STUDIA GNESNENSIA

STUDIA GNESNENSIA

TOM XXIV

Gniezno 2010

RADA NAUKOWA „STUDIA GNESNENSIA”

ks. prof. zw. dr hab. Jerzy Szymik
ks. prof. dr hab. Jerzy Stefański
ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman
ks. prof. UAM dr hab. Bogdan Czyżewski
o. prof. UAM dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP

REDAKTOR NACZELNY

ks. prof. dr hab. Marek Pyc

RECENZENCI TOMU

ks. prof. zw. dr hab. Kazimierz Śmigiel
ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman
o. prof. UAM dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP

POMYSŁ OKŁADKI
Radosław Karbowiak

SKŁAD KOMPUTEROWY

Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum Sp. z o.o.

ISSN 0239-9407

Za zezwoleniem władzy duchownej

REDAKCJA STUDIA GNESNENSIA

PL, 62-200 Gniezno, ul. Seminaryjna 2, tel. +48 061 426 46 61

WYDAWCA: Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum Sp. z o.o.
62-200 Gniezno, ul. Kancl. J. Łaskiego 11, tel. (061) 426 36 51,
www.gaudentinum.pl
DRUK: Gaudentinum (Drukarnia cyfrowa)

PISMO ŚWIĘTE I PATROLOGIA

Dariusz ADAMCZYK

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 5–41

Interpretacja sceny sądu Bożego po grzechu pierwszych rodziców

Po opisie pokusy i grzechu w Rdz 3 następuje scena sądu Bożego nad winowajcami. Autor wzoruje się w tym opisie na rozprawach sądowych. Najpierw jest prowadzone dochodzenie (w. 9 n). Dalej następuje przesłuchanie (w. 11-13). Następstwem tego jest ogłoszenie wyroku (w. 14-19) oraz jego wykonanie (w. 20-24). We fragmencie zawartym w 3,9-24 autor ukazuje sytuację po grzechu pierwszych rodziców[1]. To plastyczne opowiadanie zawiera istotne i ponadczasowe treści, które są aktualne również dla współczesnego człowieka.

1. Dochodzenie

W wersecie 6 opisu upadku zarówno niewiasta, jak i mężczyzna, okazali nieposłuszeństwo Bogu, przekraczając Jego zakaz spożycia owocu z drzewa poznania dobra i zła (por. 2,16 n). Autor podaje: „A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; spletli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski" (3,7)[2]. Zerwanie owocu nie przyniosło spodziewanego poznania. Jednakże

[1] Por. L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, t. 1: *Kap. 1-25,18*, Düsseldorf 1976, s. 61 n; F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, Paris 1981, s. 98 n; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 1991, s. 80; tenże, *Orędzie Starego Testamentu*, t. 1, Kraków 1992, s. 52 nn; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. 1: *Starożytny Wschód i prehistoria biblijna*, Tuchów 1995, s. 271; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, Kraków 1997, s. 80; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła. Odpowiedź Biblii*, Częstochowa 2005, s. 60 n.

[2] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz,* Poznań 1962, s. 216; C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1-11*, Poznań-Warszawa-Lublin 1968, s. 82; A. Jankowski, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga,* w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru,* red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 37 n; A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy*, Warszawa 1986, s. 53; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, Poznań 1994, s. 51; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne. Wstęp szczegółowy. Komentarz do Ks. Rdz 1,1-11,9*,

w przestrzeni owego poznania nastąpiły zmiany. Człowiek rzeczywiście poznał coś nowego. Opanowało go wewnętrzne wynaturzenie stosunku do rzeczywistości. Otaczający go świat stworzony przestał mówić o Bogu wprost[3].

Nowa jakość, jaką ludzie nabyli dla swej natury, ma dwie konsekwencje: utratę niewinności i wstyd. Zniszczony zostaje pierwotny porządek dany ludziom przez Boga[4]. Po grzechu są zawstydzeni i poniżeni. Samowola moralna spowodowała ich degradację. Grzech nigdy nie przynosi człowiekowi dobra, lecz zawsze czyni go nędznym i prowadzi do zguby[5]. Uczucie wstydu jest wyrazem odkrycia przez człowieka własnej nędzy po zerwaniu relacji z Bogiem. W wyniku tego człowiek zaczyna odczuwać przed Nim lęk[6].

