83] Tamże, s. 477.
[84] Tamże, s. 478.
[85] Tamże, s. 479.
[86] Tamże, s. 479-480.
[87] P. Gueranger, *Rok liturgiczny*, t. III, *Okres Bożego Narodzenia*, cz. 2, Sandomierz 1929, s. 362.
[88] Sacra Congregatio Rituum, *Rubricae Breviarii et Missalis Romani*, nr 72 i 77, AAS 52 (1960), s. 607-608.

czątku celebracji, czyli już podczas poświęcenia świec i w czasie procesji[89]. Tym samym zniesiono kolor fioletowy. W czasie Mszy św. nadal miała być stosowana prefacja o Bożym Narodzeniu[90].

W Mszale Pawła VI święto obchodzone 2 lutego przybrało charakter chrystocentryczny i zostało zaliczone do świąt Pańskich. Posiada odtąd nazwę *In Praesentatione Domini* (Ofiarowanie Pańskie)[91]. Obrzędy związane z błogosławieństwem świec zostały znacznie uproszczone. Podano tu dwie formy procesji. Wierni gromadzą się w mniejszym kościele lub w innym odpowiednim miejscu poza kościołem, do którego ma się udać procesja. Wierni trzymają niezapalone świece. Kapłan ubrany w białe szaty udaje się na miejsce zgromadzenia; zamiast ornatu może włożyć kapę, którą zdejmuje po procesji. Wierni zapalają świece i śpiewa się antyfonę (por. Iz 35,4-5) albo inną odpowiednią pieśń. Po pozdrowieniu wygłasza się komentarz, po czym błogosławi świece.

Podano tu dwie modlitwy błogosławieństwa świec do wyboru, skierowane do Boga przez Chrystusa, które są nowymi kompozycjami. Pierwsza z nich zawiera wspomnienie Symeona, któremu zostało ukazane światło na oświecenie pogan, a następnie prośbę, aby wierni mogli nieść te świece ku chwale Boga i drogą cnót mogli dojść do światłości bez końca. Ta modlitwa łączy się ze znakiem krzyża i prośbą o błogosławieństwo świec. W drugiej modlitwie tego znaku kapłan nie czyni ani nie wypowiada prośby o błogosławieństwo. Bóg ukazany jest w niej jako światłość prawdziwa i źródło światła wiecznego. Prośba dotyczy oświecenia serc wiernych, by mogli kiedyś oglądać blask Bożej chwały[92]. Pierwsza z tych modlitw wydaje się być bardziej odpowiednia do stosowania ze względu na konkretną prośbę o błogosławieństwo świec i nawiązanie do treści święta.

Po modlitwie następuje pokropienie świec wodą święconą, po czym kapłan wzywa do rozpoczęcia procesji, mówiąc: *Procedamus in pace ad occurendum Domino*. Pominięto tutaj okadzenie świec. Podczas procesji śpiewa się antyfonę z kantykiem Symeona lub inną odpowiednią pieśń.

Druga forma obejmuje uroczyste wejście. Wierni gromadzą się w kościele lub przed drzwiami kościoła. Gdy kapłan przyjdzie na oznaczone miejsce, zapala się świece i śpiewa się antyfonę lub odpowiednią pieśń. Po pozdrowieniu i wprowadzeniu kapłan błogosławi świece i następuje procesja do ołtarza ze śpiewem. Kapłan całuje ołtarz i śpiewa się hymn *Chwała na wysokości*[93].

[89] Tamże, nr 120, s. 617.
[90] Tamże, nr 484, s. 678.
[91] *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, s. 522.
[92] Tamże, s. 523.
[93] Tamże, s. 524.

W formularzu mszalnym antyfona na wejście składa się z dwóch wersetów Psalmu 48 (47,10-11) i jest nieco krótsza od antyfony Mszału Piusa V. Kolekta jest ta sama co w Sakramentarzu gregoriańskim i Mszale z 1570 r. Modlitwa nad darami została zmieniona i w swej treści nawiązuje do radującego się Kościoła, który składa Bogu „niepokalanego Baranka za życie świata". Pojawia się nowa prefacja własna, w której przypomina się przyniesienie do świątyni przez Maryję Syna Bożego oraz słowa Symeona. Antyfona na Komunię jest złożona z wersetów Ewangelii św. Łukasza (2,30-31). Modlitwa po Komunii jest inna niż w poprzednim mszale i w nieco zmienionej formie pochodzi z Sakramentarza gregoriańskiego, w którym występuje jako modlitwa nad ludem[94]. W liturgii słowa Bożego zachowano czytanie z Ml 3,1-4, dodano drugie czytanie, gdy święto przypadnie w niedzielę (Hbr 2,14-18), tekst Ewangelii podano w wersji krótszej (Łk 2,22-32) i dłuższej (2,22-40)[95]. W trzecim wydaniu Mszału pojawiły się melodie do niektórych śpiewów, w tym do prefacji, oraz dodano, że celebrans zasypuje kadzidło przed procesją ze świecami[96].

Dzisiaj pobłogosławiona świeca (gromnica) symbolizuje przede wszystkim światłość Chrystusa i Jego osobę obecną w zgromadzeniu liturgicznym, w słowie Bożym i w znaku sakramentalnym. Można także w niej dostrzegać alegorię odnoszącą się do Maryi, która stanowi dla wiernych przyświecający idealny wzór życia. Procesja ze świecami symbolizuje duchową pielgrzymkę przez życie razem z Chrystusem. Podanie zapalonej świecy osobie umierającej oznacza gotowość tej osoby na spotkanie przychodzącego Oblubieńca[97].

Celebracja święta Ofiarowania Pańskiego wyraża bogatą teologię, ukazującą ciągłość między Starym i Nowym Testamentem, rozbudowaną i zgłębianą na przestrzeni wieków przez Ojców Kościoła, autorów tekstów liturgicznych, teologów średniowiecza i współczesnych. W 1997 r. papież Jan Paweł II ustanowił liturgiczny obchód tego święta Światowym Dniem Życia Konsekrowanego. Podkreślony tu został fakt, że osoby konsekrowane uczestniczą w szczególny sposób w ofiarowaniu się Chrystusa Bogu[98].

---

[94] Tamże, s. 525-526; por. H. Lietzmann (wyd.), *Das Sacramentarium Gregorianum*, nr 27, s. 22.

[95] Zob. krótkie komentarze do modlitw mszalnych i tekstów biblijnych: J. Drozd, *Maryja w roku kościelnym*, Kraków 1983, s. 86-89.

[96] *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum*, Editio typica tertia, Typis Vaticanis 2002, s. 718-724.

[97] Por. J. Kopeć, *Gromnica*, kol. 181-182.

[98] Por. E. Wójcik, *Ofiarowanie Pańskie. Teologia*, w: *Encyklopedia katolicka* 14 (2010), kol. 398-401.

* * *

Pierwsze świadectwo o celebracji święta Ofiarowania Pańskiego pochodzi od pątniczki Egerii. Obchodzono je w Jerozolimie 14 lutego z wielką radością. Specyfiką liturgii były okolicznościowe kazania i procesja. W V wieku ma ono nazwę *Hypapante* i jest obchodzone z zapalonymi świecami. Wiek później rozpowszechnione jest w całej Palestynie i w Konstantynopolu.

W Rzymie święto wprowadza się od VII wieku i obchodzi w dniu 2 lutego, o czym świadczą formularze mszalne zawarte w sakramentarzach. Ważnym elementem w liturgii rzymskiej jest procesja ze świecami z kościoła św. Hadriana do bazyliki Matki Bożej Większej. Błogosławieństwo świec pojawia się na przełomie IX i X wieku. Liczne modlitwy związane z takim błogosławieństwem znajdują się w Pontyfikale rzymsko-germańskim z połowy X wieku. Ich teksty wskazują, że pobłogosławione świece odpędzają szatana, przybliżają Boże łaski, służą zdrowiu duszy i ciała, rozpalają miłość, pomagają w oświecaniu serc światłem Ducha Świętego, w uwalnianiu od grzechów i osiąganiu zbawienia. W średniowieczu zaczęto podawać je umierającym i zapalać podczas burzy (stąd gromnice) i epidemii. Ich symbolika koncentruje się przede wszystkim na osobie Chrystusa.

Od VII wieku do 1969 r. było to święto o charakterze maryjnym i jego nazwa skupiała się najczęściej na oczyszczeniu Maryi. W Mszale Pawła VI stało się świętem Pańskim, złączonym z uproszczonym obrzędem błogosławieństwa świec i z procesją lub uroczystym wejściem.

Summary

THE CELEBRATION OF THE FEAST OF THE PRESENTATION OF JESUS AT THE TEMPLE NOW AND IN THE PAST

The first testimony concerning the celebration of the Presentation of Jesus at the Temple dates back to the IVth century and is based on Egeria the Pilgrim's accounts. It was jubilantly celebrated in Jerusalem on 14th February. The liturgy was characterized by the related homilies and processions. In Rome the feast appeared in the VIIth century and was celebrated on 2nd February. A significant element in the Roman liturgy connected with the event is the candlelit procession. Numerous prayers demonstrate that the candles serve to chase away Satan, are conducive to God's graces, beneficial to body and soul health, enhance love, enlighten people's hearts with the gifts of the Holy Spirit, help with liberating from sins and achieving salvation. In the Middle Ages, the tradition of handing the candles to the dying and lighting them during storms and epidemics was started. Their symbolism focuses first and foremost on Christ. Since the VIIth century up till 1969 the feast had a Marian character whereas in Paul VI's Missal it became the feast of the Lord accompanied by a simplified rite of candle blessing and a procession or an official entry.

Ks. Waldemar SZCZERBIŃSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXVI (2012) 149–159

Antisemitism in Poland from a non-Jewish perspective

This presentation concerns the problem of the social withdrawal of the Jews in other communities both now and in the past. The life in the diaspora brought about a certain amount of tension conditioned by economic, political, social, moral, national or religious factors. There emerged various attitudes of non-Jews towards the Jews customarily called anti-Semitism, anti-Judaism, anti-Jewishness as well as anti-Zionism. All the aforementioned phenomena have common grounds: such was the price of constructing, protecting, preserving and developing one's identity in a strange community. There are, however, essential differences between these phenomena and this is usually forgotten. Consequently, any attempt at subsuming all of them under the term 'anti-Semitism' is unfounded and unjustifiable. The presentation aims first and foremost at characterising the above phenomena and particularly the differences and similarities between them as this affects their proper understanding and evaluation.

It is widely believed that there exist two attitudes towards reality: alienation or acceptance. Subsequently, there appears an alternative situation where a clear-cut choice is required: either this or that. No one takes into account a possibility of at least a partial conjunction where some lack of acceptance is not synonymous with complete alienation[1]. People do not necessarily have to agree with one another about everything, which does not testify to mutual hostility. It is only natural that there should exist differences between individuals or communities and that they should always result in certain tensions and conflicts. Thus tolerance (which, however, is not to be identified with total acceptance or alienation) is necessary in constructing mutual relations.

Alienation (Latin *alienus, alienum* – alien, strange) is a sense of isolation from the rest of the community. "Alienation is a state of having no ties with

[1] White is not the only opposite of black. So is any other colour. And the spectrum of hues is broad.

those around and feeling a stranger"[2]. An alienated person experiences a sense of rejection. Acceptance (Latin *acceptio* – taking) is tantamount to agreement, taking, approval or confirmation of something or someone. The acceptance of a person means recognising their qualities or functions in a certain environment. "If people accept a person, they agree to their presence and show them their amicability". The following pairs of terms are crucial in understanding the problem: strange – well-known, distant – close as well as an enemy – a brother[3].

The question of brotherhood is not unequivocal; on the contrary, it has numerous shades of meanings and applications. We can refer to brotherhood when talking about someone close, common or well-known. There are various criteria of closeness: racial, social, cultural or religious. In the most original and basic sense, brothers are those who have a mother and a father in common. Those having one parent in common are called half-brothers. At times we tend to extend this kinship to our distant relatives and cousins by calling them distant brothers and sisters. We also use terms "brother" and "sister" in a religious context when referring to a member of our religious denomination. Hence the various religious communities make use of the term "brother", and so during pilgrimages we call each other "brothers" and "sisters". This also lies at the roots of a well-known Christian phrase, "Brothers and sisters beloved in Christ the Lord", used by clergymen at the beginning of a sermon.

The problem of being a stranger concerns each person and each community. We tackle it in interpersonal, international and interreligious relations. Objects, phenomena or people can be strange or alien. As far as people are concerned, everything that is not themselves or theirs appears as alien[4]. The most conspicuous determinant of being a stranger is the fact of not belonging to the particular group (familial, tribal, national, social, religious, cultural), and the entrance into it brings qualities which are not the essential determinants of self-identity and self-consciousness of an individual and a community. There occurs a new situation which is characterised by a clash of what is one's own (the old) with what is alien (the new). The unity between the closeness and distance inherent in every human relationship is constantly being modified. There always appears some tension, however, stemming from the contrast "close – distant". Hence what is strange may become close and what is close may turn out to be alien. In general, however, the distance increases or shrinks, which is accompanied by a change in social coexistence.

[2] *Alienacja*, M. Bańko (ed), *Słownik języka polskiego*, vol. 1, Warszawa 2007, p. 26.
[3] Acceptance, M. Bańko (ed), *Słownik języka polskiego*, vol. 1, p. 16.
[4] Employing Hegel's scheme, one could say that everything constitutes an antithesis of a thesis (a concrete person) and a negation of the thesis the result of which is unavoidable tension.

The idea of strangeness is not unequivocal. "Strange" usually denotes not belonging to something, foreign or unknown. According to dictionary definitions "strange is what is not ours, which, for example, does not belong to us or is different from our habits, traditions, culture [...]. An alien person is someone we do not know or who does not belong to a certain circle of people such as our family, group, society, religion [...]. If some things or phenomena are strange to us, we do not know them [...]. If people are strangers, then there are no bonds between them and they are indifferent towards one another [...]. If something is strange to someone, it is incongruent with their system of values, nature, habits"[5] as well as with their religion. In the Jewish community, as in any other, there has always existed the problem of being a stranger. We usually encounter the problem of Jewish minorities within other national groups where the Jews were perceived as strangers. The aim of our reflections is to show the attitudes of non-Jews to the Jewish community.

In the historical context we can note an ambiguous attitude of nations towards the Jews living in the diaspora: certain common interests on the one hand and fear and aversion on the other. At its basis there was first of all the ignorance of the Jews, their life and religion deriving from a strong bilateral isolation of the Jews and their non-Jewish neighbours. If people know so little about each other, prejudices, one-sidedness and yielding to stereotypes are almost inevitable. Father Chrostowski recalls, "my parents, who lived next to a Jewish family, knew very little about it. Admittedly, the children would occasionally play together, yet there was no talking of going to see one another, the contacts being limited to the necessary minimum"[6]. Moreover, we need to be aware of a huge burden which affects our relations.

The attitude of other nations towards the Jews has to be examined after a thorough understanding of and reflection upon the past events. On the whole, it can be said that although the Christian-Jewish relations were extremely difficult and tense over the centuries, there were also periods of peaceful coexistence. The Jews and the Christians existed despite each other, but also with and beside each other. In spite of the lack of dialogue, the both parties tended to follow the path of conciliation as it was life itself that made them act like that.

The tensions existed from time immemorial, and, frankly speaking, were unavoidable. Despite the various factors – financial, economic, political, social, moral, national and religious – they had common grounds: such was the price of constructing, protecting, preserving and developing one's identity in an alien community. If a community desires to preserve its identity, it will sooner or later

[5] Obcy, M. Bańko (ed*), Słownik języka polskiego*, vol. 3, Warszawa 2007, p. 224.

[6] G. Górny, R. Tichy (ed), *Kościół, Żydzi, Polska. Rozmowa z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim*, Warszawa 2009, pp. 9-10.

have to face critical choices and situations and to pay a high price. The Jews did pay it many times. This also goes for the Christians. This could be illustrated by an interesting example: "I met a Polish woman who married a Jew. They lived in Warsaw. He was a party activist and a lecturer at Warsaw University. They left Poland in 1968. They had a son who in Poland was called *a Jew* and in Israel *a Gentile*. The husband died of cancer. The wife worked in a hospital as a nurse and would often hear that she was a gentile. After a few years she had enough of it. She wanted to return to Poland very much, but she had been deprived of a Polish passport. The son was growing up and thinking of leaving for America. His mother would repeat his rhyme: "I have two homelands neither of which is mine. *One – because I'm a Jew and the other because I'm a Gentile*"[7] .

A thorough reflection upon the attitude of other nations towards the Jews requires an essential distinction. One needs to identify three phenomena which have different causes and bring about different results, although to a certain extent they have much in common: anti-Semitism, anti-Jewishness and anti-Judaism. There also appeared another phenomenon described as anti-Zionism, which is markedly different from the others.

Anti-Semitism[8] means hostility and hatred towards the Jews as well as all kinds of prejudices and aversion to them. The criterion employed by an anti-Semite is the race. It is indisputable that this is a blameworthy and dangerous ideology as it perceives the Jews as an inferior and worse human or even subhuman or non-human species. For racial reasons, it calls for the isolation or elimination of the Jews from the rest of society. The term was first used by Wilhelm Marr in 1879 following the official emancipation of the Jews in the German Empire. "The anti-Semitic campaign was a reaction to the entrance of the Jews into a non-Jewish community after the emancipation [...]. The disappointed intellectuals, the Protestant and Catholic clergy, conservative feudal nobility and the traditional middle class (petty merchants and craftsmen) felt endangered by capitalism and especially by the Jewish competition. The new ideology was becoming more and attached to the budding nationalism in almost all European countries, the nationalism which stigmatised the Jews as alien, *Asian elements* incapable of adjusting to the European culture and way of life"[9].

The notion of anti-Semitism is etymologically unspecified because it is the Arab nations rather than Jewish that constitute the bulk of the Semites.

[7] Op. cit., p. 30.

[8] For more information, see L.S. Almog (ed), *Antisemitism through the Ages*, Oxford – England, New York 1988; L. Poliakow, *Geschichte des Antisemitismus*, vol.8, Frankfurt / Main 1988: E. Zolli, *Historia antysemityzmu*, Kraków 2010.

[9] J.H. Shoeps (ed), *Nowy leksykon judaistyczny*, Warszawa 2007, s. 57.

Most Jews consider the Merneptah stele (a stone dating back to the end of the XIII century B.C. extolling the pharaoh's victory) as the first recognised anti-Semitic text. It concludes that Israel was destroyed and *its seed is no more*"[10]. The twentieth century and the Second World War, in particular, put an end to the greatest and most drastic instance of anti-Semitism ever, which appeared in a new form of hostility as embodied by a planned, formalised and implemented physical extermination of the Jews.

Anti-Jewishness constitutes an adverse result of the coexistence and existential contacts of the particular nations with the Jews. It has an economic, political, social, cultural and moral basis. The phenomenon is accompanied by a fear of the Jews who are perceived as a threat to the local community, security, existence, social status or identity. In this case, a Jew is not looked upon as someone worse but as someone else, suspected of disloyalty to the host country. Paradoxically, it can be said that anti-Jewishness appears when the Jews (be it right or wrong) are seen by non-Jews as better, cleverer, wealthier, more powerful, resourceful or influential. It is then presumed that this happens at the expense of or against the given nation.

"In many respects Jews differ from their non-Jewish neighbours and go to great lengths to preserve and protect these differences. Every community with its own unique lifestyle, its own sense of dignity and solidarity, its unique virtues and vices has to be prepared for various inconveniences and difficulties. For example, in economic terms the Jews are united by bonds of solidarity and loyalty which are much more profound than those demonstrated towards non-Jews. The latter may happen to fall prey to this situation. They may also victimise the Jews because these do not belong to their circle [...]. The age-old prejudices and tensions also stemmed from different behaviour and attire, different habits, different language and culture. All that bred mistrust, suspicion and aversion, which in times of crisis could have given way to much more drastic attitudes and led to repressions and persecutions"[11].

Clearly, a fear of communism whose frequent champions and advocates were the Jews is another reason for anti-Jewishness. The Second World War brought about, especially in Poland, an increase in anti-Jewish atmosphere, as "on the one hand, the stereotype of "Jew-backed communism" turned out to be true in the cases of Jewish-Soviet collaboration and, on the other, the Nazi propaganda (which, by the way, has survived until this day with the graffiti

[10] G. Górny, R. Tichy (ed), *Kościół, Żydzi, Polska...*, pp. 48-49.
[11] Op. cit., pp. 49-50.

like *Jude raus, Jews to the gas chamber*"[12]) made its contribution as well. The idea of "Jew-backed communism" is deeply rooted in Polish collective consciousness, which is confirmed in the following opinion: "When I was about to finish elementary school, the word *Jew* was synonymous with an atheist and a communist and so had nothing to do with religion"[13]. It seems that the identification of a Jew with a follower of communism and a party activist has given rise to a negative attitude of the Poles towards the Jews even today. This is confirmed by another testimony: "In all frankness, I can say that in the early 1970s I still did not come across devout, religious Jews, and those I knew were all involved in the communist system and appeared as atheists – and so were they viewed"[14].

Anti-Judaism is a hostile or contemptuous approach to the Jewish religion and its confessors as well as a refusal to concede any redeeming value to Judaism. It largely owes its existence to the religious factors and is of theological nature. Following the Jewish synod of Yawne which took place in 90 A.D. Judaism (the Synagogue) and Christianity (the Church) went their separate ways. Since then both religions deriving from the biblical Israel have been evolving in opposition to each other. Therefore, on both sides there has always existed and will continue to exist the necessity to demonstrate what is common and what is different. In the course of history, however, it was usually the differences between Judaism and Christianity that were pointed out and popularised in order to stress above all *specificum Iudeorum* (specifically Jewish elements) and *specificum Christanorum* (specifically Christian elements). It was just because of the common roots and the religious proximity that Christianity offered favourable conditions for Judaism. These mean "much more than just indicating that Rabbinic Judaism does not simply and solely derive from biblical Judaism [...]. The difficulty we encounter can be re-expressed as a question of whether the Old Testament qualifies us for both the Jewish and Christian faith and way of life or whether one of the two religions is its more faithful and competent continuation. So far, the Jews and the Christians have considered themselves to be the only successors of the *true Israel*. Behind all the polemics and tensions there remained a well-known question about *verus Israel* (the true Israel). The both sides would provide a confrontational answer and this also accounts for the existence of a substantial anti-Judaic potential on part of the Christians and a substantial anti-Christian potential on part of the Jews"[15]. Over the centuries the

[12] M.J. Chodkiewicz, *Żydzi i Polacy 1918-1955. Współistnienie – Zagłada – Komunizm*, Warszawa 2001, p. 472.
[13] G. Górny, R. Tichy (ed), *Kościół, Żydzi, Polska...*, p. 16.
[14] Op. cit., p. 24.
[15] G. Górny, R. Tichy (ed), *Bóg, Biblia, Mesjasz, Rozmowa z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim,* Warszawa 2006, pp. 397-398.

followers of Judaism and the Christians would not only distance themselves from each other but also accuse each other. "Rabbis perceive the Christians as idolaters worse than pagans, and certain Church Fathers will readily provide repayment in kind seeing the Jews as the hardened traitors of the true Messiah"[16].

Nevertheless, the main problem responsible for the division is the attitude to Jesus Christ, His Person and mission. According to Ben-Chorin[17], Jesus' faith unites while the faith in Jesus divides the Christians and the Jews. The first step towards the dialogue for both Christians and Jews should involve the recognition of Jesus' Jewishness. In the past and also today the issue seems to be evaded in some way. "Being different, the Jews and the Christians agree that neither of them want to publicly recognise or even ponder Jesus' Jewishness"[18].

The followers of Judaism have their own, usually negative concept of Jesus. They perceive Him as the one who goes beyond the boundaries of their own religion since He poses a threat to pure monotheism. Hence the Jewish presumption about the impossibility of being a Jew and of accepting Jesus' Divinity at the same time. Jesus is believed to have contributed to the persecutions and suffering sustained by the Jews on part of the Christians. The Christians also refused to discuss Jesus' Jewishness as He was not the kind of Jew that they perceived.

Father Chrostowski points to three reasons for abandoning the reflections upon this aspect of Jesus' person. The first was of socio-historic nature[19] (a Jew's negative image as a communist, atheist or persecutor of the Church made it awkward to refer to Jesus as a Jew). The second had religious grounds (belittling Judaism in the name of defending the uniqueness of Christianity where the Jewish faith was argued to be inferior and out of date). The third aspect drew on debasing Rabbinic Judaism in the belief that it was Christianity alone that constituted the continuation of biblical Judaism (the Christians prefer to look upon Jesus as an Israelite rather than as a Jew). It is worth noting that in the case of anti-Judaism we deal with polarity. On the one hand, Judaism offers a very strong criticism which is rooted in the disappointment of those Jews who having recognised Jesus from Nazareth as the anticipated Messiah were rejected by the adherents to Judaism and experienced a painful form of hatred or even hostility. So conceived Judaism appears as a proof of the superiority of Christianity over Judaism. On the other hand, there exists anti-Judaism resulting Christianity's failure to overcome the adverse attitude

[16] Op. cit., p. 367.
[17] C.f. for more information, Ben Chorin, *Fratello Gesu': Un punto di vista ebraico sul Nazzareno*, Brescia 1985, p. 28.
[18] G. Górny, R. Tichy (ed), *Kościół, Żydzi, Polska....*, p. 471.
[19] See op. cit., pp. 484-485.

of baptised pagans towards the Jews. "Furthermore, it was in Christianity that this pagan aversion, distorting the actual nature of the Church found an alibi. This involved, among others, blaming all the Jews for the sin of deicide. This led to viewing them as cursed and condemned by God the visible sign of which was exile and the figure of the Wandering Jew. It was claimed that God turned away from Israel. This fuelled popular beliefs about children being kidnapped with the aim of using their blood for producing matzoth, etc. These stereotypes would easily catch on among the faithful owing to the scarce knowledge about Judaism within the Church"[20].

Anti-Zionism is a direct reaction to Zionism the latter being seen as the recognition by the Jews the legitimacy of the state of Israel and as the emanation of Jewish culture and self-determination. It is a term describing the ideological and political attitude which formally defies not so much the Jews, as the state of Israel and its citizens. It had its origins in the resistance of the Arabic inhabitants of the British mandate for Palestine against the Judeo-national immigration and settlement policy before World War II. The term anti-Zionism also refers to the opposition to the rise of the state of Israel, its policy and activities. The state owes its rise to the ideology of the Jew's return to Zion viewed as a symbol of Jerusalem and also of Israel. Israel has existed for over 60 years, grown strong and pursues its own, carefully planned policy. As its implementation takes various forms, the above mentioned policy also contains negative elements and rejects what is unacceptable"[21]. There are also anti-Zionists of Jewish origin who have not recognised the state of Israel up till today[22].

The above considerations make one conclude that the effects of the negative attitudes towards the Jews are of similar nature whereas the causes markedly different. The criterion for anti-Semitism remains the race, for anti-Jewishness – the fear of the alien stemming from ignorance, complexes, prejudices and distrust, for anti-Judaism – religion, for anti-Zionism – the state of Israel. All these phenomena need to be judged with extreme care. Undoubtedly, anti-Semitism is widely believed to be a wrong to be firmly opposed and from the Christian perspective is seen to be a grave sin. "Also anti-Jewishness or anti-Judaism are blameworthy and sinful attitudes to be eradicated although the difference is huge"[23]. The matters become complicated when it comes to anti-Zionism. While the Jews cannot be denied the

[20] Op. cit., p. 51.
[21] G. Górny, R. Tichy (ed), *Kościół, Żydzi, Polska...*, pp. 59-60.
[22] A case in point can be ultra-Orthodox Jews, who, despite inhabiting Jerusalem's quarter of Mea Shearim, question the existence of the Jewish state for religious reasons.
[23] G. Górny, R. Tichy (ed), *Kościół, Żydzi, Polska...*, p. 60.

right to the existence of their own state, one cannot bar anyone from the criticism of those actions of the Israeli government, which seem to be morally unacceptable or doubtful. Therefore, it seems to be erroneous to reduce a Jewish joke, a boycott of a Jewish store and the extermination of the Jewish people to the common denominator. Nevertheless, in practice, the notion of anti-Semitism is frequently distorted and abused. All the '*anti'* elements directed at the Jews is looked upon as anti-Semitic and each person criticising the Jews is stigmatised as an anti-Semite.

The above distinction is well-founded and justifiable. If we aim at healing the situation we first need to recognise the sources of the diseases which take various yet always painful forms. "What is essential is the right diagnosis of what needs to be cured and opposed. When two neighbours chat to each other, it is enough for one of them to complain about a headache. This, however, will not suffice during a visit to a doctor [...]. If we treat certain forms of behaviour, attitudes, and teachings against the Jews as inappropriate and blameworthy, we need to give a reliable diagnosis before combating them"[24]. Licking the wounds themselves will take us nowhere. A real and effective therapy involves removing the cause rather than just alleviating it. The everyday experience, however, teaches us that a suffering patient generally strives for soothing the pain.

On the whole, this distinction is perceived by the Jews as totally unnecessary, inadequate or even aimless. "They claim it does not matter whether they suffer from anti-Semitism and anti-Jewishness or anti-Judaism and anti-Zionism"[25]. The problem, however, does not concern semantics but the essence of the phenomenon and is much more complex. Father Chrostowski thinks that "for many Jews the best formula is that of *Christian anti-Semitism* because they got used to it, in the first place, and, secondly, because it allows persisting with their long-lasting convictions"[26]. One can come across the opinion that owing to the distinction the "Catholic Church is able to claim that Christianity has never been anti-Semitic nor has it paved the way for Nazism and Shoah since the Church has never accepted racism of which anti-Semitism is an example. Nonetheless, this reasoning in the light of historical and social facts does not sound convincing to numerous researchers of anti-Semitism. In modern times, the followers of Judaism are almost exclusively ethnic Jews and thus any aversion to their religion is practically tantamount to the aversion towards the nation"[27]. This attitude is somewhat controversial. The identification of the Jewish religion and the Jewish nation is rather pointless. It could just as well

[24] Op. cit., p. 61.
[25] Op. cit.
[26] Op. cit.
[27] (http://www.polityka.pl/historia254099,1,antysemityzm.read) – 29.06. 2011.

mean that the aversion to Catholicism is practically directed against the Poles the vast majority of whom are Catholics. This thesis can work in relation to the Middle Ages when it was Judaism that constituted the criterion of Jewishness. This is no longer true today. Many contemporary Jews do not share their ancestors' beliefs and even claim to be atheists[28].

Both in collective consciousness and amongst the historians there exist two stereotypes concerning Polish-Jewish relations: Jew-backed communism and Polish national anti-Semitism. According to Chodakiewicz, both are far from the truth. "The myth of Jew-backed communism ignores the pluralism in the Jewish community and the latter renders the Poles repugnant and makes light of the participation of Jews in the communist movement"[29]. What the Poles consider to the most offensive and unfair, however, are not so much the accusations of anti-Semitism, anti-Judaism or anti-Zionism, as the worldwide conviction about the Polish nation being the most anti-Semitic in the world. "An average Frenchman on being asked which country makes him/her think of anti-Semitism would certainly reply: Poland. For decades we have been unable to get rid of this terrible stigma. Each swastika seen at a village bus-stop is perceived by the West as a symptom of an incurable disease… A truly dangerous anti-Semitism comes into being in France, for instance, with the synagogues being set on fire and the Jewish cemeteries regularly devastated. This results, among others, from a growing number of immigrants of Arabic-origin who in doing so give vent to both their hatred to Israel and to their personal frustration"[30].

Each person and each community not only want to exist and develop in accordance with their own identity but have an undeniable right to act like this. The differences between them have always existed and will continue to exist. In the pluralist world arguments and disputes are unavoidable. Protecting one's own interests should not, however, overshadow the fact that we are all human beings endowed with the right to life, dignity and freedom. Coexistence may appear as condemnation to some and as destiny for others. For everyone, however, it is a challenge. This existential situation requires our mutual tolerance seen as respecting beliefs or behaviour of others especially when these happen to be different from our own. This cannot occur at the expense of losing one's own identity. Hence tolerance is not a call for a non-Jew for a complete acceptance or rejection of everything that is Jewish. The art of living entails a skilful oscillation between alienation and acceptance. This polarity is a measure of humanity in our mutual relations.

[28] In Israel itself 20% of the Jews consider themselves to be lay – non-religious.
[29] M.J. Chodakiewicz, *Żydzi i Polacy 1918-1955*...., p. 471.
[30] http://7dni.wordpress.com/2006/11/21/antysemityzm-w-polsce-i-na-swiecie/ – 29.06.2011.

Summary

ANTISEMITISM IN POLAND FROM A NON-JEWISH PERSPECTIVE

This article concerns the problem of the social withdrawal of the Jews in other communities both now and in the past. The life in the diaspora brought about a certain amount of tension conditioned by economic, political, social, moral, national or religious factors. At times the Jews and the Christians in Poland co-existed in spite of one another, but also with and beside one another. There emerged various attitudes of non-Jews towards the Jews customarily called anti-Semitism, anti-Judaism, anti-Jewishness as well as anti-Zionism. All the aforementioned phenomena have common grounds: such was the price of constructing, protecting, preserving and developing one's identity in a strange community. There are, however, essential differences between these phenomena and this is usually forgotten. Consequently, any attempt at subsuming all of them under the term 'anti-Semitism' is unfounded and unjustifiable. The presentation aims first and foremost at characterising the above phenomena and particularly the differences and similarities between them as this affects their proper understanding and evaluation.

Streszczenie

ANTYSEMITYZM W POLSCE Z PERSPEKTYWY NIE-ŻYDOWSKIEJ

Przedmiotem artykułu jest problem obcości Żydów wśród innych społeczności zarówno w przeszłości, jak i w czasach współczesnych. Na skutek rozproszenia Żydów wśród innych narodów pojawiały się napięcia, które uwarunkowane były sprawami ekonomicznymi, politycznymi, społecznymi, obyczajowymi, narodowymi oraz religijnymi. W przeszłości żydzi i chrześcijanie w Polsce żyli ze sobą, wbrew sobie, ale też ze sobą i obok siebie. Wyłoniły się formy odniesienia nie-Żydów do Żydów, które określamy mianem antysemityzmu, antyjudaizmu, antyżydowskości oraz antysyjonizmu. Wszystkie wymienione fenomeny mają wspólny fundament: taka była cena zbudowania, ustrzeżenia, zachowania i rozwijania własnej tożsamości w obcym środowisku. Zjawiska te jednak różnią się między sobą w sposób istotny, o czym na ogół się zapomina. Nieuzasadnione jest zatem ich utożsamianie lub określanie ich wszystkich antysemityzmem. W prezentacji chodzi przede wszystkim o charakterystykę powyższych postaw, ze szczególnym uwzględnieniem podobieństw i różnic, co ma wpływ na ich zrozumienie i ocenę.

Adam WOJTCZAK OMI

Studia Gnesnensia
Tom XXVI (2012) 161–186

Maryja – Przewodniczka ogłoszonego przez Benedykta XVI Roku Wiary

Od początku papieskiej posługi Benedykt XVI przypomina o potrzebie odnalezienia drogi wiary, aby znacznie czytelniej ukazywać radość i odnowiony entuzjazm, które rodzą spotkanie z Chrystusem. Już podczas Mszy św. inaugurującej pontyfikat wołał: *Kościół jako całość, a w nim jego pasterze muszą jak Chrystus wyruszyć w drogę, aby wyprowadzić ludzi z pustyni ku przestrzeni życia, ku przyjaźni z Synem Bożym, ku Temu, który daje nam życie – pełnię życia*[1]. Słowa te przemawiają coraz bardziej w dobie kryzysu wiary, który dotyka wielu chrześcijan. *Nie możemy się zgodzić na to* – apeluje papież – *aby sól utraciła smak, a światło było umieszczone pod korcem (por. Mt 5,13-16). Także współczesny człowiek może na nowo odczuć potrzebę, aby – jak Samarytanka – pójść do studni i słuchać Jezusa, który zachęca do wiary w Niego i czerpania z Jego źródła, tryskającego wodą żywą (por. J 4,14). Musimy na nowo z chęcią karmić się słowem Bożym, wiernie przekazywanym przez Kościół, i Chlebem życia, danym jako wsparcie tym, którzy są Jego uczniami (J 6,51)*[2].

Nauczenie Jezusa trwa ciągle w Kościele z tą samą mocą. My natomiast, jak ci, którzy Go słuchali, zadajemy to samo pytanie: *«Cóż mamy czynić, abyśmy wykonywali dzieła Boga?»* (J 6,28). Odpowiedź Jezusa jest taka sama: *«Na tym polega dzieło Boga, byście wierzyli w Tego, którego On posłał»* (J 6,29). Wiara w Chrystusa jest zatem drogą do osiągnięcia zbawienia w sposób ostateczny. By ukazać nam jej siłę i piękno, Benedykt XVI ogłosił listem apostolskim *Porta fidei* Rok Wiary, który rozpocznie się 11 października 2012 roku, w pięćdziesiątą rocznicę otwarcia Soboru Watykańskiego II, a zakończy w uroczystość Chrystusa Króla, 24 listopada 2013 roku. W październiku 2012 roku będzie obradować Zgromadzenie Ogólne

[1] Benedykt XVI, *Wsłuchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa* (Homilia podczas inauguracji pontyfikatu, 24.04.2005), OsRomPol 26 (2005), nr 6, s. 11.

[2] Tenże, *List apostolski <motu proprio> «Porta fidei», w którym zostaje ogłoszony Rok Wiary* (11.10.2011), 3, OsRomPol 32 (2011), nr 12, s. 4 [dalej: PF].

Synodu Biskupów o nowej ewangelizacji. Jest to również sprzyjająca okazja do wprowadzenia całego Kościoła w pogłębioną refleksję i odkrywanie na nowo wiary.

Nie po raz pierwszy został on zaproszony do obchodów Roku Wiary. Podobny Rok Wiary ogłosił w 1967 roku Paweł VI. Upamiętnił nim męczeństwo apostołów Piotra i Pawła w 1900. rocznicę złożenia przez nich najwyższego świadectwa wiary. Zakończyło go *Wyznanie wiary Ludu Bożego,* które konkluduje, że treści wiary *wymagają ciągłego potwierdzania, zrozumienia i pogłębienia w nowy sposób, aby dawać konsekwentnie świadectwo w innych niż w przeszłości warunkach historycznych*[3]. Aktualny Rok Wiary ma być zaś zaczynem *autentycznego i nowego nawrócenia się do Pana, jedynego Zbawiciela świata*[4]. Dzięki wierze *nowe życie* będzie kształtować naszą egzystencję, a świadectwem życia pozwolimy ludziom poszukującym Boga *znaleźć właściwą ścieżkę, aby dojść do «podwoi wiary»*[5].

W tym celu nieodzowna jest wzmożona refleksja na temat wiary, abyśmy uczynili bardziej świadomym i ożywili nasze *przywiązanie do Ewangelii*[6]. Najpierw – uściśla papież – każdy *winien na nowo odkryć treść wiary, którą wyznaje, celebruje, przeżywa i przemadla, i zastanawia się nad samym aktem wiary*[7]. Niezmiernie istotne jest też *przypomnienie historii naszej wiary,* czyli ukazanie przykładów wiary, mężczyzn i kobiet, którzy wyznawali, że pięknie jest pójść za Jezusem tam, gdzie byli wzywani, by dawać świadectwo, że są chrześcijanami[8]. Niezbędne jest ponadto zrozumienie, że wiara jest towarzyszką życia[9], o którą należy bezustannie zabiegać, a także, że działa przez miłość, wymaga dawania świadectwa i zaangażowania.

Wyróżnione aspekty wiary znalazły doskonałe urzeczywistnienie w Maryi. Ona *uwierzyła pierwsza*[10]. Jej wiara stała się *wiarą pielgrzymującego Ludu Bożego*[11]; *jakby «zwierciadłem», w którym odbijają się w sposób najgłębszy i najprostszy «wielkie dzieła Boże» (Dz 2,11)*[12]. W konsekwencji Maryja jest przykładem wiary i jednocześnie pomaga nam być przekonującymi świadkami Ewangelii. Warto w Roku Wiary wejść do Jej szkoły, by nauczyła nas, jak żyć wiarą, jak w niej wzrastać i obcować z tajemnicą Boga w codziennym życiu[13].

[3] Tamże, 4.
[4] Tamże, 6.
[5] Tamże, 7.
[6] Tamże, 8.
[7] Tamże, 9.
[8] Por. tamże, 13.
[9] Por. tamże, 15.
[10] Jan Paweł II, *Encyklika «Redemptoris Mater» o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła* (25.03.1987), 26, Watykan 1987, s. 55 [dalej: RM].
[11] Tamże, 28.
[12] Tamże, 25.
[13] Por. Jan Paweł II, *W szkole Maryi uczcie się zawierzać wszystko Bogu* (Spotkanie z alumnami Seminarium Rzymskiego, 1.03.2003), OsRomPol 24 (2003), nr 5, s. 35;

Świat chrześcijański oczekuje, że w Roku Wiary Benedykt XVI wyda encyklikę o wierze. Jeśli przypuszczenia się ziszczą, to zapewne na zakończenie wykładu o wierze papież ukaże – celem ilustracji – Maryję jako *kobietę wiary, wielką Wierzącą,* która może być *Przewodniczką* Roku Wiary. Nie trzeba jednak czekać na encyklikę, aby móc w miarę integralnie nakreślić, w jaki sposób Maryja może przewodzić nam w tym czasie łaski i ułatwić osiągnięcie jego celu. Soborowa i posoborowa nauka Magisterium Kościoła obfituje w wypowiedzi na ten temat. Na następnych stronicach będę do nich nawiązywał. Inspiruje do tego sam papież, kiedy głosi, że *teksty należące do spuścizny pozostawionej przez ojców soborowych, zgodnie ze słowami bł. Jana Pawła II, «nie tracą wartości ani blasku». Konieczne jest, aby były należycie odczytywane, poznawane i przyswajane jako miarodajne i normatywne teksty Magisterium. (…) Jeśli je odczytujemy i przyjmujemy w świetle prawidłowej hermeneutyki, mogą być i coraz bardziej stawać się wielką mocą służącą zawsze potrzebnej odnowie Kościoła*[14].

1. Zwiastowanie – przykład jedności aktu i treści wiary

Rok Wiary ma w pierwszej kolejności pomóc *w głębszym zrozumieniu nie tylko treści wiary, ale wraz z nimi także aktu, przez który decydujemy się całkowicie powierzyć Bogu w pełnej wolności. Istnieje w istocie głęboka jedność między aktem, którym się wierzy, a treścią, z którą się zgadzamy*[15]. Ilustruje ją dobrze perykopa o zwiastowaniu: źródle i niedoścignionym wzorze autokomunikacji Boga i doświadczenia wiary Kościoła. Służy ono za paradygmat, aby ukazać dialogalną tożsamość słowa Bożego w Kościele.

Święty Paweł, głosząc w *Liście do Rzymian,* że *sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia* (Rz 10,10), uwydatnia, że pierwszym aktem, przez który dochodzi się do wiary, jest dar Boga i działanie łaski, która przemienia aż do głębi nasze serca[16]. W tym względzie wymowny jest przykład Maryi. Boży posłaniec obwieszcza Jej nie tylko szczególną życzliwość Boga (*znalazłaś łaskę u Boga* – Łk 1,30), lecz również Jej wyjątkowy dar bliskości i przyjaźni Bożej. Słowa *Pan z Tobą* (Łk 1,28) wyrażają dynamiczne odniesienie Boga do Niej. Jego obecność będzie odtąd dla Maryi źródłem odwagi i mocy. Dlatego słyszy słowa: *Nie bój się* (Łk 1,30). *Tak* – sumuje Benedykt XVI

Benedykt XVI, *Maryja uczy nas wytrwałości w wierze* (Spotkanie z zakonnikami, zakonnicami, seminarzystami i przedstawicielami ruchów kościelnych na Jasnej Górze, 26.05.2006), OsRomPol 27 (2006), nr 6-7, s. 25.

[14] PF 5.

[15] Tamże, 10.

[16] Por. tamże.

– *Ty nosisz Boga, ale Bóg niesie ciebie*[17]. Duch Święty usuwa w pewnym sensie dystans pomiędzy Nią i Bogiem. Otwiera Jej serce, by zrozumiała wielką tajemnicę, która ma się przez Nią wypełnić, i czyni Ją posłuszną wobec samoudzielania się Boga. Maryja przekonuje tym samym, że *wiara w swej najgłębszej istocie jest otwarciem serca ludzkiego wobec Daru: wobec samoudzielania się Boga w Duchu Świętym*[18]. Co więcej, *nie wystarcza znajomość treści, w które należy wierzyć, jeśli serce, autentyczne sanktuarium człowieka, nie zostaje otwarte przez łaskę, która umożliwia głębsze spojrzenie i zrozumienie, że to, co zostało ogłoszone, jest słowem Bożym*[19]. Wynika z tego, że wiara jest nade wszystko darem: *Wam bowiem z łaski dane jest (…) w Niego [Jezusa] wierzyć* (Flp 1,29). Duch Święty wzbudza gotowość przyjęcia słowa Bożego. Nie można przyjąć Ewangelii bez Jego światła, gdyż uzdalnia ono do przyjęcia w wierze prawdy.

Dziewica z Nazaretu jest następnie wzorem *homo meditans*, który podejmuje intelektualny wysiłek, żeby wszystko, co go przerasta, zrozumieć na tyle, na ile go stać. *To poszukiwanie* – czytamy w liście *Porta fidei – jest autentyczną «preambułą» wiary, gdyż kieruje ludzi na drogę prowadzącą do tajemnicy Boga. (…) Ta potrzeba stanowi nieustanne wezwanie, trwale wpisane w serce człowieka, aby wyruszyć w poszukiwaniu Tego, którego byśmy nie szukali, gdyby wcześniej nie wyszedł nam na spotkanie. Wiara zaprasza nas właśnie na to spotkanie i w pełni nas otwiera*[20]. Tak dzieje się przy zwiastowaniu. Już na pozdrowienie anielskie Maryja reaguje zmieszaniem i rozważaniem, co miałoby ono znaczyć (por. Łk 1,29). Jest to święty strach, bojaźń, jaka nachodzi człowieka, gdy zostaje dotknięty przez bliskość Boga, Całkowicie Innego. Kiedy zaś archanioł Gabriel przekazuje Jej orędzie jeszcze bardziej zdumiewające – propozycję zostania Matką Mesjasza – stawia pytanie: *Jakże się to stanie…?* (Łk 1,34). Nie oznacza ono braku ani słabości wiary, lecz szczere pragnienie wiary świadomej, poszukującej zrozumienia[21]. Maryja *jest gotowa, aby odpowiedzieć «tak», pomimo lęku i niepewności. (…) Nie pyta, czy obietnica jest możliwa do spełnienia, ale tylko pyta, jak się spełni*[22]. Trud poszukiwania Bożych dróg rodzi to pytanie. Konkretniej

[17] Benedykt XVI, *«Gioisci», «non temere», «sia fatta la tua volontà»: un trinomio spirituale per in natale* (L'Omelia nella parrocchia di Santo Maria Consolatrice a Casal Bertone, 18.12.2005), w: *Insegnamenti di Benedetto XVI,* t. 1, Città del Vaticano 2006, s. 1000.

[18] Jan Paweł II, *Encyklika «Dominum et Vivificantem» o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata* (18.05.1986), 51, Watykan 1986, s. 93.

[19] PF 10.

[20] Tamże.

[21] Por. Paweł VI, *Maryja wzorem wiary* (Audiencja generalna, 16.05.1967), w: tenże, *Trwajcie mocni w wierze,* t. 1, red. J. Żukowicz, Kraków 1970, s. 79.

[22] Jan Paweł II, *Tu Maryja powiedziała Bogu swoje «fiat»* (Homilia w Bazylice Zwiastowania w Nazarecie, 25.03.2000), OsRomPol 21 (2000), nr 5, s. 32.

mówiąc – wyjaśnia Jan Paweł II – Maryja, *wierząc w możliwość spełnienia się zapowiedzi, pyta jedynie Bożego wysłannika o sposób jej realizacji, aby lepiej spełnić wolę Bożą, chce bowiem do niej przylgnąć i zawierzyć jej z pełną gotowością. «Szukała sposobu, nie wątpiła we wszechmoc Bożą – komentuje św. Augustyn*[23].

Jak można zauważyć – kontynuuje myśl Benedykt XVI – *znajomość treści wiary jest istotna, by wyrazić swą «zgodę», to znaczy, aby w pełni, rozumem i wolą, przyjąć to, co proponuje Kościół. Znajomość wiary wprowadza w pełnię tajemnicy zbawczej, objawionej przez Boga. Zgoda oznacza więc, że kiedy się wierzy, w sposób wolny przyjmuje się całą tajemnicę wiary, bo gwarantem jej prawdy jest sam Bóg, który objawia się i pozwala poznać swoją tajemnicę miłości*[24]. Dokładnie tak jest w przypadku Maryi. Przez wiarę przyjmuje słowa anioła i wierzy w zapowiedź, że stanie się Matką Boga w posłuszeństwie swojego oddania[25]. Wierząca bez znaku jest wyrzutem sumienia dla tych, którym nie wystarcza słowo objawiającego się Boga bądź nauka Kościoła, ale domagają się czytelnych znaków, by uwierzyć. Konkretniej mówiąc, uczy Ona wiary ewangelicznej, która jest powodowana tylko miłością do Boga. Otwiera tym samym perspektywę, którą wyrażają słowa Jezusa skierowane do Tomasza Apostoła: *Błogosławieni, którzy nie widzieli a uwierzyli* (J 20,29).

W rezultacie owo *jakże się to stanie?* zamienia się w Jej ustach w *fiat*. Niechaj się stanie, jestem gotowa, przyjmuję. Jest to decydujący moment, w którym człowiek pojmuje, że nigdy całkowicie nie zrozumie tego *jak*, iż w planach Bożych jest więcej tajemnicy aniżeli oczywistości, że cokolwiek by uczynił, nie potrafi nigdy ich całkowicie pojąć[26]. W owym momencie Maryja przyjmuje tajemnicę, daje jej miejsce w swoim sercu. Dokonuje się to nie inaczej jak tylko w wierze, która wyraża Jej zupełne przylgnięcie do niewypowiedzianej tajemnicy Boga. *Uwierzyć* – głosi encyklika *Redemptoris Mater – to znaczy «powierzyć siebie» samej istotnej prawdzie słów Boga żywego, znając i uznając z pokorą, «jak niezbadane są Jego wyroki i niezgłębione Jego drogi» (Rz 11,33). Maryja, która z odwiecznej woli Najwyższego znalazła się – rzec można – w samym centrum owych «niezgłębionych dróg» oraz «niezbadanych wyroków» Boga, poddaje się w półcieniu wiary, przyjmując całkowicie i z sercem otwartym to wszystko, co było przewidziane w planie Bożym*[27]. Dlatego, że przynależy do *maluczkich,* którzy przyjmują kryterium wiary, wchodzi w obietnicę: *Ojcze (…) zakryłeś te rzeczy*

[23] Tenże, *Ta, która uwierzyła* (Audiencja generalna, 3.07.1996), OsRomPol 17 (1996), nr 10, s. 18.
[24] PF 10.
[25] Por. tamże, 13.
[26] Por. Jan Paweł II, *Mexico semper fidelis* (Homilia w Meksyku, 26.01.1979), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej (1978-1998),* red. A. Szostek, t. 2, Warszawa 1998, s. 9.
[27] RM 14.

przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je prostaczkom (Mt 11,25). Poczyna Syna Bożego *pierwej w duchu niźli w łonie*[28]. W tym momencie powierza się w wierze tajemnicy, nie z rezygnacją jak ktoś, kto kapituluje wobec zagadki lub absurdu, ale z gotowością tego, kto otwiera się na zamieszkanie w nim Kogoś większego aniżeli jego własne serce. To, co przydarzyło się Maryi, ma odnawiać się w nas. Musimy uobecniać Chrystusa w historii, gotowi czynić wszystko, aby Bóg mógł wciąż nawiedzać ludzkość, okazując jej miłosierdzie. Św. Ambroży uczy, że chrześcijanin poczyna i rodzi w sobie Słowo Boże: jest tylko jedna Matka Jezusa według ciała, zaś według wiary Chrystus jest owocem wszystkich wierzących[29].

Odpowiedź Maryi: *Oto ja służebnica Pańska* (Łk 1,38) stanowi czytelną autoprezentację. Uwypukla ona Jej postawę wobec Boga. Określenie *sługa* jest terminem na wskroś biblijnym. W Starym Testamencie odnosił się on do wszystkich, którzy byli powołani do wyjątkowej roli w dziejach zbawienia i wyrażał dwojaką myśl: wpierw pokorę i podporządkowanie się Bogu, a następnie poczucie pewności i bezpieczeństwa w Jego bliskości. Podobne uczucia wykazuje Maryja: pokorę i uniżenie służebnicy oraz doskonałą dyspozycyjność wobec zadań otrzymanych od Pana. *Nie chce być niczym innym jak Służebnicą Pańską. Ona wie, że jedynie wtedy, gdy nie wypełnia swego dzieła, ale gdy oddaje się do pełnej dyspozycji działaniu Bożemu, ma udział w zbawianiu świata*[30]. Dlatego zostawia na boku wszystko, co w Niej osobiste i otwiera się na tajemnicę Boga. Pozwala zabrać Mu swe życiowe plany. Nie usiłuje żyć tym, co ma do dyspozycji, ale oddaje się do pełnej dyspozycji tego, co ukryte i nieuchwytne. Od Niej uczymy się oddawać własne życie. *Wtedy idziemy drogą miłości, która jest traceniem siebie, ale traceniem, które w rzeczywistości jest jedyną drogą pozwalającą naprawdę się odnaleźć, znaleźć prawdziwe życie*[31].

Pełniejsze zrozumienie postawy wiary Maryi zyskuje się przez analizę drugiego członu Jej odpowiedzi: *niech mi się stanie według twego słowa.* Jej *fiat* jest nie tylko deklaracją pokornej uległości woli Bożej, lecz wyraża pełną radości akceptację i *zdecydowane zaangażowanie się w realizację Bożego planu*

---

[28] Leon Wielki, *Sermones. Sermo XXI, In nativitate Domini nostri Iesu Christi I,* I, PL 54, 191B.

[29] Por. Ambroży, *Evangelium secundum Lucam*, 2, 19, PL 15, 1559-1560.

[30] Benedykt XVI, *Encyklika «Deus caritas est» o miłości chrześcijańskiej* (25.12.2005), 41, Poznań 2006, s. 58 [dalej: DCE].

[31] Tenże, *«Niewiasta obleczona w słońce» znakiem zwycięstwa miłości* (Homilia w uroczystość Wniebowzięcia NMP, 15.08.2007), OsRomPol 28 (2007), nr 10-11, s. 39. Por. A. Wojtczak, *«Fiat» – odpowiedź wiary Maryi w interpretacji Benedykta XVI,* w: *Teologia dogmatyczna,* t. 4, *Wokół pojęcia wiary*, red. M. Antoniewicz, Poznań 2010, s. 105.

i całkowite utożsamienie z nim[32]. Odpowiedź Maryi wskazuje, że działanie Boga w świecie ma związek z naszą wolnością. To nie ludzka istota zapoczątkowuje odkupienie swoją mocą, lecz nasze *tak* jest zawarte w miłości Boga, który jest od początku i przychodzi wcześniej, niż ono Go obejmuje. Wszystko jest łaską. Nie niszczy ona wolności, *przeciwnie – stwarza ją*[33]. Łaska Boża jest wystarczająco silna, by sprowokować odpowiedź. Łaska i wolność, łaska i bycie sobą, łaska i spełnienie tylko pozornie sprzeciwiają się sobie; w rzeczywistości jedno warunkuje i pociąga drugie. Dzieje się tak, gdyż miłość Boga, który dla nas wyrzekł się samego siebie, udziela nam wewnętrznej wolności, żeby stracić swoje życie i dzięki temu zyskać prawdziwe. Udział w tej miłości daje Maryi siłę, by wypowiedzieć bezwarunkowe *fiat*. W kontekście pełnej szacunku i delikatności miłości Boga, który czeka na dobrowolną współpracę swego stworzenia, może Ona wyzbyć się wszelkich wahań i ze względu na ten wielki i niesłychany zamysł ufnie oddać się w Jego ręce. Oddana, wewnętrznie otwarta i wolna od samej siebie, pozwala Bogu, żeby Ją napełnił swoją miłością, Duchem Świętym[34]. Stojąc w Jego obliczu, reprezentuje ludzkość. Wygląda to – dodaje Benedykt XVI – jakby Bóg za pośrednictwem anioła oświadczał się ludziom, a Ona w naszym imieniu wyraża zgodę[35].

Maryja pokazuje właściwy sposób zbliżania się do Boga. Cechuje go prostota, szczerość, a także pokora i pełnia prawdy o sobie. *Dzięki Niej odkrywamy, że wiara chrześcijańska nie jest ciężarem, lecz że jest niczym skrzydło, dzięki któremu możemy wznosić się wyżej, aby schronić się w ramionach Boga*[36]. Człowiek, który Mu się całkowicie oddaje, nie staje się Jego marionetką; nie traci wolności. Przeciwnie, znajduje ją: twórczy obszar gotowości czynienia dobra. Kiedy zwraca się do Boga, nie staje się mniejszy, lecz większy; dzięki Niemu i z Nim staje się wielki, naprawdę sobą. Jego serce doznaje przebudzenia, a on sam staje się wrażliwy, życzliwy, otwarty na innych[37]. Warto stąd – za przykładem Maryi – podjąć ryzyko z Bogiem, ryzyko wiary. Nie jest ona drogą rezygnacji, lecz odwagi.

---

[32] Jan Paweł II, *Posłuszna Służebnica Pańska* (Audiencja generalna, 4.09.1996), w: *Jan Paweł II…*, t. 4, s. 205.

[33] J. Ratzinger, *«Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine»*, w: tenże, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, Poznań 2002, s. 92.

[34] Por. Benedykt XVI, *Bądźmy narzędziami Bożej miłości* (Anioł Pański, 9.09.2007), OsRomPol 28 (2007), nr 10-11, s. 26-27.

[35] Por. tenże, *Maryja prowadzi nas drogą wierności* (Anioł Pański, 20.07.2008), OsRomPol 29 (2008), nr 9, s. 32.

[36] Tenże, *Monstra te esse Matrem* (Anioł Pański, 14.09.2008), OsRomPol 29 (2008), nr 10-11, s. 31.

[37] Por. tenże, *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła* (Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, 8.12.2005), OsRomPol 27 (2006), nr 2, s. 44.

Zgoda Maryi zawiera trzy zasadnicze aspekty. Wpierw jest aktem zaufania, który wypływa z przekonania, że *dla Boga nie ma nic niemożliwego* (Łk 1,37). Podobnie jak Abraham, który *wbrew nadziei uwierzył nadziei, że stanie się ojcem wielu narodów* (Rz 4,18), Maryja wierzy podczas zwiastowania, że z mocy Najwyższego, za sprawą Ducha Świętego, stanie się Matką Syna Bożego zgodnie z objawieniem anioła: *Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym* (Łk 1,35). W ufnym *fiat* powierza się tajemnicy z gotowością otwarcia się na zamieszkanie w Niej Jezusa. Przyjmuje tajemnicę, daje jej miejsce w swoim sercu. Mówi «*tak» woli Boga, woli z pozoru zbyt wielkiej dla ludzkiej istoty*[38]. Więcej, wchodzi w tę wolę, włącza całą swą egzystencję w wolę Boga i w ten sposób otwiera Mu drogę do świata. Wiara każe Jej przylgnąć do Niego, zespolić się z Nim, żeby znaleźć miejsce, w którym ma żyć, i odkryć, jak ma żyć. Odtąd podąża drogą wytyczoną przez Boga. Oddaje *Mu swe życie, swą przyszłość kobiety i matki*[39]. W rezultacie uczymy się od Maryi przyjmowania *woli Boga z ufnością i przekonaniem, że Jego odpowiedź, niezależnie od tego, jaka będzie, będzie dla nas prawdziwym dobrem*[40]. Zachęca też do niewzruszonej ufności, gdy nie rozumiemy sensu i pożytku tego, o co prosi nas Chrystus. Posłuszeństwo wiary na Jej wzór *okazuje się niezbędne, aby żyć po chrześcijańsku w społeczeństwie, które zamieniło «tajemnicę» w «problem do rozwiązania»*[41].

Maryjne *fiat* jest następnie aktem doskonałego posłuszeństwa. Określenie *służebnica Pana* jest ściśle powiązane z Jej posłusznym oddaniem się pełnieniu woli Bożej: *niech mi się stanie*. Maryja okazuje posłuszeństwo wiary Temu, który przemawia do Niej słowami swego posłańca, przez pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego. W pełni powierza się Mu. Odpowiada *całym swoim ludzkim, niewieścim «ja»*[42]. Jej wiara – stwierdza Jan Paweł II – jest *aktywna w swojej uległości i uległa w swojej aktywności*[43]. Maryja antycypuje i czyni własną postawę Syna Bożego. Jej *tak* jest doskonałym odzwierciedleniem *tak* Chrystusa przychodzącego na świat, o czym wspomina List do Hebrajczyków, interpretując Psalm 40: *Oto idę (…), abym spełniał wolę Twoją, Boże* (Hbr 10,7).

[38] Tenże, *«Gioisci»…*, s. 1000.

[39] Tenże, *Maryja prowadzi nas…*, s. 32.

[40] Tenże, *Zawierzamy się Maryi, Matce Łaskawej* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Altötting, 11.09.2006), OsRomPol 27 (2006), nr 11, s. 20.

[41] Jan Paweł II, *La nascita di Maria invita alla rinascita spirituale e alla conversione: invita a crescere nella fede* (L'Omelia nel Parco Querini, 8.09.1991), OsRomI 131 (1991), nr 208, s. 7.

[42] RM 13.

[43] Jan Paweł II, *Matka Zbawiciela* (List do uczestników sympozjum teologicznego poświęconego encyklice „Redemptoris Mater", 22.05.1988), w: *Jan Paweł II…*, t. 3, s. 57.

Posłuszeństwo Syna odzwierciedla się w posłuszeństwie Matki i w ten sposób, dzięki spotkaniu się obu tych *tak*, może dokonać się wcielenie, Bóg może przybrać oblicze człowieka[44].

Posłuszeństwo Maryi wypowie się trochę później w poddaniu się Prawu Pańskiemu. Uzna Ona pełne prawo Boga do Jej Pierworodnego. Pójdzie do świątyni, aby przedstawić Go Panu. Także w tym względzie jest podobna do swego Syna, który nie przyszedł znieść Prawo, ale je wypełnić, udoskonalić. Wątek ten jest ciągle marginalizowany w polskiej duchowości maryjnej. Jest ona budowana głównie w odniesieniu do Kany Galilejskiej i Kalwarii. Zbyt mało zaś pobożności Jerozolimy oraz świątyni, przejawiającej się w wypełnianiu Prawa Pańskiego. W konsekwencji *z żarliwym nabożeństwem do Maryi* – zauważa J. Kudasiewicz – *potrafimy łączyć nagminne, społeczne łamanie fundamentalnego Prawa – Dekalogu. Trzeba więc odwołać się do pełniejszego obrazu Matki Jezusa, częściej mówić o Maryi z Jerozolimy i świątyni. O stylu Jej życia, które polegało na zachowaniu «wszystkiego Prawa Pana»*[45]. Celebracja Roku Wiary pod Jej przewodnictwem jest ku temu sprzyjającą okazją.

Odpowiedź Maryi jest w końcu aktem ofiary, w którym powierza całą siebie Bogu, oddaje się do Jego całkowitej dyspozycji. Stanowi to decydujący wymiar Jej życia i macierzyńskiego powołania. J. Ratzinger porównuje relację słowa Bożego do Maryi z odniesieniem nasienia do matki ziemi. Wnika ono głęboko w glebę, żeby przyjąć jej życiodajne soki i przekształcić ją w siebie. Przyjęta w ten sposób w siebie ziemia tworzy coś nowego, zamieniając samą ziemię w owoc. Słowo Boże też nie zostaje samo, ale przyjmuje do siebie drugiego – ziemię. *Być glebą dla słowa Bożego znaczy być ziemią, która pozwala być przyjętą przez ziarno, która upodabnia się do nasienia, wyrzekając się siebie, by doprowadzić do jego zakiełkowania. Przez swoje macierzyństwo Maryja [przelewa w Boga] swoją substancję, ciało i duszę, aby mogło wyłonić się nowe życie. (…) Zupełnie oddaje się do dyspozycji jako gleba, pozwala się używać i wyniszczać, aby zostać przekształcona w Tego, który potrzebuje nas, by stać się owocem ziemi*[46]. Wynika z tego cenna nauka dla nas, abyśmy nie ulegali jednostronnej perspektywie właściwej dla współczesnego aktywizmu, czyli nie sprowadzali Kościoła do wyniku naszego działania i planowania. Nie jest on wykończonym produktem, lecz żywym nasieniem Bożym, które chce rozwijać się i osiągnąć dojrzałość. Stąd też potrzebuje *misterium maryjnego, więcej – on sam jest misterium Maryi. W Ko-*

[44] Por. Benedykt XVI, *Zawierzamy się Maryi…*, s. 20; tenże, *«Tak» Maryi odzwierciedla «tak» Chrystusa* (Anioł Pański, 25.03.2007), OsRomPol 28 (2007), nr 5, s. 55.

[45] J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela,* Kielce 1991, s. 76.

[46] J. Ratzinger, *«Słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do mnie bezowocne» (Iz 55,10-11; Mt 6,7-15)*, w: tenże, *Wzniosła Córa Syjonu…,* s. 128.

ściele może być płodność, jeżeli poddaje się temu znakowi, to znaczy tylko pod warunkiem, że staje się świętą ziemią dla słowa Bożego. Powinniśmy zauważyć symbol płodnej gleby, na nowo stać się (…) osobami, które w głębi modlitwy, pragnienia oraz wiary robią miejsce na wzrost[47].

W podsumowaniu wątku zwiastowania, przykładu jedności aktu i treści wiary, nasuwa się wniosek, że *tak* Maryi ujawnia Jej uczniostwo. Jest Ona *Pierwszą Chrześcijanką, prawdziwie wierzącą, która, przeznaczona z samej łaski Boga, wchodzi w Jego plan przez całkowitą ofiarę z siebie, w posłuszeństwie i spokojnym zawierzeniu słowu Bożemu*[48]. To, co Jej się przydarzyło, na nowo dokonuje się w nas, kiedy wsłuchujemy się w słowo Boże. Dlatego ważne jest codzienne odmawianie modlitwy *Anioł Pański*. Pozwala ona wspominać Wcielone Słowo i prosić Boga, *aby za wstawiennictwem Maryi również nam było dane wypełniać, tak jak Ona, wolę Boga i przyjąć do swego wnętrza Jego Słowo. Praktyka ta może nam pomóc w umacnianiu prawdziwej miłości do tajemnicy wcielenia*[49].

2. Wiara – wierna towarzyszka życia

W 15. numerze *Porta fidei* papież przywołuje słowa św. Pawła, którymi prosi on swojego ucznia, Tymoteusza, by *zabiegał o wiarę* (por. 2 Tm 2,22) z taką samą stałością jak wówczas, kiedy był młodym człowiekiem (por. 2 Tm 3,15). Przyjmuje, iż *ta zachęta skierowana jest do każdego z nas, aby nikt nie był leniwy w wierze. Jest ona towarzyszką życia*[50]. Można uściślić: całego życia. Taką właśnie wiernością wiary odznacza się Maryja. Zwiastowanie jest dla Niej momentem przełomowym, ale jednocześnie też *punktem wyjścia, od którego zaczyna się całe «itinerarium ku Bogu»: cała Jej droga wiary*[51]. Oddaje ją syntetycznie encyklika *Redemptoris Mater*: *Od chwili zwiastowania i poczęcia, od chwili narodzenia w stajni betlejemskiej, szła krok w krok z Jezusem w swej macierzyńskiej pielgrzymce wiary. Szła poprzez lata Jego życia ukrytego w Nazarecie, szła w okresie zewnętrznego oddalenia, gdy rozpoczynał «czynić i nauczać» (por. Dz 1,1) pośród Izraela – szła przede wszystkim poprzez straszliwe doświadczenie Golgoty*[52]. Maryja, będąc *Panną Wierną*, jest także *nauczycielką wierności*. Uczyła jej apostołów, kiedy zgromadzeni na modlitwie w Wieczerniku oczekiwali przyjścia Ducha Świętego, a dzisiaj podtrzymuje naszą wierność.

[47] Tamże, s. 129-130.
[48] M. Thurian, *Maryja, Matka Pana, figura Kościoła*, Warszawa 1990, s. 76-77.
[49] Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska «Verbum Domini» o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* (30.09.2010), 88, Poznań 2010, s. 121 [dalej: VD].
[50] PF 15.
[51] RM 14.
[52] Tamże, 26. Analogiczne opisy mieszczą się w KK 58 i PF 13.

Wiara nadaje kierunek życiu Maryi, wyznacza jego formę. Niezbędną cechą wierności jest konsekwencja. Maryja wierzy, że *spełnią się słowa powiedziane Jej od Pana* (Łk 1,45) i zarazem żyje codziennie ich treścią. Pełnienie woli Bożej jest inspiracją i normą Jej postępowania. *Jawi się jako osoba, której wolność jest całkowicie poddana woli Bożej. (…) Posłuszna wiara jest postawą, jaką w swoim życiu przyjmuje w każdej chwili wobec Bożego działania*[53]. Nigdy nie odwołuje wypowiedzianego Bogu *tak*. Więcej, do tego fundamentalnego aktu wiary, który jest egzystencjalnym wyborem postawy na całe życie, dodaje słowo: wierność w konsekwencji. Na Kalwarii potwierdza *fiat* zwiastowania. Zasługuje tym samym na pochwałę Chrystusa: *Błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je* (Łk 11,28), a nas przekonuje, że *wiara jest obecna nie tylko w nastrojach i przeżyciach religijnych, ale przede wszystkim w myśleniu i w działaniu, w codziennej pracy, w zmaganiu się ze sobą, w życiu wspólnotowym i apostolstwie, gdyż sprawia, że nasze życie jest przeniknięte mocą samego Boga. Wiara może zawsze doprowadzić nas na nowo do Niego*[54]. Powinniśmy dochować wierności naszemu *fiat*, którym odpowiedzieliśmy na Bożą propozycję przyjaźni. Nie należy tracić entuzjazmu wiary, lecz przekładać ją na język chrześcijańskiej praktyki.

Życie Maryi wypełnione jest radością i cierpieniem. Jednak więcej jest w nim momentów trudnych, które są sprawdzianem wytrwałości Jej wiary. Zapowiedzią i przygotowaniem do doświadczeń *przeszywających Jej serce* (por. Łk 2,35) jest proroctwo Symeona. Realizuje się ono już w okresie dzieciństwa Jezusa: brak mieszkania w Betlejem, skrajne ubóstwo żłóbka, a potem ucieczka do Egiptu. Matka nie przestaje wierzyć pośród owych przeciwności. *Obcuje z niewypowiedzianą tajemnicą Boga*[55], *poddaje się w półcieniu wiary, przyjmując całkowicie i z sercem otwartym to wszystko, co jest przewidziane w planie Bożym*[56]. Kiedy Jezus ma dwanaście lat, przeżywa koszmar Jego zaginięcia. Później uczestniczy w Jego dramacie, kiedy czuje się odrzucony przez część narodu wybranego. U kresu publicznej misji przeżywa udrękę, jaką jest patrzenie na mękę i śmierć Syna. Jej wiara osiąga wtedy najgłębszą kenozę. Jest udziałem w ogołoceniu Jezusa. Potwierdza *fiat* wyrażone przy zwiastowaniu. Jest *komunią z krzyżem*[57]. Osiąga pod nim swą pełnię. Podczas tych prób Matka pozostaje wierna danej obietnicy.

[53] Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska «Sacramentum caritatis» o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła* (22.02.2007), 33, Kraków 2007, s. 43. Por. A. Wojtczak, *Matka i Królowa. Ku integralnemu i pogłębionemu rozumieniu tytułów maryjnych*, Poznań 2009, s. 138.

[54] Benedykt XVI, *Maryja uczy nas…*, s. 25.

[55] RM 17.

[56] Tamże, 14.

[57] J. Ratzinger, *Znak kobiety. Wprowadzenie do encykliki «Redemptoris Mater»*, w: tenże, *Wzniosła Córa Syjonu…*, s. 68.

My także doznajemy cierpienia. *Iluż świętych* – czytamy w liście *Porta fidei – doświadczało samotności. Iluż wiernych, także w naszych czasach, doświadcza milczenia Boga, podczas gdy chcieliby usłyszeć Jego pocieszający głos*[58]. Wtedy pomocna jest Maryja, która świadczy, że milczenie Boga jest przedłużeniem Jego słów, iż w *mrocznych chwilach przemawia On w misterium swego milczenia*[59]. Jej przykład wspiera także, byśmy byli mocni i wytrwali w wierze, rozbudza ducha ofiarności. Doświadczenia Maryi pozwalają *zrozumieć tajemnicę krzyża i uczestniczyć w cierpieniach Chrystusa*[60]. Inaczej mówiąc, uczą *stać pod krzyżem, aby składać Ojcu ofiarę Chrystusa i łączyć z nią ofiarę własnego życia*[61].

Nie brakuje w życiu Matki Jezusa promieni radości, które budzą w Niej nieugiętą nadzieję i ufność w dobroć i wierność Boga. Już pozdrowienie anielskie: *Bądź pozdrowiona* (Łk 1,28) wzywa Ją do radości mesjańskiej. Nawiedzenie Elżbiety ma także charakter radosnego wydarzenia zbawczego. Maryja wnosi w jej dom radość wiary otwartej na służbę, zaś w *Magnificat* wyznaje: *raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy, bo wejrzał na uniżenie służebnicy swojej* (Łk 1,47-48). Podczas publicznej misji Syna źródłem Jej radości jest świadomość, że Jego słowa i cuda budzą podziw i uznanie. Raduje się w końcu z Jego zmartwychwstania.

Medytować radosne tajemnice Maryi oznacza więc wejść w motywacje i głębokie znaczenie radości chrześcijańskiej. Prowadzi ona do zrozumienia, w czym leży jej sekret, przypominając, że chrześcijaństwo to *dobra nowina, która ma swoje centrum, a nawet całą swoją treść w osobie Chrystusa, Słowa, które stało się ciałem, jedynego Zbawiciela świata*[62]. Maryja głosi wpierw, *że łaska jest źródłem radości i że prawdziwa radość pochodzi od Boga*[63]. *Któż lepiej niż Ona* – pyta Jan Paweł II – *doświadczył bliskości Pana, źródła radości i pokoju?* I od razu odpowiada: *On jest prawdziwym wyzwolicielem człowieka, posłanym przez Boga, aby go wyzwolił z mocy zła i śmierci. Z tego pełnego wyzwolenia płynie radość, jaką Chrystus daje swym przyjaciołom. Radość, która (…) różni się od powierzchownej i nietrwałej radości, jaką daje świat (por. J 14,27)*[64]. Ewangelie wskazują nadto, że radość Maryi jest owocem Bożego Ducha i związana z miłością. Odkrywamy w Niej radość służenia bliźnim, niesienia im obecności Boga. Nie wystarczy mieć

[58] PF 15.
[59] VD 21.
[60] PF 15.
[61] Jan Paweł II, *Lit apostolski «Dies Domini» o świętowaniu niedzieli* (31.05.1998), 86, Poznań 1998, s. 100.
[62] Tenże, *List apostolski «Rosarium Virginis Mariae» o różańcu świętym* (16.10.2002), 20, Poznań 2002, s. 29.
[63] Tenże, *«Łaski pełna»* (Audiencja generalna, 8.05.1996), w: *Jan Paweł II…*, t. 4, s. 160.
[64] Tenże, *Radość serca* (Anioł Pański, 16.12.2001), w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II,* t. 8, Città del Vaticano 2006, s. 190-191.

Go tylko w sobie i dla siebie. Należy dzielić się Nim z ludźmi spragnionymi Go. Aby nieść Boga innym, trzeba Nim żyć, radować się Nim i w Nim.

Maryja przybliża także podstawową prawdę chrześcijańską: *przez krzyż do nieba,* bowiem uczy korzystać z paradoksu radości, która rodzi się i rozwija w bólu, wyrzeczeniu i zespoleniu z Jej ukrzyżowanym Synem. Słowa apostoła Piotra oświetlają naszą wiarę: *Dlatego radujcie się, choć teraz musicie doznać trochę smutku z powodu różnorodnych doświadczeń. Przez to wartość waszej wiary okaże się o wiele cenniejsza od zniszczalnego złota, które przecież próbuje się w ogniu, na sławę, chwałę i cześć przy objawieniu Jezusa Chrystusa. Wy, chociaż nie widzieliście, miłujecie Go; wy w Niego teraz, choć nie widzicie, przecież wierzycie, a ucieszycie się radością niewymowną i pełną chwały wtedy, kiedy osiągniecie cel waszej wiary – zbawienie dusz* (1 P 1,6-9)[65]. Przytoczone słowa zachęcają, abyśmy za wzorem Maryi odtwarzali w sobie paschalną tajemnicę Chrystusa. Uczestnicząc w Jego krzyżu, znajdowali źródło radości i drogę ku wiecznej chwale: *Cieszcie się, im bardziej jesteście uczestnikami cierpień Chrystusa, abyście się cieszyli i radowali przy objawieniu się Jego chwały* (1 P 4,13). Maryja już oczekuje nas w chwale nieba; symbolizuje i wyprzedza ludzkość, która widzi swą pełną realizację w powstaniu z martwych. Dlatego w liturgii mszalnej prosimy Boga, abyśmy umocnieni Jej przykładem weszli z radością do Jego domu, aby w nim doznać radości wiekuistej[66].

Maryja stale, na co dzień obcuje z niewypowiedzianą tajemnicą Boga, który stał się człowiekiem. Jej *«widzenie Syna» jest zawsze widzeniem wiary, które nigdy nie schodzi na płaszczyznę czysto naturalną*[67]. Z wytrwałością kontempluje Jego oblicze. Jej spojrzenie jest pełne adorującego zadziwienia, przenikliwe, pytające, zdolne do czytania w głębi duszy Syna, aż do pojmowania Jego ukrytych uczuć i odgadywania Jego decyzji, tak jak w Kanie Galilejskiej[68]. Stara się uchwycić związek między wydarzeniami i słowami, aby jak najlepiej pojąć ich sens; *niejako układa z nich jedną mozaikę*[69]. Owa medytacja, głęboka refleksja wiary, dokonuje się pod wpływem Bożego Ducha. Za Jego sprawą chowa i rozważa w sercu wszystko, co dotyczy Osoby i przeznaczenia Syna[70]. Pragnie przeniknąć w głąb Jego tajemnicy.

---

[65] Por. PF 15.

[66] Por. Kolekta i modlitwa po Komunii Mszy *Najświętsza Maryja Panna z Nazaretu*, w: *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie,* Poznań 1998, s. 55, 57.

[67] T. Siudy, *Wiara – «jakby klucz» do prawdy o Maryi*, w: Jan Paweł II, *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1993, s. 73.

[68] Por. Jan Paweł II, *List apostolski «Rosarium Virginis Mariae»…*, 10.

[69] VD 27.

[70] Por. Jan Paweł II, *Duch Święty we wzajemnym odniesieniu Jezusa i Maryi* (Audiencja generalna, 4.07.1990), w: *Jan Paweł II…*, t. 4, s. 76-77.

Pod Jej kierunkiem możemy uczyć się Jezusa; nieustannie kierować wzrok ku Temu, *który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala* (Hbr 12,2). Obecne czasy winny być coraz bardziej czasami przyjmowania z wiarą i rozważania słowa Bożego. Z sercem uległym i rozmodlonym trzeba przybliżać się do Jezusa, aby przeniknął do głębi nasze myśli i uczucia, i zrodził w nas nową mentalność – *zamysł Chrystusowy* (1 Kor 2,16)[71]. Maryjne pytanie: *jakże się to stanie?* wyraża pragnienie wiary poszukującej zrozumienia. Wynika z niego obowiązek przezwyciężania ignorancji religijnej. *W tej perspektywie «Rok Wiary» powinien być wyrazem wspólnego zobowiązania do odkrycia na nowo i zgłębiania podstawowych treści wiary, których systematyczna i organiczna synteza znajduje się w Katechizmie Kościoła Katolickiego*[72]. Trzeba przy tym pamiętać, że to, co ona przedstawia, nie jest jakąś teorią, ale spotkaniem z Jezusem, który żyje w Kościele. Należy poszukiwać Jego postanowień, a więc szukać i zgłębiać słowo Boże. Istnieje niebezpieczeństwo, że widzimy lub słyszymy jedynie słowa ludzkie, a nie znajdujemy w nich Słowa-Chrystusa. W rezultacie nie włączamy się w wewnętrzną dynamikę Słowa, które w słowach ludzkich ukrywa słowa Boże i je wydobywa. Prawdziwa lektura słowa Bożego nie jest jedynie lekturą tekstu, lecz procesem naszej egzystencji. *Tylko wnikając w tajemnicę Boga, Pana, który jest Słowem, możemy przeniknąć słowo, możemy znaleźć naprawdę słowo Boże w ludzkich słowach*[73]. Dziewica przekonuje, żebyśmy na słowo Boże nie patrzyli z zewnątrz, jak widzowie, ale nim żyli, pozwalając się prowadzić Duchowi Świętemu. Ona jest w takim stopniu przeniknięta słowem Bożym, że czuje się w nim *jak u siebie w domu, z naturalnością wychodzi i wchodzi z powrotem. Ona mówi i myśli według słowa Bożego; słowo Boże staje się Jej słowem, a Jej słowo rodzi się ze słowa Bożego. W ten sposób objawia się również, że Jej myśli pozostają w syntonii z myślami Bożymi, iż Jej wola idzie w parze z wolą Boga*[74]. Więcej, Ewangelie, wspominając, że *zachowywała te rzeczy (…) w swoim sercu* (Łk 2,19), podkreślają pamięciowe przyswajanie fragmentów Biblii. W pierwszych stuleciach Kościoła też uczono się *Credo* na pamięć. Było ono codzienną modlitwą chrześcijan, *by nie zapomnieli o zobowiązaniu przyjętym wraz z chrztem*[75]. Należy podtrzymywać ową praktykę, gdyż Skład Apostolski – jak pisze Augustyn – *to*

[71] Por. VD 80.

[72] PF 11.

[73] Benedykt XVI, *Słowo Boże jest trwalsze niż ludzka rzeczywistość* (Przemówienie na rozpoczęcie I kongregacji generalnej Synodu Biskupów, 6.10.2008), OsRomPol 29 (2008), nr 11-12, s. 12.

[74] DCE 41; VD 28. Por. tenże, *Wir können unser ganzes Leben immer Maria anvertrauen* (Predigt am Hochfest der Aufnahme Marias in den Himmel, 15.08.2005), OsRomD 35 (2005), nr 35, s. 15.

[75] PF 9.

słowa, na których opiera się, jak na stałym fundamencie wiara Matki-Kościoła, a fundamentem tym jest Chrystus Pan[76].

Przykład Maryi pozwala również pojąć wartość milczenia w odniesieniu do słowa Bożego i jego recepcji w życiu. Może ono być usłyszane i medytowane jedynie w ciszy – zewnętrznej i wewnętrznej. Odgrywa ona rolę dyspozycji, poprzez którą otwieramy się na zrozumienie go. Umiejętność milczenia jest potrzebna, abyśmy słuchali sercem. Czasy współczesne nie sprzyjają jednak skupieniu. Świat jest pełen zgiełku. Dlatego istotne jest wpajanie, *że milczenie jest wartością. Odkrycie na nowo, że słowo Boże odgrywa centralną rolę w życiu Kościoła, oznacza także odkrycie sensu skupienia i wewnętrznego spokoju*[77]. Liturgia ma sprzyjać maryjnemu słuchaniu i rozważaniu go. *Uciszmy się* – apeluje Benedykt XVI – *by słuchać słowa Pańskiego i nad nim medytować, by dzięki skutecznemu działaniu Ducha Świętego nadal mieszkało i żyło w nas przez wszystkie dni naszego życia i do nas mówiło*[78].

Synod Biskupów z 2008 roku uwydatnił potrzebę modlitewnego czytania Pisma Świętego. Sporo uwagi poświęcił *lectio divina,* która otwiera skarb słowa Bożego i prowadzi do spotkania z Chrystusem, żywym Słowem Bożym. Doskonałą formą syntezy i zbiorem jej elementów jest Dziewica, będąca wzorem uległego przyjęcia słowa Bożego[79]. Rozmyślanie nad nim połączone z modlitwą jest dla Niej wewnętrzną rozmową, w trakcie której słucha Boga, który przemawia, a modląc się, odpowiada Mu ufnym otwarciem serca. Praktyka ta, *jeśli będzie się ją skutecznie propagować, przyniesie w Kościele nową duchową wiosnę*[80].

Godne polecenia są modlitwy maryjne, bo służą pomocą w rozważaniu świętych tajemnic, o których opowiada Biblia. Pożytecznym narzędziem jest szczególnie różaniec. *Przechodzić z Maryją przez [jego] sceny* – pisze Jan Paweł II – *to jakby być w szkole Maryi, by czytać Chrystusa, by wnikać w Jego tajemnice, by zrozumieć Jego przesłanie. Szkoła Maryi okazuje się tym skuteczniejsza, jeżeli pomyśleć, że prowadzi ją Ta, która uzyskuje dla nas w obfitości dary Ducha Świętego, a zarazem daje nam przykład owej pielgrzymki wiary, w której jest niezrównaną Mistrzynią*[81]. Spoglądając na Maryję, *Niewiastę Eucharystii*, jesteśmy także wezwani do naśladowania Jej w odniesieniu do Najświętszej

[76] Augustyn, *Kazanie 215*, I, w: tenże, *Wybór mów*, Warszawa 1973, s. 250 – cyt. za PF 9.
[77] VD 66.
[78] Tamże, 124.
[79] Por. tamże, 87.
[80] Benedykt XVI, *Słowo Boże źródłem odnowy Kościoła* (Przemówienie do uczestników kongresu z okazji 40. rocznicy ogłoszenia soborowej konstytucji *Dei verbum*, 16.09.2005), OsRomPol 26 (2005), nr 11-12, s. 25.
[81] Jan Paweł II, *List apostolski «Rosarium Virginis Mariae»*..., 14.

Tajemnicy. Przewodniczka eucharystycznej wiary uczy nas ufności, ofiarności, dziękczynienia i wielbienia Boga.

Wiara zobowiązuje nas do bycia żywymi znakami obecności Zmartwychwstałego w świecie. W Roku Wiary będziemy mieć sposobność wyznawania wiary – osobiście i wspólnotowo – w kościołach, domach i rodzinach, *aby każdy silnie odczuł potrzebę lepszego zrozumienia i przekazywania przyszłym pokoleniom odwiecznej wiary*[82]. Pragniemy zarazem, aby nasze wyznawanie wiary było wiarygodne. W tym celu zwracamy się do Maryi. Gdy nawiedza Elżbietę, z Jej ust płynie pieśń na cześć Boga, za cuda, jakich dokonuje w tych, którzy się Jemu zawierzają[83]. *Magnificat* jest głęboko *«teologiczną» interpretacją dziejów: interpretacją, której musimy ciągle uczyć się od Tej, której wiara nie ma żadnego cienia czy skazy*[84]. *Wielbi dusza moja Pana* (Łk 1,46) głosi, że wyznanie wiary nie jest sumą zdań ani jakąś teorią. Jego korzenie tkwią w spotkaniu Boga z człowiekiem. Maryja wyraża w nim doświadczenie Boga, które jest Jej udziałem, i program swojego życia: *nie stawiać siebie w centrum, ale zostawić miejsce dla Boga spotkanego zarówno na modlitwie, jak i w posłudze bliźniemu*[85]. Jest to pierwszy aspekt wiary, który daje bezpieczeństwo i uwalania od lęku. Upodobniając się do Niej, winniśmy powtarzać słowa hymnu. Dzięki temu będziemy wyznawać z mocą *niezmąconą prawdę o Bogu: Bogu świętym i wszechmocnym, który od początku jest źródłem wszelkiego obdarowania*[86]. Do Niego prowadzi ostatecznie kult chrześcijański. *Magnificat wzywa nas do wyjścia z kapliczek i bocznych naw przed wielki ołtarz Boga Ojca, aby wraz z Maryją i Jej Boskim Synem wyśpiewać z radością w Duchu Świętym hymn uwielbienia Boga, naszego Ojca*[87].

Maryjne *confessio fidei* głosi, że wiara jest połączona z nadzieją, iż przed nami jest przyszłość, a nie próżnia, i miłością, ponieważ Bóg pragnie nam się udzielać. Wierzymy w Boga o *ludzkim obliczu*[88]. Uwalnia nas to od lęku przed światem i pustką własnej egzystencji. Wiara pozwala ujrzeć, że *trony władców tego świata są tymczasowe, a tron Boga jest jedyną trwałą skałą, która się nie zachwieje ani nie upadnie*[89]. Warto oddać się w ręce Bożej Opatrzności.

---

[82] PF 8.

[83] Por. tamże, 13.

[84] Benedykt XVI, *«Magnificat» jest najgłębszą interpretacją dziejów* (Przemówienie podczas nabożeństwa na zakończenie miesiąca maryjnego, 31.05.2008), OsRomPol 29 (2008), nr 7-8, s. 17.

[85] DCE 41.

[86] RM 37.

[87] J. Kudasiewicz, *Biblijna droga pobożności maryjnej. Z księdzem profesorem Józefem Kudasiewiczem rozmawia Danuta Mastalska*, Kielce 2002, s. 59-60. Por. PF 1.

[88] Por. Benedykt XVI, *Nasza podstawowa decyzja – wierzymy w Boga* (Homilia w Ratyzbonie 12.09.2006), OsRomPol 27 (2006), nr 11, s. 24.

[89] Tenże, *«Magnificat»…*, s. 17.

Maryja *jest i na zawsze pozostanie Służebnicą Pańską*[90]. Przeniknięte wiarą *fiat* Nazaretu określa stadia Jej życia wiarą u boku Syna. Mimo matczynej bliskości z Nim, tajemnica pozostaje tajemnicą, której dotyka w wierze. Pozwala ona widzieć Jej ludzki koniec Jezusa w kontekście niezawodnych planów Ojca. Jest zatem jasne, że *wiara to (…) cała tajemnica Maryi*[91]. Tkwi w Niej nauka: *tylko, gdy się wierzy, wiara rośnie i się umacnia*[92]. Nie ma ona wywoływać w nas lęku, ale wzywać do odpowiedzialności.

3. Świadectwo *wiary, która działa przez miłość* (Ga 5,6)

Benedykt XVI podkreśla, że wiara, ponieważ jest aktem wolności, *wymaga również odpowiedzialności społecznej za to, w co się wierzy*[93]. Wyznawanie jej ustami winno prowadzić do dawania świadectwa i zaangażowania. Chrześcijanin nie może mniemać, że wiara jest sprawą prywatną. *Kościół w dniu Pięćdziesiątnicy ukazuje z całą oczywistością ów publiczny wymiar wiary i głoszenia jej bez lęku każdej osobie. To dar Ducha Świętego, który uzdalnia do misji i umacnia nasze świadectwo, czyniąc je szczerym i odważnym*[94]. Cała historia Kościoła obfituje w ludzi, którzy wyznają, że pięknie jest pójść za Jezusem tam, gdzie są wzywani, by zaświadczyć, iż są chrześcijanami. Współczesny świat potrzebuje szczególnie *wiarygodnego świadectwa osób mających umysł i serce oświecone przez słowo Boże oraz zdolnych otwierać serca i umysły tak wielu ludzi na pragnienie Boga i prawdziwego życia, które nie ma końca*[95].

Bóg postawił na drodze Kościoła Maryję jako światło, które pomaga mu stawać się światłem dla innych. Jest Ona obrazem wcielenia. Dzięki własnemu *fiat* poczęła Słowo najpierw w sercu, a potem w łonie. *Dzisiaj tajemnica Wcielonego Słowa Bożego powinna urzeczywistniać się nieustannie w Kościele poprzez «tak» wypowiadane przez jego dzieci, wcielające w życie zbawcze słowo Boże*[96]. Zachowywanie słowa oznacza dawanie o nim świadectwa swoim życiem i wyrażanie w dziełach miłości. Wiara, świadoma miłości Boga objawionej w przebitym sercu Chrystusa, prowokuje miłość. *Jest światłem, w gruncie rzeczy jedynym,*

[90] Tenże, *Zawsze pozostanie Służebnicą Pańską* (Anioł Pański, 10.09.2006), OsRomPol 27 (2006), nr 11, s. 17.
[91] M.G. Masciarelli, *Znak niewiasty. Maryja w teologii Josepha Ratzingera*, Kraków 2008, s. 104.
[92] PF 7.
[93] Tamże, 10.
[94] Tamże.
[95] Tamże, 15.
[96] Kard. C. Sepe, *Chętniej słuchamy świadków niż nauczycieli* (VII Kongregacja Synodu Biskupów, 9.10.2008), OsRomPol 29 (2008), nr 12, s. 27.

które zawsze na nowo rozprasza mroki ciemnego świata i daje nam odwagę do życia i działania[97]. Widzimy to u Maryi. Fakt, że jest przy Bogu, sprawia, że jest jednocześnie bliska ludziom.

Miłość Chrystusa przynagla nas (2 Kor 5,14), czyli pobudza do ewangelizacji. Dzisiaj, tak jak kiedyś, posyła On nas w świat, byśmy głosili Jego Ewangelię wszystkim narodom. Trzeba współcześnie *bardziej przekonanego zaangażowania Kościoła na rzecz nowej ewangelizacji, by na nowo odkryć w wierzeniu radość i odnaleźć zapał do przekazywania wiary. Zaangażowanie misyjne wierzących, którego nigdy nie może zabraknąć, czerpie siłę w codziennym odkrywaniu Jego miłości. Wiara bowiem rośnie, kiedy jest przeżywana jako doświadczenie doznawanej miłości i kiedy jest przekazywana jako doświadczenie łaski i radości. Powoduje, że życie wiernych wydaje owoce, bo dzięki nadziei serce rośnie, oraz umożliwia składanie skutecznego świadectwa: otwiera w istocie serca i umysły słuchających na zaproszenie Pana, aby przylgnęli do Jego słowa, by stali się Jego uczniami*[98].

Należy mieć nadzieję, że chrześcijanie odnajdą w Roku Wiary w przytoczonej wypowiedzi papieża powołanie do ewangelicznej służby dla dobra świata. Wielu ludzi poszukuje kontaktu z Jezusem i Ewangelią – często nie zdając sobie nawet z tego sprawy; wielu odczuwa potrzebę odnalezienia w Nim sensu swego życia. Dlatego dawanie osobistego i wspólnego świadectwa życia wiary staje się koniecznym probierzem misji Kościoła. Maryja uświadamia nam, *że jesteśmy nie tylko adresatami Objawienia Bożego, ale także jego zwiastunami*[99]. Ona pierwsza doświadcza ewangelizacji. Wierzy w Syna, Słowo Wcielone. Zmierza za Nim w pielgrzymce wiary. Przyłącza się do misji pierwszego i największego Ewangelizatora; uczestniczy w niej z macierzyńskim oddaniem. Możemy czerpać z Niej przykład i inspiracje. Wszędzie tam, gdzie przepowiada się słowo Boże, *jest obecna Maryja, by prowadzić i wspierać heroldów Ewangelii*[100]. Ona jest *«pedagogią» w głoszeniu Ewangelii współczesnym*[101], opatrznościowym wzorcem przepowiadania i świadectwa chrześcijańskiego.

W Maryi z Nazaretu odnajdujemy radość służenia braciom i niesienia im obecności Boga. Jest Ona nie tylko Bogurodzicą, ale też Nosicielką Boga do ludzi. Objawia się to w nawiedzeniu domu Elżbiety i Zachariasza. Maryja podąża do nich, aby opowiedzieć o tym, jak wielkie rzeczy Bóg Jej uczynił. Pragnie podzielić

[97] DCE 39.
[98] PF 7.
[99] VD 91.
[100] Jan Paweł II, *Obecność Maryi w powszechnej misji Kościoła* (Papieskie Orędzie na Światowy Dzień Misyjny, 22.05.1988), OsRomPol 9 (1988), nr 6, s. 29.
[101] J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary. Z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori,* Kraków-Warszawa 1986, s. 89.

się z nimi Dobrą Nowiną, że Odkupiciel obecny jest pośród swego ludu. Stawszy się dla Niego Arką, rusza z pośpiechem w góry Judei, by zanieść Go innym. Nosi Go w swoim łonie niczym w tabernakulum i ofiaruje jako największy dar. Do dziś *tam, gdzie przybywa Maryja, jest obecny Jezus. Ten, kto otwiera swe serce Matce, spotyka i przyjmuje Syna, i napełnia go Jego radość*[102]. Dzielenie się Ewangelią jest zadaniem każdego chrześcijanina. Maryja jest inspiracją dla tych, którzy ruszają w drogę, by zanieść Jezusa narodom. Dowodzi, że najpierw należy samemu Go przyjąć, a dopiero potem nieść innym. *Do Niej w sposób najdoskonalszy odnosi się zdanie: «contemplata aliis tradere»*[103].

Z kolei obraz modlącego się w Wieczerniku – wraz z Matką Jezusa – pierwotnego Kościoła jest czytelną lekcją modlitwy. Wskazuje na jej pierwszeństwo przed misją ewangelizacyjną. Apostołowie i Maryja, po pożegnaniu się z Jezusem przed Jego wniebowstąpieniem, nie udają się od razu w drogę, by głosić Ewangelię, lecz gromadzą się w Wieczerniku, by na modlitwie oczekiwać nadejścia Ducha Świętego. Pozostają wierni poleceniu Chrystusa, który ich prosił, aby pozostali w mieście aż zostaną *przyobleczeni mocą z wysoka* (Łk 24,49) – Duchem Świętym. Modlitewna postawa Maryi, która poprzedza zarówno zesłanie Parakleta, jak i wcielenie Syna Bożego (scena zwiastowania), przekonuje, że prymat modlitwy przed posługą apostolską jest prawem ewangelicznym, które winni uszanować głosiciele słowa Bożego. Modlitwa pozwala przygotować drogę Ewangelii; otwiera serca na tajemnicę Boga i usposabia umysły do owocnego przyjęcia Jego słowa zbawienia[104].

Niezbędną formą apostolstwa słowa Bożego jest świadectwo chrześcijańskiego życia. Od niego uzależniona jest wiarygodność tego, co się głosi. Precyzyjniej mówiąc, słowo może nie przynieść skutku, jeśli nie będziemy nim konsekwentnie żyć. Aby pokonać rozdźwięk między wiarą i życiem oraz sprawić, aby ze słowa rodziły się dzieła miłości, należy sięgnąć do źródła: do miłości. *Rok Wiary* – przyznaje Benedykt XVI – *jest dobrą okazją do wzmożonego składania świadectwa miłosierdzia*[105]. Św. Paweł (1 Kor 13,13) i apostoł Jakub (Jk 2,14-18) przekonują, że wiara bez miłości nie przynosi owocu, a miłość bez wiary byłaby uczuciem nieustannie zagrożonym przez zwątpienie. Wiara i miłość potrzebują siebie nawzajem, jedna pozwala bowiem drugiej się urzeczywistnić. Dzięki wierze

[102] Benedykt XVI, *Gdzie przebywa Maryja, jest obecny Chrystus* (Przemówienie do uczestników nabożeństwa maryjnego w Ogrodach Watykańskich, 31.05.2006), OsRomPol 27 (2006), nr 9-10, s. 37.

[103] J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela…*, s. 62.

[104] Por. A. Wojtczak, *Maryjne inspiracje dla odnowienia wiary Kościoła w słowo Boże*, w: *Teologia dogmatyczna*, t. 6, *Verbum Domini*, red. M. Antoniewicz, Poznań 2011, s. 68.

[105] PF 14.

możemy rozpoznać w tych, którzy proszą o naszą miłość, oblicze zmartwychwstałego Pana, a Jego miłość mobilizuje do tego, *by spieszyć Mu z pomocą za każdym razem, kiedy w bliźnim staje na drodze naszego życia*[106].

Maryja jest autentycznym świadkiem miłości, wieszcząc Ewangelię *słowem życia*[107]. *Wyczuwamy to już w cichych gestach, o których mówią ewangeliczne opowiadania o dzieciństwie*[108]. Tuż po zwiastowaniu, gdy pozostaje z wielką tajemnicą, którą kryje Jej łono, martwi się nie o siebie, ale *myśli o niemłodej Elżbiecie, bo dowiedziała się, że jest ona w zaawansowanej ciąży i tajemnica miłości, którą dopiero co przyjęła, każe Jej «z pośpiechem» ruszyć w drogę, żeby pomóc Elżbiecie*[109]. Następnie okiem kochającej kobiety i z delikatnością Matki dostrzega na godach w Kanie Galilejskiej potrzebę małżonków i przedstawia ją Jezusowi. W okresie Jego publicznej posługi pozostaje w cieniu, wiedząc, że Syn musi teraz założyć nową rodzinę i że Jej godzina nadejdzie dopiero na Kalwarii, która będzie prawdziwą godziną Jezusa. Po Jego śmierci jest obecna pośród pierwotnego Kościoła. Te chwile dyskretnej, choć pełnej miłości, obecności i służby świadczą, że idzie Ona drogą miłości, która *wypowiada się w szczególnej bliskości względem człowieka i wszystkich jego spraw*[110].

Z powyższych racji Vaticanum II uznaje Maryję *pierwowzorem Kościoła w porządku miłości*[111]. *Ona* – wyznaje Kościół w liturgii – *przynagla dobrocią i pociąga przykładem ku doskonałej miłości. (…) W Jej szkole uczymy się kochać Ciebie [Ojcze] nade wszystko, Jej sercem służyć braciom*[112]. Maryja ukazuje najpierw, że miłość rodzi się *dzięki najbardziej intymnej jedności z Bogiem, przez którą stajemy się Nim przeniknięci*[113]. To On nas pierwszy umiłował. W Jego miłości zawiera się wezwanie do kochania. A zatem miłość Boga i bliźniego są nierozłączne. Więcej, czyni nas ona bardziej ludzkimi, gdyż przemienia w przejrzysty obraz Boga będącego miłością.

Dziewica kochająca wskazuje, że miłość podlega ciągłemu rozwojowi i poszukuje definitywności w sensie *na zawsze*[114]. A zatem nie jest *jedynie uczuciem. Uczucia przychodzą i odchodzą. Uczucie może być cudowną iskrą rozniecającą,*

[106] Tamże.
[107] VD 98.
[108] DCE 41.
[109] Benedykt XVI, *«Magnificat»*…, s. 17.
[110] Jan Paweł II, *Encyklika «Redemptor hominis» u początku papieskiej posługi* (4.03.1979), 22, w: tenże, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, red. Z. Zdybicka, Lublin 1982, s. 53.
[111] KK 63.
[112] Prefacja Mszy *Najświętsza Maryja Panna, Matka i Mistrzyni życia duchowego*, w: *Zbiór Mszy*…, s. 141.
[113] DCE 42.
[114] Por. tamże, 6.

lecz nie jest pełnią miłości[115]. Jest ona zadaniem ciągle niedopełnionym. Ponadto jest czymś więcej niż zwyczajną działalnością. Jej podstawą jest ofiarowanie siebie. Maryja ukazuje, że spełniamy się dzięki oddaniu się drugim. Nie żyje ideałami, lecz relacjami osobowymi. Jest *Służebnicą Pańską, Służebnicą Bożej Miłości*[116]. Służąc, nie wynosi się ponad drugich. Uznaje, że posługuje im nie z powodu wyższości lub swej skuteczności, ale dlatego, że Bóg Ją hojnie obdarował. W Kanie wstawia się za weselnikami i zarazem udziela sługom życiowej wskazówki: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie*. Pragnie, by zawierzyli Jezusowi, gdyż kontakt z Nim jest decydującym wsparciem, by w służbie miłości nie popaść w pychę, nie poddać się zniechęceniu, wątpliwościom i rezygnacji. Nas też wiedzie ku Niemu. Uczy poznawać Go i kochać, *byśmy (…) mogli stać się zdolni do prawdziwej miłości i być źródłami wody żywej w spragnionym świecie*[117].

Wyśpiewany przez Maryję kantyk *Magnificat* stanowi z kolei inspirację dla *opcji na rzecz ubogich i pokornych*[118]. Solidaryzuje się Ona z tymi, którzy nie godzą się biernie z niesprzyjającymi warunkami życia osobistego i społecznego, oraz tymi, którzy głoszą, że Bóg *wywyższa pokornych i strąca władców z tronu*. W tym sensie stanowi wzór ucznia Chrystusowego, który, zmierzając ku niebieskiej ojczyźnie, jest jednocześnie twórcą państwa ziemskiego, *rzecznikiem sprawiedliwości wyzwalającej uciśnionych i miłości przychodzącej z pomocą potrzebującym*[119]. Apeluje o bardziej konkretne i zdecydowane działanie charytatywne Kościoła. Jeśli unikamy jego praktykowania, to znaczy, że unikamy wspólnoty z Jezusem i Jego Matką. Stąd też przepowiadanie o Jej wierze winno ukazywać Ją głęboko odczuwającą cierpienia i potrzeby ludzkie, a nabożeństwa maryjne formować i przynaglać chrześcijan, by mnożyli konkretne i widzialne świadectwa miłości[120].

Kto sądzi, iż pojął Ewangelię, lecz jej zrozumienie nie wzbudza w nim dwojakiej miłości – do Boga i bliźniego, pokazuje, że w rzeczywistości nie pojął jeszcze jej najgłębszego znaczenia. *Wiara, która działa przez miłość*, jest podstawowym kryterium myślenia i działania, które przemieniają życie chrześcijanina. Maryja pierwsza zrealizowała w sobie Ewangelię swojego Syna: otwarła się na

[115] Tamże, 17.
[116] Benedykt XVI, *Mikro- i makrokosmos są obrazami Trójcy Świętej* (Anioł Pański, 7.06.2009), OsRomPol 30 (2009), nr 9, s. 50.
[117] DCE 42.
[118] RM 37.
[119] Jan Paweł II, *Odpowiedzialność za innych* (Homilia w sanktuarium Matki Bożej w Zapopán, 30.01.1979), w: *Jan Paweł II…*, t. 2, s. 23.
[120] Por. tenże, *Wpływ Maryi na życie Kościoła* (Audiencja generalna, 22.11.1995), w: *Jan Paweł II…*, t. 4, s. 119; A. Wojtczak, *Uczennica i Matka. Wokół chrystocentryzmu mariologii Jana Pawła II*, Poznań 2005, s. 92.

Boga i pochyliła nad bliźnim. Dzięki temu jest wzorem życia Ewangelią. Warto naśladować Jej służebną miłość w naszym życia wiary. Ma ona charakter apelacyjny – zobowiązuje, jest imperatywem, którego nie można obojętnie pominąć.

4. Matka podtrzymująca wiarę Kościoła

Drugi sposób, w jaki Maryja spełnia posługę *Przewodniczki Wiary* polega na tym, że jako Matka chrześcijan podtrzymuje naszą wiarę i troszczy się o jej wzrost. Słowa Jezusa: *Oto Syn Twój… Oto Matka twoja* (J 19,26-27) proklamują Ją Matką uczniów Jezusa. Widoczna jest w tym wyborze Pana troska, aby Jej macierzyństwo nie było rozumiane dowolnie, lecz jako głęboko osobista relacja miłości Maryi z nami. Matka Chrystusa jest faktycznie naszą duchową Matką. Możemy odwoływać się do Jej niewyczerpanej dobroci i miłości w Roku Wiary, oraz zawierzać matczynej opiece ten czas łaski.

Biblijny przykład zatroskania Maryi o wiarę uczniów znajduje się w Janowym opisie cudu w Kanie Galilejskiej. Ona prowokuje pierwszy znak Jezusa. Zwracając się do Niego słowami: *Nie mają już wina* (J 2,3), wyraża swe zatroskanie z powodu zaistniałej sytuacji i oczekuje od Niego skutecznego działania. Owocem Jego cudu jest nie tylko to, że weselnikom nie brakuje wina, lecz szczególnie to, że dzięki cudownemu przemienieniu wody w wino *uczniowie uwierzyli w Niego* (J 2,11), rozpoznali w Nim Mesjasza. Uzyskując cudowny znak, Maryja wspiera ich wiarę. I to jest podstawowa funkcja, jaką spełnia Ona również dziś, kiedy jako uwielbiona w chwale spełnia rolę naszej duchowej Matki: *nie tylko wyprasza nam różne łaski dotyczące życia codziennego, ale przede wszystkim troszczy się o tę najważniejszą łaskę dla nas: abyśmy wierzyli w Jej Syna i rozpoznawali w Nim Zbawiciela świata*[121]. Encyklika *Redemptoris Mater* tak oddaje Jej wstawiennictwo: *W Kanie Maryja jawi się jako wierząca w Jezusa. Jej wiara sprowadza pierwszy «znak» i przyczynia się do wzbudzenia wiary w uczniach. (…) Właśnie w takim znaczeniu wydarzenie w Kanie Galilejskiej jest jakby zapowiedzią pośrednictwa Maryi, które skierowane jest do Chrystusa, a zarazem zmierza do objawienia Jego zbawczej mocy*[122]. Również maryjne polecenie: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2,5) zachowuje swą aktualność, a jego celem jest odnowienie cudownych skutków w naszym życiu. Zachęca do pełnej ufności, szczególnie, kiedy nie rozumiemy sensu i pożytku tego, o co prosi Jezus[123].

---

[121] G. Bartosik, *«Obrończyni Wiary». Próba interpretacji tytułu*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 30 (2011), nr 1, s. 31.

[122] RM 21-22.

[123] Por. Jan Paweł II, *Maryja na godach w Kanie Galilejskiej* (Audiencja generalna, 26.02.1997), w: *Jan Paweł II…*, t. 4, s. 242.

W podobnej roli jawi się Maryja w Wieczerniku. Zebrani z Nią apostołowie nie wiedzą, co ich czeka. Są zalęknieni, obawiają się o swą przyszłość. Przeżywają jeszcze zaskoczenie spowodowane śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa, odczuwają niepokój po Jego wniebowstąpieniu. Matka Jezusa, która wierzy w słowa powiedziane Jej od Pana, podtrzymuje ich wiarę i przypomina oblicze Syna. Otwiera *przed nimi swoje serce, by ukazać wspaniałe dzieła, jakich dokonał w Niej wszechmocny i miłosierny Bóg*[124], a także pomaga przygotować serca i umysły na przyjście Ducha Świętego.

Odczytanie za pomocą *klucza wiary* wzorczej i czynnej obecności Maryi w tajemnicy Kościoła zaowocuje w Roku Wiary zdrową duchowością maryjną. Może okazać się ona *orężem*, dzięki któremu zachowamy wiarę w Jezusa Chrystusa. Zdarza się, że wierni*, których miłość i cześć względem Matki Chrystusa nieustannie się rozwija, nawet pozbawieni duchowej pomocy, zachowują jednak nienaruszoną wiarę*[125]. Prawdziwe nabożeństwo do Niej nie przesłania nigdy ani nie umniejsza wiary i miłości do Chrystusa. Stąd w liturgii mszalnej prosimy Boga, abyśmy *za Jej wstawiennictwem byli mocni w wierze, stali w nadziei i wytrwali w miłości*[126]; *ufni w [Jej] obronę, na ziemi postępowali zgodnie z nakazami wiary*[127]; natomiast modlitwy, które zanosimy do Boga, za Jej pośrednictwem, *wyjednały nam stałość w wierze i żarliwość w miłości*[128]. W ten sposób prosimy Maryję, aby prowadziła nas, gdy usiłujemy dochować wierności życiodajnemu związkowi, jaki Bóg ustanowił z każdym z nas. Ona jest dla nas nie tylko przykładem, ale także wyjednuje nam dary wiecznego zbawienia. Matczyną miłością opiekuje się nami, pielgrzymującymi jeszcze w wierze i narażonymi na niebezpieczeństwa i trudy, aby *nasza więź z Chrystusem Panem coraz bardziej się umacniała, gdyż tylko w Nim jest pewność przyszłości i gwarancja prawdziwej i trwałej miłości*[129].

Szczególnie zawierzenie się *pierwszej wierzącej* świadczy *o maryjnym rysie życia uczniów Chrystusowych*[130] i jest pewną drogą, wypróbowaną przez tak wielu świętych, prowadzącą do wierniejszego naśladowania Chrystusa. Jest ono odpowiedzią na miłość osoby, w szczególności miłość Matki. Zawierzając

[124] Tenże, *Obecność Maryi u początków Kościoła* (Audiencja generalna, 6.09.1995), OsRomPol 17 (1996), nr 1, s. 45.
[125] *Najświętsza Maryja Panna, Obrona Wiary,* w: *Zbiór Mszy…*, s. 149.
[126] Kolekta Mszy *Najświętsza Maryja Panna, Obrona Wiary*, w: tamże, s. 150.
[127] Modlitwa po Komunii Mszy *Najświętsza Maryja Panna, Obrona Wiary*, w: tamże, s. 151.
[128] Modlitwa nad darami Mszy *Najświętsza Maryja Panna, Obrona Wiary*, w: tamże, 150.
[129] PF 15.
[130] RM 45.

się Jej po synowsku – podobnie jak Apostoł Jan – przyjmujemy i wprowadzamy Ją w to wszystko, co stanowi nasze życie wewnętrzne, *ludzkie i chrześcijańskie «ja»*: *wziął Ją do siebie*[131]. Doświadczenie wiary ujawnia, że wielu czuje potrzebę zawierzenia Maryi problemów codziennego życia i otwiera z ufnością serca, by błagać o Jej macierzyńskie wstawiennictwo. Im bardziej trwają w tym zawierzeniu i postępują w nim, tym bardziej Maryja przybliża ich do *bogactw Chrystusowych*. W pewnych momentach szczególnych trudności bądź zmęczenia również i my możemy doświadczyć czegoś podobnego do tego, co wydarzyło się na godach w Kanie Galilejskiej. Niekiedy słabnie w nas wewnętrzny zapał albo radość życia wiary. Zaniedbania, zwłaszcza w modlitwie, prowadzą do oschłości serca. Pojawia się poczucie frustracji. Właśnie w tych momentach spoczywa na nas troskliwe spojrzenie Matki. Ona pierwsza, jak w Kanie, dostrzega nasze kłopoty i przedstawia je Jezusowi. Prowadzi do Niego – zawsze na nowo. Dzięki Jezusowi i Matce *wesele* naszego życia wiary nie ma końca. Nasza wiara się odnawia, staje bardziej radykalna, podobna do wiary Maryi[132].

* * *

Głównym celem ogłoszonego przez Benedykta XVI Roku Wiary jest ukazanie Kościołowi siły i piękna wiary. Ma on na nowo zyskać wyraźną jej świadomość, aby ją ożywić, oczyścić, potwierdzić i wyznać, a także w dobie zaangażowania na rzecz nowej ewangelizacji odnaleźć zapał do jej przekazywania. Jego zaangażowanie apostolskie, którego nigdy nie może zabraknąć, czerpie żywotną siłę z odkrywania miłości Chrystusowej[133]. Stąd też będziemy kierować wzrok ku Niemu, *który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala* (Hbr 12,2). W Nim znajduje pełny sens każda tęsknota ludzkiego serca: radość miłości, odpowiedź na dramat cierpienia, moc przebaczenia w obliczu zniewagi i zwycięstwo życia nad nicością śmierci. W Nim, który umarł i zmartwychwstał dla naszego zbawienia, znajdują pełne światło przykłady wiary, które naznaczyły dwa tysiące lat naszych dziejów zbawienia. Przez wiarę żyjemy także my: dzięki rozpoznawaniu Chrystusa, obecnego w naszym życiu i historii[134]. Rok Wiary ma sprawić, aby nasza więź z Nim się umocniła, gdyż tylko On jest gwarancją prawdziwej i trwałej miłości.

---

[131] Tamże. Por. A. Wojtczak, *Uczennica i Matka*..., s. 61-63.

[132] Por. T. Bertone, *Nasza miłość niech będzie podobna do miłości kapłańskiego Serca Chrystusa* (Homilia w archikatedrze wrocławskiej), OsRomPol 31 (2010), nr 3-4, s. 48.

[133] Por. PF 7.

[134] Por. tamże, 13.

Najlepszą przewodniczką na tej drodze jest Maryja. Ona *uwierzyła, i w tej wierze przyjęła do swego łona Słowo Boże, aby dać Je światu*[135]. Całe Jej życie upłynęło w kontekście wiary. To, co przydarzyło się Jej, może ciągle na nowo dokonywać się w każdym z nas. Oznacza to, że sprawdzianem autentyczności naszej wiary jest porównywanie z wiarą Maryi. Z matczyną delikatnością daje Ona do zrozumienia, że Bóg, źródło wszelkiego dobra, ma prawo wymagać od nas, abyśmy zawierzyli swe życie Jego woli i dokładali starań, by też inni czynili to samo: *Tam, gdzie jest Bóg, jest przyszłość*[136]. Z tej racji przysługuje Maryi nie tylko tytuł *błogosławiona*, lecz też *sprowadzająca błogosławieństwo*[137]. Uczestniczymy w Jej błogosławieństwie, gdy z Jej pomocą i za Jej przykładem przyjmujemy w wierze Chrystusa i niesiemy Go światu. Pożyteczne jest więc – postuluje Kongregacja Nauki Wiary – zwracanie się w Roku Wiary *ze szczególną pobożnością do Maryi, pierwowzoru Kościoła. (…) Należy popierać wszelkie inicjatywy, które pomogą wiernym uznać na nowo szczególną rolę Maryi w tajemnicy zbawienia, kochać Ją miłością synowską i naśladować Jej wiarę i cnoty*[138].

Summary

THE BLESSED VIRGIN MARY AS THE GUIDE OF THE YEAR OF FAITH, DECLARED BY BENEDICT XVI

The Year of Faith announced by Benedict XVI, begins on October 11th, 2012 and will last until November 24th, 2013. It was declared in order to reveal the strength and beauty of the Christian faith. This article presents, in four points, the sense in which we can view Mary as the Guide of Faith. Firstly, the Annunciation is an example of a profound unity between an act and the contents of faith. The author emphasizes that the first act whereby one arrives at faith is a gift of God, and an act of grace which opens up and transforms a person's heart. The knowledge of the contents of faith is crucial to giving one's own *assent*, i.e. to freely accepting the whole mystery of faith, because it is God himself that is the guarantor of its truth. Secondly, Mary demonstrates that faith ought to be a lifelong companion, constantly re-deepened and re-professed. It ought to become the inspiration and the norm of our thoughts and actions; it should teach us how to make use of the paradox of joy, which originates in and develops by uniting us with the crucified Jesus. Thirdly, faith also requires social responsibility. Professing it with one's lips is the inspiration for evangelization and for bearing witness to love. In Mary's school, we learn that faith without charity is fruitless. Faith and charity require each other so

[135] VD 124.

[136] Benedykt XVI, *Co chce nam powiedzieć Maryja?* (Nieszpory maryjne przed Wallfahrtskapelle w Etzelsbach, 23.09.2011), OsRomPol 32 (2011), nr 12, s. 25.

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

[138] Kongregacja Nauki Wiary, *Wskazania duszpasterskie na Rok Wiary* (6.01.2012), OsRomPol 33 (2012), nr 3, s. 55.

that one enables the other to set out along its respective path. It is faith that allows us to recognize Christ, and it is his love that urges us to assist him whenever he becomes the neighbour we meet in a journey through life. And fourthly, the Mother of God sustains the faith and takes care of the growth of the Church. We can refer to Mary's endless goodness and love in the Year of Faith, and entrust this time of grace to her motherly care. We can confirm the authenticity of our faith by comparing it to the faith of Mary. Hence she deserves not only the title of *Blessed* but also that of a *Bearer of blessing*. We share in her blessedness when, with her help and following her as a model, we accept Christ in faith, and carry Him to the world.

Ks. Wiesław ŁUŻYŃSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXVI (2012) 187–199

Chrześcijańska inspiracja w życiu społecznym
Refleksje na podstawie encykliki *Caritas in veritate*

Aby przybliżyć zasadnicze treści encykliki Benedykta XVI *Caritas in veritate*, spójrzmy szerzej na nauczanie społeczne tego papieża. Do tej pory opublikował trzy ważne dokumenty: *Deus caritas est* (2005), *Spe salvi* (2007) i omawianą w artykule encyklikę *Caritas in veritate* (2009). Ostatnia ma charakter wyraźnie społeczny, jednak wcześniejsze również noszą takie cechy. Wszystkie wymienione encykliki zatem mają w większym lub mniejszym stopniu charakter społeczny. Wydaje się, że Benedykt XVI bardziej niż jego poprzednicy zwraca uwagę na chrześcijańską inspirację w szeroko rozumianym życiu społecznym. Poprzedni papieże po prostu prezentowali naukę Kościoła na temat demokracji, wolnego rynku, rozwoju, globalizacji i innych kwestii. W tym względzie obecny papież kontynuuje społeczną naukę poprzedników. Mocniej jednak wskazuje, czym chrześcijaństwo może ubogacić życie społeczne. Taką właśnie perspektywę widzimy w encyklice *Caritas in veritate*. Benedykt XVI skupia się na społecznej roli Kościoła i religii. Prezentowany szkic ukazuje ich oddziaływanie na podstawowe obszary życia społecznego, analizowanego przez papieża. Główne zagadnienia, jakie wyznaczą strukturę niniejszego tekstu, to najpierw profetyczna rola papieży, a następnie znaczenie wartości chrześcijańskich w wybranych obszarach życia społecznego.

1. Profetyczna rola papieży

Papieże nie proponują ściśle ekonomicznych lub politycznych rozwiązań, ale głoszą naukę moralną dotyczącą tych dziedzin[1]. Społecznym zadaniem Kościoła jest „diakonia prawdy" – ocena życia społecznego przez pryzmat przesłania Ewangelii[2].

[1] Pius XI, Encyklika *Qudragesimo anno*, nr 41.
[2] Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów polskich przybyłych z wizytą „ad limina"* 15.01.1993, „L'Osservatore Romano" 14 (1993) nr 2, s. 20.

Benedykt XVI pisze w encyklice o „profetycznym zadaniu papieży”[3]. Nauka społeczna Kościoła ma przede wszystkim charakter mądrościowy. Jest nauką teologiczną, częścią teologii moralnej, jednak korzysta z dorobku innych nauk i pragnie na ich podstawie tworzyć humanistyczną syntezę, która obejmowałaby człowieka w całości jego psychofizycznej, a zarazem społecznej natury. Zdaniem Benedykta XVI: „nauka społeczna Kościoła, posiadająca «ważny wymiar interdyscyplinarny», w tej perspektywie może odegrać niezwykle skuteczną rolę. Pozwala ona wierze, teologii, metafizyce i dyscyplinom naukowym znaleźć swoje miejsce w ramach współpracy w służbie człowieka. […] Zbytnia wycinkowość wiedzy, zamykanie się nauk humanistycznych na metafizykę, trudność w dialogu nauk z teologią szkodzą nie tylko rozwojowi wiedzy, ale także rozwojowi narodów, ponieważ w takich przypadkach trudniej jest dostrzec całe dobro człowieka w różnych wymiarach, jakie je charakteryzują”[4]. Nauka społeczna Kościoła ujmuje człowieka we wszystkich jego wymiarach. Dlatego refleksja teologiczna i moralna poprzedzona jest analizą wyników innych dziedzin wiedzy, zwłaszcza tych, które pomogą zrozumieć rzeczywistą sytuację człowieka we współczesnym świecie.

Nauczanie społeczne Kościoła koncentruje się na kulturowym, a przede wszystkim moralnym wymiarze życia społecznego. Chrześcijaństwo jest z całą pewnością życiodajnym źródłem wartości istotnych dla całego społeczeństwa. Wydaje się oczywiste, że odnowa instytucji społecznych musi iść w parze z odnową życia moralnego jednostek i wspólnot[5], a zatem „szkielet” prawa i podstawowych instytucji życia społecznego potrzebuje „ducha” obywatelskiego: cnót i sprawności moralnych niezbędnych dla odpowiedniego ich funkcjonowania. Wiadomo przecież, że „na formalny kształt instytucji silnie oddziałują czynniki kulturowe”[6]. Właśnie tym czynnikom kulturowym i moralnym, można powiedzieć wprost chrześcijańskim i ewangelicznym, poświęca wiele uwagi w swojej encyklice Benedykt XVI. Te niematerialne, kulturowe i moralne czynniki decydują w największym stopniu o tempie i kierunku rozwoju społeczno-ekonomicznego[7].

[3] Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, (dalej cyt.: CV), nr 12.
[4] Tamże, nr 31.
[5] Pius XI, Encyklika *Qudragesimo anno*, nr 78.
[6] F. Fucuyama, *Budowanie państwa. Władza i ład międzynarodowy w XXI wieku*, tłum. J. Serwański, Poznań 2005, s. 45.
[7] CV, nr 22.

2. Inspiracja chrześcijańska w wybranych dziedzinach życia społecznego

Skoro papież zwraca uwagę na chrześcijańską inspirację w szeroko rozumianym życiu społecznym, spróbujmy popatrzeć na kilka podstawowych zagadnień, które w swym tekście podejmuje Benedykt XVI. Wydaje się, że kluczowe są tu: kwestia antropologiczna, miłość inspirująca do realizacji sprawiedliwości i troski o dobro wspólne, rozwój i wolny rynek oraz ekologia i globalizacja.

2.1. Kwestia antropologiczna

W nauczaniu społecznym Kościoła sprawą podstawową jest zawsze kwestia antropologiczna[8]. W centrum nauczania społecznego Kościoła znajduje się poprawna koncepcja człowieka, który jest pojmowany jako podstawa, podmiot i najważniejszy cel życia społecznego[9]. Można więc powiedzieć, że podstawową kwestią, jaką Kościół wnosi do dyskursu publicznego, jest pytanie o ontologiczną strukturę, godność i powołanie człowieka. To kwestia zasadnicza dla życia społecznego. Założenia antropologiczne decydują bowiem o koncepcji całego życia społecznego[10].

Na antropologiczny fundament procesów dokonujących się we współczesnym świecie zwraca uwagę również autor encykliki *Caritas in veritate*. Zdaniem papieża, Kościół pełni ważną misję społeczną. Wyraża się ona między innymi w podkreślaniu roli człowieka w różnych wymiarach życia społecznego[11]. Istotnym elementem chrześcijańskiej koncepcji człowieka jest jego otwarcie na transcendencję. Benedykt XVI zwraca uwagę, że współczesne zagubienie człowieka, kryzys, jaki przechodzi współczesny świat, jest związane z zamknięciem na tajemnicę Boga. Według papieża: „ideologiczne zamknięcie się na Boga oraz ateizm obojętności, które prowadzą do zapominania o Stwórcy, stwarzają niebezpieczeństwo zapominania również o wartościach ludzkich, jawią się dziś pośród największych przeszkód w rozwoju. *Humanizm wykluczający Boga jest humanizmem nieludzkim*. Jedynie humanizm otwarty na Absolut może nam przewodzić w propagowaniu i urzeczywistnianiu form życia społecznego i obywatelskiego – w obrębie struktur, instytucji, kultury i etosu – chroniąc nas przed niebezpieczeństwem ulegania zniewoleniu przez przejściowe mody”[12]. Bez Boga

[8] Tamże, nr 75.
[9] KDK, nr 25; Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 11.
[10] W. Łużyński, *Państwo pomocnicze*, Lublin 2001, s. 23.
[11] CV, nr 11.
[12] Tamże, nr 78.

człowiek nie zrozumie swojej godności. Nie wie, skąd wyszedł i dokąd zmierza[13]. Odcinając się od Stwórcy, jest „niespokojny i chory"[14]. Za Janem XXIII można powiedzieć, że „człowiek odłączony od Boga jest straszny dla siebie i dla drugich"[15]. Chrześcijaństwo ze swoją perspektywą teologiczną otwiera człowieka na wartości wieczne i dostarcza mu sensu życia. Religia jest niewątpliwie największym dostarczycielem tego sensu. Życie ludzkie nie jest bowiem jedynie ciągiem następujących po sobie chwil, dni i lat. Należy je interpretować jako powołanie, jako realizację nieustannych spełnień, jako permanentny rozwój. Natura ludzka jest pełna napięcia, ruchu, potencjalności, którą należy zaktualizować[16]. Każdy z nas – jak napisał Jacques Maritain – jest zaledwie zarysem samego siebie. Zanim osiągnie swój ostateczny, dojrzały kształt przechodzi wiele etapów, przemian i odnowień[17]. W procesie osobowego rozwoju człowieka chrześcijaństwo otwiera przed nim nowe, nadprzyrodzone perspektywy. Zdaniem Benedykta XVI: „*Bóg gwarantuje prawdziwy rozwój człowieka*, ponieważ stworzywszy go na swój obraz, obdarza go także transcendentną godnością i podtrzymuje należące do jego istoty pragnienie, by «bardziej być». […] Gdyby człowiek był tylko owocem przypadku lub konieczności […], gdyby wszystko było tylko historią i kulturą, a natura człowieka nie była przeznaczona do przekraczania samej siebie w życiu nadprzyrodzonym, można by mówić o wzroście lub ewolucji, ale nie o rozwoju"[18]. To przede wszystkim duchowy dynamizm zawarty w człowieku, powołanie do doskonałości osobowej, spełnienia swego osobowego powołania jest główną dźwignią rozwoju.

Dla Kościoła człowiek ma znaczenie podstawowe. To, co chrześcijaństwo wnosi do kultury politycznej i społecznej, to prawda o transcendentnym charakterze osoby ludzkiej, o jej godności wynikającej ze stworzenia na obraz i podobieństwo Boże, odkupienia, przeznaczenia do życia wiecznego. Taka jest właśnie diakonia prawdy, jaką pełni Kościół wobec społeczeństwa. Profetyczna rola papieży wyraża się przede wszystkim w głoszeniu pełnej prawdy o człowieku.

2.2. Miłość – sprawiedliwość i dobro wspólne

W analizie papieskiej encykliki wypada również poruszyć kwestię tytułową, mianowicie: *Caritas in veritate* (Miłość w prawdzie). Miłość – zdaniem Benedykta XVI – stanowi zasadniczą siłę napędową prawdziwego rozwoju każdego

[13] Tamże.
[14] Tamże, nr 76.
[15] Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, nr 215.
[16] W. Łużyński, *Państwo pomocnicze*, s. 30.
[17] J. Maritain, *Humanizm integralny*, Warszawa 1981, s. 35.
[18] CV, nr 27.

człowieka i całej ludzkości. Jego zdaniem powinna być podstawową zasadą nie tylko mikrorelacji (więzi przyjacielskich, rodzinnych, małej grupy), ale również zasadą makrorelacji (stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych). Papież przestrzega przed błędnym rozumieniem miłości i ograniczeniem jej jedynie do emocjonalnego porywu. Miłość potrzebuje prawdy, by była właściwie zrozumiana i zrealizowana. W życiu społecznym miłość jako zasada makrorelacji domaga się sprawiedliwości i troski o dobro wspólne.

Według papieża, kto kocha bliźniego „jest przede wszystkim sprawiedliwy wobec innych. […] sprawiedliwość jest «nieodłącznie związana z miłością» […]. Sprawiedliwość jest pierwszą drogą miłości, […] jest jej «minimalną miarą»"[19]. Miłość, zgodnie z określeniem św. Tomasza, jest pragnieniem dobra drugiej osoby (*amare est velle alicui bonum*)[20]. Miłość, która nakazuje czynić dobro, w szerszym życiu społecznym zobowiązuje do realizacji dobra społecznego – dobra wspólnego. Papież naucza: „kochać kogoś znaczy pragnąć jego dobra i działać skutecznie w tym kierunku. Obok dobra jednostek istnieje dobro związane z życiem społecznym osób: dobro wspólne. […] Angażowanie się na rzecz dobra wspólnego oznacza […] wykorzystanie zespołu instytucji tworzących w wymiarze prawnym, cywilnym, politycznym i kulturalnym strukturę życia społecznego […]. Tym bardziej skutecznie kochamy bliźniego, im bardziej angażujemy się na rzecz dobra wspólnego […]. Taka jest droga instytucjonalna – możemy także powiedzieć polityczna – miłości"[21]. Kształtowanie sprawiedliwych struktur i stosunków społecznych papież nazywa instytucjonalną drogą miłości, politycznym sposobem jej wyrażania. Każda społeczność zorganizowana jest wokół jakiegoś dobra wspólnego, ma jakiś swój zasadniczy cel, sens, pożytek, dla którego istnieje, czyli swoje dobro wspólne. Aby jednak ten cel mógł zostać urzeczywistniony, potrzebny jest porządek wspólnoty, a zatem niezbędne są prawo, zasady i normy regulujące jej życie. Wspólnota pozbawiona tego ramowego porządku nie będzie w stanie zrealizować swego dobra wspólnego[22]. Stworzenie sprawiedliwego prawa, przejrzystych zasad, czytelnych dla wszystkich reguł gwarantujących rzeczywistą realizację wspólnego pożytku społeczeństwa jest rzeczywiście wyrazem miłości dla wszystkich, którzy je tworzą. Dzięki dobrze zorganizowanym instytucjom można urzeczywistnić wspólne dobro społeczności.

Warto nadmienić, że Francis Fukuyama w swojej książce *Budowanie państwa. Władza i ład międzynarodowy w XXI wieku* (2005) również podejmuje ten temat. Autor pyta, dlaczego jedne społeczeństwa żyją w dobrobycie, inne

[19] Tamże, nr 6.
[20] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II, 26, 4.
[21] CV, nr 7.
[22] B. Sutor, *Etyka polityczna*, tłum. A. Marcol, Warszawa 1993, s. 44–45.

natomiast borykają się z ubóstwem i różnego rodzaju trudnościami. Jego zdaniem różnica tkwi w jakości instytucji, jakie wypracowały państwa: „instytucje stanowią najważniejszą zmienną w rozwoju gospodarczym państwa”[23]. W innym miejscu cytowany autor dodaje: „pod każdym względem jakość instytucji w państwach Azji Wschodniej była (i jest) wyższa niż w krajach Ameryki Łacińskiej, co stanowi jeden z czynników tłumaczących lepsze wyniki ekonomiczne tych pierwszych”[24]. Taka jest również prawda o miłości społecznej, którą głosi Benedykt XVI. Stworzenie sprawnie działających instytucji stanowi konkretny wyraz miłości do ludzi tworzących społeczeństwa. Dobre instytucje budują ich dobro wspólne, a więc również dobro poszczególnych jednostek i rodzin.

Benedykt XVI zwraca jednak uwagę, że same instytucje nie wystarczą, a argumentuje to tym, że „integralny rozwój ludzki jest przede wszystkim powołaniem, a więc wiąże się z wolnym i solidarnym wzięciem na siebie odpowiedzialności przez wszystkich. Rozwój ów wymaga ponadto transcendentnej wizji osoby, potrzebuje Boga: bez Niego albo odbiera się prawo do rozwoju, albo składa się go jedynie w ręce człowieka, który popadł w przekonanie o samozbawieniu i w efekcie opowiada się za rozwojem odczłowieczonym. Z drugiej strony, dzięki spotkaniu z Bogiem potrafimy nie tylko nie «widzieć w innym człowieku zawsze jedynie innego», lecz rozpoznać w nim obraz Boży, dochodząc tym samym do prawdziwego odkrycia innego człowieka i do dojrzałej miłości, która «staje się troską o człowieka i posługą dla drugiego»”[25]. Dobro wspólne wymaga jednostek i wspólnot kierujących się etosem dobra wspólnego, etosem, w którym nie tylko interes własny, ale również pożytek wspólny jest wartością. Istotnym elementem tego etosu jest z pewnością chrześcijaństwo, którego zasadniczą normą, niejako konstytucją, jest przykazanie miłości Boga i bliźniego. Życie społeczne zbudowane wokół idei dobra wspólnego, kierujące się sprawiedliwością, jako inspiracji potrzebuje chrześcijaństwa, które mobilizuje do troski o bliźnich, wspólnoty i całe społeczeństwo.

2.3. Rozwój integralny

Kolejnym zagadnieniem, na które należy zwrócić uwagę w kontekście chrześcijańskiej inspiracji w życiu społecznym, jest rozwój. Zagadnienie to stanowi główny temat papieskiej encykliki. Teologiczna perspektywa w spojrzeniu na człowieka, jaką proponuje Benedykt XVI, ma decydujące znaczenie dla prawidłowego rozumienia rozwoju.

[23] F. Fucuyama, *Budowanie państwa. Władza i ład międzynarodowy w XXI wieku*, s. 37.
[24] Tamże, s. 45.
[25] CV, nr 11.

W naturę człowieka wpisany jest dynamizm, ruch, rozwój. Jego sensem jest przede wszystkim zaktualizowanie całej potencjalności, jaka tkwi w człowieku, rozwinięcie wszystkich otrzymanych od Stwórcy talentów, rozwinięcie całej jego osobowości[26]. Należy jednak postawić pytanie o to, jaki rozwój jest naprawdę ludzki? Według papieża, „prawda rozwoju tkwi w jego integralności: jeśli nie obejmuje całego człowieka i każdego człowieka, rozwój nie jest prawdziwym rozwojem. […] Integralny rozwój ludzki na płaszczyźnie naturalnej, odpowiedź na powołanie Boga Stwórcy musi znaleźć odbicie w «transcendentnym humanizmie, który udziela [człowiekowi] największej pełni życia; taki jest najwyższy cel osobistego rozwoju». Tak więc powołanie chrześcijańskie do owego rozwoju obejmuje zarówno wymiar przyrodzony, jak i nadprzyrodzony"[27]. Aby rozwój zasłużył na miano prawdziwego, musi być zupełny, to znaczy obejmować całego człowieka, zarówno to, co jest związane z cielesnością i materią, jak i to, co jest specyficznie ludzkie, należące do sfery ducha. Rozwój prawdziwy powinien obejmować także każdego człowieka, co znaczy, że nie może pomijać niektórych jednostek, grup lub kategorii społecznych. Ów rozwój musi uwzględniać wymogi sprawiedliwości społecznej.

Ostateczny jednak projekt rozwoju nie pochodzi od człowieka, ale od Stwórcy ludzkiej natury. Zdaniem papieża: „jesteśmy darem, a nie wynikiem stworzenia samych siebie. […] Nikt nie kształtuje swojej świadomości samowolnie, ale wszyscy budują własne «ja» na bazie pewnego «siebie», które zostało nam dane. […] *Rozwój osoby ulega degradacji, jeśli uznaje ona siebie za swego jedynego twórcę*. Analogicznie rozwój narodów ulega wypaczeniu, jeśli ludzkość uważa, że może stworzyć się na nowo, korzystając z «cudów» techniki"[28]. Prawda o ludzkim rozwoju nie jest wytworem człowieka, lecz jest mu dana. Rozwój nie może ograniczyć się jedynie do wymiaru doczesnego i materialnego. Dla zachowania integralności, równowagi między sferą ducha i materii konieczne jest otwarcie się na Stwórcę, który powołuje człowieka do pełni osobowości nie tylko w wymiarze doczesnym, ale również nadprzyrodzonym.

W analizie rozwoju należy również zwrócić uwagę na jego ambiwalencję. Człowiek w realizacji swego powołania nie powinien zapominać, że jego natura jest zraniona przez grzech pierworodny. Papież polemizuje z oświeceniowym przekonaniem o samowystarczalności człowieka, z przeświadczeniem, że człowiek jest do końca „jedynym sprawcą samego siebie, swojego życia i społeczeństwa"[29]. Niestety – jak zaznacza papież – pomijanie faktu, że człowiek jest zdolny do zła,

[26] Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 15; W. Łużyński, *Państwo pomocnicze*, s. 30.
[27] CV, nr 18.
[28] Tamże, nr 68.
[29] Tamże, nr 34.

prowadzi do błędów w dziedzinie wychowania, obyczajów, działalności społecznej i polityki[30]. Trudno w krótkim szkicu przedstawiać zagrożenia we wszystkich wymienionych obszarach. Zwracając jednak uwagę na interesującą nas dziedzinę rozwoju, należy za papieżem podkreślić, że „przekonanie człowieka, że jest samowystarczalny i że potrafi usunąć zło obecne w historii jedynie poprzez swoje działania, doprowadziło go do uznania szczęścia i zbawienia za immanentne formy dobrobytu materialnego i działania społecznego"[31]. Sam jednak dobrobyt – chociaż pozytywny i pożądany – nie rozwiązuje wszystkich problemów społecznych. Nie rozwiązuje do końca „złożonej problematyki promocji człowieka"[32]. W rozwoju tkwi bowiem wyraźna dwuznaczność. Na skutek zranienia grzechem człowiek może go w różny sposób ukierunkować. Może wykorzystać dla swojej szerszej promocji oraz ochrony praw. Może go również spożytkować w sposób nieodpowiedzialny i doprowadzić do sytuacji zagrażających jego godności i integralnemu powołaniu.

Rozwój prowadzący do dobrobytu, chociaż pomaga rozwiązywać wiele problemów społecznych, nie likwiduje jednak wszystkich. Można zaryzykować stwierdzenie, że nawet pewne generuje. Nie rozwiązuje przede wszystkim problemu jakościowych form ubóstwa: samotności, poczucia wyalienowania, uprzedmiotowienia, kruchości związków międzyludzkich, toksycznych relacji społecznych, braku poczucia sensu życia, struktur grzechu rodzących się z wyłącznej żądzy zysku i władzy. Rozwój nie jest bezproblemowym prostym procesem, który wiedzie ludzi do coraz większej szczęśliwości. Można tu postawić kilka pytań pod adresem świata rozwiniętego: czy rozwój prowadzący jedynie do większej konsumpcji, a przez to również do materializmu, lekceważenia wartości duchowych i religijnych, a w konsekwencji do laicyzacji społeczeństw służy autentycznej promocji osoby we wszystkich jej wymiarach? Czy dobrobyt, niekierowany zmysłem moralnym, prowadzący do zmiany hierarchii wartości, stylu życia, indywidualistycznego skoncentrowania jednostek na samospełnienie, nie prowadzi pośrednio do kryzysu rodziny i małżeństwa, a ostatecznie do starzenia się społeczeństw bogatych? Czy jednostronny rozwój nie prowadzi często do alienacji człowieka – sytuacji, w której przez innych lub przez siebie samego bywa uprzedmiotawiany? Rozwój jednostronnie materialny gubi się w sprzecznościach. Zdaniem papieża, „zafascynowany czystym działaniem technicznym, rozum bez wiary skazany jest na zagubienie w iluzji własnej wszechmocy"[33]. Rozwój potrzebuje więc fachowców z dziedziny ekonomii i polityki, ale również ludzi mądrych, posiadających szerszą perspektywę humanistyczną, a nawet teologiczną, którzy pomogą ukierunkować

[30] Tamże.
[31] Tamże.
[32] Tamże, nr 23.
[33] Tamże, nr 74.

ten proces w stronę sprawiedliwości i dobra wspólnego będących wyrazem miłości społecznej[34]. Benedykt XVI zauważa, że: „*rozwój potrzebuje chrześcijan z ramionami wzniesionymi do Boga* w postawie modlitwy, chrześcijan kierujących się świadomością, że miłość pełna prawdy, *caritas in veritate*, która jest u początków autentycznego rozwoju, nie jest naszym wytworem, ale została nam podarowana. Dlatego również w najtrudniejszych i najbardziej złożonych chwilach, oprócz świadomego reagowania, powinniśmy przede wszystkim odwoływać się do Jego miłości. Rozwój zakłada wrażliwość na życie duchowe, poważne podejście do przeżywania ufności w Bogu, duchowego braterstwa w Chrystusie, zawierzenia Opatrzności i Miłosierdziu Bożemu, miłości i przebaczenia, wyrzeczenia się samego siebie, przyjęcia bliźniego, sprawiedliwości i pokoju. Wszystko to jest nieodzowne do przemiany «serc kamiennych» w «serca z ciała» (Ez 36,26), tak by życie na ziemi uczynić «Bożym», i dlatego bardziej godnym człowieka"[35]. Religia jest ważnym elementem każdej kultury. Szczególnie kultura europejska jest przesycona wartościami chrześcijańskimi. Nawet we współczesnej sekularyzującej się kulturze wartości postrzegane jako ogólnoludzkie mają genezę ewangeliczną. Wartości te inspirują rozwój, pozwalają zachować roztropne granice, odnaleźć właściwą równowagę rozwoju ilościowego i jakościowego. To właśnie religia, chrześcijaństwo, stanowi rezerwuar wartości tak istotnych dla rozwoju.

2.4. Wolny rynek

Według papieża, również życie gospodarcze, w tym szczególnie wolny rynek, potrzebuje wartości, jakie może mu zapewnić religia. Popatrzmy więc, co chrześcijaństwo może wnieść w życie gospodarcze, by uczynić je bardziej efektywnym, a przede wszystkim bardziej ludzkim.

Chodzi przede wszystkim o zaufanie między podmiotami aktywnymi na wolnym rynku. Jest ono ważnym elementem kapitału społecznego rozumianego jako ogół norm, sieci wzajemnych dobrych relacji społecznych, lojalności. Dzięki nim jednostki mogą osiągnąć więcej korzyści. W kontekście współczesnego kryzysu ekonomicznego Benedykt XVI podkreśla, że rynek „kierowany jedynie przez zasadę równowartości wymienianych dóbr, nie jest w stanie wytworzyć spójnej tkanki społecznej, której sam potrzebuje, aby dobrze funkcjonować. *Bez wewnętrznych form solidarności i wzajemnego zaufania, rynek nie może wypełnić swojej ekonomicznej funkcji.* Dzisiaj tego zaufania zabrakło, a utrata zaufania jest poważną stratą"[36]. Papież kontynuuje dalej, że rynek nie może „liczyć jedynie na samego siebie, ponieważ nie jest w stanie stworzyć tego, co przekracza jego

[34] Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 20.
[35] CV, nr 79.
[36] Tamże, nr 35.

możliwości. Powinien czerpać energie moralne z innych podmiotów zdolnych je wyzwalać”[37]. Takimi podmiotami są: rodzina, wspólnoty, Kościół. Wolny rynek może zatem funkcjonować dzięki wartościom, których sam nie jest w stanie wytworzyć. Papież naucza: „nie istnieje rynek w czystej postaci. Jego kształt jest odbiciem konfiguracji kulturowych, które go określają i wyznaczają mu kierunek”[38]. Sam rozum, pragmatyka ekonomicznych działań, nie stworzy zaufania, lojalności, sieci pozytywnych relacji między podmiotami działającymi na wolnym rynku. Dla stworzenia koniecznej dla niego „infrastruktury aksjologicznej” oraz „infrastruktury społecznej” potrzeba podmiotów zewnętrznych, które są źródłem wartości moralnych zdolnych wytworzyć w społeczeństwie normy, zaufanie i sieć relacji umożliwiających prawidłowe funkcjonowanie rynku.

2.5. Ekologia

Innym ważnym tematem, jaki porusza Benedykt XVI w swojej encyklice, jest ochrona środowiska naturalnego. Perspektywa chrześcijańska skłania do postawienia kilku pytań w tej kwestii. Przede wszystkim wyjaśnienia domaga się problem relacji człowieka do przyrody. Papież odnosi się krytycznie do poglądów charakterystycznych dla biocentryzmu. Zdaniem papieża: „traktowanie natury jako ważniejszej od samej osoby ludzkiej jest przeciwne prawdziwemu rozwojowi. Takie stanowisko prowadzi do postaw neopogańskich lub do nowego panteizmu: z samej tylko natury, pojmowanej w sensie czysto naturalistycznym, nie może pochodzić zbawienie dla człowieka”[39]. Papież z rezerwą odnosi się również do postawy przeciwnej polegającej na nieograniczonej eksploatacji środowiska naturalnego: „trzeba także odrzucić pozycję przeciwną – dążenie do jej całkowitej technicyzacji, ponieważ środowisko naturalne to nie tylko materia, którą można dysponować według własnych zachcianek, ale wspaniałe dzieło Stwórcy, zawierające w sobie «gramatykę», wskazującą na cele i zasady mądrego, nie instrumentalnego czy samowolnego korzystania z niej. […] Całkowite sprowadzanie natury do zbioru zwykłych faktów staje się ostatecznie źródłem przemocy wobec środowiska, a wręcz prowadzi do uzasadniania działań, które nie szanują nawet natury człowieka. Ona to, składając się nie tylko z materii, lecz również z ducha, i jako taka bogata w znaczenia i mająca do osiągnięcia transcendentne cele, posiada charakter normatywny również dla kultury. Człowiek interpretuje i kształtuje środowisko naturalne dzięki kulturze, która ze swej strony jest ukierunkowana przez odpowiedzialną wolność, wsłuchującą się w nakazy prawa moralnego”[40].

[37] Tamże.
[38] Tamże.
[39] Tamże, nr 48.
[40] Tamże.

Współczesny człowiek ma trudności ze znalezieniem odpowiedniej relacji do środowiska naturalnego. Z jednej strony skłonny jest ją wręcz ubóstwiać, z drugiej zaś usprawiedliwia niczym nieograniczoną eksploatację zasobów ziemi. W czym można znaleźć odpowiednią miarę umożliwiającą właściwe odnoszenie się do przyrody? Szukając właściwego odniesienia do środowiska naturalnego, człowiek musi uregulować najpierw stosunek do siebie samego. Chodzi o tzw. „ekologię ludzką". Odnoszenie się człowieka do przyrody jest uwarunkowane innymi, kulturowymi czynnikami, przede wszystkim zaś tym, jak człowiek traktuje siebie samego. Broniąc ziemi, powietrza i wody powinien skupić się przede wszystkim na ochronie życia ludzkiego. Kiedy szanowany jest człowiek, szanowane będzie również środowisko naturalne[41]. Papież odnosi się wprost do problemu ochrony życia ludzkiego: „*problemem decydującym jest całościowa postawa moralna społeczeństwa*. Jeśli nie szanuje się prawa do życia i do naturalnej śmierci, jeśli sztucznym czyni się poczęcie, ciążę i narodziny człowieka, jeśli poświęca się ludzkie embriony w celach badawczych, to w powszechnej świadomości w końcu gubi się pojęcie ekologii człowieka, a wraz z nim pojęcie ekologii środowiska. Jest czymś sprzecznym domaganie się od nowych pokoleń poszanowania środowiska naturalnego, kiedy wychowanie i ustawodawstwo nie pomagają im szanować samych siebie. Księga natury jest jedna i niepodzielna w tym, co dotyczy środowiska, jak i w dziedzinie życia, płciowości, małżeństwa, rodziny, relacji społecznych, jednym słowem, integralnego rozwoju ludzkiego. Obowiązki, jakie mamy względem środowiska, łączą się z obowiązkami, jakie mamy względem osoby jako takiej, i w jej relacjach z innymi. Nie można wymagać przestrzegania jednych i naruszać drugich. Jest to poważna sprzeczność dzisiejszej mentalności i praktyki, która poniża osobę, burzy ład środowiska i szkodzi społeczeństwu"[42]. Kwestią zasadniczą jest więc odbudowanie odpowiedniej hierarchii wartości. Troskę o środowisko naturalne należy rozpocząć od szacunku dla ludzkiego życia. To kwestia zasadnicza. Człowiek musi odbudować najpierw żywą więź ze Stwórcą, następnie odnosić się z szacunkiem do siebie samego oraz innych ludzi. Dopiero wtedy będzie mógł odnaleźć właściwą równowagę w swojej relacji do przyrody. Będzie mógł w sposób odpowiedzialny i szlachetny eksploatować zasoby ziemi, a jednocześnie szanować jej harmonię, jaką wpisał w nią Stwórca.

2.6. Globalizacja

Kolejnym ważnym zagadnieniem, jakie podejmuje papież, jest globalizacja, którą określa jako eksplozję „wzajemnej zależności planetarnej"[43]. W zglobali-

[41] Tamże.
[42] Tamże.
[43] Tamże, nr 33.

zowanym świecie określonym współcześnie jako „globalna wioska", to, co dzieje się w jednej części świata, ma wpływ na to, co dzieje się w innych jego częściach lub nawet w całym świecie[44]. Inną cechą globalizacji jest złożoność procesów, jakie się na nią składają. Według papieża: „globalizacja jest zjawiskiem wielowymiarowym i wielostronnym, i trzeba je pojmować w różnorodności i jedności wszystkich jego wymiarów, z wymiarem teologicznym włącznie"[45]. W skomplikowanym gąszczu zagadnień, jakie można podjąć, zajmując się zagadnieniem globalizacji, papież zwraca uwagę na powiększanie się dysproporcji w poszczególnych społeczeństwach i paradoksalnie oddalanie się ludzi wobec siebie, co niesie ze sobą zagrożenie dla demokracji. Autor encykliki zwraca uwagę, że globalizacja generuje globalne bogactwo, a jednocześnie wywołuje różnego rodzaju problemy w skali lokalnej. Papież naucza, że: „*powiększa się bogactwo światowe w skali globalnej, ale wzrastają nierówności*. W krajach bogatych ubożeją nowe warstwy społeczne i powstają nowe formy ubóstwa. Na obszarach uboższych niektóre grupy korzystają ze swego rodzaju rozrzutnego i konsumpcyjnego nadrozwoju, który w sposób niedopuszczalny kontrastuje z utrzymującymi się sytuacjami odbierającymi człowiekowi godność ludzką. Nadal trwa «skandal niewiarygodnych nierówności»"[46]. Paradoksalnie więc globalizacja prowadzi do większych możliwości zbliżania się ludzi do siebie, a jednocześnie oddalania ich od siebie. Według papieża: „społeczeństwo coraz bardziej zglobalizowane zbliża nas, ale nie czyni nas braćmi. Rozum sam potrafi pojąć, że ludzie są równi i dać podstawę ich obywatelskiemu współżyciu, ale nie potrafi zaprowadzić braterstwa. Ma ono początek w transcendentnym powołaniu Boga Ojca, który jako pierwszy nas umiłował, ucząc nas przez swego Syna, czym jest miłość braterska"[47]. Powiększanie się nierówności stanowi dalej zagrożenie dla spójności społeczeństwa i dla demokracji. Papież zauważa, że powiększające się nierówności w wyniku wzrostu ubóstwa prowadzą do erozji spójności społeczeństwa, co tym samym stawia pod znakiem zapytania demokratyczną zasadę równości ludzi wobec prawa. Przypadki skrajnych nierówności, jakie generuje globalizacja, potwierdzają, że staje się ona pustą formułą[48]. W tej sytuacji jedynie wiara w ojcostwo Boga, którego dziećmi są wszyscy ludzie, może uchronić ideę braterstwa przed zupełną erozją. Chrześcijańska prawda o ojcostwie Boga może być ratunkiem dla zachowania społeczeństwa przed zupełnym rozbiciem.

[44] I. Stolarczyk, *Dylematy globalizacji*, Tarnów 2003, s. 111–118.
[45] CV, nr 42
[46] Tamże, nr 22.
[47] Tamże, nr 19.
[48] Tamże, nr 32.

Podsumowanie

W podsumowaniu prezentowanego tematu należy podkreślić, że instytucje życia społecznego nie mogą funkcjonować w aksjologicznej próżni. Benedykt XVI zwraca uwagę na społeczne znaczenie chrześcijaństwa, a szczególnie nauki społecznej Kościoła. Pisze o profetycznej roli papieży i ich nauczania. Następnie można wyróżnić kilka dziedzin życia społecznego, na których skupił się papież. Kluczowe znaczenie ma zawsze kwestia antropologiczna. Chrześcijaństwo wiąże godność człowieka z otwarciem na Boga powołującego go do nieustannego rozwoju. Następnie miłość – jako podstawowa wartość chrześcijaństwa – jest inspiracją dla realizacji sprawiedliwości społecznej oraz dla troski o dobro wspólne. Papież akcentuje integralność rozwoju człowieka. Aby rozwój mógł być prawdziwy, musi obejmować zarówno wartości materialne, jak i duchowe, powinien również obejmować wszystkich członków społeczeństwa. Wreszcie wolnemu rynkowi chrześcijaństwo oferuje wzajemne zaufanie między uczestnikami życia gospodarczego oraz sieć relacji społecznych. Również zagadnienie ochrony środowiska można w sposób ludzki i skuteczny rozwiązać, odwołując się do tradycji i nauki chrześcijańskiej. Kluczowe znaczenie ma tu odniesienie człowieka do samego siebie, czyli tzw. „ekologia ludzka". Człowiek może odpowiedzialnie rozwiązywać problemy ekologiczne jedynie pod warunkiem zachowania szacunku dla ludzkiego życia. Również globalizacja, i związany z nią paradoks zbliżania, a zarazem oddalania od siebie ludzi, może zostać dobrze ukierunkowana dzięki chrześcijaństwu, które zbliża ludzi na innym poziomie, przypominając, że są braćmi i siostrami – dziećmi jednego Boga. Chrześcijaństwo nie jest więc religią, którą można zamknąć w sferze życia prywatnego. Ma ono bowiem istotne znaczenie publiczne.

Summary

CHRISTIAN INSPIRATION IN SOCIAL LIFE.
SOME REFLECTIONS ON THE BASIS OF THE ENCYCLICAL „CARITAS IN VERITATE"

Christianity brings a number of essential values into the social culture and above all, the concept of man open to transcendence. It inspires commitment to justice and common good. It also proclaims the concept of one's complete development. As for the free market, it offers social relations marked with trust. As far as the environmental protection is concerned, it stresses the need for human ecology. When it comes to globalization, it promotes the idea of fraternity based on the fatherhood of God, the Father of all the people.

Ks. Marian ANTONIEWICZ

Studia Gnesnensia
Tom XXVI (2012) 201–212

Chwała Boża jako cel stworzenia w interpretacji personalistycznej

Zagadnienie stworzenia świata (widzialnego i niewidzialnego), podejmowane w ramach protologii, wiąże się z celowością istnienia całego *universum*, a w tym przede wszystkim istot ludzkich. Uzasadnienie celu stworzenia nadaje sens całej rzeczywistości. Sytuacja przeciwna rodzi poczucie bezsensu i beznadziei, pociąga za sobą szereg negatywnych konsekwencji, dezintegruje życie poszczególnych osób, a także całej społeczności ludzkiej. Problematyka celu stworzenia odgrywa ważną rolę w kształtowaniu chrześcijańskiej wizji świata i ludzkiego życia, dlatego wymaga gruntownej analizy teologicznej oraz takiego przedstawienia jej wspólnocie wierzących, by stanowiła istotny element tożsamości eklezjalnej. W naszych rozważaniach skoncentrujemy się na analizie chwały Bożej jako celu stworzenia w interpretacji personalistycznej. Podjęte zagadnienie zostanie przedstawione w trzech punktach: 1) pytanie o cel stworzenia świata, 2) personalistyczne rozumienie chwały Bożej i 3) Chrystus jako Chwała stworzenia.

1. Pytanie o cel stworzenia świata

Stworzenie świata i nieustanne podtrzymywanie go w istnieniu wiąże się z problemem celu istnienia wszystkich stworzeń. W związku z tym trzeba postawić dwa fundamentalne pytania: 1) jaki cel przyświecał Stwórcy w stwarzaniu świata? i 2) jak cel Stwórcy odnosi się do celu stworzenia – jaki jest zasadniczy cel bytów stworzonych, a w tym przede wszystkim, co jest ostatecznym celem istnienia człowieka? Z punktu wyjścia można tu mówić o pewnej tożsamości obu celów. Cel Stwórcy, jako ostatecznego Źródła całej rzeczywistości, jest tożsamy z celem wszystkich istot stworzonych. W tym punkcie nie może być żadnych rozbieżności, ponieważ Bóg, stwarzając świat, nadał kierunek wszelkiemu stworzeniu, nie ku nicości, lecz ku trwaniu; a przed istotami rozumnymi otworzył perspektywę udziału we własnym życiu i szczęściu. Bóg swoim aktem stwórczym

wyznaczył światu cel i ukierunkował go na jego realizację. Nauka o celu stworzenia nadaje sens całemu światu, a zwłaszcza osobom ludzkim, które w sposób świadomy, rozumny i wolny realizują swoją ziemską egzystencję.

Problematyka chwały Bożej wiąże się z pytaniem o cel całego stworzenia, a w tym przede wszystkim o cel życia osoby ludzkiej. Wynika z tego, że pytanie o cel istnienia świata jest ściśle związane z pytaniem o cel ludzkiej egzystencji. Związek zachodzący między nimi ma charakter obustronny, ponieważ nie można żadnego z nich rozpatrywać oddzielnie. Istota ludzka jest integralnym elementem świata, a stworzony świat posiada zasadnicze odniesienie do człowieka, który jest jego ukoronowaniem. Dlatego pytanie o cel świata pozostaje w ścisłym związku z pytaniem o celowość ludzkiego życia. W istocie pytanie o sens ludzkiego życia i pytanie o sens całego *universum* stanowią jedno wielkie pytanie, wobec którego staje człowiek jako istota zdolna do refleksji i stawiania pytań o racje własnego istnienia i jego celowość[1].

Pytanie o celowość stworzenia jest skierowane przede wszystkim do teologii, ponieważ nauki przyrodnicze, w ramach swych kompetencji i zakresu wyznaczonego przez ich metodologię, nie mogą dać na nie pełnej odpowiedzi. Badanie świata za pomocą nauk doświadczalnych nie wyklucza możliwości postawienia pytania o ostateczny cel i sens całej rzeczywistości, jednakże udzielanie odpowiedzi na tak postawiony problem należy w pierwszym rzędzie do teologii, która w świetle objawienia Bożego ukazuje cel i ostateczną rację istnienia wszechświata i człowieka.

Niepokojącym zjawiskiem, występującym w pewnej mierze we współczesnej kulturze, jest rezygnacja z poszukiwania sensu istnienia człowieka i świata, czy też odmawianie sensu ludzkiej egzystencji i niedostrzeganie także sensu istnienia świata. Zauważamy ten problem w obszernej literaturze wskazującej na absurdalność ludzkiego życia oraz promującej postawę bezsensowności i beznadziei[2], a także u przedstawicieli nauk przyrodniczych niedostrzegających głębszych racji istnienia Wszechświata[3]. Warto też zauważyć, że według egzystencjalizmu ateistycznego problem celu rzeczy stworzonych jest dzisiaj podporządkowany pytaniu innego typu: czy życie w ogóle ma jakiś cel i sens? A w skrajnych nurtach postmodernizmu, absolutyzującego wolność, w ogóle nie określa się bliżej celu istnienia człowieka, a tym samym uchyla się sam problem. Taka sytuacja

[1] Por. M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002, s. 168.

[2] Por. J. Ratzinger, *Wiara i wiedza*, w: *Wiara i przyszłość*, Kraków 2007, s. 18.

[3] Por. S. Weinberg, *Pierwsze trzy minuty*, Warszawa 1980, s. 178-179; tenże, *Jak żyć, kiedy nie ma Boga. Czy zanik wiary religijnej odbiera ludziom poczucie sensu istnienia?*, w: Europa. Magazyn idei *Dziennika*, nr 63(16/2009).

prowadzi w praktyce do sceptycyzmu życiowego i wyraża się w braku poczucia sensu i celu życia, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym.

Z braku całościowej koncepcji stworzenia świata rodzi się brak zrozumienia, jaki jest cel życia poszczególnego człowieka. Pytanie bowiem o cel stworzenia i istnienia świata łączy się jednocześnie z pytaniem o sens ludzkiego życia. Stąd wynika wyjątkowa waga tego problemu i obowiązek refleksji nad jego rozwiązaniem. Tym bardziej, że życie człowieka jest w swej istocie poszukiwaniem prawdy, dobra i piękna, a przede wszystkim poczucia sensu. Według Benedykta XVI, przed każdym pokoleniem, a nawet każdą pojedynczą osobą, stoi wezwanie, by na nowo odkrywać sens życia: „Człowiek nie może żyć bez tego poszukiwania prawdy o sobie samym – czym jestem, po co mam żyć – prawdy, która pobudza do otwarcia horyzontu i do wychodzenia poza to, co materialne, nie po to, by uciekać od rzeczywistości, ale by nią żyć w sposób jeszcze prawdziwszy, bogatszy w sens i nadzieję, a nie tylko powierzchowny (...). Wielkie pytania rozbrzmiewają w naszym wnętrzu wciąż i na nowo: kim jesteśmy? skąd przychodzimy? dla kogo żyjemy? Pytania te są najwyższym znakiem transcendencji ludzkiej istoty i naszej umiejętności niezatrzymywania się na powierzchni rzeczy. A właśnie wtedy, kiedy patrzymy na samych siebie w prawdzie, ze szczerością i odwagą, zaczynamy rozumieć piękno, ale i nietrwałość życia, czujemy niezadowolenie, niepokój, których żadna konkretna rzecz nie może przesłonić. Wszystkie obietnice często okazują się w końcu niewystarczające”[4]. Papież inspiruje do duchowej odwagi i męstwa; zachęca do autentycznego wnikania w głębię własnego serca, by uświadomić sobie zdrowy i pozytywny niepokój, który je ogarnia; wzywa, by nie lękać się tego doświadczenia i zadawać sobie podstawowe pytania na temat sensu i wartości życia. Odwaga stawiania ważnych pytań powinna być połączona z umiejętnością poszukiwania, która nie zatrzymuje się na częściowych odpowiedziach, lecz dąży do znalezienia ostatecznych racji, odkrycia celu i sensu ludzkiego życia.

Zarysowany kontekst kulturowy, w którym dochodzi do zakwestionowania czy nawet wykluczenia pytania o sens świata i człowieka, stanowi wyzwanie dla myśli chrześcijańskiej, by podejmowała poszukiwanie gruntownego uzasadnienia celu i sensu całego stworzenia. Także sytuacja, w jakiej aktualne znajduje się Kościół, skłania, by to zagadnienie podejmować ze szczególną uwagą. Okazuje się bowiem, że kryzys współczesnej religijności wynika nie tylko z braku wiedzy

[4] Benedykt XVI, *Wasze serce jest oknem otwartym na nieskończoność. Spotkanie z młodzieżą przed katedrą w Pennabilli*, „L'Osservatore Romano” 8-9(336)/2011, s. 20; tenże, *Musimy wciąż na nowo odkrywać sens życia. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” 5 września 2010 – Castel Gandolfo*, „L'Osservatore Romano” 10(326)/2010, s. 51-52.

religijnej, ale i z zatraty poczucia celu życia. Przejawia się w tym, że większość współczesnych chrześcijan nie zna zadawalającej odpowiedzi na pytanie: po co Pan Bóg stworzył świat? Tradycyjne, suche definicje katechizmowe typu: pierwszorzędnym celem stworzenia jest chwała Boża, a drugorzędnym szczęście człowieka, nie są dziś w pełni zrozumiałe i przemawiające do wyobraźni znacznej części ludzi wierzących, a czasem wręcz budzą podejrzenie o egoizm Boga Stwórcy[5].

Tradycyjne twierdzenie teologii katolickiej na temat chwały Bożej jako celu stworzenia, wymaga dziś przedstawienia go w kategoriach personalistycznych oraz pogłębionego i wszestronnego uzasadnienia. Istotnym wydaje się też odniesienie tego zagadnienia do egzystencjalnego doświadczenia osoby ludzkiej, przestawienie wierzącym życia jako powołania, które wiąże się z realizacją określonego zadania, a jego spełnienie jest wkomponowane w całość Bożego planu stworzenia i odkupienia.

2. Personalistyczne rozumienie chwały Bożej

W naszych rozważaniach odwołujemy się do myśli ks. prof. C. S. Bartnika, który prezentuje opisowe rozumienie chwały Bożej. Nawiązując do nauczania św. Augustyna, przytacza definicję określającą chwałę jako *clara cum laude notitia*, wiążącą ze sobą jasne poznanie chwały z jej wyrażeniem: „poznanie z pochwałą lub chwalebne uznanie"[6]. Chwała ukazuje się w dwóch aspektach: poznaniu, które jest zwrócone ku prawdzie i w miłości, która realizuje się w świadczeniu dobra. Według Bartnika chwała jest rzeczywistością wieloaspektową, obejmującą osoby: Boskie, ludzkie i anielskie, a także rzeczy, zdarzenia i akty[7]. Oznacza to, że analiza rozumienia chwały, w pierwszym rzędzie, powinna dokonywać się na płaszczyźnie prozopoidalnej. Chwała urzeczywistnia się w relacjach interpersonalnych i oznacza „nieopisywalną godność całej osoby i ukazanie lub uznanie i wyrażenie tej godności przez całą osobę, a więc przez osobę wraz z jej dobrem – miłością, prawdą – poznaniem, pięknem – uwielbieniem i wszelkimi wartościami – czcią i zachwytem"[8]. Pojęcie chwały nabiera najpełniejszego znaczenia na

[5] Niektórzy współcześni myśliciele postrzegają istnienie Boga jako zagrożenie dla wolności człowieka. Prezentowane przez nich poglądy są wynikiem niezrozumienia istoty nauczania o chwale Bożej jako celu stworzenia. Por. T. Biesaga, *Ateistyczny liberalizm wobec religii i moralności chrześcijańskiej*, Lublin 1995, T. 6-7, s. 185-197; Z. Pawlak, *Wolność we współczesnej kulturze*, „Studia Włocławskie", T. 1, Włocławek 1998, s. 157-168.

[6] Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, T. 2, Lublin 2003, s. 994.

[7] Por. tamże, s. 995 i 996.

[8] Tamże, s. 996.

płaszczyźnie personalnej, w relacji „osoby do osoby". Ta zasada obejmuje pojęcie chwały w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym oraz przedmiotowym i podmiotowym. Chwała wewnętrzna, tj. personalna, oznacza godność i wspaniałość osoby lub wewnętrzne akty uznania tej godności[9], wyraża się w prawdzie, dobru i pięknie, które ożywiają wewnętrzny świat osoby ludzkiej oraz dynamizują jej rozwój zmierzający do doskonałości. Chwała zewnętrzna, tj. okazywana, oznacza zamanifestowanie własnej lub cudzej godności i wartości w relacjach do innych osób[10], stanowi wyraz poznania i oddania chwały osobowej w wymiarze zewnętrznym, swoiste „promieniowanie" na inne osoby i cały stworzony świat. Chwała w aspekcie przedmiotowym, tj. obiektywna, objawia się w doskonałości, blasku i wspaniałości zewnętrznej stworzenia; natomiast w aspekcie podmiotowym, tj. formalnym, wyraża się poprzez świadome akty dokonywane przez osoby ludzkie. Całe stworzenie już przez sam fakt zaistnienia oddaje chwałę Stwórcy. Stworzenia nierozumne, zarówno ożywione, jak i nieożywione, oddają chwałę Bogu całym swoim bytem, w którym odbija się doskonałość Stwórcy (*vestigia Dei*). W przypadku istot rozumnych, oddawanie chwały Bogu nie ogranicza się do samego faktu ich zaistnienia, choć jest to istotny aspekt chwały, lecz realizuje się w sposób podmiotowy, tj. osobowy – świadomy, wolny i ożywiony miłością. Osoba ludzka oddaje chwałę jako ikona Boża w świecie, jedyne stworzenie powołane do istnienia na obraz Boży. Dla osoby ludzkiej właściwym sposobem oddawania chwały Bogu jest poznanie Bożej Prawdy, umiłowanie Bożego Dobra i rozkoszowanie się Bożym Pięknem, a przede wszystkim praktyczna realizacja woli Bożej, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym oraz akty uwielbienia, dziękczynienia, przebłagania i prośby. W przypadku przeciwstawienia się człowieka Bogu i nierealizowania zamysłu Stwórcy w stosunku do stworzenia, dochodzi do pojawienia się antychwały na płaszczyźnie podmiotowej i przedmiotowej.

Chwała ujmowana w sensie ścisłym odnosi się do Trójcy Świętej. Bóg posiada chwałę sam w sobie i nie może jej oddawać stworzeniom, ponieważ wyraża się ona we wzajemnych relacjach między Ojcem, Synem i Duchem Świętym[11]. W wewnątrztrynitarnym dialogu miłości zachodzi proces wzajemnego oddawania chwały, gdyż każda z Osób Boskich jest zwrócona całą sobą do Dwóch

[9] Por. S. Ziemiański, *Natural Theolgy. Philosophical Approach to God*, Cracow 1995, s. 341.

[10] Por. tamże, s. 341.

[11] Św. Ireneusz z Lyonu w *Wykładzie nauki apostolskiej* stwierdza, że Ojciec jest nieustannie otaczany czcią przez Syna i Ducha Świętego: „Tak więc Bóg jest czczony nieustannie przez Słowo swoje, które jest jego Synem i przez Ducha Świętego, który jest mądrością Ojca wszechświata". Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, Kraków 1997, s. 10.

pozostałych i oddaje Im chwałę. Najgłębsze poznanie i oddanie chwały dokonuje się zatem w relacjach personalnych stanowiących centrum życia Trójjedynego Boga. Przeprowadzona analiza prowadzi do wniosku, że chwała w najpełniejszym znaczeniu ma charakter Boski, ponieważ odnosi się do życia trynitarnego, ale trzeba pamiętać, że objawia się także poprzez stworzenie. W pewnym sensie można powiedzieć, że Bóg dzieli się swą wewnętrzną chwałą, stwarzając świat i osoby ludzkie, które są zwieńczeniem tego dzieła. Dlatego uzasadnione jest twierdzenie, że Bóg w pewnej mierze oddaje chwałę osobom, które są w świecie stworzonym odbiciem Bożej Prawdy, Bożej Dobroci i Bożego Piękna. Dzieje się tak dlatego, że człowiek, poznając nieskończoną miłość Stwórcy, może na nią odpowiedzieć swoją miłością. Właśnie z tego względu osoby ludzkie cieszą się szczególną godnością, ponieważ są odblaskiem nieskończonej Prawdy, Dobra i Piękna. W rezultacie ludzie są jedynymi istotami stworzonymi, którym Bóg oddaje chwałę. Godność osoby ludzkiej przenosi się na godność całego stworzenia, które przed Bogiem reprezentuje człowiek, gdyż jako jedyne ze wszystkich stworzeń może prowadzić osobowy dialog z Bogiem.

Osoba ludzka, będąc odbiciem Bożej Prawdy, Dobra i Piękna w świecie, jest wezwana do uczestnictwa w chwale Trójcy Świętej. Obiektywna chwała Boża wiąże się z osobistą chwałą osoby ludzkiej. Dochodzi tu do utożsamienia chwały Bożej z osobistą chwałą i szczęściem osoby ludzkiej. Uczestnictwo człowieka w wewnętrznym życiu trójjedynego Boga oznacza eschatologiczne szczęście i doskonałość osobistą człowieka. Między chwałą Bożą a szczęściem człowieka nie występuje jakaś opozycja czy przeciwstawienie, lecz zachodzi tożsamość, ponieważ osoba ludzka osiąga „odblask chwały Bożej jako swoją własną chwałę, a w niej własną doskonałość i szczęście”[12]. Wynika z tego, że nie ma dwóch odrębnych celów stworzenia: pierwszorzędnego (chwała Boża) i drugorzędnego (szczęście człowieka). Istnieje jeden cel stworzenia, którym jest chwała Boża, ale to pojęcie oznacza zarówno obiektywną chwałę Boga, jak i szczęście człowieka: „Udział człowieka w Bogu jako Prawdzie, Dobru i Pięknie jest identyczny z posiadaniem własnej doskonałości, szczęścia i osobistej, choć pochodnej, chwały własnej”[13].

[12] Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, T. 2, s. 995.

[13] Tamże. Dobrze ilustrują to zagadnienie dwie formuły wywodzące się z chrześcijańskiej tradycji teologicznej: *Gloria Dei homo vivens* i *gloria hominis est Deus*. W nauczaniu św. Ireneusza relacja między chwałą Bożą i osobą ludzką została wyrażona w sformułowaniu: *Gloria Dei homo vivens* (Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV 20, 7). Człowiek jako stworzony na obraz Boży już przez swój byt odzwierciedla wspaniałość Stwórcy, jest znakiem nieskończonej miłości Bożej, a jako istota rozumna powinien czynić to w sposób świadomy, poznając i miłując Boga oraz realizując Jego wolę w odniesieniu do własnej osoby i świata, stając się w ten sposób swoistą

Pojęcie chwały nabiera najpełniejszego znaczenia na płaszczyźnie personalnej, gdzie ukazuje się i wyraża godność całej osoby ludzkiej. Istoty ludzkie są celem same w sobie, dlatego nie mogą być przez nikogo, także przez Boga, traktowane jako narzędzie lub środek służący do realizacji innych celów[14]. W rezultacie osoby ludzkie są zwrócone nie tylko ku Bogu, ale i ku sobie samym. Dążenie ku Bogu Stwórcy wiąże się z dążeniem ku osobie ludzkiej, ponieważ rozwój w człowieczeństwie, coraz pełniejszy udział w prawdzie, dobru i pięknie, oznacza większe zbliżenie się do Boga. Jednakże ukierunkowanie osoby ludzkiej na Stwórcę, wyrażające wielkość i godność człowieka, nie wyklucza jej dążenia ku sobie samej i ku innym osobom, gdyż przez obie relacje człowiek staje się bogatszy w swoim człowieczeństwie i zmierza do swego spełnienia osobowego. Proces najwyższego uznawania i wyrażania godności osobowej dokonuje się między osobami i obejmuje całe osoby oraz wszystkie wartości personalne. Benedykt XVI zwraca na to szczególną uwagę: „życie jest poszukiwaniem prawdy, dobra i piękna. Taki właśnie cel przyświeca dokonywanym przez nas wyborom; to dla niego korzystamy z naszej wolności i w tym – w prawdzie, dobru i pięknie – znajdujemy szczęście i radość. Nie pozwólcie się zwieść tym, którzy widzą w was tylko konsumentów na rynku niezróżnicowanych możliwości, gdzie sam wybór staje się dobrem, nowość uchodzi za piękno, a subiektywne doświadczenie zastępuje prawdę"[15]. W prawdzie, dobru i pięknie osoba ludzka oddaje chwałę Bogu oraz znajduje radość i szczęście. Człowiek, zbliżając się coraz bardziej do Boga, coraz pełniej odnajduje siebie samego; a zbliżając się do tajemnicy własnej egzystencji, zbliża się tym samym także do Boga. Dotychczasowe rozważania prowadzą do wniosku, że chwała Boża jako cel stworzenia jest wyrazem bezinteresownej miłości samego Stwórcy, ale i najwyższej godności stworzenia. Inny

manifestacją chwały Bożej wobec całego stworzenia (por. M.A. Donovan, *Alive to the Glory of God*: *A Key Insight in St. Irenaeus*, „Theological Studies" 49(1988)2, s. 290). W teologii Amnandusa Polanusa, czołowego przedstawiciela XVII-wiecznej dogmatyki protestanckiej, pojawiła się charakterystyczna formuła wskazująca na wyniesienie człowieka do chwały: *gloria hominis est Deus* (por. K. Barth, *Church Dogmatics*, London 2004, T. 2, s. 645; J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 385). Udział w Bożej Prawdzie, Dobru i Pięknie oraz zaproszenie do uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej prowadzi człowieka do ostatecznego przeznaczenia, osiągnięcia spełnienia osobowego w Bogu, wskazuje też na posiadanie przez osobę ludzką własnej chwały. To ostatnie stwierdzenie trzeba jednak rozumieć w sensie analogicznym, jako chwałę „wtórną", która pochodzi od chwały Bożej stanowiącej jej podstawę i uzasadnienie.

[14] Por. *Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2005, s. 100.

[15] Benedykt XVI, *Życie jest poszukiwaniem prawdy, dobra i piękna. Spotkanie z młodzieżą na nabrzeżu Barangaroo (17 lipca 2008)*, „L'Osservatore Romano" 9(306)2008, s. 15.

cel stworzenia, znajdujący się poza samym Bogiem, byłby jedynie ograniczeniem i zubożeniem istot stworzonych.

W najpełniejszym znaczeniu urzeczywistnianie się chwały ma miejsce w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, gdzie dochodzi do najdoskonalszego poznania i oddawania chwały między Ojcem, Synem i Duchem Świętym[16]. Wynika z tego, że stworzenia dostępują chwały w znaczeniu analogicznym. Trzeba jednak zauważyć, że najpierw chwała odnosi się tu do istot rozumnych, a następnie do pozostałych stworzeń, o których chwale można mówić jedynie w relacji do człowieka, gdyż tylko w nim i przez niego mogą jej dostąpić.

3. Chrystus jako Chwała stworzenia

Chwała rozumiana w sensie ścisłym jest uosobiona w Trójcy Świętej. Objawienie się chwały Bożej w świecie dokonało się w pierwszym rzędzie poprzez stworzenie, które jest podstawą realizacji zamysłu Bożego wobec świata i człowieka. Historia stworzenia i zbawienia rozpoczęła się wraz z aktem stwórczym, a swój punkt kulminacyjny osiągnęła w Osobie Jezusa Chrystusa, który jest uosobieniem chwały Bożej w świecie[17]. Misterium Chrystusa „oświeca" tajemnicę stworzenia, ponieważ Jego Osoba jest „celem i chwałą stworzenia"[18]. Według autora Listu do Hebrajczyków wcielony Syn Boży jest „odblaskiem Jego (Boga) chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi" (Hbr 1,3). W dziele stworzenia dochodzi do samoobjawienia się Boga i Jego zbawczej ekonomii w stosunku do człowieka i świata. Tajemniczy plan, istniejący odwiecznie w Trójcy Świętej, został objawiony w Osobie wcielonego Syna Bożego. Dlatego zwieńczeniem stwórczego działania Ojca było wcielenie Słowa Bożego stanowiące spełnienie całego stworzenia. Jezus Chrystus jest eschatologicznym celem i chwałą stworzenia wraz ze swoim Kościołem – Mistycznym Ciałem, który ogarnia cały Wszechświat i kieruje go ku Chrystusowi: „A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15,28).

Bóg stworzył świat i w Chrystusie nieustannie podtrzymuje go w istnieniu (Hbr 1,3). *Creatio continua* jest ukazywaniem i udzielaniem się chwały Bożej stworzeniu, zaproszeniem wszystkich ludzi do udziału w życiu i szczęściu Trójcy Świętej. W Osobie i dziele zbawczym Jezusa Chrystusa spełnia się celowość świata, ponieważ tylko On kieruje ludzkimi dziejami i zaspokaja najgłębsze

[16] Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, s. 10; tenże, *Adversus haereses*, 14, 1.
[17] Por. C.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 242.
[18] Por. tenże, *Dogmatyka katolicka*, T. 2, s. 996; KKK 280.

pragnienia każdego ludzkiego serca. Według Benedykta XVI Chrystus, który jest Prawdą, Drogą i Życiem, ofiarowuje człowiekowi „wszystko": „Bóg ma ludzkie oblicze – Jezusa Chrystusa – «Drogi», która zaspokaja wszystkie ludzkie pragnienia, i «Życia», któremu winniśmy dawać świadectwo, chodząc zawsze w Jego świetle"[19]. Chrystus jako Alfa, Centrum i Omega stworzenia i wszechdziejów jawi się jako Hermeneuta całej rzeczywistości[20].

Jezus Chrystus dokonał wcielenia chwały Bożej w ludzką egzystencję i połączył ją z chwałą ludzką. Osoba ludzka może kształtować swoją chwałę w sposób analogiczny, w relacji do chwały Bożej. Dokonuje się to w Chrystusie – uosobionej chwale Ojca, ponieważ On „zaszczepił" chwałę Bożą w świecie, a z historii ludzkości uczynił drogę prowadzącą do pełni chwały, którą człowiek osiągnie dopiero w wymiarze eschatologicznym. Ludzie posiadają obraz chwały Chrystusa (Rz 8,29), który mają w sobie rozwijać przez całą historię własnego życia (Ga 4,19). Kształtowanie się obrazu Chrystusa w osobie ludzkiej jest procesem dokonującym się pod wpływem Ducha Świętego. Trzecia Osoba Boska nadaje całemu stworzeniu właściwe znaczenie, jakim jest bycie chwałą Boga, objawieniem Jego miłości. Dzięki działaniu Ducha Jezusa stworzenie, które jest językiem[21] służącym komunikacji między Bogiem a ludźmi, zostaje „ożywione". Duch Święty pokazuje w ten sposób, że przez tajemnicę chwały wszystkie stworzenia osiągają swój transcendentny sens[22]. Trzecia Osoba Boska, kontynuując dzieło zbawcze Chrystusa w świecie, kształtuje Obraz Syna w ludziach i prowadzi ich do udziału w chwale trójjedynego Boga.

Kształtowanie się obrazu Chrystusa w życiu chrześcijanina jest związane z przedmiotową i podmiotową chwałą Bożą. Istota ludzka poprzez tworzone dobro czynnie uczestniczy w aktywności stwórczej Boga, ponieważ współpracuje w kontynuowaniu stworzenia i z tego tytułu ma udział w obiektywnej chwale Bożej. Istotną rolę odgrywa tu działalność obejmująca sferę kultury umysłowej oraz twórczości na płaszczyźnie moralnej, artystycznej, gospodarczej i technicznej[23], wyrażająca się w wymiarze indywidualnym i społecznym, stanowiąca przedmiotową chwałę Bożą, a w pewnym sensie także chwałę podmiotową. Trzeba bowiem zauważyć, że wszelka pozytywna aktywność człowieka, ujawniająca się w tworzeniu i pomnażaniu dobra, jest udziałem w twórczości samego Boga i sta-

[19] Benedykt XVI, *Życie jest poszukiwaniem prawdy, dobra i piękna,* s. 15.

[20] Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, T. 1, Lublin 1999, s. 92; tenże, *Jezus Chrystus jako Hermeneuta rzeczywistości*, RT 55(2008) 2, s. 7-12.

[21] Por. C.S. Bartnik, *Personalistyczna koncepcja stworzenia*, w: *Eseje o historii stworzenia*, Lublin 2002, s. 49; tenże, *Droga osobowej nieskończoności*, w: *Szkice do systemu personalizmu*, s. 237-238, 245.

[22] Por. H. Szmulewicz, *Z miłości i z nicości. Zarys teologii stworzenia*, Tarnów 2007, s. 62.

[23] Por. tamże, s. 64.

nowi punkt wyjścia do wolnego i świadomego wielbienia Stwórcy, czyli prowadzi do formalnej chwały Bożej. Warto podkreślić, że każde dobro tworzone przez człowieka jest obiektywną chwałą Bożą. Ta zasada dotyczy wszystkich ludzki, także niewierzących; odnosi się także do twierdzenia, że chwała obiektywna ostatecznie prowadzi osobę ludzką do oddania chwały formalnej.

Proces kształtowania się obrazu Chrystusa w indywidualnym i eklezjalnym wymiarze życia chrześcijańskiego nie ogranicza się do czynnego włączenia w kontynuację dzieła stworzenia w świecie, ale dokonuje się także przez udział w dziele odkupienia, wyrażającym głębię miłości Ojca, która objawiła się w ofierze krzyżowej wcielonego Syna Bożego. Osoba ludzka poprzez odniesienie do Opatrzności Bożej, tworzy opatrzność ludzką, którą obejmuje samą siebie i świat osób ludzkich, a także inne stworzenia, ożywione i nieożywione. Człowiek, szanując godność i autonomię każdego stworzenia, podporządkowuje sobie świat stworzony i tak go kształtuje, by coraz pełniej oddawał chwałę Bogu. Wynika z tego, że osoba ludzka, która kieruje się zamysłem Boga Stwórcy, a nie własnym wyrachowanym egoizmem, staje się objawieniem wspaniałości i chwały Bożej w świecie, niejako kapłanem z natury reprezentującym Stwórcę przed stworzeniem, a świat przed Bogiem[24]. Trzeba też zauważyć, że wszelka cześć, chwała i uwielbienie należą się Ojcu, który jest początkiem i podstawą historii stworzenia i zbawienia. Całe stworzenie zwraca się ku człowiekowi, a przez osobę ludzką ku Chrystusowi. Ten ruch jest związany ze składaniem chwały Ojcu, które dokonuje się przez Chrystusa w Duchu Świętym.

Zakończenie

W teologii stworzenia problematyka chwały Bożej wiąże się z pytaniem o cel istnienia całego stworzenia, a w tym przede wszystkim o cel życia osoby ludzkiej. Pytanie o cel istnienia świata pozostaje w tak ścisłym związku z pytaniem o celowość ludzkiego życia, że stanowią jedno wielkie pytanie, wobec którego staje człowiek jako istota zdolna do refleksji i szukania odpowiedzi na temat ostatecznej racji istnienia całej rzeczywistości. Według Benedykta XVI człowiek jako istota rozumna nie może żyć bez poszukiwania prawdy o sobie samym. Wezwanie, by na nowo odkrywać sens życia stoi przed każdym pokoleniem, a nawet każdą pojedynczą osobą ludzką. W niektórych nurtach współczesnej kultury pojawia się jednak rezygnacja z poszukiwania sensu istnienia człowieka i świata; a także zjawisko formalnego odmawiania im sensu wskazujące na absurdalność ludzkiego życia, co prowadzi do promocji postawy bezsensowności,

[24] Por. J. Maltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 385.

beznadziei i sceptycyzmu życiowego. W takiej sytuacji rodzi się potrzeba ukazywania całościowej koncepcji stworzenia świata, a także celu ludzkiego życia. W tym kontekście chrześcijaństwo jawi się przede wszystkim jako objawienie wielkiego sensu istnienia ludzkiego życia i sensu istnienia całego wszechświata[25].