Po grzechu odzywa się głos nieczystego sumienia. Zostało to ukazane w sposób symboliczny w scenie próby ukrycia się ludzi przed Bogiem (por. w. 8)[7]. Nie można się jednak przed Nim ukryć. Nie zezwala na to ani Jego wszechmoc, ani też Jego nieskończone miłosierdzie. Mimo arogancji człowieka, Bóg pozostaje

Pelplin 1996, s. 81; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 73; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, Kraków 2003, s. 56; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, Pelplin 2004, s. 113; J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierworodnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Księgi Rodzaju (rozdz. 3)*, „Ateneum Kapłańskie" 145(2005)3/580, s. 452 n; M. Grabowski, *Historia upadku – ku antropologii adekwatnej*, Kraków 2006, s. 206 nn.

[3] Por. I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, s. 261 n; M. Zawada, *Siedem pieczęci zła,* Kraków 2001, s. 28.

[4] Por. S. Kobielus, *Nagość jako symbol i wartość w kulturze średniowiecza*, „Communio" 4 (1991), s. 104; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 76 nn; tenże, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 52; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 73; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 75 n; J. Sulowski, *Czy Adam i Ewa „byli nadzy"?*, s. 7; K. Wons, *Grzech i przebaczenie w świetle słowa Bożego*, Kraków 2002, s. 73 nn; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 48 nn; J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierworodnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Księgi Rodzaju (rozdz. 3)*, s. 452 n; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 61.

[5] Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne…*, s. 57 nn; A. Jankowski, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, s. 35; F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, s. 215; J.S. Synowiec, *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1,1-11,9*, Kraków 1996, s. 104; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001, s. 119; Papieska Komisja Biblijna, *Naród Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, nr 28; A. Couto, *Pentateuco. Caminho da Vida Agraciada*, Lisboa 2003, s. 247 nn; J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierworodnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Księgi Rodzaju (rozdz. 3)*, s. 452 n; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 60.

[6] Por. J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu w świetle biblijnej relacji o upadku pierwszych rodziców*, „Ateneum Kapłańskie" 137(2001)1/554, s. 12; tenże, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, s. 115; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, s. 182 n.

[7] Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 52.

wierny pragnieniu posiadania go w bezpośredniej bliskości. Sam wychodzi naprzeciw człowiekowi. „Pan Bóg zawołał na mężczyznę i zapytał go: «Gdzie jesteś?»" (Rdz 3,9). Autor ukazuje obraz szukania człowieka przez Boga. Bóg zawsze szuka grzesznika[8].

Nie chodzi o to, że Bóg nie zna jego miejsca pobytu człowieka. Przywołuje do siebie mężczyznę, aby ułatwić mu nawiązanie kontaktu, a także dać sposobność do wyznania winy. W pytaniu tym zawarta jest głęboka troska o człowieka (por. Rdz 4,9; 16,18)[9]. Pytanie Boga skierowane do człowieka: „Gdzie jesteś?" ma głęboką wymowę teologiczną. Jest to pytanie o sens istnienia. Bóg nie rezygnuje z człowieka. Ogród był dany człowiekowi jako miejsce spotkania z Bogiem, a nie jako kryjówka. Pytanie Boga prowokuje do zastanowienia, co człowiek zrobił ze swym losem. Sugeruje ono, że człowiek po grzechu nie jest tam, gdzie być powinien. Chodzi o to, że powinien być do dyspozycji Boga i wypełniać wyznaczone mu zadania. Bóg to pytanie kieruje do każdego człowieka[10].

„Pan Bóg zawołał na mężczyznę" (w. 9a). Nie zawołał na niewiastę. To mężczyzna był za nią odpowiedzialny. Bóg nie pyta o nią, albowiem tam, gdzie mężczyzna, tam powinna być też jego żona[11]. Bóg przywołuje człowieka, aby go osądzić. Na postawione przez Boga pytanie: „Gdzie jesteś?" mężczyzna odpowiada: „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się" (Rdz 3,10)[12]. Odpowiedź mężczyzny nie jest adekwatna do pytania

---

[8] Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, w: *Studia biblijne*, Lublin 1959, s. 50; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Warszawa 1987, s. 46; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu w świetle biblijnej relacji o upadku pierwszych rodziców*, s. 11; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 61.