W protologii nauczanie na temat chwały Bożej jako celu stworzenia nadaje sens całemu światu, a zwłaszcza osobom ludzkim, które w sposób świadomy i wolny kształtują swoją ziemską egzystencję, rozumianą w kategoriach powołania. Analiza pojęcia chwały pokazuje, że występuje ona w świecie osobowym, jest wielkością personalną, a jednocześnie rzeczywistością wielowymiarową, którą należy ujmować w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym, przedmiotowym i podmiotowym. W sensie ścisłym pojęcie chwały odnosi się do Boga, gdyż w najpełniejszym znaczeniu ukazuje się ona w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, gdzie dochodzi do najdoskonalszego poznania i oddawania chwały między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Stworzenie dostępuje chwały w znaczeniu analogicznym, przy czym trzeba zauważyć, że w pierwszym rzędzie odnosi się to do istot rozumnych, a w dalszym znaczeniu do pozostałych stworzeń, o których chwale można mówić jedynie poprzez odniesienie do człowieka, gdyż tylko w nim i przez niego mogą jej dostąpić.

Człowiek, będąc odbiciem Bożej Prawdy, Dobra i Piękna w świecie stworzonym, jest wezwany do uczestnictwa w chwale Trójcy Świętej. Obiektywna chwała Boża wiąże się z osobistą chwałą osoby ludzkiej. W rezultacie istnieje jeden cel stworzenia, którym jest chwała Boża oznaczająca zarówno obiektywną chwałę Boga, jak i szczęście człowieka.

Historia stworzenia i zbawienia rozpoczęła się wraz z aktem stwórczym, natomiast punkt szczytowy osiągnęła w Osobie Jezusa Chrystusa, który jest uosobieniem chwały Bożej w świecie i Hermeneutą całego *universum*. Misterium Chrystusa oświeca tajemnicę stworzenia, ponieważ On jest eschatologicznym celem i chwałą stworzenia wraz ze swoim Mistycznym Ciałem. Kościół, który ogarnia cały Wszechświat i kieruje go ku Chrystusowi (1 Kor 15,28), w którym spełnia się celowość stworzenia, ponieważ jest On Alfą, Centrum i Omegą świata i ludzkich dziejów.

Chrystus – uosobiona chwała Ojca – poprzez swoje wcielenie „zaszczepił" chwałę Bożą w świecie, a z historii ludzkości uczynił drogę prowadzącą do pełni chwały, którą człowiek osiągnie dopiero w wymiarze eschatologicznym. Ludzkie dzieje stanowią proces, w którym osoby ludzkie pod wpływem Ducha Świętego mają rozwijać w sobie obraz Jezusa Chrystusa. Kształtowanie się obrazu Chry-

[25] Por. W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2002, s. 62.

stusa w życiu osoby ludzkiej, w wymiarze indywidualnym i społecznym, jest związane z przedmiotową i podmiotową chwałą Bożą. Dokonuje się to poprzez tworzenie dobra, które oznacza współpracę z Bogiem w kontynuowaniu stworzenia. Wszelka aktywność człowieka, wyrażająca się w tworzeniu i pomnażaniu dobra, jest udziałem w twórczości samego Boga i oznacza udział w obiektywnej chwale Bożej, stanowi też punkt wyjścia prowadzący do formalnej chwały Bożej. Chwała Boża jako cel stworzenia ma charakter trynitarny, gdyż całe stworzenie oddaje wszelką chwałę i uwielbienie należne Ojcu przez Chrystusa w Duchu Świętym.

Summary

THE GLORY OF GOD AS THE AIM OF CREATION IN THE PERSONALISTIC INTERPRETATION

The question of God's glory as the aim of creation plays an essential role in the Christian vision of the world and the shaping of human life. Consequently, it requires a thorough theological analysis and a presentation to the community of the faithful that may constitute a vital element of the ecclesiastic identity. The article centres upon an analysis of God's glory as the aim of creation in the personalistic interpretation. The subject matter under consideration has been presented in three points 1) the question about the aim of creating the world, 2) personalistic understanding of God's glory and 3) Christ as the Glory of creation.

Ks. Paweł KIEJKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXVI (2012) 213–235

Tajemnica Zmartwychwstania Chrystusa i nowe życie wierzących w homiliach paschalnych Benedykta XVI

„Pascha Chrystusa jest największym i szczytowym aktem Bożej mocy. Jest wydarzeniem absolutnie nadzwyczajnym, najpiękniejszym i najdojrzalszym owocem «tajemnicy Boga». Jest tak nadzwyczajna, że do nazwania tych aspektów, które wymykają się naszym zdolnościom poznawczym brak nam słów. Jest jednakże aktem «historycznym», rzeczywistym, poświadczonym i udokumentowanym. Na tym wydarzeniu opiera się nasza wiara. Jest główną prawdą, w którą wierzymy, i głównym powodem, dla którego wierzymy”[1]. Te słowa Benedykt XVI wypowiedział w czasie audiencji generalnej w oktawie Uroczystości Zmartwychwstania w 2010 roku. Słowa Ojca świętego wprowadzają nas w wielką tajemnicę Zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu z charakterystycznym dla siebie biblijnym, fundamentalno-dogmatycznym, eklezjalnym i egzystencjalnym ujęciem. Chodzi bowiem o centralne wydarzenie całej historii zbawienia, historii człowieka i wszechświata, nadając mu jednocześnie ostateczny sens i kierunek. Jest to wydarzenie fundamentalnie i nierozerwalnie związane z osobą Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, który rzeczywiście umarł i jest teraz pośród nas prawdziwie obecny jako Żyjący. Jest to wydarzenie poświadczone przez świadków, a utrwalone na kartach Nowego Testamentu, powstałe w Kościele i w tajemnicy tegoż Kościoła wciąż na nowo odczytywane. Jest to wydarzenie, które zapisało swój ślad w historii i ją w nieskończony sposób przekracza[2]. Jest ono jednocześnie fundamentem nadziei i jedyną zasadą zmartwychwstania ludzi oraz nowego stworzenia ogarniającego cały stworzony przez Boga kosmos. „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze

[1] Benedykt XVI, *Nasze słowa i czyny muszą być świadectwem zmartwychwstania*, „L'Osservatore Romano” Pl 6(2010), s. 35-36.

[2] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994, nr 647, (dalej KKK).

nauczanie, próżna jest także nasza wiara. Okazuje się, że byliśmy fałszywymi świadkami Boga (…)" (1 Kor 15,14-15).

Joseph Ratzinger szeroko rozumiany temat Zmartwychwstania podejmował w wielu swoich pracach, choćby wspomnieć tak fundamentalne dla zrozumienia jego teologii dzieło jak *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*[3] czy jego *Eschatologię*[4]. Benedykt XVI tajemnicy zmartwychwstania Jezusa poświęcił także spory wątek swojej książki *Jezus z Nazaretu*[5], której treść prezentuje jako owoc „mojej długiej wewnętrznej drogi"[6]. Trzeba przyznać, że zasadnicze tezy dotyczące tajemnicy zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, a zapisane w II części *Jezusa z Nazaretu*, znajdujemy już we wcześniejszych jego publikacjach, przede wszystkim *Bóg Jezusa Chrystusa*[7] oraz *Chrystus i Jego Kościół*[8]. Warto zaznaczyć istotną okoliczność powstawania tych tekstów, która wskazuje na ich charakter. Pierwszy z nich jest zapisem rekolekcji wygłoszonych przez J. Ratzingera we Fryburgu w roku 1972, a które następnie z drobnymi poprawkami powtórzył w innych miejscach (Bad Imnau, Kolonia, Maria Laach)[9]. Drugi z kolei jest zapisem rekolekcji wygłoszonych przez kard. Ratzingera Ojcu świętemu Janowi Pawłowi II i członkom Kurii Rzymskiej na początku Wielkiego Postu 1983 roku[10]. Nie są to zatem teksty sensu stricte naukowe, ale wpisują się w jego duszpasterskie zaangażowanie i troskę. Jako biskup, kardynał, a obecnie papież wygłosił on wiele homilii, katechez oraz innego rodzaju tekstów przepowiadających i wyjaśniających wielką tajemnicę Zmartwychwstania.

W niniejszej pracy pragniemy zatrzymać się tylko na wielkanocnych homiliach Benedykta XVI wygłoszonych w czasie papieskich celebracji Wigilii Paschalnych w latach 2006-2012. Zobaczymy, że te krótkie teksty są teologicznymi perełkami na temat Zmartwychwstania. Spotykamy się z tekstami, które nie pretendują do ogarnięcia i wyczerpania całości tematu. Są to homilie, a zatem teksty słowa przepowiadanego wpisane w żywą liturgię Kościoła, celebrującego tajemnice swojego zbawienia. Napisane są one z charakterystyczną dla Rat-

[3] Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1996, s. 296-304.
[4] Por. tenże, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węcławski, Poznań 1985, s. 181-212.
[5] Por. J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. II, Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 257-294.
[6] Tenże, *Jezus z Nazaretu, cz. 1, Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2011, s. 5.
[7] Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2006, s. 93-103.
[8] Por. tenże, *Chrystus i jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 76-87.
[9] Por. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa…*, s. 7.
[10] Por. tenże, *Chrystus i Jego Kościół…*, s. 6.

zingera precyzją, jasnością, konkretnością zakorzenioną w doświadczeniu[11], wyróżniające się znakomitym warsztatem metodologiczno-teologicznym[12]. Są one także świadectwem jego wewnętrznej drogi wiary i osobistym zaproszeniem Piotra naszych czasów skierowanym do chrześcijan, aby pogłębić, rozwinąć, może na nowo odkryć i przeżyć swoje egzystencjalne doświadczenie wiary w Jezusa Chrystusa, Baranka zabitego a żyjącego. Wyznaczony temat i analiza wielkanocnych homilii Benedykta XVI pozwala zebrać materiał wokół dwóch tematów: a) Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, b) Zmartwychwstanie i nowe życie wierzących.

1. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa

Wielkie liturgie paschalne uobecniają najważniejsze wydarzenie historii zbawienia – Paschę Jezusa Chrystusa, na którą składają się nierozerwalnie ze sobą związane tajemnice: Jego śmierci, zstąpienia do piekieł, zmartwychwstania, uwielbienia i zesłania Ducha Świętego. Jest to celebracja zbawczej Paschy Wcielonego Syna Bożego, a wraz z nią Paschy człowieka, Kościoła, wszechświata. W tym wielkim jednym Wydarzeniu Paschalnym my skoncentrujemy się tylko na tajemnicy Zmartwychwstania. Już na wstępie, za papieżem, trzeba podkreślić, że świętowanie Paschy Chrystusa jest możliwe tylko dlatego, że On żyje. Jezus nie jest wyłącznie wybitną postacią z przeszłości, ale jako Żyjący jest obecny i idzie przed chrześcijanami. *Woła nas, byśmy szli za Nim, żyjącym, i byśmy w ten sposób także i my odnaleźli drogę życia*[13]. Spełnia się słowo Bożego posłańca, który niewiastom szukającym ciała Ukrzyżowanego, mówił: „Szukacie Jezusa z Nazaretu, ukrzyżowanego; powstał, nie ma Go tu" (Mk 16,6). Ciało Chrystusa nie doznało rozkładu, a On sam nie pozostał w grobie. Cóż to jednak znaczy: zmartwychwstać? Benedykt XVI przypomina to pytanie, które postawili uczniowie, schodząc z Góry Przemienienia. Św. Marek relacjonuje w swojej Ewangelii, że po wydarzeniu Przemienienia, w czasie którego Pan Jezus mówił o swoim odrzuceniu, krzyżu i zmartwychwstaniu po trzech dniach, uczniowie schodzili, „rozprawiając tylko między sobą, co to znaczy «powstać z martwych»" (Mk 9,10). Jest to pytanie aktualne także dla współczesnego człowieka. Boże Narodzenie, narodzenie Jezusa z Maryi, jest dla człowieka w pewien sposób

[11] Por. P. Ide, *Chrystus daje wszystko. Teologia miłości Benedykta XVI*, tłum. W. Szymona, Kraków 2011, s. 161-175.

[12] Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, s. 15-37.

[13] Benedykt XVI, *Zmartwychwstały Chrystus ogarnia cały świat*, „L'Osservatore Romano" Pl 5(2006), s. 25.

od razu zrozumiałe. Mamy bowiem doświadczenie ludzkich narodzin. Można sobie wyobrazić betlejemską noc Narodzin, radość Maryi i św. Józefa. Ludzkość jednak nie posiada doświadczenia zmartwychwstania i dlatego pozostaje ono dla człowieka niewyobrażalne i niewyrażalne[14].

Co oznacza prawda, że Chrystus zmartwychwstał? Co to oznacza dla konkretnego człowieka? Co to oznacza dla historii i wszechświata? Co to oznacza dla mnie? Czy jest to tylko cud ożywienia umarłego, na podobieństwo przywrócenia do życia klinicznie zmarłych, co udaje się sprawić lekarzom w szpitalnych salach reanimacji? Papież przypomina ironiczną, jak zaznacza, wypowiedź niemieckiego teologa Rudolfa Bultmanna[15], że przywrócenie do życia umarłego trupa byłoby czymś nieistotnym i bez znaczenia dla ludzkości oraz świata[16]. Zmartwychwstanie Chrystusa jest jednak czymś radykalnie innym i nowym. Zrozumienie i wypowiedzenie tej tajemnicy dla pierwszych uczniów oraz dla współczesnych chrześcijan pozostaje czymś bardzo trudnym. Kościół czyni to między innymi za pomocą języka symboli, na przykład światła czy wody[17]. Czyni to także za pomocą języka analogii. Odwołując się do języka teorii ewolucji, papież posłuży się analogią *największej mutacji*[18]. Dzięki Zmartwychwstaniu dokonał się najbardziej radykalny i decydujący przeskok w życiu i rozwoju świata oraz człowieka. O jaki przeskok chodzi, możemy dowiedzieć się dokładniej, czytając książkę *Jezus z Nazaretu*. Jezus nie powraca do tego samego normalnego ludzkiego życia, na podobieństwo córki Jaira czy Łazarza. Dokonała się nowa Pascha. On w swoim człowieczeństwie przeszedł do całkiem nowego i odmienionego życia, do Bożych przestrzeni i stamtąd przychodzi, aby objawić się swoim uczniom. Zmartwychwstanie Jezusa to przejście do całkowicie nowego sposobu życia, które nie podlega już prawom śmierci, stawania się. Ono rozpoczyna całkowicie nowy wymiar człowieczeństwa. Można powiedzieć, że wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa pierwszy raz, fundamentalnie i na zawsze, nastąpiło złamanie

[14] Por. Benedykt XVI, *Światło zmartwychwstałego Chrystusa przenika w noce dziejów*, „L'Osservatore Romano" Pl 6(2009), s. 25.

[15] Benedykt XVI w homilii, podobnie czyni to w innych tekstach dotyczących rzeczywistości zmartwychwstania, przywołuje intuicję R. Bultmanna, że samo zmartwychwstanie rozumiane jako proste przywrócenie życia umarłemu z egzystencjalnego punktu widzenia nie miałoby znaczenia. Papież podkreśla, że zmartwychwstanie Jezusa nie jest cudem reanimacji zwłok. Por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół…*, s. 81; tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa…*, s. 98; J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. II…*, s. 259.

[16] Por. Benedykt XVI, *Zmartwychwstały Chrystus ogarnia cały świat…*, s. 25.

[17] Por. tenże, *Światło zmartwychwstałego Chrystusa przenika w noce dziejów…*, s. 25.

[18] Por. tenże, *Zmartwychwstały Chrystus ogarnia cały świat…*, s. 25. Papież posługuje się tym obrazem także w innych tekstach, na przykład w książce *Jezus z Nazaretu*. Por. J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. II…*, s. 260.

prawa śmierci, któremu człowiek podlegał, bez nadziei na zmianę sytuacji. Ten eschatologiczny wyłom zawiera w sobie możność zapoczątkowania łańcuchowej reakcji nowego stworzenia, nowego człowieczeństwa na podobieństwo pojawienia się pierwszego człowieka (por. 1 Kor 15,21-22)[19].

Benedykt XVI w swojej homilii z 2006 roku podejmuje się wyzwania, aby odpowiedzieć na pytanie, co się wtedy wydarzyło. Jezusa nie ma w grobie, a On sam żyje w zupełnie nowy sposób. Mogło się tak wydarzyć tylko dlatego, że człowiek, Jezus z Nazaretu, nigdy nie był sam, w znaczeniu „ja" zamkniętego w sobie samym. On, ponieważ był Synem, trwał w zjednoczeniu z Bogiem Ojcem. Zmartwychwstanie wynika z relacji, a nie z niemożności, aby umrzeć[20]. Papież posługuje się pięknym obrazem, że Jezus *trwał w objęciach Tego, który jest samym życiem, w uścisku nie tylko emocjonalnym, ale obejmującym i przenikającym Jego byt. Jego życie nie było tylko Jego własnym życiem, stanowiło egzystencjalną i istotową komunię z Bogiem i byt wszczepiony w Boga, i dlatego rzeczywiście nie mogło Mu być odebrane*[21]. Jezus, Wcielony Syn, ponieważ trwał w życiu samego Boga, z miłość mógł się dać zabić. Tym samym zniszczył śmierć i jej ostateczny charakter. Trwał bowiem w niezniszczalnym oraz nieprzemijalnym życiu. Śmierć Zbawiciela była dobrowolnym aktem Jego miłości, rozumianej jako dar z siebie[22]. Chrystus w czasie Ostatniej Wieczerzy antycypował i zinterpretował swoją śmierć jako wyraz Jego proegzystencji, zdolności do ofiarowania się[23]. Trwając w egzystencjalnej komunii z Bogiem Ojcem, Jezus trwał w komunii Bożej miłości. Ta Boża miłość jest mocą silniejszą niż śmierć, ona pokonuje śmierć. We *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* czytamy: „Rozumiemy tu, co znaczy «zmartwychwstanie». Jest ono siłą miłości, która jest mocniejsza od śmierci"[24]. Zmartwychwstanie jest więc eksplozją miłości. Ona jest światłem. Ta Boża miłość przerywa nierozdzielny i, do tego momentu, definitywny charakter więzi „stawania i umierania". To ona zapoczątkowała w Zmartwychwstaniu nowy

[19] Por. F. Zelinger, *Wiara w zmartwychwstanie w Biblii*, tłum. G. Rawski, Kraków 2011, s. 130.

[20] Por. F.K. Chodkowski, *„Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego". Zarys chrystologii Josepha Ratzingera,* Poznań 2007, s. 148.

[21] Benedykt XVI, *Zmartwychwstały Chrystus ogarnia cały świat*…, s. 26.

[22] Wiele lat wcześniej w swoim fundamentalnym dziele *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* Ratzinger pisał: „Zasadą konstytuującą ofiarę nie jest zniszczenie, tylko miłość. (…) Nie liczy się samo cierpienie jako takie, tylko siła miłości, która tak rozszerza egzystencję, że łączy dalekie z bliskim, nawiązuje stosunek między człowiekiem w opuszczeniu a Bogiem. Tylko miłość nadaje cierpieniu właściwy kierunek i znaczenie". J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*…, s. 284-285.

[23] Por. F.K. Chodkowski, *„Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego"*…, s. 148-149.

[24] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*…, s. 296.

sposób istnienia, który dotyczy także przemienionej materii. Jest to początek nowego świata.

Benedykt XVI, aby wyrazić to, co dokonuje się w Zmartwychwstaniu, przywołuje w homilii z 2007 roku antyfonę rozpoczynającą liturgię w dniu Wielkanocy: „*Resurrexit et adhunc tecum sum* – Zmartwychwstałem i zawsze jestem z Tobą; położyłeś na mnie swą rękę”[25]. Według liturgii Kościoła, takie były pierwsze słowa wypowiedziane przez Syna do Ojca po zmartwychwstaniu, po powrocie Jezusa ze śmierci do nowego życia. A dokonało się to, ponieważ w ową noc śmierci podtrzymywała Go ręka Ojca. Słowa antyfony zostały wzięte z Psalmu 139 (138). Psalm ten wyraża zachwyt człowieka wiary nad wszechobecnością i wszechmocą Boga. Jest to pieśń, która wyraża ufną wdzięczność wobec Boga, który nigdy nie wypuszcza wiernych ze swoich dobrych rąk. Psalmista wyobraża sobie podróż przez wszystkie sfery wszechświata i wyznaje nadzieję, że wszędzie znajdzie go i wspomoże dobra ręka Boga: „Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś; jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę. Gdybym wziął skrzydła jutrzenki, zamieszkał na krańcu morza, tam również Twa ręka będzie mnie wiodła, i podtrzyma mnie Twoja prawica. Jeśli powiem: «Niech mnie przynajmniej ciemności okryją i noc mnie otoczy jak światło», nawet ciemność nie będzie ciemna dla Ciebie, a noc jak dzień zajaśnieje, «mrok dla Ciebie jak światło»” (Ps 139(138)8-12) . Jezus Chrystus – interpretuje papież słowa liturgii – odbył dla ludzi taką podróż poprzez różne sfery wszechświata. Jak nas o tym zapewnia List do Efezjan, w którym czytamy, że Chrystus zstąpił do niższych części ziemi, jest Tym, który wstąpił ponad wszystkie niebiosa (por. Ef 4,9-10). To, co opisywał w swojej wizji psalmista, w Zmartwychwstałym stało się rzeczywistością. *On wszedł jako światło – noc stała się jasna jak dzień, a ciemność przemieniła się w światło. Dlatego Kościół ma słuszny powód, by uznać słowa dziękczynienia i ufności za słowa Zmartwychwstałego skierowane do Ojca: «Tak, odbyłem podróż do największych głębin ziemi, w otchłań śmierci, i wniosłem światło; a teraz zmartwychwstałem i na zawsze jestem w Twoich rekach»*[26].

Papież za pomocą pięknego i wymownego obrazu wypowiedział to, co wyznajemy w *Credo*: „Zstąpił do piekieł”. Tradycja wschodnia w swojej ikonografii, zamiast przedstawiać niemożliwy do wyrażenia moment Zmartwychwstania, proponuje ikonę Zstąpienia do Otchłani[27]. Ikona przedstawiająca Zmartwychwstanie nie ukazuje Chrystusa, gdy ten wychodzi z grobu, ale się w niego

[25] Por. Benedykt XVI, *Jezus mówi: zmartwychwstałem i teraz zawsze jestem z tobą*, „L’Osservatore Romano” Pl 5(2007), s. 25; *Mszalik z czytaniami na cały rok*, Pallottinum 2012, s. 154.

[26] Benedykt XVI, *Jezus mówi: zmartwychwstałem…*, s. 25.

[27] Por. M. Bielawski, *Blask ikon*, Kraków 2005, s. 95-100.

zagłębia. On nie jest Tym, który sam uwolnił się od śmierci i umknął przed jej prawami. Nie jest nadczłowiekiem, który sam siebie ratuje od śmierci, ale wchodzi w otchłań śmierci, aby uratować Adama i jego potomstwo oparty o mocne miłujące ramię Ojca[28]. Cóż się zatem wydarzyło, gdy Chrystus zastąpił do piekieł? Benedykt XVI w swojej homilii odpowiada, że nie znamy rzeczywistości śmierci. Dlatego proces przezwyciężania śmierci wyobrażamy sobie za pomocą obrazów. Choć pozostają one niezbyt trafne, to pomimo swojej niedoskonałości pomagają coś zrozumieć z tej tajemnicy. I tak liturgia, aby ukazać zstąpienie Chrystusa do otchłani, posługuje się słowami Psalmu 24(23): „Bramy, podnieście swe szczyty i unieście się prastare podwoje". Aż do tego momentu brama śmierci pozostawała zamknięta, nikt nie mógł zza niej powrócić. Nikt też nie posiadał klucza do bramy śmierci. Otwiera ją jednak Chrystus, a Jego kluczem jest krzyż! Bramy śmierci nie są już nieodwołalnie niepokonalne. *Jego krzyż, radykalizm Jego miłości są kluczem otwierającym tę bramę. Miłość Tego, który będąc Bogiem stał się człowiekiem, aby mógł umrzeć – ta miłość ma moc otwarcia bramy. Ta miłość jest silniejsza od śmierci*[29].

Podobnie za pomocą obrazu tę tajemnicę, wspomina papież, wyrażają także prawosławne wielkanocne ikony. Chrystus przyodziany w światłość wchodzi do świata umarłych, świata ciemności i śmierci. Chrystus nosi na sobie znaki męki, stygmaty Jego cierpienia. Są to Jego rany, poprzez które Boża miłość przezwycięża śmierć. On wychodzi na poszukiwanie i spotyka Adama oraz jego potomstwo, wszystkich ludzi, którzy czekają w samotności i beznadziei nocy śmierci. To z ich ust wydobywa się wołanie-modlitwa Jonasza: „Z głębokości Szeolu wzywałem pomocy. A Ty usłyszałeś mój głos" (Jo 2,3). Bóg usłyszał ten krzyk. Syn Boży w tajemnicy Wcielenia zjednoczył się z każdym człowiekiem, jego cierpieniem, beznadzieją, samotnością, grzechem. Proces Wcielenia dopełnia się jednak dopiero w akcie najwyższej miłości, w momencie zstąpienia w otchłań śmierci. Umierając, Chrystus chwyta za rękę Adam, a nim każdego człowieka i wyprowadza ich do światła, do Bożego życia[30]. Zstępując w rzeczywistość śmierci

[28] Por. T. Špidlik, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2001, s. 55-57.

[29] Benedykt XVI, *Jezus mówi: zmartwychwstałem…,* s. 26.

[30] Por. tenże, *Jezus mówi: zmartwychwstałem…,* s. 26. Tak interpretują ten moment T. Špidlik oraz I. M. Rupnik: „Przedstawiony jest w ten sposób cały łuk drogi zbawienia, którą przebywa Jezus. Chrystus, jako druga osoba Trójcy, stał się człowiekiem, aby jako człowiek śmiertelny otworzyć kryjówkę zamkniętej w sobie ludzkości, niezdolnej do miłości, a więc i do życia wiecznego, gdyż jedynie miłość jest wieczna. Próbował powiedzieć człowiekowi, że Bóg jest Ojcem i że człowiek może opuścić ziemie słone, pustynne, nieurodzajne (por. Jer 17,6), aby wrócić do swego domu. Na wszelkie sposoby Chrystus starał się ukazać ucztę, jaką Ojciec przygotowuje na powrót marnotrawnego syna. Na koniec wydał siebie w ręce ludzi, ponieważ w ten

człowieka, całego dramatu jego istnienia, jednocząc się z nim, czyniąc swoim, Chrystus przez swoją synowską miłość ją przemienia, otwiera na Ojca, stając się początkiem nowego sposobu istnienia, nowego i wiecznego życia.

W czasie mowy pożegnalnej, zapisanej dla nas w Ewangelii Janowej, Jezus Chrystus zapowiedział swoją śmierć i zmartwychwstanie za pomocą metafory swojego odejścia i powrotu: „Odchodzę i przyjdę znów do was" (J 14,28). Do tych słów nawiązuje papież w swojej kolejnej homilii, przypominając, że śmierć człowieka jest odejściem. Chociaż ciało zmarłego pozostaje pośród bliskich sobie osób, to on sam odchodzi w nieznaną nam rzeczywistość, a my sami nie możemy za nim podążyć[31]. Odejście Jezusa było jednak innego rodzaju, w Jego śmierci dokona się coś istotnie nowego, zmieniającego nasz świat. Ludzka śmierć jest odejściem ostatecznym. Jezus odchodzi, aby powrócić, przyjść w nowy sposób. Jego odejście jest koniecznym warunkiem Jego nowej i w swej formie doskonalszej obecności. *Przez swoją śmierć włącza się w miłość Ojca. Jego śmierć jest aktem miłości, a miłość jest nieśmiertelna. Dlatego Jego odejście staje się nowym przyjściem, formą obecności, która przenika głębiej i nigdy się nie kończy*[32].

W jaki sposób odejście Jezusa umożliwia jego pełniejszą obecność? Tajemnica Wcielenia sprawia, że Jezus Chrystus w swym konkretnym historycznym życiu podlegał wszystkim ograniczeniom i uwarunkowaniami ziemskiego życia w ciele. Jego życie związane było z konkretnym określonym miejscem i czasem. Ludzka cielesność niesie ze sobą ograniczenia miejsca – na przykład jeden człowiek nie może być w dwóch miejscach naraz, a także czasu – ludzkie życie w ciele ma wyznaczony początek i kres. Cielesność, będąc wielkim darem, także sprawia, że pomiędzy „ja" i „ty" istnieje mur obcości. Miłość pomiędzy poszczególnymi osobami pomaga przekraczać ów mur, ale zawsze pozostaje nieprzekraczalne doświadczenie inności drugiego człowieka[33]. Zmartwychwstały Jezus natomiast w swoim przemienionym ciele jawi się jako wolny od takich uwarunkowań i ogra-

sposób chce naprawdę dotrzeć do człowieka. Spotyka Adama, Ewę i ich potomstwo, chwyta Adama za rękę – w miejscu, w którym mierzy się puls, znak życia – i przenosi go do istnienia. Tak zaczyna się powrót do Ojca. To zstąpienie światła do ciemności, Syna, który stanowi jedno z Ojcem do Otchłani, zostaje ukazane przede wszystkim w Ewangelii Janowej. Chrystus potwierdza, że to Ojciec Go posłał i że Jego Ojciec jest także naszym Ojcem. Chrystus zabiera Adama i Ewę, aby podnieść ich do godności dzieci Bożych. Dlatego cała ludzkość, odkupiona przez Chrystusa i w Chrystusie, wróci do serca Trójcy, gdzie jest właściwe miejsce człowieka". T. Špidlik, M. I. Rupnik, *Mowa obrazów…*, s. 56.

[31] Por. Benedykt XVI, *W miłości Chrystusa spotkały się serce Boga i serce człowieka*, „L'Osservatore Romano" Pl 5(2008), s. 11.

[32] Tenże, *W miłości Chrystusa spotkały się…*, s. 11.

[33] Por. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie. O chrześcijańskim małżeństwie i rodzinie jako sakramencie zbawienia*, Warszawa 2000, s. 225-232.

niczeń. On może przejść poprzez zamknięte drzwi Wieczernika (por. J 20,19), przejść pomiędzy „wczoraj" i „jutro", przejść pomiędzy światem Bożym (jest już u Ojca) i ludzkim (Jego chrystofanie). On w nowy sposób może przejść poprzez wewnętrzne drzwi pomiędzy „ja" i „ty"[34].

Benedykt XVI przypomina wydarzenie zapisane w Ewangelii Janowej w czasie triumfalnego wjazdu Jezusa Chrystusa do Jerozolimy (por. J 12,12-26). Wtedy to grupa Greków wyraziła życzenie, aby Jezusa zobaczyć. W odpowiedzi On opowiedział przypowieść o ziarnku pszenicy, które, aby wydać obfity plon, musi obumrzeć. Papież interpretuje te słowa jako zapowiedź tego, co ma się wydarzyć. Zbawiciel nie chce być z Grekami tylko na kilkuminutowej rozmowie (ograniczenia miejsca i czasu). On z każdym z nich (tak jak z każdym człowiekiem) chce się spotkać w nowy sposób, *aby mogli Go zobaczyć i zobaczyć przez wiarę.* On jak ziarno pszenicy przez swój krzyż, swoją śmierć, swoje odejście, obumarł, aby powrócić w nowy sposób. *Jego odejście staje się przyjściem w sposób uniwersalny, obecnością Zmartwychwstałego wczoraj, dziś i na wieki. On przychodzi również dziś do wszystkich czasów i miejsc. Teraz może pokonać również mur obcości, który oddziela „ja" i „ty"*[35]. Tej nowej zbawczej obecności Zmartwychwstałego doświadczył św. Paweł, który po swoim nawróceniu i darze chrztu pisał: „Teraz (…) już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" (Ga 2,20). Chrystus zmartwychwstały spotkał Pawła, wkroczył w jego życie i podarował mu nową tożsamość. Dzięki niej Paweł zjednoczony z Chrystusem trwa w nowej komunii, jego „ja" otworzyło się na wspólnotę życia w Trójcy Świętej, a także na wspólnotę Kościoła, Ciała Chrystusa, w której trwa w „ja/my" wszystkich wierzących, którzy stali „jednym w Chrystusie" (Ga 3,28). To jest nowość i dar Tego, który odszedł, aby powrócić jako Zmartwychwstały dla każdego człowieka, aby ten mógł się stać nowym stworzeniem.

Nową tożsamość chrześcijanin otrzymuje poprzez łaskę wiary i dar chrztu. Celebracja chrztu ukazuje naturę nowej tożsamości za pomocą symboli, które także objaśniają tajemnicę Paschy Jezusa i Jego zmartwychwstania. Papież wielokrotnie nawiązuje w swoich homiliach do symboliki liturgii Wigilii Paschalnej samej celebracji chrztu. Najczęściej powracającymi symbolami są: woda, ciemność-światło-ogień, paschał, nowa pieśń. Woda jest elementem podstawowym w chrzcie. Interpretując jej znaczenie w liturgii chrzcielnej, Benedykt XVI przywołuje tekst Listu do Hebrajczyków: „Bóg (...) pokoju (...) na mocy krwi przymierza wiecznego wyprowadził spomiędzy zmarłych Wielkiego Pasterza owiec" (Hbr 13,20). Tekst ten, choć nie znajdujemy tu słów o wodzie,

[34] Por. Benedykt XVI, *W miłości Chrystusa spotkały się…*, s. 11.
[35] Tamże, s. 11.

odnosi się do Chrystusa i w kontekście Starego Testamentu objaśnia pewien aspekt Zmartwychwstania wyrażany przez symbol wody chrzcielnej. W słowach z Listu do Hebrajczyków można odnaleźć echo tekstu Księgi proroka Izajasza przedstawiającego Mojżesza jako pasterza, którego Bóg wydobył z wody (por. Iz 63,11). Teraz Jezus Chrystus jest nowym i ostatecznym Pasterzem, który do końca doprowadzi dzieło Mojżesza. Jak opisuje Księga Wyjścia, matka Mojżesza pozostawiła go w małym koszyczku na wodach Nilu. I dzięki Bożej Opatrzności został uratowany, wyciągnięty z wody do życia. Sam ocalony z wód śmierci będzie pasterzem ocalającym innych swoich rodaków, przeprowadzając ich przez Morze Czerwone, morze śmierci. Teraz Jezus Chrystus dla nas wstąpił w śmierć symbolizowaną przez wodę. I „na mocy krwi" został wyprowadzony spośród umarłych, wydobyty z wód śmierci. Krew przymierza wyraża Jego synowską miłość zjednoczoną z miłością Ojca. To ona ratuje Jezusa, a razem z Nim i nas z otchłani śmierci do prawdziwego życia. Zmartwychwstały Jezus jest nowym Mojżeszem, prawdziwym Pasterzem, który przeprowadza swój lud *przez tak mroczne często morze dziejów, którego chaos i niebezpieczeństwa nierzadko mogą nas pochłonąć. W chrzcie bierze nas jakby za rękę, prowadzi nas drogą, która wiedzie przez dzisiejsze Morze Czerwone, i wprowadza nas do życia trwałego, prawdziwego i sprawiedliwego*[36].

Symbolika wody przywołuje także dwa inne obrazy objawiające tajemnicę zmartwychwstałego Pana: nowego Jakuba i nowej świątyni darujących wodę żywą. Woda jest w Piśmie świętym przedstawiana jako życiodajne i orzeźwiające źródło, jako wielka rzeka, rodząca życie. Tam gdzie nie ma wody, tam nie ma życia. Dlatego wielkie znaczenie w Biblii mają studnie – miejsca, z którymi związane jest życie. W Ewangelii Janowej czytamy o spotkaniu Samarytanki z Jezusem przy studni Jakuba. Wtedy to Chrystus mówi o nowym, niewyczerpującym się źródle wody dla prawdziwego życia. Ukazuje się jako nowy, ostateczny Jakub, który podarowuje spragnionej miłości i sensu ludzkości prawdziwą studnię, a wraz z nią wodę dającą życie wieczne (por. J 4,5-15). Uczyni to ostatecznie dopiero jako Zmartwychwstały, udzielając Ducha Świętego (por. J 7,37-39). Św. Jan zapisał ponadto, że jeden z żołnierzy przebił włócznią Jezusowi bok, a z otwartej rany wypłynęła krew i woda (por. J 19,33-34). Najstarsza tradycja i liturgia Kościoła upatruje tu początek sakramentów nowego życia Kościoła, zwłaszcza chrztu i Eucharystii[37]. Dzięki swojej śmierci Chrystus sam staje się źródłem. On jest prawdziwą świątynią, z której wypływa źródło wody rodzącej życie. Spełnia się w ten sposób wizja proroka Ezechiela. Ujrzał on nową świą-

[36] Benedykt XVI, *W miłości Chrystusa spotkały się*..., s. 12.
[37] Por. KKK 1225.

tynię, z boku której wypływało najpierw małe źródło, a następnie wielka rzeka pełna życiodajnej wody (Ez 47,1-12). Wody tej rzeki przynosiły życie i zdrowie na terenach pustynnych oraz dla martwych wód. *Pierwsi chrześcijanie zrozumieli: w Chrystusie ta wizja się urzeczywistniła. On jest prawdziwą, żyjącą Świątynią Boga. On jest źródłem wody żywej. Od Niego bierze początek wielka rzeka, która poprzez chrzest przynosi owoce i odnawia świat; wielka rzeka wody żywej – Jego Ewangelia – która użyźnia świat*[38]. Chrystus zmartwychwstały jest nie tylko źródłem wody życia, ale przez chrzest czyni chrześcijan źródłami, z których będzie tryskać życie wieczne: „Jeśli ktoś (...) wierzy we mnie (...) Rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza" (J 7,37-38).

Drugim symbolem wskazującym na Chrystusa i tajemnicę Jego zmartwychwstania jest światło i ogień. Pojawiają się one obok siebie: ogień, ciepło i światło. Symbol światła głęboko powiązany jest z symboliką ognia, ponieważ miłość i prawda idą obok siebie[39]. Benedykt XVI przypomina starodawny zwyczaj zachowany w niektórych jeszcze miejscach, że w czasie liturgii Wigilii Paschalnej nowy ogień rozpalano za pomocą szkła, aby go otrzymać bezpośrednio z nieba od słońca. Ogień z nieba rozpala następnie wszystkie światła i ognie w ciągu roku. Chrystus zmartwychwstały jest tym prawdziwym światłem i ogniem, które zstąpiło z nieba na ziemię. W Nim, w tajemnicy Jego Boskiego, a zarazem ludzkiego serca, objawił się cały radykalizm Jego miłości, zarówno *światło prawdy i ogień miłości, które przemienia życie człowieka*[40]. Na obliczu Zmartwychwstałego jaśnieje prawda, która oświeca człowieka i daje odpowiedź na fundamentalne pytania człowieka: kim jest Bóg i jaki On jest, kim jest człowiek, skąd pochodzi i jaki jest cel jego istnienia. Osoba Zmartwychwstałego i Jego Pascha jest miejscem objawienia się tajemnicy Trójjedynego Boga[41]. Dzięki światłu Zmartwychwstałego

[38] Benedykt XVI, *Światło zmartwychwstałego Chrystusa*…, s. 26.

[39] Por. tamże, s. 25.

[40] Benedykt XVI, *W miłości Chrystusa spotkały się*…, s. 12.

[41] J. Ratzinger w swej książce *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* pisał: „Jezus przez swe życie z Ojca, w bezpośredniej i najgłębszej jedności modlitewnego, a nawet naocznego obcowania z Nim, jest świadkiem Boga; przez niego to, co niedotykalne staje sie dotykalne, to, co było dalekie, staje się bliskie. (...) W Jego życiu, w Jego bezwzględnym oddaniu swego istnienia ludziom mieści się sens świata: On nam się oddaje jako miłość, która także i mnie kocha i przez ten niepojęty dar trwałej miłości, której nie grozi żadna przemijalność, żadne zakłócenie egoizmem, czyni życie wartym życia. (...) Wiara chrześcijańska żyje tym, że nie daje sensu obiektywnego, lecz że ów Sens zna mnie i kocha, i że mogę mu sie powierzyć z gestem dziecka, które wie, iż w matczynym «ty» zawiera się odpowiedź na wszystkie jego pytania. Wiara, zaufanie i miłość są ostatecznie czymś jednym i wszelkie treści, wokoło których wiara się obraca, są tylko skonkretyzowaniem owego zwrotu, jaki wszystko obejmuje, owego «wierzę w Ciebie», owego odkrycia Boga w obliczu człowieka – Jezusa z Nazaretu". J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*..., s. 69-70. Por. M. Pyc,

wierzymy, że i świat (wszystko, co istnieje) i moje życie (wobec moich egzystencjalnych pytań) nie jest dziełem przypadku. U ich początków jest wieczny Rozum i Miłość, Wszechmogący Bóg, który z miłości stworzył niebo i ziemię[42]. Dzięki Zmartwychwstaniu wierzymy, że w osobie Jezusa Chrystusa, poprzez tajemnicę Jego wcielenia, Jego krzyża i Jego zmartwychwstania, jaśnieje nam oblicze Boga, (...) *że w Nim Bóg jest obecny pośród nas, jednoczy nas i prowadzi do naszego celu, do wiecznej miłości*[43]. To dzięki Zmartwychwstałemu wierzymy, że Duch Święty udziela ludziom Boże słowo prawdy i oświetla ludzkie serca. Dokonuje się to w Kościele, w którym wierzący trwają w komunii z Chrystusem, swoim Panem. *Dzięki Niemu rodzi sie w nas światło prawdy i zaczynamy rozumieć*[44].

Chrystus zmartwychwstały jest światłem, które oświeca i przemienia. On sam jest samym Życiem, Prawdą, Miłością. W Nim wierzący rozpoznają, co jest prawdziwe, a co fałszywe, co jest ciemnością, a co prowadzi do życia. Światło to jest jednocześnie ogniem, mocą pochodzącą od Boga. Jest dane nie po to, aby niszczyć, lecz aby przemieniać ludzkie serca, a z nimi i cały świat. Ogień spala płonący paschał. To z ognia miłości krzyża przychodzi prawdziwe oświecenie i przemiana, to dar samoofiarowującego się Syna, który w tej miłości zmartwychwstaje, jest początkiem nowego oświeconego i przemienionego człowieka oraz stworzenia.

W Wielkanoc razem z Chrystusem zmartwychwstałym Kościół świętuje nowe stworzenie. Jezus, Baranek umarły i żyjący na wieki wieków, mający klucze śmierci i otchłani (por. Ap 1,18), otwiera człowiekowi bramy do nowego życia i wprowadza go w samego Boga[45]. Jest to wydarzenie tak rzeczywiste i wstrząsające, że zmienia i określa cały los i bieg człowieka oraz świata. Otworzył się nowy wymiar istnienia dla człowieka i całego stworzenia. Na podobieństwo pierwszego dnia stworzenia w wielkanocny poranek Bóg na nowo wypowiedział słowa: „Niechaj się stanie światłość!" i „stała się światłość". *Jezus wstaje z grobu. Życie jest silniejsze niż śmierć. Dobro jest silniejsze niż zło. Miłość jest silniejsza od nienawiści. Prawda jest silniejsza od kłamstwa. Ciemność minionych dni zostaje rozproszona w chwili, gdy Jezus wstaje z grobu i sam staje się czystym światłem Boga. Odnosi sie to jednak nie tylko do Niego i nie tylko do ciemności tych dni.*

Jezus Chrystus – centrum chrześcijańskiej wiary. Chrystologiczna refleksja na kanwie teologicznej twórczości Benedykta XVI – Josepha Ratzingera, w: K. Michalczak (red.), *Teologia dogmatyczna*, t. 4, *Wokół pojęcia wiary*, Poznań 2010, s. 8-12.

[42] Por. Benedykt XVI, *Zmartwychwstanie Jezusa zakończeniem dzieła stworzenia i początkiem nowego życia*, „L'Osservatore Romano" Pl 6(2011), s. 42.

[43] Tenże, *W miłości Chrystusa spotkały się…*, s. 12.

[44] Tenże, *Światło zmartwychwstałego Chrystusa…*, s. 25.

[45] Por. tenże, *Wielkanoc to dzień nowego stworzenia*, „L'Osservatore Romano" Pl 5(2012), s. 20.

(...) *On pociąga nas wszystkich za sobą do nowego życia zmartwychwstania i zwycięża wszelkie ciemności. On jest nowym dniem Boga, dla nas wszystkich*[46].

2. Zmartwychwstanie i nowe życie wierzących

W wydarzeniu zmartwychwstania Chrystusa dokonało się coś radykalnie różnego i nowego w historii świata oraz ludzkości. Dokonała się rzeczywiście nowa Pascha. Jezus Chrystus w swoim człowieczeństwie przeszedł do całkiem nowego i odmienionego życia, które nie podlega już prawu śmierci. Wydarzenie zmartwychwstania Jezusa nie należy tylko do przeszłości, nie dotyczy tylko Nauczyciela z Nazaretu, ale ono otwiera, jak napisze Benedykt XVI w *Jezusie z Nazaretu*: „(…) nowe możliwości bycia człowiekiem, które mają znaczenie dla wszystkich i otwierają przed ludźmi przyszłość, nowy rodzaj przyszłości"[47]. Już św. Paweł nauczał, że albo zmartwychwstanie Chrystusa jest wydarzeniem o charakterze powszechnym, z którym nierozerwalnie związane jest zmartwychwstanie chrześcijan, albo nic się nie wydarzyło. „Jeśli umarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał. (…) Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał, jako pierwociny tych, co pomarli" (1 Kor 15,16.20). Można powiedzieć, że zmartwychwstanie Chrystusa, uobecniane poprzez uroczyste liturgie wielkanocne Kościoła, zawiera w sobie możność rodzenia nowego człowieczeństwa na podobieństwo pojawienia się pierwszego człowieka (por. 1 Kor 15,21-22)[48]. *Zmartwychwstanie było niejako eksplozją światła, eksplozją miłości, która przerwała nierozdzielny dotąd splot «umieraj i stawaj się». Zapoczątkowała ona nowy wymiar istnienia, życia, w które w sposób przemieniony została włączona materia i z którego wyłania się nowy świat*[49].

Zmartwychwstanie nie jest tylko jakimś cudem z przeszłości, ale jest skokiem jakościowym, który począwszy od zmartwychwstałego Chrystusa, jest obecny i na stałe już przenika oraz przemienia nasz świat. Na pytanie: w jaki sposób to wydarzenie może w skuteczny sposób docierać do człowieka, pociągać go w górę, ku Chrystusowi? Benedykt XVI odpowiada: dokonuje się to przez wiarę i chrzest. Sakrament chrztu (czy odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych) stanowi istotną i integralną część celebracji Wigilii Paschalnej. Chrzest sprawia, że jakościowy przełom w historii ludzkości staje się dostępny współcześnie dla każdego wierzącego. Chrzest nie jest tylko jakimś formalnym, nie do końca

[46] Tenże, *Wielkanoc to dzień nowego stworzenia*..., s. 20.
[47] J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. II*..., s. 260.
[48] Por. F. Zelinger, *Wiara w zmartwychwstanie*…, s. 130.
[49] Benedykt XVI, *Zmartwychwstały Chrystus ogarnia cały świat*…, s. 26.

zrozumiałym, aktem przystąpienia do instytucji Kościoła[50]. Nie jest jakimś zwykłym gestem obmycia, duchowego oczyszczenia. *Jest rzeczywiście śmiercią i zmartwychwstaniem, odrodzeniem, przemianą w nowe życie*[51]. Ten związek pomiędzy zmartwychwstaniem Jezusa, celebrowanym w liturgii wielkanocnej, a nowym życiem wierzących, w którym oni mogą uczestniczyć dzięki sakramentom wtajemniczenia chrześcijańskiego, zwłaszcza chrztu, stale powraca w paschalnych homiliach papieża. Na różne sposoby, nawiązując do nowotestamentalnych tekstów, licznych liturgicznych znaków i symboli liturgii paschalnej, tekstów patrystycznych, papież w sposób kerygmatyczny i egzystencjalny stara się objaśnić, co dokonuje się w ochrzczonym człowieku, jaka nowa jakość życia została mu podarowana i jaki sposób egzystencji z tego obdarowania wynika. Zatrzymamy się na najważniejszych wątkach.

Benedykt XVI, aby ukazać rzeczywistość nowego życia ochrzczonych, chętnie nawiązuje do „krótkiej duchowej autobiografii św. Pawła" – jak ten tekst sam nazywa – zawartej w Liście do Galatów, a zwłaszcza słów: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" (Ga 2,20)[52]. Paweł, interpretuje papież, stwierdza, że jego „ja", istotna tożsamość jego jako człowieka, Pawła, zmieniła się. *Istnieje on jeszcze i już nie istnieje. Przekroczył pewnie „nie" i stale znajduje się w tym „nie": Ja, ale już „nie" ja*[53]. Paweł nie opisuje tylko jakiegoś doświadczenia mistycznego, którym moglibyśmy być zainteresowani z historycznego punktu widzenia. On opisuje rzeczywistość obdarowania chrzcielnego. Poprzez chrzest, pamiętamy, że jest to długi proces inicjacji chrześcijańskiej, zostaje neoficie odebrane jego własne ja, które zostaje włączone w nowy większy podmiot, w Chrystusa. Bóg bowiem tylko z Jednym, z Chrystusem, złączył całą swoją obietnicę. Przez chrzest cała ludzkość staje się kimś jednym w Chrystusie (por. Ga 3,28). Dzięki temu zjednoczeniu/wszczepieniu tożsamość chrześcijanina zostaje przemieniona, otrzymując nową przestrzeń życia. *To wyzwolenie naszego ja z izolacji i odnalezienie się w nowym podmiocie oznacza odnalezienie się w szerokiej przestrzeni Boga i wprowadzenie w życie, które już teraz wyszło poza kontekst „umieraj i stawaj się"*[54]. Ta *wielka eksplozja zmartwychwstania*, która przenika wierzących w chrzcie, dokonuje się obecnie pośród całej złożoności, trudu i udręk współczesnego świata. Wierzący jednoczą się Chrystusem – papież posłuży się obrazem chwytania się Jezusa za rękę – ale jeszcze bardziej

[50] Por. J. Ratzinger, *W czas Bożego Narodzenia*, tłum. K. Wojtowicz, Kraków 2001, s. 69-74.
[51] Benedykt XVI, *Zmartwychwstały Chrystus ogarnia cały świat*…, s. 26.
[52] Por. Benedykt XVI, *W miłości Chrystusa spotkały się*…, s. 11; tenże, *Zmartwychwstały Chrystus ogarnia cały świat*…, s. 26.
[53] Benedykt XVI, *Zmartwychwstały Chrystus ogarnia cały świat*…, s. 26.
[54] Tamże, s. 26.

On jednoczy (trzyma mocno za rękę) chrześcijan ze sobą do tego stopnia, że stają się jednym podmiotem. Wyznanie: żyję ja, ale już nie ja – to formuła życia chrześcijańskiego, to sposób aktualizacji zmartwychwstania w czasie. Spełnia się w ten sposób inne słowo Pana Jezusa z Ewangelii Janowej: „Ja żyję i wy żyć będziecie" (J 14,19). Żyjący w ten nowy sposób, będą przemieniać świat wbrew logice starego świata, dotkniętego żądzą władzy, posiadania, egoizmu. A oni sami, trwając w egzystencjalnej komunii z Jezusem, stają się uczestnikami prawdziwej nieśmiertelności i życia wiecznego. Życie, które trwa na wieki, otrzymujemy, ponieważ jesteśmy w komunii miłości (umiłowani i miłujący) z Tym, który jest życiem. To jest droga życia, krzyżująca życie starego człowieka, zamkniętego tylko we własnym ja, aby, żyjąc w jedności ze Zmartwychwstałym, otwierać na wspólnotę z Bogiem i braćmi.

Wymowny obraz chwycenia neofity za rękę przez zmartwychwstałego Chrystusa powraca także w innym kontekście. Nawiązując do słów rezurekcyjnej antyfony zaczerpniętej z Psalmu 139 (138): „Zmartwychwstałem i zawsze jestem z Tobą; położyłeś na mnie swą rękę", Benedykt XVI wkłada je w usta Chrystusa, który w ten sposób zwraca sie do każdego wierzącego. Cokolwiek się jemu stanie, choćby znajdował się u bram samej śmierci, gdziekolwiek upadnie, nawet tam, gdzie nikt nie może mu już towarzyszyć, ochrzczony zawsze odnajdzie się w mocnych i pewnych dłoniach Chrystusa, zwycięscy śmierci[55]. Chrzest jest bowiem narodzeniem nowego człowieka. Chrzest jako zanurzenie w Chrystusa Jezusa, jest zanurzeniem w śmierć podobną do Jego śmierci (por. Rz 6,3). W chrzcie wierzący powierzają się Chrystusowi, a On przyjmuje ich do siebie. Odtąd życie nowe to życie dzięki Niemu, z Nim i w Nim. To nowe życie zakłada rezygnację z samych siebie, aby żyć z Nim, to zgoda na śmierć starego, zamkniętego tylko w sobie ja. Jest to jednak śmierć ku życiu, będącego darem Tego, który ma władzę nad śmiercią. *Zarówno po tej, jak i po tamtej stronie śmierci jesteśmy z Chrystusem i dlatego od tej chwili i w przyszłości śmierć nie jest już prawdziwą granicą*[56]. Sama śmierć i żadne doświadczenie antycypujące śmierć nie są już przeszkodą wobec życiodajnej wspólnoty z Chrystusem: „Nikt (...) już nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie (...) I w życiu (...), i w śmierci należymy do Pana" (Rz 14,7-8, por. Flp 1,22-24). Nawet w doświadczeniu śmierci (fizycznej czy duchowej, każdej) chrześcijanin przynależy do Tego, który ma życie wieczne. Na drogach swojego życia, nawet w najgłębszej otchłani ciemności, bezsensu, cierpienia, chrześcijanie są objęci miłością mocniejszą niż śmierć. On zjednoczył się z ludźmi, aż po otchłań ich śmierci, aby ich obdarować życiem, które

[55] Por. Benedykt XVI, *Jezus mówi: zmartwychwstałem*…, s. 25.
[56] Tenże, *Jezus mówi: zmartwychwstałem*…, s. 25.

jest owocem wspólnoty z Trójjednym, poprzez śmierć ich starego, zamkniętego w swojej fałszywej samowystarczalności i samotności, człowieka.

Miłość Chrystusa jest kluczem, mocą otwierającą bramy śmierci na życie wieczne. Żaden człowiek sam z siebie nie jest nieśmiertelny. Dusza ludzka jest ze swej natury nieśmiertelna, ponieważ od momentu stworzenia człowieka Bóg w szczególny sposób o nim pamięta i miłuje go również po jego upadku[57]. W samym człowieku nie ma sił wystarczających, aby wznieść się do Boga, aby zapewnić sobie życie wieczne oraz nieśmiertelność. Jest pewien paradoks ludzkiej egzystencji. Jest w człowieku pragnienie, którego nikt i nic poza Bogiem nie może zaspokoić. Człowiek tęskni za tym, do czego sam o własnych siłach nie może dotrzeć. Jedynie dzięki wspólnocie ze Zmartwychwstałym, w Nim, dzięki Niemu i z Nim może dotrzeć do wspólnoty z Bogiem, aby mieć życie wieczne, życie szczęśliwe wewnątrz Bożej miłości[58]. Wieczność bez tej jedności byłaby potępieniem. Ale Chrystus związał chrześcijan ze sobą, jak Dobry Pasterz bierze zagubioną owieczkę na swoje ramiona i niesie ją do swego domu. Tylko dzięki trwaniu w jedności z Chrystusem, trwaniu we wspólnocie Kościoła, który jest Jego Ciałem, możliwe jest uczestniczyć w życiu nieśmiertelnym. Tylko w ten sposób ochrzczeni uczestniczą w zwycięstwie nad śmiercią, stają się prawdziwie wolni, a ich życie przeniknięte jest nadzieją[59].

Ten niezwykle ciekawy temat relacyjnie rozumianej nieśmiertelności człowieka, która jest owocem obdarowania chrzcielnego, powraca także w innych homiliach. *Życia wiecznego i błogosławionej nieśmiertelności* – głosił Benedykt XVI w czasie Wigilii Paschalnej w 2006 roku – *nie mamy od siebie samych i nie mamy w nas samych, ale dzięki relacji – dzięki egzystencjalnej komunii z Tym,*

[57] Problem dialogicznego rozumienia nieśmiertelności duszy J. Ratzinger w sposób precyzyjny i przekonujący ukazał w swojej eschatologii. Por. J. Ratzinger, *Eschatologia....*, s. 165-175.

[58] Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi* uczył: „Słowo «życie wieczne» usiłuje nadać imię tej nieznanej a znanej rzeczywistości. Z konieczności jest to określenie niewystarczające, które wywołuje zamieszanie. Określenie «wieczne» budzi w nas bowiem ideę czegoś nie kończącego się, i tego się lękamy; kojarzy nam się ze znanym nam życiem, które kochamy i którego nie chcemy utracić, ale jednak równocześnie przynosi ono więcej trudu niż zaspokojenia, a zatem podczas gdy z jednej strony pragniemy go, z drugiej go nie chcemy. Możemy jedynie starać się myślą wybiec poza doczesność, w której jesteśmy uwięzieni i w jakiś sposób przeczuwać, że wieczność nie jest ciągiem następujących po sobie dni kalendarzowych, ale czymś, co przypomina moment ostatecznego zaspokojenia, w którym pełnia obejmuje nas, a my obejmujemy pełnię. Byłby to moment zanurzenia się w oceanie nieskończonej miłości, w którym czas – przed i potem – już nie istnieje. Możemy jedynie starać się myśleć, że ten moment jest życiem w pełnym znaczeniu, wciąż nowym zanurzaniem się w głębię istnienia, podczas gdy po prostu ogarnia nas radość". Benedykt XVI, *Spe salvi*, 12.

[59] Por. tenże, *Jezus mówi: zmartwychwstałem…*, s. 26.

który jest Prawdą i Miłością, a więc jest wieczny, jest Bogiem samym[60]. Dusza ludzka nie jest niezniszczalna sama z siebie. Poszukiwanie jakiejkolwiek nieśmiertelności poza Bogiem lub obok Niego nie nadałoby sensu ludzkiemu życiu. Bez relacji do Boga nie ma możliwości dla życia prawdziwego ani wiecznego. Takie życie bierze się tylko stąd, że człowiek jest miłowany przez Tego, który jest życiem. Umiłowany żyje w jedności z Bogiem, miłując z Nim i w Nim[61].

Temat ludzkiego pragnienia nieśmiertelności, jej możności i rzeczywistego nią obdarowania w szczególny sposób pojawia się w homilii paschalnej z 2010 roku. Papież punktem wyjścia swoich rozważań uczynił starożytną legendę żydowską, zachowaną w apokryficznej księdze *Życie Adama i Ewy*. Opowiada ona o ostatnich latach życia Adama. Ewa wraz z synem Setem udaje się do Raju, aby odnaleźć olej miłosierdzia z drzewa życia dla uzdrowienia chorego Adama. Archanioł Michał oznajmia im jednak, że oleju z drzewa życia nie mogą otrzymać, a Adam będzie musiał umrzeć. Chrześcijanie, dodaje Benedykt XVI, uzupełnili ową legendę o słowo pociechy. Była to obietnica, że nadejdzie czas, gdy przyjdzie Chrystus Król, Syn Boży, który będzie namaszczał olejem miłosierdzia, olejem życia wszystkich, którzy w Niego wierzyć będą[62]. Legenda ta wyraża tajemnicę ludzkiego losu, naznaczonego z jednej strony smutkiem wobec rzeczywistości cierpienia, choroby, śmierci, a z drugiej strony przenikniętego niezgodą na taki los oraz pragnieniem odnalezienia jakiegoś lekarstwa, darującego nieśmiertelność.

Legenda wyraża ogólnoludzkie pragnienie odnalezienia eliksiru przeciw śmierci, które zapewni nieśmiertelność. Obecne jest ono także we współczesnej nauce, sztuce, zwłaszcza w medycynie. Są to stałe poszukiwania, aby odsuwając od człowieka kolejne przyczyny starzenia się, chorób, śmierci, zapewniać ludziom życie coraz dłuższe i lepsze. Czy jednak takiej nieśmiertelności oczekujemy? Czy nieśmiertelność ma być tylko prostym przedłużeniem w nieskończoność doczesnego życia, które znamy? O owym paradoksie ludzkiego życia tak wymownie pisał Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*: „Oczywiście jest pewna sprzeczność w naszym postępowaniu, która wiąże się z wewnętrzną sprzecznością naszej egzystencji. Z jednej strony nie chcemy umierać; zwłaszcza, ci, którzy nas kochają, nie chcą naszej śmierci. Z drugiej strony jednak, nie pragniemy też istnieć w nieskończoność, a także ziemia nie została stworzona z taką perspektywą. Czego tak naprawdę chcemy? (...), to co na co dzień nazywamy «życiem» w rzeczywistości nim nie jest. (...) W gruncie rzeczy pragniemy tylko jednej rzeczy – «szczęśli-

[60] Tenże, *Zmartwychwstały Chrystus ogarnia cały świat*..., s. 27.
[61] Por. F.K. Chodkowski, *„Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego"*..., s. 147-148.
[62] Por. Benedykt XVI, *Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa stały się dla nas lekarstwem na wieczność,* „L'Osservatore Romano" Pl 6(2010), s. 31.

wego życia», życia, które po prostu jest życiem, po prostu «szczęścia»"[63]. W nieskończonym życiu nie chodzi zatem o zmianę ilościową, ale jakościową. Chodzi o przemianę życia, a nie tylko o jego przedłużanie. Ma się dokonać w człowieku zrodzenie nowego życia, dla którego śmierć nie będzie końcem, ale początkiem życia w pełni. Zmartwychwstanie Jezusa jest fundamentem Dobrej Nowiny, że takie nowe życie już jest obecne pośród naszego świata i można w nim uczestniczyć poprzez dar chrztu. Namaszczenie chrzcielne jest prawdziwym lekarstwem na nieśmiertelność. Przez chrzest rozpoczyna się w neoficie nowe życie, które będzie dojrzewać w wierze. Jest to życie, które nie zna śmierci, a śmierć starego człowieka będzie momentem wprowadzenia w światło pełni życia.

Rzeczywistość tego, co dokonuje się w ochrzczonym, wyraża symbol namaszczenia olejem i przyodziania w nowe szaty. Papież tym razem nawiązuje do opowiadania z apokryficznej Księgi Henocha. Henoch, aby mógł być dopuszczony do widzenia Bożego oblicza, musi być najpierw namaszczony miłym olejkiem i przyodziany w świetliste szaty[64]. Przez chrzest rozpoczyna się długi proces zamiany szat, przemiany życia, aby chrześcijanie obleczeni w samego Chrystusa mogli stanąć przed obliczem Boga i żyć nowym życiem wiecznie (por. Ef 4,22-23). W początek oraz cały proces przemiany życia ku wieczności wpisany jest rytuał, koniecznie mający odzwierciedlenie w codzienności, wyrzekania się i przyrzeczeń. Benedykt XVI, nawiązując do starożytnych celebracji chrzcielnych[65], przypomina, że najpierw wybrani do chrztu zwracali się w kierunku zachodu słońca, symbolizującym ciemność, grzech, śmierć, aby trzykrotnie wyrzekać się szatana, jego pompatyczności i grzechu[66]. Pompatyczność oznaczała cały splendor starożytnego świata władzy, kultów, teatru. Wyrzekać się tych pomp oznaczało wyrzekać się stylu życia, naznaczonego żądzą władzy, chciwością, okrucieństwem, kłamstwem. Jest to wyrzekanie się pewnego typu kultury, w którym dla przyjemności, użyteczności, unicestwia się w człowieku najlepsze cechy jego człowieczeństwa. W swej istocie to samo dokonuje się i dziś w czasie liturgii chrzcielnej, choć już nie za pomocą tak spektakularnych gestów. Rozpoczyna się długi proces zdejmowania szat starego człowieka. Jest on w rzeczywistości związany z obietnicą

[63] Benedykt XVI, *Spe salvi*, 11.

[64] Por. Benedykt XVI, *Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa...*, s. 32.

[65] Por. J. Danielou, *Pisma wybrane*, tłum. Sz. Fedorowicz, Kraków 2011, s. 10-12.

[66] Jesteśmy tu świadkami sytuacji odwrotnej niż w czasie pierwszego upadku. Tam Adam wypowiedział swoje „nie" Bogu i „tak" szatanowi. We chrzcie neofita, dzięki Nowemu Adamowi, wypowiada swoje „nie" szatanowi oraz „tak" Bogu. Chrzest jest początkiem przywrócenia stanu szczęścia wynikającej z komunii z Bogiem, przywrócenie rzeczywistości raju. Por. B. Mokrzycki, *Między pierwszym a drugim przyjściem Pana. Sakramenty jako znaki historii zbawienia*, w: H. Bogacki, S. Moysa, Z. Perz (red.), *Sakramenty Kościoła posoborowego*, Kraków 1970, s. 358-359.

Chrystusa, że On tego dokona. Jest chwyceniem się wyciągniętej przez Niego ręki i stałą prośbą skierowaną do Niego, aby na drogach naszego życia nas prowadził i zdarł z nas szaty grzechu i śmierci (por. Ga 5,19-21). Kandydat do chrztu zwracał się następnie ku kierunkowi wschodu słońca, ku światłu, ku Chrystusowi. Poprzez swoje przyrzeczenia wybiera nowy styl życia wiary w Boga w Trójcy Jedynego. Dokonując zaślubin, powierza się on Bogu z nadzieją, że On sam ubierze go w nowe szaty życia (por. Ga 5,22)[67].

Po rycie wyrzekania się wybrany do chrztu był rzeczywiście obnażany ze swoich szat. Po siedmiu stopniach wchodził do chrzcielnicy i był trzykrotnie zanurzany w wodzie. Symbolizowało to cały radykalizm wyrzekania się, odarcia z szat – śmierć w wodach starego człowieka. *To życie, któremu i tak przeznaczona jest śmierć, człowiek ochrzczony wydaje na śmierć z Chrystusem, a On go z niej wydobywa i wprowadza w nowe życie, które go przemieni na wieczność*[68]. Następnie, po wyjściu z wody po siedmiu stopniach, neofita był namaszczany świętym olejem i ubierany w nową szatę nowego życia. Otrzymywał także zapaloną świecę, znak życia w świetle, które przyniósł i zapalił w nim sam Chrystus. Dopełnieniem liturgii był udział w Eucharystii. Przyjmując Ciało Zmartwychwstałego, ochrzczony stawał się członkiem Kościoła, Ciała Chrystusa. Chrzest i Eucharystia to prawdziwe lekarstwo i pokarm zapewniające nieśmiertelność.

Papież Ratzinger chętnie przywołuje także inne symbole liturgii paschalnej, aby wyrazić dar nowego życia. Najczęściej przywoływane i najważniejsze z tych symboli to: woda, światło i pieśń nowa. Jak już wspomnieliśmy, woda, a właściwie sakramentalny gest zanurzenia w wodzie, oznacza i sprawia śmierć starego człowieka poprzez zanurzenie w śmierci samego Chrystusa. Symbol wody zawiera w sobie dwa przeciwstawne znaczenia. Z jednej strony ruchome morze oznacza moc nieprzyjazną i zagrażającą życiu. Stąd na przykład Księga Apokalipsy zapowiada, że w nowym Bożym świecie morza już nie będzie (por. Ap 21,1). Woda, jako symbol śmierci, wyraża także krzyż i śmierć Chrystusa. On zstąpił w wody śmierci, na podobieństwa narodu wybranego, który wszedł w wody Morza Czerwonego i został uratowany, zmartwychwstał. On to uczynił dla ludzi, aby ich uratować z niewoli śmierci, aby dać im życie Boże. Oni, wierząc Mu, zstępują razem z Nim w chrzcielne wody swoich śmierci, aby zjednoczeni ze Zmartwychwstałym narodzić się do nowego życia. Z drugiej strony woda oznacza życie, woda rodzi i ratuje życie. Sadzawka chrzcielna jest łonem, które rodzi do nowego życia razem z Chrystusem. Chrzest to spotkanie ze Zmartwychwstałym, nowym Jakubem, który udostępnia ludzkości nową

[67] Por. J. Danielou, *Pisma wybrane*..., s. 12-23.
[68] Benedykt XVI, *Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa*..., s. 33.

studnię dającą ludzkości, spragnionej sensu i miłości, wodę prawdziwego życia. Chrzest to zanurzenie w źródle nowego życia, które wypływa z przebitego boku zmartwychwstałego Jezusa, prawdziwej, żywej Świątyni Boga. Ponadto chrzest otwiera w ochrzczonych źródło życia tak, że oni sami stają się źródłami żywej wody w świecie. Są to zarówno święci Kościoła (Augustyn, Franciszek z Asyżu, Matka Teresa z Kalkuty), jak i wielu, spotykanych na co dzień, współczesnych chrześcijan[69].

Drugim wielkim symbolem Wigilii Paschalnej jest symbol światła i ściśle z nim związany znak paschalnej świecy. Opis stworzenia zaczyna się od tworzenia światła: „Niech się stanie światłość!" (Rdz 1,3). Życie jest możliwe tylko tam, gdzie jest światło. Światło porządkuje chaos w kosmos. Światło umożliwia spotkanie i komunikację. Ono umożliwia poznanie rzeczywistości, a zatem dojście do prawdy, wolność, postęp. Zło się ukrywa w ciemnościach, jest powiedzeniem „nie" istnieniu. Światło jest wyrazem dobra, jest dniem, w którym człowiek może działać, jest przestrzenią poznania i prawdy, spotkania i wolności, miłości i dobra[70]. Światło jest w Biblii najbardziej czytelnym znakiem Boga. Bóg jest Światłością, Prawdą, Życiem. Dlatego w poranek wielkanocny Bóg na nowo mówi: „Niechaj się stanie światłość!". Jest to dzień nowego stworzenia. Zmartwychwstanie jest wybuchem światłości, ponieważ śmierć została pokonana, a grób jest pusty. Zmartwychwstały Chrystus jest Światłością świata. *On jest czystą Światłością; samym Bogiem, który sprawia, że pośród starego rodzi się nowe stworzenie, chaos zamienia sie w kosmos*[71].

W Starym Testamencie Tora uznawana była za światłość podarowaną przez Boga. Ona oddzielała światłość od ciemności, dobro od zła, wskazując człowiekowi ścieżki prawdziwego życia, aby ten rozpoznając prawdę i dobro, mógł żyć miłością. Chrześcijanie wierzą, że Chrystus jest spełnioną Torą, w Nim Tora jest obecna jako Osoba. Słowo, Światłość świata, jest Synem. Zmartwychwstały Chrystus jest Światłością, źródłem wszelkiego życia. On pozwala rozpoznać chwałę Bożą obecną w świecie, On uczy drogi życia. Chrześcijanie, żyjąc zjednoczeni z Nim, mogą żyć w światłości. Poprzez chrzest, który jest sakramentem oświecenia, oświeceniem „photismos", ochrzczeni stają się „światłością w Panu", „dziećmi światłości" (por. Ef 5,8), „źródłami światła w świecie" (por. Flp 2,15). Chrzest oznacza wprowadzenie światła Zmartwychwstałego do wnętrza neofity. Dzięki temu światłu wie on, kim jest Bóg i jaki jest Bóg, rozpoznaje, kim jest człowiek, skąd pochodzi i dokąd zmierza[72]. W obliczu współczesnych tak wielu i wzajemnie

[69] Por. Benedykt XVI, *Światło zmartwychwstałego Chrystusa*…, s. 26.
[70] Por. tenże, *Wielkanoc to dzień nowego stworzenia*..., s. 20.
[71] Tenże, *Światło zmartwychwstałego Chrystusa*…, s. 25.
[72] Por. tenże, *W miłości Chrystusa spotkały się*…, s. 12.

sprzecznych poglądów, chrześcijanin w Chrystusie rozpoznaje, co jest prawdą, a co fałszem. Wobec zagubienia tak wielu, zwłaszcza młodych ludzi, podpowiada On, jakimi wartościami warto się kierować. Ślepota bowiem na Boga i prawdziwe wartości jest ogromnym zagrożeniem dla ludzkiej egzystencji oraz całego świata. Bez Chrystusowego światła każde inne oświecenie, które daje współczesnemu człowiekowi tak wielkie możliwości, nie tylko nie będzie służyć postępowi, ale będzie rzeczywistym zagrożeniem. *Potrafimy dziś oświetlić nasze miasta tak jasno, że nie są już widoczne gwiazdy na niebie. Czyż nie daje to obrazu naszego oświecenia? W sprawach materialnych wiemy i potrafimy niebywale wiele, ale tego, co jest poza nim, Boga i dobra, nie potrafimy już rozpoznać. Dlatego to wiara, ukazującą nam światło Boga, jest prawdziwym oświeceniem* (...)[73].

W liturgii Wigilii Paschalnej tajemnicę światłości Chrystusa Kościół wyraża między innymi za pomocą paschalnej świecy. Płomień paschału jednocześnie daje światło i ogrzewa. Jasność i przemieniająca siła ognia, tak jak prawda i miłość, są nierozdzielne. Z miłości krzyża, ofiary Syna, rodzi się światło, które oświetla i ogrzewa. Światło istnieje dzięki ofierze. Paschał daje światło, spalając się. Chrystus jest Światłem, dając siebie. Ogień jest siłą, która kształtuje świat. Ogień ogrzewa i spala. Chrystus przemienia ludzkie serca, a przez nie cały świat, ogrzewając je swoją bliskością i dobrocią oraz spalając w nich zło. Hymn *Exultet* przypomina także, że paschalna świeca jest owocem pracy pszczół. Stworzenie, przekształcone przez pszczoły staje się nośnikiem światła. Jest to także, interpretuje za Ojcami Kościoła Benedykt XVI, odniesienie do wspólnoty wiernych w Kościele. Chrześcijanie trudząc się, na podobieństwo pszczół, istnieją po to, aby światło Chrystusa oświecało świat. Oni w dniu swojego chrztu, odnawiając co roku ten ryt, zapalają swoje świece od płomienia paschału, aby światło prawdy i miłości Słowa nigdy w nich nie zgasło.

Trzecim wielkim symbolem Wigilii Paschalnej, dotyczącym w szczególny sposób chrześcijan, jest śpiew nowej pieśni *Alleluja*. Człowiek doświadczający radości nie zachowuje jej dla siebie, ale pragnie się nią podzielić za pomocą słów, okrzyków, śpiewu. Aby wyrazić radość z egzystencjalnego spotkania ze Zmartwychwstałym, nie wystarczają słowa, konieczny jest śpiew. W Biblii pierwszy raz czytamy o śpiewie po przejściu przez Morze Czerwone. Izrael ocalony z wód śmierci żyje i jest wolny. W odpowiedzi na zbawczy czyn Boga, Izrael ponownie zawierza Bogu siebie i wyśpiewuje pieśń ocalonych ku czci Pana (por. Wj 15,1). Chrześcijanie w czasie Wigilii Paschalnej wyśpiewują pieśń Izraela jako pieśń swoją. Oni także mocą Boga zostają ocaleni z wód śmierci i wyzwoleni do wolności oraz życia. Benedykt XVI łączy pieśń Mojżesza z nową pieśnią śpiewaną

[73] Tenże, *Wielkanoc to dzień nowego stworzenia*..., s. 20-21.

w Księdze Apokalipsy. W kontekście siedmiu plag, które mają nawiedzić ziemię, prorok zobaczył: „(...) jakby morze szklane, pomieszane z ogniem, oraz tych, co zwyciężają Bestię i obraz jej, i liczbę jej imienia, stojących nad morzem szklanym, trzymających harfy Boże. A taką śpiewają pieśń Mojżesza, sługi Bożego, i pieśń Baranka" (Ap 15,2-3). Obraz ten wyraża sytuację chrześcijan w świecie. Ochrzczeni stale przechodzą przez wody Morza Czerwonego, dotykają ich i ogień, i lód trudności oraz prześladowań. Według ludzkich przewidywań powinni zginąć. A oni w czasie tego marszu pośród trudności śpiewają pieśń dziękczynienia ocalonych ku czci Pana – pieśń Mojżesza i Branka, łącząc doświadczenie zbawienia Starego i Nowego Testamentu. *Znajduje się na wodach historii pełnej śmierci, a jednak jest już zmartwychwstały. Śpiewając chwyta się ręki Pana, który utrzymuje go nad wodą. Kościół wie, że w ten sposób został wyjęty spod działania siły przyciągania śmierci i zła – siły, przed którą w przeciwnym razie nie byłoby ratunku – uniesiony i pociągnięty przez nową siłę przyciągania Boga, prawdy i miłości*[74]. Oto jest sytuacja poszczególnych chrześcijan i całego Kościoła, żyjącego pomiędzy rzeczywistością nienawiści oraz śmierci, a stale pociąganego i ratowanego przez dłoń swojego Pana. „Niby umierający, a oto żyjemy" (2 Kor 6,9). Dlatego mogą oni stale śpiewać pieśń ocalonych/ocalanych. Jest nią hymn *Alleluja*, nowa pieśń zmartwychwstałych.

Benedykt XVI nawiązuje także do innych znaków liturgicznych, które pomagają wyrażać i kształtować postawy nowego stylu zapoczątkowane na chrzcie św. Należą do nich dwa wezwania: *Conversi ad Dominum* oraz *Sursum corda*. Pierwsze z nich w starożytnej liturgii eucharystycznej wypowiadał biskup lub prezbiter po homilii. Oznaczało ono wezwanie, aby zwrócić się w kierunku wschodnim, w późniejszej tradycji ku obrazowi, krzyżowi, w swej istocie o zwrócenie się, o wewnętrzny akt, o *conversio* do Chrystusa, prawdziwego światła. *Sursum corda*, zachowane do tej pory przed kanonem, oznacza wezwanie, aby unieść swoje serca, swojego ducha w górę. Ponieważ stale jest w chrześcijanach siła ciążenia w dół przez troski, przywiązania, lęki. Oba wezwania, uczy papież, są stałym wezwaniem do odnowy chrztu: *Wciąż na nowo musimy stawać się „konwertytami", całym swym życiem zwracającymi się do Pana. I wciąż na nowo musimy chronić nasze serce przed siłą ciążenia, która ściąga je w dół, i duchowo wznosić je ku górze: w prawdzie i w miłości*[75]. Dzięki temu chrześcijanie stają się ludźmi paschalnymi.

Kończąc naszą lekturę papieskich homilii, możemy powiedzieć, że Zmartwychwstanie Jezusa jest zasadą zmartwychwstania wierzących, Jego Pascha

[74] Tenże, *Światło zmartwychwstałego Chrystusa…*, s. 27.
[75] Tenże, *W miłości Chrystusa spotkały się…*, s. 13.

czyni życie chrześcijan paschalnym, Jego Życie daje nowe życie, a Jego Światło rodzi światło. Wiara i chrzest są przestrzenią tego zbawczego obdarowania przez Boga. Ono także jest stale obietnicą Boga, fundamentem chrześcijańskiej nadziei. Ona sprawia, że chrześcijanie dzień po dniu podejmują dar i zadanie pielgrzymiej egzystencji w kierunku wyznaczonym przez chrzest. Idą wpatrzeni w oblicze Zmartwychwstałego, chwytając się Jego mocnej dłoni, ze stałym wołaniem w swoim sercu: *Panie, okaż nam także dziś, że miłość jest mocniejsza od nienawiści. Że jest mocniejsza od śmierci. Zstąp również w mroki i do piekieł naszych współczesnych czasów i weź za rękę tych, którzy oczekują. Zaprowadź ich do światła! Bądź także ze mną w czasie moich ciemnych nocy i wyprowadź mnie z nich! Pomóż mi, pomóż nam, zstępować razem z Tobą w mroki tych, którzy oczekują, którzy z głębokości wołają do Ciebie! Pomóż nam wnosić tam Twoje światło! Pomóż nam dojrzeć do powiedzenia „tak" miłości, która sprawia, że zstępujemy i właśnie dzięki temu wznosimy się razem z Tobą! Amen*[76].

Summary

THE MYSTERY OF CHRIST'S RESURRECTION AND THE NEW LIFE OF THE BELIEVERS IN BENEDICT XVI'S PASCHAL HOMILIES

The Resurrection is the central event of the History of Salvation, the history of a single man and the whole universe. Pope Benedict XVI in his Easter homilies with his characteristic insight, precision and clarity, undertakes the task of explaining this great mystery of faith. The purpose of this article is to show the relationship between the Resurrection of Jesus Christ and the resurrection and the new life of Christians. The Holy Father in his homilies explains the meaning of the historical event of the Resurrection of Jesus Christ, its essence and importance to a single man and to the whole world. He explains what is happening in a baptized person, what new quality of life is given to them, and how the existence of this gift evolves. The Pope does so in a kerygmatic and existential way, referring to the biblical and patristic texts and a number of liturgical signs and symbols of the Passover liturgy.

[76] Tenże, *Jezus mówi: zmartwychwstałem…*, s. 26.

Ks. Tomasz NAWRACAŁA

Studia Gnesnensia
Tom XXVI (2012) 237–252

Rozłączność substancji i przypadłości chleba jako klucz do interpretacji Eucharystii

Opinia Kartezjusza na temat Misterium eucharystycznego

Zmiany, jakie zaszły w społeczeństwie na skutek reformacji i pojawiających się nowych poglądów naukowych, szczególnie w dziedzinie astronomii i fizyki, nie przekreśliły jednoznacznie całości chrześcijańskich podstaw Europy. Niewątpliwie nimi wstrząsnęły, ale nie zrujnowały. Wiara w Boga objawionego w Chrystusie pozostała jednym z fundamentalnych elementów życia społecznego, politycznego i naukowego, choć była poddawana nowym interpretacjom odpowiadającym mniej lub bardziej temu, co działo się na polu daleko poza łonem Kościoła.

Przykładem takiego starcia jest kartezjańska próba wyjaśnienia tajemnicy Eucharystii w perspektywie fizyki. Temat wraca między innymi w kilku listach adresowanych do ojca Meslanda w latach 1645 i 1646[1]. Kartezjusz nie próbuje jednak zmieniać nauczania Kościoła na temat misterium Eucharystii. Pragnie je tylko uczynić zrozumiałym w ramach swojej własnej filozofii i metod, którymi się ona posługuje[2]. Nie pisze jako teolog i nie chce być teologiem. Pisze jako chrześcijanin, który staje przed zrozumieniem Eucharystii i jej obroną przed zarzutami ze strony heretyków[3]. Pisze jako człowiek poddany nauczycielskiemu

[1] Listy: CCCLXVII z 9 lutego 1645 r., CCCLXXIX z maja 1645 r., CDLXXIV z 2 marca 1646 r. oraz CDXXV. Wszystkie listy cytowane są według wydania: *Oeuvres de Descartes* publiées par Ch. Adam et P. Tannery, *Correspondance*, t. IV, Paris 1996.

[2] Kartezjusz czuł respekt przed teologią, a jednocześnie pociągały go jej nowe perspektywy otwarte na skutek zastosowania własnych zasad filozoficznych, szczególnie w przypadku transsubstancjacji. Por. J.-R. Armogathe, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l`Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye 1977, s. 53-54.

[3] „Toutefois, à cause que le Concile ne détermine pas que *verbis exprimere non possumus*, mais seulement que *vix possumus*, je me hasarderai de vous dire ici, en confidence, une façon qui me semble assez commode, et très utile pour éviter la calomnie des hérétiques, qui nous objectent que nous croyons en cela une chose qui

urzędowi Kościoła, gdyż jeśli wyjaśnienia okazałyby się sprzeczne z doktryną kościelną, to należy je odłożyć do lamusa[4].

Niniejszy artykuł nie ma na celu pokazania wszystkich elementów formującej się przez długie lata doktryny eucharystycznej Kartezjusza. Nie ma takiej potrzeby po wnikliwej pracy ojca Armogathe[5]. Bardziej chodzi o pokazanie tego, co zawierają listy, zwłaszcza list z 9 lutego 1645 r., który podsumowuje przemyślenia Kartezjusza. Wspominany list będzie niżej analizowany i poddany ocenie dla pokazania słabości założeń i wyjaśnień francuskiego filozofa.

Kartezjańskie zrozumienie misterium Eucharystii jest możliwe, jak słusznie zauważa Armogathe, przede wszystkim w perspektywie historycznej[6]. Trudno bowiem oceniać poglądy Kartezjusza, wyłączając je z kontekstu, w jakim się rodziły, ponieważ ten właśnie kontekst zdaje się być ważny. W XVII wieku oficjalne nauczanie o Eucharystii opiera się na ujęciach reprezentowanych przed dwie szkoły teologiczne: tomistyczną i skotystyczną. Wydaje się, że Kartezjusz korzysta z teologii następców Szkota, a przynajmniej do niej – świadomie lub nie – odnosi się w swoich listach[7]. Istotne jest dla całości obrazu stwierdzenie,

est entièrement incompréhensible, et qui implique contradiction". List CCCLXVII, s. 165. Podobnie w liście z maja: „Pour l'explication de la façon dont Jésus-Christ est au Saint Sacrement, il est certain qu'il n'est nullement besoin de suivre celle que je vous ai écrite, pour l'accorder avec mes principes. Aussi ne l'avais-je pas proposée à cette occasion, mais comme l'estimant assez commode pour éviter les objections des hérétiques, qui disent qu'il y a de l'impossibilité et contradiction à ce que l'Église croit". List CCCLXXIX, s. 216.

[4] Tamże. Kartezjusz pisze w liście do ojca Mersenne, że nie daje ostatecznego wyjaśnienia transsubstancjacji, gdyż wpierw chce poznać nauczanie soborów. List z 18 marca 1641 r.

[5] Por. J.-R. Armogathe, dz. cyt. Książka odwołuje się do dzieła H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris 1924. Warto też zobaczyć tego samego autora: *Cartesianisme et augustinisme au XVII siecle*, Paris 1978, który w piątym rozdziale przedstawia dyskusję na temat Eucharystii między Kartezjuszem a Antoinem Arnauldem (s. 133-140), a wcześniej Jacquesem Rohaultem (s. 71-79). Poza tym wciąż aktualny pozostaje fragment artykułu o doktrynie eucharystycznej A. Cholleta, który w głównych zarysach streszcza zawiłą doktrynę Kartezjusza. Zob. A. Chollet, *Descartes*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1924, t. IV, kol. 555-560.

[6] Por. dz. cyt., s. 4. Podobne uwagi czyni we wstępie H. Gouhier, który pokazuje, jak skomplikowane i powierzchowne może być jednoznaczne sklasyfikowanie Kartezjusza jako katolika lub ateistę. Wydaje się, że w ocenie tego, kim był i co robił, konieczne jest rozdzielenie osoby do dzieła. „(…) La pensée religieuse de Descartes ne peut être que chose secondaire; sa philosophie, qu'il ait voulu ou non, est nettement antireligieuse". Dz. cyt., s. 8.

[7] Słusznie zauważa Gouhier, że Kartezjusz, który poznał teologię tomistyczną prawdopodobnie nie w toku swojej edukacji, ale pod wpływem własnych przemyśleń filozoficznych i w obliczu toczących się sporów między katolikami i protestantami na temat Eucharystii, porzucił tomizm w dość interesujący sposób: „il acceptait l'existence de la théologie au sens scolastique, tout en la vidant de son contenu

że choć w głównych punktach poglądy obu nurtów teologicznych są absolutnie zgodne ze sobą, to w detalach zdecydowanie się różnią[8]. Twórcy wspomnianych szkół, Tomasz z Akwinu i Jan Duns Szkot, uznawali za prawdziwą zmianę chleba i wina w ciało i krew Chrystusa. Nikt zresztą nie podważał tej prawdy wiary: Chrystus rzeczywiście obecny jest pod postacią chleba (i wina), a obecność ta nie wynika ze zsumowania następujących po sobie w czasie zmian (stopniowe pojawianie się ciała Chrystusa w substancji chleba oraz wina), ale natychmiast i całkowicie po wypowiedzeniu słów konsekracji. Takie stanowisko zgodne jest z tym, co wynika z założeń arystotelesowskiej ontologii. Słowo określa to, co istnieje. Twierdzenie: *To jest ciało moje* odnosi się do całości bytu rzeczy, nad którą wypowiada się słowa, a nie do jej części. Nie można wypowiadać słów, które nie opisują prawdziwie rzeczywistości, bo wówczas zanika realizm opisywanej rzeczywistości: pojawia się iluzja, że coś jest czymś, choć nie do końca jest tym w konkretnym momencie. Gdyby przyjąć rozbieżność między zdaniem orzekającym o bycie a samym bytem, wówczas świat staje się niezrozumiały i nie do opisania. Każde twierdzenie straciłoby natychmiast swoją pewność i niczego by nie wyjaśniało.

W przypadku Eucharystii powiązanie słowa i rzeczywistości oznaczanej jest konieczne, wręcz podstawowe. Ostatecznie bowiem to, co określamy mianem ciała Chrystusa, rzeczywiście i prawdziwe istnieje mimo zachowania przymiotów chleba. Główna trudność pojawia się jednak przy określeniu sposobu, w jaki to

scolastique: de la théologie considérée comme l'ensemble des doctrines que l'Église enseigne au nom du Christ pour éclairer les fidèles sur le chemin du salut, il passe à la théologie qui, partant des mystères donnés par la Révélation, essaie de les rendre en une certaine mesure accessibles à la raison et emprunte les éléments de son explication à la philosophie, c'est-à-dire aux disciplines destinées à l'ordre de la nature: il n'est plus question d'apprendre à gagner le ciel, mais de calmer les impérieuses exigences de la raison, qui même devant le mystère, veut se donner l'illusion de comprendre". Dz. cyt., s. 246-247. Zob. także s. 270-280.

[8] Por. L. Veuthey, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, Niepokalanów 1988, s. 124-133. Autor dość pobieżnie zestawia tu główne wypowiedzi Szkota i udowadnia jego akceptację wobec transsubstancjacji i rozumienie transsubstancjacji adduktywnej. Do tego dochodzi jeszcze ogólnikowe odniesienie do Tomasza. Całość, w zamyśle pewnie podjęta jako zarys, pozostawia niedosyt. Bardziej jest to zestawienie kilku fragmentów z dzieł Szkota niż analiza jego rozumowania. Tekst – w większości – jest powtórzeniem (właściwie tłumaczeniem) artykułu *Duns Scot et le mystère de la transsubstantation* zawartego w bardzo bogatym wydaniu: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis, Oxonii et Edimburgi, 11-17 sept. 1966 celebrati*, Romae 1968, t. III, s. 461-471. W tomie tym zamieszczony jest również dość ciekawy artykuł E. La Verdière, *Divine Worship and the Presence of Christ in the Eucharist According to Duns Scotus* (t. III, s. 473-486), który jako punkt wyjścia dla teologii Szkota uznaje w Eucharystii identyfikację między opisem a rzeczą: „Huic autem descriptioni correspondet vera res", s. 476.

ciało Chrystusa pojawia się w chlebie. W *Sumie teologicznej* Tomasz zdecydowanie odrzuca twierdzenie o zniszczeniu substancji chleba[9]. Gdyby miała ulec ona zniszczeniu – pyta Doktor anielski – to gdzie ma nastąpić przemiana? Jeśli nie ma niczego, to nie może pojawić się ciało Chrystusa. Realizm tego ciała zakłada, zdaniem Akwinaty, konieczność zachowania substancji chleba, która w chwili konsekracji zostaje przemieniona. Sama przemiana (*conversio*) wskazuje zaś na pewną relację wiążącą ciało Chrystusa i postaci eucharystyczne, i dokonuje się na poziomie substancji; jedna przechodzi w drugą. Opinia skotystów faworyzuje anihilację: substancja chleba i wina ulega zniszczeniu, lecz nie zmienia swoich zewnętrznych właściwości, czyli przypadłości, dzięki substytucji za substancję, która była wcześniej. Wspomniane substancje są zastąpione przez dodanie substancji ciała i krwi Chrystusa, a to, co było chlebem i winem, także po konsekracji zachowuje dalej właściwości chleba i wina, choć nie jest już ani chlebem, ani winem.

Szkoły teologicznie nie tyle różnią się w opisywaniu skutków przemiany, co ich natury. I to na tym fundamencie Kartezjusz będzie próbował wyjaśnić misterium Eucharystii. Nie ingeruje on bowiem w samą wiarę w to, czym jest Eucharystia, lecz w sposób jej pojawiania się[10]. Główne poszukiwania ograniczy do dwóch problemów: sposobu przemiany eucharystycznej oraz obecności Chrystusa. W jednym z listów, o nieustalonej datacji i adresacie, francuski filozof stwierdza:

> „Istnieją dwa zasadnicze pytania dotyczące tego misterium. Pierwsze dotyczy tego jak możliwe jest, aby wszystkie przypadłości chleba trwały w miejscu, gdzie nie ma już chleba i gdzie jest inne ciało na jego miejscu; drugie – jak ciało Jezusa Chrystusa może być w tych samych wymiarach, gdzie był chleb"[11].

W liście z dnia 9 lutego 1645 r. Kartezjusz rozpoczyna swoje wyjaśnienia od uściślenia pojęcia ciała i powierzchni, którą to ciało zajmuje. Wyjaśnienia

[9] STh III, 75, 3. To jest właściwie początek wywodu Tomasza, który będzie nie tylko podkreślał realizm zmiany chleba i wina, lecz również szukał sposobu na jej wyjaśnienie.

[10] Dla całości obrazu trzeba dodać, że Kartezjusz występuje przeciwko systemowi teologii scholastycznej, z której drwi i którą wyśmiewa. Jest przekonany, że skomplikowany system scholastyczny powinien zostać zastąpiony nowymi poglądami, a przynajmniej teologią o nowych jakościach: prostych i jasnych. W ten sposób będzie można powiązać mocniej i silniej teologię i filozofię, a ostatecznie wykluczyć wszelkie dyskusje oraz spory. Por. H. Gouhier, dz. cyt., s. 242-243, 246.

[11] „Car il y a deux principales questions touchant ce mystère. L'une est comment il se peut faire que tous les accidents du pain demeurent en un lieu où le pain n'est plus, et où il y a un autre corps en sa place; l'autre est comment le corps de Jésus Christ peut être sous les mêmes dimensions où était le pain". List CDXXV, s. 374-375.

te pojawiają się już wcześniej w *Medytacjach*[12] i uzupełniają to, co pojawia się w drugiej części *Zasad filozofii*. Definicja powierzchni, jaką francuski myśliciel podaje w wielu miejscach, najlepiej streszcza definicja z *Zasad*: „Przez powierzchnię nie rozumie się tu żadnej części ciała otaczającego, lecz tylko granicę będącą pośrodku między samym tym ciałem, które otacza, a tym, które jest otoczone. Ta zaś nie jest niczym innym, jak tylko modyfikacją [ciał]; albo też rozumie się tu zapewne powierzchnię w ogóle, nie będącą częścią raczej jednego niż drugiego ciała, lecz taką, o której sądzi się, że jest zawsze ta sama, skoro zachowuje tą samą wielkość i ten sam kształt"[13]. Skoro powierzchnia jest tylko granicą między dwoma bytami, to nie określa samych bytów w ich istocie. Dwa dowolne ciała pozostają wyłącznie w pewnej relacji do siebie w przestrzeni określanej przez punkty uznane za nieruchome. Do opisania bytów pojęcie powierzchni jest niewystarczające, bowiem ostatecznie okaże się ono nie tyle sposobem istnienia, co również tym, przez co dany przedmiot daje się odczuć. Takie odczucia są już elementem postępowania subiektywnego i niekoniecznie muszą być obiektywne dla pozostałych uczestników obserwacji. Doskonale ilustruje to przytoczony w *Zasadach* przykład statku niesionego przez rzekę, a jednocześnie popychanego w przeciwnym kierunku przez wiatr[14]. Obserwator z brzegu, biorąc pod uwagę niezmienne punkty ustalone wcześniej na brzegach, nie dostrzega zmian w położeniu statku mimo zachodzących zmian spowodowanych działaniem procesów hydrologicznych i meteorologicznych. Dla pasażera statku twierdzenie o niezmienności położenia statku jest mniej wyraźne, chyba że również oparte jest o te same, ustalone wcześniej, punkty nieruchome na brzegach rzeki. W sumie okazuje się, że statek mimo fal i wiatrów nie zmienia swego położenia, chociaż jego otoczenie ulega gwałtownym, może nawet trudnym do opisania zmianom. Biorąc pod uwagę takie założenia dla fizyki rzeczy materialnych w ogóle, we wspomnianym liście Kartezjusz wyjaśnia:

> Kiedy, przy okazji Najświętszego Sakramentu, mówię o powierzchni, która jest średnią (*moyenne*) między dwoma ciałami, to znaczy między chlebem (albo ciałem Jezusa Chrystusa po konsekracji) i powietrzem, które go otacza, przez to słowo powierzchnia nie pojmuje jakiejś substancji, albo natury rzeczywistej,

[12] „Wreszcie wypada zauważyć, że przez powierzchnię (…) nie rozumie się tu żadnej części substancji ani zaiste [części] wielkości tego ciała, ani nawet części ciał otaczających, lecz tylko *ową granicę, którą pojmuje się jako coś znajdującego się pomiędzy poszczególnymi jego cząsteczkami a ciałami otaczającymi je i która nie posiada żadnej zgoła bytowości jak tylko modalną*". *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kęty 2001, s. 212-213.

[13] *Zasady filozofii* II, 15, Warszawa 1960, s. 61.

[14] Tamże, s. 61-62.

> która mogłaby być zniszczona przez wszechmoc Boga, lecz tylko pewien sposób (*un mode*), albo rodzajem (*une façon*) bycia, który nie może być zmieniony bez zmiany tego w czym lub przez co ona istnieje[15].

Powierzchnia nie należy do istoty bytu, a przez to nie odnosi się w żaden sposób do tego, czym ów byt jest. Dla Kartezjusza służy ona wyłącznie do określenia istnienia tego bytu w stosunku do innych bytów. Te byty można w dowolny sposób zmieniać, a przez to modyfikować samą powierzchnię między dwoma bytami. Nigdy jednak nie naruszy się istoty bytu, ponieważ powierzchnia nie jest w żaden sposób związana z jego *ens*. Jeśli tego *ens* się nie zmienia, nie zmienia się bytu nawet wówczas, gdy jego powierzchnia ulega modyfikacji. Próbą wyjaśnienia tego, czym jest owa powierzchnia i jakie ma znaczenie dla istniejącej rzeczy jest przykład wosku. Uformowany w kwadrat może stracić tę formę nie tracąc tego, czym jest i nie zmieniając położenia żadnej ze swej części. Nie chodzi o zmianę w samym wosku, tylko o to, jak opisywany jest on w stosunku do przestrzeni, która go otacza. Dla tej przestrzeni, a ściślej mówiąc dla powierzchni stycznej z powietrzem, nie jest ważne, czy wosk ma kształt kwadratu czy owalu. Pozostaje niezmienne odniesienie, to znaczy otaczające powietrze[16].

> Ta powierzchnia średnia między powietrzem i chlebem nie różni się rzeczywiście od powierzchni chleba, jak również od powierzchni powietrza, które dotyka chleb; lecz te trzy powierzchnie są w rzeczywistości jedną i tą samą rzeczą, która różni się tylko w stosunku do naszego myślenia[17].

Prosty przykład i podsumowujące stwierdzenie obrazują poszukiwania Kartezjusza i odrzucenie złożenia substancja – przypadłości w bycie. Dla filozofii oraz teologii opartej na systemie Arystotelesa, każdy byt składał się z materii, która sama składała się z dwóch rodzajów właściwości. Pierwsze, substancjalne, były istotne dla niej jako dla tej, a nie innej substancji różnej od pozostałych istniejących. Drugie, przypadłościowe, determinowały sposób istnienia tej substancji, jej oddziaływanie na inne substancje i relacje do nich. Określona rzecz

---

[15] „Quand, à l'occasion du St. Sacrement, je parle de la superficie qui est moyenne entre deux corps, à savoir entre le pain (ou bien le corps de Jésus Christ après la consécration) et l'air qui l'environne, par ce mot de superficie, je n'entends point quelque substance, ou nature réelle, qui puisse être détruite par la toute puissance de Dieu, mais seulement un mode, ou une façon d'être, qui ne peut être changée sans changement de ce en quoi ou par quoi elle existée…" List CCCLXVII, s. 163-164.

[16] Tamże, s. 164.

[17] „Or cette superficie moyenne entre l'air et le pain ne diffère pas réellement de la superficie du pain, ni aussi de celle de l'air qui touche le pain; mais ces trois superficies sont, en effet, une même chose, et diffèrent seulement au regard de notre pensée". Tamże.

stawała się dostępna w swej substancji poprzez przypadłości, podpadające m.in. pod zmysły (smak, dotyk itd.). Dla Kartezjusza przypadłość przestaje być rzeczywistością obiektywną, a staje się subiektywną i pozwala na doświadczenie rzeczy jako istniejącej gdzieś w przestrzeni, ale nie opisuje tego, czym dana rzecz jest. Każdy byt charakteryzuje się wyłącznie przez swoją rozciągłość, która jako jedyna jest właściwością obiektywną i niezmienną dla określonego przedmiotu. Wszystko może się w nim zmieniać, ale zmiany te dotyczą wyłącznie przestrzeni. Tylko bowiem przestrzeń dostępna jest dla postronnego obserwatora i gwarantuje prawdziwość formułowanych twierdzeń. Jednakże jedyną dopuszczalną przez Kartezjusza zmianą był ruch, który odpowiadał za zmiany ciał nie w ich jakościach, tylko właściwościach geometrycznych. Takie założenia podważają całą ontologię arystotelesowską, która jako *principium* zakładała, iż przypadłości są istotnymi elementami substancji (a nawet samą substancją *in potentia*), determinując daną rzecz w określonym miejscu. Opisanie rzeczy w jej istnieniu możliwe jest właśnie dzięki przypadłościom realnie istniejącym i oddającym właściwości substancji. Próbę lokalizacji i opisania rzeczy przez przypadłości Kartezjusz zdecydowanie odrzuca, wyjaśniając:

> Kiedy tę rzecz nazywamy powierzchnią chleba, rozumiemy, że choć powietrze, które otacza ten chleb zmieniło się, trwa ona zawsze *eadem numero*, podczas gdy chleb się nie zmienia; oraz że, jeśli on się zmieni, powierzchnia także się zmieni. A kiedy nazywamy ją powierzchnią powietrza, które otacza chleb, rozumiemy, że zmienia się ona z powietrzem, a nie z chlebem. Ostatecznie kiedy nazywamy ją powierzchnią średnią (*superficie moyenne*) między powietrzem i chlebem, rozumiemy, że ona się nie zmienia, ani z jednym, ani z drugim, lecz tylko z figurą rozmiarów, która oddziela jedno od drugiego; tak dalece, że w tym względzie przez tę właśnie figurę powierzchnia istnieje i tylko przez nią może być zmieniona[18].

Powierzchnia substancji nie jest substancją i może trwać zupełnie od niej oddzielona. Skutek takiego założenia okazuje się istotny w przypadku Eucharystii.

> Ciało Jezusa Chrystusa będąc umieszczonym na miejscu chleba i przychodząc z innego powietrza w miejsce tego, które otaczało chleb, powierzchnia, która

[18] „(…) Quand nous la nommons la superficie du pain, nous entendons que, bien que l'air qui environne ce pain soit changé, elle demeure toujours *eadem numero*, pendant que le pain ne change point; mais que, s'il change, change aussi. Et quand nous la nommons la superficie de l'air qui environne le pain, nous entendons qu'elle change avec l'air, et non pas avec le pain. Enfin, quand nous la nommons la superficie moyenne entre l'air et le pain, nous entendons qu'elle ne change, ni avec l'un, ni avec l'autre, mais seulement avec la figure des dimensions qui séparent l'un de l'autre si bien qu'en ce sens là, c'est par cette seule figure qu'elle existe, et c'est aussi par elle seule qu'elle peut changer". Tamże.

> jest między tym powietrzem i ciałem Jezusa Chrystusa, trwa *eodem numero*, która istniała wcześniej między innym powietrzem i chlebem, dlatego że nie bierze swej identyczności numerycznej z identyczności ciał w jakich istnieje, lecz tylko z identyczności lub podobieństwa rozmiarów[19].

Kogo więc opisujemy w sakramencie ołtarza i w jaki sposób można zlokalizować tę obecność? Klasyczny dylemat teologii sprowadza się właśnie do pytania o obecność Chrystusa w Eucharystii. Jeśli po przeistoczeniu mamy w chlebie prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie obecnego Chrystusa, to ta obecność lokalizowana jest właśnie przez przypadłości chleba, mimo że sam Chrystus nie może być teraz zlokalizowany przez ciało. Uwielbiony Chrystus jest obecny w Eucharystii, ale ona sama nie wyczerpuje Jego obecności cielesnej. Nie chodzi bowiem o obecność fizyczną, która charakteryzuje się w danym miejscu poprzez wymiary fizyczne, lecz o obecność właściwą dla sakramentu[20]. Ta obecność jest realna, ale nie fizyczna. Zasadnicza trudność, jaka się tu rodzi, zamyka się w pytaniu o obiektywność tej obecności. Jeśli przypadłości już nie wystarczają, to w jaki sposób, obiektywny, niezależny do człowieka i jego spostrzeżeń, tzn. w sposób absolutnie asubiektywny, udowodnić taką obecność.

Francuski myśliciel nie wątpi w obecność eucharystyczną Chrystusa, lecz podważa język i kategorie mówienia o niej dla jemu współczesnych[21]. Obecność

---

[19] „(…) Le corps de J.C. étant mis en place du pain, et venant d'autre air en la place de celui qui environnait le pain, la superficie, qui est entre cet air et le corps de J.C., demeure *eadem numero* qui était auparavant entre d'autre air et le pain, parce qu'elle ne prend pas son identité numérique de l'identité des corps dans lesquels elle existe, mais seulement de l'identité ou ressemblance des dimensions…" Tamże, s. 164-165. W liscie do Clerseliera Kartezjusz wyjasnia: „Pour la difficulté que vous proposez, touchant le St. Sacrement, je n'ai autre chose à y répondre, sinon que, si Dieu met une substance purement corporelle en la place d'une autre aussi corporelle, comme une pièce d'or en la place d'un morceau de pain, ou un morceau de pain en la place d'un autre, il change seulement l'unité numérique de leur matière, en faisant que la même matière *numero*, qui était or, reçoive les accidents du pain; ou bien que la même matière *numero*, qui était le pain A, reçoive les accidents du pain B, c'est-à-dire qu'elle soit mise sous les mêmes dimensions, et que la matière du pain B en soit ôtée. Mais il y a quelque chose de plus au St. Sacrement; car, outre la matière du corps de Jésus Christ, qui est mise sous les dimensions où était le pain, l'âme de Jésus Christ, qui informe cette matière, y est aussi". List CDXXIV, s. 372-373.

[20] To jest główne założenie dla teologii Eucharystii u św. Tomasza. Por. STh III, 75, 1 ad 3.

[21] Dla przykładu wystarczy przytoczyć jeden fragment: „I nie ma też nikogo, kto by wierzył w przemianę chleba w ciało Chrystusa i nie utrzymywał zarazem, że to ciało Chrystusa zawarte jest dokładnie pod tą samą powierzchnią, pod którą mieściłby się chleb, gdyby był obecny, choćby nawet nie znajdowało się ono tam, jako w miejscu w znaczeniu właściwym, lecz sakramentalnie i wedle takiego sposobu istnienia, który wprawdzie ledwo możemy wyrazić słowami, lecz dojść możemy myślą oświe-

pod postacią chleba, czyli określona warunkami materialnymi, nie jest obecnością *de fide* i może być poddana nowemu wyjaśnieniu opartemu na nowym ujęciu materii i fizyki. Możliwość jest zaś dla Kartezjusza koniecznością:

> Ponieważ sobór [Trydencki] nie determinuje, że *verbis exprimere non possumus*, lecz tylko, że *vix possumus*, odważę się powiedzieć wam tutaj, w zaufaniu, sposób, który wydaje mi się dość przystosowany i bardzo użyteczny dla uniknięcia oszczerstwa heretyków, którzy zarzucają nam, że wierzymy w rzecz, która całkowicie jest niezrozumiała i która zawiera w sobie sprzeczność[22].

Zanim Kartezjusz udzieli odpowiedzi, spróbuje wyjaśnić sposób przemiany. Rozważając pojęcie ciała człowieka, zauważa, iż jest ono terminem dwuznacznym. Najpierw może być użyte w znaczeniu skupionej materii różnej od tej, która go otacza i zachowującej te same właściwości, co stworzony wszechświat. Ciało człowieka jest zbudowane z tej samej materii, co otaczający je świat, zaś właściwości materii jako takiej wpływają na właściwości samego ciała ludzkiego. Jeśli one się zmieniają, to zmieniają się również i właściwości ciała. Jeśli pomimo tych rozmaitych zmian dalej określane jest jako ciało konkretnego człowieka, to nie dlatego, że jest nim w całości (jak wcześniej), lecz dlatego, że je przypomina. Drugie znaczenie słowa ciało odnosi się do jego związku z duszą. Tak długo jak każda z jego części, czyli rzecz materialna, pozostaje złączona z duszą rozumną, tak długo mówi się o ciele konkretnego człowieka, nawet jeśli samo ciało ulega jakiejś zmianie. Kartezjusz rozróżnia dwa pojęcia ciała, których treść determinuje w zależności od ich odniesienia do duszy. Dusza i tylko ona gwarantuje niezmienną identyczność ciała, które jest *idem numero*. W przeciwnym wypadku ciało jest tylko *eadem numero*. Ponadto ciało złożone jest z cząstek, które wyznaczają granicę powierzchni ciała. Nie chodzi bowiem tylko o powierzchnię, jaką zajmuje ciało w ogóle, lecz również o powierzchnię, jaką zajmują cząstki. Powierzchnia ciała jest kresem ruchu poszczególnych cząstek. One same mogą poruszać się w większej powierzchni, ale nigdy nie przekroczą powierzchni całego ciała. To ruch cząstek pozwala na określenie powierzchni bez zmiany ciała[23].

---

coną wiarą, że jest on możliwy dla Boga, i który jak najstalej powinniśmy wierzyć". *Medytacje*…, s. 213.

[22] „Toutefois, à cause que le Concile ne détermine pas que *verbis exprimere non possumus*, mais seulement que *vix possumus*, je me hasarderai de vous dire ici, en confidence, une façon qui me semble assez commode, et très utile pour éviter la calomnie des hérétiques, qui nous objectent que nous croyons en cela une chose qui est entièrement incompréhensible, et qui implique contradiction". List CCCLXVII, s. 165.

[23] „Premièrement, je considère ce que c'est que le corps d'un homme, et je trouve que ce mot de corps est fort équivoque: car, quand nous parlons d'un corps en général, nous entendons une partie déterminée de la matière, et ensemble de la quantité dont

Taka mechanistyczna koncepcja materii służy Kartezjuszowi do wyjaśnienia pojęcia transsubstancjacji[24]. Dokonuje się ona na poziomie substancji w tej samej powierzchni. Kres substancji chleba pozostaje niezmienny, choć zmienia się substancja. Cząstki chleba są wzbudzane w ten sam sposób przed i po konsekracji, powodując na przykład istnienie białego koloru w hostii, a samo zachowanie właściwości wynika w faktu, że w Eucharystii nie ma lokalnej obecności Chrystusa. W tym względzie autor *Rozprawy o metodzie* pozostaje wierny orzeczeniom Soboru Trydenckiego. Odczucia zmysłowe pozostają te same, a tego wymaga definicja soborowa bazująca na pojęciu postaci (*species*).

> Ponadto uważam że, kiedy spożywamy chleb i pijemy wino, małe części tego chleba i tego wina, rozpuszczają się w naszym żołądku, płyną natychmiast (*incontinent*) stamtąd w naszych żyłach i tylko przez to mieszają się z krwią, przemieniają się (*transsubstantient*) naturalnie i stają się częściami naszego

l'univers est composé, en sorte qu'on ne saurait ôter tant soit peu de cette quantité, que nous ne jugions incontinent que le corps est moindre, et qu'il n'est plus entière; ni changer aucune particule de cette matière, que nous ne pensions, par après, que le corps n'est plus totalement le même, ou *idem numero*. Mais, quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme; en sorte que, bien que cette matière change, et que la quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, *idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme; et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union. Car il n'y a personne qui ne croit que nous avons les mêmes corps que nous avons eus dès notre enfance, bien que leur quantité soit de beaucoup augmentée, et que, selon l'opinion commune des médecins, et sans doute selon la vérité, il n'y ait plus en eux aucune partie de la matière qui y était alors, et même qu'ils n'aient plus la même figure; en sorte qu'ils ne sont *eadem numero*, qu'à cause qu'ils sont informés de la même âme. Pour moi, qui ai examiné la circulation du sang, et qui crois que la nutrition ne se fait que par une continuelle expulsion des parties de notre corps, qui sont chassées de leur place par d'autres qui y entrent, je ne pense pas qu'il y ait aucune particule de nos membres, qui demeure la même *numero* un seul moment, encore que notre corps, en tant que corps humain, demeure toujours le même *numero*, pendant qu'il est uni avec la même âme. Et même, en ce sens là, il est indivisible: car, si on coupe un bras ou une jambe à un homme, nous pensons bien que son corps est divisé, en prenant le nom corps en la première signification, mais non pas en le prenant en la seconde ; et nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée, soit moins homme qu'un autre. Enfin, quelque matière que ce soit, et de quelque quantité ou figure qu'elle puisse être, pourvu qu'elle soit unie avec la même âme raisonnable, nous la prenons toujours pour le corps du même homme, et pour le corps tout entier, si elle n'a pas besoin d'être accompagnée d'autre matière pour demeurer jointe à cette âme". Tamże, s. 166-167.

[24] Na temat skutków mechanistycznej koncepcji świata stworzeń zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1995, t. 2, s. 50-51.

ciała; chociaż, gdybyśmy mieli spojrzenie dość subtelne, by odróżnić je od innych części krwi, zobaczylibyśmy, że są jeszcze te same *numero*, z których składały się wcześniej chleb i wino; wynika z tego że, jeśli nie mielibyśmy na uwadze zjednoczenia, które mają one z duszą, moglibyśmy je nazywać chlebem i winem, tak jak wcześniej.

Ta przemiana (*transsubstantation*) dzieje się bez cudu[25].

Wyjaśnienia dotyczące przemiany cząstek ciała i wina w ciało człowieka odsłaniają pojmowanie transsubstancjacji eucharystycznej. Najpierw sama asymilacja tych cząstek przez ciało człowieka nie wydaje się być czymś nadzwyczajnym i niepowtarzalnym. Nie powinna być zaliczana do kategorii cudu, lecz uznana za coś jak najbardziej naturalnego. Mając dość subtelne narzędzia, można by zobaczyć cząstki, które znajdują się we krwi człowieka i uznać je za numerycznie identyczne z tymi, które tworzyły wcześniej chleb lub wino. Nie chodzi tu jednak o jakiś chleb i jakieś wino, ale o ten chleb i to wino, które są już ciałem i krwią Chrystusa. Zatem nie ma w nich substancji ani chleba, ani wina, lecz ciało i krew Chrystusa. Dla Kartezjusza elementy sakramentalne istnieją o tyle, o ile związane są z duszą. Bowiem to ona, jak widzieliśmy wcześniej, nadaje specyficzność każdemu elementowi określonego ciała i czyni je niepowtarzalnym. Wydaje się, że trudności pojawią się jakby na dwóch płaszczyznach. Najpierw języka – francuski myśliciel mocno wchodzi w biologię i próbuje jej metody zastosować do teologii. A po drugie, komunia eucharystyczna jest komunią ciała Chrystusa, a nie Jego duszy. Takie jest niezmienne nauczanie Kościoła, który nie unika związku dusza-ciało, lecz nie przeakcentowuje tego, co zostało mu powierzone przez Założyciela. Chrystus wyraźnie w ewangelicznych opisach ustanowienia Eucharystii mówi: *To jest ciało moje*, a nie *To jest dusza moja*. Warto także pamiętać, że proces oddzielania duszy od ciała, przez który definiuje się śmierć, oznacza rozkład ciała opuszczonego przez duszę, a nie odwrotnie. Nie ginie ciało, ponieważ jest opuszczone przez duszę, ale ponieważ ciało ginie w procesie naturalnego starzenia, opuszczone zostaje w określonym momencie przez duszę.

[25] „De plus, je considère que, lorsque nous mangeons du pain et buvons du vin, les petites parties de ce pain et de ce vin se dissolvant en notre estomac, coulent incontinent de là dans nos veines, et par cela seul qu'elles se mêlent avec le sang, elles se transsubstantient naturellement, et deviennent parties de notre corps; bien que, si nous avions la vue assez subtile pour les distinguer d'avec les autres particules du sang, nous verrions qu'elles sont encore les mêmes *numero*, qui composaient auparavant le pain et le vin; en sorte que, si nous n'avions point d'égard à l'union qu'elles ont avec l'âme, nous pourrions les nommer pain et vin, comme devant. Or cette transsubstantiation se fait sans miracle". Tamże, s. 167-168.

Dalsze wyjaśnienia Kartezjusza zawarte w dwóch zdaniach:

> Nie widzę trudności w myśleniu, że cały cud transsubstancjacji, który dzieje się w Najświętszym Sakramencie, zawiera się w tym, że zamiast tego, by cząstki tego chleba i tego wina musiały się zmieszać z krwią Jezusa Chrystusa i uczynić się w pewien sposób szczególne, aby jego dusza kształtowała (*informe*) je naturalnie, kształtuje je ona bez tego, przez moc słów konsekracji; i zamiast tego, by ta dusza Jezusa Chrystusa mogłaby trwać naturalnie złączoną z każdą z tych cząstek chleba i wina, jeżeli tylko one byłyby zgromadzone z wieloma innymi, które tworzyły wszystkie organy ciała ludzkiego konieczne do życia, trwa ona złączona w sposób nadprzyrodzony z każdą z nich, chociaż je rozdzielamy. W ten sposób wygodne jest zrozumienie, jak ciało Jezusa Chrystusa jest tylko raz w całej hostii, kiedy nie jest ona podzielona, a przecież, że jest całe w każdej z jej części, kiedy jest podzielona; ponieważ cała materia, tak wielka jak mała by była, która w całości jest kształtowana przez tą samą duszę ludzką, jest uważana za całe ciało człowieka[26].

Celem przemiany eucharystycznej jest obecność Chrystusa w postaci chleba, to znaczy zastąpienie substancji chleba inną substancją, ciałem Chrystusa. Chodzi o ciało nie tylko człowieka, ale ciało Boga, który stał się człowiekiem. W tym wypadku trzeba nieustannie pamiętać, że Eucharystia nie jest tylko ciągłością uwielbionego ciała Zbawiciela, ale także ciałem, które zostało przyjęte przez drugą Osobę Trójcy Świętej. Nie chodzi tylko o ciało człowieka, ale o ciało jednej boskiej Osoby, która trwa w dwóch naturach. Ciało eucharystyczne jest więc ciałem Boga, zjednoczone z Osobą boską w unii hipostatycznej. Taka przemiana chleba w ciało odpowiada temu, co Kartezjusz na początku listu określa pojęciem ciała w sensie ogólnym, jako zbioru materii, wyróżnionego od innych części wszechświata. To ciało jest różne od innych ciał, może być zlokalizowane

[26] „(…) Je ne vois point de difficulté à penser que tout le miracle de la transsubstantiation, qui se fait au St. Sacrement, consiste en ce qu'au lieu que les particules de ce pain et de ce vin auraient dû se mêler avec le sang de J.C et s'y disposer en certaines façons particulières, afin que son âme les informât naturellement, elle les informe, sans cela, par la force des paroles de la Consécration et au lieu que cette âme de J.C. ne pourrait demeurer naturellement jointe avec chacune de ces particules de pain et de vin, si ce n'est qu'elles fussent assemblées avec plusieurs autres qui composassent tous les organes du corps humain nécessaire à la vie, elle demeure jointe surnaturellement à chacune d'elles, encore qu'on les sépare. De cette façon, il est aisé à entendre comment le corps de Jésus Christ n'est qu'une fois en toute l'hostie, quand elle n'est point divisée, et néanmoins qu'il est tout entier en chacune de ses parties, quand elle l'est; parce que toute la matière, tant grande ou petite qu'elle soit, qui est ensemble informée de la même âme humaine, est prise pour un corps humain tout entier". Tamże, s. 168.

w określonym miejscu i z tego powodu wyklucza wszystkie inne ciała w tym samym miejscu i przestrzeni. Kluczowe wydaje się tu pojęcie powierzchni, która zakłada nieprzenikliwość dwóch i więcej ciał, ale która w przypadku Eucharystii okazuje się niewystarczającym tłumaczeniem. Nie można być chlebem i ciałem Chrystusa pod jedną powierzchnią, bo wówczas mielibyśmy do czynienia z konsubstancjalnością. Istnienie dwóch substancji w Eucharystii jest już poważnym błędem teologicznym.

Największą trudność sprawia tu filozoficzne rozróżnienie między substancją a przypadłością. Dla Tomasza i jego następców przypadłość jest czymś, co istnieje w substancji rzeczy i nie wpływa bezpośrednio na samo istnienie. Przypadłości nie determinują istnienia rzeczy, tylko jakość tego istnienia. To oznacza, że mogą – i rzeczywiście są – podobne do substancji rzeczy, w jakiej istnieją. Sama substancja pojawia się jako skutek połączenia formy substancjalnej z materią pierwszą. Materia otrzymuje swoje istnienie indywidualne i niepowtarzalne, w którym ujawnia się z kolei forma przypadłościowa. Obie, forma substancjalna i forma przypadłościowa, są do siebie w niektórych aspektach podobne: obie istnieją jako akty (są zrealizowane w konkretnym bycie) lub są wyrazem tego, że coś istnieje w akcie. Jednakże obok tych podobieństw istnieją też różnice i to istotne. Forma substancjalna ma za podmiot byt w możności, który stanie się taki lub inny przez swoje przypadłości. Te ostatnie determinują byt w jego doskonałościach, podczas gdy forma substancjalna determinuje materię danego bytu.

Kiedy te zasady odnosimy do Eucharystii, to jako fundamentalne przyjmuje się konieczność istnienia oddzielonych form substancjalnych od materii. W przeciwnym razie wskutek przemiany eucharystycznej, której celem jest obecność Chrystusa, chodziłoby o zaistnienie jakiejkolwiek materii Jego ciała. A przecież tradycja Kościoła mówi wyraźnie o ciele, a nie o materii ciała. Co więcej, i tu mocno rozchodzą się drogi tomizmu i Kościoła z propozycją Kartezjusza, jedyną formą substancjalną ciała ludzkiego jest dusza. W Eucharystii obecne jest ciało Chrystusa, ale to ciało obecne jest tam wraz z Jego duszą i bóstwem. Sposób obecności wynika z konkomitacji realnej między duszą i ciałem przy zachowaniu dalej formy chleba (i wina). Po konsekracji znak pozostaje znakiem, chleb pozostaje chlebem, choć substancja staje się ciałem Chrystusa. Ta zmiana dotyka formy substancjalnej chleba, która zostaje częściowo przemieniona w formę substancjalną ciała Chrystusa, to znaczy przez Jego duszę. Skutkiem tej przemiany jest zanik substancji chleba, a pojawienie się substancji ciała Chrystusa, to znaczy tej materii, którą jest tym, czym jest, ciałem określonego człowieka Jezusa, dzięki duszy. Dusza ludzka, dusza rozumna, zapewnia identyczność numeryczną poszczególnym częściom ciała ludzkiego, które ograniczone jest przez określoną powierzchnię. Nawet kiedy następuje zmiana materii ciała,

przez swoje odniesienie do duszy zawsze pozostaje ono dalej tym samym ciałem określonego człowieka. Identyczność numeryczna elementów materialnych jest zapewniona przez duszę, bo materia jest do czegoś takiego niezdolna. W Eucharystii przemiana, jaka się dokonuje, choć jest prawdziwa, nie dzieje się przez przemianę cząstek chleba w ciało i krew Chrystusa, tak jak miało to miejsce za Jego życia. Chleb i wino stawały się naturalnie przemienione w ciało Chrystusa, kiedy On je spożywał jako człowiek, to znaczy, kiedy stopniowo poddawane zostawały oddziaływaniu Jego ludzkiej duszy. Dziś ta naturalna przemiana nie jest możliwa, choć dalej – w sakramencie – jest rzeczywista. Dokonuje się ona w sposób nadprzyrodzony na mocy słów konsekracji. Dusza już nie oddziałuje naturalnie na każdą część ciała Chrystusa w całości, lecz dokonuje się to w sposób nadprzyrodzony, mimo podziału tych części w chwili komunii świętej. Uznaniem duszy za element konstytuujący ciało i osobowość, Kartezjusz tłumaczy tradycyjną doktrynę eucharystyczną. Całe ciało Chrystusa zawarte jest w hostii po konsekracji, a przed *manducatio*, ponieważ Jego dusza kształtuje wszystkie cząstki razem jako Jego ciało. Po *manducatio*, kiedy chleb jest dzielony, każda z części dalej pozostaje ciałem Chrystusa przez odniesienie do jednej Jego duszy. W każdej z nich zawarty jest *Christus totus*. Zmiana w materii, jej podział, nie powoduje zmiany w ciele tak długo, jak poddane jest ono działaniu duszy.

Kartezjusz zdawał sobie sprawę z nowości swoich wyjaśnień i mocno podkreślał ostrożność, z jaką podchodził do misterium Eucharystii[27]. Tak kończy list do ojca Meslanda:

> Te wyjaśnienia będą szokować bez wątpienia najpierw tych, którzy przyzwyczaili się wierzyć, iż – aby ciało Jezusa Chrystusa było w Eucharystii – trzeba, by w niej wszystkie Jego członki były z tą samą ich jakością i kształtem i tą samą materią *numero*, z której złożone były, kiedy wstępował do nieba. Jednak łatwo uwolnią się tych trudności, jeśli rozważą, że nic z tego nie jest określone przez Kościół; że wszystkie członki zewnętrzne, ich jakość i materia, nie są konieczne do integralności ciała ludzkiego i nie są w niczym użyteczne ani odpowiednie dla tego sakramentu, w którym dusza Jezusa Chrystusa kształtuje materię hostii, by była przyjęta przez ludzi, i bardziej bezpośrednio złączyła się z nimi; i nawet to nie umniejsza w niczym czci tego sakramentu. Ostatecznie trzeba rozważyć, iż jest niemożliwe i wydaje się w sposób oczywisty zawierać sprzeczność, że te członki są w tym sakramencie; bowiem to, co nazywamy, na

[27] O skutkach takiego podejścia do Eucharystii można z łatwością przekonać się studiując drugą część dzieła J.-R. Armogathe lub R. Snoeks, *L`argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholique et réformés francias au XVII siecle*, Louvain-Gembloux 1951.

przykład ramieniem lub ręką człowieka jest tym, co ma taką postać zewnętrzną, wielkość i użycie; wynika z tego, że cokolwiek można by wyobrazić sobie w hostii jako rękę lub ramię Jezusa Chrystusa nazywając je ramieniem lub ręką, to znieważyć wszystkie słowniki i zmienić całkowicie użycie słów, ponieważ nie ma to w sakramencie ani wymiaru, ani kształtu zewnętrznego, ani użycia. Z tego samego powodu, niemożliwe jest przypisanie tutaj ciału Jezusa Chrystusa innej rozciągłości lub innej jakości niż tą, którą posiadał chleb. Słowa rozciągłość i jakość są bowiem wymyślone przez ludzi tylko dla oznaczenia tej jakości zewnętrznej, którą się widzi i którą się dotyka. I cokolwiek byłoby w hostii, a co Filozofowie określają jakością ciała, które ma wielkość posiadaną przez Jezusa Chrystusa będącego w świecie z jego rozciągłością zewnętrzną, to z pewnością jest to inna rzecz niż ta, którą ludzie aż dotąd nazywali jakością albo rozciągłością[28].

Celem, który Kartezjusz osiągnął, było stwierdzenie, że podmiot przypadłości jest formą substancjalną zdolną do zmian bez naruszania właściwości przypadłości. Tym samym odrzucona została teza Tomasza i całej tradycji katolickiej, że forma substancjalna ulega zmianie w Eucharystii, przynajmniej w części. Ponadto forma substancjalna nie może być uznana za podmiot. Wprawdzie chleb ulega przemianie w ciało Chrystusa, to jednak to ciało nie może w sposób dowolny otrzymać właściwości chleba. Kartezjusz i jego zwolennicy chętnie to

[28] „Cette explication choquera sans doute d'abord ceux qui sont accoutumés à croire, qu'afin que le corps de J.C. soit en Eucharistie, il faut que tous ces membres y soient avec leur même quantité et figure, et la même matière numero, dont ils étaient composés quant il est monté au ciel. Mais ils se délivreront aisément de ces difficultés, s'ils considèrent qu'il n'y a rien de cela qui soit déterminé par l'Église; et que tous les membres extérieurs, et leur quantité et matière, ne sont point nécessaires à l'intégrité du corps humain, et ne sont en rien utiles ni convenables à ce sacrement, où l'âme de J.C. informe la matière de l'hostie, afin d'être reçue par les hommes, et de s'unir plus étroitement à eux; et même cela ne diminue en rien la vénération de ce sacrement. Et enfin l'on doit considérer qu'il est impossible, et qu'il semble manifestement impliquer contradiction, que ces membres y soient; car ce que nous nommons, par exemple, le bras ou la main d'un homme, est ce qui en a la figure extérieure, et la grandeur et l'usage; en sorte que, quoi que ce soit qu'on puisse imaginer en l'hostie pour la main ou le bras de J.C., c'est faire outrage à tous les dictionnaires, et changer entièrement l'usage des mots, que de le nommer bras ou main, puisqu'il n'en a pas l'extension, ni la figure extérieure, ni l'usage.
Et pour même raison, il est impossible d'attribuer ici au corps de J.C. autre extension ni autre quantité que celle du pain. Car ces mots d'extension et de quantité ne sont inventés par les hommes que pour signifier cette quantité extérieure qui se voit et qui se touche. Et quoi que ce puisse être dans l'hostie que les Philosophes nomment la quantité d'un corps, qui a la grandeur qu'avait J.C. étant dans le monde avec son extension interne, c'est sans doute tout autre chose que ce que les autres hommes ont jusqu'ici nommé quantité ou extension". List CCCLXVII, s. 168-170.

ograniczenie pokonują i uznają ciało Chrystusa za nośnik przypadłości. Gdyby uznać takie założenie, wówczas chleb nie mógłby dalej być chlebem, jeśli jest ciałem Chrystusa, a ciało Chrystusa nie mogłoby w żaden sposób być określone przez przypadłości chleba. Ponownie więc uwidacznia się u Kartezjusza konsubstancjalność dwóch bytów w Eucharystii: chleba i ciała Chrystusa.

Doktryna Kartezjusza nigdy nie otrzymała swego ostatecznego sformułowania. Pojawia się w wielu pismach, dowodząc żywego zainteresowania problemem, lecz wyłącznie jako element drugorzędny w filozoficznych poszukiwaniach. Mimo początkowej sympatii i poparcia ze strony Arnaulda, teologowie szybko zorientowali się w słabości i niewystarczalności tłumaczeń. Wielkość być może francuskiego myśliciela polega na tym, że nie mogąc ujednolić swego stanowiska, nie rozpoczął dyskusji i nie dążył do rewolucji teologicznej. Nie czuł się kompetentnym w tej dziedzinie.

Żywotność tej teorii trwa przez całą drugą połowę XVII wieku, by zostać całkowicie porzuconą i zapomnianą[29]. Zamiast jednak przybliżyć misterium Eucharystii wiernym, raczej je oddaliła, czyniąc jeszcze mniej zrozumiałym. Dziś może stanowić tylko pewną ciekawostkę z historii sakramentologii niż być przyczynkiem do zrozumienia i wyjaśnienia największego *mysterium fidei*.

Summary

THE DISJUNCTION BETWEEN BREAD'S SUBSTANCE AND REALITY
AS THE KEY TO THE INTERPRETATION OF THE EUCHARIST.
RENÉ DESCARTES' STANCE ON THE EUCHARISTIC MYSTERY

The changes taking place in modern philosophy have also had their impact on theology. New attempts at describing and explaining the world constituted an encouragement towards taking up a discussion with the Church dogmas, defined in scholastic terms. These terms have shaped, in a particular way, the theology of the Eucharist rendering it a great mystery. Descartes, who intended to create his own philosophical summa endeavours to explicate the Eucharist by means of his methods and philosophical assumptions. In many instances, the Eucharistic doctrine recurs in the French thinker's writings only to culminate in the letter to Father Mesland of February 1645. This article deals with and analyses the aforementioned letter with the evaluation of its contribution to the understanding of the greatest mystery of faith – the sacramental presence of Christ the Lord.

[29] Por. H. Gouhier, dz. cyt., przypis 1, s. 248, gdzie jest kilka wskazówek bibliograficznych.

HISTORIA

Ks. Kazimierz ŚMIGIEL

Studia Gnesnensia
Tom XXVI (2012) 253–289

Rezydencje prymasowskie

Stan badań

Dzieje rezydencji biskupich w Polsce interesują od dawna wielu badaczy, przede wszystkich archeologów i historyków sztuki. Dotychczasowe badania koncentrowały się wokół poszczególnych obiektów bądź ich zespołów na wydzielonym obszarze[1]. Warto zwrócić uwagę na aktywność badawczą nad siedzibami biskupów włocławskich. Problem ten podjęło wielu autorów, m.in. L. Kajzer, T. Grabarczyk, L. Wojda, W. Puget, E. Kubiak oraz inni[2]. Novum do problematyki badawczej wnosi rozprawa Ewy Kubiak *Rezydencje biskupów włocławskich w okresie nowożytnym*[3]. Autorka omówiła w jednym studium syntetycznym wszystkie rezydencje jednego biskupstwa. Dwie najlepiej uposażone diecezje, mianowicie gnieźnieńska i krakowska, posiadały najwięcej obiektów rezydencjalnych, do których zaliczam również zamki obronne, albowiem z reguły były w nich kamienice pańskie. Badania historyczne w skali diecezji rozpoczęto już na terenie dawnej diecezji krakowskiej. Moja praca jest skromnym przyczynkiem na początku tej właśnie drogi.

Materiał źródłowy do tematu w zespole akt kapitulnych Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie nie jest wyczerpujący. Opisy zabytków pojawiają się

---

[1] Np. L. Kajzer (red.), *Siedziby biskupów krakowskich na terenie dawnego województwa sieradzkiego*, Kielce 1997: E. Kubiak, *Trzy pomorskie rezydencje biskupów włocławskich w XVIII wieku*, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego Uniwersytetu Łódzkiego, 37, 2005, z. 1, Teka Komisji Historii Sztuki, 10, s. 194-203; zob. bibliografię, taż *Dwór i ceremoniał biskupów włocławskich w okresie nowożytnym*, Archaeologia Historica Polona, 15/2, 2005, s. 155-167.

[2] Zob. bibliografię: E. Kubiak, *Rezydencje biskupów włocławskich w okresie nowożytnym*, Łódź 2010.

[3] Opis bibliograficzny przyp. 2. Autorka definiuje rezydencję: „…każda siedziba (bez względu na jej wielkość), w której ordynariusze przebywali czasowo, sprawując rządy nad diecezją" (s. 6).

dopiero w XVI w., ale najwięcej informacji o nich pochodzi z XVII i XVIII w. W materiałach lustracyjnych istnieją luki. Opisy obiektów nie zawierają planów sytuacyjnych budowli. Najczęściej punktem odniesienia jest sień budynku lub kierunek geograficzny. Spostrzeżenia lustratorów koncentrują się wokół stanu technicznego obiektów (dach, sufity, podłogi) oraz ich wyposażenia (drzwi, zamki, klamki, zawiasy, okna). Badania terenowe są cennym uzupełnieniem źródeł piśmienniczych. Przeprowadzono je na terenie dawnych zamków w Łowiczu, Uniejowie, Opatówku, Wenecji Pałuckiej i w Gnieźnie. Co się tyczy ostatniego obiektu, wyniki badań archeologicznych czekają na opublikowanie. Badania terenowe są nie do przecenienia w odniesieniu do początkowych dziejów zamków.

Opracowań monograficznych doczekały się zamki w Uniejowie[4] i Wenecji Pałuckiej[5]. Natomiast najważniejszy z nich, zamek łowicki, czeka na obszerną monografię. Ważny wkład do opracowania jego dziejów wniósł artykuł W. Puget[6]. Dużo informacji o początkowych dziejach zamku gnieźnieńskiego zawiera analiza historyczna Cz. Sikorskiego[7]. Wszystkie zamki arcybiskupie posiadają opracowania syntetyczne zawarte w leksykonach zamków polskich[8]. Najsłabiej opisany jest zamek w Kamieniu Krajeńskim (brak analiz historycznych i badań terenowych). Spośród pałaców i dworów tylko warszawski pałac prymasowski posiada opracowanie książkowe autorstwa Stanisława Lorentza, opublikowane w serii Zabytki Warszawy[9]. Inne obiekty opracowano w formie artykułów (np. Kalisz[10], Skierniewice[11]) bądź fragmentów historii miast[12] i monografii problemowych.

W centrum kluczy ziemskich, jak się wydaje, były z reguły dwory, w których mógł się zatrzymać podróżujący arcybiskup wraz ze swoją świtą. Do jego dys-

[4] L. Krantz, *Zamek w Uniejowie*, Warszawa-Poznań 1980.

[5] Cz. Sikorski, *Zamek w pałuckiej Wenecji*, Bydgoszcz 1986.

[6] W. Puget, *Łowicz – Zamek Prymasowski*, w: *Pałace i dwory w dawnym województwie rawsko-mazowieckim*, t. 1, 1995, pod red. W. Puget, s. 15-51. *Aneks – wybór dokumentów z inwentarzy dóbr arcybiskupstwa gnieźnieńskiego XVII w.*, s. 42-51.

[7] Cz. Sikorski, *Uwagi o gnieźnieńskim zamku arcybiskupim*, w: *Gniezno. Studia i materiały historyczne*, t. IV, 1990, s. 247- 266.

[8] B. Guerquin, *Zamki w Polsce*, Warszawa 1974, 1984; L. Kajzer, St. Kołodziejski, J. Salm, *Leksykon zamków w Polsce*, red. naukowa L. Kajzer, Warszawa 2003, 2010.

[9] St. Lorentz, *Pałac Prymasowski*, Warszawa 1982.

[10] J. Paszenda, *Fundacja prymasa Karnkowskiego dla jezuitów w Kaliszu*, Kwartalnik Architektury i Urbanistyki, 29, 1982, z. 3-4, s. 297-315.

[11] W. Baraniewski, *Skierniewice – Pałac Prymasowski*, w: *Pałace i dwory w dawnym województwie rawsko-mazowieckim*, t. 1, 1995, pod red. W. Puget, s. 85-136.

[12] H. Münch, *Geneza rozplanowania miast wielkopolskich XIII i XIV wieku*, Kraków 1946; Z. Schmidt, *Rozwój układu przestrzennego miasta, jego architektura i zabudowa*, w: *Żnin.700 lat dziejów miasta*, red. naukowy J. Topolski, Bydgoszcz, 1965; J. Salm, *Zamek*, w: *Uniejów. Dzieje miasta*, pod red. J. Szymczaka, Łódź-Uniejów 1993, s. 432-438 oraz inne opracowania.

pozycji była sala jadalna oraz inne izby. Dobra ziemskie arcybiskupów w tzw. księstwie łowickim liczyły 7 kluczy i 6 partykularzy ziemskich oraz 11 kluczy i 3 partykularze na pozostałym obszarze Polski. W niniejszym opracowaniu przedmiotem zainteresowania są tylko te dwory, które zostały zweryfikowane przez badania naukowe. Sprawa wymaga dalszych badań. Wśród siedzib prymasowskich rozróżnia się główne, ulubione przez niektórych prymasów i okazjonalne. Ustalenie hierarchii rezydencji stanie się możliwe dopiero po opracowaniu itinerariów prymasowskich. Prymasi nie posiadali odrębnego beneficjum, dlatego stosowanie przymiotnika „prymasowski" odnosi się do osoby arcybiskupa obdarzonego wysoką godnością, natomiast nie do realiów prawa majątkowego.

Niniejszy artykuł zawiera podstawowe informacje zarówno w aspekcie historycznym, jak i współczesnym. Zamki miały zawsze charakter obronny. Rezydencje mieszkalne o skromniejszych założeniach określa się jako dwory (najczęściej drewniane). Nazwę dwór stosuje się w podwójnym znaczeniu: jako pojedynczy budynek mieszkalny, tzw. dom pański (kamienica pańska), oraz kompleks zabudowań obejmujący budynki mieszkalne i gospodarcze. Pałac stanowi reprezentacyjną budowlę mieszkalną pozbawioną cech obronnych. Posiada dekoracyjną fasadę, więcej kondygnacji, czasem boczne skrzydła, dziedziniec lub dziedzińce. W niniejszym opracowaniu stosuję tradycyjne nazwy obiektów (dwór, pałac), które zawierają źródła i odzwierciedla literatura przedmiotu.

Zamki obronne

Zamek w Gnieźnie

Z braku źródeł nic nie wiadomo o najstarzej gnieźnieńskiej siedzibie arcybiskupów. Nawet trudno sobie wyobrazić, aby w stolicy archidiecezji nie było mieszkania arcybiskupa. Katedra gnieźnieńska była miejscem 5 koronacji królewskich. Zapewne uroczysty charakter miały konsekracje katedry w 1064 r. i 1096 r. W Gnieźnie przyjmowany był biskup bamberski, św. Otton, misjonarz Pomorza Zachodniego (1124, 1125, 1128)[13]. Metropolita Jakub Świnka zwołał tutaj synody prowincjonalne w latach 1290, 1298, 1306, 1309. W napadzie krzyżackim w 1331 r. spłonęło miasto i zapewne rezydencja metropolity.

Jan z Czarnkowa poświadcza, że abp Bogoria Skotnicki wybudował dwór (nie zamek) w Gnieźnie[14], natomiast nie da się w sposób pewny rozstrzygnąć, z jakiego

[13] W 1124 r. zatrzymał się w domu prepozyta Jakuba, którego identyfikuje się z późniejszym arcybiskupem. *Żywot św. Ottona biskupa bamberskiego*, MPH, s. n. t. VII, fasc. 2, Warszawa 1969, II, 4, s. 62; G. Labuda, Otto, w: PSB, 24, s. 628-630.

[14] *Kronika Jana z Czarnkowa*, MPH, t. II, s. 673.

materiału powstał budynek i gdzie został zlokalizowany. Najprawdopodobniej była to budowla drewniana i usytuowana pomiędzy katedrą na Wzgórzu Lecha a jeziorem Jelonek. Nabycie w 1347 r. przez Skotnickiego jeziora Jelonek drogą zamiany z królem Kazimierzem Wielkim stworzyło możliwości inwestowania właśnie w tym kierunku[15].

Starsza literatura mylnie datowała powstanie zamku arcybiskupiego na połowę XIV w., wskazując na jego fundatora arcybiskupa Jarosława Bogorię Skotnickiego (1342-1372). W świetle najnowszych badań upadły hipotezy zarówno o przebudowie zamku Odonica na potrzeby rezydencji, jak i o wzniesieniu od nowa zamku arcybiskupiego[16]. Współczesny Skotnickiemu kronikarz Jan z Czarnkowa wyraźnie odróżnia zamek (castrum) i dwór (curia). Kronikarz piastował wysoki urząd podkanclerzego, był archidiakonem gnieźnieńskim, bliskim współpracownikiem Bogorii i znał się także na sztuce wojennej. Zatem nie można terminu „curia", użytego przez Jana, tłumaczyć na język polski jako słowo „zamek". Strategia wznoszenia rezydencji obronnych Skotnickiego polegała na zabezpieczaniu ważnych ośrodków gospodarczych arcybiskupstwa. Natomiast tam, gdzie już istniały zamki państwowe, poprzestał na budowie dworu. Właśnie taka sytuacja istniała w Gnieźnie, gdzie do połowy XV w. przetrwał zamek książęcy. Ponadto bezpieczeństwa Gniezna przed zagrożeniem krzyżackim strzegły ośrodki blokujące przemarsz wojska na dalszych przedpolach stolicy archidiecezji: zamek w Wenecji, dobrze ufortyfikowane miasto Żnin, klasztor benedyktynów w Mogilnie, nie wspominając o fortyfikacjach rycerstwa[17].

Dwór Skotnickiego przetrwał do pierwszej ćwierci XV w. Nową rezydencję wzniósł prymas Wojciech Jastrzębiec (1423-1436), znany z działalności budowlanej. Na wzniesienie nowej siedziby prymasowskiej w Gnieźnie wskazuje lakoniczna wzmianka z 1427 r. w aktach Kapituły Gnieźnieńskiej, wspominająca o zebraniu kanoników w nowo postawionym domu[18]. Odtąd pojawiają się wzmiankowania o zebraniach kapituły nowej rezydencji[19]. Nie do rozstrzygnięcia jest kwestia, czy dwór Skotnickiego już uległ degradacji technicznej, czy też był za mało okazały dla arcybiskupów obdarzonych niedawno godnością prymasowską. Nowa siedziba znajdowała się na południe od katedry, co zdaje się poświadczać źródło ikonograficzne. Inicjał litery S z wyobrażeniem katedry

[15] Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie (AAG), Dypl. 121.

[16] Zob. bibliografia: Cz. Sikorski, *Uwagi*, s. 247, przyp. 1; tenże, *Zamek w pałuckiej Wenecji*, Bydgoszcz 1986, s. 115-121.

[17] C. Sikorski, *Uwagi*, s. 254, 260-262.

[18] „In novo domo Revendissimi in Christo patris domini Adalberti Achiepiscopi". AAG, ACap. Acta decretorum Cap. Gn. I, 128 b.

[19] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy prymasowie i metropolici polscy*…, t. II, Poznań 1888, s. 105.

gnieźnieńskiej w Antiphonarium de tempore et de sanctis fundacji Klemensa z Piotrkowa (1505). Na południe od katedry widoczne są dwie okazalsze budowle w stylu gotyckim[20]. Możliwe, że właśnie jedna z nich jest rezydencją wzniesioną przez Jastrzębca służąca prymasom aż po XVI w.

Już w połowie XV w. zmieniła się jednak sytuacja w kraju w związku z wojną 13-letnią z Zakonem Krzyżackim. Stolica metropolii została zagrożona. Powstało niebezpieczeństwo najazdu oddziałów krzyżackich, które zażegnało dopiero zawarcie pokoju toruńskiego. Dużym zagrożeniem były przemarsze polskich oddziałów pospolitego ruszenia i wojska zaciężnego, nieotrzymującego regularnego żołdu, które dopuszczały się wymuszenia okupu, zniszczeń i rabunków w dobrach kościelnych. Zaniepokojona kapituła postanowiła ufortyfikować wzgórze kościelne. Dotychczas bezpieczeństwa jurydyki kościelnej strzegł zamek państwowy w północnej części Wzgórza Lecha, ale już od dłuższego czasu był on opuszczony i nie mógł spełniać funkcji obronnej[21].

Kiedy nasilały się wieści o grabieżach, kapituła rozpoczęła przygotowywać plany fortyfikacji, gromadzić drewno budowlane, powołała delegata do spraw obrony archidiecezji Benedykta z Łopienna[22]. Niebawem okazało się, że zagrożenie jurydyki kościelnej było realne. Na początku marca 1465 r. dotarła do Gniezna informacja, że dowódcy wojsk zaciężnych obozujących w Łabiszynie: Tomiec z Młodkowa Piotr Szorc, Jan Jasieński i inni chcą zająć katedrę oraz klasztor trzemeszeński i tak długo okupować, dopóki nie otrzymają należnego im żołdu. Kapituła wespół z biskupem poznańskim, Andrzejem z Bnina, okupem 1000 zł oddaliła groźbę najazdu[23]. W 1479 r. zagrożenie się powtórzyło[24].

W XV i XVI w. zmieniły się stosunki własnościowe na Górze Lecha. Zamek państwowy, dotychczas zabezpieczający miejsce sakralne i duchownych związanych z stolicą arcybiskupstwa, Kazimierz Jagiellończyk na zjeździe w Kole 29 marca 1457 r. przekazał prepozytowi gnieźnieńskiemu Jakubowi z Sienna z prawem zabudowy miejsca zwanego zamkiem. Najpierw dawny budynek zamkowy został adaptowany na mieszkanie dla wikariuszy katedralnych. Na tym miejscu prymas Teodor Potocki (1723-1738) polecił wybudować nowy budynek zwany kolegiatami, które wyburzono u schyłku XX w. i zrekonstruowano w dawnym stylu[25]. W 1517 r. młyn słodowy, dotychczasowa własność królewska, został

[20] AAG, MS 94, k. 176.
[21] AAG, Dypl. 491.
[22] J. Nowacki, *Benedykt z Łopienna*, w: PSB I, s. 426-427. Cz. Sikorski przypuszcza, że był to w XV w. urząd stały (*Uwagi*, s. 258, przyp. 48).
[23] J Korytkowski, dz. cyt., II, s. 351-352; Cz. Sikorski, *Uwagi*, s. 259.
[24] J. Korytkowski, dz. cyt., II, s. 439-440.
[25] Zob. Cz. Sikorski, *Uwagi*, s. 250-251.

przejęty przez prymasa Jana Łaskiego (1510-1531) drogą zamiany za działkę kapituły usytuowaną pomiędzy przedmieściem Targowisko a jeziorem Jelonek[26].

Po przejęciu całego wzgórza prymas Łaski mógł je uporządkować, zburzyć prowizoryczną fortyfikację wokół katedry, przygotować teren pomiędzy katedrą a kościołem św. Jerzego pod budowę kaplicy grobowej. Istotnie kaplica powstała w latach 1518-1523. Była to najwcześniejsza renesansowa realizacja w Polsce, powstała 10 lat przed ukończeniem kaplicy Zygmuntowskiej na Wawelu[27]. Zburzono XV-wieczny dwór Wojciecha Jastrzębca. Kapituła przeznaczyła na mieszkanie Łaskiego jedyną murowaną kanonię.

W 1516 r. Łaski przedstawił kapitule projekt ufortyfikowania jurydyki kościelnej obejmującej katedrę i jej otoczenie. Można sobie tylko wyobrazić, że byłby to projekt doskonały zarówno z punktu widzenia architektury renesansowej, jak i nowoczesnej sztuki wojennej dostosowany do wymogów obrony artyleryjskiej. Pomysł upadł w 1518 r. z przyczyn finansowych. Wobec tego prymas wraz z kapitułą przystąpił do realizacji planu alternatywnego, który przewidywał urządzenie tajnego skarbca nad dawnym kapitularzem oraz wartowni w południowej wieży katedry dla dwóch wartowników strzegących całą dobę świątynię. Następnie Łaski powziął plan w porozumieniu z kapitułą postawienia zamku obronnego na południe od katedry w pobliżu jeziora Jelonek, który zapewniłby schronienie prymasowi wraz z jego dworem oraz całemu duchowieństwu gnieźnieńskiemu. Projekt przewidywał również mieszkania dla kanoników nieposiadających własnych kurii w Gnieźnie. Fundusze na budowę przeznaczono z dochodów kluczy skierniewickiego i łęgonickiego. W związku z pomysłem wzniesienia zamku pojawiła się osoba jakoby architekta Jan Wysockiego wynagrodzonego dożywociem wsi Sławno[28]. Jan Korytkowski przypisał Wysockiemu zawód architekta[29], co powtarza się w nowszej literaturze[30]. Już H. Kozakiewiczowa (1961) zakwestionowała profesję Wysockiego. Jej zdaniem nie był on budowniczym zatrudnionym w zamku arcybiskupim w Kamieniu Krajeńskim, lecz dzierżawcą przyjmującym na siebie wszelkie ciężary odbudowy zamku. W przypadku budowy zamku gnieźnieńskiego – przedsiębiorcą wynagrodzonym dożywociem wsi Sławno. Autorka postuluje dalsze badania[31].

[26] Tamże, s. 252, przyp. 22 i s. 262.
[27] H. Kozakiewiczowa, *Mecenat Jana Łaskiego. Z zagadnień sztuki renesansowej w Polsce*, Biuletyn Historii Sztuki, 23, 1961, nr 1, s. 11.
[28] Cz. Sikorski, *Uwagi*, s. 263.
[29] J. Korytkowski, dz. cyt., II, s. 645, 668.
[30] S. Łoza, *Architekci i budowniczowie w Polsce*, Warszawa 1954, s. 337; C. Sikorski, *Uwagi*, s. 263; Hasło: Zamek Arcybiskupi w Gnieźnie (br. nazwiska autora), w: *Encyklopedia Gniezna i Ziemi Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2011, s. 683.
[31] H. Kozakiewiczowa, dz. cyt., s. 13-14.

Za życia Łaskiego powstały zaledwie fundamenty zamku. Jego następcy dokończyli budowę. Opisy zamku w inwentarzach majątkowych archidiecezji gnieźnieńskiej (XVI-XVIII w.) nie zawierają planu założenia zamkowego. Ich autorów interesuje stan zachowania budynków, dachów, podłóg, sufitów, okien i drzwi. Po pożarach (1613, 1724) zamek był odbudowywany. Kompleks zamkowy obejmował kamienicę, obok drugą kamienicę („salę rycerską"), kuchnię, stajnie oraz oficyny. Ostatni większy remont dokonano z polecenia prymasa Macieja Łubieńskiego. Obok zamku powstał browar i osada mieszkalna. XVII-wieczny opis zamku Stefana Damalewicza wspomina o planie nieregularnego czworoboku z dziedzińcem pośrodku. Nie ma zaś wzmianki o bastejach, które na pewno były. W Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie zachowało się kilka opisów zamku. Obszerny i najdokładniejszy jest opis J. Mlickiego z 1740 r. Kamienica pańska miała dwie kondygnacje. Po prawej stronie sieni była izba, z której prowadziło wejście do drugiego pokoju. Naprzeciwko tych pomieszczeń znajdowała się następna izba. Na piętro prowadziły schody z balaskami. Układ przestrzenny piętra odpowiadał planowi dolnej kondygnacji. Przy sieni była sala jadalna i obok tej samej wielkości pokój, naprzeciwko izba i *locus secretus*. Dom pokryty był dachem z dachówek. Dziurowy dach powodował gnicie pułapów, podłóg i spękania murów. Podstawowe wyposażenie domu było w złym stanie technicznych. Po dwukondygnacyjnym prostokątnym domu stojącym obok kamienicy pańskiej („sala rycerska") pozostały tylko mury. Obydwa budynki były podpiwniczone. Kamienica pańska miała wydzieloną piwnicę do przechowywania wina[32].

Do odtworzenia wyglądu zamku pomocne są źródła ikonograficzne. Na rysunku Johanna Rudolfa Storna z 1661 r. ukazane jest miasto Gniezno. Po lewej stronie ryciny (od strony południowej) widać basztę i dom zamkowy[33]. Gwasz Karola Albertiego (koniec XVIII w.) z widokiem na zamek z zachodniego brzegu jeziora Jelonek – dobrze ilustruje dom zamkowy[34].

Ruiny zamku przetrwały do początku XIX w. Po utracie niepodległości powstała kwestia, czyją własnością są pozostałości zamku. Ponieważ czynniki kościelne nie wysuwały roszczeń w odniesieniu do tytułu własności, przyjęto, że zamek od czasu zabrania dóbr arcybiskupstwa należy do państwa pruskiego. W 1816 r. radca Gramse sporządził opis domu pańskiego: miał on około 60 stóp długości i 40 stóp szerokości. Zewnętrzne mury były w dobrym stanie technicz-

[32] AAG, ACap. B 162, k. 182-183; J. Korytkowski, dz. cyt., t. I, s. 82-83, przyp. 2 zawiera ekscerpty z protokołu J. Mlickiego rewizji klucza szczytnickiego.

[33] Rysunek Storna przechowuje Muzeum Historii i Rekonstrukcji Miasta Moskwy. Jego reprodukcję zawiera publikacja S. Pasiciela, *Gniezno. Widoki miasta 1505-1939*, Warszawa-Poznań 1889, s. 18.

[34] Obraz w Muzeum Narodowym w Poznaniu. Reprodukcja: S. Pasiciel, dz. cyt., s. 19.

nym, natomiast wewnętrzne ściany i pokoje bardzo zrujnowane. Dach gontowy świecił dziurami, również belki dachowe były zniszczone. Nie opłacało się go przeznaczyć na inne cele, bowiem koszty adaptacji przewyższyłyby wartość budynku. Za czasów polskich w domu zamkowym przechowywano zboże, aktualnie stał pusty. Wobec tego regencja poleciła inspektorowi budowlanemu Windischowi dokonać wyceny ruiny. Inspektor ocenił wartość materiału i 170 m² powierzchni domu na sumę 1070 talarów i 16 groszy. Nikt nie zgłosił się do przetargu. W 1818 r. oddano ruinę na lamus obrony krajowej. Również miejscowy garnizon magazynował w nim amunicję[35]. Ostatecznie zamek został rozebrany w 1831 r.[36] Obok niego wzniesiono w latach 1830-1836 według projektu Schinkla nowy pałac[37], który jest rezydencją arcybiskupa gnieźnieńskiego i prymasa Polski.

Sporo światła na plan zamku wnoszą badania archeologiczne. Podczas budowy gmachu niedoszłego Muzeum Archidiecezjalnego (ul. Jana Łaskiego 11) odsłonięto w 1936 r. basteję zachodnią o średnicy 20 m. Badania archeologiczne przeprowadzone w latach 1997-2000 przez Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie odsłoniły niektóre fragmenty założenia zamkowego obejmującego przestrzeń 70 x 75 m (5250 m²). Odkryto fundamenty wschodniej baszty – bastei (?) (na skrzyżowaniu ul. Jeziornej i ul. Jana Łaskiego, pośrodku między rezydencją prymasowską i plebanią katedralną), zbadano wnętrze bastei zachodniej. Odsłonięto wschodni mur obronny, zachowane prawie w całości fundamenty domu zamkowego wraz ze śladami przebudowy, szczątkowe fundamenty prostokątnego domu – sali rycerskiej. Odkryto most dębowy z drugiej ćwierci XVI w. Rekonstrukcja XVI-wiecznego zamku opublikowana w *Encyklopedii Gniezna i Ziemi Gnieźnieńskiej* (2011) zawiera błędne usytuowanie kamienicy pańskiej (od strony zachodniej), która w rzeczywistości stała w południowej części obwarowań nad jeziorem Jelonek naprzeciwko odkrytych bastei[38].

Zamek w Kamieniu Krajeńskim

Stanowił on obronne centrum administracyjno-gospodarcze klucza dóbr ziemskich arcybiskupstwa na pograniczu polsko-krzyżackim na południowym Pomorzu. Pierwotna nazwa osady brzmiała Wawrzyszkowo. Arcybiskup Jarosław Bogoria Skotnicki nadał jej w 1359 r. prawa miejskie. Przywilej arcybiskupa potwierdził Kazimierz Wielki dnia 25 czerwca 1360 r. Krótko po lokacji miasta Skotnicki polecił wznieść zamek obronny, co wzmiankuje Jan z Czarnkowa,

[35] A. Warschauer, *Geschichte der Stadt Gnesen*, Posen 1918, s. 324-325.
[36] *Zamek Arcybiskupi w Gnieźnie*, s. 683.
[37] A. Warschauer, dz. cyt., s. 366.
[38] Rekonstrukcja zamku według projektu T. Sawickiego i rysunku J. Gryguć. *Encyklopedia Gniezna*, s. 683.

nazywając miejscowość Camyen[39]. Wielokrotnie zmieniała się jej nazwa: Kamyn (1370), Camen (1384), Camień (1381, 1596), Camina oraz inne wersje. Pod zaborem pruskim – Cammin i Kamin. W Polsce niepodległej Kamień Pomorski. Po 1945 r. – Kamień Krajeński.

Krótko po lokacji miasta Skotnicki polecił wznieść murowany zamek. Jego lokalizacja jest dyskusyjna. B. Guerquin sądził, że zamek usytuowany był na niewielkim wzniesieniu nad jeziorem Mochel i powstał na miejscu dawniejszego grodu znanego w przekazach źródłowych w XII w.[40] L. Kajzer jest zdania, że nie lokowano go na miejsce starszego, drewniano-ziemnego grodu w rejonie wsi Wawrzyszkowo, ale powstał on na skraju lokowanego zespołu miejskiego, około 100 m od obecnego rynku. Dzisiaj na tym wzniesieniu stoją nowe domy. Zamek zbudowany został z cegły, z domem rezydencjalnym, z wieżą główną i budynkami gospodarczymi. Mury obwodowe otaczała nawodniona fosa[41]. Dokładniejszy opis średniowiecznego zamku utrudnia brak analiz historycznych i badań terenowych. Nowożytne przekazy źródłowe wspominają kamienicę i okrągłą wieżę, służącą za więzienie. W czasie ostatniej wojny krzyżackiej rycerze niemieccy, idący na pomoc Zakonowi, zniszczyli zamek i spalili go. Prymas Jan Łaski oddał dobra kamienieckie Janowi Wysockiemu w 10-letnią dzierżawę, obligując go do obudowy zamku[42]. Lustracja klucza kamieńskiego z 1548 r. wzmiankuje, że założenie dworskie obwiedzione było drewnianym parkanem, ale również istniały części wysokiego muru (ok. 10 łokci) w pobliżu kamienicy („in acie")[43]. Wysoki mur może wskazywać na pozostałości murów obwodowych zamku. Kamienica zamkowa, kilkakrotnie opisywana w materiałach lustracyjnych, mogła już być wzniesiona w XIV-wiecznym zamku. Budynek był podpiwniczony (dwie piwnice). Według rewizji z 1685 r. przyziemie kamienicy wykorzystywano do celów gospodarczych. Na piętrze znajdowała się po prawej stronie sieni wielka izba stołowa, naprzeciwko zaś druga komnata. Z sieni prowadziło wejście do innego pomieszczenia, z niego zaś do prewetu (ustępu)[44]. Protokół rewizji klucza z 1721 r. stwierdza, że po kamienicy zamkowej pozostały jedynie piwnice[45]. W pobliżu kamienicy znajdowała się murowana wieża okrągła przeznaczona na więzienie. Przetrwała ona najdłużej spośród budowli średniowiecznego zamku. Jej ruina

[39] *Kronika Jana z Czarnkowa*, w: MPH, t. II, s. 673.
[40] B. Guerquin, dz. cyt., s. 167.
[41] L. Kajzer, *Kamień Krajeński*, w: L. Kajzer, St. Kołodziejski, J. Salm, *Leksykon zamków w Polsce*, Warszawa 2012, s. 218.
[42] J. Korytkowski, dz. cyt., t. II, s. 668.
[43] *Wizytacje dóbr arcybiskupstwa gnieźnieńskiego i kapituły gnieźnieńskiej z XVI wieku*, wyd. B. Ulanowski, Kraków 1920, s. 695-696.
[44] AAG, ACap. B 48, k. 361-363.
[45] Tamże, B 162, 352.

stała jeszcze w 1738 r.[46] Wczasach nowożytnych zamek został przekształcony w dwór z licznymi zabudowaniami folwarcznymi, które rozmieszczone były w kierunku rzeki Kamionki.

Zamek w Łowiczu

Arcybiskup Jarosław Bogoria Skotnicki rozpoczął w 1355 r. budowę zamku. Prawdopodobnie powstał on na miejscu, gdzie od XII w. istniał gród o konstrukcji drewniano-ziemnej[47]. Historia zamku obejmuje 400 lat. Był on ulubioną siedzibą arcybiskupów-prymasów. Dogodne położenie topograficzne zamku – blisko Warszawy i bliżej niż Gniezno od wcześniejszej stolicy państwa w Krakowie, sprawiało, że właśnie prymasi tutaj najczęściej mieszkali, rozbudowywali oraz upiększali swoją siedzibę. Na zamieszkanie przez prymasów w tym zamku odegrało dużą rolę powstanie w okolicach Łowicza znacznego latyfundium arcybiskupstwa, które było bezpośrednio nadzorowane przez jego gospodarzy i utrzymywane na wysokim poziomie. Ono właśnie zabezpieczało utrzymanie licznego dworu. Podobnych warunków nie było wokół Gniezna – stolicy arcybiskupstwa.

Badania architektoniczno-archeologiczne rozpoczęte w 1939 r. przez Bohdana Gerquina i kontynuowane w latach 1965-1966 przez Jerzego Rozpędowskiego, pozwoliły na podstawie zachowanych reliktów architektonicznych odtworzyć pierwotny plan zamku wysokiego, który składał się z dwóch równoległych budynków wzdłuż osi wschód-zachód. Każdy z nich miał wymiary ok. 34 x 35 x 13 m. Pomiędzy budynkami znajdował się prostokątny plac. Oba budynki łączyła od południa wieża. Zamek obwiedziony był murem. Przestrzeń między budynkami i murem obwodowym tworzyło międzymurze. Całość założenia obejmowała 1200 m². Północny budynek służył celom mieszkalno-reprezentacyjnym, południowy zaś – usługowym. W ciągu XV w. gospodarze miejsca – prymasi rozbudowywali go i zapewne na wschód od niego powstało przedzamcze, które później otrzymało nazwę zamku niskiego[48].

W następnych stuleciach zamek był stale rozbudowywany, remontowany i upiększany. Pierwsza faza obejmuje początek XVI w. Jan Łaski nadał zamkowi wysokiemu charakter renesansowy. W tym czasie całość założenia składała się z dwóch części: zamek wysoki (*superior*, *arx superior*) i zamek niski – *castrum inferior*. Górna część miała charakter reprezentacyjny. Tu stał dom prymasa

[46] Tamże, k. 371.

[47] Jan z Czarnkowa: „Item castrum Lowicz… de nowo muris fortissimis, prout hactenus cernuntur aedificavit", MPH, t. II, s. 673; B. Guerquin, dz. cyt., s. 208-209; W. Puget, *Łowicz*, dz. cyt., s. 16.

[48] B. Guerquin, dz. cyt., s. 190.

i równoległy budynek przeznaczony dla jego dworu. Obwiedziony był murem i fosą. Dolna część zamku pełniła funkcję podzamcza, które posiadało zabudowę drewnianą. Zamek górny i dolny otaczała fosa, zasilana z pobliskiej rzeki Bzury. Do zamku prowadziła droga od miasta (Łowicza) przez bramę południową usytuowaną na grobli[49].

Bezpośredni następcy Łaskiego: M. Drzewicki (1531-1535), A. Krzycki (1535-1537), J. Latalski (1537-1540), nie byli zainteresowani ani rozbudową, ani upiększaniem swojej siedziby, wyjąwszy niektóre detale. Dopiero prymas Mikołaj Dzierzgowski (1545-1559) poczynił prace modernizacyjne wewnątrz swojej siedziby. Komnaty wyposażył w kominki i szyby. Odnowił kaplicę zamkową i zmienił jej wezwanie na świętych Mikołaja, Anny i Barbary. Na podstawie inwentarza z 1577 r. można dokładniej odtworzyć wygląd całej rezydencji. Usytuowany na zamku wysokim dom prymasa był podpiwniczony. W piwnicach przechowywano owoce, wino, piwo. Wchodząc na parter, po wschodniej stronie znajdowała się sala z 5 oknami. Nazwano ją później dworzańską. Po przeciwnej stronie były dwie komnaty z urządzeniami grzewczymi. Po kamiennych schodach wchodziło się na piętro, którego układ przestrzenny był ten sam, co na parterze. Bogato wyposażone pomieszczenia zostały wyposażone w posadzki z płyt kamiennych, portale i obramienia okien. Sala wschodnia, reprezentacyjna z 7 oknami, pokryta była stropem malowanym z wyobrażeniami arcybiskupów i złocistymi kulami, ściany zaś zdobił fryz z galerią królów i książąt polskich z odpowiednimi napisami. Otrzymała ona później nazwę królewskiej. Jej ornamentyka nawiązywała do roli prymasów w Rzeczypospolitej jako interreksów i pierwszych po królu dygnitarzy. Z sali było przejście do kaplicy usytuowanej we wieży przylegającej do budynku. Jej strop zdobiły złociste kule. Na zamku wysokim, prostopadle do domu mieszkalnego prymasów, stał niższy budynek, którego układ przestrzenny wyglądał następująco: na parterze izba sklepiona (zach.) sień, 2 izby mniejsze. Na piętro prowadziła kolista klatka schodowa do pomieszczeń w tym samym układzie. Górne komnaty były dekorowane malowidłami. Budynek posiadał przejście do przylegającej wieży z kaplicą. Naprzeciw wieży był ganek (od zachodu) łączący obydwa budynki, które dzielił prostokątny dziedziniec. Układ przestrzenny zamku wysokiego jest zbliżony do zarysu zamku gotyckiego. Przedstawione wyobrażenie zamku łowickiego odnosi się do czasów prymasa Dzierzgowskiego[50]. Nie ma źródeł na temat działalności budowlanej jego następcy, Jana Przerębskiego (1559-1562).

[49] W. Puget, *Łowicz*, dz. cyt., 18-19. Zob. taż, *Zamek w Łowiczu w okresie świetności: działalność budowlana arcybiskupów w świetle dokumentów*, Łowicz 1989.

[50] W. Puget, *Łowicz*, dz. cyt., s. 20-24.

Druga faza rozbudowy rozpoczęła się za czasów prymasów J. Uchańskiego (1562-1581) i St. Karnkowskiego (1581-1603). W tym czasie zniesiono podział na zamek wysoki i niski, który dotąd spełniał funkcję przedzamcza. Zabudowania gospodarcze wyburzono. Stajnie przeniesiono poza obszar zamku. Fortyfikacje obronne pomiędzy obydwoma zamkami zostały zniesione. We wschodnim narożu Uchański rozpoczął budowę okazałego gmachu, kładąc fundamenty. Jego następca dokończył budowy. Okazały budynek – pałac z arkadowymi krużgankami i ścianami zwieńczonymi attykami – był podobny do ratusza poznańskiego, przebudowanego prawie w tym samym czasie. Zamek niski przejął funkcje reprezentacyjne. Karnkowski również wzmocnił mury obronne, pogłębił fosy i podniósł wysokość wałów ziemnych. Działalność budowlana obydwóch prymasów została utrwalona stosownym napisem na tablicach fundacyjnych[51].

Ich następcy prowadzili dalej prace remontowe i upiększające. Wawrzyniec Gembicki (1616-1624) przebudował zamek niski. Jego parter służył celom gospodarczym, na piętrze zaś były dwie sale i co najmniej sześć pokoi. On też utworzył miejsce dla muzyki w kaplicy zamku wyższego. Jan Wężyk (1627-1638) sprawił dla sali królewskiej 6-ramienny lichtarz mosiężny z głową jelenia i swoim herbem. Nadbudował główną bramę wjazdową i sprawił na niej nowy zegar. W ogrodzie włoskim wystawił obszerny budynek z łazienką w przyziemiu, na piętrze z 3 pokojami wypoczynkowymi, z tarasem obwiedzionym tralkami. Kupił łódź na przejażdżki po Bzurze. Jan Lipski (1639-1641) dalej remontował zamek, w ogrodzie postawił dwukondygnacyjną werandę. Maciej Łubieński (1641-1652) remontował wieże, w sali królewskiej sprawił ganek dla muzyki. W ogrodzie postawił figarnię. Jego działalność dokumentowała inskrypcja nad bramą[52].

Dzięki pracom kolejnych prymasów zamek był w dobrym stanie technicznym i bogato wyposażony. Wjeżdżało się do niego przez bramę usytuowaną na grobli. Obok niej znajdowały się drewniane budowle: dla warty, na armaty i jedna na mieszkanie podstarostego. Następna brama prowadząca do zamku niskiego znajdowała się w okazałej wieży, w której było kilka pomieszczeń z oknami i piecami. Przy dziedzińcu stała główna budowla tej części zamku – renesansowy pałac z arkadowymi krużgankami i ścianami uwieńczonymi attyką.

Jego wygląd uwiecznił artysta na sztychu w dziele J. Brauna[53].

Następny most i brama prowadziły na zamek wysoki składający się z dwóch równoległych skrzydeł, pomiędzy którymi znajdował się plac. Jego południową stronę zamykała wieża z kaplicą, a od zachodu murowany ganek łączący obydwa

[51] Tamże, s. 24-26.

[52] Tamże, s. 27-30.

[53] Georgius Bruin [vel Braun] et Gorgius Hogenbergius, *Civitates orbis terrrarum*, Coloniae Agrippinae 1572-1618, t. VI, s. 51.

jednotraktowe budynki. Układ przestrzenny pochodził z czasów średniowiecza. W skrzydle północnym centralne miejsce zajmowała sień ze schodami na piętro. Od sieni prowadziło od wschodu wejście do wielkiej sali stołowej, zwane dworzańską. Po przeciwnej stronie były mniejsze komnaty. Na piętrze układ przestrzenny był ten sam. Najważniejszą funkcję pełniła reprezentacyjna sala stołowa zwana królewską. Z niej było przejście do kaplicy. W skrzydle południowym znajdowały się w przyziemiu sklepione izby. Do górnych pomieszczeń prowadziły z sieni schody kręte. Komnaty pokrywały malowane stropy. We wszystkich pomieszczeniach znajdowały się piece i kominki. Zamek był zaopatrzony w bieżącą wodę doprowadzaną za pomocą systemu pomp i kanałów.

Na folwarku poza zamkiem (na północ) wzniesiono stajnie (na 100 koni) oraz inne budynki gospodarcze. Specjalny pomost prowadził do ogrodu włoskiego, w którym stały pawilony wypoczynkowe[54].

Nowa faza w dziejach zamku rozpoczęła się wraz z najazdem szwedzkim. Wojska Karola Gustawa zajęły zamek 4 IX 1655 r. Obsadzili liczną załogą i wzmocnili fortyfikacje. W toku działań wojennych zamek przechodził z rąk do rąk. W czerwcu 1656 r. Szwedzi opuścili zamek. Zniszczenia i spustoszenia były ogromne nie tylko w wyniku działań wojennych, ale również z powodu grabieży miejscowej ludności. Najwięcej szkód poniosły zabudowania drewniane, po których pozostały zgliszcza i kominy. Zamek niski miał zniszczoną górną kondygnację, natomiast w mniejszym stopniu ucierpiał zamek wysoki, ale dużo ubytków wyposażenia spowodowały grabieże. Zniszczone zostały budynki folwarku i ogród włoski[55].

Prymasi zamieszkali w podłowickich rezydencjach – w Skierniewicach i Łyszkowicach. Wacław Leszczyński (1659-1666) podjął obudowę zamku, jego prace kontynuował Mikołaj Prażmowski (1666-1673). Wiele starań włożył Jan Stefan Wydżga (1679-1685). Dopiero kard. Radziejowski (1688-1705) dokończył restaurację zamku i w nim zamieszkał. Stanisław Szembek (1706-1721) zajął się odbudową zamku niskiego, której nie zdążył dokończyć, ale pozostawił w testamencie pieniądze na kontynuację inwestycji. Teodor Potocki (1725-1738) dokonał istotnej zmiany w konfiguracji terenu przez postawienie monumentalnych schodów prowadzących do zamku wysokiego. W ten sposób zniesiony został dotychczasowy podział na dwa pałace (wysoki i niski). Potocki przebudował wnętrze zamku wysokiego. Salę królewską ozdobiono galerią obrazów królewskich i portretami arcybiskupów. Ostatnim odnowicielem zamku był Adam Komorowski (1749-1759). Jego następcy zamieszkali w pałacach w Warszawie

[54] W. Puget, *Łowicz*, dz. cyt., s. 31-32.
[55] Tamże, s. 32-33.

i Skierniewicach. Dla upiększania swoich nowych siedzib przenosili do nich wartościowe sprzęty z Łowicza[56].

W czasie konfederacji barskiej zamek znowu został zdewastowany. Prymasi Gabriel Podoski (1767-1777) i Antoni Kazimierz Ostrowski (1777-1784) nie dbali o zamek. Helena Radziwiłłowa z pobliskiego Nieborowa postarała się o zezwolenie (1783) na zabranie z zamku wielu fragmentów rzeźbiarskich, które zostały wmurowane we wznoszone pawilony ogrodu romantycznego w podłowickiej Arkadii. Prymas Michał Poniatowski (1785-1794) założył w zdewastowanych budynkach zamkowych fabrykę płótna[57].

Po konfiskacie dóbr kościelnych zamek był dalej dewastowany. Gen. Stanisław Klicki, budując swój zespół pałacowo-ogrodowy (od 1822 r.) w Łowiczu, wykorzystał niektóre elementy kamieniarki pochodzące z zamku. Dopiero w 1871 r. wydano zakaz dalszej rozbiórki. W latach 1914-1918 na terenie zamku utworzono cmentarz wojskowy[58]. Dzisiaj przez teren zamku niskiego przechodzi obwodnica Łowicza w kierunku Łodzi. Pozostałe fragmenty przyziemia zamku wysokiego pokrywa gruz i ziemia. W 1993 r. Wojciech Gronecki nabył od miasta Łowicz teren zamku wysokiego. Planowane jest jego udostępnienie społeczeństwu[59].

Zamek w Opatówku

Miejscowość po raz pierwszy wzmiankowana w 1292 r. Została ona zniszczona w 1331 r. przez Krzyżaków. Po 1338 r. otrzymała prawa miejskie. Znaczne posiadłości arcybiskupstwa gnieźnieńskiego – klucz opatowski zadecydowały o wzniesieniu w połowie XIV w. przez Bogorię Skotnickiego fortyfikacji obronnej[60]. Zamek zbudowano na naturalnym wyniesieniu. Jan Tomala przeprowadził w 1990 r. częściowe badania archeologiczne na terenie zamku, dokonując 7 wykopów o powierzchni 115 m². Dzięki nim i zachowanym opisom zamku oraz materiału porównawczego (inne warownie Skotnickiego) można odtworzyć wygląd zamku. Ponieważ badania prowadzone były tylko fragmentarycznie, przypuszcza się, że jego powierzchnia wynosiła około 1000 m² [61]. Zamek został przebudowany i wyremontowany w 1511 r. przez prymasa Jana Łaskiego[62]. Arcybiskupia rezydencja obronna otoczona była przedmurzem i murem właściwym oraz fosą. W skrzydle wschodnim usytuowany był wjazd do obiektu. Wieża z więzieniem prawdopodobnie znajdowała się w części

[56] Tamże, s. 34-38.
[57] Tamże, s. 39-40.
[58] Tamże, s. 40-41.
[59] Tamże.
[60] *Kronika Jana z Czarnkowa*, MPH t. II, s. 395, 6. J. Tomala, *Budownictwo obronne powiatu kaliskiego XIV-XVIII wieku*, Poznań 1995, s. 123-124.
[61] Tamże, s. 35, 124.
[62] J. Korytkowski, dz. cyt., t. I, s. 8O, przyp. 1; H. Kozakiewicz, dz. cyt., s. 12.

zachodniej. Dwa skrzydła miały strukturę trójkondygnacyjną: budynek bramny i mieszkalny – w skrzydle zachodnim – i jedno dwukondygnacyjną. Dach pokryty był gontem[63]. Według inwentarza z 1785 r. dom rezydencjalny miał dwa piętra. Wejście na pierwsze piętro prowadziło do sieni, po jej jednej stronie były 4 pokoje, naprzeciwko jedna duża sala z 6 oknami. Drugie piętro miało podobny układ, ale pokoje były puste bez podłóg i sufitów[64]. Zamek nie był stale zamieszkany, służył arcybiskupom okazjonalnie w czasie ich podróży.

W 1807 r. Napoleon darował zamek gen. J. Zajączkowi, który wybudował nowy pałac na części zachodniej średniowiecznych reliktów. Prace budowlane uszkodziły średniowieczną warstwę kulturową. Pod koniec XIX w. rodzina fabrykantów Schlosserów wzniosła na wschodnich fundamentach zamku nowy pałac[65].

Zamek w Uniejowie

Po lewej stronie Warty istniała od XII w. warownia, której nie udało się zdobyć Krzyżakom w czasie najazdu na Wielkopolskę w 1331 r. Natomiast opanowali ją podczas następnego napadu w 1339 r. pod wodzą wielkiego mistrza Teodoryka z Altenburga i wielkiego komandora Ottona de Luterbera.

Na miejscu już istniejącej warowni abp Jarosław Bogoria Skotnicki polecił pobudować zamek. Na lokalizację fundacji złożyło się kilka przyczyn. W wiekach średnich dużą rolę odgrywała tradycja warownego miejsca, którą właśnie kontynuował Skotnicki. Państwo Kazimierza Wielkiego stworzyło system 64 fortyfikacji służących bezpieczeństwu kraju. Obiekt uniejowski uzupełniał kazimierzowski system twierdz granicznych. Wokół Uniejowa powstało latyfundium arcybiskupstwa gnieźnieńskiego. Oprócz funkcji rezydencjalnej zamek miał spełniać funkcję ośrodka administracji kościelnej i ekonomicznej.

Zamek obronny w Uniejowie zbudowany został w połowie XIV w.[66] Bliskie usytuowanie od koryta rzeki Warty (ok. 70 m) podnosiło jego obronność. Historia zamku obejmuje ponad sześć i pół wieku. Jego przekształcenia można podzielić na kilka faz.

Zachowane relikty architektoniczne i źródła piśmiennicze pozwalają zrekonstruować wygląd XIV-wiecznego zamku. Podmurówkę zbudowano z kamieni polnych połączonych zaprawą wapienną, do postawienia zaś murów użyto cegły. Pierwotne założenie było niewielkie, obejmując czworoboczny obwód murów o wymiarach zaledwie 29 x 23 m i całkowitej powierzchni ok. 700 m². Dostęp do zamku od strony

[63] J. Tomala, dz. cyt., s. 124.
[64] Tamże, s. 127.
[65] Tamże, s. 123-124.
[66] „Item castrum … Uneyow… de novo muris fortissimis, prout hactenus cernentur aedificavit". *Kronika Jana z Czarnkowa*, MPH, t. II, s. 673.

wschodniej utrudniała Warta płynąca blisko obwarowań oraz fosa. Przy zachodnim murze postawiono dwukondygnacyjny budynek murowany (mieszkalny) z aneksem od strony dziedzińca prawdopodobnie na sień i kaplicę[67]. Na stronie wschodniej (od rzeki) stanęła okrągła wieża obronna (z trzema potężnymi skarpami) o średnicy 9 m i 35 m wysokości. Wieża miała znaczenie obronne, dominując nad zamkiem i miastem. Jej symbolika oznaczała rezydencję arcybiskupa i jego władzę kościelną[68].

W połowie XV w. nastąpiły przekształcenia założenia Skotnickiego związane z przystosowaniem się do nowej techniki obronnej fortyfikacji przy użyciu broni palnej i artylerii. Wzmocniono system obronny zamku przez dostawienie w narożach budynku mieszkalnego dwóch baszt na rzucie kwadratu. Związano je murem zewnętrznym, co stworzyło międzymurze od strony zachodniej. We wjeździe wybudowano wieżę bramową, którą z jednej strony połączono murem z domem mieszkalnym i z drugiej strony (południowo-wschodnia) z cylindryczną wieżą[69]. W ten sposób powstało międzymurze południowowschodnie.

W 1525 r. pożar strawił drewniane elementy założenia. Odbudowa i przebudowa zamku trwała 10 lat (1525-1534). W tym czasie zabudowano międzymurze od bramy wjazdowej do wieży budynkiem mieszkalnym w kształcie litery L. Wieżę (donżon) podwyższono o kolejną kondygnację strzelniczą. Do muru północnego przylegał trakt gospodarczy. Po dwukrotnych przekształceniach zamek zachowywał nadal wygląd gotyckiego założenia obronnego[70].

W następnej fazie zamek zatracił charakter budowli obronnej i został przebudowany w założenie rezydencjalne, chociaż nadal pozostała średniowieczna nazwa. Rozbudowa zaś polegała na wbudowaniu traktu mieszkalnego pomiędzy południowozachodnią basztę i wieżę wjazdową. Ujednolicono wysokość skrzydeł mieszkalnych, wieżę wjazdową i baszty wkomponowano w bryłę zamku. Nastąpiła zasadnicza zmiana elewacji, którą wzbogacono gzymsami, opaskami okiennymi i portalami. Z pomocą gzymsu wydzielono poszczególne kondygnacje zamku. Przyziemie przeznaczono na cele gospodarcze, I piętro – mieszkalne, II piętro – reprezentacyjne. Na obydwóch kondygnacjach około 20 pomieszczeń zaopatrzono w urządzenia ogrzewcze. Układ pomieszczeń na obu kondygnacjach miał charakter jednotraktowy. Kaplica znajdowała się na II piętrze w skrzydle wschodnim przy wieży. Nad wejściem do niej od strony zachodniej zachowało się z dawnych czasów malowidło przedstawiające męczeństwo św. Wojciecha. Północna część kompleksu nadal służyła celom gospodarczym. Południowe skrzydło wybudowano za rządów prymasa Jana Wężyka (1639), przekształceń w skrzydle zachodnim dokonano

[67] B. Guerqin, dz. cyt., s. 317.
[68] L. Krantz, dz. cyt., s. 20-23.
[69] Tamże, s. 26-28.
[70] Tamże, s. 34-36.

z polecenia prymasa Macieja Łubieńskiego (1643). Z powodu braku źródeł trudno jest ustalić wkład budowlany wspomnianych prymasów.

Od połowy XVII w. do początku XVIII w. zamek był kilkakrotnie dewastowany. Najpierw znalazły się w nim wojska szwedzkie (1656), potem żołnierze konfederacji Lubomirskiego (1666) i następnie wojska saskie Augusta II, który niszczył dobra prymasa Radziejowskiego z tego powodu, że stał przy królu Stanisławie Leszczyńskim (1704). Pożar Uniejowa w 1736 r. nie oszczędził zamku. Z inicjatywy prymasa Krzysztofa Antoniego Szembeka została przeprowadzona w 1745 r. częściowa restauracja zamku[71].

W czasie zaborów Prusy dokonały sekularyzacji dóbr arcybiskupstwa wraz z zamkiem (1796). Po kongresie wiedeńskim wszedł on w skład Królestwa Polskiego. Rząd carski donował w 1836 r. zamek gen. A. Trollowi za zasługi w czasie tłumienia powstania listopadowego. Rodzina Trollów posiadała zamek do I wojny światowej. W dwudziestoleciu międzywojennym był tu pensjonat. Po II wojnie światowej zamek został wyremontowany i dzisiaj służy celom hotelowo-gastronomicznym[72]. Jest to jedyny zamek prymasowski, który zachował się do naszych czasów.

Gdy chodzi o rolę zamku, wspomniano już o znaczeniu militarnym i strategicznym zamku. W czasie wojen zamek i miasto wspierały się wzajemnie. Uniejów pełnił jakby funkcję przedzamcza. Mimo niewątpliwych walorów zamku, został on zdobyty i złupiony przez Bernarda Wapowskiego (1381)[73]. Podobnie dokonał tego w 1492 r. Wawrzyniec Gruszczyński, krewny prymasa Gruszczyńskiego, który po dwóch tygodniach wydał bez walki zamek za cenę uwolnienia sprawcy od kar za najazd i zwrotu skarbca arcybiskupiego[74]. Do tego miejsca przewożono w czasie wojen i rozruchów w kraju kosztowności katedry oraz dokumenty kancelarii arcybiskupiej i kapituły metropolitalnej. Dla własnego bezpieczeństwa chronili się w nim prymasi[75].

Zamek był niemym świadkiem zjazdów biskupów i duchowieństwa w skali kraju i archidiecezji. W Uniejowie odbyły się synody prowincjonalne w latach: 1326, 1376, 1414[76], 1431, 1435[77], synody archidiecezjalne – 1514, 1577, 1643[78].

[71] Tamże, s. 51-53.
[72] Tamże, s. 55-71.
[73] J. Korytkowski, dz. cyt., t. I, s. 676.
[74] Tamże, t. II, s. 484.
[75] Tamże, t. I, 72-73.
[76] I. Subera, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Warszawa 1981, s. 57, 67, 69.
[77] J. Korytkowski, dz. cyt., t. II, s. 119, 139.
[78] Tamże, t. II, s. 625; t. III, s. 399; t. IV, s. 19; J. Sawicki, *Concilia Poloniae, Źródła i studia krytyczne*, t. V *Synody archidiecezji gnieźnieńskiej i ich statuty*, Warszawa 1950, s. 130=131, 151, 237.

Warto zauważyć, że dla prymasostwa polskiego ważny był synod prowincjonalny w 1414 r., który debatował nad rozpoczęciem starań w celu uzyskania prymasostwa dla arcybiskupów gnieźnieńskich.

Od czasów założenia głównej siedziby prymasów w Łowiczu, a następnie wybudowania pałaców w Warszawie i Skierniewicach, zamek uniejowski stracił na znaczeniu.

Zamek w Wenecji na Pałukach

Na przesmyku między jeziorami Biskupińskim i Weneckim (Białym) zbudował zamek Mikołaj z Chomiąży z rodu Nałęczów. Był on kasztelanem nakielskim, następnie sędzią kaliskim. Zapewne w wojnie domowej w Wielkopolsce toczonej między Grzymalitami i Nałęczami dostał on przezwisko „Krwawy Diabeł". Jest ono w obiegu ponad 500 lat. Zamek jako ruina przetrwał do dzisiaj. Czas budowy zamku określa się od ok. połowy XIV, a najpóźniej na połowę lat osiemdziesiątych tego wieku[79]. Wielu badaczy interesowało się tym zamkiem od początku XIX w. Bliskie sąsiedztwo ruiny ze znanym w świecie rezerwatem archeologicznym w Biskupinie przyczyniło się jednak do wszczęcia badań archeologów, m.in. W. Hołubowicza, Z. Rajewskiego. Prace konserwatorskie i poszukiwania archeologiczne zespołu po kierownictwem Cz. Sikorskiego prowadzone w latach 1968-1984 zaowocowały głębszym poznaniem dziejów zamku i umożliwiły próbę rekonstrukcji jego wyglądu[80].