[9] Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, s. 50; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 52; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 83; R. Brandscheidt, *Kain und Abel. Die Sündenfallerzählung des Jahwisten in Gen 4,1-16*, „Trierer Theologische Zeitschrift" 106 (1997), s. 3 nn; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu w świetle biblijnej relacji o upadku pierwszych rodziców*, s. 11; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 176; M. Grabowski, *Historia upadku…*, s. 264 nn.

[10] Por. E. Świerczek, *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1-3*, Kraków 1995, s. 53; C.M. Martini, *Odnaleźć siebie samych*, Kielce 1999, s. 70; Papieska Komisja Biblijna, *Naród Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, nr 28; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 58; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, s. 113.

[11] Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, s. 50.

[12] Por. Tenże, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 216 n; T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 56; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 271; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 79 n; S. Pesaric, *Tora Pardes Lauder. Księga pierwsza Bereszit*, Kraków 2001, s. 26; K. Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historycz-*

postawionego przez Boga. Mężczyzna bowiem nie tyle odpowiada na pytanie „gdzie?", co raczej uzasadnia, dlaczego się ukrył. Ukrywanie się przed Bogiem nie należy do normalnych sytuacji w ogrodzie Eden. Stąd mężczyzna stara się z niej wytłumaczyć. Wskazuje tym samym na nową sytuację, w jakiej znalazł się po grzechu. Ta nowa sytuacja nie pozwala mu stanąć wobec swego Stwórcy tak, jak to miało miejsce dotychczas[13].

Jest to spowodowane wstydem z powodu własnej nagości. Zaburzona została bowiem harmonia między ciałem a duszą. Ten dysonans stale pozostaje wyczuwalnym sygnałem utraty bliskości Boga[14]. Wstyd jest sygnałem zagrożenia człowieka. Jest on ściśle związany z lękiem. Grzech niszczy osobistą relację z Bogiem. Bóg staje się przez to obcy człowiekowi, zaczyna budzić w nim lęk. Pierwsi ludzie ukrywają swoją nagość przed sobą nawzajem, jednak nie mogą zagłuszyć poczucia wstydu przed Bogiem[15].

Słowa: „przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się" (Rdz 3,10) świadczą o radykalnej zmianie sytuacji stwórczej. Bóg stworzył człowieka, który nosił znamię obrazu Bożego. Pierwotna akceptacja ciała była podstawą harmonii w świecie i w relacjach międzyosobowych. Po grzechu Adam przestraszył się Boga. Wstyd i lęk stanowią symptomy słabości natury ludzkiej. Nagość nie jest już akceptacją ciała w prawdzie osoby[16]. Jan Paweł II pisze, że po grzechu człowiek „traci niejako poczucie prawa do udziału w tej widzialności świata, jaką cieszył się w tajemnicy stworzenia. Prawo to znajdowało swą podstawę w głębi człowieka, w tym, że on sam uczestniczył w Boskim oglądzie świata, i swego własnego człowieczeństwa, co dawało mu głęboki pokój i radość przeżywania prawdy i wartości swego ciała, w całej tej prostocie, jaką przyjęło ono od Stwórcy"[17].

Człowiek po grzechu koncentruje się na własnej sytuacji: „przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się". Pomija zaś przyczyny takiego stanu rzeczy. Relacjonuje to, co w nim się dzieje. Zamiast poprzedniej bliskości z Bogiem,

ne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej, Kraków 2002, s. 73; A. Couto, *Pentateuco…*, s. 250 n.

[13] Por. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 176 n.

[14] Por. A. Jankowski, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, s. 36; C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, Poznań 1997, s. 67.

[15] Por. I. Mroczkowski, *Zło i grzech…*, s. 149; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 176; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, Warszawa 2005, s. 148.

[16] Por. I. Mroczkowski, *Zło i grzech…*, s. 243.

[17] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986, s. 115.

teraz ogarnął go strach[18], który zrodził się z nieposłuszeństwa. Grzech jest powodem oddzielenia się człowieka od Boga. Człowiek sam od Niego odchodzi. W sobie samym odczuwa nieznaną dotąd dysharmonię[19]. Mężczyzna pomimo strachu odpowiedział jednak na Boże wołanie. Może to świadczyć o jego żalu za nieposłuszeństwo[20].