Zamek został zbudowany na rzucie kwadratu o wymiarach boku 33,5 m. Mury obronne z granitowych bloków o wysokości 10-11 m były spięte przyporami o grubości 2,5 m. W części północnej usytuowano dom pański o powierzchni ok. 100 m². Obok w części północno-wschodniej stała kwadratowa wieża obronna, przy niej zaś usytuowana była brama zamku. Zapewne pod murami stały budynki czeladzi i gospodarcze, piec chlebowy i inne. Warownię o powierzchni ok. 1000 m² przeznaczono dla możnowładcy. Między 1411 a 1420 r. zamek został uszkodzony zaprószonym pożarem[81].

W takim stanie obiekt przeszedł w posiadanie Kościoła na zasadzie wymiany dokonanej 11 VI 1420 r. w Gnieźnie. Prymas Mikołaj Trąba (1412-1422) otrzymał od Mikołaja z Warzymowa, wnuka Mikołaja Nałęcza, dwie wsie Wenecja wraz

[79] Cz. Sikorski najpierw datował hipotetycznie na połowę XIV w. (*Zamek w Pałuckiej Wenecji*, Bydgoszcz 1986, s. 54). W następnej popularnej publikacji (*Zamek w Wenecji*, Żnin 1994, s. 17) czas powstania zamku datuje się na połowę lat 80. Starsi autorzy, m.in. Guerquin (dz. cyt., s. 324), bezpodstawnie podają 1390 r.

[80] Zob. historia badań zamku: Cz. Sikorski, *Zamek w Pałuckiej Wenecji*, s. 7-14.

[81] Korzystam z wyników badań archeologicznych i ich interpretacji przez Cz. Sikorskiego (*Zamek w Pałuckiej Wenecji*, s. 17-32. Rekonstrukcja zamku: Cz. Sikorski, *Zamek w Wenecji*, s. 28).

zamkiem i Mościszewo za kujawską wieś Biskupice, 270 grzywien praskich i dziesięcinę z wsi Biskupice[82]. Mikołaj z Warzymowa nie chciał odbudować zniszczonego zamku i dlatego wolał go się pozbyć. Przyczyną zaś nabycia obiektu była obrona klucza żnińskiego arcybiskupstwa przed zagrożeniem krzyżackim. Punkt oporu w pobliskim mieście arcybiskupim Żninie otoczonym murem obronnym uznano za niewystarczający[83].

Do śmierci prymasa (1422) nie przystąpiono do odbudowy zamku z powodu braku czasu i pieniędzy, bowiem Trąba, reprezentując Kościół polski na soborze w Konstancji, popadł w niesłychane długi. Dopiero jego następca Wojciech Jastrzębiec (1423-1436), znany z gospodarności i licznych inicjatyw budowlanych, przeprowadził odbudowę i modernizację zamku. Podwyższono mur obwodowy warowni co najmniej o ok. 5 m, podobnie poziom dziedzińca o 1,5 m, a także wieżę obronną. Urządzono w niej loch więzienny o głębokości 6 m. W zachodniej części dziedzińca wzniesiono dom pański z trzema kondygnacjami. Każda miała ok. 180 m² powierzchni. Jego zewnętrzne mury z trzech stron były kurtynami obwodu. Pomiędzy nim a narożną wieżą obronną wzniesiono dwukondygnacyjny budynek z wykorzystaniem elementów dotychczasowego domu pańskiego przeznaczony na magazyn lub arsenał. Pod wschodnią kurtyną powstał budynek gospodarczy (może kuchnia). W południowej kurtynie zbudowano kwadratową wieżę bramną wysuniętą przed mur obwodowy[84]. Odbudowę zamku dokonano przed 1431 r.[85]

Dalszej modernizacji zamku dokonał najprawdopodobniej Grzegorz z Osseku, przyjęty w 1435 r. przez prymasa Wojciecha Jastrzębca na służbę archidiecezji w celu przystosowania zamków do obrony artyleryjskiej. Dotychczasowa warownia została otoczona niższym murem (parkanem), z trzech stron zamku równej długości 42 m, natomiast parkan południowy był kilka metrów dłuższy – na rzucie otwartego do wnętrza trójkąta (anguł) dla lepszego zaopatrzenia frontu bramnego. Z 4 narożników parkanu wysunięto basteje (protobasteje) o średnicy około 5 m. Pomiędzy murem obwodowym a parkanem powstało międzymurze przynajmniej 6 m szerokie (przed wieżą bramną nawet 9 m). Modernizację zamku datuje się na lata 1435-1436. Walory obronne zamku wzmacniała fosa 18 m szeroka i ok. 5 m głęboka[86]. System bastejowy zastosowany w weneckim zamku był prekursorski i świadczył o wysokim poziomie inżynierii wojskowej w XV-wiecznej Polsce[87]. Ostatnim etapem budowy było postawienie kościoła

[82] Cz. Sikorski, *Zamek w Pałuckiej Wenecji*, s. 51-52.
[83] Tamże, s. 58.
[84] Tamże, 48-49; tenże, *Zamek w Wenecji*, s. 55 (rekonstrukcja zamku w połowie XV w.).
[85] Cz. Sikorski, *Zamek w Pałuckiej Wenecji*, s. 61-62.
[86] Tamże, s. 96-101.
[87] Tamże, s. 102-103.

zamkowego na terenie międzymurza południowego prawdopodobnie za rządów prymasa Władysława Oporowskiego (1449-1453). Świątynia służyła nie tylko załodze wojskowej, ale również ludności osady. Niewątpliwie pewną rolę odegrał prestiż wysokiego dostojnika kościelnego[88].

Zamek został opuszczony i zburzony w 1479 r. Źródło bezpośrednie dotyczące likwidacji jest bardzo skąpe. Inwentaryzacja dóbr klucza żnińskiego z 1512 r. zawiera jedynie informację, że w czasie rządów prymasa Jakuba ze Sienna (1473-1480) zamek został zlikwidowany i z cegieł pochodzących z rozbiórki wybudowano piwnice nowego dworu arcybiskupiego w Żninie odległym 12 km od Wenecji. Okoliczności podjęcia decyzji, w szczególności zaś jej motywy, mogą być tylko wyrozumowane. Pomiędzy 14 IV a 23 IV 1479 r. prymas przeprowadził wizytację klucza żnińskiego i właśnie w tym czasie mogła zapaść decyzja o rezygnacji z warowni weneckiej. Jeszcze przed śmiercią prymasa (4 X 1480) z cegieł uzyskanych z rozbiórki zamku zdołano wymurować piwnice nowego dworu arcybiskupiego. Motywy zaś o zaprzestaniu użytkowania zamku miały podłoże polityczne i ekonomiczne. Po zawarciu II pokoju toruńskiego (19 X 1466) zostało oddalone niebezpieczeństwo krzyżackie zagrażające posiadłościom arcybiskupim. Granica państwa polskiego została daleko przesunięta od Pałuk na wybrzeże Bałtyku. W nowej sytuacji zmalało znaczenie strategiczne nadgranicznego zamku, który miał przede wszystkim charakter wojskowy, bowiem 4/5 jego powierzchni zajmowały fortyfikacje, a tylko 1/5 służyła zabudowie mieszkalnej i gospodarczej. Utrzymywanie fortyfikacji i załogi wojskowej było bardzo kosztowne i niecelowe w czasie pokoju, gdy tymczasem pobliskie miasto arcybiskupie Żnin przynosiło dochody, a nawet lepiej nadawało się na ośrodek administracji i gospodarki. Miasto otoczone było murami i jako punkt oporu było wystarczające do obrony w przypadku lokalnych zamieszek[89].

Z zamkiem weneckim łączą się liczne legendy. Rzecz zrozumiała dla miejscowości z bardzo starą metryką i dla ruin stojących ponad 500 lat. Zamczysko odstraszało okolicznych mieszkańców. Najbardziej znana jest legenda o Krwawym Diable Weneckim odnosząca się do XIV-wiecznego właściciela zamku Mikołaja Nałęcza. Opowiadano niestworzone rzeczy o jego bezprawiach. Zainteresowała się nim nowsza literatura piękna. W XIX i XX w. napisano kilka przyczynków naukowych[90]. Bezzasadne są informacje jakoby Mikołaj na urzędzie sędziego

[88] Tamże, s. 3.

[89] Cz. Sikorski, *Zamek w Pałuckiej Wenecji*, s. 68-69.

[90] S. Przyborowski, *Wiadomości o Krwawym Diable*, Pismo Zbiorowe Wileńskie, 1859; E. Callier, *Wenecja*, w: *Słownik historyczno-geograficzny Królestwa Polskiego…*, t. XII, s. 210; M. Gumowski, *Diabeł Wenecki*, Przegląd Historyczny, t. 26, 1927, s. 340-364; tenże, *Żnin w wiekach średnich*, w: *Historia powiatu żnińskiego*, pod red. S. Truchima, Poznań 1928, s. 78, 83-84.

ziemskiego kaliskiego odznaczał się wyjątkową surowością. Prawdopodobnie zdobył on przydomek krwawego diabła w czasie wielkopolskiej wojny domowej pomiędzy Grzymalitami i Nałęczami. Mikołaj był człowiekiem zamożnym, ufundował m.in. kościoły w Chomiąży i Wenecji. Uposażył klasztor kanoników regularnych w Trzemesznie, gdzie planowano mu wznieść kaplicę grobową[91].

Literatura przedmiotu wspomina o zamku jako więzieniu dla nieposłusznych księży[92]. Źródła dokumentują tylko 3 przypadki więzienia księży i ludzi świeckich. W lochu wieży głównej osadzono w 1431 r. ks. Macieja za zabójstwo kantora Macieja. Prymas Wojciech Jastrzębiec skazał zabójcę na zapłacenie kary 60 grzywien srebra na rzecz archidiecezji. Być może zapłacenie wysokiej kary uwolniło księdza od więzienia. Dnia 8 IV 1441 r. osadzono w zamku Annę, żonę właściciela zamku i dóbr pakoskich, mieszkankę wsi Mielno w dobrach pakoskich i mieszczkę pakoską Anastazję Toszkową oskarżonych o przyjmowanie komunii św. pod dwiema postaciami. To samo spotkało wcześniej plebana pakoskiego, który udzielił komunii. Oskarżeni przed sądem arcybiskupem w Żninie wyparły się heretyckich poglądów i zostały zwolnione od kary. Nieznany jest los plebana[93].

Pałace i dwory

Pałac w Kaliszu

Pałac w Kaliszu polecił wznieść niewątpliwie abp Jarosław Skotnicki[94]. Usytuowany był on w obrębie założenia miejskiego, graniczył od wschodu z kościołem kolegiackim pod wezwaniem NMP. Budynek miał dobre położenie w mieście i był okazały. Miał około 34 m długości, trzy kondygnacje, zewnętrzny ganek wsparty na filarach, pomiędzy którymi rozpięto 10 łuków. Z niego prowadziło przejście do kolegiaty. Oprócz pałacu prymas Stanisław Karnkowski posiadał w Kaliszu jeszcze inny okazały budynek. Stary pałac wymagający remontu stał pusty. Karnkowski, przewidując przekazanie go na kolegium jezuickie, polecił jesienią 1583 r. przeprowadzić w nim remont. Formalny akt darowizny dokonany został 25 maja 1584 r. Oprócz pałacu, jezuici otrzymali od prymasa jeszcze inne domy i place pod przyszłe centrum edukacji[95]. W domu arcybiskupim urządzono

[91] A. Gąsiorowski, *Mikołaj z Wenecji*, w: *Wielkopolski słownik biograficzny*, Poznań 1981, s. 482.

[92] *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. XI, z. 21; *Żnin i okolice*, Warszawa 1979, s. 37; B. Guerquin, dz. cyt., 324.

[93] Cz. Sikorski, *Zamek w Pałuckiej Wenecji*, s. 62-63.

[94] Jan z Czarnkowa, MPH, II, s. 673.

[95] J. Paszenda, *Fundacja prymasa Karnkowskiego dla jezuitów w Kaliszu*, Kwartalnik Architektury i Urbanistyki, 29, 1984, z. 3-4, s. 302, ryc. 12.

w 1585 r. kolegium jezuickie, szkołę zaś z 250 uczniami ulokowano tymczasowo w pałacu przy rynku[96]. W 1586 r. ruszyła budowa dalszych gmachów jezuickich[97]. Po sekularyzacji majątku zakonnego władze rządowe całkowicie przebudowały w 1824 r. dawny pałac arcybiskupi i budynki jezuickie na swoją siedzibę[98].

Pałac (Kamienica Prymasowska) w Krakowie

Dom arcybiskupów gnieźnieńskich znajdował się w Krakowie przynajmniej od drugiej połowy XIV w., co poświadcza kronikarz Jan z Czarnkowa, pisząc, że arcybiskup Jarosław Bogoria Skotnicki wybudował murowaną kurię[99]. Prymas Jan Sprowski (1453-1464) procesował się o kurię arcybiskupią z rodziną Siemieńskich, która przywłaszczyła ją niezgodnie z prawem[100]. Nie wiadomo, jak zakończył się proces. Sprawa wymaga dalszych badań. Prymasi kard. Fryderyk Jagiellończyk (1493-1503) i Andrzej Boryszewski (1503-1519) wydzierżawili dożywotnio królowej wdowie Elżbiecie budynek należący do arcybiskupów w zamian za wybudowanie na tymże placu nowego domu. Wspomniany plac znajdował się pod górą zamkową od strony kościoła bernardynów[101].

Średniowieczna rezydencja arcybiskupów znajdowała się poza bramą miejską pod Wawelem od strony Zwierzyńca, idąc od zamku po lewej stronie rzeki Rudawy (Rudawki), z tyłu narożnej kanonii (opis z 1519 r.)[102]. Drugie źródło

[96] Tamże, 303.

[97] Zob. tamże, 305-310.

[98] *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. V, z. 6, *Powiat kaliski (1960)*, 31.

[99] MPH II, s. 673. Ważniejsze opracowania nt. rezydencji arcybiskupów gnieźnieńskich: J. Laberschek, *Rozwój przestrzenny krakowskiego zespołu osadniczego extra muros XIII – XVIII wieku*, w: *Kraków. Nowe studia nad rozwojem miasta*, pod red. J. Wyrozumskiego, Biblioteka Krakowska Nr 150, Kraków 2007, s. 297-354; W. Komorowski, K. Follprecht, *Rozwój urbanistyczno-architektoniczny Krakowa intra muros w czasach nowożytnych*, w: *Kraków. Nowe studia nad rozwojem miasta*, pod red. J. Wyrozumskiego, Kraków 2007, s. 187-296; W. Niewalda, H. Rojkowska, *Zabudowa rezydencjonalna (możnowładcza) dawnego Okołu w XVI wieku*, w: *Między gotykiem a barokiem. Sztuka Krakowa XVI i XVII wieku*, Biblioteka Krakowska Nr 136, Kraków 1997, s. 167-190; M. Bicz-Suknarowska, W. Niewalda, H. Rojkowska, *Zabudowa rezydencjonalna (kanonicza) dawnego Okołu w XVI wieku*, w: *Między gotykiem a barokiem. Sztuka Krakowa XVI i XVII wieku*, Biblioteka Krakowska Nr 136, Kraków 1997, s. 191-219; W. Komorowski, I. Kęder, *Ikonografia kościoła Dominikanów i ulicy Grodzkiej w Krakowie*, pod red. J. Banacha, Kraków 2005; Przybyszewski B. (opr. I wyd.). Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich cytuje w stosownych przypisach. Serdecznie dziękuje p. mgr A. Radwan z Muzeum Historycznego Miasta Krakowa za udostępnienie bibliografii.

[100] J. Korytkowski, dz. cyt., II, s. 284.

[101] Tamże, s. 653-655.

[102] „… domum nostram archiepiscopalem extra portam sub castro Cracoviensi versus Zvyerzynyecz in posterior parte domus acialis canonicali, que est ex sinistra parte

z 1523 r. wspomina o niezabudowanym placu arcybiskupim w Zwierzyńcu, poza murami miasta i przed bramą miejską, pod zamkiem krakowskim[103]. Obydwa przekazy są zgodne w odniesieniu do szczegółów topograficznych. „Narożna kanonia" odnosi się do Domu Długosza przy ul. Kanonicznej[104]. Na początku XVI w. kuria arcybiskupów i przynależne do niej budynki były zniszczone i opuszczone. Na placu sterczały tylko niektóre mury. W tej sytuacji prymas Łaski, za zgodą kapituły gnieźnieńskiej, postanowił odstąpić posiadłość na dożywotnią emfiteuzę (dzierżawę) podstolemu krakowskiemu Marcinowi Myszkowskiemu i jego małżonce Zuzannie Łaskiej, nakładając na nich obowiązek odbudowy domu i innych budynków na placu. Po ich śmierci zabudowany plac miał powrócić do arcybiskupów[105]. Myszkowscy prawdopodobnie nie mogli sprostać zobowiązaniom i zrezygnowali z umowy zawartej z prymasem. Łaski, uzyskawszy zgodę kapituły, podarował 23 X 1523 r. działkę podwawelską królowi Zygmuntowi I, który ją zabudował[106]. Usiłując zaś zabezpieczyć swoim następcom rezydencję w stolicy, postarał się o nową siedzibę. Był to dom zakupiony od rodziny Jelitów przez biskupa krakowskiego Wojciecha Jastrzębca (1412-1423) późniejszego prymasa, dla kapituły krakowskiej, również położony pod Wawelem od strony śródmieścia, przy ul. Grodzkiej naprzeciwko romańskiego kościoła św. Marcina, przy rzece Rudawce i z boku kościoła św. Idziego[107]. Kapituła krakowska na podstawie uchwały z dnia 6 X 1529 r. odstąpiła dom kanonikalny na wieczne czasy arcybiskupom gnieźnieńskim. W zamian za kanonię kapituła otrzymała od arcybiskupów gnieźnieńskich dziesięciny (novalia) w bogatym kluczu ziemskim kapituły krakowskiej w okolicy Pabianic. Chodziło tu o dziesięciny z nowo powstałych miejscowości, bowiem dawne osady płaciły jak dotąd dziesięciny kapitule krakowskiej. Prawo do rezydowania w domu wybudowanym przez ar-

eundo de castro supra fluvium Rudawka situatam…" AAG, ACap, Liber privilegiorum, B 5, f.215 b. Tekst in extenso publikuje Korytkowski, dz. cyt., II, s. 653, przyp. 1.

[103] „…aream nostram archiepiscopalem… Cracovie extra muros civitatis in Swyerzyniecz ante portam civitatis sub castro Cracoviensi sitam". AAG, ACap. Liber privilegiorum, B 5, f.295 b. Tekst in extenso publikuje J. Korytkowski, dz. cyt., II, s. 671, przyp. 1.

[104] B. Przybyszewski pisze: „Arcybiskupi gnieźnieńscy od dawna posiadali w Krakowie swój dom, położony pod zamkiem krakowskim od strony Zwieryńca nad rzeką Rudawka na tyłach Domu Długosza". Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu, wyd. i opracował B. Przybyszewski, t. V, 1970, s. 184.

[105] AAG, ACap, Liber privilegiorum, B 5, f. 215b-217; J. Korytkowski, dz. cyt., t. II, s. 653-655.

[106] AAG, ACap. Liber privilegiorum, B 5, f. 295b-296; J. Korytkowski, dz. cyt., t. II, s. 671.

[107] AAG, ACap. Liber privilegiorum, B 5, f. 296; J. Korytkowski, dz. cyt., t. II, s. 672 cd. przypis z poprzedniej strony: *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu*, t. V, 1970, nr 394, s. 183-184.

cybiskupów będzie miał jeden z prałatów lub kanoników krakowskich aktualnie nieposiadający kanonii. Będzie on nim także administrował[108].

Mimo nabycia przez Łaskiego kanonii pod Wawelem, jego następcy zabiegali o kupno domu na rezydencje prymasów przy ul. Kanonicznej. Prymas Andrzej Krzycki (1535-1537) chciał kupić od kapituły krakowskiej kanonię pod numerem 17 (odrestaurowaną przez Erazma Ciołka, Curia Ciolkonis), ale ta nie wyraziła zgody[109]. Udało się mu kupić dom pod numerem 24, z przeznaczeniem na rezydencję prymasowską, od dziedziców dóbr w Kurozwękach. Po śmierci prymasa Mikołaj Krzycki przejął dom siłą, a następnie sprzedał Andrzejowi Górce, kasztelanowi poznańskiemu. Odtąd dom ten nosił nazwę domu Gorcana (kuria Górków)[110]. Kurię Ciołkową nabył w 1553 r. prymas Mikołaj Dzierzgowski za dziesięciny z kilku wsi arcybiskupich w okolicy Pabianic, lecz po dwóch latach odwołał umowę i dom opuścił[111].

Dawny Pałac Arcybiskupów Gnieźnieńskich (Kamienica Prymasowska) jest usytuowany na rogu ul. Grodzkiej 65 i Podzamcze 2. Jak już wiadomo, nieruchomość nabył Jan Łaski. W latach 1542-1545, na polecenie prymasa Piotra Gamrata, obiekt ten został przebudowany i przekształcony w renesansową, piętrową rezydencję trójskrzydłową, z frontem od ul. Podzamcze. Od strony dziedzińca mogły być arkadowe krużganki. W XVII lub XVIII w. pobudowano w skrzydle frontowym reprezentacyjną klatkę schodową i korytarze od strony dziedzińca, może na miejsce krużganków. Prymas Olszowski polecił w 1677 r. ozdobić jedną z sal galerią swoich poprzedników[112].

W 1805 r. pałac został przejęty przez władze austriackie, które przekazały go na koszary kawalerii. Skrzydło od strony Grodzkiej przebudowano na frontowe i nadbudowano o 2 piętra. Pozostałe skrzydła obniżono do poziomu parteru i przekształcono na stajnie. W połowie XIX w. jednolicono wysokość budynku i wykonano elewacje zachowane do dzisiaj. Po 1945 r. połączono kamienicę z sąsiednią ul. Grodzką 63. Obecnie jest siedzibą Urzędu Skarbowego Kraków-Stare Miasto[113].

Pałace w Łyszkowicach

W podłowickiej wsi arcybiskupiej prymas Baranowski miał dom mieszkalny. Jan Lipski wybrał to miejsce na stałą rezydencję i wystawił w ogrodzie włoskim

[108] Tamże, t. XI, cz. 1, 1984, nr 359, s. 180; nr 364, s. 182-183.
[109] Tamże, t. XII, cz.1, 1989, nr 14, s. 13.
[110] Tamże, t. XII, cz. 3, 1997, nr 1760, s. 215.
[111] Tamże, t. XII, cz. 1, 1989, nr 14, s. 13.
[112] *Pałac Arcybiskupów Gnieźnieńskich*, w: *Encyklopedia Krakowa*, Kraków 2000, s. 718.
[113] Tamże.

piękny pałac, w którym znajdowała się sala reprezentacyjna z wyobrażeniami poprzedników, 4 komnaty i kaplica. Następną rezydencję (pałac, dwór) z drewna polecił wznieść prymas Wacław Leszczyński. Ten obiekt znajdował się przy dziedzińcu folwarku i w pobliżu ogrodu – sadu. Zadaszone zewnętrzne schody prowadziły do obszernej sieni z posadzką z jastrychu. Budynek był wieloizbowy. Przestronną salę stołową wyposażono w 5 okien. Ważniejsze komnaty miały po 4 okna. Z jednego z pokojów prowadziło wyjście do ogrodu. Podczas inwentaryzacji w 1685 r. dach na pałacu był w złym stanie. Prymas Maciej Łubieński odnowił pałace i wystawił oddzielną kaplicę (dolną). W Łyszkowicach zmarli prymasi Jan Lipski (1641) i Wacław Leszczyński (1661). Założenie rezydencjalne obejmowało więcej budynków mieszkalnych, m.in. 3 małe domy dla prałatów, mieszkanie starosty oraz pomieszczenia gospodarcze: kuchnię, stajnię wielką i drugą przestronną, małą stajnię dla koni starosty, wozownię, oborę, chlewy, 2 stodoły, gumno, słodownię, gorzelnię i browar. Stadnina arcybiskupia była znana w całej Polsce, bowiem wychodziły z niej konie rzadkiej piękności[114]. Rezydencja i budynki dworskie nie istnieją.

Pałac w Placencji

We wsi arcybiskupiej w pobliżu Łowicza w Płaczewie prymas Andrzej Leszczyński polecił na dziedzińcu założenia dworskiego od strony Łowicza wznieść pałac z drewna. Przedwczesna śmierć prymasa zatrzymała budowę na poziomie piwnic. Podjął ją drugi z kolei następca Mikołaj Prażmowski, ale zdołał doprowadzić do dachu. Na dokończenie prac przeznaczył w testamencie 3000 zł. W tym czasie zmieniono nazwę miejscowości na Placencja. Dwukondygnacyjna rezydencja miała w przyziemiu 4 pokoje, na piętrze salę jadalną i kaplicę. W kierunku wsi było podwórze gospodarcze, gdzie znajdowały się: kuchnia, słodownia, obora, browar i inne budynki[115]. Po zabudowaniach dworskich nie ma dziś śladu.

Pałac w Skierniewicach

Bulla papieża Innocentego II z 1136 r. wspomina Skierniewice, zaliczając je do posiadłości arcybiskupstwa gnieźnieńskiego. W 1433 r. prymas Wincenty Kot nadał osadzie prawa miejskie, które potwierdził w 1457 r. abp Jan Sprowski. Istnieje hipoteza, że już z jego inicjatywy w połowie XV w. wzniesiono średniowieczny zamek obronny. Znajduje ona swą podstawę w XVI-wiecznych inwentarzach dóbr arcybiskupstwa wzmiankujących o murowanej wieży obron-

[114] AAG, B 148, k. 168 v.-172 v.; *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. V, 869 (Łyszkowice); J. Korytkowski, dz. cyt., I, s. 62-63.

[115] AAG, B 148 (1685) k. 111, B 850 (1659) k. 1-2; *Słownik historyczno-geograficzny Królestwa Polskiego…*, t. XV, 458; J. Korytkowski, dz. cyt., t. I, s. 59.

nej na wyspie oblanej wodami fosy. Wspomniana fortyfikacja została rozebrana w XVII w. podczas prac związanych z budową pałacu skierniewickiego za rządów prymasów W. Baranowskiego i W. Gembickiego[116].

Na obecnym etapie badań da się ustalić, czy już w czasach prymasa Łaskiego istniał dwór w Skierniewicach. Jego następca Maciej Drzewicki (1531-1535) rozbudował tę siedzibę, wznosząc dwukondygnacyjny budynek zwrócony frontem w kierunku wschodnim, czyli w stronę miasta. Na parterze były liczne pomieszczenia wyposażone w piece i kominki. Schody usytuowane w północnej części domu prowadziły na piętro, gdzie znajdowały się dalsze komnaty. Zespół obejmował nadto kancelarię arcybiskupią, kaplicę z ołtarzem, murowaną wieżę z celami na więzienie, kuchnię, piekarnię, budynki dla służby, stajnie i spichlerze. Za kuchnią rozciągał się wielki ogród. Rezydencja służyła następcom Drzewickiego ponad 100 lat[117].

Dwór był dobrze utrzymany, ale nie spełniał funkcji reprezentacyjnej. Dlatego prymas Baranowski, który lubił otaczać się licznym dworem, podjął ok. 1609 r. plan wybudowania nowej rezydencji, ale zdążył tylko wznieść parter do wysokości okien. Dopiero jego następca Wawrzyniec Gembicki ukończył budowę. Pałac na planie prostokąta był piętrowy. Na parterze znajdowała się obszerna sala i kilka pokoi. Na piętrze były pomieszczenia mieszkalne, przede wszystkim wielka sala jadalna. Kaplica została dostawiona jako podwyższony aneks do budynku głównego. Założenie pałacowe obejmowało nadto 2 domy drewniane: wzniesiony po stronie zachodniej służył jako mieszkanie, w drugim od południa była kuchnia. Obok niej znajdował się dwukondygnacyjny dom o nieznanym przeznaczeniu. Cały kompleks otoczony był płotem z dwiema bramami. Poza podwórcem znalazły się wielka stajnia na 60 koni i pomieszczenia na karety. Prymas Gembicki często przebywał w rezydencji skierniewickiej, zatrzymując się dłuższy czas. Jego następcy nie interesowali się tym miejscem. Niektórzy z nich woleli rezydować w innych miejscach, np. Jan Lipski w Łyszkowicach, Andrzej Leszczyński w Placencji (Płaczewo)[118].

We wrześniu 1655 r. Szwedzi zajęli Skierniewice, ale sam pałac nie doznał znaczniejszych szkód, natomiast zniszczony został XVI-wieczny dwór arcybiskupi. Prymas Mikołaj Prażmowski zainteresował się opuszczoną, zniszczoną i brudną rezydencją. Naprawił zniszczenia, uporządkował i zagospodarował siedzibę.

[116] L. Kajzer, *Uwagi o budownictwie obronnym arcybiskupów gnieźnieńskich*, Acta Universitatis Lodzensis, Folia Archeologica, 3, 1983, s. 151-152.

[117] W. Baraniewski, *Skierniewice – pałac Prymasowski*, w: *Pałace i dwory w dawnym województwie rawsko-mazowieckim*, t. 1, pod red. W. Puget, s. 86-88. Zob. *Aneks – wybór dokumentów z inwentarzy dóbr arcybiskupstwa gnieźnieńskiego XVI-XVIII w.*, s. 110-136.

[118] Tamże, s. 88-89.

Inwentarz z 1665 r. pozwala poznać plan sytuacyjny pomieszczeń kondygnacji. Klatka schodowa i sień znajdowały się w narożniku południowo-zachodnim. Z niej było wejście do najobszerniej sali stołowej w części północno-zachodniej pałacu. Przy ścianie północnej znajdowała się kaplica. Spośród prymasów drugiej połowy XVII w. tylko Andrzej Olszowski (1674-1677) inwestował w założenie, stawiając przy bramie wjazdowej dwa parterowe budynki: jeden drewniany („dwór prałacki") i drugi murowany[119]. Jego następcy Czartoryski, Wydżga i Radziejowski nie rezydowali w Skierniewicach.

Dopiero Stanisław Szembek poczynił szereg inwestycji w siedzibie prymasowskiej. Za jego rządów wybudowano mur ogradzający rezydencję, przeprowadzono remont budynku wzniesionego przez prymasa Andrzeja Olszowskiego, wybudowano na środku dziedzińca drewniane oficyny prałackie, wyposażono i upiększono kaplicę pałacową. Wielką jadalnię na piętrze pałacu ozdobiono fryzem z wyobrażeniami królów polskich aż do Augusta II. Prymas Potocki uzupełnił zabudowanie dziedzińca, obmurował drewniane oficyny prałackie, polecił postawić przed pałacem statuę NMP z białego marmuru. Następny prymas, Krzysztof Antoni Szembek, zadomowił się w pałacu, który w tym czasie nie wymagał inwestycji. Dla kolejnego gospodarza pałacu Komorowskiego stał się on ulubioną siedzibą, ale przed 1755 r. wybuchł pożar, który prawie całkowicie strawił rezydencję. Prymas ją odbudował i zagospodarował. Jednak brak źródeł nie pozwala na ustalenie wkładu Komorowskiego[120].

Jego następca Władysław Łubieński (1759-1767) podjął decyzję o przebudowie pałacu i zlecił opracowanie projektu Efraimowi Szregerowi. Pałac został poszerzony przez dobudowanie pomieszczeń od strony wschodniej. W ten sposób powstał pałac dwutraktowy. Spowodowało to zmiany układu wewnętrznego pomieszczeń, które otrzymały bogate wyposażenie. Pobudowano również wolno stojącą, dwukondygnacyjną kaplicę połączoną galerią z budynkiem głównym. Aby usprawnić przenoszenie posiłków z dość odległej kuchni, połączono ją z pałacem drewnianym gankiem. Szreger zaprojektował nową fasadę budynku. Nowy pałac jednak miał raczej charakter wiejskiej siedziby, a nie rezydencji najwyższego dostojnika kościelnego (St. Lorentz). Wprawdzie powstały projekty dalszej przebudowy prymasowskiej rezydencji przez włączenie wszystkich zabudowań w jedno założenie. Nowy pałac miał mieć dobudowane do korpusu dwa równoległe skrzydła boczne. W innym wariancie skrzydła boczne projektowano w zarysie owalnym. Dzieło prymasa Łubieńskiego zostało dokonane w czasie zmierzchu Rzeczypospolitej, która stale się kurczyła. Szanse na dalsze przeobrażenia

[119] Tamże, s. 90-91.
[120] Tamże, s. 91-93.

rezydencji były już coraz mniejsze. Prymas Ostrowski zamieszkał w pałacu i dokonał zmian w zakresie układu wewnętrznego i wyposażenia pomieszczeń. Założył piękny ogród[121]. Prymas Poniatowski nie interesował się rezydencją. Jego następca, ostatni prymas Rzeczypospolitej Ignacy Krasicki, zamieszkał na stałe w Skierniewicach, zajęty głównie pracami literackimi, ale interesował się urządzeniem ogrodu przy rezydencji i utrzymywał zwierzyniec przy drodze ze Skierniewic do Makowa[122].

W 1796 r. władze pruskie skonfiskowały klucz skierniewicki, pozostawiając Krasickiemu tylko pałac. Po utworzeniu Księstwa Warszawskiego Napoleon przekazał dobra arcybiskupie w dawnym Księstwie Łowickim marszałkowi L.N. Davout. Po klęsce Napoleona pałac przejęły władze Królestwa Polskiego. W latach 1814-1829 w pałacu były koszary. Na parterze mieszkali oficerowie, na piętrze magazynowano paszę dla koni. Wojsko użytkowało obiekt do czasu, kiedy car Mikołaj I przekazał we wrześniu 1829 r. dobra skierniewickie z pałacem wielkiemu księciu Konstantemu „na wieczną i nieodzowną własność prywatną" w uznaniu jego „znamiennych zasług". Aktu przejęcia pałacu doskonał jego adiutant płk Phillipens. W styczniu 1831 r. władze narodowe anulowały dekret cesarski. Po upadku powstania listopadowego przywrócono poprzedni stan prawny, ale wielki książę Konstanty już nie żył. Jego żona Joanna Grudzińska w testamencie z dnia 21 IX 1831 r. przekazała wszystkie swoje posiadłości na rzecz króla polskiego, „ktokolwiek nim będzie". Po jej śmierci pałac przejął sprawujący rządy króla polskiego car Mikołaj I. Obiekt został znacznie zniszczony w czasie użytkowania przez wojsko. W latach trzydziestych XIX w. przeprowadzono prace remontowe, ale z powodu braku źródeł nie da się dokładnie odtworzyć ich przebiegu. Zapewne architektem był A. Idźkowski. Nadał on pałacowi proste, klasycystyczne formy. Każdej z kondygnacji przypisano odmienne detale architektoniczne. Budynek zwieńczony został attyką balustradową. Klasycystyczne formy otrzymał również łącznik prowadzący do kaplicy przekształconej w cerkiew. W 1870 r. car Aleksander II dał dobra skierniewickie wraz z pałacem w dożywocie księciu A. Bariatyńskiemu, który prace nad przebudową pałacu powierzył słynnemu architektowi Ippolito Monighietemu, znanemu z licznych projektów na rzecz dworu i książąt rosyjskich. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX stulecia dokonano generalnej przebudowy pałacu obejmującej przerobienie elewacji, dobudowanie bocznych aneksów wieżowych, zupełne

[121] Zob. W. Puget, *Ogrody pałacu arcybiskupiego w Skierniewicach w świetle zachowanych inwentarzy w Świetle zachowanych inwentarzy*, w: *Między Padwą a Zamościem. Studia z historii sztuki i kultury nowożytnej ofiarowane profesorowi Jerzemu Kowalczykowi*, red. M. i W. Boberscy 1993, s. 349-362.

[122] W. Baraniewski, dz. cyt., s. 93-98.

przekształcenie wnętrz, które odznaczały się wysokim poziomem artystycznym i znakomitym wykonawstwem. Założono instalację wodną oraz ciepłowniczą. W odnowionym pałacu odbył się w 1884 r. zjazd trzech cesarzy (Rosji, Niemiec i Austrii), na którym umocniono Święte Przymierze[123].

Władze rosyjskie opuściły pałac w 1915 r., wywożąc część wyposażenia. W 1919 r. pałac wraz z folwarkiem przekazany został Szkole Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie i nadal jest siedzibą zakładów doświadczalnych szkoły[124].

Pałac w Warszawie

Pałac warszawski był ulubioną siedzibą prymasów w czasach nowożytnych. Biskup płocki Wojciecha Baranowski nabył w 1593 r. dla siebie i swoich następców rozległy teren przy ul. Koziej i rozpoczął budowę pałacu. Nazwę ul. Koziej zmieniono na przełomie XVII/XVIII w. na ul. Senatorską. W 1608 r. Baranowski został prymasem i na sesji kapitulnej w Gnieźnie złożył oświadczenie, że pałac warszawski przekaże Kapitule Metropolitalnej. Formalna donacja nastąpiła dwa lata później, która została zatwierdzona przez króla (1615). Donator ofiarował teren wraz z zabudowaniami, deklarując 600 zł rocznie na utrzymanie obiektu, domagając się Mszy w jego intencji, a po swoim zgonie anniwersarza[125]. Skąpo zachowane źródła nie pozwalają scharakteryzować w pierwszej fazie kompleksu budynków prymasowskich przy ul. Senatorskiej. Pierwszy opis założenia w wersji poetyckiej Adama Jarzębskiego pochodzi z 1643 r.[126]:

„Pałac
Jaśnie wielebnego
J.K.M. arcybiskupa gnieźnieńskiego
Ten pałac murem potężnym
Obwiedziony jest i mężnym.
Stoi pośrodku wysoki,
Murowany dość szeroki.
W tym pokoje są książęce,
Obicia szumne, panięce.
Na dole wszędzie sklepiste,
Mieszkania pańskie zamczyste.
Budynek przy kuchni drugi

[123] Tamże, s. 99-106.
[124] Tamże, s. 106-197.
[125] J. Korytkowski, dz. cyt., t. III, s. 618, 629.
[126] A. Jarzębski, *Gościniec albo krótkie opisanie Warszawy*, opracował i wstępem opatrzył W. Tomkiewicz, Warszawa 1974, s. 196.

W bok trzeci, tam znajdziesz sługi,
A w czwartym prałaci stoją.
Po stronach stajnie się trojąˌ
Masz studnią, podwórze wielkie,
W zamknięciu wygody wszelkie.
I w ulicy są mieszczanie,
U tych stawają dworzanie.
Siedzą za prawem duchownym,
Pan jest nad nimi zwierzchownym.
Do pałacu wjazd z ulice,
Drugi z fortą od przecznice".

Miejsce centralne zajmował budynek stosunkowo szeroki i wysoki. Wyposażenie komnat było bogate. Do kompleksu pałacowego należały: kuchnia, domy dla prałatów i sług, stajnie, wielkie podwórze. Zapewne z braku miejsca wewnątrz założenia dworzanie zajmowali kwatery u mieszczan. Na teren założenia prowadził wjazd od ul. Senatorskiej, drugie wejście usytuowano od ulicy poprzecznej. Całość otoczona była murem. To rozległa posiadłość, mimo „wygód wszelkich", przypominała bardziej wiejską rezydencję, nie zaś pałac miejski.

W czasie wojny szwedzkiej zabudowania pałacowe zostały spalone, jednak z powodu braku źródeł nie ma informacji o zakresie tych zniszczeń. Odbudowę pałacu prowadził w latach 1666-1673 prymas Prażmowski, zlecając pracę architektowi Józefowi Fontanie, przybyłemu w 1661 r. do Polski nie posiadamy informacji o pracach budowlanych bezpośrednich następców Prażmowskiego[127].

Przełomowa faza rozbudowy pałacu miała miejsce za rządów Michała Radziejowskiego. Prymas znany jest z działalności budowlanej i restauratorskiej. Pobudował pałac na Krakowskim Przedmieściu (dziś Czapskich), nabył pałac w Nieborowie i go rozbudował, podobnie powiększył rodową siedzibę w Radziejowicach. Prowadził prace restauratorskie w rezydencjach prymasowskich, m.in. w Łowiczu. Przekształcenie pałacu prymasowskiego polegało według projektu architekta Tylmana z Gameren na przedłużeniu prostokątnego korpusu przez dobudowanie alkierzowych narożników: od frontu na rzucie kwadratu, od ogrodu zaś na rzucie węższych i dłuższych prostokątów. Ten zarys głównego budynku przekazał P. Ricaud de Tirregaille na planie Warszawy z 1762 r. i do dzisiaj nie uległ on zmianie. Radziejowski, sporządzając 12 października 1705 r. testament, przypomniał ogromne sumy, jakie pochłonęła jego działalność budowlana i restauratorska. W czasie wojny północnej król August II, mszcząc się na swoim przeciwniku politycznym prymasie Radziejowskim, polecił swoim żołnierzom

[127] St. Lorentz, *Pałac Prymasowski*, Warszawa 1982, s. 13-14.

zniszczyć pałac (1704). Wojsko doszczętnie go zrabowało. Zniszczenia zewnętrzne i wewnętrzne pałacu były ogromne[128].

Następny prymas Stanisław Szembek przy pomocy architekta J.Ch. Ceroniego odrestaurował pałac i przyozdobił jego wnętrze. O przepychu barokowym wyposażenia pałacu świadczą liczne zapisy testamentalne XVIII-wiecznych prymasów (St. Szembeka, T. Potockiego, K.A. Szembeka), którzy kosztowne przedmioty zapisywali na rzecz kościołów, m.in. w Gnieźnie, Łowiczu, Warszawie i Sandomierzu, a także na rzecz swoich krewnych[129].

Za rządów Adama Komorowskiego (1749-1759) barokowy pałac przekształcony został w rezydencję rokokową. Pozostał zarys budynku z czasów Radziejowskiego, ale uległ zmianie cały zewnętrzny anturaż architektoniczny. Pałac otrzymał dachy mansardowe z okienkami: 2 w korpusie i po jednym w ryzalitach bocznych. Okna i drzwi obramowano nowymi opaskami, wstawiono prostokątne płyciny pomiędzy oknami parteru i pierwszego piętra, nowa była także rokokowa dekoracja sztukateryjna fasady. Nie zmienił się kształt tympanonu, ale otrzymał on rokokową dekorację. Rokokowy pałac prymasowski był typowy dla architektury Warszawy XVIII w. i co ważne, prymas Komorowski, w odróżnieniu od swoich poprzedników, polecił pozostawić wyposażenie pałaców w Warszawie i Skierniewicach dla swoich następców[130].

Najważniejsza faza przekształcenia rezydencji przypada na okres rządów prymasa Antoniego Kazimierza Ostrowskiego. Przebudowa siedziby pokrywa się z latami jego panowania. Pracami kierował znany architekt Efraim Szreger, który od strony ul. Senatorskiej usunął murowany parkan i zabudowania gospodarcze, stwarzając rozległy dziedziniec. Sam korpus pałacu pozostał w istocie ten sam, ale wzbogacono go o środkowy ryzalit z czterema kolumnami jońskimi i po bokach płaskie ryzality z jońskimi pilastrami. Mansardowy dach osłaniały: wysoka attyka nad ryzalitem środkowym i niższe attyki nad ryzalitami bocznymi. Powstały także dwa całkowicie nowe skrzydła boczne w kształcie dwukondygnacyjnych rozłożonych ramion, ćwierćkolistych przy starym korpusie i rozciągające się prosto w kierunku ul. Senatorskiej, zakończone trójkondygnacyjnymi pawilonami na rzucie kwadratu, z czterokolumnowymi toskańskimi portykami od strony dziedzińca. Pośrodku skrzydeł nieznacznie wysunięte zostały ryzality służące celom praktycznym: w prawym stanowił oprawę bramy wjazdowej na dziedziniec gospodarczy, w lewym zaś usytuowana była klatka schodowa. Ob-

[128] Tamże, s. 17-19. Monografista Radziejowskiego podał mylną lokalizację pałacu (przy ul. Miodowej). Por. R. Kawecki, *Kardynał Michał Stefan Radziejowski*, Opole 2005, s. 109.

[129] Tamże, s. 19-23.

[130] Tamże, s. 25-27.

szerny dziedziniec przed pałacem ogrodzono metalowym parkanem osadzonym na kamiennym cokole. Dwie bramy przeznaczono dla wjeżdżających i wyjeżdżających karet[131].

Dzięki wybitnemu kunsztowi artystycznemu Szregera i wielkim nakładom prymasa Ostrowskiego powstało monumentalne założenie pałacowe o miejskim charakterze. Już ich współcześni podziwiali rozległy zespół pałacowy. Znany podróżnik po Polsce, zwiedzający Warszawę Inflantczyk Fryderyk Schulz, napisał (1793): „Pałac prymasa leży przy ul. Senatorskiej i po Zamku jest najrozleglejszy ze wszystkich w Warszawie – wygląda dobrze, tylko na długość swoją jest za niski; składa go główny korpus i dwa boczne skrzydła, z przodu dziedziniec obszerny i piękny, który do trzech set powozów objąć może. Od ulicy dzieli go krata, a w pośrodku jej brama wjazdowa. W jednym skrzydle stoi straż, która prymasowi królestwa jest przynależna. Wnętrze, oprócz kilku pokojów, w dawnym francuskim smaku. Obicia morowe, adamaszkowe, aksamitne, tak samo pokryte krzesła i fotele, wielkie zwierciadła w ramach złoconych, stoły wykładane, krucyfiksy ze wszelkiego na świecie materiału, klęczniki itp. ubierają pokoje mieszkalne księcia w nowszym smaku, z meblami nowymi angielskimi i innymi wygodami – wiele obrazów nowszych mistrzów, godnych widzenia”[132]. O wysokich walorach artystycznych założenia napisał Stanisław Lorentz: „Pałac Prymasowski w kształcie, który nadał mu Szreger, jest wybitnym i bardzo oryginalnym dziełem klasycystycznej architektury warszawskiej, powstałym na przełomie trzeciej i czwartej ćwierci XVIII w.”[133]

W 1784 r. pałac był ozdobiony i umeblowany. W apartamencie paradnym, usytuowanym w centralnej części pałacu, dominowała Sala Wielka (Kolumnowa, Balowa) o wymiarach 19,5 m (długość), 10,7 m (szerokość) i 9,4 m (wysokość), otoczona 20 kolumnami jońskimi. Szreger dobudował ją jako aneks do starego korpusu. Bogaty wystrój posiadały także inne pomieszczenia w części reprezentacyjnej: sala stołowa, kaplica, Pokój Paradny Pierwszy (nazwany Żółtym), Pokój Paradny Drugi (środkowy na głównej osi pałacu, nazwany Niebieskim), Pokój Paradny Trzeci (Sala Audiencjonalna), Sala Mozaikowa, gabinet, biblioteka, sypialnia prymasa. Na pierwszym piętrze nad pomieszczeniami reprezentacyjnymi był prywatny apartament prymasa. W obu skrzydłach znajdowały się apartamenty dworzan i pomieszczenia służby. W lewym skrzydle była kordegarda oficerska i żołnierska. Do kompleksu pałacowego należał ogród usytuowany z tyłu

[131] Tamże, s. 30-44.

[132] F. Schulz, *Podróże Inflantczyka z Rygi do Warszawy i po Polsce w latach 1791-1793*, w: *Polska Stanisławowska w oczach cudzoziemców*, opracowanie i wstęp W. Zawadzki, Warszawa 1963, t. II, s. 417.

[133] St. Lorentz, dz. cyt., s. 36.

głównego korpusu. Od strony terenów Pociejowskich był dziedziniec gospodarczy z kuchnią, stajniami wozownią, innymi budynkami[134]. Fundator pałacu nie zdążył na dobre w nim zamieszkać, bowiem wyjechał wiosną 1784 r. na leczenie do Paryża, gdzie zmarł i został pochowany w kościele św. Ludwika de Louvre[135].

Nowy prymas Michał Poniatowski zamieszkał w pałacu, w którym przeprowadził przeróbki i przekształcenia stosownie do swoich potrzeb. Za jego rządów dokończono prace budowlane na dziedzińcu gospodarczym. Polecił wybudować dużą ujeżdżalnię. Jego śmierć zbiegła się z końcem Rzeczypospolitej. Odtąd zaczęły się zmienne losy pałacu. Feldmarszałek Suworow po stłumieniu postania kościuszkowskiego urządził w nim bal na cześć carycy Katarzyny II. Krótki czas gospodarzem pałacu był prymas Krasicki. Obiekt ten użytkował biskup warszawski Józef Miaskowski. Do własności pałacu zgłaszał roszczenia marszałek L. N. Davout jako książę łowicki z nadania Napoleona. Potem pałac był w gestii władz rządowych, wojska i zmieniał użytkowników: siedziba administracji pruskiej, Oberpolicmajstra (po spaleniu Ratusza), Szkoła Junkrów. W okresie międzywojennym oddano go Ministerstwu Rolnictwa i Reform Rolnych. W pokojach paradnych były gabinety ministra i wiceministra. W 1939 r. został zniszczony i w latach 1949-1951 odbudowany. Następnie zmieniał stale użytkowników i tak już pozostało do dziś[136]. Tragizm losów pałacu prymasowskiego polega na tym, że krótko po wybudowaniu przestał służyć tym celom, dla jakich został postawiony.

Dwór w Kamionce

Dwór w Kamionce wzniesiony został w XVI w. przez Kapitułę gnieźnieńską lub z inicjatywy prymasa Dzierzgowskiego. W połowie XVIII w. powiększono go przez dodanie traktu komunikacyjnego od strony południowej i zwieńczenie budynku szczytem barokowym. Dom pański miał 3 kondygnacje i wymiary 10,7 x 18,3 m. Stał w centrum zespołu gospodarczego. W drugiej połowie XVII w. stracił charakter mieszkalny. Obok niego stanął dwór drewniany[137].

Dwór w Łęczycy

Abp Jarosław Skotnicki wzniósł dwór w Łęczycy. Według najnowszego stanu badań dwór ten lokalizuje się hipotetycznie ok. 50 m na południe od muru

[134] Tamże, s. 44-90. Monografista jako historyk architektury i historyk sztuki szczegółowo opisał wyposażenie pałacu wybudowanego przez prymasa Ostrowskiego.
[135] K. Śmigiel, *Słownik arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski*, Poznań 2002, s. 272.
[136] St. Lorentz przedstawił zmienne losy pałacu w XIX I XX w. (zob. s. 92-149).
[137] L. Kajzer, *Zamki i dwory obronne w Polsce centralnej*, Warszawa 2004, s. 78-79.

otaczającego kolegiatę w Tumie (między świątynią i obecnie Grodziskiem). Zapewne rezydencję stanowił piętrowy budynek z cegły na planie wydłużonego prostokąta. Dwór przetrwał do XVIII w.[138]

Dwór w Wieluniu

Dwór Skotnickiego we Wieluniu jest lepiej rozpoznany. Został wzniesiony w części południowo-zachodniej miasta. Od tej strony otaczały go mury miejskie, od zabudowań miasta oddzielał go parkan. Zapewne był to piętrowy dom na planie wydłużonego prostokąta. Mógł być podpiwniczony. W XVI w. był w dobrym stanie[139], jednak już na początku XVII w. popadł w ruinę i został nabyty za niską cenę (1425 zł) pod budowę klasztoru bernardynek[140].

Dwór w Żninie

Nie przeprowadzono w żnińskiej rezydencji badań archeologicznych, dlatego opisy jej z konieczności opierają się tylko na źródłach pisanych. Bardzo wcześnie powstał na Pałukach zwarty kompleks majątkowy archidiecezji gnieźnieńskiej. Już bulla protekcyjna Innocentego II z 7 VII 1136 r. wymienia aż 29 osad pałuckich stanowiących własność Kościoła gnieźnieńskiego, wśród nich wspomniany jest Żnin jako miejscowość targowa, czyli wczesnomiejski układ przestrzenny. Pierwsza rezydencja arcybiskupia powstała na Ostrowie, usytuowanym na przesmyku pomiędzy jeziorami Żnińskim Dużym i Żnińskim Małym (Czapla). Zapewne obejmowała ona dwór pański oraz zespół budynków administracyjnych i gospodarczych. Zlokalizowano ją na zachód i północ od kościoła romańskiego. Miasto kościelne ufortyfikowano w połowie XII w. drewniano-ziemnymi umocnieniami. Również na Ostrowie, jak wspomniano, zlokalizowany był romański kościół pod wezwaniem NMP, gdzie odbywały się sakry biskupów.

Na północny zachód od Ostrowa przedlokacyjna osada (Stare Miasto) została przekształcona zapewne w 1263 r. na miasto lokowane na prawie magdeburskim. Lokacji dokonał arcybiskup Janusz. Napad krzyżacki na Pałuki w 1331 r. spowodował duże zniszczenia Żnina. Zapewne spalony został dwór arcybiskupi na Ostrowie. Trudu odbudowy miasta i postawienia muru obronnego podjęli się mieszczanie, których wsparł abp Jarosław Skotnicki. Nie odbudowano rezydencji na Ostrowie, lecz pobudowano nową w północnej części Starego Miasta. Od strony zachodniej i północnej zabezpieczał ją mur miejski, od wschodu rzeka Gąsawka. Od miasta oddzielał ją masywny parkan drewniany z bramą wjazdową. Dojazd do rezydencji prowadził od strony dzisiejszej ul. Kościuszki. Układ przestrzenny

[138] Tamże, s. 77.
[139] *Wizytacje dóbr arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, s. 387.
[140] L. Kajzer, *Zamki*, s. 77.

był charakterystyczny dla dawnych założeń dworskich. Zachodnią część przy murze obronnym zajmował najobszerniejszy budynek rezydencji, „wielki", zwany również salą nad piwnicami. Wejście do niego prowadziło od południowego wschodu. Powstał w XV w. z polecenia prymasa Jakuba ze Sienna, który do budowy fundamentów i piwnic kazał wykorzystać materiał ze zburzonego zamku prymasowskiego w Wenecji. Kuria, pierwotnie projektowana jako murowana, została dokończona w drewnie przez prymasa Oleśnickiego. Relacje z 1679 r. i 1685 r. informują o złym stanie technicznym budowli, w której przechowywano zboże. W XVIII w. zachowały się tylko piwnice. Po lewej stronie domu pańskiego (od południowego zachodu) stała oficyna zwana dworską. Budynki „wielki" i dworski pełniły funkcje mieszkalne w zależności od stanu ich zachowania. Zapewne najstarszy był budynek dworski. Został on gruntownie przebudowany w czasie rządów prymasa Gamrata (1510-1531). Był to piętrowy budynek nakryty gontowym dachem. Po ponownej przebudowie w połowie XVII w. przejął główną funkcję dworską. Trójdzielny podział wyodrębniał w przyziemiu wielką sień, salę kamienną (nazwa od materiału posadzki) i naprzeciwko pomieszczenia służbowe. Nad salą kamienną była wielka jadalnia, a po przeciwnej stronie część mieszkalna. Pruski protokół przejęcia rezydencji wspomina tylko budynki gospodarcze. Niedaleko oficyny w pasie muru obronnego prymas Łaski postawił wieżę więzienną, w której w połowie XVI w. mieścił się skarbiec. Centrum dziedzińca zajmował niewielki budynek zwany starostwem przeznaczony na mieszkanie starosty. Kuchnia znajdowała się przy murze obronnym. Od wschodu prymas Łaski postawił wielkie stajnie na około 100 koni. Obok bramy znajdowała się stara stajnia na 20 koni. Niektóre pomieszczenia gospodarcze (młyn, browar) stały nad rzeką. Polskim zwyczajem budowle dworskie wznoszono z dobrego drewna dębowego[141].

W okresie średniowiecza Żnin był ulubioną siedzibą niektórych metropolitów i prymasów. Jakub ze Żnina wywodzący się z Pałuk rezydował tutaj przez dłuższy okres czasu. Prawdopodobnie wzniósł pierwszą kurię na Ostrowie i ją ufortyfikował. Zapewne z jego fundacji powstał romański kościół parafialny pod wezwaniem NMP. Konsekrował w nim w 1148 r. biskupa poznańskiego Boguchwała. Dzięki jego zabiegom powstała słynna bulla protekcyjna Innocentego II z 1136 r. zatwierdzająca prawa i posiadłości arcybiskupstwa. Jego następca Janik również często rezydował w żnińskiej siedzibie i zmarł w niej w 1167 r.

[141] *Wizytacje dóbr arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, s. 276-277; *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, T. XI, z. 21, s. 41-44; Z. Schmidt, *Rozwój układu przestrzennego miasta, jego architektura i zabudowa*, w: *Żnin. 700 lat dziejów miasta*, red. naukowy J. Topolski, Bydgoszcz 1965, s. 22-24, 41, 44-47 (opis dworu); Cz. Sikorski, *Zarys dziejów Żnina*, Żnin 1990, s. 19-24, 38-39.

Metropolita Wincenty podobnie często tu przebywał i w kościele maryjnym konsekrował w 1226 r. biskupa płockiego Gintera. Arcybiskup Janusz dokonał zapewne w 1263 r. lokacji miasta na prawie magdeburskim. Janisław rozpoczął odbudowę miasta zniszczonego przez Krzyżaków w 1331 r. Bardzo zasłużony jest Jarosław Bogoria Skotnicki, który kontynuował fortyfikowanie miasta, odnowił jego lokację, wzniósł dwór arcybiskupi na Starym Mieście. Współczesny mu kronikarz Jan z Czarnkowa nazywa go odnowicielem miasta. W czasie pobytu w Żninie (między 20 a 23 XII 1372) stracił wzrok. Janusz Suchywilk przeważnie rezydował w Żninie, gdzie konsekrował w 1381 r. Ścibora, biskupa poznańskiego i w 1382 r. biskupa poznańskiego Mikołaja. Tutaj zmarł 5 kwietnia 1382 r. Metropolita Bodzanta często przebywał w Żninie w czasie wielkopolskiej wojny domowej pomiędzy Grzymalitami i Nałęczami (1382-1385). Zasłużeni są XV-wieczni prymasi: Wojciech Jastrzębiec, Jakub z Sienna i Zbigniew Oleśnicki[142]. W czasach wczesnonowożytnych prymasi przeważnie rezydowali w Łowiczu.

Uwagi końcowe

Artykuł ma charakter analityczno-syntetyczny. Obiekty opracowane już w sposób analityczny nie wymagały dodatkowych badań. W przypadkach luk badawczych autor sięgał do źródeł. Praca wnosi do dotychczasowych badań całościowe opracowanie siedzib arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski. Artykuł wcale nie zamyka tematu, bowiem niektóre problemy, zwłaszcza dotyczące najwcześniejszych dziejów rezydencji, nadal pozostają do wyjaśnienia. Dalej można prowadzić studia analityczne i otwarta jest droga do monografii o rezydencjach prymasowskich.

Po utracie niepodległości Polski ogromny majątek archidiecezji gnieźnieńskiej, którego dożywotnimi panami byli arcybiskupi-prymasi przeszedł w posiadanie państw zaborczych. Desygnowany przez króla pruskiego abp Ignacy Krasicki był świadkiem grabieży dorobku wieków. Zamiast dochodów, które pobierali jego poprzednicy, otrzymał on kompetencję rządową w wysokości 30 000 talarów rocznie. Jego następcy otrzymali jeszcze mniej. W nowej sytuacji arcybiskupi nie byliby w stanie utrzymać nawet części dawnych siedzib.

Zamki, pałace i dwory otrzymały nowych właścicieli, którymi były państwa zaborcze lub z ich donacji osoby prywatne. Drewniane dwory w centrach ziemskich zniszczył ząb czasu bądź ingerencje nowych właścicieli.

Z dawnej infrastruktury utworzonej przez wieki zachowały się do dzisiaj: pałac warszawki zniszczony w czasie II wojny światowej i odbudowany w latach

[142] Cz. Sikorski, *Zarys dziejów Żnina*, s. 105-111.

1949-1951, pałac w Skierniewicach, kamienica prymasowska w Krakowie nieprzypominająca dawnej świetności pałacu prymasowskiego i zamek w Uniejowie. Żaden obiekt nie należy do Kościoła.

Summary

PRIMATES' RESIDENCES

Although the research into diocesan bishops' residences has long been of interest to both the historians of art and archeologists, their efforts focused primarily on the particular landmarks or groups of residences on the given territory. E. Kubiak's monograph upon the residences of Włocławek's bishops (2010) introduced a new perspective into the studies under consideration as the work concerns all the residences. This article has a similar aim as it furnishes the reader with the knowledge about all the residences of Gniezno's archbishops, Poland's Primates. The study comprises fortified castles, palaces as well as manor houses. Few buildings have been left up till now: the Warsaw Palace, destroyed during World War II and rebuilt in the years 1949-1951, the palace in Skierniewice, the Primates' Tenement House in Cracow (in its present form far from resembling the past glory of the Primates' Palace, though) and the castle in Uniejów. None of the aforementioned landmarks is the property of the Church.

Karol STANISZEWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXVI (2012) 291–308

Polskie życie teatralne w Prusach Zachodnich w latach 1850-1890 w świetle pomorskiej prasy polskiej

Niniejszy artykuł został poświęcony zagadnieniu dotyczącemu działalności polskiego ruchu teatralnego w Prusach Zachodnich w okresie 1850-1890 w świetle pomorskiej prasy polskiej. Nazwa Prusy Zachodnie została przywrócona po kongresie wiedeńskim tej części Pomorza Wschodniego, która powróciła po upadku Księstwa Warszawskiego do Prus. Na mocy rozporządzenia króla pruskiego pod względem administracyjnym Pomorze Wschodnie zostało podzielone na dwie prowincje – Prusy Zachodnie (składające się z regencji kwidzyńskiej i gdańskiej) oraz Prusy Wschodnie[1]. Samodzielne dotąd jednostki administracyjne – Prusy Wschodnie i Prusy Zachodnie – zostały połączone od 1824 roku w jedną centralną prowincję (do 1878 roku). Odtąd siedzibą władz prowincji stał się Królewiec[2]. W ten sposób w 1878 roku powrócono do istniejącej w latach 1815-1829 samodzielnej prowincji Prusy Zachodnie (Westpreussen).

W niniejszym artykule jako kryterium doboru ram chronologicznych pracy autor obrał lata, które były granicznymi dla ekip rządowych sprawujących ówcześnie władzę w Prusach.

Rok 1850 to okres końcowy „Wiosny Ludów" i początek reakcyjnej „ery Manteuffla", która trwała do 1858 roku. Rok 1890 natomiast kończy sprawowanie rządów Ottona Bismarcka, którego okres władzy stanowił pewną długą epokę w dziejach Prus. Lata 1850-1890 obejmują więc okres sprawowania władzy przez poszczególne ekipy rządzące w Prusach.

---

[1] S. Wierzchosławski, *Polski ruch narodowy w Prusach Zachodnich w latach 1850-1890*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1980, s. 12.

[2] T. Cieślak, *Pomorze Wschodnie w XIX i XX wieku ze specjalnym uwzględnieniem podziałów administracyjnych*, Olszyn 1966, s. 26 – ustawa z 1823 roku wprowadziła jeden sejmik prowincjonalny dla Prus Wschodnich i Zachodnich na mocy rozporządzenia królewskiego z 13 kwietnia 1824 roku połączono funkcje dwóch prezesów prowincji w jedną a na mocy zarządzenia z dnia 3 grudnia 1829 roku połączono reprezentację stanową dwóch byłych prowincji.

Zasadniczym celem niniejszego artykułu jest przybliżenie i usystematyzowanie tematyki polskiego ruchu teatralnego w Prusach Zachodnich w okresie 1850-1890, zaprezentowanej na łamach ówczesnych polskich pism wspomnianego obszaru. Wykorzystano w nim w głównej mierze odnośne roczniki prasy polskiej ukazującej się na terenie Prus Zachodnich w latach 1850-1890. Należy wymienić tutaj takie pisma, jak: „Biedaczek", „Nadwiślanin", „Przyjaciel Ludu", „Gazeta Toruńska", „Piast", „Pielgrzym". „Przyjaciel". Autor korzystał także z literatury przedmiotu, która jest stosunkowo skromna. Wymienić można w tym względzie takich autorów jak S. Wierzchosławski, S. Salmonowicz, Z. Raszewski[3].

Polskie życie teatralne w Prusach Zachodnich w drugiej połowie XIX wieku najbujniej rozwijało się w Gdańsku i Sopocie. Był to teatr amatorski; licznie występowały gościnne zespoły polskie z innych terenów. Na skutek niekorzystnych warunków politycznych i ekonomicznych w okresie 1850-1890 nie powstała tu (tj. w Prusach Zachodnich) stała scena polska[4]. Z ruchem amatorskim teatralnym w Gdańsku związana była organizacja „Ogniwo" założona w 1876 roku. Wystawiała ona między innymi następujący repertuar: komedie (M. Bałuckiego, A. Fredry, J. Blizińskiego), widowiska patriotyczne (W.L. Anczyca, J. Korzeniowskiego, A. Mickiewicza, J. Słowackiego)[5]. W Sopocie natomiast wystawiano sztuki w teatrze „Wiktoria" istniejącym od 1885 roku[6]. Obok tych dwóch ośrodków teatr polski wystawiał swe sztuki w drugiej połowie XIX wieku w większych miejscowościach Prus Zachodnich, między innymi w Toruniu, Elblągu oraz sporadycznie w Grudziądzu i Chełmnie.

W Toruniu występy teatralne odbywały się w budynku tzw. Dworu Artusa; jednak w 1887 roku władze ze względów bezpieczeństwa zakazały organizowania w nim imprez masowych[7]. Do początku XX wieku Toruń nie posiadał stałej sceny teatralnej; niemniej gościły tu przejazdem teatry polskie, między innymi z Warszawy i Poznania[8].

Życie teatralne rozwijało się w omawianym okresie także w Elblągu, a ogniskowało się wokół wybudowanego w 1846 roku w tym mieście budynku Schauspielhaus in der Wachtstrasse. Właścicielem tego budynku teatralnego było Elbląskie Towarzystwo Teatru. Repertuar teatralny stanowiły sztuki głównie

[3] R. Raszewski, *Z tradycji teatralnych Pomorza, Wielkopolski i Śląska*, Wrocław 1955; S. Salmonowicz, *Życie teatralne*, w: *Historia Pomorza*, t. IV (1850-1918), cz. II. *Polityka i kultura*, pod red. S. Salmonowicza, Toruń 2002; S. Wierzchosławski, *Polski ruch narodowy w Prusach Zachodnich w latach 1850-1890*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1980.

[4] S. Salmonowicz, *Życie teatralne*, s. 395.

[5] Tamże, s. 395.

[6] Tamże, s. 395.

[7] Tamże, s. 395-396.

[8] Tamże, s. 396.

autorów niemieckich[9]. W Grudziądzu natomiast początki teatralnego ruchu amatorskiego datują się od 1847 roku[10].

Z tematyką dotyczącą polskiego ruchu teatralnego na łamach zachowanych w numerów polskiej prasy pomorskiej omawianego okresu spotykamy się począwszy od informacji zamieszczanych w czasopiśmie „Biedaczek". W numerze 5 tego pisma z 1850 roku przedstawiono krótką relację z przebiegu polskich sztuk teatralnych, które odbyły się w Chełmnie. Ze wspomnianej relacji nie wynika, kto był autorem tych sztuk. Jak informował autor artykułu, były to dwie sztuki: „We Wtorek odbył się teatr Polski w Chełmnie a to coś nadzwyczajnego, bo tu, w naszych stronach to już tylko Niemieckie teatry znają. Dano dwie sztuki, to jest Nieproszeni Goście i Nowy Rok"[11]. Z powyższej relacji wynika, że redakcja „Biedaczka" była zadowolona z odbioru powyższych sztuk teatralnych przez publiczność: „Obydwie sztuczki tak dobrze odebrano, że ci się zdawało, że to się do prawdy tak dzieje, i że nawet ktoś powiedział, że się wcale tak dobrej gry nie spodziewał"[12].

Z tematyką poświęconą działalności teatru polskiego w Prusach Zachodnich spotykamy się następnie w numerze 17 „Biedaczka" z 1850 roku. W numerze tym w rubryce pt. „Nowiny" spotykamy się z następującą informacją podaną za czasopismem „Szkółka Narodowa": „1) Teatr Polski w Chełmnie bawił znowu Braci naszych rodaków. Obywatel Zenopolski z teatrów Warszawskich odgrywał sam całe sztuki, które lud zazwyczaj komedyjkami nazywa. Obywatel Klat prawił wiersze z pamięci, które się także podobały"[13].

Z kolei w numerze 21 „Biedaczka" z 1850 roku spotykamy się z informacją pochodzącą ze „Szkółki Narodowej" dotyczącą występu teatru polskiego w Chełmnie, które miało miejsce dnia 9 czerwca 1850 roku: „1) Teatr Polski w Chełmnie odegrany został dnia 9. Czerwca bardzo dobrze. Dawano dwie sztuki pod tytułem Stefan z Pokucia i Biedny Rybak. Obywatel Klat mówił wierszami wybornie. Obywatelki Szal, Ros i Obywatel Kobyliński dowiedli, że mają talent. Ale Obywatel Zenopolski to było istne słońce między gwiazdami. Nawet Niemcy go podziwiali!"[14].

Tematyka dotycząca polskiego ruchu teatralnego na łamach prasy polskiej pomorskiej w początkowym okresie od 1850 roku zamieszczana była stosunkowo rzadko. Podobnie jak w przypadku koncertów muzycznych spotykamy się tu sporadycznie z ogłoszeniami dotyczącymi mających się odbyć przedstawień teatralnych[15].

[9] Tamże, s. 396-397.
[10] Tamże, s. 398.
[11] Nowiny. 1. Teatr Polski w Chełmnie, „Biedaczek", 5 z 16 I 1850, s. 4.
[12] Tamże, s. 4.
[13] Nowiny, „Biedaczek", 17 z 5 VI 1850, s. 4.
[14] Nowiny, „Biedaczek", 21 z 19 VI 1850, s. 4.
[15] Np. ogłoszenie-Uwiadomienie, Gospodarz, „Nadwiślanin", 7 z 12 II 1851, s. 8n „Towarzystwo Dramatyczne da dnia 26 t. m. przedstawienie teatralne, na które niniejszem

Obszerniejszy artykuł będący odbiciem stosunku redakcji do roli teatru polskiego zamieszczony został w numerze 87 czasopisma „Nadwiślanin" z 1859 roku. Przy okazji poinformowania czytelników o odbyciu przedstawienia teatralnego w Poznaniu, redakcja przedstawiła swój pogląd na rolę teatru w życiu narodu polskiego: „Upodobanie w sztukach oryginalnych polskich zdaje nam się ściśle powiązaniem z ogólnym teraźniejszym zwrotem w siebie, z porzuceniem oglądania się na obcych a zasadzaniem przyszłości na własnych zasobach i tych narodowych potęgach moralnych, które tak obficie życie nasze ludowe znamionują. Zgodnie z tem pojęciem spostrzegliśmy zarazem, że gust publiczności rozlubował się właśnie w sztukach takich, które namowom towarzystwa wyższego, zarażonego obczyzną, zdrowe i czyste narodowe obyczaje naszego ludu przeciwstawiały"[16]. We wspomnianym artykule redakcja zaznaczyła jednak, że wraz ze zwróceniem się do rodzinnej kultury teatralnej należałoby wyciągnąć z własnych wad narodowych odpowiednie wnioski prowadzące do konstruktywnej poprawy: „Nie! Nie bez przyczyny uważamy w tym zwrocie ku własnej chacie i w tem uznania własnych grzechów jutrzenkę lepszej doby: żal szczery, naprawę bliską"[17].

Tematykę dotyczącą teatru polskiego podejmowało na swoich łamach także czasopismo „Przyjaciel Ludu". Wyrazem zainteresowania jego redakcji tematyką dotyczącą teatru polskiego było zamieszczanie ogłoszeń dotyczących terminów wystawiania sztuk znajdujących się najczęściej na 4 stronie pisma oraz relacje z ich przebiegu. „Przyjaciel Ludu" informował w ten sposób o występach m.in. następujących teatrów w Prusach Zachodnich: teatru amatorskiego Towarzystwa Przemysłowego w Chełmnie[18], teatru amatorskiego w Świeciu[19] i teatru amatorskiego w Kościerzynie[20].

Szanowną Publiczność zapraszamy. Dyrekcya".

[16] „Nadwiślanin", 87 z 4 XI 1859, s. 1 – artykuł bez tytułu.

[17] Tamże, s. 1.

[18] „Przyjaciel Ludu", 6 z 11 II 1876, s. 4 – ogłoszenie o mających się odbyć sztukach teatralnych („Adam i Ewa", „Wesele na Prądniku") granych przez aktorów Towarzystwa Przemysłowego w Chełmnie dnia 13 lutego 1876 roku; „Przyjaciel Ludu", 44 z 3 XI 1876, s. 4 – ogłoszenie o sztukach, które odegrane mają być przez teatr amatorski w Chełmnie (aktorzy Towarzystwa Przemysłowego) w dniu 5 listopada 1876 roku (sztuki: „Nowy mizantrop i druciarz", „Żyd w beczce").

[19] List do i od Przyjaciela Ludu, „Przyjaciel Ludu", 10 z 10 III 1876, s. 2 – relacja autora podpisanego jako: „J.K." z przebiegu sztuk teatralnych: „Chłopi arystokraci" oraz „Kominiarz" granych przez aktorów-amatorów – pochodzących po części z Towarzystwa Przemysłowego ze Świecia. Jak podał autor sztuki, te były odegrane dnia 5 marca 1876 roku w Świeciu. Autor uważał, że aktorzy bardzo dobrze wypełnili swoją rolę – wspomniał też o sztukach granych przez nich 30 stycznia 1876 roku.

[20] „Przyjaciel Ludu", 45 z 10 XI 1876, s. 4 – ogłoszenie o dwóch sztukach, które miały być grane przez teatr amatorski w Kościerzynie w dniu 12 listopada 1876 roku („Wesele na Prądniku", „Polowanie na męża").

Najobszerniej z pism polskich Prus Zachodnich omawianego okresu tematykę dotyczącą działalności polskiego ruchu teatralnego w Prusach Zachodnich podejmowała na swoich łamach „Gazeta Toruńska". Szerzej z kwestią dotyczącą działalności teatru polskiego w Prusach Zachodnich spotykamy się w numerze 12 „Gazety Toruńskiej" z 1868 roku. W artykule informacyjnym redakcja scharakteryzowała następująco przedstawienie teatralne zorganizowane przez Stowarzyszenie Piusa, które, jak podała, odbyło się w Toruniu dnia 14 stycznia 1868 roku: „Wczoraj o godzinie 7 wieczorem odbyło się w sali Strzelnicy przedstawienie teatralne, urządzone przez Stowarzyszenie Piusa. Gości zebrała się tak znaczna liczba, że o kwadrans na 8 biletów już nie było. Na początku i w końcu przedstawienia śpiewała panna Ch. po polsku: Obraz róży, słowa Chęcińskiego, muzyka Reicharta; Sareta Lucia, pieśń narodowa Neapolitańska. [...] Sztuki treści biblijnej, odegrane po niemiecku i po polsku przez same dziewice, udały się doskonale, nieustające oklaski towarzyszyły grze amatorek, które piękną wymową, swobodą ruchów powszechne zadowolenie w widzach wywołały. [...] Wszystkim osobom, które wzięły czynny udział w tem przedstawieniu na cel dobroczynny podjętem należy się z naszej strony, w imieniu publiczności, serdecznie podziękowanie"[21].

O działalności teatru zorganizowanego przez członków Towarzystwa św. Cecylii w Toruniu spotykamy się w numerze 43 „Gazety Toruńskiej" z 1868 roku. Redakcja podała, że Towarzystwo św. Cecylii wystawiło 19 lutego 1868 roku w Toruniu dwie sztuki: „Chłopi Arystokraci" i „Amerykanie"[22].

Z kolei o działalności polskiego teatru amatorskiego w Chełmnie spotykamy się z następującą wzmianką w „Gazecie Toruńskiej" z 1868 roku: „Chełmno, 26 lutego. Teatr polski amatorski przyszedł i w tym roku do skutku i udał się pomyślnie. Odegrano dwie sztuki: tj. Dwie Przyjaciółki, Korzeniowskiego i Nowy Rok, Godebskiego. Przedstawienie powiodło się dobrze, a liczna publiczność, składająca się w znacznej części także z innej narodowości, nadzwyczaj była zadowoloną. Podobały się mianowicie tańce narodowe i narodowy ubiór wieśniaczek. [...] Dochód z przedstawienia przeznaczony na wsparcie biednych Chełmna"[23].

[21] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 15 stycznia*, „Gazeta Toruńska", 12 z 16 I 1868, s. 3; o powtórzeniu tego repertuaru dla publiczności nienależącej do Stowarzyszenia Piusa w dniu 15 stycznia 1868 roku traktuje informacja w: *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 16 stycznia*, „Gazeta Toruńska", 13 z 17 I 1868, s. 2.

[22] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 20 lutego*, „Gazeta Toruńska", 43 z 21 II 1868, s. 2-3.

[23] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Chełmno, 26 lutego*, „Gazeta Toruńska", 50 z 29 II 1868, s. 3.

Natomiast o występach teatru polskiego w Chełmnie w dniu 10 maja 1868 roku, zorganizowanego przez członków Towarzystwa Rzemieślniczego, spotykamy się z informacją w numerze 113 „Gazety Toruńskiej" z 1868 roku[24]. Teatr ten odegrał dwie komedie: „Polowanie na męża" oraz „Dwaj mężowie". Jak podała redakcja, spektakl był udany, a publiczność zadowolona[25]. Spektakl ten miał trzy cele: „zebrać z dochodu fundusz potrzebny na kościół gimnazyalny, podnieść w własnem ich i ogółu wyobrażeniu godność tej zacnej młodzieży, która zajęta ciągłą pracą przy warsztacie, w chwilach odpoczynku ocierając pot z czoła chwyta za książkę i kształci się, a nareszcie ażeby treścią moralną zawartą w komedyach rzeczowych szerzyć zdrowe pojęcia i rozsądek w społeczeństwie"[26].

O zorganizowaniu teatrzyku ludowego dla dzieci w lasku buchwałdzkim (Ziemia Malborska) przez miejscowego właściciela-gospodarza traktuje dość obszerna relacja zamieszona w numerze 136 „Gazety Toruńskiej" z 1868 roku. Działalność tego teatrzyku, jak podano w relacji, miała spełnić funkcję dydaktyczną dla dzieci poprzez podejmowanie odpowiedniej tematyki – w tym wypadku była to komedia, w której dobry, szlachetny brat wpływa pozytywnie na brata-pijaka będącego tutaj postacią negatywną (tytuł komedii nie został podany w relacji)[27].

O przewadze znaczenia i roli teatrów amatorskich nad stałymi traktuje artykuł, w którym redakcja odpowiadała na wspomnianą kwestię pewnemu korespondentowi z Gniezna (autor nieznany)[28]. Redakcja napisała na ten temat m.in. następująco: „polecamy popieranie przedstawień dramatycznych amatorskich, które nie tylko że same kształcą, ale oraz w publiczności wyrabiają i wyrobić mogą ów naiwny smak dla małej sztuki, z której jedynie wyrość i wydoskonalić się może wielka, gdzie z góry np. dwór lub osobliwi mecenasowie sztuki nie popierają"[29].

Z informacją o wystawieniu komedii Korzeniowskiego w Chełmnie pt. „Dwaj mężowie" dnia 11 października 1868 roku przez polski teatr amatorski spotykamy się w numerze 238 „Gazety Toruńskiej" z 1868 roku[30]. Wiadomość o występie

[24] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Chełmno, 11 maja*, „Gazeta Toruńska", 113 z 15 V 1868, s. 3.
[25] Tamże.
[26] Tamże.
[27] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Z ziemi Malborskiej*, „Gazeta Toruńska", 136 z 14 VI 1868, s. 3.
[28] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 17 października*, „Gazeta Toruńska", 217 z 18 IX 1868, s. 3.
[29] Tamże.
[30] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 12 października*, „Gazeta Toruńska", 238 z 13 X 1868, s. 3.

aktorów związanych ze Stowarzyszeniem Piusa w dniu 23 października 1868 roku w Toruniu w Dworze Artusa zamieszczona została z kolei w numerze 275 „Gazety Toruńskiej" z 1868 roku[31].

O działalności Towarzystwa Rzemieślniczego w kontekście wystawiania sztuk teatralnych w Chełmnie w dniu 8 maja 1869 roku donosi następująca relacja w „Gazecie Toruńskiej": „Dziś wieczorem odegrało tutejsze towarzystwo rzemieślnicze dwie komedye: «Fabrykant» i «Płaska i Wesołowski». Obiedwie udały się wybornie a gra Wesołowskiego uszłaby nawet na wielkim teatrze za niezłą"[32].

Z informacją o działalności Towarzystwa św. Cecylii w Toruniu w dniu 13 listopada 1869 roku w teatrze miejskim wystawiającym dwie sztuki: jedną niemiecką – „Der Schatz" oraz drugą polską – komedię Korzeniowskiego „Okrężne" spotykamy się w notce informacyjnej zamieszczonej w numerze 264 „Gazety Toruńskiej" z 1869 roku[33]. O grze aktorów polskich „Gazeta Toruńska" napisała wtedy m.in. następująco: „Niechaj to uznanie nie-tylko dobrej chęci amatorów przysłużenia się miejskiemu ubóstwu, lecz także zdolności ich scenicznej, wynagrodzi ich za poniesione trudy, i zachęci na przyszłość do pielęgnowania zamiłowanego ojczystej poezyi, tak dramatu narodowego, jako i piosenki rodzimej"[34].

O działalności towarzystwa amatorskiego w Chełmnie dnia 17 listopada 1869 roku wystawiającego dwie komedie: „Pokój o jednych drzwiach" i „Wiesław" (autorzy sztuk niepodani) poinformowała „Gazeta Toruńska" w numerze 270 z roku 1869[35], natomiast o występie teatru amatorskiego w Lubawie dnia 22 listopada 1869 roku, który wystawił dwie sztuki pt. „Kartka Wycięta" i „Amerykanie", w numerze 275 z 1869 roku[36].

W numerze 278 „Gazety Toruńskiej" z 1869 roku spotykamy się także z następującą wiadomością o wystąpieniach teatru w Toruniu: „Toruń, 1 grudnia. Towarzystwo dramatyczne p. Hegewalda z Bydgoszczy wystąpiło tu wczoraj z drugim przedstawieniem opery. Dawano Kreutzera «Nachtlager in Granada». Przyznać należy, że wszystkie role były dobrze obsadzone, a głównie: sopran i baryton bez

[31] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 24 listopada*, „Gazeta Toruńska", 275 z 25 XI 1868, s. 2-3 – były to sztuki: „Łobzowianie" i „Neffe als Onkel-Schillera".

[32] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Chełmno, 8 maja*, „Gazeta Toruńska", 106 z 11 V 1869, s. 3.

[33] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 15 listopada*, „Gazeta Toruńska", 264 z 16 XI 1869, s. 3.

[34] Tamże.

[35] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Chełmno, 17 listopada*, „Gazeta Toruńska", 270 z 23 XI 1869, s. 2.

[36] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Z Lubawskiego, 23 listopada*, „Gazeta Toruńska", 275 z 28 XI 1869, s. 3.

grubszych usterek z wyrazem i życiem wywiązały się z swego zadania”[37]. W numerze 295 „Gazety Toruńskiej” z 1869 roku natomiast natrafiamy na dwie relacje dotyczące wystąpień teatru polskiego w Prusach Zachodnich. Pierwsza relacja dotyczy przedstawienia amatorskiego, które miało miejsce dnia 16 grudnia 1869 roku w Chełmży (grano komedię „Pokój o jednych drzwiach” oraz „Oryl”)[38]. Druga relacja dotyczy występów teatru amatorskiego, który miał miejsce w Brodnicy (dnia 19 grudnia 1869 roku – redakcja nie podała tytułów sztuk)[39].

O wystąpieniu teatru amatorskiego w Chełmży grającego komedie: „Pokój o jednych drzwiach” oraz „Oryl” donosi „Gazeta Toruńska” w numerze 297 z 1869 roku[40], o fakcie wystawienia dwóch sztuk (nie podano ich tytułów) w teatrze miejskim w Toruniu w dniu 22 lutego 1870 roku przez Towarzystwo św. Cecylii w numerze 44 z 1870 roku[41], o wystąpieniu teatru amatorskiego w Brodnicy w numerze 98 z 1870 roku[42], zaś o sztukach teatralnych wystawianych od dnia 15 lipca 1870 roku przez towarzystwo dramatyczne p. Miłosza Sztengla w Chełmnie spotykamy się w dość obszernym artykule w numerze 169 z 1870 roku[43].

Wiadomość o działalności teatru amatorskiego w dniu 27 lutego 1872 roku w Toruniu, który odegrał komedie: „Odludki i poeta”, „Po wystawie paryskiej” i „Nikt mnie nie zna” (nie podano autora) zamieszczona została w numerze 50 „Gazety Toruńskiej” z 1872 roku[44]. W numerze 109 z 1873 roku redakcja zamieściła obszerną informację o odbyciu spektaklów teatralnych w Toruniu w maju 1873 roku przez towarzystwo dramatyczne pod dyrekcją J. Kalicińskiego. Zagrano wtedy: „Staroświecczyznę” J.N. Kamieńskiego i „Krakowiaków i Górali”[45].

---

[37] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 1 grudnia*, „Gazeta Toruńska”, 278 z 2 XII 1869, s. 3.

[38] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 22 grudnia*, „Gazeta Toruńska”, 295 z 23 XII 1869, s. 3.

[39] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Z Brodnicy, 20 grudnia*, „Gazeta Toruńska”, 295 z 23 XII 1869, s. 3.

[40] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Z pod Chełmży*, *22 grudnia*, „Gazeta Toruńska”, 297 z 25 XII 1869, s. 2-3.

[41] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 23 lutego*, „Gazeta Toruńska”, 44 z 24 II 1870, s. 3.

[42] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Z powiatu Brodnickiego*, „Gazeta Toruńska”, 98 z 30 IV 1870, s. 3.

[43] Chełmno, 25 lipca, „Gazeta Toruńska”, 169 z 27 VII 1870, s. 3 – patrz: *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 27 sierpnia*, „Gazeta Toruńska”, 197 z 28 VIII 1870, s. 4; *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 29 sierpnia, „Gazeta Toruńska”*, 198 z 30 VIII 1870, s. 3.

[44] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 1 marca*, „Gazeta Toruńska”, 50 z 2 III 1872, s. 3.

[45] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 12 maja*, „Gazeta Toruńska”, 109 z 13 V 1873, s. 3 – jak poinformowano, towarzystwo to miało zagrać w Toruniu jeszcze 4 sztuki.

W roczniku 1873 zamieszczone zostały relacje następujących spektakli wykonanych także przez Towarzystwo Dramatyczne J. Kalicińskiego w Prusach Zachodnich: „Mieszczanie i Kmiotki czyli handlarz bydła z Krakowskiego”[46], „Zbójcy” Schillera[47], „Mazepę”[48], „Łobzowianie”[49], „Damy i huzary” (A. Fredry)[50], „Poczwarka” (autorstwa Birch Pfeifer)[51], „Dożywocie” (A. Fredry)[52].

O występach Towarzystwa Dramatycznego J. Kalicińskiego w Lubawie, Brodnicy, Nowym Mieście, Wąbrzeźnie poinformowała „Gazeta Toruńska” m.in. w numerach 134 i 155 z 1873 roku[53]. Działalność Towarzystwa Dramatycznego J. Kalicińskiego oceniła „Gazeta Toruńska” następująco: „Towarzystwo to zasługuje ze wszech miar o tyle na uwagę, że grą swoją publiczność naszą zadowolić zdolne”[54].

W rocznikach 1873 i 1874 „Gazety Toruńskiej” zamieszczono ponadto relacje i informacje o następujących sztukach teatralnych granych ówcześnie w Prusach Zachodnich: „Podejrzana”[55], „Chłopi Arystokraci”[56], „Dwaj mężowie”[57], „Tajemni-

[46] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 14 maja*, „Gazeta Toruńska”, 111 z 15 V 1873, s. 3.

[47] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 16 maja*, „Gazeta Toruńska”, 113 z 17 V 1873, s. 4.

[48] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 19 maja*, „Gazeta Toruńska”, 115 z 20 V 1873, s. 3.

[49] Tamże.

[50] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 21 maja*, „Gazeta Toruńska”, 117 z 22 V 1873, s. 3.

[51] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 23 maja*, „Gazeta Toruńska”, 118 z 24 V 1873, s. 3 – jak podano w oryginale, dramat „Poczwarka” brzmi w oryginale – „die Grille”.

[52] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 24 maja*, „Gazeta Toruńska”, 119 z 25 V 1873, s. 3.

[53] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 13 czerwca*, „Gazeta Toruńska”, 134 z 14 VI 1873, s. 3; *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 8 lipca*, „Gazeta Toruńska”, 155 z 9 VII 1873, s. 3.

[54] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 4 sierpnia*, „Gazeta Toruńska”, 178 z 5 VIII 1873, s. 4.

[55] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 15 września*, „Gazeta Toruńska”, 214 z 16 IX 1873, s. 3 – sztuka ta grana była przez teatr amatorski w Toruniu: „Gazeta Toruńska”, 208 z 9 IX 1873, s. 4 – patrz ogłoszenie – „Podejrzana Osoba”. Komedya w 1 akcie przez S. Dobrzańskiego.

[56] Patrz ogłoszenie o teatrze zorganizowanym przez Towarzystwo Przemysłowe Chełmińskie w Chełmnie: „Gazeta Toruńska”, 268 z 19 XI 1873, s. 4; *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 20 listopada*, „Gazeta Toruńska”, 271 z 22 XI 1873, s. 3 – jak podano, oprócz „Chłopów Arystokratów”, grano także w Chełmnie sztukę: „Łobzowianie”.

[57] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 1 grudnia*, „Gazeta Toruńska”, 279 z 2 XII 1873, s. 3 – sztuka ta grana była przez teatr amatorski w Toruniu.

ca”[58], „Kajcio”[59], „Ciężka próba”[60], „Błażek opętany”[61] (komedia Anczyca), „Posażna Jedynaczka” (komedia A. Fredry)[62], „Polowanie czyli Panicz w beczce”[63]. Obszerną korespondencję-relację dotyczącą m.in. działalności teatru amatorskiego w Chełmnie zamieściła redakcja „Gazety Toruńskiej” w numerze 29 z 1875 roku[64].

Z okazji otwarcia teatru polskiego w Poznaniu „Gazeta Toruńska” zamieściła artykuły dotyczące tej kwestii[65]. W roczniku 1875 „Gazeta Toruńska” podała relację z wystawienia jednej sztuki teatralnej w Prusach Zachodnich. Było to: „Wesele na Prądniku”[66]. W roczniku 1876 „Gazeta Toruńska” zamieściła relacje z przebiegu następujących podanych tytułów sztuk (także oper) granych w Prusach Zachodnich: „Dwaj Mężowie” J. Korzeniowskiego[67], „Ulica nad Wisłą” K. Kucza[68],

[58] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 4 lutego*, „Gazeta Toruńska”, 28 z 5 II 1874, s. 3 – ogłoszenie o spektaklu: „Tajemnica” – fraszki S. Dobrzańskiego, granej przez teatr amatorski w Toruniu, znajduje się m.in. w: „Gazeta Toruńska”, 26 z 1 II 1874, s. 4.

[59] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 4 lutego*, „Gazeta Toruńska”, 28 z 5 II 1874, s. 3 – ogłoszenie o fraszce „Kajcio” S. Dobrzańskiego, granej przez teatr amatorski w Toruniu, zamieszczone zostało m.in. w: „Gazeta Toruńska”, 26 z 1 II 1874, s. 4.

[60] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 4 lutego*, „Gazeta Toruńska”, 28 z 5 II 1874, s. 3 – ogłoszenie o komedii „Ciężka próba” – przetłumaczonej z języka francuskiego przez J. Miłkowskiego, granej przez teatr amatorski w Toruniu, znajduje się w: „Gazeta Toruńska”, 26 z 1 II 1874, s. 4.

[61] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 11 lutego*, „Gazeta Toruńska”, 34 z 12 II 1874, s. 4 – sztuka ta grana była przez teatr amatorski w Chełmnie; *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 27 maja*, „Gazeta Toruńska”, 119 z 28 V 1874, s. 4 – komedia ta była także wystawiana w Pelplinie przez Towarzystwo Śpiewu św. Cecylii.

[62] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 27 maja*, „Gazeta Toruńska”, 119 z 28 V 1874, s. 4 – sztukę tę wystawiło w Pelplinie Towarzystwo Śpiewu św. Cecylii.

[63] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 21 listopada*, „Gazeta Toruńska”, 270 z 22 XI 1874, s. 2 – sztuka ta grana była przez teatr amatorski w Lubawie.

[64] Korespondencye Gazety Toruńskiej. Chełmno, 4 lutego, „Gazeta Toruńska”, 29 z 6 II 1875, s. 1-2.

[65] Np.: Na otwarcie teatru polskiego w Poznaniu, „Gazeta Toruńska”, 139 z 22 VI 1875, s. 1; *Dwa nowe gmachy publiczne*, „Gazeta Toruńska”, 141 z 24 VI 1875, s. 1; *Uroczystość otwarcia teatru w Poznaniu*, „Gazeta Toruńska”, 141 z 24 VI 1875, s. 2-3 i następne.

[66] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 20 września*, „Gazeta Toruńska”, 216 z 21 IX 1875, s. 3 – sztuka ta przedstawiona została przez toruńskie Towarzystwo św. Cecylii w Toruniu. Patrz ogłoszenie: „Gazeta Toruńska”, 214 z 18 IX 1875, s. 4 – Wesele na Prądniku – jak podano, autorem tej sztuki był A. Ł.

[67] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 29 stycznia*, Z Kościerzyny na Kaszubach, „Gazeta Toruńska”, 24 z 30 I 1876, s. 3.

[68] Tamże.

„Damy i Huzary" A. Fredry[69], „Tannhaeuser" Wagnera[70], „Czar und Zimmermann" Lortzinga, „Wesołe kumoszki z Windsor" Nicolaia, „Afrykanka" Meyerbera, „Lohengrina" Wagnera, „Troubadoura" Verdiego, „Dzwonek pustelnika" Mailarda, „Heideschacht" Hollsteina, „Die Folkunger" Kretschmera[71]. „Gazeta Toruńska" w roczniku 1876 poświęciła także obszerne artykuły o śmierci A. Fredry oraz jego osobie[72].

O działalności teatralnej w Prusach Zachodnich na łamach roczników 1877--1885 „Gazety Toruńskiej" spotykamy się, chronologicznie rzecz biorąc, począwszy od informacji o działalności w tym zakresie w Gdańsku w teatru amatorskiego Towarzystwa „Ogniwo"[73]. W roczniku 1877 „Gazety Toruńskiej" spotykamy się z relacjami z działalności teatru letniego Towarzystwa Dramatycznego pod dyrekcją p. Grabińskiego w Toruniu (komedyjka Blizińskiego: „Chleb ludzi bodzie", „Śluby panieńskie" A. Fredry, „Zosię druhnę" Ładnowskiego, „Podróż naokoło ziemi", „Halka" Moniuszki, „Emigracja Chłopska" W.L. Anczyca, „Perichola" Offenbacha, „Staroświecczyzna i postęp czasu", „Wesele w ojcowie")[74].

W roczniku 1878 spotykamy się z relacjami z działalności teatru amatorskiego Towarzystwa Przemysłowego w Toruniu: (sztuki: „Tajemnica" Dobrzańskiego, „Ulica nad Wisłą")[75], teatru amatorskiego w Brodnicy (sztuki: „Błażek opętany" W.L. Anczyca, „Kachna")[76]. Zespół teatralny Towarzystwa „Ogniwo" wystawiał także sztuki dramatyczne (w tym wypadku z okazji 30-lecia śmierci J. Słowackiego). „Gazeta Toruńska" informowała m.in. o planach wystawiania przez to towarzystwo w Gdańsku (w dniu 9 listopada 1879 roku) fragmentu „Marii

[69] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 23 lutego*, „Gazeta Toruńska", 44 z 24 II 1876, s. 4.

[70] *Wiadomości miejscowe i prowincyonalne. Toruń, 29 kwietnia*, „Gazeta Toruńska", 99 z 30 IV 1876, s. 3 – wystąpiła w Toruniu jak podano opera gdańska.

[71] Tamże.

[72] Np.: Aleksander hr. Fredro, „Gazeta Toruńska", 163 z 19 VII 1876, s. 1-2; Aleksander hr. Fredro., 164 z 20 VII 1876, s. 1-2; Mowa Antoniego Małeckiego na pogrzebie św. p. Hr. Aleksandra Fredry, „Gazeta Toruńska", 166 z 22 VII 1876, s. 1-3 i następne.

[73] „Gazeta Toruńska", 25 z 1 II 1877, s. 4 – ogłoszenie, jak podano, teatr miał zagrać dnia 4 lutego 1877 roku w Gdańsku następujące sztuki: 1. Po wystawie paryskiej, fraszka dramatyczna. 2. Berek zapieczętowany, monodram ze śpiewkami. 3. Łobzowianie, obrazek dramatyczny ze śpiewkami.

[74] *Wiadomości potoczne. Toruń, 4 czerwca*, „Gazeta Toruńska", 126 z 5 VI 1877, s. 3; *Wiadomości potoczne. Toruń, 5 czerwca*, „Gazeta Toruńska", 127 z 6 VI 1877, s. 4; *Wiadomości potoczne. Toruń, 7 czerwca*, „Gazeta Toruńska", 129 z 8 VI 1877, s. 4; *Wiadomości potoczne. Toruń, 8 czerwca*, „Gazeta Toruńska", 130 z 9 VI 1877, s. 4; *Wiadomości potoczne. Toruń, 13 czerwca*, „Gazeta Toruńska", 134 z 14 VI 1877, s. 3; *Wiadomości potoczne. Toruń, 18 czerwca*, „Gazeta Toruńska", 138 z 19 VI 1877, s. 4.

[75] *Wiadomości potoczne. Toruń, 5 marca*, „Gazeta Toruńska", 54 z 6 III 1878, s. 3-4.

[76] *Wiadomości potoczne. Toruń, 22 października*, „Gazeta Toruńska", 246 z 23 X 1878, s. 4.

Stuart”[77]. W roczniku 1880 „Gazety Toruńskiej” z kolei spotykamy się z relacją z działalności teatru amatorskiego w Gdańsku (sztuki: „Cudzoziemszczyzna” A. Fredry, aria z „Halki”: „Szumią jodły”, „Werbel domowy” M. Chomińskiego)[78], w roczniku 1881 „Gazety Toruńskiej” zawarta jest natomiast informacja o działalności teatru amatorskiego toruńskiego Towarzystwa Przemysłowego (sztuki: „Teatr amatorski”, „Mośkowe swaty”, „Morderca”, „Zemsta” A. Fredry)[79], teatru amatorskiego w Czersku (powiat chojnicki, sztuka: „Łobzowianie” W.L. Anczyca)[80], teatru amatorskiego Towarzystwa Przemysłowców w Świeciu (sztuki: „Teatr amatorski” M. Bałuckiego, „Ulicznik warszawski” A. Wieniawskiego)[81], teatru Towarzystwa „Ogniwo” w Gdańsku (sztuki: „Cicha woda brzegi rwie”, „Nikt mnie nie zna”, „Flisacy”)[82] oraz teatru amatorskiego w Brodnicy (sztuki: „Po wystawie paryskiej”, „Mąż od biedy”)[83].

Rocznik 1882 „Gazety Toruńskiej” przedstawia relacje z działalności: Towarzystwa „Ogniwo” w Gdańsku (sztuki: „Po drodze” M. Gawalewicza, ustęp z poematu Słowackiego „Jan Bielecki”, „Błażek opętany krotochwila” W.L. Anczyca)[84], teatru w Pelplinie (sztuka: „Pan Jowialski” A. Fredry)[85] oraz teatru amatorskiego Towarzystwa Przemysłowego w Chełmnie[86], natomiast rocznik 1883 relacje z teatrów w Prusach Zachodnich: teatru amatorskiego w Brodnicy (sztuki: „Podrodze” Gawalewicza i „Łobzowianie” W.L. Anczyca)[87], teatru

[77] *Wiadomości potoczne. Toruń, 7 listopada*, „Gazeta Toruńska”, 260 z 8 XI 1879, s. 3 – oprócz sztuki: „Maria Stuart”, jak podano w ogłoszeniu informacyjnym, Towarzystwo „Ogniwo” wystawić miało w dniu 9 listopada 1879 roku sztuki: „1. Prolog. [...] 3. «Pantofel czyli W starym piecu djabli palą», komedyjka w jednym akcie. 4. «Flisacy», obrazek ludowy”. (s. 3); Z. Raszewski, *Z tradycji teatralnych Pomorza*, s. 90 oraz tamże, s. 223 – przypis 133 – autor podał, że aktorzy Towarzystwo „Ogniwo” wystawili także sztukę „Mazepa” – informacja o tym znajdować się miała w numerze 7 „Gazety Toruńskiej” z 1880 roku – autor pracy nie znalazł jednak we wspomnianym numerze pisma o informacji dot. sztuki „Mazepa”.

[78] Gdańsk, 24 stycznia, „Gazeta Toruńska”, 23 z 29 I 1880, s. 1-2 – jak podała redakcja – teatr ten grał te sztuki dnia 18 stycznia 1880 roku (s. 2); Z. Raszewski, *Z tradycji teatralnych*, s. 85.

[79] *Wiadomości potoczne. Toruń, 23 kwietnia*, „Gazeta Toruńska”, 94 z 26 IV 1881, s. 3-4; *Wiadomości potoczne. Toruń, 28 września*, „Gazeta Toruńska”, 223 z 29 IX 1881, s. 3.

[80] *Wiadomości potoczne. Toruń, 29 kwietnia*, „Gazeta Toruńska”, 98 z 30 IV 1881, s. 3.

[81] Korespondencye „Gazety Toruńskiej”, „Gazeta Toruńska”, 112 z 18 V 1881, s. 2.

[82] *Wiadomości potoczne. Toruń, 31 sierpnia*, „Gazeta Toruńska”, 199 z 1 IX 1881, s. 3 – sztuki miały być grane 4 września 1881 roku w Gdańsku.

[83] *Wiadomości potoczne. Toruń, 15 listopada*, „Gazeta Toruńska”, 263 z 16 XI 1881, s. 3.

[84] *Wiadomości potoczne. Toruń, 11 lutego*, „Gazeta Toruńska”, 35 z 12 II 1882, s. 4.

[85] *Wiadomości potoczne. Toruń, 13 lipca*, „Gazeta Toruńska”, 158 z 14 VII 1882, s. 3-4.

[86] Korespondencye „Gazety Toruńskiej”, „Gazeta Toruńska”, 247 z 26 X 1882, s. 2.

[87] Korespondencye „Gazety Toruńskiej”. Brodnica, 23 stycznia, „Gazeta Toruńska”, 20 z 26 I 1883, s. 1-2 – sztuki odegrano 21 stycznia 1883 roku.

amatorskiego Towarzystwa Przemysłowego w Chełmnie (sztuki: „Emigracja Chłopska" ze śpiewkami L. Anczyca, „Noc świętojańska" A. Staszczyka)[88], teatru amatorskiego Towarzystwa „Ogniwo" w Gdańsku (sztuki: „Stary piechur i syn jego huzar", „Stryj Przyjaciel", „Werbel domowy")[89], teatru polskiego z Poznania w Nowym Mieście[90].

W roczniku 1884 „Gazety Toruńskiej" zamieszczone zostały relacje dotyczące teatru amatorskiego w Golubiu (sztuki: „Mąż od biedy", „Piosnka Wujaszka")[91], teatru amatorskiego Towarzystwa „Ogniwo" w Gdańsku[92], w roczniku 1885 sprawozdania z działalności następujących teatrów w Prusach Zachodnich: teatru amatorskiego w Golubiu (sztuki: „Adam i Ewa", „Nowy Rok")[93], teatru Towarzystwa „Ogniwo" w Gdańsku (sztuki: „Podejrzana osoba" i „Łobzowianie")[94], natomiast w rocznikach 1886-1890 informacje z działalności m.in. następujących teatrów w Prusach Zachodnich: teatru Towarzystwa Śpiewu św. Cecylii w Lidzbarku[95], teatru amatorskiego w Toruniu[96], teatru Towarzystwa Dramatycznego Poznańskiego w Toruniu[97], teatru w Kościerzynie[98], teatru

[88] *Wiadomości potoczne. Toruń, 29 stycznia*, „Gazeta Toruńska", 23 z 30 I 1883, s. 3 – odegrano tę sztukę 29 stycznia 1883 roku; *Wiadomości potoczne. Toruń, 16 listopada*, „Gazeta Toruńska", 264 z 17 XI 1883, s. 3.

[89] Korespondencye „Gazety Toruńskiej". Gdańsk, 31 stycznia, „Gazeta Toruńska", 27 z 4 II 1883, s. 1-2; *Wiadomości potoczne. Toruń, 3 listopada*, „Gazeta Toruńska", 254 z 6 XI 1883, s. 3.

[90] *Wiadomości potoczne. Toruń, 4 czerwca*, „Gazeta Toruńska", 125 z 5 VI 1883, s. 3 – jak podano, teatr dał dwa przedstawienia w dniu 30 i 31 maja 1883 roku.

[91] *Wiadomości potoczne. Toruń, 31 stycznia*, „Gazeta Toruńska", 27 z 1 II 1884, s. 4.

[92] *Wiadomości potoczne*, „Gazeta Toruńska", 264 z 13 XI 1884, s. 3 – dnia 9 listopada 1884 roku grano 4 sztuki w Gdańsku.

[93] *Wiadomości potoczne*, „Gazeta Toruńska", 32 z 10 II 1885, s. 3.

[94] Korespondencye „Gazety Toruńskiej". Gdańsk, 10 listopada, „Gazeta Toruńska", 264 z 15 XI 1885, s. 2 – sztuki te, jak podano, odegrano w Gdańsku 8 listopada 1885 roku.

[95] Korespondencya „Gazety Toruńskiej". Lidzbark, 9 lutego, „Gazeta Toruńska", 35 z 13 II 1886, s. 2 – relacja z przedstawienia teatralnego odegranego w Lidzbarku w dniu 7 lutego 1886 roku (sztuki: „Kominiarz i młynarz" oraz „Słowiczek"). Jak stwierdził korespondent, gra aktorów była znakomita.

[96] *Wiadomości potoczne*, „Gazeta Toruńska", 78 z 6 IV 1886, s. 3 – informacja o planowanych przedstawieniach teatralnych (na dochód Towarzystwa Wincentego a Paulo) – sztuki: „Papugi naszej babuni" i „Werbel domowy".

[97] *Kronika i Rozmaitości*, „Gazeta Toruńska", 129 z 9 VI 1887, s. 3 – poinformowano o przybyciu tego teatru do Torunia, gdzie miano dać 3 przedstawienia teatralne (w sali Holder-Egra na Chełmińskim Przedmieściu): 9 czerwca 1887 roku – komedię Bałuckiego: „Gęsi i gąski", 10 czerwca 1887 roku – komedię Przybylskiego: „Wicek i Wacek", komedię Kraszewskiego: „Miód kasztelański"; w numerze następnym przedstawiona została relacja z przebiegu tych sztuk – patrz: *Teatr polski w Toruniu*, „Gazeta Toruńska", 130 z 11 VI 1887, s. 3.

[98] *Kronika i Rozmaitości*, „Gazeta Toruńska", 251 z 28 X 1888, s. 3 – miano odegrać sztukę pt.: „Przezorna mama" – policja zakazała pod karą finansową odstąpienia

amatorskiego w Pelplinie[99], teatru amatorskiego Towarzystwa Przemysłowego w Chełmnie[100], teatru amatorskiego Towarzystwa Przemysłowego w Świeciu[101], teatru amatorskiego w Lidzbarku[102], teatru amatorskiego w Wąbrzeźnie[103], teatru Towarzystwa Bawarskiego w Toruniu[104].

Kwestię działalności teatru polskiego w Prusach Zachodnich podjął na swoich łamach także „Piast". Informacje na ten temat zamieszczone zostały m.in. przy okazji przedstawienia relacji z obchodów założenia Towarzystwa Rolniczego w Pieniążkowie (w dniu 14 lutego 1867 roku) oraz Towarzystwa Gospodarczego w Pelplinie (w dniu 8 maja 1867 roku)[105].

Podczas obchodów rocznicy założenia Towarzystwa Rolniczego w Pieniążkowie, jak poinformowano, teatr amatorski odegrał dwie sztuki: „Stróż nocny" oraz

przez właściciela lokalu na wspomniane przedstawienie – przedstawienie jednak odbyło się: *Kronika i Rozmaitości*, „Gazeta Toruńska", 252 z 30 X 1888, s. 3.

[99] W sprawie przedstawienia teatru, „Gazeta Toruńska", 280 z 2 XII 1888, s. 1 – przedruk z „Pielgrzyma" o przedstawieniach teatralnych, które nie odbyły się w Pelplinie w dniu 28 listopada 1888 roku z powodu utrudnień czynionych przez władze pruskie (miano odegrać sztuki: komedie „Takich więcej" i „Tatuś pozwolił").

[100] *Kronika i Rozmaitości*, „Gazeta Toruńska", 1 z 1 I 1889, s. 3 – informacja o sztukach, które miały być grane przez to towarzystwo w święto „Trzech Króli" w Chełmnie (komedia „Państwo Wachowie" Zygmunta Przybylskiego); „Gazeta Toruńska" występowała przeciwko dyskryminacji polskich teatrów amatorskich, zamieszczając m.in. spis teatrów amatorskich niemieckich – aktorom, którym pozwolono występować w strojach narodowych (teatry amatorskie polskie w Prusach Zachodnich (np. w Chełmnie) nie miały tego prawa – ich aktorzy nie mogli występować w strojach narodowych), patrz: Korespondencya „Gazety Toruńskiej", „Gazeta Toruńska", 83 z 10 IV 1889, s. 2.

[101] *Kronika i Rozmaitości*, „Gazeta Toruńska", 6 z 8 I 1889, s. 3 – informacja o sztukach, które miały być grane dnia 13 stycznia 1889 roku w Świeciu przez teatr amatorski Towarzystwa Przemysłowego (sztuki: „Wujaszka" i „Wesele na Prądniku"); *Kronika i Rozmaitości*, „Gazeta Toruńska", 15 z 18 I 1889, s. 3; *Kronika i Rozmaitości*, „Gazeta Toruńska", 21 z 25 I 1889, s. 3.

[102] *Kronika i Rozmaitości*, „Gazeta Toruńska", 43 z 21 II 1889, s. 4 – relacja o sztukach granych przez teatr amatorski w Lidzbarku w lutym 1888 roku (sztuki: „Szkoda wąsów", „O Józię").

[103] *Kronika i Rozmaitości*, „Gazeta Toruńska", 96 z 26 IV 1889, s. 3 – miano odegrać 28 kwietnia 1889 roku sztuki: „Szewc arystokrata" i „Wiesław, czyli Wesele Krakowskie"; *Kronika i Rozmaitości*, „Gazeta Toruńska", 112 z 15 V 1889, s. 3 – przedruk z „Pielgrzyma".

[104] *Kronika i Rozmaitości*, „Gazeta Toruńska", 277 z 29 XI 1890, s. 3 – towarzystwo to miało dać w najbliższych dniach w Toruniu 3 przedstawienia dotyczące męki i śmierci Jezusa Chrystusa; *Kronika i Rozmaitości*, „Gazeta Toruńska", 278 z 30 XI 1890, s. 3.

[105] *Uroczystość Rocznicy założenia Towarzystwa Rolniczego w Pieniążkowie, obchodzona d. 14 Lutego 1867 r.*, „Piast", 8 z 21 II 1867, s. 1-3; *Sprawozdanie z obchodu rocznicy założenia Towarzystwa Gospodarczego w Pelplinie d. 8 Maja 1867*, „Piast", 20 z 16 V 1867, s. 13-14.

„Szewc z uczniem”[106]. Z kolei podczas obchodów rocznicy założenia Towarzystwa Gospodarczego w Pelplinie teatr (prawdopodobnie) amatorski odegrał dwie sztuki Korzeniowskiego – „Pierwej Mama” oraz „Majster i Czeladnik”; odegranie tych sztuk poprzedził koncert muzyczny[107].

Artykuły dotyczące działalności polskiego ruchu teatralnego w Prusach Zachodnich były stosunkowo rzadko zamieszczane na łamach „Pielgrzyma”; z działalnością wspomnianą spotykamy się począwszy od numeru 1 tego pisma z 1870 roku. W numerze tym redakcja zamieściła obszerniejszą relację z przebiegu sztuki dramatycznej odegranej przez uczniów szkoły katolickiej w Luzynie pod Wejherowem na Kaszubach pod kierunkiem nauczyciela i wikarego[108]. Sztuka ta składała się z dwóch aktów i posiadała charakter religijny[109].

Na łamach „Pielgrzyma” spotykamy się ponadto najczęściej z działalnością między innymi następujących teatrów polskich w Prusach Zachodnich: teatru amatorskiego w Kościerzynie (komedia Korzeniowskiego: „Narzeczona” i „Okrężne”)[110], teatru Towarzystwa „Ogniwo” w Gdańsku[111], teatru amatorskiego w Pelplinie oraz teatru amatorskiego Towarzystwa św. Cecylii w Pelplinie[112],

[106] *Uroczystość Rocznicy założenia Towarzystwa Rolniczego w Pieniążkowie, obchodzona d. 14 Lutego 1867 r.*, „Piast”, 8 z 21 II 1867, s. 1-3 – jak podano, sztuka „Stróż nocny” została przetłumaczona przez J. Bałacha. Nie zostali natomiast podani autorzy tych sztuk. W świetle przekazu w tym artykule obydwie sztuki bardzo podobały się publiczności.

[107] *Sprawozdanie z obchodu rocznicy założenia Tow. Gospodarczego w Pelplinie d. 8 Maja 1867*, „Piast”, 20 z 16 V 1867, s. 14: „W pierwej odznaczyły się grą: panna Aniela St. i pani J. Druga lepiej się udała, bo też więcej była odpowiedzią stosunkom pelplińskim i dla ludu więcej zrozumiała. Zasługują na pochwałę za dobre odegranie: panna Bajer, która rolę szewcowej doskonale pojęła i oddała, panna Gołębiewska, która zyskała zasłużone poklaski za pięknie odegraną rolę Basi; przytem ob. Luterhofer, Szczeblewski młodszy, Rogalewski i Mańkowski odegrali także dobre swoje role, a mianowicie ob. Luterhofer w roli szewca Szaruckiego. Gra w ogóle wypadła tak korzystnie, że lepszego skutku nie można było sobie życzyć. [...] Zarząd przy tej sposobności składa wszystkim osobom, które do uświetnienia uroczystości się przyczyniły, a mianowicie biorącym udział w teatrze amatorskim, jak najszczersze podziękowanie”.

[108] *Nowiny ze świata*, „Pielgrzym”, 1 z 7 I 1870, s. 7-8.

[109] Tamże.

[110] „Pielgrzym”, 15 z 22 II 1876, s. 4 – ogłoszenie o wystąpieniu teatru w Kościerzynie dnia 27 lutego 1876 roku.

[111] „Pielgrzym”, 40 z 10 IV 1877, s. 4-15 kwietnia 1877 – ogłoszenie: teatr ten miał wystawić w Gdańsku 15 kwietnia 1877 sztuki: „Piosnka Wujaszka” i „Łobzowianie”; „Pielgrzym”, 17 z 10 II 1881, s. 4 – ogłoszenie o wystawieniu następujących sztuk w Gdańsku w dniu 13 lutego 1881 roku: „Radcy pana Radcy” – komedia M. Bałuckiego, „Ulicznik warszawski” – A. Wieniawskiego, „Dziady Część III” A. Mickiewicza (deklamacja między pierwszą a drugą sztuką).

[112] „Pielgrzym”, 12 z 27 I 1881, s. 4 – ogłoszenie o występach teatru amatorskiego Towarzystwa św. Cecylii w Pelplinie dnia 30 stycznia 1881 roku, który wystawić miał

teatru w Świeciu[113], teatru amatorskiego w Lubichowie[114], teatru amatorskiego Towarzystwa Przemysłowców w Chełmnie[115], teatru amatorskiego w Sztumie[116], teatru w Starymtargu[117] i teatru w Wąbrzeźnie[118].

Działalność teatralną w Prusach Zachodnich w drugiej połowie XIX wieku obok teatrów amatorskich prowadziły także różnego rodzaju towarzystwa. Z informacją dotyczącą działalności Towarzystwa „Ogniwo" w zakresie teatru spotykamy się w numerze 51 „Przyjaciela" z 1877 roku. Z zamieszczonego sprawozdania wynika, że towarzystwo to wykonało 3 przedstawienia teatralne: „I. «Łobzowianie»: «Po wystawie paryskiej», i II. «Łobzowianie», «Piosenka Wujaszka», «Berek zapieczętowany»; III. «Nowy Don Kiszot»"[119].

sztuki: „Oryl" – komedia oraz „Pieniądz czy osoba?" – komedia, autor tej sztuki: Anna Karwat-Bardzka; „Pielgrzym", 20 z 17 II 1881, s. 4 – ogłoszenie o odegraniu przez teatr amatorski w Pelplinie dnia 20 lutego 1881 roku następujących sztuk: „Majster i czeladnik" – komedia J. Korzeniowskiego oraz „Wesele na Prądniku" – obrazek ludowy, autor jak podano: A. Ł. (s. 4); „Pielgrzym", 16 z 5 II 1884, s. 4 – ogłoszenie o planie wydania w Pelplinie przez teatr amatorski 10 lutego 1884 roku sztuk: „Teatr amatorski" – M. Bałuckiego, „Błażek opętany" – W.L. Anczyca; „Pielgrzym", 16 z 5 II 1885, s. 4 – ogłoszenie o planach przedstawienia przez teatr amatorski w Pelplinie 8 lutego 1885 roku sztuk: „Polowanie na męża" M. Bałuckiego oraz „Piosnka wujaszka" – komedia J.A. hr. Fredry (syna).

[113] Listy od przyjaciół Pielgrzyma. Świecie dnia 9. maja, „Pielgrzym", 54 z 14 V 1881, s. 3 – poinformowano w notce informacyjnej o wydaniu w dniu 15 maja 1881 roku przez Towarzystwo Przemysłowców w Świeciu następujących sztuk: „Teatr amatorski" – M. Bałudzkiego i „Ulicznik Warszawski" – A. Wieniawskiego; „Pielgrzym", 129 z 31 X 1885, s. 4 – ogłoszenie o planach wydania w dniu 8 listopada 1885 roku w Świeciu przedstawienia: „Teatr amatorski" oraz śpiewów koncertowych.

[114] „Pielgrzym", 94 z 20 VIII 1881, s. 4 – ogłoszenie o planowanych sztukach wydanych przez teatr amatorski w Lubichowie 4 września 1881 roku: „Łobzowianie" oraz śpiewy: „Dumka Ukraińska" i „Wojak".

[115] *Wiadomości potoczne*, „Pielgrzym", 14 z 31 I 1884, s. 4 – teatr amatorski miał dać przedstawienie w Chełmnie jak poinformowano dnia 3 lutego 1884 roku.

[116] „Pielgrzym", 23 z 21 II 1884, s. 4 – ogłoszenie o planach przedstawienia przez teatr amatorski w Sztumie 24 lutego 1884 roku sztuk: „Podejrzana osoba" i „Janek z pod Ojcowa"; „Pielgrzym", 13 z 29 I 1885, s. 4 – ogłoszenie o planach przedstawienia przez teatr amatorski w Sztumie 1 lutego 1885 roku sztuk: „Polowanie czyli Panicz w Beczce" oraz „Błażek opętany".

[117] „Pielgrzym", 19 z 12 II 1885, s. 4 – ogłoszenie o planowanym wydaniu przedstawienia w dniu 14 lutego 1885 roku w Starymtargu.

[118] Listy od przyjaciół Pielgrzyma. Z naszych stron. Z pod Wąbrzeźna, 17. b.m., „Pielgrzym", 137 z 19 XI 1885, s. 3 – poinformowano o wydaniu w dniu 15 listopada 1885 roku w Wąbrzeźnie przez teatr amatorski trzech sztuk: „kratochwilę w dwóch aktach. «Chłop milionowy», monodram i «Wesele na Prądniku» w 2 akt." (s. 3). Wspomniany korespondent stwierdził, że ruch teatralny polski rozwija się bujnie w Wąbrzeźnie: „Widać ztąd, że u nas i duch polski i duch towarzyski się rozwija" (s. 3).

[119] Listy do „Przyjaciela", „Przyjaciel", 51 z 20 XII 1877, s. 2 – w sprawozdaniu nie podano, kto był autorem wspomnianych sztuk teatralnych.

Z informacją dotyczącą działalności Towarzystwa św. Cecylii w Toruniu spotykamy się w numerze 5 „Przyjaciela" z 1878 roku. Wiadomość ta dotyczy planowanego przedstawienia teatralnego – chodziło tutaj o dwie sztuki: „Oryl" i „Polowanie na męża"[120].

Z informacją o działalności Towarzystwa Oświaty Ludowej w zakresie teatru spotykamy się w numerze 31 „Przyjaciela" z 1878 roku; redakcja zamieściła w wymienionym numerze pisma relację ze zorganizowania przez Towarzystwo Oświaty Ludowej teatru amatorskiego, który wystąpił w Radzyniu w dniu 21 lipca 1878 roku, grając sztukę: „Wesele na Prądnik, obrazek ludowy ze śpiewami w dwóch odsłonach"[121]. Jak podano, sztuka ta była entuzjastycznie powitana przez publiczność polską[122].

Działalność polskiego ruchu teatralnego w Prusach Zachodnich była stosunkowo rzadko prezentowana na łamach „Przyjaciela", lecz częściej niż było to w przypadku ruchu muzycznego. Były to najczęściej ogłoszenia i relacje dotyczące wystawionych sztuk teatralnych[123]. „Przyjaciel" zamieszczał również relacje z działalności Towarzystwa „Ogniwo" i Towarzystwa „Jedność" zaangażowanych w działalność teatralną[124].

---

[120] *Rozmaitości*, „Przyjaciel", 5 z 31 I 1878, s. 3 – nie podano autorstwa sztuk.

[121] Listy do „Przyjaciela", „Przyjaciel", 31 z 1 VIII 1878, s. 1 – nie podano autora sztuki.

[122] Tamże.

[123] Listy do „Przyjaciela" Z. Brodnickiego, „Przyjaciel", 5 z 1 II 1883, s. 1-2 – obszerna relacja z wystąpienia teatru amatorskiego w Brodnicy w dniu 21 stycznia 1883 roku jak podano wystawiono sztuki: „Po drodze", „Łobzowianie". W przedstawieniu obecne były pewne wątki patriotyczne – widoczne szczególnie jak podała redakcja przy sztuce: „Łobzowianie" (taniec „Krakowiak"); „Przyjaciel", 4 z 24 I 1884, s. 4 – ogłoszenie o teatrze amatorskim w Golubiu, który 24 stycznia 1884 roku wystawić miał sztuki: „Mąż od biedy", „Piosnka Wujaszka"; „Przyjaciel", 39 z 24 IX 1885, s. 4 – ogłoszenie o wystawieniu przez teatr amatorski w Wąbrzeźnie w dniu 4 października 1885 roku sztuk: „Chłopi Arystokraci", „Zosia druhna", „Werbel domowy"; Rozmaitości, „Przyjaciel", 46 z 10 VI 1887, s. 2 – relacja z przebiegu przedstawień danych przez scenę poznańską w Toruniu. Jak podano, grano sztuki: „Gęsi i Gąski" oraz „Wicek i Wacek"; „Przyjaciel", 13 z 13 II 1890, s. 3 – ogłoszenie o przedstawieniu amatorskim (na cel dobroczynny) kółka amatorskiego w Toruniu w dniu 16 lutego 1890 roku; sztuki: „Tyran z miłości" (E. Gondineta), „Biały wachlarz" (Cz. Pieniążka), „Dożynki w 19 wieku" (L. Sosnowskiego).

[124] „Przyjaciel", 1 z 4 I 1883, s. 2-3 – sprawozdanie za rok 1882 działalności Towarzystwa „Ogniwo"; Listy do „Przyjaciela". Gdańsk, 31 stycznia, „Przyjaciel", 6 z 8 II 1883, s. 1 – relacja ze sztuki teatralnej pt. „Stary piechur" w Gdańsku; „Przyjaciel", 3 z 17 I 1884, s. 2-3 – artykuł bez tytułu, sprawozdanie towarzystwa za rok 1883; Roczne sprawozdanie towarzystwa wzajemnej pomocy „Jedność" w Gdańsku, „Przyjaciel", 16 z 24 II 1887, s. 3 – sprawozdanie za rok 1886; *Roczne Sprawozdanie Towarzystwa Polsko katolickiego wzajemnej pomocy „Jedność" w Gdańsku*, „Przyjaciel", 12 z 9 II 1888, s. 3 – sprawozdanie za rok 1887.

Summary

POLISH THEATRICAL LIFE IN WEST PRUSSIA IN THE YEARS 1850-1890
IN THE LIGHT OF POLISH POMERANIAN PRESS

The article deals with Polish theatrical life in West Prussia in the years 1850-1890 as reflected in the then Polish press on the above territories. The article depicts Polish theatrical life drawing on the resources found in such Polish magazines as, „Biedaczek", „Nadwiślanin", „Przyjaciel Ludu", „Gazeta Toruńska", „Piast", „Pielgrzym", „Przyjaciel". It is the author's intention to familiarize the reader with and systemize the various issues concerning Polish theatrical movement. In the period under consideration theatrical life would thrive in such cities as Gdańsk, Sopot, Toruń, Elbląg, Grudziądz, Chełmno. In the early period, from 1860, Polish press in Pomerania would seldom mention Polish theatrical movement. Just like in the case of musical concerts, we can only sporadically come across announcements regarding the oncoming theatrical performances. It is „Gazeta Toruńska" that used to cover the subject under discussion most extensively. On the other hand, the issue would appear only occasionally in such magazines as „Biedaczka'', „Nadwiślanin', „Przyjaciel Ludu'' as well as in „Pielgrzym" and „Przyjaciel".

RECENZJE

Ks. Czesław Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, Lublin – Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2012. 465ss.

Uprzedzając końcową ocenę powyższego dzieła przed prezentacją jego zawartości i krytyczną analizą, recenzent jest przekonany, że w przyszłości, ktokolwiek chciałby zająć się problematyką sakramentu bierzmowania, nie może pominąć ani nie odnieść się do tej publikacji. Jakkolwiek tytuł dzieła zdaje się sugerować pewne limity problemu ograniczone do posoborowego *Ordo confirmationis*, jednakże zaprezentowane *meritum* rozprawy w swoim rozmachu i wielostronnym potraktowaniu analizowanego sakramentu, obejmującym kwestie biblijne, patrystyczne, historyczne, racje teologiczne, normy prawne, celebrację liturgiczną, implikacje pastoralne, motywację i przebieg prac nad reformą tegoż sakramentu sprawiają, iż publikacja ta stanie się (już się stała!) niezbędnym *manuale* w materii sakramentu bierzmowania.

Powyższą, bardzo pozytywną ocenę książki ks. Cz. Krakowiaka, chcemy uzasadnić, choćby *brevissimis verbis* w postaci prezentacji tego dzieła.

Zasadnicza struktura rozprawy jest spójna, logiczna i wynika z tematu dzieła. Zawarta jest ona w sześciu rozdziałach.

Wstęp (s. 5-21) wyjaśnia celowość powstania tej książki, czyli nieobecność na „rynku polskim" opracowania, które ukazywałoby redakcyjny proces powstawania i przygotowania przez kompetentne organy Stolicy Apostolskiej *Ordo Confirmationis* (z roku 1971). Ten proces, zgodnie z zapowiedzią „Wstępu", będzie ukazany w szerokim kontekście generalnej reformy liturgicznej inspirowanej przez Sobór Watykański II. Autor informuje czytelnika, że głównymi źródłami pracy będą (kolejno) *vota* oraz *propositiones* nadesłane z różnych zakątków Kościoła tuż przed Soborem, kolejne schematy (przedsoborowe) Konstytucji Liturgicznej, dyskusje na Auli soborowej oraz *vota* zgłaszane *in scriptis* przez Ojców Soboru, dokumenty soborowe, zwłaszcza Konstytucja Liturgiczna, schematy redakcyjne przygotowane przez Grupę Studyjną XX (*Coetus a studiis*) powołaną przez *Consilium* oraz dokumenty powstałe w Kongregacji Kultu Bożego. Powyższe źródła zostały oczywiście dopełnione posoborowym nauczaniem Kościoła i jego rozlicznymi dokumentami, a także wiedzą czerpaną z odpowiednich historycznych kodeksów liturgicznych oraz ubogacone merytoryczną literaturą.

Pierwszy rozdział szczegółowo analizuje różne *vota et propositiones* odnoszące się do oczekiwanej reformy związanej z sakramentem bierzmowania, a uprzednio zgłoszone przez wielu biskupów z różnych regionów świata jeszcze przed rozpoczęciem Soboru Watykańskiego II. Dotyczyły one takich problemów, jak: wiek bierzmowanego, szafarz sakramentu, kolejność udzielania sakramentów inicjacji, precyzyjnego określenia materii i formy sakramentu, jego skutków itd.

Rozdział II prezentuje sakrament bierzmowania w dyskusji soborowej, jakże często „barwnej", wielowątkowej, często o zupełnie odmiennych poglądach wynikających z różnych tradycji kościołów lokalnych. Autor korzysta tutaj z wiernych rejestracji tychże soborowych wypowiedzi utrwalonych w wielotomowej dokumentacji *Acta et Documenta Consilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Wyniki powyższych dyskusji oraz głosowań odnośnie do sakramentu bierzmowania autor ukazuje w finalnych sformułowaniach zawartych kolejno w takich dokumentach, jak: *Sacrosanctum Concilium, Lumen Gentium, Ad Gentes, Presbyterorum Ordinis, Apostolicam Actuositatem* oraz *Orientalium Ecclesiarum*.

W rozdziale trzecim autor prześledził istotne etapy prac redakcyjnych związanych z obrzędami bierzmowania. Wiadomo przecież, że *Konstytucja Liturgiczna* wytycza jedynie ogólny kierunek reformy liturgicznej. Spełnienie postulatów odnośnie do omawianego sakramentu powierzono specjalnemu zespołowi – Grupie studyjnej XX powołanej przez *Consilium* w roku 1964. Po „wchłonięciu" *Consilium* przez nowo powstałą Kongregację Kultu Bożego (1969), ta ostatnia swoim autorytetem dokończyła redakcję nowych obrzędów bierzmowania (1974).

Odnośnie do opisu powołania *Consilium* (1964-1969), czyli „Rady do wykonania postanowień Konstytucji Liturgicznej" (zob. s. 118 nn) przez Pawła VI „na mocy Motu proprio *Sacram Liturgiam* (25 I 1964)" (zob. s. 119), recenzent chciałby się delikatnie nie zgodzić, gdyż nie jest to stwierdzenie precyzyjne. Nigdy bowiem nie został opublikowany dokument powołujący *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia*. Dokument *Sacram liturgiam* zapowiada jedynie powstanie odpowiedniej grupy roboczej, „której głównym zadaniem będzie dokładne wykonanie postanowień o liturgii świętej". NB: Kard. A. Larraona, prefekt Świętej Kongregacji Obrzędów sądził nawet, 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 roku (m.in.

znajdziemy w tym spisie nazwiska 10 kardynałów oraz 32 biskupów z 26 państw), zob. AAS 56(1964), s. 479-480.

Rozdział IV, relatywnie obszerny, zarazem bardzo oryginalny i twórczy, zapoznaje czytelnika z niektórymi szczegółowymi problemami redakcyjnymi, a zwłaszcza z redakcją formuły sakramentalnej oraz elementami obrzędowymi, które tworzą istotę sakramentu. Autor wyczerpująco w wymiarze historyczno-teologicznym analizuje dylemat związany z pytaniem, czy istotnym znakiem sakramentalnym bierzmowania jest włożenie rąk czy namaszczenie (oczywiście wraz z formułą sakramentalną). Ostateczną odpowiedź w tej materii podaje nam konstytucja apostolska Pawła VI *Divinae consortium naturae* (15 VIII 1971), w której czytamy: „Sakramentu bierzmowania udziela się przez namaszczenie krzyżmem na czole, którego dokonuje się z włożeniem ręki i przez słowa: «Przyjmij znamię Daru Ducha Świętego»".

Rozdział piąty jest natury ściśle obrzędowej. Autor precyzyjnie omawia udzielanie bierzmowania w czasie Mszy św., poza Mszą św., udzielanie tego sakramentu przez wielu szafarzy, bierzmowanie dorosłych w Wigilię paschalną oraz bierzmowanie w niebezpieczeństwie śmierci.

Ostatni rozdział podaje teologię omawianego sakramentu w oparciu o nowo zredagowane, posoborowe obrzędy oraz towarzyszące im teksty. Autor przybliża czytelnikowi krótki zarys pneumatologii oraz chrystologii (*conformatio cum Christo*) wynikające z *Ordo confirmationis,* czyli z *lex orandi et supplicandi* Kościoła. Warto tu zauważyć, że nie jest to zbyt częsta metoda prezentowania teologii liturgii. Tym większy zatem szacunek dla naszego autora. Równocześnie ks. Cz. Krakowiak jednoznacznie podkreśla, iż bierzmowanie jest nie tyle sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej, lecz zdecydowanie sakramentem inicjacji. Logicznie zatem, zgodnie z przekazem pierwszych wieków dziejów Kościoła, Eucharystia powinna być dopełnieniem inicjacji chrześcijańskiej. W praktyce najwłaściwszą kolejnością przyjmowania sakramentów wtajemniczenia byłby następujący porządek: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia. Za taką kolejnością opowiada się zresztą Katechizm Kościoła Katolickiego art. 1212 oraz wymowa art. 1306 do 1308.

Obszerna bibliografia (s. 405-435), logicznie uporządkowana (źródła podzielone na XI sekcji, opracowania oraz literatura pomocnicza), aneksy, indeks osobowy, streszczenie w języku angielskim dopełniają omówiony tutaj *opus.*

Na koniec ośmielamy się powtórzyć początkowe nasze już stwierdzenie i oświadczenie. Każdy, kto poważnie potraktuje przyjęty przez siebie sakrament bierzmowania, z pożytkiem dla swej dojrzałości chrześcijańskiej zapozna się z omówioną pozycją ks. Cz. Krakowiaka.

ks. Jerzy Stefański

Ks. Waldemar Pałęcki MSF, *Służba Boża kamedułów polskich. Tradycje życia pustelniczego w świetle potrydenckiej liturgii rzymskiej (1605-1963)*, Lublin 2012. 660ss.

„Lubelska szkoła liturgiczna" od wielu lat preferowała badania nad dziejami liturgii polskiej. U jej podstaw znajdziemy takich promotorów, jak ks. prof. M. Rechowicz (późniejszy biskup lubaczowski), ks. prof. W. Schenk, a zwłaszcza ks. prof. J. Kopeć. Z tego klimatu naukowych poszukiwań obecnych w macierzystej uczelni i katedrze Historii Liturgii, wynikać może wybór tematu rozprawy habilitacyjnej ks. dra W. Pałęckiego.

Każdy z oryginalnych tematów opisujących określony terytorialny i czasowy obszar religijnej kultury w Polsce, jest znaczącym wkładem i przyczynkiem dla poznania dziejów naszej ojczyzny. Nie jest to żadne odkrywcze stwierdzenie, że chcąc dobrze poznać dzieje kultury polskiej, trzeba przybliżyć najpierw znajomość historii kultu, zwłaszcza chrześcijańskiego w Polsce. Stąd konieczna jest dobra znajomość historii liturgii w Polsce, aby mieć pełen obraz historii Polski. Nie można zarazem poznać czy omawiać stanu dzisiejszego życia liturgicznego w Polsce bez sięgania do jego wielorakich początków.

Liturgia w Polsce w swych początkach związania jest w istotny sposób z liturgią zakonną, zwłaszcza benedyktyńską, cysterską, dominikańską, kartuską, jezuicką, a także kamedulską. W początkach i rozwoju liturgii zakonnej w Polsce odnajdziemy autentyczne źródła poznawcze dla życia liturgicznego w Polsce. Słusznie zresztą zauważa ks. W. Pałęcki, że źródła liturgiczne wspólnot zakonnych są nieodzownym elementem badań naukowych nad liturgią w Polsce. W swoich zwyczajach, kodeksach i archiwaliach zawierają one bowiem nie tylko tradycję *stricte* rzymską, lecz są ubogacone także *proprium* liturgicznych zwyczajów danej wspólnoty zakonnej żyjącej i działającej w określonym czasie i określonym terytorium. Chwała zatem naszemu autorowi za trafny dobór tematu, za wynalezienie swoistej luki poznawczej w obszarze dziejów liturgii w Polsce. Dzięki takim badaniom, jak kamyczki mozaiki kształtuje się powoli pełen obraz znajomości historii, nie tylko dziejów liturgii, lecz także historii Polski. Ponadto truizmem jest przypominanie faktu, że wszelkie badania historyczne, także w obszarze nauk liturgicznych, są nie tylko odkrywaniem i zapisem przeszłości, lecz także jej kontynuacją. Z krytycznej analizy przeszłości można przecież czerpać twórcze siły służące ożywieniu i ubogaceniu aktualnych form życia. Także w liturgii. Przypomniał o tym Jan Paweł II, gdy stwierdził, że *stare* i *nowe* zawsze są ze sobą głęboko zespolone, i to, co *nowe* wyrasta ze *starego*, a to, co *stare* odnajduje w *nowym* swój pełniejszy wyraz.

Inspiracją dla podjęcia przez ks. W. Pałęckiego badań nad służbą Bożą, czyli liturgią kamedułów żyjących na terenach polskich, od okresu ich zasiedlenia

(1605) do ogłoszenia Konstytucji o Liturgii (4 XII 1963) była z jednej strony luka poznawcza, a z drugiej – przebogate, pomimo wielu ubytków, zachowane zasoby archiwalne.

Rzetelność studium ks. W. Pałęckiego dokumentuje perfekcyjny „warsztat naukowy". Z merytorycznych i metodologicznych racji pragniemy ten wymiar rozprawy wyeksponować jeszcze przed prezentacją jej zawartości, gdyż jest to argument uwierzytelniający *meritum* studium. Należy najpierw podziwiać, że nasz autor w swobodny sposób mógł korzystać z całości dostępnych zachowanych źródeł, zarówno rękopiśmiennych, jak i drukowanych odnoszących się do tematu rozprawy. Biblioteki zakonne, zwłaszcza wspólnot cenobicznych czy eremickich, na ogół zazdrośnie strzegą i chronią swoje zasoby archiwalne. A nasz autor dotarł do liturgicznych kodeksów kamedulskich, konstytucji, orzeczeń kapituł, dokumentów prawa zakonnego, kronik i modlitewników zakonnych itd. Były to zarówno rękopisy, starodruki, jak i druki współczesne. Szczególnie cenne były tutaj zbiory rękopisów zachowane w archiwum eremu kamedułów w Bieniszewie (k. Konina). Autor zresztą poszukiwał źródeł liturgicznych odnoszących się do tematu rozprawy w licznych bibliotekach polskich, a także włoskich czy niemieckich. Przykładem może być księga włoskich kamedułów z XVII wieku oraz ich oficja własne z XVIII wieku, które autor odnalazł w bibliotece opactwa benedyktynów w Maria Laach w Niemczech (zob. s. 91). Owe szeroko zakrojone kwerendy były niezbędne, gdyż aktualnie w Polsce z licznych niegdyś eremów kamedulskich, pozostały czynne jedynie dwa: w Bieniszewie oraz Krakowie, a obfite niegdyś archiwalia kamedulskie zostały w znacznej mierze rozkradzione czy zniszczone lub przekazane na przechowanie do większych bibliotek. Sam zresztą bogaty zestaw źródeł dotyczących kamedulskiej służby Bożej zawarty jest na 17 stronach rozprawy (plus 10-stronicowa literatura przedmiotu). Recenzent miałby w tym miejscu małe zapytanie. Czy nie byłoby bardziej poprawne, zamiast w zestawie *Literatura* umieścić poniżej wymienione pozycje w dziale *Źródła*: Deshusses J., *Le Sacramentaire Gregorien*… (s. 54); Dreves G., … *Analecta hymnica*… (s. 54); Sodi M., … *Liturgia Tridentina. Fontes-indices* … (s. 60)?

Pozostając w obszarze „warsztatu naukowego" rozprawy, nie sposób nie zauważyć ponad dwa tysiące przypisów (sic!), często nawarstwionych, dokumentowanych obfitą literaturą przedmiotu, a zwłaszcza ogromnym zestawem kamedulskich źródeł liturgicznych.

Problemem rozprawy jest służba Boża, czyli życie liturgiczne kamedułów polskich od czasu ich zasiedlenia w roku 1605 na Bielanach pod Krakowem, aż po czasy współczesne. Kolejne partie studium ks. W. Pałęckiego, w oparciu o przebogate źródła poznawcze, ukazują nam różnorakie objawy i specyfikę re-

ligijnego życia kamedułów, na ogół nieznanego nawet chrześcijanom, zarówno kiedyś, jak i dzisiaj.

Struktura recenzowanej rozprawy w pełni uwzględnia wszelkie kryteria oczekiwane od naukowego opracowania. Podtytuł rozprawy precyzyjnie określa limity merytoryczne, terytorialne i czasowe poruszanej problematyki. Wstęp, zgodnie z pragmatyką rozprawy naukowej, informuje o tematyce badań, założeniach metodologicznych, źródłach pracy i dotychczasowym stanie badań.

Rozdział pierwszy przedstawia zwyczaje kamedulskie odnoszące się do posług, sposobu celebracji oraz różnic związanych z kultem eucharystycznym, także pozamszalnym.

Rozdział drugi dedykowany jest *Officium Divinum*, zarówno łączonym z Eucharystią, jak też celebrowanym zgodnie z tradycją zakonu. Poznajemy tutaj oficjum sprawowane przez braci konwersów, różnice i odrębności od oficjum benedyktyńskiego, teologię oficjów ku czci świętych kamedulskich oraz praktykę celebrowania poszczególnych godzin kanonicznych w ciągu dnia.

Treścią trzeciego rozdziału są celebracje pokuty chrześcijańskiej, zarówno sakramentalnej, jak i pozasakramentalnej. W tym ostatnim wymiarze zapoznajemy się z „kapitułą win", czyli zakonnym zwyczajem wyznawania win przez eremitów w kapitularzu, w obecności całej wspólnoty. Autor opisuje także prywatne formy pokutne, jak biczowanie czy noszenie włosiennicy. Do pokutnych zwyczajów kamedulskich autor zalicza także troskę o chorych i umierających pustelników.

Czwarty rozdział przybliża obrzędy liturgiczne towarzyszące życiu pustelniczemu. Związane są one przede wszystkim z formacją zakonną (postulat, obłóczyny, różne formy profesji, prymicje i jubileusze zakonne), wizytacjami eremu, obradami kapituły generalnej i w końcu ze zwyczajami i liturgią pogrzebu eremity. Z pewnością w tej części rozprawy znajdziemy najwięcej elementów specyficznej i bogatej tradycji kamedulskiej.

Ostatni rozdział analizuje modlitwy, benedykcje i pobożne ćwiczenia w codzienności życia pustelniczego. Mogą one być sprawowane zarówno w kościele, refektarzu, jak też w celi eremity, i praktykowane zarówno przez całą wspólnotę, jak też indywidualnie. Przebogata jest mozaika tychże modlitw i ćwiczeń duchowych obowiązujących każdego z kamedułów. Ich adresatem jest zarówno Osoba Chrystusa, NMP oraz święci kamedulscy.

Rozprawę dopełniają cztery aneksy zawierające teksty źródłowe, zestawienie psalmów i kantyków psałterza czterech edycji brewiarzowych, hymny *Officium parvum B. M. V* z brewiarza monastycznego (w porównaniu do brewiarza rzymskiego) oraz dokumentacja fotograficzna niektórych liturgicznych kodeksów kamedulskich. Całość kończą streszczenia w języku angielskim oraz niemieckim.

Rozprawa ks. W. Pałęckiego jest znaczącym i wybitnym studium wypełniającym lukę poznawczą odnośnie do życia religijnego kamedułów od początku ich obecności w Polsce aż po reformy liturgiczne Soboru Watykańskiego II. Autor z dużą akrybią potrafi ukazać i wydobyć ze źródeł historyczno-liturgicznych nie tylko zwyczaje wspólne dla benedyktyńskich tradycji monastycznych (z których przecież wywodzi się eremityzm kamedulski), ale także wyodrębnił liczne polskie zwyczaje religijno-kultyczne przejęte i praktykowane przez kamedułów polskich epoki po Soborze Trydenckim.

ks. Jerzy Stefański

* * *

Ks. Michał Kieling, *Rola Pisma Świętego i «artes liberales» w kształtowaniu nauk teologicznych i świeckich według Kasjodora*, Poznań 2011. 261ss.

Temat relacji nauki do wiary był obecny w Kościele od momentu jego założenia. Próbowała go podjąć starożytność chrześcijańska, co wydawało się konieczne i zrozumiałe, chociażby ze względu na istniejące konflikty pomiędzy światem pogańskim a rodzącym się chrześcijaństwem, które dostrzegało w nim zagrożenie. Wśród Ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej byli bowiem tacy, którzy obawiali się wpływu filozofii greckiej i nauk świeckich na doktrynę Kościoła. Byli jednak także teologowie otwarci na ten „inny świat", próbowali podejmować z nim dialog, szukać tego, co może być wspólne, a zwłaszcza inspirujące dla nauki chrześcijańskiej. Należał do nich niewątpliwie wielki uczony wczesnego średniowiecza Kasjodor, który, jak powiedział papież Benedykt XVI w czasie jednej ze środowych katechez, „był przykładem kulturowego spotkania, dialogu, pojednania" (12.03.2008 r., OsRom 29(2008) nr 302, s. 47). Należy też przyznać, że dzięki założonemu przez Kasjodora ośrodkowi naukowemu *Vivarium*, przeznaczonego dla mnichów, zostało wykorzystane i przekazane wielkie dziedzictwo kulturowe świata starożytnego.

Dobrze się zatem stało, że ks. Michał Kieling podjął się opracowania ważnej problematyki relacji *fiedes* do *ratio*, na przykładzie pism i działalności Kasjodora. Zapoznajemy się bowiem z ciekawą koncepcją nauki chrześcijańskiej starożytnego autora, która polegała na dowartościowaniu Pisma świętego i sztuk wyzwolonych w kształtowaniu nauk teologicznych i świeckich. Jest to niewątpliwie znaczący krok, który pozwala nam lepiej poznać wielką działalność naukową Kasjodora oraz ośrodka naukowego, który stworzył. Książka ks. Michała Kielinga stanowi ciekawe studium związane z wczesnym średniowieczem, zwłaszcza

zaś są to badania skierowane na przełom cywilizacyjno-kulturowy, jaki miał miejsce w Europie i Kościele na przełomie V i VI w. Kasjodor jest dobrym tego przykładem, mało natomiast opracowanym autorem w polskich monografiach, które ukazywałyby wzajemne relacje nauk teologicznych i świeckich. Dlatego też książka ks. Michała Kielinga wypełnia braki w polskiej patrystyce.

Recenzowane tutaj opracowanie przybliża czytelnikowi nie tylko życie, działalność i koncepcję nauki świeckiej i chrześcijańskiej mało znanego na gruncie polskim Kasjodora, ale także ukazuje jego oryginalne podejście do tego, co starożytność określała jako *artes liberales*. Założyciel *Vivarium*, prężnego i znanego ośrodka naukowego na Zachodzie, docenił wartość nauk pogańskich, dostrzegając ich rolę i znaczenie w kształtowaniu teologii. Należy bowiem powiedzieć, że ze szkoły klasztornej Kasjodora płynęło konkretne przesłanie dla ówczesnego świata. *Artes liberales* nie tylko nie przeciwstawiają się nauce chrześcijańskiej, ale jej służą, pomagają wyjaśnić niektóre jej kwestie, stają się koniecznym niekiedy narzędziem, zwłaszcza w edukacji biblijnej chrześcijanina.

Książkę ks. Kielinga rozpoczyna obszerny wstęp (s. 13-27), w którym szczegółowo zapoznaje on czytelnika z postacią Kasjodora – głównego bohatera swojego opracowania oraz ze stanem badań. W pierwszym rozdziale, który autor słusznie nazywa „wprowadzającym" (s. 25), ukazana jest geneza koncepcji nauk teologicznych oraz świeckich u Kasjodora, która znalazła swoje urzeczywistnienie w założonym przez niego klasztorze *Vivarium* wraz z doskonale wyposażoną biblioteką. Zagadnienie podjęte w drugim rozdziale nazwać można biblijnym, ponieważ odnosi się przede wszystkim do ksiąg Pisma świętego, które stanowią podstawę edukacji biblijnej w szkole Kasjodora. Kolejny, trzeci rozdział, zatytułowany *Pismo Święte wobec nauk świeckich* przedstawia genezę *artes liberales* i ich recepcję u niektórych autorów chrześcijańskich. W rozdziale czwartym ks. Michał Kieling omawia *artes* i *disciplinae* oraz ich praktyczne zastosowanie w naukach teologicznych. Rozdział piąty ukazuje natomiast, w jaki sposób Kasjodor w swoim *Expositio Psalmorum* wykorzystuje nauki świeckie. W zakończeniu (s. 217-221) autor książki w sposób syntetyczny ukazuje koncepcję nauki chrześcijańskiej wypracowaną przez Kasjdora, którego nazywa „prekursorem wyższych uczelni teologicznych, jak również zastosowania dyscyplin pomocniczych w studium doktryny katolickiej" (s. 221). W tym miejscu częściowo nie zgodziłbym się z powyższym stwierdzeniem, z dwóch przynajmniej powodów. Ks. Kieling słusznie stwierdza, że istnieje związek pomiędzy szkołą w Nisibis a *Vivarium* Kasjodora (poświęca temu jeden z punktów swojej pracy, s. 35-38). Jeżeli nawet nie był to ścisły związek, a raczej pewna tylko inspiracja dla Kasjodora, by założyć podobny ośrodek, to nie wolno zapominać, iż w Nisibis uczono m.in. retoryki, filozofii, prowadzono egzegezę Pisma świętego, „do której potrzebna była znajomość nauk

teologicznych i świeckich" (s. 36). Nie można zatem powiedzieć, że Kasjodor był prekursorem, ponieważ okazuje się, że wcześniej w swoich statutach podobne założenia posiadała szkoła w Nisibis. Kolejny argument przeciw dostarczają dwie szkoły na Wschodzie: w Aleksandrii i w Cezarei Palestyńskiej, w których wykładał m.in. Orygenes. Posiadamy wyraźne dowody na to, że w wymienionych szkołach uczono *artes liberales*. Można zatem jedynie stwierdzić, że Kasjodor rozpowszechnił nauki świeckie na Zachodzie, te zaś były już znane i stosowane w chrześcijańskich szkołach III wieku na Wschodzie i wykorzystywane dla lepszego zrozumienia Pisma świętego.

Książka ks. dra Michała Kielinga jest bez wątpienia ważnym i znaczącym opracowaniem aktualnego ciągle tematu, w którym pytamy o możliwości wykorzystania nauk świeckich w teologii. Niewątpliwą zasługą Autora książki jest też dokładne opracowanie i kompetentne zanalizowanie wypowiedzi Kasjodora, w których dostrzega nie tylko rolę *artes liberales* jako nauk pomocniczych w odniesieniu do teologii, ale także docenia znaczenie studiów biblijnych, rozumianych bardzo szeroko, od poznania Pisma świętego aż do dokładnej lektury i studiowania komentarzy biblijnych Ojców Kościoła.

Należy także dostrzec wartość omawianej tutaj książki w odniesieniu do ważnego wątku, jakim jest podjęcie refleksji teologicznej nad pismami Kasjodora. Do tej bowiem pory, zarówno w badaniach zagranicznych jak i polskich, pojawiały się raczej motywy historyczne i one dominowały w literaturze odnoszącej się do tego autora. Tymczasem ks. Kieling podjął się opracowania teologicznego dzieł Kasjodora, co nie oznacza, że brakuje w nim także pochylenia się nad aspektem historycznym, co jest konieczne i wymagane przy tego rodzaju studium. Dzięki zauważeniu tych dwóch elementów: teologicznego i historycznego, udało się Autorowi pokazać ciekawe czasy, w jakich przyszło żyć i tworzyć Kasjodorowi, mianowicie spotkanie się idei chrześcijańskich z kulturą pogańską, a także czasy przełomu dziejowego, do których należy zaliczyć upadek Cesarstwa Zachodniego i narodziny nowego porządku społeczno-politycznego. W tym kontekście książka ks. Michała Kielinga wnosi bardzo wiele do poznania patrologii łacińskiej wczesnego średniowiecza i historii Kościoła wspomnianego czasu. Należy odczytać jej znaczenie dla czasów współczesnych, na co także wskazuje jej autor. Tak jak za czasów Kasjodora jego szkoła była miejscem spotkania nauk chrześcijańskich z pogańskimi, tak i dzisiaj uczelnie katolickie nie powinny obawiać się wpływu tego, co świeckie, ale poszukiwać punktów wspólnych i wykorzystywać zasadę wzajemnej pomocniczości.

ks. Bogdan Czyżewski

Abraham Joshua Heschel, *Heavenly Torah: as Refracted Through the Generations*, G. Tucker, L. Levin (red. i tłum.), Continuum, New York – London 2010. 814ss.

Od czasu wydania *Szabatu*, pierwszej publikacji A.J. Heschela w języku polskim w tłumaczeniu H. Halkowskiego, dzieła wybitnego współczesnego myśliciela żydowskiego są w Polsce coraz bardziej znane dzięki przekładom. Najpopularniejsze i najbardziej komentowane to przede wszystkim: *Man Is Not Alone* (*Człowiek nie jest sam*, K. Wojtkowska-Lipska (tłum.), wyd. „Znak", Kraków 2001) oraz *God in Search of Man* (*Bóg szukający człowieka*, A. Gorzkowski (tłum.), wyd. „Esprit", Kraków 2007). Podczas gdy wymienione książki stanowią „magna opera" Heschela jako twórczego filozofa i teologa, to jego następna praca, napisana w języku hebrajskim, a zatytułowana *Torah min ha-shamayim be-ispaklaryah ha-dorot* została powszechnie uznana za jego „magnum opus" jako historyka. Siegel uznał to dzieło za „osiągnięcie o wielkim znaczeniu w historii myśli żydowskiej"[1] oraz za „epokowe wydarzenie w historii nauki rabinackiej"[2]. Pomimo tak doskonałych ocen, opracowanie to przez wiele lat nie miało żadnych tłumaczeń.

Heschela tekst hebrajski został po raz pierwszy wydany w trzech tomach (I – 1962; II – 1965, III – 1990). Trzeci tom nie był przygotowany w całości przez autora. Dopiero 15 lat po jego śmierci, pozostawione rękopisy otrzymał rabin David Feldman, który je opracował i wydał. Stąd nie wiemy dokładnie, czy taki charakter miałaby ta część, gdyby dokończyłby ją sam Heschel. Wprawdzie już w latach 70. próby przekładu na język angielski podjęli się dwaj rabini: Max Gelb i Max Routtenberg, to jednak z powodu ich przedwczesnej śmierci pomysł ten nie został zwieńczony sukcesem. Zamierzenie to zostało zrealizowane dopiero przez dwóch kolejnych rabinów: Gordona Tuckera i Leonarda Levina, którzy w roku 2010 wydali swój angielski przekład.

Jak wyznaje Tucker we wprowadzeniu do książki, spotkanie z tym tekstem było dla niego prawdziwym odkryciem. Wspomina, że lektura tego dzieła „otworzyła mi oczy, nie dlatego, że zawierało ono odniesienia lub idee, z którymi nie zetknąłem się wcześniej (aczkolwiek faktycznie tak było), lecz dlatego, że dostrzegłem «drugą naturę» Tory, o której pisał Jacob Neusner, nazywając to zjawisko «mitem podwójnej Tory»" (s. XXI). Pod wpływem tej fascynacji obaj rabini-tłumacze zdecydowali się przybliżyć to dzieło szerszej grupie czytelników.

[1] S. Siegel, *Abraham Joshua Heschel's Contributions to Jewish Scholarship*, „Proceedings of the Rabbinical Assembly" 32(1968), s. 80.

[2] Tamże, s. 81.

Wyłania się pytanie o motywację Heschela do napisania tego tekstu. Kilku komentatorów dostrzega, że głównym celem autora nie była prezentacja historii myśli żydowskiej, lecz wydobycie teologicznych prawd zawartych w wypowiedziach znanych myślicieli żydowskich i ukazanie ewolucji głównych idei w judaizmie. W jednym z wcześniejszych esejów Tucker sugeruje, że *Heavenly Torah* winna być traktowana zarówno jako teologia starożytna, jak i współczesna autobiografia. To twierdzenie jest prawdziwe także w odniesieniu do wcześniejszych badań historycznych Heschela, łącznie z jego analizami dotyczącymi proroków biblijnych, filozofów średniowiecznych oraz wschodnioeuropejskich mistrzów chasydzkich. Córka Heschela, Susannah, w przedmowie do angielskiego wydania napisała, że praca jej ojca to swoisty „sefer", który jest skierowany nie tylko do badaczy judaizmu, lecz także do każdego Żyda poszukującego przewodnika teologicznego i inspiracji do własnych poszukiwań w mądrości przodków (s. XVII). Heschel stworzył tekst religijny, jak to czynili jego chasydzcy poprzednicy, aby wydobyć na powierzchnię źródła rabiniczne, które ukazują z niezwykłą subtelnością obraz Boga, fenomen objawienia i sposoby egzegezy. Jednocześnie była to sposobność do wyrażenia głębokiego przekonania, że autentyczne i prawomocne w judaizmie są zarówno teksty halachiczne, jak i hagadyczne. Te drugie bowiem zbyt często były pomijane i lekceważone jako mało znaczące i nieważne. Tym samym Heschel demonstrował potrzebę pluralizmu wewnątrz religii żydowskiej, ponieważ jest on istotą judaizmu rabinicznego i źródłem jego żywotności. Susannah Heschel stwierdza, że „to dzieło na nowo definiuje naturę interpretacji teologicznej" (s. XVII), oczywiście w judaizmie. Odwoływanie się do różnych poglądów starożytnych rabinów, często przeciwstawnych, nie było dla A.J. Heschela próbą unifikacji, lecz sposobem ukazania bogactwa znaczeniowego, które zawarte jest w samej Torze. W takim podejściu ważne są przede wszystkim kategorie teologiczne, a nie historyczne czy socjologiczne. Miejscem poszukiwań tych kategorii stały się w propozycji Heschela hagady.

Heavenly Torah jest obszernym i mozolnym opracowaniem teologii rabinicznej, które przedstawia bardzo dokładnie poglądy mędrców Talmudu (od I do VI wieku) i ich następców w kwestiach tak podstawowych, jak: natura Tory, objawienie na Synaju, fenomen proroctwa, egzegeza biblijna. Heschel analizuje te tematy w świetle Talmudu, Midrasza i hagady. Czyni to świadomie w przekonaniu, że w przeszłości tego rodzaju literatura żydowska była niedoceniana przez uczonych żydowskich, którzy traktowali ją marginalnie. Utrzymywał, że teksty hagady mają swoją własną integralność, a kiedy podchodzimy do nich z uwagą i wrażliwością, odsłania się przed nami wielość oryginalnych perspektyw teologicznych. Można śmiało powiedzieć, że *Heavenly Torah* jest próbą „rehabilitacji" hagady poprzez ukazanie głębi i subtelności tej części źle rozumianego dziedzictwa judaizmu.

W centrum całego dzieła dostrzegamy dwóch rabinów z II wieku: Akiwę i Iszmaela. Ich poglądy stanowiły dla Heschela osnowę wywodów i traktowane były jako paradygmaty w ukazywaniu omawianych problemów. Warto dodać, że obaj rabini są w całej tradycji traktowani jako „ojcowie" myśli żydowskiej. Heschel uwzględniał oba podejścia ze świadomością, że były one dominujące w okresie rabinicznym i najbardziej wpływały na późniejszych komentatorów żydowskich. Akiwa opisany jest przez Hechela jako myśliciel ezoteryczny, który wierzy, że każda jota i każdy znak w tekście Tory są pełne znaczenia. Akiwa przez swoje wyobrażeniowe i poetyckie odczytywanie Biblii rozwija teologię immanencji, w której Bóg, będąc aktywnie związany ze stworzeniem, wchodzi w relacje z istotami ludzkimi i identyfikuje się z nimi tak, że aktualnie uczestniczy w ich radościach i smutkach. Całkowicie przeciwstawną postacią jest rabin Iszmael, który został przedstawiony jako racjonalny i konkretny uczony utrzymujący, że Tora została napisana w zrozumiałym „języku ludzkim", dlatego nie ma potrzeby wdawać się w fantastyczne gry egzegetyczne, aby odczytać jej przesłanie. Iszmael reprezentuje teologię transcendencji, w której Bóg pojmowany jest jako Król egzystujący ponad tym światem i Najwyższy Byt pozbawiony jakichkolwiek potrzeb ze strony swoich stworzeń. Według Iszmaela, pojęcie Boga uwikłane w ludzkie działanie narusza rozumienie doskonałości Boga. W tym ujęciu Tora jest traktowana jako boski dar dla ludzkości, który częściowo odsłania tajemnicę Bożej egzystencji.

Czytając *Heavenly Torah* należy pamiętać, że zamiarem Heschela nie było opracowanie monografii dwóch starożytnych rabinów, lecz posłużenie się ich sposobem myślenia, aby dowieść, że biegunowość jest stałym i niezbywalnym elementem judaizmu. Żydowskie myślenie i życie może być adekwatnie zrozumiane w terminach dialektycznego modelu, który zawiera przeciwne czy skontrastowane właściwości. Jak w magnesie, którego końce mają przeciwne jakości, te terminy są opozycyjne względem siebie i ilustrują biegunowość, która leży w samym centrum judaizmu[3]. Biegunowość ta obejmuje równocześnie ideę i wydarzenie, micwę[4] i grzech, kawanę[5] i czyn, regularność i spontaniczność, jednolitość i wyjątkowość, halachę[6] i hagadę[7], porządek zewnętrzny i porządek

[3] Zob. A.J. Heschel, *God in Serach: A Philosophy of Judaism*, New York 1955, s. 341.

[4] (hebr. „przykazanie") – pierwotnie określano tak boskie nakazy z Biblii, a z czasem wszelkie dobre uczynki.

[5] (hebr. „wewnętrzny kierunek") – świadoma intencja dokonania aktu rytualnego przez religijnego Żyda lub skoncentrowanie się na religijnym wymiarze modlitwy.

[6] (hebr. „droga") – prawna spuścizna judaizmu, zwykle zestawiana na zasadzie kontrastu z teologią, etyką i folklorem hagady.

[7] (aram. „opowieść") – nauka rabiniczna traktująca o sprawach moralności i wiary, odwołująca się do historii, folkloru i legend. Hagada nie wkracza w dziedzinę prawa i rytuału, czym różni się od halachy.

wewnętrzny, miłość i trwogę, zrozumienie i posłuszeństwo, radość i dyscyplinę, dobre i złe inklinacje, czas i wieczność, ten świat i świat przyszły, objawienie i odpowiedź, intuicje i informacje, empatię i samozatroskanie, wyznanie wiary i wiarę, słowo i to, co jest poza słowem, człowiecze poszukiwania Boga i Boże poszukiwania człowieka. Nawet odniesienie Boga do świata jest scharakteryzowane przez biegunowość sprawiedliwości i miłosierdzia, opatrzności i ukrytości, obietnicy nagrody i zadania służenia Mu.

Wszystkie powyższe terminy brane abstrakcyjnie wydają się być wzajemnie wykluczające, a jednak zdaniem Heschela[8] w aktualnym życiu domagają się siebie nawzajem, ponieważ separacja ich jest fatalna dla obu biegunów. Skoro każda z tych dwóch zasad zmierza w przeciwnym kierunku, równowaga może być utrzymana jedynie, gdy oba elementy są równomiernymi siłami. Taki jednak stan jest możliwy do osiągnięcia bardzo rzadko. Jak twierdzi Heschel, „Biegunowość jest istotną cechą całej rzeczywistości"[9]. W języku Zohar[10] ten świat jest nazwany „alma deperuda", światem separacji. Napięcie, kontrast i ambiwalencja dotykają całości życia. Zatem w myśli żydowskiej nie ma żadnej halachy bez hagady i odwrotnie. Wszelkie próby odczytywania jednej z nich bez koniecznego związania prowadzą bardziej do wypaczenia niż do ich zrozumienia. Halacha myśli w kategorii ilości, hagada jest kategorią jakości. Hagada utrzymuje, że ten, kto ocalił jedno ludzkie życie jakoby ocalił całą ludzkość, ponieważ w oczach Bożych jedno życie ma taką samą wartość jak życie wszystkich. Halacha ma zupełnie inną perspektywę, ponieważ posługując się kategorią ilości podkreśla, że jeden człowiek znaczy mniej niż cała ludzkość. Halacha mówi o możliwym do zmierzenia wymiarze naszych czynów, informując nas, do jakiego stopnia musimy wypełniać czyny, aby spełnić nasz obowiązek. Hagada zajmuje się tym, co jest niewymierne, a jednocześnie jakże istotne, a mianowicie jak w ogóle, a nie jak bardzo musimy wypełniać nasz obowiązek. Liczy się w tym przypadku sposób, a nie treść. „Ostatecznie ważniejsza od ilości jest jakość, nie tylko to, co jest zrobione, ale jak jest zrobione"[11]. Zadaniem judaizmu jest „utrzymanie harmonii między wymaganiami halachy a duchem hagady"[12]. Jeśli bowiem zredukujemy judaizm do halachy, będziemy widzieli jedynie żydowskie prawo, a jeśli zredukujemy judaizm do hagady, dostrzeżemy w tradycji żydowskiej tylko elementy mistyczne. Bez halachy hagada traci swoją substancję, swoje źródło inspiracji

[8] Zob. A.J. Heschel, *God in Serach*..., s. 341-342.
[9] A.J. Heschel, *God in Serach*..., s. 341.
[10] (hebr. „blask") – główne dzieło kabały ujęte w formie aramejskiego midraszu do Biblii.
[11] A.J. Heschel, *God in Serach*..., s. 337.
[12] Tamże, s. 341.

i swoją intencjonalność. „Halacha i hagada są skorelowane, halacha jest struną, hagada jest smyczkiem. Ale struna może brzmieć w ręku tego, kto gra”[13].

Idea biegunowości nie jest ekskluzywną właściwością myśli Heschela. Można ją spotkać w całej tradycji żydowskiej, ponieważ odpowiada ona sposobowi myślenia żydowskiego. Tym niemniej Heschel znacznie ową ideę rozwinął i zastosował w swoich pracach. Jak przyznaje Sherwin[14], biegunowość jest podstawową kategorią i kluczem do widzenia świata, człowieka i Boga oczami Heschela. Można powiedzieć, że jest to jakaś heschelowska właściwość. „Biegunowość” w filozofii Heschela dostarcza swoistej perspektywy i godzi w sobie dwa na pozór przeciwstawne elementy bez konieczności ciągłego negowania jednej z dwóch stron tej samej monety. Umożliwiało mu to ujmowanie rzeczywistości szerzej i głębiej, co było jego zamierzeniem. Widząc świat z perspektywy naukowej, gdzie „hipoteza” transcendentnego Boga nie jest potrzebna, mógł on patrzeć na wydarzenia jako na horyzontalną linię procesów, w której siły natury warunkują jedna drugą w sposób, który ukazuje jednolitość przyczyny i skutku. Widząc świat z perspektywy biblijnej, jako wytwór Bożej troski, mógł stać się świadomy wertykalnej linii, która prowadzi poza wydarzenie i stanowi dla niego transcendentną podstawę[15]. Posługiwanie się przez Heschela biegunową parą pojęć jest jednocześnie stosowaniem „nożyc słów”[16], ponieważ tylko razem tną jak para ostrzy w nożycach, a nie pojedynczo jak brzytwa czy nóż. W tym kontekście *Heavenly Torah* jest odpowiedzią na przeszłe zaniedbania w tradycji judaizmu. Pisząc swoje dzieło, Heschel był przekonany, że radykalne idee rabina Akiwy zazwyczaj zwyciężały, a bardziej liberalna i wyważona teologia rabina Iszmaela była lekceważona.

Angielski przekład omawianej publikacji został wydany w jednym tomie. Poprzedzono ją przedmową Susanah Heschel oraz wprowadzeniem tłumaczy, w którym zostały przedstawione kolejno: historia translacji, formalna i strukturalna charakterystyka przekładu, uwagi dotyczące treści oraz hebrajskiego oryginału dzieła. Książka nie ma skomplikowanej struktury. Składa się po prostu z 41 niezależnych części, które z kolei mają zazwyczaj po kilka wyróżnionych własnym podtytułem paragrafów. Trudno jest wszystkie omówić z uwagi na ich liczbę i szeroki zakres treściowy. Warto jednak wskazać na tytuły poszczególnych części:

[13] Tamże, s. 344.
[14] Zob. W. Szczerbiński, *Człowiek – między Bogiem a zwierzęciem*, „W Drodze” 6(1997), s. 48.
[15] Zob. F. A. Rothschild (red.), *Between God and Man: An Interpretation of Judaism. From the Writtings of Abraham J. Heschel*, New York 1975, s. 22.
[16] Taką nazwę nadał im M.R. Cohen. Zob. tamże, s. 18.

1. Wstęp (s. 1-45)
2. Dwa sposoby egzegezy Tory (s. 46-64)
3. Cuda (s. 65-70)
4. Świątynia żydowska i ofiary (71-92)
5. Zamieszkanie Szekiny (s. 93-103)
6. Nauczanie dotyczące Szekiny (104-126)
7. Bolesne doświadczenia (s. 127-143)
8. Tora i życie (s. 144-167)
9. Bojaźń i drżenie (s. 168- 188)
10. Powinności serca (s. 189-207)
11. Sprawy najwyższej wagi (s. 208-222)
12. Zapisana mowa nie odpowiada Bożemu dostojeństwu (s. 223-238)
13. Język Tory (s. 239-258)
14. Transcendentalne i ziemskie perspektywy (s. 259-278)
15. Klucząc wokół sadu (s. 279-298)
16. Oglądanie Bożego oblicza (s. 199-320)
17. Tora, która jest w niebie (s. 321-340)
18. Wstąpienie Mojżesza do nieba (s. 341-357)
19. Zstąpienie boskiej chwały (s. 358-367)
20. Tora z nieba (s. 368-386)
21. Sekciarze (s. 387-406)
22. Mojżesz działał na mocy własnego autorytetu (s. 407-422)
23. Dwie metody rozumienia „rzekł Pan" (s. 423-438)
24. Czy możliwe jest, aby mówił od siebie [Mojżesz]? (s. 439-450)
25. Księga Powtórzonego Prawa (s. 451-477)
26. Czy prorok jest partnerem czy narzędziem? (s. 478-501)
27. Zobacz, jak wielka była moc Mojżesza (s. 502-516)
28. Proroctwo Mojżesza (s. 517-537)
29. Jak została napisana Tora? (s. 538-551)
30. Maksymalistyczne i minimalistyczne podejścia (s. 552-588)
31. Maksymalistyczne podejście do twierdzenia „Tora z nieba" (s. 589-609)
32. Minimalistyczne podejście do twierdzenia „Tora z nieba" (s. 610-640)
33. Zagubione Księgi (s. 641-657)
34. Ona [Tora] nie jest w niebie (s. 658-679)
35. Odnowa Tory (s. 680-700)
36. I to i tamto są słowami żywego Boga (s. 701-719)
37. Przeciw pomnażaniu reguł (s. 720-739)
38. Surowi i łagodni (s. 740-756)
39. Wcześniejsze i późniejsze autorytety (s. 757-769)

40. Teologia w literaturze prawnej (s. 770-776)
41. Relacje międzyosobowe (s. 777-788).

Książka zawiera w końcowej części różnego rodzaju dodatki w formie wykazów: skrótów, najbardziej znanych komentatorów Miszny i Talmudu (Tanaici i Amoryci), średniowiecznych i współczesnych autorytetów, głównych źródeł pisanych w judaizmie, najważniejszych terminów dla judaizmu, głównych dzieł cytowanych w tłumaczeniu.

Heschel posługiwał się biegle pięcioma językami. Na ogół tworzył w języku angielskim. Jednakże omawiany tekst został napisany po hebrajsku. Autor uczynił to przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, traktował to przedsięwzięcie jako swoje „opus magnum" i wybrał język, który w jego przekonaniu był najbardziej właściwy dla komentarza Talmudu i Midrasza. Heschel był wirtuozem literatury rabinicznej i często odwoływał się do hebrajskich tekstów znanych rabinów, bez konieczności ich tłumaczenia. Po drugie uważał, że język odgrywa ogromną rolę w przekazywaniu myśli ludzkiej. Wybranie hebrajskiego służyło zatem do wyrażenia specyfiki oraz subtelności znaczeniowej i kulturowej, która jest właściwa i wyjątkowa dla dziedzictwa żydowskiego. Tłumaczenie jakichkolwiek publikacji Heschela nie jest łatwe, ponieważ bogactwo treści łączy się u niego z pięknem formy. Angielski przekład zaproponowany przez Tuckera i Levina w większości jest jasną i w miarę odpowiednia propozycją. Udało im się w jakiejś mierze zachować charakterystyczny dla Heschela poetyzm. Zawsze jednak pozostaje pewien niedosyt w stosunku do oryginału.

Tucker jest świadomy, że jego praca nie jest doskonała. Przywołuje we wstępie do tłumaczenia tezę R. Frosta o nieuniknionej stracie „czegoś" w przekładzie. Tłumacz przyznaje, że opuścił powtórzenia znajdujące się w oryginale, które są nie tyle ulubionym sposobem wyrażania myśli przez Heschela, co raczej znanym fenomenem języka hebrajskiego. Tymczasem w języku angielskim wydają się one zbędne i niewłaściwe. W tłumaczeniu, oprócz pierwotnych przypisów, zawarte są przypisy Tuckera, które wyjaśniają lub rozwijają omawiane w tekście idee. Są one oddzielone graficznie od przypisów Heschela, aby czytelnik dokładnie wiedział, kto jest ich autorem.

Anglojęzyczne komentarze na temat przekładu *Heavenly Torah*[17] jako główny zarzut wysuwają zagubienie w wielu miejscach właściwych sensów wypowiedzi Heschela. Najbardziej krytycznie odniosła się do tej publikacji G. Haber, która oryginalny tekst nazwała „mój Heschel", natomiast tłumaczenie „Tuckera Heschel". Wielu komentatorów utrzymuje, że Tucker niekiedy pomijał istotne dla argumentacji fragmenty, manipulował materiałem, aby ukazać Heschela

[17] Pierwsze oceny tłumaczenia ukazały się w: „Modern Judaism" 3(2009).

jako myśliciela pluralistycznego. Padają też stwierdzenia, że tłumacz dokładał swoje przekonania do słów Heschela w tekście, co prowadziło do wypaczenia myśli autora i swoistej manipulacji. Głosy krytyczne po wydaniu książki dotyczą jednakże tłumaczenia, a nie samego dzieła.

Lektura *Heavenly Torah* jest niezwykle wartościowa dla znawców filozofii i teologii żydowskiej. Badacze judaizmu odnajdą tu oryginalne i głębokie intuicje Heschela. Niektóre z nich spotykamy już częściowo we wcześniejszych jego pismach, inne zostały zaprezentowane po raz pierwszy. Jedne pozostają związane tylko z judaizmem, drugie mają charakter uniwersalny i mogą być źródłem inspiracji dla świata nieżydowskiego, a zwłaszcza dla chrześcijańskich badaczy Biblii. Nie znaczy to wcale, że kolejne dzieło Heschela nie okaże się ciekawe i interesujące dla kogoś, kto do tej pory nie czytał Heschela. Przeciwnie, należy się spodziewać, że podobnie jak jego poprzednie propozycje, omawiana książka spotka się z życzliwym przyjęciem poza środowiskiem żydowskim, ponieważ dzieła Heschela nie tak jak dzieła innych filozofów, są skierowane nie tylko na umysł, ale również do serca i woli. Publikacji towarzyszy z jednej strony radość, że najważniejsze osiągnięcie literackie Heschela jest już dostępne w wersji angielskiej, z drugiej smutek, że na tłumaczenie polskie przyjdzie nam zapewne poczekać sporo czasu.

Ks. Waldemar Szczerbiński

* * *

Elżbieta Adamiak, *Communio sanctorum. Zarys ekumenicznie zorientowanej dogmatycznej teologii świętych obcowania*, Poznań 2011. 344ss.

Teologia *communio sanctorum* przeżywa w okresie posoborowym silne impulsy rozwoju, jak też napotyka trudności. Ta paradoksalna sytuacja wynika z faktu, że Sobór Watykański II poświęcił temu artykułowi wiary wiele uwagi. Posoborowa odnowa liturgiczna – służąca wyeksponowaniu chrystocentrycznego układu kalendarza liturgicznego i uwydatnieniu świętych, których przykład jest aktualny – osłabiła z kolei ten wymiar życia Kościoła. Zrozumiał to Jan Paweł II i dlatego jego pontyfikat przenikała świadomość konieczności odnowienia teologii i praktyki świętych obcowania. W liście *Novo millennio ineunte* (2001) zaliczył do najważniejszych priorytetów pastoralnych świętość, która jest darem i jednocześnie zadaniem każdego ochrzczonego i ochrzczonej. Postulat ten potwierdził licznymi beatyfikacjami i kanonizacjami. Posiadały one sens programowy, gdyż przy ich okazji akcentował drogę świętości – także wiernych świeckich.

Wskazywał wyraźnie na wymiar ekumeniczny świętych obcowania, zwłaszcza w perspektywie męczeństwa. Uczył o wspólnym „dziedzictwie świętych" oraz „powszechnej obecności świętych". Swoistą odpowiedzią na jego wezwanie było wydanie przez ekumeniczną wspólnotę z Bose *Martyrologium ekumenicznego*, które zestawia świętych z różnych Kościołów, choć nie wszystkie z nich dokonują aktów kanonizacyjnych. W ostatnich dziesiątkach lat zagadnienie *communio sanctorum* stało się też przedmiotem zainteresowania dialogów ekumenicznych na różnych poziomach. Ich pokłosiem są uzgodnienia, które podchodzą do tego artykułu wiary w różnych perspektywach.

Przytoczone fakty uzasadniają w pełni aktualność i pożyteczność podjętego przez Elżbietę Adamiak tematu. Celem jej książki habilitacyjnej – jak sama zaznacza – „jest wypracowanie ekumenicznie ukierunkowanej teologii *communio sanctorum*" (s. 18). By go osiągnąć, nawiązuje do uzgodnień wspomnianych dialogów ekumenicznych. Stanowią one podstawowe źródło pracy. W ten sposób pragnie przyczynić się też do realizacji wielokrotnie postulowanej recepcji osiągnięć dialogów ekumenicznych w teologii *in genere*, a teologii dogmatycznej *in specie*. Polega ona na „przejęciu oraz integracji poglądów mających doniosłe znaczenie dla wiary i jedności Kościołów (s. 18). Autorka ma świadomość, że celem dialogów jest osiągnięcie porozumienia w sprawach zasadniczych i dostrzeżenie różnic, które jednak nie muszą dzielić Kościołów. Dlatego formułuje bardziej konkretne pytania. Odpowiedzi na nie mają wskazać, czy jest możliwe ekumeniczne rozumienie *communio sanctorum*. A jeśli tak, to na czym ono polega i między którymi Kościołami się dokonuje.

Wartość rozprawy tkwi też w tym, że podjęte w niej analizy prowadzą do postawienia kolejnego problemu badawczego. Prawda o *communio sanctorum* jest istotna nie tylko z racji na zawarte w niej treści łączące Kościoły, ale też jako klucz hermeneutyczny dla ekumenicznego rozwiązywania zagadnień z zakresu eklezjologii (np. wzajemne uznanie urzędu – też Piotra) i mariologii (np. rola współdziałania człowieka w zbawieniu; dogmaty o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Maryi; kwestia pośrednictwa maryjnego). Autorka stawia sobie za cel ocenę teologicznej owocności tego rodzaju podejścia. Należą się jej za to słowa uznania.

Dysertacja składa się z wykazu skrótów, wstępu, pięciu rozdziałów, zakończenia, bibliografii i streszczenia w języku angielskim. W tym sensie uwzględnia kryteria naukowego opracowania. Jej podtytuł precyzuje zakres treściowy poruszanej problematyki.

Obszerny wstęp (s. 11-39) wprowadza w tematykę podjętego problemu. Konkretyzuje ją w formie kilku pytań, na które będą udzielane odpowiedzi. Uzasadnia jej aktualność i pożyteczność podjęcia. Opisuje źródła, opracowania

i literaturę przedmiotu, a także podaje kryteria ich doboru. W końcu omawia metodę i strukturę rozprawy. Każdy rozdział poświęcony jest jednemu wymiarowi komunii świętych. Można je rozróżniać, ale nie należy ich rozdzielać.

Rozdział pierwszy (s. 41-73) wprowadza w kluczu chronologicznym do pozostałych części pracy. Ukazuje syntetycznie genezę artykułu wiary o *communio sanctorum*: wpierw jego podstawy biblijne i rozwój – doktryny i praktyki – w niepodzielonym Kościele pierwszego tysiąclecia (kult męczenników, obecność w *Credo* i nauce Ojców Kościoła), a następnie w trzech głównych nurtach chrześcijaństwa, wyodrębnionych w jego drugim tysiącleciu: prawosławiu, katolicyzmie i protestantyzmie. W każdym z nich charakteryzuje przełomowe dla rozumienia *communio sanctorum* zagadnienia teologiczne i związane z nimi wydarzenia.

Rozdział drugi (s. 75-141) prezentuje *communio sanctorum* w wymiarze sakramentalno-eklezjologicznym. Rozpoczyna się od analizy sakramentalnych źródeł świętych obcowania, aby przejść następnie do różnych aspektów pojmowania go na płaszczyźnie eklezjologicznej. Trzeci paragraf zajmuje się szczegółowymi zagadnieniami spornymi pomiędzy wyznaniami. Należy do nich m.in. kwestia pojęcia i liczby sakramentów, wspólnego kapłaństwa ochrzczonych a urzędów kościelnych, Kościoła jako wspólnoty wspólnot, a zwłaszcza posługi Piotrowej. Jeśli chodzi o ten ostatni temat, luteranie i katolicy uznają zgodnie, iż istocie i misji Kościoła odpowiada posługa jedności, zwana posługą Piotrową. Powinna być ona powiązana ze strukturami eklezjalnej *communio*, szanować ich różnorodność i służyć słowu Bożemu. Jednak ci pierwsi widzą w niej tylko prymat honorowy, a nie jurysdykcyjny, jak katolicy.

Rozdział trzeci (s. 143-228) kieruje uwagę na wymiar antropologiczny tego artykułu wiary. Próbuje dać odpowiedź na pytanie, kto w rozumieniu poszczególnych dialogów jest albo może stać się świętym, a więc kto należy do *communio sanctorum*. Okazuje się, że wszystkie tradycje wyznaniowe są zgodne co do nowotestamentalnego określenia, wedle którego wszyscy wierzący i ochrzczeni, tj. usprawiedliwieni przez łaskę, noszą miano „świętych". Niektóre uzgodnienia wyróżniają węższe rozumienie świętych osób: w sensie wybitnego znaczenia ich przykładu lub tych, którym oficjalnie oddaje się cześć, a są już, jak ufamy, uwielbieni u Boga. Nie ma zaś zgodności – wykazuje habilitantka – na temat współpracy człowieka z łaską Bożą. Stąd dialogi próbują wypracować takie jej pojmowanie, które byłoby możliwe do zaakceptowania dla wszystkich ich stron. Z tym wiąże się następne napięcie interkonfesyjne dotyczące problemu bierności i aktywności człowieka we współpracy z Bogiem. Ciekawe są jej refleksje o formach czci świętych (wspominaniu, kulcie obrazów i relikwii), które też należą do zagadnień spornych. Najwięcej kontrowersji między luteranami i katolikami

budzi jednak kwestia wstawiennictwa i wzywania świętych. Jest zaś zgodność co do ich naśladowania.

Przedostatni rozdział (s. 229-293) obejmuje wymiar mariologiczny *communio sanctorum*. Okazuje się on podstawową perspektywą, w jakiej podchodzi się do kwestii świętych obcowania. Prowadzi to do wniosku – jak słusznie przekonuje habilitantka – że dialog o Maryi jest właściwym miejscem dla weryfikacji doktrynalnych rozbieżności. Niektóre z nich zostały już przedłożone w poprzednich rozdziałach, inne nie są tak istotne, pozostałe znajdują omówienie obecnie. Najpierw jest poruszona kwestia widzenia w Maryi typicznego wyrażenia człowieka i Kościoła, chociaż nie występuje ona we wszystkich dialogach źródłowych dla rozprawy. Te jednak, które ją poruszają, zgodnie przyjmują, że Maryja jest wzorem osoby wierzącej. Widzą w Niej członkinię Kościoła, *communio sanctorum*. Znacznie trudniejsza jest możliwość zgodnego pojmowania pośrednictwa Maryi w kontekście jedynego pośrednictwa Chrystusa. Podane propozycje są dopiero zaczątkiem ekumenicznej pracy nad tym skomplikowanym zagadnieniem. Uznają pośrednictwo Chrystusa za zasadnicze, zaś pośrednictwo Maryi za pochodne, tzn. podporządkowane i uczestniczące w nim. Ostatni wątek dotyczy wspólnego podejścia do najnowszych dogmatów maryjnych: niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia. Najpierw autorka wylicza zastrzeżenia wobec nich ze strony innych Kościołów (brak podstaw biblijnych, oddzielenie Maryi od zwykłych ludzi, zdefiniowanie ich przez papieża, a nie sobór, w sytuacji Kościoła podzielonego), a potem analizuje szczegółowo teologiczne spory wokół nich i próbę ich ekumenicznego rozwiązania. Okazuje się, że bardziej kontrowersyjny jest dogmat niepokalanego poczęcia. Pomimo tego, dialogi proponują kierunki przezwyciężenia trudności, rozwiązanie przejściowe: „niepełna jedność" (wolność co do ich uznania), która jednak oznaczałaby współuczestnictwo eucharystyczne, lub „pełna jedność" pod warunkiem, że ci, którzy nie przyjmują ich, powinni okazać szacunek dla ich treści i nie osądzać za sprzeczne z Ewangelią; zaś ci, którzy je uznają za dogmat, wyrażą gotowość trwania w jedności z tymi, którzy ich nie przyjmują. W tym miejscu nasuwa się pytanie, którego nie stawia praca, o realność akceptacji tych propozycji przez Kościoły.

Rozdział piąty traktuje o eschatologicznym profilu wspólnoty świętych (s. 295-313). Jest najkrótszy, gdyż wątki te przewijają się przez wszystkie części pracy, a ponadto podejmowane są przez dialogi w stosunkowo wąskim zakresie. Nie ma co do nich przełomowych uzgodnień. Naukę o czyśćcu odrzuca dialog prawosławno-anglikański, chociaż ukazuje pośmiertne losy ludzi, szczególnie ich pierwszą fazę po śmierci, jako proces oczyszczenia. Luteranie zaś mają zastrzeżenia natury metodologicznej i ukazują historyczne nadużycia w tej sprawie. Kościoły dzieli nadal też nauka o odpustach. Modlitwa za zmarłych spotyka

się z aprobatą, choć zróżnicowaną. Uznają ją za słuszną i praktykują katolicy, prawosławni, niektórzy anglikanie. Dość sceptyczni pozostają ciągle luteranie.

Rozprawę zwieńcza zakończenie (s. 315-326). Autorka zbiera w nim konkluzje zawarte w rozdziałach pracy. Dla ich przejrzystości czyni to w sposób uporządkowany, w pięciu grupach zagadnień, zgodnie z kolejnością omawianych wymiarów *communio sanctorum*. Jeśli uzgodnienia dotyczą wszystkich Kościołów, podkreśla to jako ważny aspekt ekumenicznie zorientowanej teologii świętych obcowania. Jeżeli chodzi o uzgodnienia między niektórymi wyznaniami, zaznacza to przez podanie konkretnych dialogów. Po przedstawieniu wniosków zwraca uwagę na kierunki dalszych badań.