Strach Adama przed Bogiem naznaczył całą ludzkość. Człowiek obawia się Boga, ponieważ wyobraża Go sobie jako karzącego[21]. Lęk pierwszego człowieka potwierdza współczesna psychologia. Pierwsze doświadczenie lęku pojawia się u człowieka już w chwili narodzin, w momencie odłączenia od ciała matki. A zatem strach, jaki przeżywał pierwszy człowiek może być również interpretowany symbolicznie[22]. „Posiadał on coś z owej ciemnej strony rzeczywistości, która od samego początku znaczy egzystencję człowieka, która towarzyszy mu od samego momentu narodzenia"[23].

2. Przesłuchanie

Mężczyzna w analizowanym opisie omawia najpierw powody ukrycia się przed Bogiem. Chodzi o fakt nagości (w. 10). Bóg zaś wykazuje niedorzeczność i śmieszność takiego tłumaczenia. Wcześniej mężczyzna też był nagi, a nie odczuwał wstydu i nie ukrywał się przed Bogiem. Rozpoczynając przesłuchanie, Bóg zwraca się najpierw do mężczyzny: „Któż ci powiedział, że jesteś nagi? Czy może zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem jeść?" (Rdz 3,11). Bóg chce niejako wykluczyć dalsze jego wybiegi[24]. Pytanie: „Któż ci powiedział, że jesteś nagi?" odnosi się do źródła poczucia winy. Bóg nie oskarża człowieka. Pozwala człowiekowi samemu dokonać oceny. Dotyczy tego druga część pytania: „Czy może zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem jeść?". Ta sytuacja ma na celu nie tyle potępienie, co raczej przypomina sytuację spowiedzi[25].

---

[18] Por. C.M. Martini, *Odnaleźć siebie samych*, s. 70; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 58; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 62.

[19] Por. K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, s. 46.

[20] Por. E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 83 n.

[21] Por. C.M. Martini, *Odnaleźć siebie samych*, s. 71.

[22] Por. Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, s. 86.

[23] Tamże.

[24] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 81; tenże, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 56; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 52; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 83 n.

[25] Por. V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17. The New International Commentary of the Old Testament*, Grand Rapids 1990, s. 194; T. Brzegowy, *Pięcio-*

Mężczyzna nie zaprzecza słowom Bożym. Nie próbuje się już bronić. Usiłuje jednak zmniejszyć swoją odpowiedzialność, zrzucając winę na swoją żonę: „Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem" (Rdz 3,12). Ta odpowiedź mężczyzny wskazuje w istocie na niego jako ofiarę. Przenosi on winę na niewiastę, którą postawił przy nim Jahwe. Jest tu ukryty zarzut wobec Boga, jakoby to On miał być ostatecznie odpowiedzialny za to, co się stało. W ten sposób mężczyzna stara się zminimalizować własną odpowiedzialność za popełniony czyn, przerzucając ją na niewiastę, a ostatecznie na swego Stwórcę. Oświadczenie Adama jest oskarżeniem Boga dla własnego usprawiedliwienia[26].

Mężczyzna usiłuje się usprawiedliwić przed Bogiem. Nie okazuje jednak skruchy, lecz oskarża swoją żonę, która przywiodła go do grzechu. Mężczyzna zdradza w ten sposób swój nieodpowiedzialny związek z żoną[27]. Brak jedności z Bogiem spowodował, że ludzie nie potrafią pozostawać w prawdziwej jedności między sobą. Utracili zdolność bycia darem dla siebie nawzajem, wskutek czego zostali skazani na pożądanie, jako egoistyczne wykorzystanie drugiego dla siebie. Wyrazem takiego stanu rzeczy jest radykalna zmiana stosunku mężczyzny do kobiety. Niewiasta została dana mężczyźnie do pomocy (por. Rdz 2,18). Była ona „kością z jego kości i ciałem z jego ciała" (Rdz 2,23)[28]. Pełna miłości radość tego okrzyku zmieniła się w próbę oskarżenia niewiasty. To on powinien ją bronić. Tymczasem sam dał się wciągnąć w zło. W jego usprawiedliwieniu jest przyznanie się do winy. Jahwe bowiem wyraźnie pyta, czy nie spożył owocu z zakazanego drzewa (w. 11). Zerwanie relacji z Bogiem powoduje konieczność ciągłej obrony siebie[29].

Święty Augustyn pisze: „Ludzie zaś, którym brak nadziei, im mniej zwracają uwagę na własne grzechy, tym skwapliwiej wyszukują je u innych. A szukają

ksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1-11, Tarnów 1997, s. 175; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 177.

[26] Por. A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1983, s. 104; W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1984, s. 215; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 52; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 84; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 175 n; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 177; A. Couto, *Pentateuco…*, s. 251.

[27] Por. C.M. Martini, *Odnaleźć siebie samych*, s. 70.

[28] Por. A. Jankowski, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, s. 38; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 81; tenże, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 56; S. Lyonnet, *Grzech*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań–Warszawa 1982, s. 304 n; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 62.

[29] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 217; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 52; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu w świetle biblijnej relacji o upadku pierwszych rodziców*, s. 13.

nie po to, aby zło naprawić, ale by je potępić. Ponieważ dla siebie nie znajdują usprawiedliwienia, gotowi są oskarżać innych”[30]. Rozbicie międzyosobowej jedności owocuje wzajemnymi oskarżeniami. Są one wyrazem bezradności oraz lęku i nieustannej troski o własną egzystencję. Stawiając w centrum samego siebie człowiek przedkłada własne życie nad życie drugiego. Jednocześnie stale potrzebuje drugiego dla nieustannego potwierdzania swej dominacji[31].

Następnie Bóg kieruje pytanie do niewiasty. „Wtedy Pan Bóg rzekł do niewiasty: «Dlaczego to uczyniłaś?» Niewiasta odpowiedziała: «Wąż mnie zwiódł i zjadłam»” (Rdz 3,13). Pytanie „Dlaczego?” dotyczy przyczyny. Niewiasta odpowiada, że zwiódł ją wąż[32]. W odpowiedzi niewiasty zawarta jest ta sama logika, jak w przypadku odpowiedzi mężczyzny. Niewiasta zrzuca winę i odpowiedzialność na węża. Usprawiedliwia się z tej racji, że została przez niego oszukana. Domyślnie odpowiedzialność zostaje zrzucona na Boga, który stworzył węża (por. w. 1)[33].

Kobieta przyznaje się do winy, lecz wskazuje na węża, jako sprawcę pokusy. Odkrywa w ten sposób nieodpowiedzialny związek z samą sobą. Obecność pokus nie zwalnia człowieka od odpowiedzialności za uleganie im[34]. Człowiek jest istotą wolną i ponosi odpowiedzialność za swoje czyny. Odpowiada przed Bogiem jako najwyższym prawodawcą i sędzią. Syracydes pisze: „On na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygania. Jeżeli zechcesz, zachowasz przykazania: a dochować wierności jest Jego upodobaniem. Położył przed tobą ogień i wodę, co zechcesz, po to wyciągniesz rękę. Przed ludźmi życie i śmierć, co ci się podoba, to będzie ci dane” (Syr 15,14-17)[35].

Człowiek winien zatem odpowiedzieć sobie na pytanie, czy jego czyn jest zgodny, czy niezgodny z wolą Boga. Pierwsi rodzice przyznali się do przekroczenia Bożego zakazu. Wskazują oni jednak na swego rodzaju okoliczności łagodzące. Mężczyzna jednak oświadczył, że dopuścił się przestępstwa przez kobietę, którą

[30] Cyt. za: M. Zawada, *Siedem pieczęci zła,* s. 30.

[31] Por. Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000, s. 28-34; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu w świetle biblijnej relacji o upadku pierwszych rodziców*, s. 13.

[32] Por. C.M. Martini, *Odnaleźć siebie samych*, s. 70; A. Couto, *Pentateuco…*, s. 252.

[33] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 217; F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, s. 215; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 81; tenże, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 56; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 53; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 176; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 177; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 17.

[34] Por. C.M. Martini, *Odnaleźć siebie samych*, s. 70; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 62.

[35] Por. J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 105; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 120.

Jahwe dał mu na towarzyszkę. To ona podsunęła mu zakazany owoc. Kobieta zaś zaznaczyła, że została oszukana przez węża[36].