Praca sprawia wrażenie spójnego studium o ekumenicznie zorientowanej teologii *communio sanctorum*. Rzetelnie systematyzuje treści dialogów. Przekonuje argumentacją, klarowną i precyzyjną prezentacją wszystkich poziomów dialogu. Z tej racji jest wartościowa i nowatorska. Nie ma dotąd opracowania, które by tak wszechstronnie i całościowo podjęło ten wątek. Niewątpliwym jej walorem jest zajęcie się wielością wyznaniową stron dialogu, co umożliwia uwzględnienie głównych nurtów chrześcijaństwa. Stanowi w sumie dokumentację uzgodnień ekumenicznych na temat obcowania świętych. W tym sensie jest cennym i istotnym wkładem we współczesną teologię dogmatyczną i ekumenizm.

Stworzenie owej syntezy utrudniał fakt, że uzgodnienia różniły się objętością i podejściem do tematu. Niektóre z nich cechowało nastawienie praktyczne, które powodowało szczupłość refleksji teologicznych, które mogłyby stanowić podstawę analiz i porównań z innymi źródłami dialogu. Pomimo tych trudności, autorka wykazała się zmysłem analizy. Nie popełniła błędu ahistoryczności. Uwzględniła uwarunkowania, jakie kiedyś towarzyszyły powstawaniu rozbieżności, a obecnie poszukiwaniu zbieżności w rozumieniu *communio sanctorum*. Ukazała, w jakim zakresie możliwe jest ekumeniczne rozumienie tego artykułu wiary. A jeśli tak, to na czym ono polega i pomiędzy którymi Kościołami się dokonuje. Tam zaś, gdzie nadal istnieją różnice dzielące Kościoły, podjęła kwestię owocności uzgodnień, do których można dojść metodą zróżnicowanego konsensusu.

Praca ma również rozliczne walory formalne. Cechuje ją metodologiczna poprawność. Jej problem badawczy i struktura zostały sprecyzowane i uzasadnione we wstępie. Habilitantka konsekwentnie realizuje w rozprawie wytyczone sobie zadania, co potwierdza jej naukową dojrzałość, intelektualną dyscyplinę i metodologiczną systematyczność.

Tok wywodów jest logiczny i konsekwentnie doprowadza do realizacji zasygnalizowanych wcześniej zamierzeń. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że twierdzenia i wnioski są zawsze uwiarygodnione przytoczeniami źródłowymi. Uwzględnione są nadto opracowania i literatura przedmiotu. Sprawiają one,

że przypisy są obszerne i bogate, dowodząc tym samym heurystyczną biegłość autorki. Rozpiętość tematyczna rozdziałów świadczy natomiast o jej głębokiej wiedzy biblijnej, teologicznej i ekumenicznej oraz orientacji w dokonujących się w nich na przestrzeni wieków przemian.

U kresu recenzji, nie zaprzeczając wysokiej ocenie książki, nasuwa się kilka wątpliwości i pytań do dyskusji. Po pierwsze – czy konieczne było w podtytule rozprawy doprecyzowanie, że chodzi o teologię *dogmatyczną*, by podkreślić jej systematyczny profil (s. 15). Ta asekuracja zdaje się zbyteczna. Wystarczyło systematyczność refleksji zaznaczyć we wstępie. Zresztą autorka stosuje zwykle sformułowania „ekumenicznie zorientowana teologia świętych obcowania" (np. s. 18, 318, 321). I słusznie, gdyż praca obejmuje też – podobnie jak uzgodnienia – wątki praktyczne: podkreśla potrzebę i wymogi wspólnego świadectwa w sekularyzowanym świecie (s. 119-120); opisuje różne formy czci świętych i podaje praktyczne wskazania na ich temat (s. 218-228). A po drugie – zakończenie pracy jest podsumowaniem. Zbiera klarownie w pięciu grupach zagadnień osiągnięte wnioski. Zabrakło zaś w nim ustosunkowania się habilitantki do przedłożonych wyników pracy, czyli kilku uwag oceniających. Podpada np. w zakończeniu pobieżna wzmianka o Duchu Świętym. Dialogi uwzględniają Go przy eklezjalnym i antropologicznym wymiarze *communio sanctorum*. Nieobecny jest – co dziwi i zastanawia – w wymiarze eschatycznym i przy analizie pośrednictwa świętych. Należało to pominięcie lub niedostateczne uwzględnienie zasygnalizować.

Jeśli chodzi o zastrzeżenia natury formalnej, to wykaz źródeł w bibliografii byłby bardziej czytelny, gdyby były one uszeregowane chronologicznie, a nie alfabetycznie. Z tej samej racji można było w opracowaniach i literaturze przedmiotu wyróżnić autorów protestanckich, katolickich i prawosławnych. Pojawiają się oni w przypisach. Istotne jest, żeby czytelnik wiedział, czy daną ocenę krytyczną bądź pochwalną określonego wątku uzgodnienia wypowiada teolog protestancki, katolicki czy prawosławny. Można było także zastosować w przypisach skróty typu *art. cyt.*, *dz. cyt.*, *tamże*, *tenże*. Skróciłyby one objętość i tak już obszernych przytoczeń. Występują też błędy literowe (np. s. 20, 21, 22, 28, 39, 65, 81, 87, 94, 133, 203, 229).

Elżbieta Adamiak jest dobrą teolożką, która odważnie i kompetentnie podejmuje tematykę trudną i polemiczną. Przywołane zastrzeżenia i pytania nie dotykają „trzonu" jej pracy habilitacyjnej. Są pomyślane jako uwagi jednego z czytelników tej ciekawej książki celem konfrontacji z ewentualnie innymi opiniami na ten temat, podnoszonymi zwłaszcza przez fachowców – dogmatyków i znawców problematyki ekumenicznej.

Adam Wojtczak OMI

Natalia Nowakowska, *Królewski Kardynał. Studium kariery Fryderyka Jagiellończyka (1468-1503)*, Kraków2011. 250ss.

Mało które dzieło naukowe potrafi zaintrygować swoją treścią już od pierwszych stron. Dziełem takim jest praca Natalii Nowakowskiej o karierze pochodzącego z królewskiego rodu prymasa Polski kardynała Fryderyka Jagiellończyka, wydana nakładem Towarzystwa Naukowego Societas Vistulana. Już w przedmowie do swojej książki, która pierwotnie opublikowana w wersji angielskiej[1], ukazała się niedawno w języku polskim, autorka wyjaśnia, że motywem do napisania owej pracy była chęć połączenia dwóch różnych tradycji historiograficznych. Chodziło jej o wykorzystanie wypracowanych przez historiografię zachodnioeuropejską modeli analitycznych. Książka miała zachęcić badaczy europejskiego średniowiecza do spojrzenia w inny sposób na Polskę Jagiellonów. Autorka nie ukrywa też, że ujęciem niektórych problemów, a nawet tokiem narracji, jej praca zaskoczyć może polskiego czytelnika, jednakże, jak zaznacza, może być także „dobrą okazją do poznania specyfiki metod współczesnej brytyjskiej humanistyki" (s. 7). Zainteresowanie podjętym przez Nowakowską tematem oraz powyższe stwierdzenia autorki były wystarczającą zachętą, aby po to dzieło sięgnąć.

Warto może na początku zauważyć, że polski tytuł tej pracy jest nieco mylący, bowiem lektura nie tylko całego dzieła, ale już wspomnianej przedmowy, wyjaśnia czytelnikowi, że praca Nowakowskiej nie jest li tylko opisem kariery Jagiellończyka. Ma za zadanie ukazać przemiany ustrojowe w Polsce Jagiellonów na przełomie średniowiecza i epoki nowożytnej w kontekście kształtowania się początków absolutyzmu w zachodniej Europie oraz odpowiedzieć na pytanie, jakie było miejsce i rola Polski w ówczesnej polityce międzynarodowej w czasach panowania Kazimierza Jagiellończyka i jego synów, a także jak przemiany ustrojowe w monarchiach zachodnioeuropejskich wpłynęły na sytuację wewnętrzną Polski. Autorka stawia sobie za cel także wyeksponowanie postaci najmłodszego syna Kazimierza Jagiellończyka odgrywającego znaczącą rolę we wspomnianych wyżej przemianach, których częścią był proces podporządkowywania sobie Kościoła przez władcę. Cele przyświecające autorce widoczne są także w strukturze pracy. W siedmiu rozdziałach omawia ona kolejno zasygnalizowane wyżej zagadnienia osnute wokół życiorysu najmłodszego syna Kazimierza Jagiellończyka. Pierwszy rozdział ukazuje początek panowania Jagiellonów oraz kształtujący się zdaniem autorki w Polsce model monarchii renesansowej. Następnie omó-

[1] N. Nowakowska, *Church, State and Dynasty in Renaissance Poland: The Career of Cardinal Fryderyk Jagiellon (1468-1503)*, Oxford 2007.

wiona zostaje kariera Fryderyka Jagiellończyka oraz jego rola i znaczenie od momentu uzyskania wpływu na politykę aż do przedwczesnej śmierci w 1503 r. W kolejnym rozdziale autorka przedstawia działalność biskupa krakowskiego i prymasa Fryderyka na niwie kościelnej, szczególną rolę przywiązując do reform kościelnych, jakie ów podejmował, oraz działań mających na celu niejako wprzęgnięcie potencjału polskiego Kościoła do rydwanu polityki państwowej. Kolejny, czwarty rozdział, poświęcony jest działalności propagandowej kardynała i dworu królewskiego, mającej na celu wzmocnienie dynastii oraz władzy królewskiej. W piątym rozdziale autorka podejmuje temat relacji polskiego kardynała z papiestwem, zaś szósty rozdział poświęca spuściźnie kardynała oraz jego portretowi w historiografii. W siódmym, ostatnim rozdziale, przedstawia postać i działalność kardynała Fryderyka na tle europejskim, starając się ukazać jego dążenia i osiągnięcia jako część ogólnoeuropejskich tendencji, jakie miały miejsce w polityce na przełomie epok, szczególnie dotyczących relacji między państwem a Kościołem.

Trudno w kilku zdaniach podjąć polemikę z bardziej lub mniej kontrowersyjnymi tezami zawartymi w pracy, zwłaszcza wobec wielu problemów, które poruszyła autorka. Trudno także na podstawie tegoż dzieła kwestionować osiągnięcia oraz metody badawcze brytyjskiej czy zachodnioeuropejskiej humanistyki. Wydaje się, że w pierwszej kolejności i przede wszystkim zwrócić trzeba uwagę na pewne błędy i niedociągnięcia, jakie pojawiły się w omawianej książce. Ich analiza pozwoli zaś zakwestionować jedną z głównych zawartych w pracy tez, jakoby jej bohater wywodzący się z rodu królewskiego, był pewnego rodzaju ewenementem w skali europejskiej. Kontrowersyjne wydaje się też stwierdzenie autorki jakoby umieszczanie na stanowiskach kościelnych członków rodzin królewskich obliczone na podporządkowanie sobie duchowieństwa, było „pomysłem" wczesnorenesansowych władców, podczas gdy wcześniejsze nominacje biskupie w rodach panujących miały za zadanie jedynie zapewnienie pozycji wszystkim synom panującego (s. 19-20).

Ze względu na wagę licznych w pracy błędów i usterek, zacząć wypada od końcowych partii książki, w których jednak pojawiają się ważne uogólnienia, wnioski i podsumowania, gdzie skupiając się na osobie bohatera pracy, autorka podaje własną interpretację zachodzących wówczas przemian ustrojowych, społecznych i obyczajowych w Europie i w Polsce, zarówno w sferze państwowej, jak i kościelnej. Zdecydowanie najwięcej kontrowersji budzi *Tabela 4* ze s. 193-197 przedstawiająca biskupów, arcybiskupów i kardynałów z europejskich rodów panujących w XIII--XVI w. Wątpliwości może już wzbudzić sam dobór krajów, z których pochodzili owi „królewscy" hierarchowie. Jak przyznaje sama autorka, bardzo problematyczne jest ustalenie, które z ówczesnych „bytów politycznych" należy uznać za suwe-

renne. Wzięła więc pod uwagę „główne monarchie oraz władztwa znajdujące się w rękach znaczniejszych rodów cesarstwa i Włoch" (s. 192). Już takie postawienie sprawy może budzić pewien sprzeciw, bowiem kryterium, według którego pewne monarchie są zaliczane do „głównych", a inne nie, jest niejasne i mocno subiektywne, a jeszcze większy problem wynika z konieczności ustalenia, które z rodów książęcych są „znaczniejsze" od innych. Nowakowska objęła swoimi rozważaniami władców Aragonii, Neapolu i Kastylii z dynastii Trastamara, królów Francji z dynastii Walezjuszy i Burbonów, Anglii z dynastii Plantagenetów i Tudorów, królów Portugalii z dynastii Aviz, a także władców Polski i Litwy z dynastii Jagiellonów. Ponadto w obszarze zainteresowań autorki znalazły się następujące niemieckie rody panujące: Habsburgowie, Wettinowie z linii elektorskiej, Wittelsbachowie jako „elektorzy bawarscy" i Palatynatu Reńskiego, Hohenzollernowie w linii elektorskiej, oraz następujące rody włoskie: d`Este, Gonzagowie, Medyceusze, Sforzowie i Visconti. Kwestią dyskusyjną pozostaje, czym kierowała się autorka, dokonując wyboru takich czy innych rodów. Z pewnością może dziwić fakt, dlaczego do znaczących rodów włoskich zaliczyła Nowakowska np. Viscontich, którzy utracili władzę już w połowie XV w., nie uwzględniła natomiast władców Sabaudii, którzy wydali wielu wysokich rangą duchownych, a sama dynastia odgrywająca znaczną rolę w średniowiecznych Włoszech, stała się jedną z ważniejszych dynastii europejskich w czasach nowożytnych. Podobnie nie znajdziemy w tabelce przedstawicieli znakomitego rodu Farnese z Parmy. Także nie wszyscy hierarchowie z rodu Medyceuszy czy Gonzagów dostąpili zaszczytu znalezienia się w tabeli. Nie ma sensu wymienianie na tym miejscu wszystkich wysokiej rangi duchownych, którzy nie zostali uwzględnieni. Wydaje się bowiem, że omawiane zestawienie powinno się uzupełnić o całe pominięte tu rody. Wielu ważnych hierarchów wydali bowiem książęta brunszwiccy, hescy czy boczne linie saskich Wettinów. Wydaje się także, że fakt, iż bohaterem omawianej pracy jest polski kardynał, wymagał, aby w omawianej tabeli znaleźli się również przedstawiciele dynastii Piastów, która w określonym przez autorkę czasie wydała kilkunastu biskupów[2]. Liczne w XIII i XIV w. księstwa dzielnicowe w Polsce trudno może uznać za, by znów użyć tu słów autorki, „suwerenne byty polityczne", ale czyż za takowe można uznać poszczególne władztwa niemieckie lub zależne w znakomitej większości od cesarstwa księstwa włoskie?

Dziwić może także nieobecność królewskich domów Czech i Węgier. Wprawdzie autorka w przypisie wyjaśniającym zawartość tabeli informuje, że rody królewskie Węgier i „husyckich Czech" nie wydały w omawianym czasie „żadnego kardynała" (s. 193), jednak wyjaśnienie to nie może zadowolić uważnego czytelnika orientującego

[2] W. Dworzaczek, *Genealogia*, Warszawa 1959, tabl. 3-10.

się w omawianej problematyce. Tabela nie obejmuje bowiem tylko kardynałów, ale także biskupów i arcybiskupów! Rzeczywiście panujące w tych krajach dynastie nie mogą się poszczycić posiadaniem w swoim gronie purpurata. Wydały jednak biskupów, których autorka nie uwzględniła w zaprezentowanym zestawieniu. Nieślubnym synem Karola Roberta, króla Węgier, był Koloman (1317-1375), bp Győr[3], zaś synem Jana Henryka margrabiego Moraw i wnukiem króla Czech Jana Luksemburskiego był Jan Sobiesław (1352/55-1394), bp Litomyśla, Ołomuńca i patriarcha Akwilei[4]. Warto też wspomnieć, nawiązując jeszcze raz do kontrowersyjnego wyjaśnienia autorki, że Czechy nie były przez cały omawiany okres „husyckie", a działalność słynnego czeskiego reformatora przypadła dopiero na początek XV w.

Najdziwniejsze jest jednak to, że autorka nie jest konsekwentna wobec kryteriów, jakie sobie wyznaczyła. Pewnego rodzaju niespodzianką jest chociażby obecność w tabeli licznych szkockich hierarchów, bowiem Nowakowska, określając obszar objęty swoimi badaniami, nie wymieniła Szkocji. Trudno też zresztą zaliczyć ten kraj do „głównych monarchii" Europy. Brakuje także w zestawieniu wielu hierarchów wywodzących się z rodów rzekomo przez autorkę uwzględnionych. Nie uwzględniła np. kardynała Andrzeja Habsburga (1558--1600), syna arcyksięcia Tyrolu Ferdynanda[5]. Prawdziwie wybiórczo potraktowany został natomiast ród Wittelsbachów z Palatynatu, rzekomo także przez autorkę uwzględniony. Nie znajdziemy więc w tabeli ważnej postaci Ruprechta (1427-1480), arcybiskupa elektora Kolonii, syna elektora Ludwika III, kilku synów Filipa elektora Palatynatu, oraz kilku innych wnuków Ruprechta III króla Niemiec, którzy uzyskali godności biskupie[6]. Ewidentnym błędem autorki jest też stwierdzenie jakoby w tabeli znaleźli się przedstawiciele linii elektorów Bawarii. Sam bowiem elektorat bawarski powstał dopiero w 1623 r.[7] (okres ten nie został objęty badaniami autorki). Możemy sprostować, że w tabelce znaleźli się hierarchowie pochodzący z linii książąt bawarskich na Monachium, która w późniejszym czasie uzyskała godność elektorską. Nie wiadomo jednak, dlaczego pochodzący z tej linii książęta tytułowani są hrabiami[8].

Również i hierarchowie pochodzący z rodu Hohenzollernów, którzy znaleźli się w tabeli, zostali tam umieszczeni niezgodnie z kluczem przyjętym przez autorkę, która rzekomo wzięła pod uwagę tylko linię elektorską tej dynastii. Z niewiadomych jednak powodów w tabeli znalazł się Fryderyk Hohenzollern

[3] Tamże, tabl. 85.
[4] Tamże, tabl. 46.
[5] Tamże, tabl. 48.
[6] Tamże, tabl. 77.
[7] W. Czapliński, A. Galos, W. Korta, *Historia Niemiec*, Wrocław 1990, s. 294.
[8] J.E. Morby, *Handbook of Kings & Queens*, b. m. 1989, s. 140.

(ok. 1450-1505), bp Augsburga, rzekomo syn elektora Albrechta III. W rzeczywistości bowiem taki władca nie istniał, a jedynym elektorem brandenburskim o tym imieniu był Albrecht Achilles[9]. Wymieniony zaś Fryderyk był w rzeczywistości synem hrabiego Jobsta Mikołaja I z linii szwabskiej[10]. Nie znaleźli się natomiast w zestawieniu wnukowie wspomnianego elektora Albrechta Achillesa, synowie margrabiego Fryderyka Starszego: Jan Albrecht (1499-1550) abp Magdeburga i Wilhelm (1498-1563) abp Rygi[11].

Owa dowolność i subiektywizm w połączeniu z niekonsekwencją autorki w określeniu i przestrzeganiu przyjętego obszaru badań, zarówno w czasie, jak i w przestrzeni, z pewnością mają wpływ na jakość wyciągniętych przez nią wniosków zamieszczonych w dalszej części pracy, w tym w *Tabeli 5* zawierającej – w rozbiciu na dekady – liczbę nominacji biskupich wśród członków rodów panujących (s. 196-197). Fakt pominięcia przez autorkę licznych wyżej wymienionych rodów i hierarchów, skłonił ją do stwierdzenia, że w latach 1200--1360 było zaledwie siedem tego rodzaju nominacji (s. 197). Jest to całkowicie mylne stwierdzenie, bowiem już pobieżna lektura list biskupów poszczególnych, powtarzających się w *Tabeli 4* stolic, a także tablic genealogicznych, pozwala stwierdzić, że nominacji tych było co najmniej trzy razy więcej! Podobnie trudno także pogodzić się ze stwierdzeniem jakoby w XIV w. nominacje biskupie w rodzinach panujących były rzadkością (s. 197-198). Swoją drogą szkoda, że autorka ograniczyła się w swoich rozważaniach do wieków XIII-XVI. Zrozumiałe, że miała na celu ukazanie mechanizmu karier duchownych synów rodów panujących w późnym średniowieczu i w początkach epoki nowożytnej, i, jak stwierdziła, ukazać, że przyczyną ich nominacji nie była wyłącznie chęć zapewnienia przez władców przyszłości młodszym potomkom. Według autorki nominacje te miały na celu wzmocnienie potęgi władców i odgrywały ważną rolę w prowadzeniu określonej polityki (s. 199).

Tymczasem również i wcześniej, w XI-XII w., nominacje biskupie w rodach panujących zdarzały się nierzadko, nawet w krajach objętych zainteresowaniami autorki i dotyczyły eksponowanych stolic biskupich. Wielu biskupów wydał między innymi ród Kapetyngów. Można w tym miejscu wymienić chociażby ważną postać Henryka (1121-1175), syna króla Ludwika VI, w latach 1162-1175 arcybiskupa Reims[12]. Także z rodów Plantagenetów, Przemyślidów, Babenbergów

[9] Tamże, s. 137.
[10] *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 49, Leipzig 1904, s. 93-96.
[11] J. Wijaczka, *Albrecht von Brandenburg-Ansbach (1490-1568)*, Olsztyn 2010, s. 17.
[12] E.M. Hallem, J. Everard, *Francja w czasach Kapetyngów 987-1328*, Warszawa 2008, s. 166 i 260.

wywodzili się biskupi[13]. Miały nawet miejsce nominacje kardynalskie członków rodów panujących, np. Konrada Wittelsbacha (zm. 1200), syna Ottona, palatyna Bawarii i brata Ottona I księcia bawarskiego[14]. Za członka rodu panującego należy też, zgodnie z kryteriami Nowakowskiej, niewątpliwie uznać Wilhelma o Białych Dłoniach (1135-1202), brata Adeli z Szampanii, żony króla Francji Ludwika VII, w latach 1176-1202 arcybiskupa Reims, który także otrzymał godność kardynalską z rąk papieża Aleksandra III, a jako wychowawca Filipa II Augusta i jego koronator oraz pasterz prymasowskiej archidiecezji Reims, niewątpliwie może zostać uznany za przywódcę Kościoła francuskiego w tym czasie[15]. Uwzględnienie wyżej wymienionych francuskich hierarchów odebrałoby Fryderykowi Jagiellończykowi palmę pierwszeństwa jako jedynemu legalnemu synowi królewskiemu, który stał na czele Kościoła (s. 77).

Dziwnym się wydaje także fakt, że autorka pomija hierarchów mianowanych przez antypapieży. Skoro bowiem w obszarze jej zainteresowania leżą relacje między monarchami a Kościołem, skoro jednym z wyznaczników rodzącego się w Europie nowego typu monarchii renesansowej była umiejętność narzucania władzy Kościołowi przez króla, jakie ma znaczenie obediencja? Mimo bowiem podziałów i występowania kolejnych antypapieży, Kościół pozostawał jeden, powszechny, łaciński. Relacje zaś między władcą a Kościołem lokalnym pozostawały sprawą wewnętrznej rywalizacji o władzę, obojętnie czy dla miejscowych hierarchów punktem odniesienia był Rzym, Awinion czy Piza. Gdyby uznać również kardynałów mianowanych przez antypapieży, wówczas do grona królewskich purpuratów należałoby włączyć także Aleksandra Mazowieckiego (1400-1444) z rodu Piastów[16].

Wracając jednak do motywów, jakimi kierowali się władcy, zabiegając o nominacje biskupie dla swoich krewnych, należy zgodzić się oczywiście ze zdaniem autorki, że „królewscy" biskupi stanowili oparcie dla swoich krewnych władców. Niestety nie sposób nie dostrzec także, iż dużą rolę w promowaniu synów monarszych miała kwestionowana przez autorkę chęć zapewnienia młodszym

[13] W. Dworzaczek, dz. cyt., tabl. 81-83.

[14] Tamże, tabl. 73.

[15] E.M. Hallem, J. Everard, dz. cyt., s. 141, 166 i 260. Arcybiskup Reims nosił tytuł prymasa Galii Belgijskiej. Obok nich tytułem prymasowskim cieszył się m.in. także arcybiskup Lyonu jako prymas Galii czy też arcybiskup Rouen jako prymas Normandii. Jednak to arcybiskupi Reims z racji posiadania prawa do koronowania królów Francji, sprawowania funkcji „legatu natus", czy też posiadania tytułu pierwszego para Francji, od czasów panowania pierwszych Kapetyngów wyraźnie wysunęli się na pozycje przywódców Kościoła francuskiego. Zob. też: *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, t. 33-34, Warszawa 1914, s. 215.

[16] K.R. Prokop, *Polscy kardynałowie*, Kraków 2001, s. 35-42.

potomkom dochodów i pozycji. Można stwierdzić, że obydwie te przyczyny odegrały równorzędną rolę i znakomicie się dopełniały. Dowodem na to jest stała obecność królewskich synów, prawych i tych z nieprawego łoża w szeregach książąt Kościoła w epoce średniowiecza, co zostało przez autorkę zmarginalizowane błędnie dobranymi danymi statystycznymi. Nie było to więc zjawisko typowe dla schyłku średniowiecza czy początków epoki nowożytnej. Także i pragnienie podporządkowania sobie Kościoła, urzeczywistnione faktycznie w wielu krajach w początkach epoki nowożytnej, nie stało się z dnia na dzień marzeniem władców przełomu średniowiecza i renesansu. Wystarczy wspomnieć spór Henryka II z Tomaszem Becketem czy panowanie Filipa IV Pięknego we Francji.

To prawda, że liczba nominacji biskupich w rodach panujących stopniowo wzrastała pod koniec średniowiecza, ale nie, jak stwierdza autorka, od lat 70-tych XV w., lecz już wcześniej, bo od połowy tegoż stulecia. Faktem jest też, że kariera Fryderyka Jagiellończyka przypadła na okres nasilenia się ogólnoeuropejskiej tendencji, jaką był wzrost nominacji biskupich w rodach panujących. Niewątpliwie również trzeba zgodzić się z autorką, że była to tendencja krótkotrwała i zanikła już w II poł. XVI w. Problem jednak zmniejszenia się liczby nominacji biskupich w wymienionej grupie pod koniec interesującego nas czasu, wiązać należy z początkami reformacji. Na ile natomiast ten dający się zaobserwować wcześniejszy wzrost owych nominacji jest przejawem kryzysu Kościoła, co wyraźnie kwestionuje autorka? Problem wymaga dokładniejszych ustaleń i rzetelnych badań, w tym statystycznych, a także głębszego spojrzenia na motywy, jakimi kierowali się poszczególni władcy, promując swoich synów na wysokie kościelne godności. Wydaje się jednak, że należy także zwrócić uwagę na ilość gromadzonych przez królewskich hierarchów biskupstw. Jak zauważymy bez trudu, nawet w tej bardzo niepełnej tabeli, hierarchowie działający od XIII – do pierwszej poł. XV w., zadowalali się jednym lub dwoma biskupstwami, podczas gdy ich następcy od połowy XV w. z reguły gromadzili tych diecezji znacznie więcej. Jak się zdaje, jednoznacznie to świadczy o kryzysie Kościoła. Zwłaszcza, że niektórzy z renesansowych duchownych nie ograniczali się do gromadzenia diecezji we własnych krajach, sięgając po dochody z biskupstw w ziemiach dalekich od ich rodzinnych państw, czego autorka nie komentuje, a co zdaje się być ciekawym zjawiskiem, wartym przebadania.

Jak informuje nas tytuł omawianej tabeli, wśród wielu dostojników, którzy w niej występują, znaleźć można także takich, którzy otrzymali godność kardynalską. Jest to szczególnie ważna kategoria biskupów, zważywszy, że bohater pracy, Fryderyk Jagiellończyk, osiągnął nie tylko godność biskupią, ale także przywdział purpurę kardynalską. Wobec podniesionych wyżej niedostatków wspomnianej tabeli, warto na początku wspomnieć, że w tym przypadku wycią-

gnięte przez autorkę wnioski co do proporcji kardynałów w stosunku do liczby biskupów w interesującej nas grupie synów rodów panujących, także nie są precyzyjne. Zgodnie z tym, co obliczyła Nowakowska, purpuratów w tej grupie było 40%. Uwzględnienie jednak choćby tylko wszystkich dostojników z wybranych przez autorkę rodów, a pominiętych w zestawieniu, zmienia tę proporcję na niekorzyść purpuratów. Dodatkowo zauważyć trzeba także, że Nowakowska „pozbawiła" godności kardynalskiej jedną z najsłynniejszych postaci Kościoła niemieckiego w epoce renesansu, adwersarza samego Marcina Lutra, Albrechta Brandenburskiego (1490-1545), arcybiskupa Magdeburga i Moguncji[17]. Nawiasem mówiąc, został on przedstawiony w tabeli jako syn elektora Jana Nestora (s. 195), podczas gdy jego ojcem był Jan Cicero, zaś przydomek Nestor nosił brat Albrechta, elektor brandenburski Joachim I[18].

Wielkim nieobecnym w tabeli jest Henry Beaufort (ok. 1374-1447)[19]. Owego hierarchę należy bowiem bez najmniejszych wątpliwości zaliczyć do grupy prałatów „królewskiej krwi". Syn Jana z Gandawy i wnuk króla Anglii Edwarda III, a ponadto brat przyrodni Henryka IV, z bliżej nieznanych nam powodów uszedł uwadze autorki, choć zgodnie z przyjętymi przez nią kryteriami, jako wnuk i brat panującego, ów biskup Winchester, a także i od 1426 r. kardynał, powinien się w owym zestawieniu znaleźć. Nieobecność owego dostojnika potwierdza nie tylko fakt, że autorka nie trzyma się wyznaczonych przez siebie kryteriów, ale również poważnemu osłabieniu ulega jej twierdzenie jakoby nominacji kardynalskich w rodzinach królewskich w XIV i na początku XV w. praktycznie, poza osobą Jaime Aragońskiego, nie było (s. 200). Między owym aragońskim purpuratem kreowanym w 1387 r. a Franciszkiem Gonzagą, który obdarzony purpurą w 1461 r. otwierać miał poczet kardynałów z rodów panujących w XV w., znaleźć możemy poza Beaufortem także innych purpuratów: mianowanego w 1449 r. Amadeusza Sabaudzkiego[20] oraz promowanego w 1456 r. Jaime Portugalskiego, wnuka Jana I króla Portugalii[21]. Tym samym Franciszek Gonzaga traci palmę pierwszeństwa jako pierwszy mianowany w XV w. kardynał z rodu panującego. Beaufort jest także przykładem purpurata, który w odróżnieniu od swoich poprzedników nie przeniósł się do Rzymu po nominacji kardynalskiej i najczęściej na stałe przebywał

[17] R. Friedenthal, *Marcin Luter. Jego życie i czasy*, Warszawa 1991, s. 153-156.

[18] J.E. Morby, dz. cyt., s. 137.

[19] D.A. Bellenger, S. Fletcher, *Princes of the Church. A History of the English Cardinals*, Stround 2002, s. 170.

[20] Amadeusz Sabaudzki w latach 1439-49 był ostatnim antypapieżem w historii. Kardynałem został mianowany po ustąpieniu z tego stanowiska. Zob. R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, Kraków 1990, s. 135.

[21] C. Eubel, G. van Gulik, *Hierarchia Catholica Medii Aevi,* vol. II (1431-1503), Münich 1914, s. 12, 66, 98.

w kraju. Fryderyk Jagiellończyk żyjący pół wieku później nie był więc prekursorem właściwych zdaniem autorki dla renesansu „kardynałów narodowych", czyli hierarchów poświęcających się niemal całkowicie polityce krajowej (s. 165). Ponadto jako purpurat-minister, kardynał z rodu królewskiego sprawujący urząd kanclerza, Beaufort bardziej łączy owe grupy książąt Kościoła i kardynałów ministrów niż Jagiellończyk, który, jak podkreśla sama autorka, urzędów ministerialnych nie sprawował. Uwzględnienie więc tego angielskiego hierarchy niejako podważa w pewien sposób lansowaną przez autorkę wyjątkowość postaci Fryderyka (s. 203). Dokładniejsze zbadanie nominacji kardynalskich w interesującym nas czasie obala także stwierdzenie Nowakowskiej jakoby Fryderyk Jagiellończyk był jedynym synem królewskim z prawego łoża, który w XV w. uzyskał nominację kardynalską (s. 191). Poza Jagiellończykiem bowiem kardynałami zostali jeszcze dwaj królewscy synowie: Pierre de Foix Młodszy (1449-1490), syn panującej królowej Nawarry Eleonory, mianowany kardynałem w 1476 r.[22], oraz promowany rok później Giovanni d`Aragona (1456-1485), syn króla Neapolu Ferdynanda I i jego pierwszej żony królowej Izabeli[23]. Weryfikacji wymaga więc także wniosek autorki jakoby w latach 1462-1500 (chyba raczej od 1461? – przyp. R.K.), tytuł kardynalski otrzymało zaledwie 7 „książąt krwi" (s. 154). Zależy zresztą, kogo jeszcze będziemy chcieli wziąć pod uwagę przy dokonywaniu tego rodzaju obliczeń, bowiem autorka i tu jest niekonsekwentna. Raz zdaje się uwzględniać tylko faktycznych „synów królewskich", innym razem zdaje się brać pod uwagę synów wszystkich panujących. Sam Franciszek Gonzaga pochodził bowiem z rodu panującego w Mantui, ale synem królewskim przecież nie był, podobnie było z Ippolito d`Este, którego określiła autorka jako kardynała z rodu królewskiego (s. 203), chociaż Ferrara, którą władał jego ród, nie była królestwem. Sporo zamieszania wprowadza także określenie „książęta krwi". Terminem tym określano we Francji wszystkich książąt wywodzących się z rodu panującego, nie tylko z samej rodziny królewskiej, ale także w wszystkich bocznych linii królewskiego rodu[24]. W tym wypadku należałoby uwzględnić między innymi także kardynała Charlesa de Bourbona (1435-1488), mianowanego kardynałem w 1477 r.[25] Tymczasem Nowakowska zawęziła krąg królewskich hierarchów do grona najbliższej rodziny panującego. Ciekawym hierarchą jest natomiast występujący w tabeli (s. 196) kardynał Karol Bourbon (1554-1610) mianowany rzekomo biskupem w 1540, a kardynałem w 1547 (sic!). Jest on przedstawiony jako „brat (?)" króla Francji Henryka IV. Rzeczywiście był

[22] C. Berton, *Dictionnaire des cardinaux*, Paris 1857, s. 921.
[23] *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni*, vol. II, Venezia 1845, s. 245.
[24] F. Bluche, *Życie codzienne we Francji w czasach Ludwika XIV*, Warszawa 1990, s. 17.
[25] C. Berton, dz. cyt., s. 582.

on bratem przyrodnim tego władcy pochodzącym z nieprawego łoża. Nie był on jednak kardynałem[26]. Tabela, a co za tym idzie wiele opierających się na zgromadzonym w niej materiale wniosków, aż roi się od błędów.

Nie tylko jednak te błędy i niedopatrzenia dostrzec możemy w pracy Nowakowskiej. Autorka słabo zna genealogię Jagiellonów i wykazuje się niewystarczającą orientacją w faktografii, którą się posługuje. Twierdzi na przykład, powołując się na Wdowiszewskiego[27], że Fryderyk Jagiellończyk był spokrewniony z cesarzem Fryderykiem III „i po mieczu i po kądzieli" (s. 48). Nie trzeba jednak spoglądać do wywodu genealogicznego przyszłego prymasa, aby ocenić, że jest to stwierdzenie nieprawdziwe, bowiem Fryderyk jako syn Kazimierza Jagiellończyka i Elżbiety Rakuszanki, był spokrewniony z tym władcą jedynie przez matkę, jako że w żyłach Kazimierza Jagiellończyka syna Władysława Jagiełły i Zofii Holszańskiej trudno znaleźć krew Habsburgów!

Twierdzi ponadto, że Jagiełło poślubił Zofię Holszańską „kilka miesięcy" po śmierci Elżbiety Granowskiej (s. 28). Ślub zwycięzcy spod Grunwaldu z jego czwartą żoną miał tymczasem miejsce blisko dwa lata po śmierci poprzedniej żony![28] Rzeczywiście w 1424 r. z małżeństwa tego przyszedł na świat syn, przyszły król Polski Władysław Warneńczyk, nie w pełni można jednak się zgodzić ze zdaniem, iż w trzy lata później przyszedł na świat „kolejny" syn Kazimierz. Skoro tak szczegółowo autorka stara się przedstawiać meandry życia rodzinnego pierwszego z Jagiellonów, może trzeba było wspomnieć, że król z czwartą żoną doczekał się trzech synów, a drugim z nich był wcześnie zmarły królewicz noszący również imię Kazimierz[29].

Myli się również Nowakowska co do kolejności urzędów i godności, jakie uzyskiwał Fryderyk Jagiellończyk, twierdząc, że został biskupem krakowskim następnie arcybiskupem gnieźnieńskim, by potem „jeszcze tego samego roku" otrzymać godność kardynalską (s. 16). Nie tak wyglądała dokładnie droga po szczeblach jego kariery, bowiem purpurę uzyskał Fryderyk jako biskup krakowski, zaś prekonizację na arcybiskupstwo otrzymał kilkanaście dni później[30]. Autorka wielokrotnie jednak na dalszych stronach pracy powtarza swoją wersję wydarzeń (s. 55, 123, 153), a ponadto stwierdza jakoby papież mianował Fryderyka arcybiskupem „późnym latem" 1493 (s. 155), podczas gdy wówczas miała miejsce jedynie elekcja przez kapitułę. Tymczasem przecież sama autorka stwierdziła,

[26] L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique ou Le melange curieux de l'Histoire sacrée et profane*, t. III, Paris 1759, s. 498.
[27] Z. Wdowiszewski, *Genealogia Jagiellonów i domu Wazów w Polsce*, Kraków 2005.
[28] W. Dworzaczek, dz. cyt., tabl. 13; Z. Wdowiszewski, dz. cyt., s. 75.
[29] W. Dworzaczek, dz. cyt., tabl. 13.
[30] K.R. Prokop, dz. cyt., s. 57-58.

że za moment rozpoczęcia kariery duchownego należy uznać datę nominacji papieskiej na urząd duchowny (s. 193). Wobec faktu, że Kazimierz Jagiellończyk zmarł w czerwcu 1492 r., a nominacja kardynalska jego syna nastąpiła z końcem następnego roku, trochę niefortunnie brzmi też sformułowanie jakoby król razem z papieżem Aleksandrem VI wprowadzili „do gry purpuratów z własnego rodu" (s. 160). Poza faktem, że porównanie papieża i króla polskiego nie jest najszczęśliwszym porównaniem, należy w tym miejscu zauważyć, że król mógł co najwyżej podejmować starania o nominację dla syna, co w istocie wcześniej czynił[31]. Nie miał jednakże możliwości wprowadzenia do senatu Kościoła własnego syna. Zastanawiające, że w innym miejscu autorka stwierdziła, jakoby papież Aleksander VI mianował kardynałem Fryderyka, nie tylko reagując automatycznie na zabiegi dworu polskiego, ale przede wszystkim będąc „najwyraźniej przekonany na tyle do Fryderyka" (s. 154). Stwierdzenie to pozostaje w sprzeczności z wzmiankowanym wyżej późniejszym ustaleniem autorki.

W związku ze sprawą nominacji Jagiellończyka widać także słabą orientację autorki w terminologii kościelno-historycznej. Przedstawiając koleje kariery tego syna królewskiego, Nowakowska stwierdziła bowiem, że w 1488 r. uzyskał on sakrę biskupią (s. 16). Tymczasem wiadomo, że Fryderyk, otrzymując biskupstwo krakowskie, nie posiadał żadnych święceń, zaś po uzyskaniu prowizji papieskiej przyjął jedynie święcenia niższe i tonsurę. Nie mógł więc wystąpić jako „biskup koncelebrant" podczas koronacji brata w 1492 r (s. 193). Na przeszkodzie stał tu nie tylko brak sakry biskupiej, ale nawet święceń prezbiteriatu, które przyjął dopiero w marcu 1493 r. Pisząc o Mszy odprawionej podczas Bożego Narodzenia 1493 przez Fryderyka, autorka stwierdza też, że miało to miejsce po przyjęciu przez Fryderyka „pełnych święceń biskupich". Rzeczywiście, świeżo mianowany młody prymas i kardynał sakrę biskupią przyjął kilka dni wcześniej, 21 grudnia, nie można jednak w żadnym wypadku mówić o „pełnych święceniach biskupich", gdyż święcenia episkopatu nie mogą być pełne lub niepełne. Tak samo nie istnieje nic takiego jak „paliusz kardynalski", którym miał zostać obdarzony Fryderyk (s. 16). Zainteresowani poznaniem terminologii związanej z historią Kościoła niestety mogą być zmuszeni do sięgnięcia do podstawowych pozycji słownikowych. Zdecydowanie powinna tam także zajrzeć autorka.

Katedra na Wawelu nie została „erygowana" przez Kazimierza Wielkiego w 1364 r. jak to określiła Nowakowska (s. 85). W tymże roku natomiast odbyła się uroczysta konsekracja budowanej przez ponad 40 lat gotyckiej świątyni katedralnej[32]. Koronacyjna katedra królów polskich ma ponadto dwa wezwa-

[31] Tamże, s. 58.
[32] A. Franaszek, *Wawel,* Warszawa 1988, s. 16.

nia, czyli św. Stanisława BM i św. Wacława, a nie tylko, jak podała autorka, św. Wacława[33]. Warto też zauważyć, że tytuł książęcy Fryderyka Jagiellończyka nie wynikał, jak twierdzi autorka, tylko z faktu jego pochodzenia z dynastii panującej. Biskupi krakowscy bowiem, o czym Nowakowska nie wspomina, nosili tytuł książąt jako posiadacze Księstwa Siewierskiego zakupionego przez Zbigniewa Oleśnickiego w 1344 r.[34]

Zauważyć też trzeba, że biskup warmiński nie był jedynym biskupem Prus Królewskich jak napisano w pracy (s. 55). Na terenie dominium warmińskiego bowiem leżała także diecezja chełmińska, a jej zwierzchnik pełnił urząd zastępcy prezesa Stanów Pruskich[35].

Dosyć niejasno i nieprecyzyjnie przedstawiono też w omawianym dziele problem konfliktu o biskupstwo krakowskie po śmierci Tomasza Strzępińskiego między kandydatem króla Janem Gruszczyńskim, elektem kapituły Janem Lutkiem z Brzezia i nominatem papieskim Jakubem z Sienna. Trudno w każdym razie na podstawie informacji przedstawionych przez Nowakowską dostrzec logiczny ciąg wydarzeń w tym konflikcie, niezwykle ważny, jeśli chodzi o próby podporządkowania sobie Kościoła przez władcę. Dla zrozumienia tego problemu trzeba sięgnąć do innych pozycji, których zresztą autorka w pracy w ogóle nie wykorzystała[36]. Przede wszystkim chodzi tu o znakomitą pracę wielkiej polskiej uczonej Marii Boguckiej, biografię Kazimierza Jagiellończyka, którego reformy autorka opisuje. Dostrzegając niedostatki w literaturze historycznej poświęconej polityce wewnętrznej tego władcy, Nowakowska w ogóle nie wspomina o tej pozycji, choć w innym miejscu, zwracając uwagę na słabo jej zdaniem opracowane zagadnienie polityki wewnętrznej Zygmunta Starego, wymieniła jego biografię pióra Wojciechowskiego[37]. Czyżby nie znała pracy Boguckiej o Jagiellończyku? Wydaje się to mało prawdopodobne. Dziwnym wydaje się też, że w pracy naukowej, a taki charakter ma przecież monografia poświęcona karierze Jagiellończyka, autorka powołuje się na pracę Rudzkiego o polskich królowych. Jest to tymczasem dzieło autorstwa wprawdzie pasjonata i wielkiego erudyty, ale nie zawodowego historyka i ma charakter raczej popularny niż naukowy lub popularnonaukowy. Powołanie się na to dzieło poskutkowało też powieleniem przez autorkę zawartych w pracy Rudzkiego błędów[38]. Wydaje się też nieprawdo-

[33] M. Rożek, *Królewska Katedra na Wawelu*, Warszawa 1981, s. 16 i 40.
[34] R. Grodecki, S. Zachorowski, J. Dąbrowski, *Dzieje Polski średniowiecznej*, t. II, Kraków 1995, s. 365; K.R. Prokop, *Poczet biskupów krakowskich*, Kraków 1999, s. 112.
[35] A. Liedtke, *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej do 1945 r.*, Pelplin 1994, s. 8.
[36] M. Bogucka, *Kazimierz Jagiellończyk i jego czasy*, Warszawa 1998, s. 124-130.
[37] Z. Wojciechowski, *Zygmunt I Stary (1506-1548)*, Warszawa 1979.
[38] E. Rudzki, *Polskie królowe*, t. I, Warszawa 1990. Autorka, odsyłając czytelnika do niniejszej pracy, błędnie podała datę ślubu Jagiełły z Zofią Holszańską. Zob. przyp. 27.

podobne, że autorka, sporządzając między innymi wyżej omówione zestawienie hierarchów pochodzących z rodów królewskich, poza licznymi wydawnictwami słownikowymi, nie sięgnęła do tablic genealogicznych, w których najłatwiej jest znaleźć związane określonymi więzami pokrewieństwa poszukiwane osoby, w tym wypadku tworzące ową grupę „królewskich biskupów". Uwzględnienie tego rodzaju pozycji pozwoliłoby autorce uniknąć wielu podstawowych błędów, jakie niestety wkradły się do jej dzieła. Zauważone wyżej braki osłabiają też niewątpliwy atut pracy, jakim jest fakt oparcia się autorki na szerokiej bazie źródeł rękopiśmiennych i drukowanych, w wielu wypadkach na nowo odczytanych i zinterpretowanych.

Podsumowując, należy stwierdzić, nawiązując do słów zawartych w przedmowie, że rzeczywiście praca może momentami zadziwić polskiego odbiorcę. Nie chodzi tu jednak o metodykę wypracowaną przez historiografię zachodnioeuropejską ani o sposób ujęcia niektórych problemów, nawet nie o nieco chaotyczny styl narracji. Zdziwienie może jednak budzić mała dbałość autorki o szczegóły, widoczne potknięcia warsztatowe, słaba znajomość terminologii oraz wspomniane braki w bibliografii czy nietrzymanie się przez autorkę nakreślonych przez nią obszarów badań, a także wybiórcze zastosowanie danych statystycznych. Bez tego wszystkiego trudno o dojście do prawdy i wyciąganie słusznych wniosków czy dokonywanie właściwych porównań. Niewątpliwie jednak autorka podjęła temat bardzo ciekawy. Wyciągnęła na światło dzienne pozostającą nieco w cieniu postać Fryderyka Jagiellończyka, a omawiając jego karierę w kontekście przemian ustrojowych w Europie, wniosła wiele ciekawych spostrzeżeń, które miejmy nadzieję ożywią dyskusję nad ową ciekawą epoką w dziejach Polski.

Roman Kawecki

KOMUNIKATY

I Pielgrzymka parafii pw. św. Wojciecha z Polski i Europy do Gniezna – 2009 r.

Tradycja pielgrzymek do grobu św. Wojciecha w Gnieźnie należy do najstarszych w Polsce, sięga bowiem roku 1000, kiedy cesarz Otton III ze świtą dygnitarzy kościelnych i świeckich nawiedził jego relikwie w kościele fundacji Mieszka I na Wzgórzu Lecha. Obfita literatura oświetla rolę dziejową świętego i historię jego kultu w Polsce[1]. Natomiast w XX w. wydarzyło się istotne *novum*, mianowicie papież Jan Paweł II odbył dwie pielgrzymki do tego miejsca (1979, 1997). Podczas I pielgrzymki powiedział: „Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza, ażeby ten Papież-Polak, Papież-Słowianin, właśnie teraz odsłonił duchową jedność chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie wielkie tradycje Zachodu i Wschodu? Tak. Chrystus tego chce. Duch Święty tak rozrządza, ażeby to zostało powiedziane teraz, tutaj w Gnieźnie"[2]. Podczas następnej pielgrzymki papież powtórzył wspomniany tekst, dodając, że z tego miejsca rozlała się moc Ducha Świętego. Jej skutkiem było m.in. runięcie muru dzielącego Europę. Jan Paweł II mówił: „U progu trzeciego tysiąclecia świadectwo św. Wojciecha jest wciąż obecne w Kościele i wciąż wydaje owoce"[3]. Myśli papieża o funkcji patronalnej św. Wojciecha w nowej Europie zainspirowały abpa H. Muszyńskiego do rozpoczęcia przygotowań do I pielgrzymki parafii z wezwaniem św. Wojciecha w Polsce i w Europie. Zaplanował ją w łączności z uroczystościami patronalnymi św. Wojciecha w dniach od 24 do 26 kwietnia 2009 r. Zauważyć trzeba, że taka inicjatywa zrodziła się po raz pierwszy w 1000-letnich dziejach czci gnieźnieńskiego patrona.

Prace przygotowawcze rozpoczęły się od wydania 28 kwietnia 2008 r. dekretu powołującego Komitet Organizacyjny pielgrzymki parafii pw. św. Wojciecha do grobu Patrona w 2009 r. W jego skład weszły następujące osoby:

Przewodniczący: bp Wojciech Polak,
Zastępca przewodniczącego i koordynator ds. kontaktów z władzami świeckimi: ks. kan. Jan Kasprowicz,

---

[1] Podsumowanie stanu badań zob. mój artykuł: *Wokół patronatu św. Wojciecha i ruchu pielgrzymkowego w Gnieźnie*, Studia Bydgoskie, 5, 2011, s. 265-288.
[2] *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, Libreria Editrice Vaticana 1979, s. 51.
[3] Homilia 3 VI 1997, Numer specjalny polskiego wydania „L'Osservatore Romano" 31 V-10 VI 1997, s. 39-40.

Sekretariat:

ks. kan. dr Andrzej Białczyk,
ks. dr Franciszek Jabłoński,
ks. dr Mieczysław Polak,
ks. dr Zbigniew Przybylski,

Członkowie:

ks. kan. dr Andrzej Grzelak	– odpowiedzialny za organizację liturgii,
ks. dr Jakub Dębiec	– odpowiedzialny za organizację liturgii,
ks. dr Tomasz Głuszak	– odpowiedzialny za udział Towarzystwa Świętego Wojciecha,
ks. kan. dr Kazimierz Kociński	– odpowiedzialny za sprawy finansowe,
ks. Ryszard Kopczynski	– odpowiedzialny za zakwaterowanie gości,
ks. Krzysztof Woźniak	– odpowiedzialny za zakwaterowanie gości,
ks. dr Mirosław Jasiński	– dpowiedzialny za kontakt z arcybiskupem gnieźnieńskim[4].

2 maja 2008 r. arcybiskup zaprosił wszystkich polskich biskupów diecezjalnych do udziału w uroczystościach patronalnych 25-26 kwietnia następnego roku. Jednocześnie poprosił o wsparcie jego inicjatywy duszpasterskiej tych biskupów, którzy na terytorium swoich diecezji posiadają parafie pw. św. Wojciecha, by przekazali tym ostatnim zaproszenie na przyszłoroczną pielgrzymkę do Gniezna. Apel arcybiskupa nawiązywał do przesłania homilii Jana Pawła II wygłoszonej 3 czerwca 1979 r. w Gnieźnie oraz do drugiej homilii wygłoszonej w milenium śmierci u grobu św. patrona (1997), w których była mowa o nowej ewangelizacji. Znakiem tamtych czasów była po raz pierwszy wielka liczba pielgrzymów z Polski i krajów ościennych[5]. Zaproszenie arcybiskupa nie spełniło oczekiwanych skutków, bowiem tylko kilku biskupów odpowiedziało na jego apel, przesyłając adresy parafii świętowojciechowych do Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie. Skoro pośrednia forma zebrania danych zawiodła, Komitet Organizacyjny skompletował informacje o wszystkich parafiach z tytułem św. Wojciecha w Polsce. Okazało się, że jest ich około 200[6]. Załącznik nr 1 zawiera skorygowany wykaz tych parafii. Dopiero dysponując wspomnianymi informacjami, arcybiskup gnieźnieński skierował osobiście do wszystkich parafii zaproszenie z dołączonym ramowym programem pielgrzymki i formularzem zgłoszeniowym, prosząc o nadesłanie go do 15 września[7]. W sierpniu arcybiskup zaprosił również

[4] Kuria Metropolitalna w Gnieźnie, Registratura (skrót: KMGR), Odpust św. Wojciecha, I 2007– IX 2008.

[5] Ibidem.

[6] KMGR, Akta Komitetu Organizacyjnego pielgrzymki parafii pw. św. Wojciecha do grobu Patrona w 2009 r., bp W. Polak, *Pro memoria* w sprawie pielgrzymki parafii świętowojciechowych 2009 z dnia 13 X 2008.

[7] Ibidem.

biskupów z krajów ościennych: Niemcy – Aachen, Berlin, Magdeburg, wszystkie diecezje Czech, Słowacji, Węgry – Budapeszt, Włochy – Werona, Ukraina – Lwów, Białoruś – Mińsk, Litwa – Wilno, Rosja – Królewiec. Jednocześnie zwrócił się do biskupów z apelem o poinformowanie parafii o zmierzonej pielgrzymce w Gnieźnie. Formularz zgłoszeniowy miał być nadesłany do 30 października. Pisma zapraszające zostały wysłane do 23 biskupów i 1 prałata (Królewiec). Sprawa rozwijała się jednak powoli, bowiem do 13 października 2008 r. zgłosiło się zaledwie 13 parafii z Polski – ok. 350 osób, z Niemiec (Kleve) – 20 osób, z Zachodniej Rosji – 40 osób[8]. Do 5 marca 2009 wpłynęły następujące zgłoszenia: 31 delegacji parafii z Polski, 6 parafii Europy oraz pielgrzymka Misji Katolickiej w Berlinie. Już 25 stycznia proboszczowie Gniezna i okolicy otrzymali polecenie przygotowania miejsc noclegowych wśród parafian dla konkretnych grup pielgrzymkowych. Komitet Organizacyjny wysłał 26 lutego do zgłoszonych parafii z Polski szczegółowe informacje dotyczące przyjazdu do Gniezna. Podobną informację wysłano 3 marca do pielgrzymów zagranicznych[9]. W miesiącach marcu i kwietniu prowadzono spotkania i prace przygotowawcze dotyczące noclegów i programu pobytu pielgrzymów.

Program pielgrzymki parafii św. Wojciecha z Polski i Europy do grobu patrona z okazji 1010. rocznicy kanonizacji św. Wojciecha (999 r.) i 30. rocznicy pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Gniezna (1979 r.)

Gniezno, 24-26 kwietnia 2009 r. Motto: *Pójdziemy ku przyszłości. Weźmijcie Ducha Świętego!* (Jan Paweł II, Gniezno, 3 czerwca 1979)

Piątek, 24 kwietnia 2009 r.

15.00-18.00 – Przyjazd do Gniezna (Recepcja w Kurii Metropolitalnej)
18.00 – Kolacja w miejscu noclegu
19.30 – Katedra – uroczyste rozpoczęcie pielgrzymki – Nabożeństwo ku czci św. Wojciecha pod przewodnictwem kard. Joachima Meisnera, metropolity kolońskiego i abp. Henryka Józefa Muszyńskiego, metropolity gnieźnieńskiego

Sobota, 25 kwietnia 2009 r.

8.00 – Msza św. w parafiach dekanatów gnieźnieńskich
9.00 – Śniadanie w miejscu noclegu
10.00-13.00 – Sesja popularnonaukowa (aula I LO i aula Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego)

[8] Ibidem. Wykaz zaproszonych biskupów w aktach Odpust św. Wojciecha, I 2007-IX 2008.
[9] RKMG, Akta Komitetu Organizacyjnego…, nota urzędowa bp. W. Polaka, 5 III 2009.

Rola i miejsce św. Wojciecha w dziele nowej ewangelizacji XXI wieku. Przesłanie Jana Pawła II z Gniezna do Polski i Europy (1979)

13.30 – Obiad w miejscu sesji popularnonaukowej
15.00-18.00 – Zwiedzanie zabytków Gniezna
18.00 – Kolacja w miejscu noclegu
19.30 – Udział w uroczystościach patronalnych ku czci św. Wojciecha (I Nieszpory, procesja do kościoła św. Michała, możliwość nocnego czuwania przy relikwiach męczennika)

Niedziela, 26 kwietnia 2009 r.

7.30 – Śniadanie w miejscu noclegu
8.30 – Zbiórka pielgrzymów na placu katedralnym przy pomniku Bolesława Chrobrego (od strony rezydencji arcybiskupów gnieźnieńskich)
8.45 – Wyruszenie pielgrzymów wraz z biskupami do kościoła św. Michała
9.15 – Procesja z kościoła św. Michała na Plac św. Wojciecha
10.00 – Uroczysta Msza św. odpustowa pod przewodnictwem kard. Józefa Glempa, Prymasa Polski i z homilią abp. Jozefa Michalika, Metropolity Przemyskiego i Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski
12.30 – Obiad w miejscu noclegu
16.00 – II Nieszpory i zakończenie pielgrzymki[10].

Przygotowano *Informator pielgrzyma* zawierający: słowo Księdza Arcybiskupa Henryka Józefa Muszyńskiego do pielgrzymów, słowo Prezydenta Jacka Kowalskiego do pielgrzymów, program pielgrzymki, nabożeństwo ku czci św. Wojciecha, modlitwę do św. Wojciecha (autorstwa kard. Augusta Hlonda, Prymasa Polski), nieszpory ku czci św. Wojciecha, teksty liturgiczne na Eucharystię z uroczystości św. Wojciecha – Biskupa i Męczennika oraz przemówienia i homilie Jana Pawła II wygłoszone w 1979 r. w Gnieźnie, adresy parafii gnieźnieńskich, zestawienie parafii goszczących pielgrzymów[11].

Przebieg pielgrzymki

Piątek, 24 kwietnia

W piątek, 24 kwietnia, rozpoczęły się uroczystości pielgrzymkowe. Do Gniezna przyjechało około 400 pielgrzymów z 15 polskich diecezji: białostockiej,

[10] *Informator pielgrzyma*, Gniezno, 24-26 kwietnia 2009 r., Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno.
[11] Ibidem.

ełckiej, zielonogórsko-gorzowskiej, poznańskiej, kaliskiej, toruńskiej, płockiej, krakowskiej, włocławskiej, drohiczyńskiej, pelplińskiej, świdnickiej, koszalińsko-kołobrzeskiej i gnieźnieńskiej. Była to pierwsza grupa pielgrzymkowa, następne zapowiedziały swój przyjazd na sobotę i niedzielę.

Pielgrzymi zgromadzili się wieczorem w katedrze gnieźnieńskiej, biorąc udział w nabożeństwie ku czci biskupa-męczennika. Wspólnej modlitwie przewodniczyli: kard. Joachim Meisner z Kolonii i abp Henryk Muszyński, który, witając przybyłych, przypomniał o przypadających w tym roku rocznicach: 1010. rocznicy kanonizacji św. Wojciecha i 30. rocznicy pierwszej wizyty papieża Jana Pawła II w Gnieźnie. Arcybiskup powiedział, że to stąd właśnie papież-Polak skierował swój płomienny apel do Europy o jedność i że właśnie 3 czerwca 1979 r. „rozpoczęła się erozja systemu komunistycznego, któremu wydawało się, że jest nieprzezwyciężalny". Pielgrzymi przybyli do Gniezna, które nazywa się również „gniazdem", co rozumie się jako początek zarówno Polski, jak i organizacji kościelnej na ziemiach polskich. Do tych myśli nawiązał ks. kan. Andrzej Grzelak, dziekan gnieźnieński, akcentując rolę św. Wojciecha w dziejach Polski. Spotkanie uświetnił występ Chóru Akademickiego z Bydgoszczy. Wspólnie z pielgrzymami w katedrze gnieźnieńskiej modlili się: bp Frantisek Tondra – biskup spiski i przewodniczący Konferencji Episkopatu Słowacji, bp Viliam Judak – biskup Nitry oraz gnieźnieńscy biskupi pomocniczy – bp Bogdan Wojtuś i bp Wojciech Polak.

Sobota, 25 kwietnia

Bierzmowanie niepełnoprawnych: W ramach uroczystości patronalnych ku czci św. Wojciecha tradycyjnie celebrowany jest sakrament bierzmowania osób niepełnosprawnych z archidiecezji gnieźnieńskiej. Udzielił go w sobotę przed południem bp Bogdan Wojtuś. Homilię wygłosił ks. Tomasz Kołodziej, diecezjalny duszpasterz niepełnosprawnych, który, nawiązując do hasła tegorocznego programu duszpasterskiego „Otoczmy troską życie", mówił, że „Bóg kocha każdego człowieka. Dla Niego ważne jest każde ludzkie życie". Apelował on do chorych, aby mimo różnorakich trudności, także choroby, nie tracili oni nadziei. Niosący krzyż, niekiedy bardzo ciężki, z Jezusem Chrystusem, ma nadzieję zmartwychwstania. W uroczystości uczestniczyli najbliżsi i przyjaciele kandydatów do bierzmowania.

Pielgrzymka Młodych do grobu św. Wojciecha: Ponad 1000 młodych ludzi z 13 parafii archidiecezji gnieźnieńskiej, a także Bydgoszczy i Czech przybyło w dorocznej pieszej Pielgrzymce Młodych do grobu św. Wojciecha. Hasłem przewodnim pielgrzymki było wyznanie św. Pawła Apostoła: „Dla mnie żyć to Chrystus". Spotkanie młodych odbyło się w katedrze. Specjalną Mszę św. odprawił dla nich

bp Wojciech Polak. W homilii przywołał on dwie postacie chrześcijan, św. Pawła i św. Wojciecha, którzy po spotkaniu z Chrystusem całkowicie zmienili swoje życie. Biskup mówił: „Na pielgrzymim znaczku, który towarzyszył wam w drodze, zostało przedstawione dość niecodzienne wyobrażenie Chrystusa. Znajdujemy je na siódmej kwaterze Drzwi Gnieźnieńskich. Jest to wyobrażenie Chrystusa, który kiedyś ponoć przyśnił się św. Wojciechowi. Jego pierwszy biograf, rzymski mnich Jan Kanapariusz, zapisał dość niezwykły dialog. Zbudzony ze snu św. Wojciech nieomal z wyrzutem zapytał: „kimże ty jesteś, który tak władczo rozkazujesz, albo dlaczego każesz mi przerwać spoczynek?". Usłyszał wówczas odpowiedź: „Jam jest Jezus Chrystus!" Podobnie rozegrał się znany dialog pod Damaszkiem. Paweł z Tarsu i Wojciech z Libic potraktowali swoje spotkania z Chrystusem na serio i one ich dogłębnie przemieniły.

Pielgrzymka harcerzy: Do grobu św. Wojciecha z Ostrowa Lednickiego przyszli także szlakiem Ottona III i Bolesława Chrobrego harcerze.

Przed południem delegaci parafii świętowojciechowych uczestniczyli w sesji popularnonaukowej. Referaty wygłosili ks. J. Stefański, ks. M. Aleksandrowicz i ks. M. Sołomeniuk. Następnie pielgrzymi zwiedzili zabytki Gniezna[12].

Pierwszymi Nieszporami o św. Wojciechu sprawowanymi 25 kwietnia wieczorem w katedrze gnieźnieńskiej rozpoczęły się doroczne uroczystości odpustowe ku czci patrona Polski i archidiecezji gnieźnieńskiej. Wieczornemu nabożeństwu w bazylice prymasowskiej przewodniczył metropolita szczecińsko-kamieński abp Andrzej Dzięga, a homilię wygłosił ordynariusz diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej bp Edward Dajczak. Nawiązał on do obchodzonych w tym roku rocznic: 1010. rocznicy kanonizacji św. Wojciecha i 30. rocznicy wizyty papieża Jana Pawła II w Gnieźnie. Przypomniał, że papież-Polak wezwał wówczas do pójścia ku przyszłości. Nawiązując zaś do apelu papieża, trzeba postawić pytanie o nasze dzisiaj. Zdaniem kaznodziei najbardziej cierpiącą i prześladowaną wspólnotą wiary na ziemi są chrześcijanie. W Polsce nie umiera się za wiarę, ale potrzebne jest świadectwo wiary, które powinno być bardziej wyraziste. Aby dojść do drugiego człowieka ze świadectwem wiary, trzeba wyjść z własnego domu, z własnego świata, tak jak kiedyś św. Wojciech. Bp Dajczak mówił: „Bóg ciągle czeka na świadków, którzy wyjdą z własnych domów, z własnych narodów i będą wędrowali. Niekoniecznie na inne kontynenty, ale do człowieka przy sąsiednim biurku w pracy, do sąsiada po drugiej stronie klatki schodowej, któremu się nigdy w niedzielę drzwi nie otwierają. Bóg ciągle powołuje ludzi, tych z sakramentem święceń i bez, do tego, by mieli odwagę ryzykować i wypłynąć na głębię". Swoje kazanie zakończył apelem o większą aktywizację chrześcijan.W czasie nabożeństwa prymas

[12] „Przewodnik Katolicki" nr 18/3 VI 2009.

Polski kard. Józef Glemp poświęcił płaszcze dla 14 nowych członków Towarzystwa św. Wojciecha z archidiecezji gnieźnieńskiej i diecezji bydgoskiej.

Po nieszporach z katedry gnieźnieńskiej wyruszyła tradycyjna procesja z relikwiami św. Wojciecha, która przeszła ulicami miasta do kościoła św. Michała Archanioła na Wzgórzu Zbarskim, gdzie według podań miał się zatrzymać orszak wiozący ciało zabitego w 997 r. biskupa-misjonarza. Pierwotnie obchodzono uroczystości świętowojciechowe w katedrze i na Wzgórzu Lecha. W 1947 r. (jubileusz 950-lecia męczeńskiej śmierci) wprowadzono procesyjne przeniesienie relikwii z katedry do kościoła św. Micha Archanioła, gdzie odbywa się całonocna adoracja, a następnego dnia relikwie przenosi się z powrotem na Wzgórze Lechu. Obydwie procesje – zarówno wieczorna, jak i niedzielna – nadają obchodom bardzo uroczysty, majestatyczny charakter. Wywierają na pielgrzymach niezapomniane wrażenia. W czasach PRL-u uroczystości gnieźnieńskie miały wymiar przede wszystkim archidiecezjalny, ograniczany przez władze komunistyczne. Dopiero w latach 80. ubiegłego wieku nabrały charakteru ogólnopolskiego, a ostatnio także międzynarodowego.

Za srebrną trumienką z relikwiami męczennika podążali przybyli na uroczystość biskupi z Polski i zagranicy z kard. Joachimem Meisnerem z Kolonii, Prymasem Polski kard. Józefem Glempem i gospodarzem miejsca abp. Henrykiem Muszyńskim na czele. Obecni byli także: kard. Stanisław Dziwisz z Krakowa, abp Józef Kowalczyk – nuncjusz apostolski w Polsce, abp Józef Michalik z Przemyśla oraz abp Stanisław Gądecki z Poznania. W procesji szli także liczni kapłani, siostry zakonne, alumni gnieźnieńskiego seminarium duchownego, przedstawiciele różnych grup zawodowych, reprezentanci organizacji i stowarzyszeń katolickich oraz mieszkańcy Gniezna. Obecni byli także uczestnicy pierwszej pielgrzymki parafii świętowojciechowych. Uczestniczyła także liczna grupa młodzieży, która rokrocznie przybywa z parafii archidiecezji w pieszej pielgrzymce. Z nimi szli ich rówieśnicy z Bydgoszczy i Czech. Wieczorna procesja odbywa się rokrocznie i wywiera na uczestnikach niezapomniane wrażenie. Na zakończenie wieczornej procesji z relikwiami św. Wojciecha przed kościołem św. Michała przemówił metropolita koloński kard. Joachim Meisner. Poruszył on aktualne problemy obrony życia, któremu zagraża eutanazja i aborcja. Przypomniał stworzony przez Stwórcę układ rodziny składający się z ojca, matki i dziecka. Nawiązując zaś do osoby patrona jako wielkiego nauczyciela, zauważył, że patrzy on dziś na Europę krytycznie, patrzy i chce, byśmy byli czujni. Po rozejściu się uczestników procesji trwała adoracja relikwii św. Wojciecha w kościele na Wzgórzu Zbarskim.

Niedziela, 26 kwietnia

Rano 26 kwietnia srebrna trumienka z relikwiami patrona ruszyła w uroczystej procesji z kościoła św. Michała Archanioła w kierunku Placu św. Wojciecha

u stóp katedry. W procesji udekorowanymi odświętnie ulicami Gniezna podążali biskupi, przedstawiciele władz państwowych i samorządowych, parlamentarzyści, reprezentanci środowisk naukowych i kulturalnych, liderzy i członkowie organizacji, stowarzyszeń katolickich i duszpasterstw środowiskowych, delegacje gnieźnieńskich parafii, reprezentanci parafii świętowojciechowych z Polski i zagranicy oraz niezorganizowani pielgrzymi. Jak co roku w procesji uczestniczyła także liczna grupa młodzieży, która poprzedniego dnia przybyła do Gniezna w dorocznej Pielgrzymce Młodych do grobu św. Wojciecha. Wzdłuż całej trasy procesji stali na chodnikach liczni mieszkańcy miasta i przyjezdni, przyglądając się niezwykłemu pochodowi.

Kiedy procesja doszła do ołtarza usytuowanego na stoku Wzgórza Lecha pod potężnymi wieżami bazyliki prymasowskiej, metropolita gnieźnieński Henryk Muszyński, witając pielgrzymów, przypomniał o obchodzonych w tym roku rocznicach: 1010. rocznicy kanonizacji św. Wojciecha, 30. rocznicy wizyty Jana Pawła II w Gnieźnie oraz 30. rocznicy sakry biskupiej kard. Józefa Glempa. Według arcybiskupa: „Pierwsza z tych rocznic, to nie tylko przypomnienie. To także wielkie zobowiązanie i świadomość tego, że powołanie Wojciecha do świętości jest także naszym powołaniem". Sumie odpustowej przewodniczył kard. Józef Glemp, prymas Polski. Homilię wygłosił abp Józef Michalik, przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski. Kaznodzieja zachęcił do rzetelnej analizy naszych czasów. Przywołując wybitnego teologa Hansa Ursa von Balthasara, który pół wieku temu przestrzegał przed redukcją chrześcijaństwa, czyniąc je łatwiejszym do przyjęcia przez wszystkich. Kaznodzieja powiedział: „Dzisiaj próbuje nam się wmówić, że chrześcijaństwo nie powinno się zajmować pewnymi tematami. Ile namęczą się niektóre gazety, by wypłakać się nad losem chrześcijaństwa w Polsce, nad losem naszej wiary, która nie chce zrezygnować z wymagań stawianych człowiekowi. Ile razy słyszymy, że Kościół traci na tym, że nie chce niektórych przykazań wykreślić". Nawiązując zaś do sytuacji politycznej w Polsce, przypomniał nauczanie społeczne prymasa Stefana Wyszyńskiego, który przed niespełna 30 laty mówił o odpowiedzialności za naród. Wzywał do zerwania z korupcją, z życiem na koszt państwa, do rozprawienia się ze złodziejami dobra publicznego, korupcją, defraudacjom i urządzaniem się ówczesnych towarzyszy na koszt państwa. Arcybiskup wołał: „Zastanówmy się, co z tego można odnieść do naszych czasów. Dzisiaj te wady narodowe i publiczne są nadal aktualne. Nie interes partii przed głosowaniem, nie obietnice powinny być ważne, ale troska o naród, o najbardziej zacofane regiony Polski, o to, by granice możliwości człowieka nie były przekraczane". Homilia abp. Michalika była kilkakrotnie przerywana oklaskami.

Wzorem lat ubiegłych podczas Mszy św. prymas Polski kard. Józef Glemp poświęcił i wręczył księgi Pisma świętego przedstawicielom młodzieży, a abp

Józef Kowalczyk – nuncjusz apostolski w Polsce pobłogosławił i nałożył krzyże misyjne 44 duchownym i 1 osobie świeckiej mającym wyjechać na misje. Przed 30 laty, 3 czerwca 1979 r. podczas swojej pierwszej wizyty w Gnieźnie uczynił to po raz pierwszy papież Jan Paweł II. 18 lat później, w 1997 r., podczas drugiej wizyty papieża-Polaka u grobu św. Wojciecha ceremonię powtórzono. Rok później, dzięki inicjatywie abp. Henryka Muszyńskiego, weszła ona na stałe do programu gnieźnieńskich uroczystości odpustowych. Obchody miały wymiar szczególny z uwagi na rocznice wspomniane już na początku Mszy św.

W uroczystej sumie odpustowej uczestniczyło blisko 40 kardynałów, arcybiskupów i biskupów z Polski i zagranicy, a także kilka tysięcy wiernych, w tym także liczna grupa zaproszonych reprezentantów parafii świętowojciechowych. Spośród biskupów obecni byli m.in.: metropolita koloński kard. Joachim Meisner, bp Gerhard Feige z Magdeburga, bp Dominik Duka z Hradec Kralove, bp Frantisek Tondra – biskup spiski i przewodniczący Konferencji Episkopatu Słowacji, kard. Georg Sterzinsky z Berlina, bp Milan Sasik – ordynariusz apostolski w Mukaczewie na Ukrainie oraz abp Jan Graubner – przewodniczący Konferencji Episkopatu Czech. Z polskich hierarchów na uroczystości przyjechali m.in. kard. Henryk Gulbinowicz – emerytowany arcybiskup wrocławski oraz abp Józef Kowalczyk – nuncjusz apostolski w Polsce, abp Marian Gołębiewski z Wrocławia, kard. Stanisław Dziwisz z Krakowa, abp Józef Michalik z Przemyśla, abp Stanisław Gądecki z Poznania, abp Kazimierz Nycz z Warszawy oraz abp Wojciech Ziemba – metropolita warmiński[13]. Liczni byli przedstawiciele władz cywilnych, nauki oraz innych ośrodków: Piotr Florek – Wojewoda Wielkopolski, Marek Woźniak – Marszałek Województwa Wielkopolskiego, Piotr Gruszczyński – senator, Paweł Arndt – poseł, Zbigniew Dolata – poseł, Tadeusz Tomaszewski – poseł, Jacek Kowalski – Prezydent Gniezna, Ryszard Brejza – Prezydent Inowrocławia, Krzysztof Ostrowski – Starosta Gnieźnieński, Sławomir Szeliga – Wicestarosta Inowrocławski, Jerzy Stachowiak – Przewodniczący Rady Miasta Gniezna, Jacek Tarnowski – Wiceprzewodniczący Rady Miasta Inowrocławia, Danuta Winiarska – Przewodnicząca Rady Powiatu Gnieźnieńskiego, prof. dr hab. Stefan Jurga – Prezes Fundacji św. Wojciecha, Poznań, prof. dr hab. Józef Garbarczyk – Rektor Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Gnieźnie, prof. dr hab. Leszek Mrozewicz – Dyrektor Naukowy Collegium Europaeum Gnesnense, dr Maciej Koszutski – I Wiceprezydent Polskiego Związku Kawalerów Maltańskich, dr Grażyna

[13] Katolicka Agencja Informacyjna, Wydawca: KAI, red. naczelny: Marcin Przeciszewski, depesze nadesłane z Gniezna w dniach 24-26 IV 2009.

Zenkteler – Dama Maltańska, prof. dr hab. Andrzej Drzycimski – Gdańsk, Bente i Kiell Titlestad-Bergen – Norwegia, Biørg i Ingvald Nilsen-Bergen – Norwegia[14].

Uroczystości zakończono II Nieszporami do św. Wojciecha, po których kard. Glemp i abp Muszyński udzielili dzieciom tradycyjnego błogosławieństwa.

Podsumowanie

1. Pielgrzymka parafii pw. św. Wojciecha z Polski i Europy była wydarzeniem po raz pierwszy zorganizowanym przez Kurię Metropolitalną w Gnieźnie. Do Miasta św. Wojciecha przybyło ok. 1000 pielgrzymów z ponad 30 ośrodków (zał. nr 2). W kontekście przeciętnego ruchu pielgrzymkowego wspomniana liczba nie jest imponująca, a tak naprawdę brak ścisłej skali porównawczej, bowiem aktualnie rejestruje się pielgrzymów i turystów nabywających bilety do zwiedzania katedry, Drzwi Gnieźnieńskich i podziemi. W sezonie pielgrzymkowo-turystycznym w 2009 r. katedrę odwiedziły 74 094 osoby, Drzwi Gnieźnieńskie – 61 580 i podziemia katedry 20 299 osób[15]. Należy zauważyć, że wspomniane dane są niepełne. Trudno także było uwzględnić pielgrzymów i turystów, albowiem ani Kuria Metropolitalna, ani kustosz sanktuarium św. Wojciecha nie prowadzą odpowiedniej dokumentacji.
2. W związku z przygotowaniem pielgrzymki parafii świętowojciechowych powstał aktualny spis parafii pw. Męczennika (zał. nr 1). Obejmuje on 201 kościołów, ale jest to liczba tylko przybliżona, bowiem zauważyłem kilka nieścisłości. Kościoły św. Wojciecha w Lublinie i Krakowie są rektorskimi. Nie ma też w sporządzonym wykazie parafii w Neukirchen (diecezja Fulda/Niemcy). Wskazane byłyby dalsze poszukiwania parafii pod patronatem Męczennika w Europie Środkowo-Wschodniej, bowiem Wojciech jest przede wszystkim patronem narodów na tym obszarze.
3. Bazę noclegową i gastronomiczną dla nich zorganizowały parafie gnieźnieńskie, które mają pod tym względem wystarczające doświadczenia.
4. Pomysł zorganizowania wspomnianej pielgrzymki był znakomity, jego realizacja również była dobra, ale rezonans okazał się słabszy aniżeli spodziewali się organizatorzy. Według wypowiedzi byłego arcybiskupa gnieźnieńskiego Henryka Muszyńskiego następną tego rodzaju pielgrzymkę przewiduje się za 10 lat. Trudno przewidzieć, jakie zamierzenia będą mieli jego następcy.
5. Na pewno pielgrzymka była ważnym krokiem do pogłębienia roli gnieźnieńskiego grobu św. Wojciecha jako centrum integracji Polski i Europy.

[14] RKMG, Akta Komitetu Organizacyjnego…, Lista zaproszonych przedstawicieli władz cywilnych obecnych na Mszy św. odpustowej w niedzielę, 26.04.2009 r., o godz. 10.00.

[15] Biuro Przewodników w katedrze, Sprawozdanie roczne.

Zał. nr 1. parafie pw. Św. Wojciecha

	diecezja	dekanat	nazwa	wezwanie	ulica	kod	poczta
1.	białostocka	Białystok – Nowe Miasto	UHOWO	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Uhowo, ul. Kościelna 8	18-100	Łapy
2.	białostocka	Białystok – Śródmieście	BIAŁYSTOK	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Warszawska 46 A	15-077	Białystok
3.	bielsko-żywiecka	Jeleśnia	JELEŚNIA	Św. Wojciecha	Rynek 2	34-340	Jeleśnia
4.	bielsko-żywiecka	Kęty	BULOWICE	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Bielska 69	32-652	Bulowice
5.	bielsko-żywiecka	Wilamowice	DANKOWICE	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Św. Wojciecha 10	43-331	Dankowice
6.	bydgoska	Bydgoszcz III – Południe	BYDGOSZCZ	Św. Wojciecha	ul. Kanałowa 6	85-207	Bydgoszcz – Okole
7.	bydgoska	Nakło	SADKI	Św. Wojciecha	ul. Kasztanowa 2	89-110	Sadki
8.	bydgoska	Szubin	KOŁACZKOWO	Św. Wojciecha	ul. Powstańców Wlkp. 18	89-200	Szubin
9.	częstochowska	Częstochowa – Św. Wojciecha	CZĘSTOCHOWA	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Brzeźnicka 59	42-200	Częstochowa
10.	częstochowska	Kodrąb	KRZĘTÓW	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Krzętów, ul. Rolna 1 A	97-525	Wielgomłyny
11.	częstochowska	Krzepice	IWANOWICE DUZE	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Iwanowice Duże, ul. Spokojna 1	42-152	Opatów Częstochowski
12.	częstochowska	Praszka	KOWALE-GANA	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Kowale, ul. Jana Pawła II 7	46-320	Praszka
13.	częstochowska	Wieluń – Św. Wojciecha Bp M	RUDA	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Ruda, ul. Rudzka 1	98-300	Wieluń
14.	częstochowska	Zawiercie – NMP Królowej Polski	ZAWIERCIE-BZÓW	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Żołnierska 17	42-431	Zawiercie-Bzów
15.	drohiczyńska	Sterdyń	SKIBNIEW	Św. Wojciecha	Skibniew, ul. Szkolna 1	08-300	Sokołów Podlaski
16.	elbląska	Elbląg – Północ	ELBLĄG	Św. Wojciecha	ul. Wiejska 4	82-300	Elbląg
17.	elbląska	Kwidzyn – Zatorze	KWIDZYN	Św. Wojciecha	ul. Sportowa 3 A	82-500	Kwidzyn
18.	elbląska	Nadmorski	SZTUTOWO	Św. Wojciecha	ul. Gdańska 25 A	82-110	Sztutowo
19.	elbląska	Prabuty	PRABUTY	Św. Wojciecha	ul. Warszawska 19	82-550	Prabuty
20.	ełcka	Ełk – Matki Bożej Fatimskiej	EŁK	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Kościuszki 16	19-300	Ełk
21.	ełcka	Rajgród – NMP Matki Kościoła	RYDZEWO	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Rydzewo 10	19-206	Rajgród
22.	ełcka	Suwałki – Świętego Ducha	SUWAŁKI	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Szkolna 9	16-400	Suwałki
23.	gdańska	Gdańsk – Dolne Miasto	GDAŚNK-ŚWIBNO	Św. Wojciecha	ul. Boguckiego 52 A	80-690	Gdańsk Świbno
24.	gdańska	Gdańsk – Śródmieście	GDAŃSK-ŚWIĘTY WOJCIECH	Św. Wojciecha	Trakt św. Wojciecha 440	80-007	Gdańsk-Święty Wojciech
25.	gdańska	Kielno	KIELNO	Św. Wojciecha	ul. Jeziorna 1	84-208	Kielno
26.	gdańska	Pruszcz Gdański	ZELISŁAWKI	św. Wojciecha	Zelisławki 1 E	83-032	Pszczółki
27.	gdańska	Reda	REDA	Św. Wojciecha	ul. Nowa 3	84-240	Reda
28.	gliwicka	Bytom	BYTOM	Św. Wojciecha	pl. Klasztorny 5	41-902	Bytom
29.	gliwicka	Zabrze – Mikulczyce	ZABRZE-MIKULCZYCE	Św. Wojciecha	ul. Heweliusza 4	41-818	Zabrze
30.	gnieźnieńska	Chodzież	MARGONIN	Św. Wojciecha	ul. Kościelna 8	64-830	Margonin
31.	gnieźnieńska	Gniewkowo	PARCHANIE	Św. Wojciecha	Parchanie 41	88-110	Inowrocław 2
32.	gnieźnieńska	Kłecko	BUDZIEJEWKO	Św. Wojciecha	Budziejewko, ul. Kościelna 1	62-290	Mieścisko
33.	gnieźnieńska	Kruszwica	BRZEŚĆ	Św. Wojciecha	Brześć n. Gopłem	88-121	Chełmce
34.	gnieźnieńska	Strzelno	STODOŁY	Św. Wojciecha	Stodoły	88-320	Strzelno

	diecezja	dekanat	nazwa	wezwanie	ulica	kod	poczta
35.	gnieźnieńska	Wągrowiec	WĄGROWIEC	Św. Wojciecha	pl. Kard. Wyszyńskiego 1	62-100	Wągrowiec
36.	gnieźnieńska	Złotniki Kujawskie	LISEWO KOŚCIELNE	Św. Marii Magdaleny i Św. Wojciecha	Lisewo Kościelne 56	88-180	Złotniki Kujawskie
37.	kaliska	Krotoszyn	KOBIERNO	Św. Wojciecha	ul. Kobierska 46	63-714	Kobierno
38.	kaliska	Raszków	JANKÓW ZALEŚNY	Św. Wojciecha	Janków Zaleśny 5	63-440	Raszków
39.	kaliska	Raszków	LEWKÓW	Św. Wojciecha	Lewków, pl. Floriana 10	63-410	Ostrów Wlkp. 2
40.	kaliska	Stawiszyn	KOŚCIELEC	Św. Wojciecha	Kościelec 11	62-831	Korzeniew
41.	kaliska	Wieruszów	CIESZĘCIN	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Cieszęcin 15	98-400	Wieruszów
42.	kaliska	Złoczew	BURZENIN	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika i Św. Stanisława Biskupa i Męczennika	ul. Kościelna 9	98-260	Burzenin
43.	kaliska	Zerków	POGORZELICA	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Pogorzelica 1	63-210	Zerków
44.	kaliska	Zerków	WILKOWYJA	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Wilkowyja, ul. Gorzeńskiego 13	63-200	Jarocin
45.	katowicka	Mikołów	MIKOŁÓW	Św. Wojciecha	ul. Kard. Wyszyńskiego 2	43-190	Mikołów
46.	katowicka	Piekary Śląskie	RADZIONKÓW	Św. Wojciecha	ul. Św. Wojciecha 48	41-922	Radzionków
47.	kielecka	Busko	JANINA	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Janina 24	28-100	Busko Zdrój
48.	kielecka	Daleszyce	CISÓW	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Cisów 78	26-021	Daleszyce
49.	kielecka	Kielce – Śródmieście	KIELCE	Św. Wojciecha	pl. Św. Wojciecha 9	25-307	Kielce
50.	kielecka	Miechów	SŁAWICE	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Sławice 53	32-200	Miechów
51.	kielecka	Proszowice	KOŚCIELEC	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Kościelec 103	32-100	Proszowice
52.	kielecka	Słomniki	NIEDŹWIEDŹ	Św. Wojciecha	Niedźwiedź 1 A	32-090	Słomniki
53.	kielecka	Wiślica	PEŁCZYSKA	Św. Wojciecha	Pełczyska 44	28-425	Złota
54.	kielecka	Wodzisław Śląski	KSIĄŻ WIELKI	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Toporczyków 1	32-210	Książ Wielki
55.	kielecka	Zarnowiec	ŁANY WIELKIE	Św. Wojciecha	Łany Wielkie 46	42-439	Zarnowiec
56.	koszalińsko-kołobrzeska	Bobolice	WYSZEWO	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika		76-011	Wyszewo 26
57.	koszalińsko-kołobrzeska	Drawsko Pomorskie	WIERZCHOWO POM.	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	pl. Orła Białego 5	78-530	Wierzchowo Pomorskie
58.	koszalińsko-kołobrzeska	Kołobrzeg	KOŁOBRZEG	Św. Wojciecha	ul. św. Wojciecha 7	78-100	Kołobrzeg
59.	koszalińsko-kołobrzeska	Koszalin	KOSZALIN	Św. Wojciecha	ul. Zwycięstwa 248	75-665	Koszalin 3
60.	koszalińsko-kołobrzeska	Słupsk	WŁYNKOWKO	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Włynkowo, ul. Na Wzgórzu 2	76-200	Słupsk
61.	krakowska	Biały Dunajec	ZASKALE	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Zaskale	34-424	Szaflary
62.	krakowska	Bolechowice	MODLINICA	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika i Matki Bożej Bolesnej		32-085	Modlnica 77
63.	krakowska	Kraków – Bronowice	KRAKÓW	Św. Wojciecha	ul. Św. Wojciecha 4	30-134	Kraków
64.	krakowska	Kraków – Centrum	KRAKÓW	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Rynek Główny	31-042	Kraków
65.	krakowska	Myślenice	OSIECZANY	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Osieczany 197	32-400	Myślenice
66.	krakowska	Niepołomice	POBIEDNIK MAŁY	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Pobiednik Mały 22	32-126	Igołomia
67.	krakowska	Niepołomice	STANIĄTKI	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Staniątki 299	32-005	Niepołomice
68.	krakowska	Pcim	KRZECZÓW	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Krzeczów 120	32-433	Lubień
69.	krakowska	Wadowice Południe - Św. Piotra	MUCHARZ	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika		34-106	Mucharz 111
70.	krakowska	Zator	ZATOR	Św. Wojciecha i Św. Jerzego	pl. Kościuszki 3	32-640	Zator
71.	legnicka	Jelenia Góra – Wschód	JELENIA GÓRA	Św. Wojciecha	ul. Moniuszki 12	58-506	Jelenia Góra

	diecezja	dekanat	nazwa	wezwanie	ulica	kod	poczta
72.	legnicka	Legnica – Wschód	LEGNICA	Św. Wojciecha	ul. Radosna 21	59-220	Legnica
73.	legnicka	Prochowice	KAWICE	Św. Wojciecha i Podwyższenia Krzyża Świętego	Kawice 35	59-230	Prochowice
74.	lubelska	Lublin – Zachód	LUBLIN	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Kaczeńcowa 7	20-543	Lublin
75.	lubelska	Puławy – Południe	WĄWOLNICA	Św. Wojciecha	ul. Zamkowa 24	24-160	Wąwolnica
76.	lubelska	Siedliszcze	WIERZBICA	Matki Bożej Ostrobramskiej i Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Leśna 19	22-150	Wierzbica k. Chełma
77.	łomżyńska	Kolno	PORYTE	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Kościelna 6 A	18-520	Stawiski
78.	łomżyńska	Łomża – Katedra Św. Michała Archanioła	PUCHAŁY	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Puchały 2	18-408	Wygoda
79.	łomżyńska	Łomża – Św. Brunona	SZCZEPANKOWO	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Szczepankowo 17	18-411	Śniadowo
80.	łomżyńska	Ostrołęka –Św. Antoniego	OSTROŁĘKA	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. I Armii Wojska Polskiego 44	07-401	Ostrołęka
81.	łomżyńska	Wyszków	WYSZKÓW	Św. Wojciecha	ul. Kościuszki 19	07-200	Wyszków
82.	łowicka	Biała Rawska	BIAŁA RAWSKA	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	pl. Kościelny 4	96-230	Biała Rawska
83.	łowicka	Głowno	MĄKOLICE	Św. Wojciecha	Mąkolice 90	95-015	Głowno
84.	łowicka	Krośniewice	DĄBROWICE	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Sienkiewicza 21	99-352	Dąbrowice k. Kutna
85.	łowicka	Kutno – Św. Michała Archanioła	STRZEGOCIN	Św. Bartłomieja i Św. Wojciecha		99-315	Strzegocin 22k/Kutna
86.	łowicka	Kutno – Św. Wawrzyńca	GŁOGOWIEC	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Głogowiec 10	99-300	Kutno
87.	łowicka	Łowicz – Katedra	KOMPINA	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Kompina 82	99-416	Nieborów
88.	łowicka	Skierniewice – Św. Jakuba	MAKÓW	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Brzosty 2	96-124	Maków k. Skierniewic
89.	łódzka	Krzepczów	KRZEPCZÓW	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Krzepczów 13	97-306	Grabica
90.	łódzka	Łask	DOBROŃ	Św. Wojciecha	ul. Sienkiewicza 41	95-082	Dobroń
91.	łódzka	Łódź – Chojny	ŁÓDŹ	Św. Wojciecha	ul. Rzgowska 242	93-317	Łódź
92.	łódzka	Stryków	NIESUŁKÓW	Św. Wojciecha	Niesułków 53	95-010	Stryków
93.	łódzka	Tomaszów Mazowiecki	UJAZD	Św. Wojciecha	ul. Kościelna 29	97-225	Ujazd
94.	opolska	Opole	OPOLE	Matki Boskiej Bolesnej i Św. Wojciecha	pl. Kopernika 12	45-040	Opole
95.	opolska	Ozimek	GRODZIEC OPOLSKI	Matki Boskiej Częstochowskiej i Św. Wojciecha	ul. Częstochowska 138	46-041	Grodziec Opolski
96.	ordynariat polowy	Marynarka Wojenna	WEJHEROWO	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	os. Kaszubskie 16/57	84-200	Wejherowo
97.	ordynariat polowy	Pomorski Okręg Wojskowy	SZCZECIN	Św. Wojciecha	pl. Zwycięstwa 1	70-952	Szczecin 2
98.	ordynariat polowy	Śląski Okręg Wojskowy	KALISZ	Św. Wojciecha i Św. Stanisława	ul. Kolegialna 2	62-800	Kalisz
99.	ordynariat polowy	Warmińsko-Mazurski	BRANIEWO	Św. Wojciecha	ul. Sucharskiego 24/10	14-500	Braniewo
100.	pelplińska	Kartuzy	KARTUZY	Św. Wojciecha	ul. Wybickiego 35	83-300	Kartuzy
101.	pelplińska	Lębork	ROZŁAZINO	Św. Wojciecha	ul. Długa 27	84-219	Rozłazino
102.	pelplińska	Pelplin	BOBOWO	Św. Wojciecha	ul. Gdańska 90	83-212	Bobowo
103.	pelplińska	Sierakowice	MIECHUCINO	Św. Wojciecha i Św. Brata Alberta Chmielowskiego	ul. Kościelna 2	83-334	Miechucino
104.	pelplińska	Starogard Gdański	STAROGARD GDAŃSKI	Św. Wojciecha	ul. Pomorska 4 A	83-200	Starogard Gdański
105.	pelplińska	Tczew	GORZĘDZIEJ	Św. Wojciecha	Gorzędziej, ul. Hundsdorfa 7	83-120	Subkowy

	diecezja	dekanat	nazwa	wezwanie	ulica	kod	poczta
106.	płocka	Bielsk	ZAGROBA	Św. Wojciecha	Zagroba 10	09-230	Bielsk
107.	płocka	Ciechanów – Zachód	MALUZYN	Św. Wojciecha	Małużyn 55	06-452	Ościsłowo
108.	płocka	Gostynin	SOLEC	Św. Wojciecha	Solec 5	09-500	Gostynin
109.	płocka	Mława	STUPSK	Św. Wojciecha	ul. Mickiewicza 11	06-561	Stupsk
110.	płocka	Mława	SZREŃSK	Św. Wojciecha	ul. Wikariacka 1	06-550	Szreńsk
111.	płocka	Nasielsk	NASIELSK	Św. Wojciecha	ul. Św. Wojciecha 15	05-190	Nasielsk
112.	płocka	Płock Wschód	PŁOCK	Św. Wojciecha	ul. Św. Wojciecha 2	09-410	Płock
113.	płocka	Przasnysz	PRZASNYSZ	Św. Wojciecha	ul. Św. Wojciecha 1	06-300	Przasnysz
114.	płocka	Pułtusk	ZAMBSKI	Św. Wojciecha	Zambski 81	07-215	Obryte
115.	płocka	Raciąż	RACIĄŻ	Św. Wojciecha	ul. Wolności 14	09-140	Raciąż
116.	poznańska	Borek	RUSKO	Św. Wojciecha	Rusko, ul. Koźmińska 10	63-233	Jaraczewo
117.	poznańska	Buk	SĘDZINY	Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny i Św. Wojciecha	ul. Parkowa 23	64-552	Sędziny
118.	poznańska	Czarnków	KRUSZEWO	Św. Wojciecha	Kruszewo, ul. Dworcowa 5	64-850	Ujście
119.	poznańska	Kórnik	BNIN	Św. Wojciecha	Bnin, ul. Kościelna 9/1	62-036	Kórnik 3
120.	poznańska	Lwówek	BORUJA KOŚCIELNA	Św. Wojciecha	Boruja Kościelna, pl. Kościelny 2	64-300	Nowy Tomyśl
121.	poznańska	Międzychód	STOKI	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Stoki 5	66-330	Pszczew
122.	poznańska	Poznań – Stare Miasto	POZNAŃ	Św. Wojciecha	ul. Wzgórze Św. Wojciecha 1	61-748	Poznań
123.	poznańska	Przemęt	KASZCZOR	Św. Wojciecha	Kaszczor, ul. Cysterska 4	64-234	Przemęt
124.	poznańska	Śrem	DALEWO	Św. Wojciecha	Dalewo 67	63-100	Śrem
125.	poznańska	Wronki	CHRZYPSKO WIELKIE	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Jeziorna 3	64-412	Chrzypsko Wielkie
126.	przemyska	Dubiecko	BACHÓRZ	Św. Wojciecha		36-068	Bachórz 72
127.	przemyska	Krosno I	KROSNO	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika i Matki Boskiej Częstochowskiej	ul. Korczyńska 18 A	38-400	Krosno
128.	przemyska	Rzepedź	TARNAWA GÓRNA	Św. Wojciecha	Tarnawa Górna	38-516	Tarnawa Dolna
129.	radomska	Końskie	ROGÓW	Św. Wojciecha	ul. Kozubskiego 18 A	26-200	Końskie
130.	radomska	Opoczno	KRAŚNICA	Św. Wojciecha	Kraśnica 53	26-300	Opoczno
131.	radomska	Przysucha	SKRZYNSKO	Św. Wojciecha	Skrzyńsko, pl. Św. Marka 34	26-400	Przysucha
132.	radomska	Radom – Południe	KOWALA	Św. Wojciecha	Kowala	26-624	Kowala Stępocina
133.	radomska	Zwoleń	GÓRA PUŁAWSKA	Św. Wojciecha	ul. Kościelna 16	24-122	Góra Puławska
134.	rzeszowska	Kolbuszowa	PORĘBY DYMARSKIE	Św. Stanisława i Wojciecha	Poręby Dymarskie 53 A	36-105	Molas
135.	rzeszowska	Rzeszów – Północ	RZESZÓW	Św. Wojciecha i Św. Stanisława Biskupów i Męczenników	pl. Farny 5	35-010	Rzeszów
136.	rzeszowska	Rzeszów – Północ	TRZEBOWNISKO	Św. Wojciecha	Trzebownisko 995	36-001	Rzeszów
137.	rzeszowska	Rzeszów – Zachód	BŁĘDOWA ZGŁOBIEŃSKA	Św. Wojciecha	Błędowa Zgłobieńska 107	36-071	Trzciana
138.	sandomierska	Baranów	GAWŁUSZOWICE	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika		39-307	Gawłuszowice 2
139.	sandomierska	Janów Lubelski	MOMOTY GÓRNE	Św. Wojciecha	Momoty Górne 49	23-300	Janów Lubelski
140.	sandomierska	Ożarów	GLINIANY	Św. Wojciecha	Podkościele 8	27-530	Ożarów
141.	sandomierska	Ożarów	WOJCIECHOWICE	Św. Wojciecha		27-532	Wojciechowice 61
142.	sandomierska	Raniżów	WOLA RANIŻOWSKA	Św. Wojciecha		36-125	Wola Raniżowska 295

	diecezja	dekanat	nazwa	wezwanie	ulica	kod	poczta
143.	sandomierska	Stalowa Wola – Północ	RZECZYCA DŁUGA	Św. Wojciecha	Rzeczyca Długa 111	37-455	Radomyśl
144.	sandomierska	Szewna	MOMINA	Św. Wojciecha	Momina 17 A	27-425	Waśniów
145.	sandomierska	Tarnobrzeg – Północ	GRĘBÓW	Św. Wojciecha	Grębowie 392	39-410	Grębów
146.	sandomierska	Ulanów	BIELINY	Św. Wojciecha	Bieliny, ul. Św. Wojciecha 29	37-410	Ulanów
147.	siedlecka	Łosice	GÓRKI k. ŁOSIC	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Górki k. Łosic 6	08-210	Platerów
148.	siedlecka	Parczew	TYŚMIENICA	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Tyśmienica 117 A	21-200	Parczew
149.	siedlecka	Ryki	NOWODWÓR	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika		08-503	Nowodwór 63
150.	sosnowiecka	Czeladź – Św. Stanisława BM	CZELADŹ	Św. Wojciecha	ul. F. Składkowskiego 28	41-250	Czeladź
151.	sosnowiecka	Jaworzno – Św. Wojciecha i Katarzyny	JAWORZNO	Św. Wojciecha i Św. Katarzyny	pl. Św. Jana 17	43-600	Jaworzno
152.	szczecińsko-kamieńska	Barlinek	BARLINEK	Św. Wojciecha	ul. 11 Listopada 10/1	74-320	Barlinek
153.	szczecińsko-kamieńska	Lipiany	KRZEMLIN	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Krzemlin 8 A	74-230	Mielęcin
154.	szczecińsko-kamieńska	Lipiany	SULIMIERZ	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Sulimierz 79 A	74-300	Myślibórz
155.	szczecińsko-kamieńska	Maszewo	BIELICE	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Bielice 10	72-130	Maszewo
156.	szczecińsko-kamieńska	Świnoujście	ŚWINOUJŚCIE-WARSZÓW	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Sosnowa 5A	72-602	Świnoujście –Warszów
157.	świdnicka	Wałbrzych – Zachód	WAŁBRZYCH	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Topolowa 35	58-309	Wałbrzych
158.	tarnowska	Czchów	ROZNÓW	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika i Podwyższenia Krzyża Świętego		33-316	Rożnów 124
159.	tarnowska	Krościenko	SZCZAWNICA	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Jana Wiktora 1 A	34-460	Szczawnica
160.	tarnowska	Lipnica Murowana	STARY WIŚNICZ	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Stary Wiśnicz 213	32-720	Nowy Wiśnicz
161.	tarnowska	Łużna	STASZKÓWKA	Św. Wojciecha		38-325	Staszkówka 263
162.	tarnowska	Mielec – Południe	TRZEŚŃ	Św. Wojciecha	Trześń 276	39-331	Chorzelów
163.	tarnowska	Szczucin	BOLESŁAW	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika		33-220	Bolesław 33
164.	toruńska	Działdowo	DZIAŁDOWO	Św. Wojciecha	ul. Nidzicka 4	13-200	Działdowo
165.	toruńska	Jabłonowo Pomorskie	JABŁONOWO ZAMEK	Św. Wojciecha	Jabłonowo Zamek 64	87-330	Jabłonowo Pomorskie
166.	toruńska	Lidzbark Welski	LIDZBARK WELSKI	Św. Wojciecha	Działdowska 3	13-230	Lidzbark Welski
167.	toruńska	Łasin	ROGÓŹNO	Św. Wojciecha		86-318	Rogóźno 69
168.	toruńska	Toruń III – Podgórze	ZŁOTORIA n. WISŁĄ	Św. Wojciecha	ul. Pomorska 9	87-162	Lubicz
169.	toruńska	Unisław Pomorski	BOLUMINEK	Św. Wojciecha i Św. Katarzyny	Boluminek	86-070	Dąbrowa Chełmińska
170.	warmińska	Mrągowo I	MRĄGOWO	Św. Wojciecha	ul. Królewiecka 32	11-700	Mrągowo
171.	warmińska	Nidzica	NIDZICA	Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny i Św. Wojciecha	ul. Młynarska 12	13-100	Nidzica
172.	warmińska	Olsztyn I – Śródmieście	OLSZTYN	Św. Wojciecha	ul. Gałczyńskiego 28	10-089	Olsztyn
173.	warmińska	Ostróda – Zachód	TYROWO	Św. Wojciecha	Tyrowo 31	14-100	Ostróda
174.	warmińska	Pasym	NOWY DWÓR	Św. Wojciecha	Nowy Dwór 4	12-122	Jedwabno
175.	warmińska	Rozogi	GAWRZYJAŁKI	Św. Wojciecha	Gawrzyjałki 9	12-110	Szczytno
176.	warszawska	Błonie	PŁOCHOCIN	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Łąkowa 7	05-860	Płochocin
177.	warszawska	Grójec	LEWICZYN	Św. Wojciecha i Św. Marcina	Lewiczyn 1	05-622	Belsk Duży
178.	warszawska	Warszawa – Wola	WARSZAWA	Św. Wojciecha	ul. Wolska 76	01-134	Warszawa
179.	warszawsko-praska	Otwock	WIĄZOWNA	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Kościelna 65	05-460	Wiązowna

	diecezja	dekanat	nazwa	wezwanie	ulica	kod	poczta
180.	warszawsko-praska	Siennica	JERUZAL	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Rynek 2	05-317	Jeruzal
181.	warszawsko-praska	Stanisławów	POŚWIĘTNE	Św. Jana Chrzciciela i Św. Wojciecha Biskupa	ul. Jana Pawła II 20	05-326	Poświętne
182.	włocławska	Izbica	BRDÓW	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Brdów 5	62-620	Babiak
183.	włocławska	Izbica	BRODÓW	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Brodów, ul. Kościelna 5	62-620	Babiak
184.	włocławska	Konin II	KONIN	Św. Wojciecha	ul. Portowa 2	62-510	Konin
185.	włocławska	Lipno	KIKÓŁ	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Sienkiewicza 2	87-620	Kikół
186.	włocławska	Lubraniec	KŁOBIA	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Kłobia 32	87-890	Lubraniec
187.	włocławska	Nieszawa	ZBRACHLIN	Św. Wojciecha	Zbrachlin 1	87-731	Waganiec
188.	włocławska	Radziejów	BRONIEWO	Św. Wojciecha	Broniewo 10	88-200	Radziejów
189.	włocławska	Tuliszków	GRODZIEC	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	pl. Abpa Bronisława Dąbrowskiego 1	62-580	Grodziec
190.	włocławska	Uniejów	WILAMÓW	Św. Wojciecha i Św. Stanisława	Wilamów 65	99-210	Uniejów
191.	włocławska	Zduńska Wola	SIERADZ	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Kościelna 2 A	98-200	Sieradz
192.	wrocławska	Wrocław – Krzyki	DOMASŁAW	Św. Wojciecha	Domasław, ul. Wrocławska 34 B	55-040	Kobierzyce
193.	wrocławska	Wrocław – Śródmieście	WROCŁAW	Św. Wojciecha	pl. Dominikański 2	50-159	Wrocław
194.	zamojsko-lubaczowska	Cieszanów	CIESZANÓW	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	ul. Sobieskiego 2	37-611	Cieszanów
195.	zamojsko-lubaczowska	Szczebrzeszyn	NIELISZ	Św. Wojciecha	Nielisz 196	22-413	Nielisz
196.	zielonogórsko-gorzowska	Babimost	TRZCIEL	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	pl. Wolności 21	66-320	Trzciel
197.	zielonogórsko-gorzowska	Gorzów – Świętej Trójcy	GORZÓW WIELKOPOLSKI	Św. Wojciecha	ul. Gwiaździsta 12 A	66-400	Gorzów Wielkopolski
198.	zielonogórsko-gorzowska	Krosno Odrzańskie	MASZEWO LUBUSKIE	Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika	Maszewo Lubuskie 69	66-614	Maszewo Lubuskie
199.	zielonogórsko-gorzowska	Pszczew	MIĘDZYRZECZ	Św. Wojciecha	ul. Ogrodowa 7	66-300	Międzyrzecz
200.	zielonogórsko-gorzowska	Sulechów	KARGOWA	Św. Wojciecha	ul. Marchlewskiego 43	66-120	Kargowa
201.	zielonogórsko-gorzowska	Zielona Góra – Narodzenia NMP	CZERWIEŃSK	Św. Wojciecha	ul. Ks. Ludwika Muchy 1	66-016	Czerwieńsk

Źródło: KMGR, Akta Komitetu Organizacyjnego pielgrzymki parafii pw. św. Wojciecha do grobu Patrona w 2009 r. Wykaz zawiera nieścisłości. Kościoły pw. św. Wojciecha w Krakowie i Lublinie nie są kościołami parafialnymi. Brak kościoła pw. św. Wojciecha w Neukirchen (diecezja Fulda/ Niemcy).

Zał. nr 2. Pielgrzymka parafii pw. św. Wojciecha do Gniezna

Lp.	Parafia	Diecezja	Liczba osób
1.	Lewków	kaliska	5
2.	Rożnów	tarnowska	4
3.	Jaworzno	sosnowiecka	53
4.	Wilamów	włocławska	50 (tylko sobota)
5.	Górki k/Łosic	siedlecka	50
6.	Lidzbark Welski	toruńska	10
7.	Wągrowiec	gnieźnieńska	10
8.	Kleve i Winden	Niemcy	20
9.	Zachodnia Rosja – Królewiec	moskiewska	40
10.	Lublin i Wąwolnica	lubelska	55
11.	Gorzów Wlkp.	zielonogórsko-gorzowska	10
12.	Kruszewo	poznańska	45
13.	Gorzędziej	pelplińska	25
14.	Poznań – Wzgórze św. Wojciecha	poznańska	45
15.	Bolesław	tarnowska	50
16.	Aachen	Niemcy	10
17.	Modlnica	krakowska	45
18.	Praha (par. Chrystusa Króla)	Czechy	4
19.	Skibniew	drohiczyńska	45
20.	Ełk	ełcka	2
21.	Wilkowyja	kaliska	4 (1 osoba nocleg)
22.	Sieradz	włocławska	5
23.	Kaszczor	poznańska	30 (w niedzielę)
24.	Starogard Gdański	pelplińska	50
25.	Stodoły	gnieźnieńska	5
26.	Zator	krakowska	40
27.	Margonin	gnieźnieńska	40
28.	Wałbrzych	świdnicka	40
29.	Mucharz	krakowska	50
30.	Częstochowa	częstochowska	50
31.	Zambski Kościelne	płocka	50
32.	Białystok	białostocka	45
33.	Wierzchowo-Pomorskie	koszalińsko-kołobrzeska	10
	POLSKA	923	w tym 30 tylko w niedzielę
	POZA POLSKĄ	74	w tym 20 osób z Kleve tylko na uroczystości
	Stan na 21 stycznia 2009.	997 osób	ok. 1000

Źródło: KMGR, Akta Komitetu Organizacyjnego pielgrzymki parafii pod wezwaniem św. Wojciecha do grobu Patrona w 2009 r.

Ks. Kazimierz Śmigiel

Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej

Doktrynalne podstawy i prawne uwarunkowania ochrony życia ludzkiego w fazie prenatalnej – perspektywa międzynarodowa

Uniwersytet Warszawski, 24-25 września 2012 r.

W dniach 24-25 września 2012 r. na Uniwersytecie Warszawskim odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa poświęcona *Doktrynalnym podstawom i prawnym uwarunkowaniom ochrony życia ludzkiego w fazie prenatalnej*. Jej organizatorami był Instytut na rzecz Państwa Prawa oraz Centrum Prawne Ordo Iuris. Honorowy patronat nad konferencją objęli: Jej Królewska Wysokość Maria Teresa Wielka, Księżna Luxemburga, Jego Książęca Wysokość Paweł Książę von Oldenburg oraz Minister Sprawiedliwości Rzeczypospolitej Polskiej, Jarosław Gowin.

Geneza konferencji była związana z obywatelskim projektem ustawy mającej na celu eliminację z polskiego systemu prawnego regulacji dopuszczających legalną aborcję. Pomimo tego, że w ciągu jednego miesiąca roku 2011, projekt poparło 600 000 obywateli, został on odrzucony przez parlament. Sytuacja ta skłoniła grupę prawników do podjęcia działań mających na celu integrację środowisk prawniczych, którym zależy na właściwej ochronie życia ludzkiego w okresie prenatalnym. W konferencji wzięli udział zarówno prawnicy, jak i teologowie, specjaliści z zakresu nauk społecznych, medycznych, etycy oraz studenci. Była ona miejscem refleksji nad intelektualnymi podstawami ochrony życia ludzkiego w fazie prenatalnej oraz wymianą praktycznych doświadczeń, które prawnicy zebrali w tej mierze na gruncie różnych systemów prawnych. Nie zabrakło także refleksji na temat wartości oraz moralnych aspektów troski o ochronę ludzkiego życia.

Otwarcie sympozjum poprzedziła uroczysta Msza św. z udziałem organizatorów oraz zaproszonych gości, którą odprawił w sąsiadującym z uniwersytetem kościele Sióstr Wizytek delegat Prymasa Polski, ks. dr Maciej Olczyk. Celebrans wygłosił okolicznościową homilię oraz wyraził zapewnienie o duchowej łączności oraz poparciu ze strony Prymasa Polski dla wysiłków podejmowanych przez

środowiska naukowe w celu zapewnienia prawnej ochrony ludzkiego życia w fazie prenatalnej. O wsparciu ze strony Kościoła dla legislacyjnych inicjatyw broniących ludzkiego życia ks. dr Maciej Olczyk wspomniał raz jeszcze podczas swego wystąpienia w sali konferencyjnej.

Pierwsza część sympozjum poświęcona była aspektom konstytucyjnym prawnej ochrony życia w fazie prenatalnej. Profesor Christian Hillgruber (Uniwersytet Friedricha Wilhelma w Bonn) w wykładzie zatytułowanym *Niemieckie prawo konstytucyjne a ochrona życia ludzkiego w fazie prenatalnej* zaprezentował niemieckie przepisy w omawianym przedmiocie na poziomie konstytucyjnym i ich niedostateczne odzwierciedlenie w szczegółowych rozwiązaniach prawnych, które nie chronią w zadowalający sposób życia ludzkiego w najwcześniejszych fazach jego rozwoju. William Sauders (Americans United for Life, USA) wskazał na związki pomiędzy polityką ochrony życia ludzkiego w USA a orzecznictwem Sądu Najwyższego w zakresie aborcji. Wspomniał o ograniczeniach, jakie to orzecznictwo nakłada na obrońców życia. Mówił także o strategiach, jakie amerykańscy działacze *pro-life* podejmują w celu promocji kultury życia. Zaproszony z Węgier przedstawiciel tamtejszego Ministerstwa Zasobów Ludzkich György Ciáki przedstawił zagadnienie ochrony życia ludzkiego w świetle nowej Konstytucji tego państwa. Wskazał także, jak fundamentalne zapisy tego dokumentu wpływają na ochronę życia w fazie prenatalnej oraz na węgierską politykę prorodzinną.

W drugiej części konferencji zastanawiano się nad wpływem polskiej Konstytucji na rodzime prawo karne. Dr Małgorzata Gałązka (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) w referacie pt. *Polskie prawo karne a ochrona osób nienarodzonych* ukazała różnice pomiędzy prawną ochroną ludzkiego życia przed i po urodzeniu. Starała się także przedstawić, w jakim stopniu polskie prawo karne chroni ludzkie embriony powstałe na drodze procedury sztucznego zapłodnienia. Z kolei dr hab. Michał Królikowski (Uniwersytet Warszawski, wiceminister sprawiedliwości RP) podzielił się ze słuchaczami interesującymi spostrzeżeniami na temat prokonstytucyjnej interpretacji terminów dotyczących życia ludzkiego, jakie spotykamy w polskim Kodeksie karnym. Od interpretacji tych terminów w dużej mierze zależy rozumienie popełnionych czynów i ich kwalifikacja prawna.

Po południu pierwszego dnia obrad podjęto jeszcze zagadnienie prawnych konsekwencji współczesnej eugeniki. Prof. José Migiel Serrano-Ruiz Calderon (Uniwersytet Complutense, Madryt) mówił o prawnej argumentacji na rzecz eugeniki prenatalnej. Zwracał uwagę na sposoby usprawiedliwiania negatywnej eugeniki wobec dzieci nienarodzonych. Problematykę eugenicznej aborcji na gruncie polskim omówił dr Olgierd Pankiewicz (adwokat, Wrocław). W swoim wykładzie zestawił aksjologię polskich przepisów zezwalających na eugeniczną

aborcję z wartościami chronionymi przez Konstytucję oraz z wartością rodzicielstwa jako takiego. Dr Thomas Piskernigg (Uniwersytet Wiedeński) przybliżył, jak przedstawia się ta sama problematyka na gruncie prawa austriackiego. Ukazał źródła koncepcji tzw. „wrongful birth", „wrongful conception" oraz „wrongful life" w austriackim systemie prawnym oraz zasugerował istniejące możliwości usunięcia ich z tego systemu.

Drugi dzień konferencji organizatorzy oraz zaproszeni goście rozpoczęli Eucharystią sprawowaną w kościele Sióstr Wizytek pod przewodnictwem ks. prałata Józefa Maja. Naukowa refleksja w tym dniu skupiła się na perspektywie filozoficznej obecnej w międzynarodowych rozwiązaniach dotyczących początkowej fazy ludzkiego życia. Prof. Paloma Duran y Lalaguna (Uniwersytet Complutense, Madryt) poruszyła wpływ ideologii *gender* na rozwiązania prawne w kwestii ochrony życia w fazie prenatalnej. Ideologia ta sugeruje jakoby zagadnienia ciąży i aborcji zarezerwowane były wyłącznie dla debaty wśród kobiet, wykluczając z tej dyskusji mężczyzn. Dr hab. Aleksander Stępkowski (Uniwersytet Warszawski), przywołując poglądy znanego myśliciela Petera Singera i jego następców usprawiedliwiające dzieciobójstwo, wskazywał na konieczność zachowania właściwej relacji pomiędzy ochroną życia ludzkiego w fazie prenatalnej i postnatalnej. Nicolas Nicas (Juris Doctor, Przewodniczący i Radca Generalny Bioethics Defense Fund, USA) w wykładzie zatytułowanym *Filozoficzne korzenie kultury śmierci*, ukazał – bazując na przykładzie Stanów Zjednoczonych – rażące niekonsekwencje i sprzeczności cywilizacji, która szczyci się z jednej strony przezwyciężeniem dawnych form niewolnictwa, ale z drugiej wpada w nowe odmiany eksterminacji najsłabszych i najbardziej bezbronnych. Odwołując się do prawa naturalnego jako fundamentu dla prawa stanowionego, zwrócił uwagę na konieczność rzetelnej edukacji w dziedzinie prawdy o ludzkim życiu, jego początku, etapach oraz o jego nienaruszalności od poczęcia do naturalnej śmierci, na straży której winno stać prawo ustanawiane przez kompetentne władze.

Kolejni prelegenci skoncentrowali uwagę słuchaczy na wybranych problemach o charakterze międzynarodowym w zakresie prawnej ochrony życia nienarodzonych. Dr Jane Adolphe (Ave Maria School of Law, USA) mówiła o *Antropologii międzynarodowych praw człowieka i rodziny*, ze szczególnym zwróceniem uwagi na optykę promowaną przez Organizację Narodów Zjednoczonych. Pierro Tozzi (Juris Doctor, Alliance Defending Freedom, USA) nakreślił problematykę związaną z oceną roszczeń z tytułu tzw. „prawa do aborcji". Omówił status aborcji w prawie międzynarodowym, pytał, czy istnieją dostateczne przesłanki do tego, aby mówić o „prawie do aborcji", po czym wymienił przyczyny, dla których takie prawo jest w istocie wyrazem zastosowania „siły

wobec bezsilnych", jest usankcjonowaną prawnie przemocą. Stefano Gennarini (Juris Doctor, C-Fam Center for Legal Studies, USA) poruszył zagadnienie dyfuzji praw seksualnych w agendzie praw człowieka w ONZ i jej wpływ na ochronę życia w fazie prenatalnej. W szczególności chodzi o relację pomiędzy promocją tzw. „praw reprodukcyjnych" przysługujących kobietom a gwarancją nienaruszalności życia nienarodzonych.

W ostatniej części konferencji prelegenci skupili się na europejskim kontekście prawnym w zakresie omawianej kwestii ochrony życia w fazie prenatalnej. Dr Dobrochna Bach-Golecka zestawiła w swoim przedłożeniu prawo do życia z prawem do aborcji, pytając o główne przyczyny akceptacji w europejskim prawodawstwie postawy *pro-choice*. Jednocześnie przeprowadziła analizę linii orzeczniczej w celu identyfikacji i włączenia argumentacji *pro-life* w kontekst prawa do życia. Sędzia Francisco Javier Borrego Borrego (Hiszpański Sąd Najwyższy) zwrócił uwagę w swym wykładzie na zdumiewającą i zarazem niepokojącą determinację Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w powoływaniu się na reguły prawa do prywatności, a nie na prawo do życia, w orzeczeniach dotyczących aborcji. Niepokój może budzić również tendencja do wykluczania roli ojca dziecka z orzeczeń tegoż trybunału w sprawie aborcji. Dr Gudrun Kugler (Międzynarodowy Instytut Teologiczny Studiów nad Małżeństwem i Rodziną w Trumau, Austria) w ostatnim wystąpieniu sympozjalnym nakreśliła perspektywy poprawy ochrony życia osób nienarodzonych, uwzględniając aktualne okoliczności i realia społeczno-kulturowe w Europie. Zwróciła uwagę na potrzebę zarówno krajowych, jak i międzynarodowych debat o charakterze prawnym i wypracowania strategii promocji ochrony życia w fazie prenatalnej.

Wypowiedzi naukowców z różnych części świata raz jeszcze uświadomiły ponadwyznaniowy, niekonfesyjny charakter refleksji na temat prawnych aspektów ochrony życia ludzkiego. Analizowany stan prawny na poziomie konstytucyjnym i poszczególnych norm szczegółowych wskazuje na wciąż jeszcze niedostateczną ochronę prawną nienarodzonych. W wielu krajach europejskich ustawy zasadnicze deklarują prawo do życia każdej istocie ludzkiej, jednak w praktyce prawo regulujące konkretne obszary, w których decyduje się o życiu lub śmierci ludzkich embrionów, zgadza się na rozwiązania sprzeczne z taką deklaracją. Wystąpienia wielu prelegentów potwierdziły oddziaływanie na prawodawców potężnych grup lobbystycznych, które wymuszają rozwiązania prawne niezgodne z fundamentalnymi danymi nauk empirycznych o początkach ludzkiego życia, aby w ten sposób zapewnić sobie wygodne „furtki prawne". Przykładem takich oddziaływań może być dążenie do uznania „zarodka" jako życia ludzkiego dopiero od momentu jego implantacji w macicy, z rażącym pomijaniem faktu zaistnienia nowej istoty ludzkiej w momencie połączenia się

męskich i kobiecych komórek rozrodczych. Innym istotnym problemem, który rozwiązać muszą prawnicy, jest konflikt pomiędzy obrońcami prawa do życia od momentu poczęcia, którzy uważają to prawo za tzw. prawo podmiotowe, najpierwotniejsze i fundamentalne a zwolennikami interpretującymi prawo do życia jako jedno z wielu równorzędnych praw, a przez to potencjalnie narażone na „przegraną" w konfrontacji z prawem kobiety do zdrowia lub nawet dobrego samopoczucia psychicznego. Dużym niebezpieczeństwem dla prawnej ochrony życia nienarodzonych jest przyjmująca się w międzynarodowych instytucjach regulujących rozwiązania prawne ideologia *gender*, wymuszająca legislację sprzeczną ze zdrowym rozsądkiem i racjonalnym zmysłem etycznym. Tendencje do tego, aby aborcję uznać za kwestię wyłącznie kobiecą, czy za jedno z fundamentalnych praw człowieka, stoi w rażącym konflikcie z racjonalną tradycją prawną, która w legislacji widzi nie tylko instrument gwarantujący prawa, ale również obowiązki i bierze w obronę osoby najbardziej narażone na krzywdę oraz niesprawiedliwość. Aborcja (czy inne akty prowadzące do uśmiercenia człowieka w prenatalnej fazie jego życia), podejmowana z jakichkolwiek względów, pozostaje zawsze jaskrawym przejawem niesprawiedliwości i przemocy wobec najbardziej bezbronnych i z tego względu nigdy nie powinna zyskać aprobaty ze strony jakiegokolwiek prawodawcy. Takie przesłanie płynie ostatecznie z zaprezentowanych podczas warszawskiej konferencji referatów i dyskusji prowadzonych zarówno na sali obrad, jak i w kuluarach.

Ks. Maciej Olczyk

Uwagi dotyczące historiografii nt. początków kościoła św. Michała Archanioła w Gnieźnie

Celem niniejszego artykułu jest omówienie początków kościoła św. Michała Archanioła w Gnieźnie. Na wstępie wypada nadmienić, że zapewne już od momentu fundacji, pełnił on rolę świątyni parafialnej dla wschodnich przedmieść ośrodka ulokowanego na Wzgórzu Panieńskim[1].

Kościół św. Michała znajduje się na terenie, który nazywano niegdyś Wójtostwem[2]. W średniowieczu osada, rozłożywszy się na wschód od miasta opasanego murami, stanowiła jedno z przedmieść Gniezna. Składały się nań dwie wioski przekazane u schyłku XIII wieku, jako rodowe wynagrodzenie, gnieźnieńskim wójtom. Ich nazwy – Wągielniki i Łagiewniki – świadczą, że były to dawniej osady o charakterze służebnym[3]. W Wągielnikach produkowano węgiel drzewny, natomiast Łagiewniki dostarczały napojów alkoholowych lub naczyń do ich przechowywania[4]. W 1286 roku Przemysł II nadał osady Piotrowi Winiarczykowi, wójtowi gnieźnieńskiemu[5]. Był to wyraz wdzięczności. Kilkanaście lat wcześniej Winiarczyk miał pomóc księciu w ucieczce z Gniezna, spod opieki wuja – Bolesława Pobożnego[6]. W ten sposób narodził się ośrodek osadniczy

---

[1] A. Wędzki, *Rozwój Gniezna w późnym średniowieczu (wiek XIII – XV)*, w: *Gniezno pierwsza stolica Polski, miasto świętego Wojciecha*, Gniezno 1995, s. 32.

[2] Na temat dokonanych tutaj odkryć archeologicznych zob. T. Janiak, Cz. Strzyżewski, *Osadnictwo wczesnośredniowieczne na terenie Gniezna i w jego regionie*, w: *Gniezno w świetle ostatnich badań archeologicznych. Nowe fakty. Nowe interpretacje*, red. Z. Kurnatowska, Poznań 2001, s. 61-62.

[3] E. Grzelakowa, *Grzybowo, Cierpięgi, Kareja… historia ukryta w nazwach. Toponimia miasta Gniezna oraz gmin Gniezno i Niechanowo*, Gniezno 2006, s. 54.

[4] Tamże; por. S. Kozierowski, *Badania nazw topograficznych dzisiejszej archidiecezji gnieźnieńskiej*, Poznań 1914, s. 152, 345; A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1996, s. 305, 609.

[5] *Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski* [dalej: KDW], t. 1, Poznań 1877, nr 639; odnośnie błędnego datowania dyplomu zob. S. Krzyżanowski, *Dyplomy i kancelaria Przemysła II*, *Pamiętnik Akademii Umiejętności*, t. 8, 1890, s. 189, nr 73; *Wprawdzie przywilej z 1286 r. wyraźnie nie określa, że Piotr Winiarczyk, zapewne pochodzenia mieszczańskiego, był wójtem w Gnieźnie, ale z całego kontekstu zdaje się to niedwuznacznie wynikać i powszechnie jest to w literaturze przyjmowane*: A. Wędzki, *Rozwój Gniezna w późnym średniowieczu*, s. 28.

[6] KDW, t. 1, nr 639.

zwany Wójtostwem. Z czasem osada, wyjęta spod władzy Gniezna lokacyjnego, przybrała miejski charakter. Posiadała nawet własny ratusz[7]. Osiedle mieli zamieszkiwać głównie rzemieślnicy[8]. Przebiegał przez nie istotny trakt łączący Poznań z Toruniem. Gościniec opuszczał miasto na Wzgórzu Panieńskim i zwracając się na Trzemeszno przecinał osadę, której patronował kościół św. Michała[9]. Podążający tą drogą kupcy niechybnie zatrzymywali się na pobliskim Targu Solnym, mieszczącym się prawdopodobnie w południowo-zachodniej części Wójtostwa[10]. W jego pobliżu znajdował się kościół św. Mikołaja (wzniesiony być może od razu ze szpitalem)[11]. Wezwanie obiektu jest w średniowieczu szczególnie charakterystyczne dla miejsc handlu[12].

Warto dodać, że wzgórze, na którym wznosi się świątynia dedykowana Michałowi Archaniołowi, przez długi czas postrzegano jako relikt średniowiecznego gródka. Miał on od wschodu zabezpieczać zespół osadniczy na Wzgórzu Lecha[13]. Zdaniem Władysława Kowalenko, gródek należy identyfikować z pojawiającym się w średniowiecznych źródłach *Zbarem*[14]. Założenie to zostało zanegowane

[7] A. Warschauer, *Geschichte der Stadt Gnesen*, Posen 1918, s. 31; H. Chłopocka, *Rozwój Gniezna w późnym średniowieczu*, w: *Dzieje Gniezna*, red. J. Topolski, Warszawa 1965, s. 158; A. Wędzki, *Rozwój Gniezna w późnym średniowieczu*, s. 32.

[8] G. Mikołajczyk, *Początki Gniezna: studia nad źródłami archeologicznymi*, Warszawa – Poznań 1972, s. 40.

[9] Por. H. Chłopocka, *Gniezno głównym ośrodkiem polityczno-administracyjnym Wielkopolski do połowy XIII w.*, w: *Dzieje Gniezna*, s. 130-131; A. Wędzki, *Rozwój Gniezna w późnym średniowieczu*, s. 32; S. Weymann, *Ze studiów nad zagadnieniem dróg w Wielkopolsce od X do XVIII wieku*, Przegląd Zachodni, 9 (1953), z. 6/8, s. 240-241.

[10] A. Wędzki, *Rozwój Gniezna w późnym średniowieczu*, s. 32.

[11] H. Chłopocka, *Rozwój Gniezna w późnym średniowieczu*, s. 157-158; A. Wędzki, *Rozwój Gniezna w późnym średniowieczu*, s. 32.

[12] W. Schenk, *Kult świętych w Polsce. Zarys historyczny*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, 13 (1966), z. 4, s. 82; H. Chłopocka, *Rozwój Gniezna w późnym średniowieczu*, s. 157; J. Rajman, *Średniowieczne patrocinia krakowskie*, Kraków 2002, s. 134; W. Rozynkowski, *Omnes Sancti et Sanctae Dei: studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, Malbork 2006, s. 100-101.

[13] G. Mikołajczyk, *Początki Gniezna*, s. 39.

[14] *Zagubiony średniowieczny gród Zbar znajdował się tuż pod Gnieznem. Na Zbarze dziś stoi kościół św. Michała. Na Zbarze znajdowało się czoło opola z grodem występującym w źródłach pod rokiem 1145. Grodzisko zbarskie przedstawia się jako sztuczny zdeformowany nasyp, wznoszący się wśród terenu równego. Ma on liczne ułamki naczyń z wczesnego średniowiecza jak i przylegający do nasypu ogród organisty. Autopsja 10.VII.34 roku (Z. Zakrzewski, J. Kostrzewski i W. Kowalenko) stwierdziła, że dawny wał przecięto dla przeprowadzenia jednej z ulic i przekrój wzmocniono kamieniami i cegłą. Tak samo zrobiono w ogrodzie organisty, gdzie otaczający rów widocznie zasypano*: W. Kowalenko, *Grody i osadnictwo grodowe Wielkopolski wczesnohistorycznej (od VII do XII wieku)*, Poznań 1938, s. 207.

między innymi przez Helenę Chłopocką i Gabrielę Mikołajczyk[15]. Według najnowszych ustaleń Tomasza Janiaka i Czesława Strzyżewskiego, nie posiadamy *podstaw źródłowych do lokalizowania grodu na wzgórzu z kościołem św. Michała […] miejsce to ujęto [natomiast] w zestawieniach jako domniemaną osadę*[16].

Starsze opracowania przytaczają podanie, w myśl którego fundatorami omawianego obiektu sakralnego byli, posiadający w Gnieźnie *grunta i dworzec*, książęta Zbarscy[17]. Co ciekawe, w późniejszym czasie, podległy świątyni dekanat nazywano *zbarskim*. Określenie to miało rzekomo pochodzić właśnie od nazwiska legendarnych fundatorów[18]. Natomiast ks. Stanisław Kozierowski donatorów świątyni upatrywał w wielkopolskim rodzie Nowinów[19]. Ustalenie, kto mógł być rzeczywistym budowniczym kościoła, w świetle dostępnych źródeł, na zawsze może pozostać bez odpowiedzi. Wydaje się, że pewną wskazówkę stanowi tutaj ustalenie momentu fundacji.

Edward Raczyński w II tomie swych *Wspomnień Wielkopolski…* podał, że w kościele św. Michała w Gnieźnie *przed wielkim ołtarzem między szczątkami malowideł al fresco, czytano liczbę 1040, niewiadomo przecież co ona znaczyła,*

[15] H. Chłopocka, *Gniezno pierwszą stolicą państwa*, w: *Dzieje Gniezna*, s. 92; G. Mikołajczyk, *Początki Gniezna*, s. 39-40.

[16] T. Janiak, Cz. Strzyżewski, *Osadnictwo wczesnośredniowieczne na terenie Gniezna i w jego regionie*, s. 59, 61; por. W. Hansel i in., *Studia i materiały do osadnictwa Wielkopolski wczesnohistorycznej*, t. 7, Poznań – Toruń 1995, s. 343-344.

[17] Zob. E. Raczyński, *Wspomnienia Wielkopolski to jest Województw Poznańskiego, Kaliskiego i Gnieźnieńskiego*, t. 2, Poznań 1843, s. 365-366; K. Ney, *Kościół św. Michała w Gnieźnie*, Przyjaciel Ludu, nr 32, 8 lutego 1845, s. 250.

[18] Tamże; J. Korytkowski, *Brevis descriptio historio – geographica ecclesiarum archidioecesis Gnesnensis et Posnaniensis*, Gniezno 1888, s. 53; *Pewniejszym zdaje się jednak być przypuszczenie, że nazwa „zbaraski" łączy się z historią starożytnego obrazu św. Michała Archanioła, znajdującego się w tym kościele, a pochodzącego może ze Zbaraża, na Rusi bowiem, w owej krainie ciągłych walk rycerstwa z wschodnią dziczą, Święty ten szczególnej zażywał czci*: S. Karwowski, *Gniezno*, odbitka z *Rocznika Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego*, 19 (1892), s. 236; S. Kozierowski, *Badania nazw topograficznych dzisiejszej archidiecezji gnieźnieńskiej*, s. 377-378; por. J. Łaski, *Liber beneficiorum*, wyd. J. Łukowski, oprac. J. Korytkowski, t. 1, Gniezno 1880, s. 13, przypis.

[19] *Nowinowie z Dobrosołowa, Popowa, Podlesia, Padniewa, Przysieki, Bielaw itd. uposażyli prawdopodobnie kościół parafialny św. Michała w Gnieźnie dawno przed r. 1367, tegoż bowiem roku wspomniany w bulli Urbana V proboszcz tejże świątyni. Łaski wylicza jako patronów tegoż przybytku ziemian z Łabiszyna, Łabiszynka, Ciołkowa, Padniewa, większego Popowa (Tomkowego), drugiego Popowa (Ignacewa), Brlokowa, Popowa Podleśnego, Babina pod Kołdrąbiem, Podlesia, Przysieki, Bielaw i Gulczewa. Dziesięcinę zaś składali także dziedzice Dobrosołowa i sąsiednich wsi Przecławia i Szyszłowa*: S. Kozierowski, *Studia nad pierwotnym rozsiedleniem rycerstwa wielkopolskiego*, t. 4 *Ród Nowinów*, Poznań 1914, s. 3; zob. tenże, *Szematyzm historyczny ustrojów parafialnych dzisiejszej archidiecezji gnieźnieńskiej*, Poznań 1934, s. 50.

gdy według podania, kościół ten w roku 1214 jest założony[20]. Pomijając przekaz o fundacji u progu XIII wieku, niektórzy autorzy starszych opracowań skłonni byli interpretować *liczbę 1040* jako datę[21], a nawet rok wzniesienia obiektu sakralnego[22]. Podobnie, opierając się jednak na innych przesłankach, początki świątyni umiejscawiał w czasie Kazimierz Żurowski: *Obecnie na zniszczonych szczątkach gródka stoi kościół św. Michała. Można wnosić na podstawie nielicznych znalezisk odkrytych na jego powierzchni w ostatnich latach, że wybudowany został prawdopodobnie w XI wieku*[23]. Do opinii tej przychylił się Jerzy Kłoczowski, dodatkowo argumentując ją tym, że patrocinium Archanioła występuje w najstarszych ośrodkach chrystianizacyjnych Polski[24]. Wydaje się, że tak wczesne datowanie fundacji nie wchodzi w grę. Oparte jest bowiem na wnioskowaniu z milczenia źródeł, a te dla kościoła św. Michała pojawiają się dopiero od XIV wieku. Moment powstania obiektu sakralnego określa się bardzo różnie. Zdaniem H. Chłopackiej: *Nie w pustce osadniczej, lecz niewątpliwie w funkcjonalnym powiązaniu z osadą zagęszczającą się wokoło, zjawił się kościół św. Michała, późniejszy parafialny, dla przedmieścia Wójtostwa. […] Czy stało się to jeszcze w XII w., czy dopiero w XIII po lokacji, odpowiedzieć nie umiemy. Jedno jest tylko bezsporne, że kościół istniał na pewno u progu XIV wieku*[25]. Autorzy części historycznej *Rocznika Archidiecezji Gnieźnieńskiej* za rok 1997 określają powstanie parafii św. Michała na XIII wiek[26]. Najbardziej prawdopodobny wydaje się jednak punkt widzenia Andrzeja Wędzkiego, według którego kościół był *fundowany zapewne po lokacji miasta i powstaniu Wójtostwa*[27]. Możliwe, że wzniósł go Piotr Winiarczyk lub któryś z jego następców. Przyjrzyjmy się jednak, co o początkach świątyni mogą powiedzieć nam źródła.

Pierwsza znana nam wzmianka o kościele i parafii św. Michała pochodzi z bulli papieża Urbana V, z datą 9 kwietnia 1367 roku[28]. W dokumencie pojawia

[20] E. Raczyński, *Wspomnienia Wielkopolski*, t. 2, s. 366.
[21] J. Łepkowski, *O zabytkach Kruszwicy, Gniezna i Krakowa*, Kraków 1866, s. 75; *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, red. F. Sulimierski i in., t. 2, Warszawa 1881, s. 635.
[22] K. Ney, *Kościół św. Michała w Gnieźnie*, s. 250.
[23] K. Żurowski, *Kształtowanie się ośrodka miejskiego*, w: *Dzieje Gniezna*, s. 32.
[24] J. Kłoczowski, *Kult św. Michała Archanioła w Polsce średniowiecznej*, Zeszyty Naukowe KUL, 14 (1971), z. 4, s. 21.
[25] H. Chłopocka, *Gniezno głównym ośrodkiem polityczno-administracyjnym wielkopolski do połowy XIII w.*, s. 130-131; por. taż, *Rozwój Gniezna w późnym średniowieczu*, s. 157.
[26] *Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej 1997*, red. Cz. Pest i in., Gniezno 1997, s. 356.
[27] A. Wędzki, *Rozwój Gniezna w późnym średniowieczu*, s. 32.
[28] KDW, t. 3, Poznań 1879, nr 1572; por. *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, wyd. A. Theiner, t. 1, Romae 1860, s. 643-644.

Jan Pertes (*Iohannis dicti Pertes, rectoris parrochialis ecclesie sancti Michaelis Gneznensis diocesis*)[29], pierwszy znany nam z imienia pleban (proboszcz). Pertes toczył spór o dziesięciny z jednym z gnieźnieńskich kanoników. Kłótnię miał rozstrzygnąć, z polecenia arcybiskupa gnieźnieńskiego Jarosława, Jan de Lindenow, kanonik regularny w klasztorze Najświętszej Maryi Panny we Wrocławiu na Piasku (*Iohanne de Lyndenow, canonico monasterii sancte Marie in Arena Ordinis sancti Augustini, Wratislaviensis dyocesis*[30]). Wyrok nie usatysfakcjonował Jana Pertesa, w związku z czym odwołał się do arcybiskupa, a ten z kolei przekazał sprawę do ponownego rozpatrzenia ówczesnemu archidiakonowi gnieźnieńskiemu. I tym razem nie wyszło to na dobre plebanowi kościoła św. Michała. Musiał on bowiem oddać sporne dziesięciny, a do momentu wykonania wyroku ciążyła nań klątwa. Pertes i tym razem nie myślał ustąpić. Odwołał się więc od wyroku sądu arcybiskupa gnieźnieńskiego do Stolicy Apostolskiej. Ta z kolei przekazała sprawę do ponownego rozpatrzenia oficjałowi poznańskiemu, który pełnił wówczas funkcję komisarza apostolskiego[31]. Niestety nie znamy finału sprawy.

W 1404 roku plebanem kościoła św. Michała był Mirosław z Brudzewa (*Miroslaus de Brudzewo*)[32]. Sprzedał on wtedy dziesięciny, ze wsi Dziekcin, pochodzące z 1403 roku, Świętosławowi i Boguchwałowi w zamian *za 6 grzywien*[33]. Według akt konsystorskich, 24 kwietnia 1416 roku Mirosławowi przyznano dziesięcinę z wioski Przysieka. Kościół św. Michała miał ją stamtąd pobierać od ponad stu lat[34]. Jeśli wierzyć tej przesłance świątynia istniała, z całą pewnością, przed 1316 rokiem.

Informacji dotyczących początków danego obiektu sakralnego może dostarczyć również jego patrocinium. Przyjrzyjmy się bliżej patronowi omawianego kościoła. Św. Michał, którego imię (po hebrajsku *Mika'el*) znaczy *któż jak Bóg* należy, obok Gabriela i Rafała, do Archaniołów; aniołów najwyższej rangi, którym

[29] KDW, t. 3, nr 1572.

[30] Tamże.

[31] Tamże; por. *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, t. 1, s. 643-644; zob. J. Korytkowski, *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych*, t. 3, Gniezno 1883, s. 39, 476.

[32] J. Korytkowski, *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych*, t. 1, Gniezno 1883, s. 86-88; S. Kozierowski, *Szematyzm historyczny ustrojów parafialnych dzisiejszej archidiecezji gnieźnieńskiej*, s. 50.

[33] J. Korytkowski, *Prałaci i kanonicy*, t. 1, s. 86-87.

[34] Tamże, s. 87; *Przybysław, dziedzic Przysieki przyznaje plebanowi kościoła ś. Michała, Miroszkonowi wobec konsystorza gnieźnieńskiego dnia 24 kwietnia 1416 dziesięciny stamtąd od poprzedników jego przez sto lat przeszło temuż kościołowi oddawane*: J. Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 1, s. 15, p. 6.

w dziele zbawienia przypisuje się szczególne posłannictwo[35]. Na kartach Pisma świętego św. Michał pojawia się w Księdze Daniela (10,13.21;12,1), Liście św. Judy (1,9), Apokalipsie św. Jana (12,7) i 1 Liście do Tesaloniczan (4,16). Postać Archanioła znalazła swoje miejsce również w pismach apokryficznych[36] i wczesnochrześcijańskich[37]. Żydowska i chrześcijańska tradycja podaje, że św. Michał stanął jako pierwszy po stronie Pana Boga przeciwko zbuntowanym pod wodzą Lucyfera aniołom[38]. Na przestrzeni wieków uważa się go za przywódcę zastępów anielskich, protektora Kościoła, obrońcę przed pokusami szatana, przewodnika dusz na drodze do nieba[39]. Św. Michał jest patronem przedstawicieli wielu zawodów, między innymi: żołnierzy, kupców, aptekarzy, złotników i bankowców[40]. W sztuce przedstawia się go głównie z mieczem, oszczepem, tarczą czy też wagą[41].

Kult św. Michała rozwijał się na Wchodzie już od III wieku. Sanktuaria mu poświęcone znajdowały się we Frygii w Chonai i Ceretapie. W Konstantynopolu pierwszą świątynię ku jego czci wzniósł cesarz Konstantyn Wielki. Kult Archanioła był w metropolii bardzo popularny. W VI wieku w Konstantynopolu istniało już 12 kościołów mu dedykowanych[42]. Wcześniej cześć św. Michałowi zaczęła oddawać Azja Mniejsza, Syria, Egipt, Nubia i Etiopia[43]. Obecność kultu Archanioła na Zachodzie jest poświadczona od V wieku, kiedy to wzniesiono przy Via Salaria w Rzymie bazylikę pod jego wezwaniem[44]. Nabożeństwo cieszyło się szczególną popularnością w czasach panowania władców z dynastii Merowingów i Karolingów[45]. Do głównych ośrodków jego oddziaływania należał normandzki klasztor na Mont – Saint – Michel, gdzie od 966 roku osiedli benedyktyni[46]. Warto dodać, że kult św. Michała nie wszędzie na Zachodzie był silnie rozpowszechniony. Tak było na przykład w państwie zakonu krzyżackiego. Na terenach

[35] J.A. Dziewiątkowski, *Analiza onomastyczno-językowa wezwań kościołów i kaplic w archidiecezji gnieźnieńskiej*, Toruń 2002, s. 107.
[36] W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1996, s. 582.
[37] A. Witkowska, *Titulus ecclesiae: wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*, Warszawa 1999, s. 151.
[38] W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, s. 581.
[39] H. Fros, F. Sowa, *Twoje imię: przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1976, s. 581; U. Janicka – Krzywda, *Patron – Atrybut – Symbol*, Poznań 1993, s. 71.
[40] B. Modzelewska, *Michał Archanioł*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 808.
[41] U. Janicka-Krzywda, *Patron – Atrybut – Symbol*, s. 72.
[42] *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, t. 27-28, Warszawa 1912, s. 42; B. Modzelewska, *Michał Archanioł*, kol. 806.
[43] B. Modzelewska, *Michał Archanioł*, kol. 806-807.
[44] Tamże, kol. 807; A. Witkowska, *Titulus ecclesiae: wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*, s. 151.
[45] B. Modzelewska, *Michał Archanioł*, kol. 807.
[46] W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, s. 582.

diecezji pruskich znajdujemy w średniowieczu zaledwie 9 obiektów sakralnych noszących jego patrocinium[47].

Na ziemiach polskich kult św. Michała należy do jednego z najstarszych ze świętych Pańskich. W najdawniejszej polskiej kronice tzw. Galla Anonima imię Michał pojawia się dwukrotnie. Warto dodać, że Archanioł jest obecny w *Modlitewniku księżnej Gertrudy*, będącym, jak określił go swojego czasu Karol Górski, *pomnikiem polskiej religijności benedyktyńskiej*[48]. Występuje on w trzech modlitwach (nr 5, 6, 92), ustępując pod względem częstotliwości jedynie św. Helenie[49]. Pierwsze przejawy kultu św. Michała sięgają początku chrystianizacji władztwa piastowskiego. W badaniach prowadzonych na początku XX wieku Władysław Semkowicz widział jego genezę w działalności Awdańców, zdaniem badacza, normańskiego pochodzenia. Awdańce mieli przenieść kult do Polski ze swojej zamorskiej ojczyzny[50]. Do innego wniosku doszedł po latach J. Kłoczowski. Pojawienie się nabożeństwa do Archanioła należy łączyć, w przekonaniu historyka, z nasiloną około 1000 roku, chrystianizacyjną działalnością eremitów[51]. Aniołowie mieli bowiem odgrywać szczególną rolę w monastycznej, benedyktyńskiej duchowości[52]. Inaczej recepcję nabożeństwa do św. Michała na ziemie polskie przedstawił Jerzy Wyrozumski. Miało ono przywędrować z Włoch lub dotrzeć do Polski z Normandii (wspomniany klasztor Mont – Saint – Michel) poprzez Flandrię, Belgię i zachodnie Niemcy[53]. Natomiast Gerard Labuda uznał, że przybyły w XI wieku do Krakowa kult Archanioła pochodził z Niemiec, gdzie spopularyzował się już za czasów Karolingów. Szczególnie rozpowszechniony był w diecezji ratyzbońskiej, do której należały Czechy. W Krakowie miał pojawić się w czasie, gdy Małopolską rządzili władcy zasiadający na praskim tronie, a biskupem ratyzbońskim był niejaki Michał[54].

---

[47] W. Rozynkowski, *Omnes Sancti et Sanctae Dei*, s. 179.

[48] K. Górski, *Religijność benedyktyńska w Polsce XI w.*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 4 (1960), z. 1-2, s. 301.

[49] Tamże, s. 309.

[50] W. Semkowicz, *Ród Awdańców w wiekach średnich*, Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego, 44 (1917), s. 185-186.

[51] J. Kłoczowski, *Kult św. Michała Archanioła w Polsce średniowiecznej*, s. 20-21.

[52] Tamże.

[53] J. Wyrozumski, *O potrzebie badania najstarszych patrociniów*, Kwartalnik Historyczny, 100(1993), z. 4, s. 67-68.

[54] G. Labuda, *Kraków biskupi przed rokiem 1000. Przyczynek do dyskusji nad dziejami misji metodiańskiej w Polsce*, Studia Historyczne, 27(1984), z. 3, s. 403-404; *Kult ten* [tj. św. Michała] *był rozwinięty zarówno w Kościele wschodnim, jak też w zachodnim. Nie da się więc jednoznacznie odpowiedzieć, z którego okręgu [do Krakowa] go przejęto, dopóki nie będziemy mogli wskazać konkretnie na ośrodek, który odpowiednich inspiracji w tym zakresie dostarczył. Wpływu Kościoła wschodniego*

Warto dodać, że świadectwem kultu św. Michała są polskie kalendarze średniowieczne, zgodnie odnotowujące wspomnienie Archanioła pod 29 września[55]. O celebracji tego dnia w archidiecezji gnieźnieńskiej świadczy chociażby wykaz świąt obchodzonych tutaj w XIV wieku[56].

Popularność św. Michała obrazuje również częstotliwość występowania jego patrociniów na przestrzeni całego średniowiecza. Trudno ustalić, dla tego okresu, łączną liczbę obiektów sakralnych poświęconych Archaniołowi. W metropolii gnieźnieńskiej u progu XVI wieku istniało przeszło 180 kościołów mu dedykowanych[57]. Również w samej archidiecezji gnieźnieńskiej znajdujemy liczne patrocinia św. Michała Archanioła. Na początku XVI stulecia było tutaj co najmniej 27 kościołów parafialnych pod tym wezwaniem. Stanowi to około 4% z całej ówczesnej liczby parafii[58] (8 miejsce pod kątem popularności wezwań[59]). Mimo tego, że dane te odnoszą się do początku XVI wieku, możemy pokusić się o przeniesienie ich na średniowiecze. Obiekty sakralne rzadko bowiem zmieniały swój pierwotny patronat[60]. Te, które powstały w wiekach średnich, najczęściej zachowywały wezwanie przypisane im w czasie fundacji. Kościoły Michała Archanioła znajdujemy na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej, w XVI stuleciu, między innymi w miejscowościach: Dąbrowa Wielka, Dębno, Dworszewice, Jabłkowo, Kcynia, Królików, Mieścisko, Niemysłów, Niestronno, Pobiedziska, Russocice, Siedlimowo, Wola[61].

Odnotowano, że omawiane wezwanie pojawia się we wczesnym średniowieczu w najstarszych ośrodkach chrystianizacyjnych państwa piastowskiego[62]. Najwcześniejsze patrocinium św. Michała odnajdujemy w Krakowie. We wcze-

nie da się tu jednak wyłączyć: J. Wyrozumski, *Dzieje Krakowa do schyłku wieków średnich*, Kraków 1992, s. 88.

[55] Por. B. Włodarski, *Chronologia polska*, Warszawa 1957, s. 139, 144, 153, 158, 163, 168, 174, 182, 188, 193, 205, 211, 216.

[56] T. Długosz, *Święta obchodzone w archidiecezji gnieźnieńskiej w XIV w.*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 4(1958), z. 1, s. 96.

[57] J. Kłoczowski, *Kult św. Michała Archanioła w Polsce średniowiecznej*, s. 23; B. Modzelewska, *Michał Archanioł*, kol. 808.

[58] J. Kłoczowski, *Kult św. Michała Archanioła w Polsce średniowiecznej*, s. 23, p. 18, s. 24.

[59] Tamże, s. 23, p. 18; por. K. Dobrowolski, *Dzieje kultu św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923, s. 133.

[60] *Na ogół badania, w tym dla Czech i sondażowe dla Polski (wykonane w Instytucie Geografii Historycznej Kościoła w Polsce przy Towarzystwie Naukowym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego), zdają się dowodzić, iż około 75% wezwań średniowiecznych nie uległo zmianie do dziś*: A. Gieysztor, J. Szymański, *Patrocinia*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, red. G. Labuda, Z. Stieber, t. 4, Warszawa 1970, s. 45.

[61] J. Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 1, s. 419, 215, 525, 73, 123, 279, 79, 398, 171, 59, 267, 204, 295.

[62] J. Kłoczowski, *Kult św. Michała Archanioła w Polsce średniowiecznej*, s. 21; J. Rajman, *Średniowieczne patrocinia krakowskie*, s. 118.

snym średniowieczu istniały tutaj dwa obiekty mu dedykowane, na Wawelu i Skałce. Fundację przynajmniej jednego z nich można łączyć z początkiem XI wieku i identyfikować z panowaniem czeskim lub rządami Bolesława Chrobrego[63]. W późniejszym czasie Kraków wieków średnich doczekał się w sumie aż sześciu patrociniów (obiekty sakralne, ołtarze) św. Michała[64]. W Poznaniu w 1170 roku wzniesiono szpital i kościół św. Michała. W 1187 roku Mieszko Stary przekazał go joannitom, którzy dodali do wezwania św. Jana Chrzciciela[65]. Miał być to zarazem kościół parafialny[66]. Wezwanie Archanioła znajdujemy również we Wrocławiu na Ołbinie, Gdańsku, Płocku i Lublinie[67]. Obiekty dedykowane *Przywódcy wojsk niebieskich* fundowano, w tej części Europy, oczywiście nie tylko we wczesnym średniowieczu[68]. Dla przykładu, gdański szpital pod wezwaniem św. Michała (lub śś. Aniołów) wzniesiono za rządów Konrada von Jungingena[69].

Zdaniem J. Kłoczowskiego kościół św. Michała w Gnieźnie powstał być może już w XI wieku[70]. Wniosek ten został oparty na cytowanym już, słabo udokumentowanym, domyśle K. Żurowskiego: *Obecnie na zniszczonych szczątkach gródka stoi kościół św. Michała. Można wnosić na podstawie nielicznych znalezisk odkrytych na jego powierzchni w ostatnich latach, że wybudowany został prawdopodobnie w XI wieku*[71] oraz na analogii, że wezwanie to miało występować, w tym stuleciu, w innych znaczących ośrodkach chrystianizacyjnych Polski. W przypadku gnieźnieńskiej świątyni nie mamy jednak żadnych zasadnych i realnych przesłanek źródłowych i archeologicznych, które pozwoliłyby na tak

[63] Tamże, s. 118-119; por. J. Wyrozumski, *O potrzebie badania najstarszych patrociniów*, s. 66.

[64] J. Rajman, *Kult świętych w średniowiecznym Krakowie w świetle patrociniów*, w: *Kult świętych w Polsce średniowiecznej*, red. E. Piwowarczyk i R. M. Zawadzki, Kraków 2003, s. 77.

[65] H. Ziółkowska, *Poznań w okresie tworzenia się państwa Piastów i feudalnego rozdrobnienia kraju. IX w. – poł. XIII w.*, w: *Dziesięć wieków Poznania*, t. 1 *Dzieje społeczno-gospodarcze*, red. K. Malinowski i in., Poznań – Warszawa 1956, s. 40; A. Wędzki, *Poznań romański: architektura i sztuki plastyczne*, w: *Dzieje Poznania*, t. 1, red. J. Topolski, Warszawa – Poznań 1988, s. 139-140.

[66] P. Dembiński, *Środowisko duchownych w średniowiecznym Poznaniu*, w: *Civitas Poznaniensis: studia z dziejów średniowiecznego Poznania*, red. Z. Kurnatowska i T. Jurek, Poznań 2005, s. 339.

[67] J. Rajman, *Średniowieczne patrocinia krakowskie*, s. 118.

[68] *Jest rzeczą pewną, że kościoły pod wezwaniem św. Michała powstawały w przeciągu całego średniowiecza, choć nie można, na razie przynajmniej, wskazać na okresy nasilenia czy osłabienia tego zjawiska*: J. Kłoczowski, *Kult św. Michała Archanioła w Polsce średniowiecznej*, s. 23.

[69] W.G. Deurer, *Gdańsk i jego kościoły: dokumentacja 56 zabytkowych istniejących i nieistniejących kościołów Gdańska*, przeł. J. Jarosz, Bydgoszcz 2003, s. 493.

[70] J. Kłoczowski, *Kult św. Michała Archanioła w Polsce średniowiecznej*, s. 21.

[71] K. Żurowski, *Kształtowanie się ośrodka miejskiego*, s. 32.

wczesne datowanie kościoła. Jak już powiedzieliśmy, jego najdawniejsze dzieje możemy śledzić do mniej więcej przełomu XIII/XIV wieku. Popularność kultu św. Michała na przestrzeni całego średniowiecza nie wyklucza, że kościół wzniesiono właśnie w tym okresie, a więc po przekazaniu wspomnianych wcześniej gruntów wójtowi gnieźnieńskiemu.

Podsumowując, należy stwierdzić, że najstarsza, znana obecnie, wzmianka określa kościół św. Michała w Gnieźnie jako parafialny. Taką funkcję pełnił też najpewniej od momentu powstania. Świątynia istniała bez wątpienia przed 1316 rokiem. Wydaje się wielce prawdopodobne, iż budowa obiektu miała miejsce niewiele wcześniej, bo po nadaniu Wągielnik i Łagiewnik Piotrowi Winiarczykowi. Przypomnijmy, że stało się to w 1286 roku. Fundacja musiałaby więc nastąpić w przedziale do 30 lat od tej daty. Łączenie początków kościoła z XI wiekiem na podstawie wezwania wydaje się nietrafione. Świątynie dedykowane św. Michałowi wznoszono bowiem na przestrzeni całego średniowiecza. Możliwe, że bardziej precyzyjną odpowiedź na to, kiedy miała miejsce fundacja, mogą w przyszłości dać nam badania archeologiczne.

Michał Muraszko

Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2011

I. Pozycje książkowe

Czyżewski B., *Wierzę w Boga Ojca*, Gniezno 2011. 108ss.

Czyżewski B. – Jabłoński F., *Posłał mnie Pan, abym głosił Ewangelię. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi z okazji 50-lecia kapłaństwa (1961-2011)*, Gniezno 2011. 134ss.

Hanelt T., *Obszczeje wwiedienie w Swiaszczennoje Pisanie*, Moskwa 2011. 132ss. (tł. na język rosyjski książki: T. Hanelt, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Gniezno 1999).

Jabłoński F. (red.), *Kościół naszym domem. Program Duszpasterski Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2011.

Kiejkowski P., *Współpracownik Dobrego Pasterza. Teologia hierarchicznego kapłaństwa Nowego Testamentu w ujęciu Józefa Sebastiana Pelczara*, Gniezno 2011, 138ss.

Muszyński H.J., *Niech każdy zważa na to, jak buduje. Zbiór homilii na niedziele roku „B"*, Gniezno 2011. 452ss. (Red. M. Jasinski).

Olczyk M., *Duch daje życie. W trosce o wzmocnienie sił człowieka wewnętrznego*, Gniezno 2011. 122ss.

Olczyk M., *Miłość mi wszystko wyjaśniła. Kilka słów na drogę we dwoje*, Gniezno 2011. 170ss.

Olczyk M., *Proście Pana żniwa. Modlitwa o powołania kapłańskie z Prymasem Tysiąclecia*, Gniezno 2011. 66ss.

Podeszwa P., *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia „ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ" w Apokalipsie św. Jana*, Poznań 2011. 415ss.

Polak M. (red.), *Freunde oder Feinde? Zum Verhältnis zwischen Kirche und Medien.* Pastoraltheologische Hefte 4/1, Wien – Gniezno 2011. 103ss.

Pyc M. (red.), *Studia Gnesnensia* 25(2011). 481ss.

Rajewski B., *Moja Parafia. Powojenne dzieje parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Łobzie,* Gniezno 2011. 172ss.

Rakoczy T., *Publiczne stowarzyszenia wiernych w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku* (wyd. II uzupełnione), Gniezno 2011.
Siemianowski A., *Filozofia i Ewangelia*, Gniezno 2011. 55ss.
Stefański J., *Liturgiczne katechezy przedmszalne*, Gniezno 2011. 78ss.

II. Artykuły

Bohdanowicz A., *Eucharystia szczególnym „miejscem" przemiany człowieka*, w: J. Mroczkowski – J. Sobkowiak (red.), *Abyśmy się stali synami Bożymi*, Lublin – Warszawa 2011, 345-355.
Bohdanowicz A., *Sakrament małżeństwa. Znak tego, co niewidzialne, choć realne*, Teologia i Moralność 9(2011)41-50.
Czyżewski B., *Człowiek w Homiliach na Księgę Rodzaju (Rdz 1-3) św. Jana Chryzostoma*, w: M. Wysocki (red.), *Fructus Spiritus est Caritas. Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, Lublin 2011, 85-92.
Czyżewski B., Hasła: *Seminarium Duchowne w Gnieźnie; Laubitz Antoni*, w: *Encyklopedia Gniezna i Ziemi Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2011, 32.539-541.
Czyżewski B., *Stanowisko św. Augustyna wobec najazdu Wandalów na Afrykę Północną,* Teologia Patrystyczna 8(2011)103-113.
Czyżewski B., *Starość w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego*, Vox Patrum 31(2011)56,339-348.
Czyżewski B., *Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam (Rdz 1,26) w interpretacji Ojców Kościoła*, Studia Gnesnensia 25(2011)113-126.
Czyżewski B., *Znaczenie Gniezna w posłudze i nauczaniu Prymasa Tysiąclecia*, w: G. Chojnacki (red.), *Wkład Stefana Kardynała Wyszyńskiego w kształtowanie kultury polskiej*, Poznań – Gniezno – Warszawa 2011, 43-56.
Głuszak T., *Elementarne wprowadzenie do lektury encykliki społecznej Benedykta XVI „Caritas in veritate",* Studia Gnesnensia 25(2011)313-329.
Głuszak T., *Problematyka bezrobocia w komunikatach Konferencji Episkopatu Polski w latach 1989-2010,* Społeczeństwo i Kościół 8(2011)73-86.
Halczuk P., *Die Bedeutung der Medien für die Katechese*, w: M. Polak (red.), *Freunde oder Feinde? Zum Verhältnis zwischen Kirche und Medien*, Pastoraltheologische Hefte 4(2011)24-28.

Halczuk P., *Prezentacja judaizmu w ramach katechezy szkolnej. Szansa poznania świata biblijnego i wsparcie katechezy biblijnej*, Katecheta 55(2011)7-8,104-112.

Hanelt T., Cykl 6 artykułów popularnonaukowych na temat miejsc biblijnych w „Posłańcu Ducha Świętego" (2011).

Hanelt T., *Relacje izraelsko-egipskie w okresie monarchii (1010-586 p.Chr.)*, w: W. Chrostowski (red.), *Nie wstydzę się Ewangelii. Księga dla Biskupa Profesora Zbigniewa Kiernikowskiego w 65 rocznicę urodzin*, Warszawa 2011, 162-176.

Jasinski M., *Mądrościowy motyw w nauczaniu i polemice Jezusa*, w: B. Strzałkowska (red.), *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin.* Tom 2, Warszawa 2011, 747-766.

Jasinski M., *Miriam – zapomniana bohaterka Exodusu*, Verbum Vitae 19(2011)41-64.

Kiejkowski P., *Człowiek stworzony w Słowie, przez Słowo i dla Słowa. Przesłanie antropologiczne adhortacji Verbum Domini Benedykta XVI*, Teologia Dogmatyczna. Tom 6: *Verbum Domini* (red. M. Antoniewicz), Poznań 2011, 75-93.

Kiejkowski P., *Krzyż nowym drzewem życia. Wokół teologii krzyża Oliviera Clementa,* Studia Gnesnensia 25(2011)141-156.

Kiejkowski P., *Stworzenie jako „creatura Verbi". Wątek protologiczny adhortacji „Verbum Domini" Benedykta XVI*, Studia Bydgoskie 5(2011)87-107.

Kmiecikowski W., *Niepewność – zasadnicza kategoria etyczno-antropologiczna w refleksji Zygmunta Baumana*, Filozofia Chrześcijańska 8(2011)77-93.

Krucki Ł., *Biskup Leon Marian Fulman jako teoretyk i reformator życia kapłańskiego. Analiza „Listu pasterskiego o kapłaństwie" z 13 maja 1939 roku*, w: J.R. Marczewski (red.), *Pater Ecclesiae Lubliniensis. Studia w 65. rocznicę śmierci biskupa Mariana Leona Fulmana (1866-1945)*, Lublin 2010, 197-218.

Krucki Ł., *Destabilizacja diecezji poznańskiej i próby jej przezwyciężenia przez biskupa Ignacego Raczyńskiego (1793/94-1807)*, w: W. Bielak – J. Marczewski – T. Moskal (red.), *Artem historicam aliis tradere. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Anzelma Weissa*, Lublin 2011, 151-171.

Krucki Ł., *Ks. Władysław Poplatek (1965-1972)*, w: J. Walkusz – T. Moskal (red.), *Dziekani Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (1919-2009)*, Lublin 2009, 149-163.

Makowski T., *Wkład kościelnego magisterium społecznego w poszukiwania rozwiązań współczesnej kwestii demograficznej,* Studia Gnesnensia 25(2011)241-302.

Muszyński H.J., *Adhortacja apostolska Benedykta XVI „Verbum Domini"*, Dobry Pasterz (2011)36,30-47.

Muszyński H.J., *Autentyczna hermeneutyka Biblii według papieża Benedykta XVI,* w: B. Strzałkowska (red.), *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin.* Tom 3, Warszawa 2011, 1115-1126.

Muszyński H.J., *Chrześcijańskie wartości jako fundament tożsamości Europy,* w: H. Czakowska – M. Kuciński (red.), *Dialog kultur, cywilizacji i religii,* Bydgoszcz 2011, 19-30.

Muszyński H.J., *Gedenken und Gedächtnis in den Makkabäer-Büchern,* w: U. Dahmen – J. Schnocks (Hrsg.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität. Festschrift für Heinz-Josef Fabry,* Bonn 2010, 213-225.

Muszyński H.J., *Jan Paweł II zrobił pierwszy krok,* w: R. Karbowiak (red.), *Wrzesińskie spotkania Karola Wojtyły Jana Pawła II. Historie ludzi, miejsc, zdarzeń, które połączyły postać Wielkiego Papieża z małym miastem,* Września 2011, 96-97.

Muszyński H.J., *Moje kaszubskie korzenie,* Acta Cassubiana 12(2010)233-239.

Muszyński H.J., *Pokój Mój daję wam (J 14, 27) – Imiona pokoju,* w: J. Bagrowicz (red.), *Niech słowa religii będą zawsze słowami pokoju. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 6-7 listopada 2009 roku*, Toruń 2010, 83-91.

Muszyński H.J., *Propozycja papieża Benedykta XVI w dobie kryzysu kultur,* w: H. Czakowska – M. Micińska (red.), *Wielokulturowość w zglobalizowanym świecie. Wybrane aspekty wyznaniowe, prawne i instytucjonalne,* Bydgoszcz 2010, 17-19.

Muszyński H.J., *Qualis vita mors et ita. Wspomnienia o śp. Księdzu Prałacie Romualdzie Biniaku,* w: E. Małachowski – A. Grzybek – A. Zieliński (red.), *Jedynemu Bogu i Bydgoszczy. XXX tygodni kultury chrześcijańskiej w Bydgoszczy 1981-2011,* Bydgoszcz 2011, 29-33.

Muszyński H.J., *Rok Jubileuszowy w Biblii – implikacje pastoralne*, Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej 161(2011)2,267-278.

Olczyk M., *Aspetti morali della chiamata universale alla santità nella Costituzione Lumen gentium*, w: M. Polak (red.), *Freunde oder Feinde? Zum Verhältnis zwischen Kirche und Medien*, Pastoraltheologische Hefte 4(2011)85-101.

Olczyk M., *Wspólnota osób oparta na miłości jako wartość pielęgnowana w małżeństwie i rodzinie*, w: A. Pryba (red.), *Rodzina szkołą wartości*, Poznań 2011, 165-184.

Podeszwa P., *Dawidowe pochodzenie Jezusa według Apokalipsy Janowej*, w: B. Strzałkowska (red.), *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*. Tom 3, Warszawa 2011, 1229-1246.

Podeszwa P., *Duszpasterstwo biblijne w archidiecezji gnieźnieńskiej. Dzieło Biblijne im. Jana Pawła II (2006-2011)*, Studia Bydgoskie 5(2011)57-71.

Podeszwa P., *O tożsamości i posłudze kapłańskiej w świetle Flp 2,12-18*, w: W. Chrostowski (red.), *Nie wstydzę się Ewangelii. Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Zbigniewa Kiernikowskiego w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2011, 334-356.

Podeszwa P., *„Trzeba, abyś w Rzymie zaświadczył o Mnie" (Dz 23,11b). Rzym w Dziejach Apostolskich*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 64(2011)4,293-307.

Polak M., *Dialog in mistagogija kot principa misijonarske zakonske in druzinske pastorale v zupniji*, Cerkev v Sedanjem Svetu 45(2011)6,223–225.

Polak M., *„Duszpasterskie nawrócenie" jako wyraz nowej ewangelizacji w warunkach rozwiniętego modernizmu,* Teologia Praktyczna 12(2011)25-39.

Pyc M., *Chrystologiczna argumentacja w „Mowach obronnych przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy" Jana Damasceńskiego*, Poznańskie Studia Teologiczne (2011)25,159-171.

Pyc M., *Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2010*, Studia Gnesnensia 25(2011)461-473.

Pyc M., *Misterium Chrystusa w centrum debaty nad ikonami na Soborze Nicejskim II*, Studia Theologiae Fundamentalis. Tom 2: *Wokół teologii ikony* (red. B. Kochaniewicz), Poznań 2011, 93-106.

Pyc M., *Symbol nicejski w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa*, Roczniki Teologii Dogmatycznej 3/58(2011)241-256.

Pyc M., *Tajemnica Jezusa Chrystusa w definicji wiary Soboru Nicejskiego II. Analiza tekstu soborowego orzeczenia*, Studia Gnesnensia 25(2011)205-224.

Pyc M., *Tajemnica krzyża w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Teologia i Człowiek (2011)17,61-74.

Pyc M., *Verbum Dei. Chrystologiczna refleksja w świetle adhortacji apostolskiej Benedykta XVI „Verbum Domini"*, Teologia Dogmatyczna. Tom 6: *Verbum Domini* (red. M. Antoniewicz), Poznań 2011, 7-21.

Rakoczy T., *Nieobecność uczestników zawarcia związku małżeńskiego w rozumieniu prawa polskiego i kanonicznego*, Studia Prawnicze KUL 12(2011)3/4,170-184.

Rakoczy T., *Ochrona tajemnicy spowiedzi. Zakaz wyjawiania okoliczności uciążliwych dla penitenta*, Annales Canonici 7(2011)133-147.

Rakoczy T., *Separacja kanoniczna jako gwarancja nierozerwalności małżeństwa dla małżonków i społeczności Kościoła*, w: R. Sztychmiler – J. Krzywkowska (red.), *Małżeństwo na całe życie?*, Olsztyn 2011, 193-206.

Rzeszowski W., *Posługa władzy i posłuszeństwo*, Pastores (2011)52, 116-124.

Siemianowski A., *O możliwości uprawiania etyki wartości*, w: P. Duchliński (red.), *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej*, Kraków 2011, 35-56.

Siemianowski A., *O udziale i roli uczuć w doświadczeniu wartości,* w: P. Duchliński – G. Hołub (red.), *Oblicza doświadczenia aksjologicznego. Studia i rozprawy*, Kraków 2011, 19-39.

Siemianowski A., *„Umiera personalizm, wraca osoba". Kilka uwag do opinii Paul Ricoeura i Wincentego Granata,* w: K. Guzowski – G. Barth, *Współczesny fenomen osoby*, Lublin 2011, 27-37.

Siemianowski A., *Wartościowanie a wypowiedzi o wartościach*, Filozofia Chrześcijańska 8(2011)21-36.

Sołomieniuk M., *„Diachroniczny" i „synchroniczny" dialog filozofów w łacińskim średniowieczu*, w: H. Czakowska – M. Kuciński (red.), *Dialog kultur, cywilizacji i religii*, Bydgoszcz 2011, 77-93.

Stefański J., *Papież liturgią się modlił…*, w: R. Karbowiak (red.), *Wrzesińskie spotkania Karola Wojtyły Jana Pawła II. Historie ludzi, miejsc, zdarzeń, które połączyły postać Wielkiego Papieża z małym miastem,* Września 2011, 111-115.

Stefański J., *Prymat historyczności czytań hagiograficznych w księdze Liturgii Godzin. Kwestie redakcyjne*, w: Ruch Biblijny i Liturgiczny 64(2011)309-329.

Szczerbiński W., *Antropologiczne aspekty rekonstrukcjonizmu żydowskiego*, Teologia i Człowiek (2011)18,99-128.

Szczerbiński W., *Obcy wśród Żydów. Od partykularyzmu do uniwersalizmu*, w: B. Strzałkowska (red.), *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*. Tom 3, Warszawa 2011, 1391-1407.

Szczerbiński W., *Postulat odnowy edukacji Mordecaia M. Kaplana*, Studia Judaica 14(2011)2,279-290.

Śmigiel K., *Podoski Gabriel, abp gnieźnieński, prymas Polski*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*. Tom 15: *Pastoralna psychologia – Porphyreon*, Lublin 2011, 960-961.

Śmigiel K., *Poniński Karol Samuel*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*. Tom 15: *Pastoralna psychologia – Porphyreon*, Lublin 2011, 1403.

Śmigiel K., *Prymasi interreksi*, Studia Gnesnensia 25(2011)347-370.

Śmigiel K., *Sylwetki zmarłych dyrektorów i pracowników Archiwum Archidiecezjalnego i Muzeum Archidiecezji w Gnieźnie*, Studia Gnesnensia 25(2011)452-460.

Śmigiel K., *Teksty Długoszowe o tytule prymasowskim arcybiskupów gnieźnieńskich i Sobór w Konstancji (1414-1418)*, w: *Veritatem in caritatate. Ksiega Jubileuszowa z okazji 70. urodzin Księdza Biskupa Józefa Śrutwy* (red. zbiorowa), Lublin 2011, 1157-1164 (zał.: *Benedykt XVI do abp. Henryka Józefa Muszyńskiego i prymasa Polski*, 8 XII 2009 r.).

Śmigiel K., *Wokół patronatu św. Wojciecha i ruchu pielgrzymkowego w Gnieźnie*, Studia Bydgoskie 5(2011)265-288.

Wętkowski K., *Kanoniczno-duszpasterskie przygotowanie do zawarcia małżeństwa w świetle przemówienia Benedykta XVI do Roty Rzymskiej z 22 stycznia 2011 roku*, Studia Gnesnensia 25(2011)413-423.

Wętkowski K., *Podstawy teologiczne i rys historyczny władzy spowiadania*, Studia Bydgoskie 5(2011)289-301.

III. Recenzje

Czyżewski B., Rec.: R. Orchowicz, *Opatrzność Boża wobec człowieka w ujęciu św. Bazylego Wielkiego,* Studia Gnesnensia 25(2011)443-446.

Głuszak T., Rec.: A. Lewicka – Strzałecka, *Nędza korupcji,* Kraków 2011. 104ss.: Studia Bydgoskie 5(2011)385-387.

Krucki Ł., Rec.: J. Mandziuk, *Historia Kościoła Katolickiego na Śląsku*. Tom III. Część 2: *Czasy nowożytne 1845-1887*, Warszawa 2008: Ateneum Kapłańskie 154(2010)2,407-410.

Krucki Ł., Rec.: S. Tymosz (red.), *Arcybiskup Jan Łaski reformator prawa*, Lublin 2007: Ateneum Kapłańskie 150(2008)3,609-610.

Siemianowski A., Rec.: J. Besala, *Miłość i strach. Dzieje kobiet i mężczyzn. Tom I i II,* Poznań 2010. 946ss: Filozofia Chrześcijańska 8(2011)95-103.

Stefański J., Rec.: W. Dąbrowski, *Trójca Święta w świetle komentarza św. Tomasza z Akwinu do Corpus Paulinum*, Warszawa 2010. 1184ss.: Studia Gnesnensia 25(2011)435-438.

Stefański J., Rec.: D. Kwiatkowski, *Święty Józef – Patron Kościoła naszych czasów. Waloryzacja kultu świętego Józefa w diecezji kaliskiej w świetle soborowego i posoborowego nauczania Kościoła*, Poznań 2011. 481ss.: Studia Gnesnensia 25(2011)438-443.

Stefański J., Rec.: K. Konecki, *Agenda liturgiczna diecezji włocławskiej*, Włocławek 2011. 456ss: Teologia i Człowiek 18(2011)304-307

Szczerbiński W., *Historia Żydów historią świata*. Rec. książki: H.N. Lupovitch, *Jews and Judaism in World History*, New York 2010. 258ss: Studia Europea Gnesnensia 4(2011)338-344.

IV. Omówienia i komunikaty

Głuszak T., *Konferencja naukowa. Rok 1989 – konsekwencje. Bezrobocie: zjawisko i przeciwdziałanie (Poznań, 18 stycznia 2011 r.),* Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła 21(2011)2,141-146.

Jabłoński F., *Sprawozdanie Duszpasterskie w Archidiecezji Gnieźnieńskiej za rok 2010*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 66(2011)1,115-125.

Jasinski M., Przedmowa do książki: H.J. Muszyński, *Niech każdy zważa na to, jak buduje…,* Gniezno 2011, 5-10.

Jasinski M., Tłumaczenie tekstu: *Problem chrześcijańskiego proroctwa. Z Kardynałem Józefem Ratzingerem rozmawia Niels Christian Hvidt* (Tytuł oryginału: *Il Problema della profezia cristiana,* 30 Giorni (1999)1,82-93; *Das Problem des christlichen Prophetie,* Internationale Katholische Zeitschrift „Communio" 28(1999)177--188), Teologia i Człowiek (2011)16,11-28.

Muszyński H.J., *Słowo wprowadzające*, w: J. Walkusz (red.), *Minister Ecclesiae et hominum, czyli ks. Wawrzyniec Wnuk, jego życie i dzieło*, Pelplin 2010, 5-7.

Muszyński H.J., *Słowo wstępu*, w: G. Chojnacki (red.), *Wkład Stefana Kardynała Wyszyńskiego w kształtowanie kultury polskiej. Kultura polska – pamięć i tożsamość. Materiały z XXVII sympozjum „Stąd nasz Ród"*, Poznań – Gniezno – Warszawa 2011, 5-6.

Muszyński H.J., *Słowo wstępu*, w: A.M. Wyrwa (red.), *Camino de Santiago. Szkice historyczne do peregrynacji i dziejów kultu św. Jakuba Apostoła Większego,* Lednica 2010, 7-8.

Olczyk M., *„Memoriale Domini". Gnieźnieński Jubileusz Księdza Profesora Jerzego Stefańskiego*, Teologia i Człowiek 17(2011)211-228.

Olczyk M., Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Dydaktyczno--Naukowej *„Współczesna pedagogika personalistyczna i edukacja zdrowotna w kontekście życia i nauczania Ojca Świętego Jana Pawła II*", UKW Bydgoszcz, 6-7 maja 2011 r., Teologia i Moralność 9(2011)212-217.

Podeszwa P., Omówienie książki: M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2010. 256ss.: Studia Bydgoskie 5(2011)393-396.

Podeszwa P., *Sprawozdanie z IV Archidiecezjalnego Dnia Biblijnego*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 66(2011)4,719-721.

V. Prace magisterskie

Bryś Łukasz, *Praktyczne wskazania dla duchownych w Listach św. Grzegorza Wielkiego.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).

Dziankowski Sławomir, *Wspólnota chrześcijan w Antiochii Syryjskiej według Pism Nowego Testamentu*. (Promotor: Ks. dr Paweł Podeszwa).

Ilkowski Zbigniew, *Kształtowanie osobowości chrześcijańskiej w Wyższym Seminarium Duchownym w Markowicach po 1990 roku*. (Promotor: Ks. dr Marek Kowalczyk).

Jadczak Kamil, *Kontynuacja misji Jezusa przez św. Piotra na przykładzie cudów wskrzeszeń córki Jaira przez Jezusa (Łk 8,40-42,49-56) oraz Tobity przez Piotra (Dz 9,36-43).* (Promotor: Ks. dr Paweł Podeszwa).

Jessa Sławomir, *Ideał pasterza w świetle pism Ks. Kardynała Stefana Wyszyńskiego.* (Promotor: Ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Kapczyński Wojciech, *Niepokalana Boża Rodzicielka w nauczaniu Maksymiliana Marii Kolbego*. (Promotor: Ks. dr Grzegorz Iwiński).

Kruk Roman, *Znaczenie Pisma św. w katechezie w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Pisma świętego w Kościele".* (Promotor: Ks. dr Marek Kowalczyk).

Łojko Marcin, *Moralne aspekty pomocy osobom homoseksualnym*. (Promotor: Ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Mihułka Stanisław, *Moralne aspekty przygotowania chrześcijanina do zawarcia związku małżeńskiego w świetle adhortacji Jana Pawła II „Familiaris consortio*". (Promotor: Ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Modrak Aleksander, *Koncepcja cnoty czystości małżeńskiej w świetle dzieła Karola Wojtyły „Miłość i odpowiedzialność".* (Promotor: Ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Orlikowski Mariusz, *Mysterium mortis w ujęciu Ojca Zdzisława Kijasa.* (Promotor: Ks. dr Grzegorz Iwiński).

Rajewski Bartosz, *Historia parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Łobzie.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Leszek Wilczyński).

Sławinowski Maciej, *Formacja liturgiczna w starszych klasach szkoły podstawowej w świetle „Podstawy programowej katechezy" i „Programu nauczania religii".* (Promotor: Ks. dr Marek Kowalczyk).

ks. Marek Pyc

SPIS TREŚCI

PISMO ŚWIĘTE I PATROLOGIA

Ks. Janusz NAWROT
Teologiczne uzasadnienie wierności przymierzu. Czasowniki *šāma‘* i *‘āśâ* w tekstach prawniczych ST 5

Dariusz ADAMCZYK
„Grzechy główne" w gminie korynckiej na podstawie 1 Kor 5–6 25

Ks. Michał SOŁOMIENIUK
Chromacjusz z Akwilei i Zenon z Werony o zmartwychwstaniu 45

TEOLOGIA

Ks. Ignacy BOKWA
Eschatologiczne perspektywy ludzkiej egzystencji jako paradygmat sensu 69

Ks. Marek PYC
Tajemnica Jezusa Chrystusa w wyznaniu wiary Soboru Konstantynopolskiego I. Analiza symbolu nicejsko-konstantynopolskiego.....89

Ks. Jarosław MOSKAŁYK
Człowiek wobec wyzwania kosmicznego 117

Kazimierz LIJKA OMI
Celebracja święta Ofiarowania Pańskiego dawniej i dziś 131

Ks. Waldemar SZCZERBIŃSKI
Antisemitism in Poland from a non-Jewish perspective 149

Adam WOJTCZAK OMI
Maryja – Przewodniczka ogłoszonego przez Benedykta XVI Roku Wiary 161

Ks. Wiesław ŁUŻYŃSKI
Chrześcijańska inspiracja w życiu społecznym. Refleksje na podstawie encykliki *Caritas in veritate* 187

Ks. Marian ANTONIEWICZ
Chwała Boża jako cel stworzenia w interpretacji personalistycznej 201

Ks. Paweł KIEJKOWSKI
Tajemnica Zmartwychwstania Chrystusa i nowe życie wierzących w homiliach paschalnych Benedykta XVI 213

Ks. Tomasz NAWRACAŁA
Rozłączność substancji i przypadłości chleba jako klucz do interpretacji Eucharystii. Opinia Kartezjusza na temat Misterium eucharystycznego 237

HISTORIA

Ks. Kazimierz ŚMIGIEL
Rezydencje prymasowskie 253

Karol STANISZEWSKI
Polskie życie teatralne w Prusach Zachodnich w latach 1850-1890 w świetle pomorskiej prasy polskiej 291

RECENZJE

Ks. Czesław Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, Lublin – Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2012. 465ss. [Ks. Jerzy Stefański] 309

Ks. Waldemar Pałęcki MSF, *Służba Boża kamedułów polskich. Tradycje życia pustelniczego w świetle potrydenckiej liturgii rzymskiej (1605-1963)*, Lublin 2012. 660ss. [Ks. Jerzy Stefański] 312

Ks. Michał Kieling, *Rola Pisma Świętego i «artes liberales» w kształtowaniu nauk teologicznych i świeckich według Kasjodora*, Poznań 2011. 261ss. [Ks. Bogdan Czyżewski] 315

Abraham Joshua Heschel, *Heavenly Torah: as Refracted Through the Generations*, G. Tucker, L. Levin (red. i tłum.), Continuum, New York – London 2010. 814ss. [Ks. Waldemar Szczerbiński] 318

Elżbieta Adamiak, *Communio sanctorum. Zarys ekumenicznie zorientowanej dogmatycznej teologii świętych obcowania*, Poznań 2011. 344ss. [Adam Wojtczak OMI] 325

Natalia Nowakowska, *Królewski Kardynał. Studium kariery Fryderyka Jagiellończyka (1468-1503)*, Kraków 2011. 250ss. [Roman Kawecki] 331

KOMUNIKATY

Ks. Kazimierz ŚMIGIEL
I Pielgrzymka parafii pw. św. Wojciecha z Polski i Europy do Gniezna – 2009 r. 345

Ks. Maciej OLCZYK
Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej *Doktrynalne podstawy i prawne uwarunkowania ochrony życia ludzkiego w fazie prenatalnej – perspektywa międzynarodowa* Uniwersytet Warszawski, 24-25 września 2012 r. 362

Michał MURASZKO
Uwagi dotyczące historiografii nt. początków kościoła św. Michała Archanioła w Gnieźnie.....367

ANEKS
Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2011 [Ks. Marek Pyc].....377

TABLE OF CONTENTS

HOLY SCRIPTURE – PATROLOGY

Janusz NAWROT
The Theological Justification of Being Faithful to the Covenant. The Verbs *šāma'* and *'āśâ* in the Old Testament Legal Texts.....5

Dariusz ADAMCZYK
The Seven Deadly Sins in the Corinth Communities on the Basis of 1 Cor 5-6 25

Michał SOŁOMIENIUK
Chromatius of Aquileia and Zeno of Verona on Resurrection 45

THEOLOGY

Ignacy BOKWA
Eschatological Prospects of Human Existence as a Paradigm of Sense.....69

Marek PYC
The Mystery of Jesus Christ in the Creed of the First Council of Constantinople. An Analysis of the Niceo-Constantinopolitan Symbol.....89

Jarosław MOSKAŁYK
Man in the Face of the Cosmic Challenge 117

Kazimierz LIJKA
The Holy Celebration of the Presentation of Jesus at the Temple Now and in the Past 131

Waldemar SZCZERBIŃSKI
Antisemitism in Poland from a non-Jewish Perspective 149

Adam WOJTCZAK
The Blessed Virgin Mary as Guide of the Year of Faith, Declared by Benedict XVI.....161

Wiesław ŁUŻYŃSKI
Christian Inspiration in Social Life. Some Reflections on the Basis of the Encyclical „Caritas in veritate" 187

Marian ANTONIEWICZ
The Glory of God as the Aim of Creation in the Personalistic Interpretation.....201

Paweł KIEJKOWSKI
The Mystery of Christ's Resurrection and the New Life of the Believers in Benedict XVI's Paschal Homilies 213

Tomasz NAWRACAŁA
The Disjunction between Bread's Substance and Reality as the Key to the Interpretation of the Eucharist. René Descartes' Stance on the Eucharistic Mystery 237

HISTORY

Kazimierz ŚMIGIEL
Primates' Residences.....253

Karol STANISZEWSKI
Polish Theatrical Life in West Prussia in the Years 1850-1890.....291

REVIEWS

Czesław Krakowiak, *The Sacrment of Confirmation in the Liturgical Reform of the Second Vatican Council,* Lublin - Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II / The Scholarly Society of John Paul II Catholic University in Lublin, 2012. 465ss. [Jerzy Stefański] 309

Waldemar Pałęcki, *The Divine Ministry of Polish Camaldolese Monks. The Traditions of Hermit Life in the Light of Post-Tridentine Roman Liturgy (1605-1963),* Lublin 2012. 660ss. [Jerzy Stefański] 312

Michał Kieling, *The Role of the Holy Scripture and Artes Liberales in Shaping Theological and Secular Studies According to Cassiodorus*, Poznań 2011. 261ss. [Bogdan Czyżewski].....315

Abraham Joshua Heschel, *Heavenly Torah: as Refracted Through the Generations*, G. Tucker, L. Levin (edited and translated), Continuum, New York – London 2010. 814ss. [Waldemar Szczerbiński] 318

Elżbieta Adamiak, *Communio sanctorum. An Outline of Ecumenically Oriented Dogmatic Theology of the Communion of the Saints,* Poznań 2011. 344ss. [Adam Wojtczak] 325

Natalia Nowakowska, *The Royal Cardinal. A Study of Frederic Jagiellon's (1468-1503) Career*, Kraków 2011. 250ss. [Roman Kawecki] 331

ANNOUNCEMENTS

Kazimierz ŚMIGIEL
First Pilgrimage of Polish and European Parishes of St. Wojciech to Gniezno – 2009 345

Maciej OLCZYK
A Report on the International Scholarly Conference, "The Doctrinal Bases and Legal Conditioning Concerning the Protection of Human Pre-Natal Life – in the International Perspective" 362
Michał MURASZKO
The Remarks Concerning the Historiography Dating Back to the Beginnings of St. Michael the Archangel's Church in Gniezno 367

ANEKS
The Scientific Output of Gniezno Academic Milieu in 2011 [Marek Pyc] 377