3. Ogłoszenie wyroku

Po scenie przesłuchania autor natchniony ukazuje obraz wydania wyroku. Jest tu zachowana logika prawa. Bóg najpierw ustala, co się stało, następnie orzeka wyrok i wymierza karę. Rozmowa Boga z ludźmi z Rdz 3,9-13 stanowi wstęp do ogłoszenia wyroku na poszczególnych sprawców grzechu[37]. Dokonuje się to w odwrotnej kolejności niż podczas przesłuchania. Przesłuchanie odbywa się według ówczesnego porządku hierarchicznego. Najpierw przesłuchiwany jest mężczyzna, później kobieta. Wyrok zaś następuje zgodnie z porządkiem przyczynowym (por. Rdz 3,1-6). Najpierw zostaje przedstawiony wężowi, potem kobiecie, a na końcu mężczyźnie[38].

Kolejność ta wskazuje na literacki artyzm tekstu, a także na głęboką znajomość psychologii. Grzech dokonuje się na linii: wąż – niewiasta – mężczyzna. Przesłuchanie wskazuje przeciwny kierunek: mężczyzna – niewiasta – wąż. Kara natomiast: wąż – niewiasta – mężczyzna. To symetryczne uporządkowanie ma charakter literacki i ułatwia zapamiętanie opowiadania[39].

a) Wyrok na węża

Obraz wyroku na węża zawarty jest w Rdz 3,14-15. Następuje on bezpośrednio po scenie przesłuchania pierwszej pary ludzkiej przez Boga (por. w. 9-13). Podczas przesłuchania niewiasta wskazała, że do popełnienia grzechu nakłonił ją wąż (w. 13b). W tej perspektywie wydanie wyroku Bóg rozpoczyna od tej tajemniczej postaci. Bóg ogłasza wyrok adekwatny do winy. Najpierw zwraca się z bezpośrednią karą do węża, który okazał się głównym winowajcą. Jego wina

---

[36] Por. tenże, *Na początku…*, s. 105; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 120 n.

[37] Por. L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, s. 63 nn; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 84; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 63.

[38] Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, s. 51; tenże, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 217; C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne…*, s. 50 nn; A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy*, s. 52 n; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 81; tenże, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 57; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 49 nn; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 71 nn; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 176.

[39] Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, s. 51; tenże, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 217; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 271; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 84; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 57.

nie ulega wątpliwości. Bóg nawet go nie przesłuchuje. Jest on wyobrażeniem złej istoty, która odeszła od Boga. W jego wypadku nie zachodzi już żadna okoliczność łagodząca[40]. Wyrok na węża składa się z dwóch części. W pierwszej części Bóg kieruje do niego słowa: „Ponieważ to uczyniłeś, bądź przeklęty wśród wszystkich zwierząt domowych i polnych; na brzuchu będziesz się czołgał i proch będziesz jadł po wszystkie dni twego istnienia" (Rdz 3,14)[41].

W przypadku węża karą wydaje się być jego budowa fizyczna. Widoczna jest tu etiologia, charakterystyczna dla Rdz 1-11. Bóg stworzył zwierzęta i widział, że były dobre. W Rdz 3,14 autor natchniony wyraża to, co dla człowieka jest odczuciem odrazy. Słowa o „czołganiu się na brzuchu" i „jedzeniu prochu" są zaczerpnięte z obserwacji sposobu życia węży i jego ludowych pojęć. Odniesione do węża mają sens metaforyczny. Przedstawione w kontekście tego wersetu cechy węża świadczą o tym, że autorowi nie chodzi o zwykłe zwierzę, lecz o nieprzyjaciela Boga i ludzi. Tu są one wyrazem głębokiego upokorzenia oraz klęski[42].

Karą dla węża ma być pełzanie. Jest to jego degradacja. Pełzanie na brzuchu oznacza stan nędzy i wzgardy. Zmianie sposobu poruszania się węża towarzyszy zmiana sposobu odżywiania. Słowa dotyczące jedzenia prochu są wyrazem stanu zwyciężonego i upodlonego[43]. Wyrażenie: „proch będziesz jadł" było używane na starożytnym Wschodzie. Oznaczało ono pierwotnie umieranie, zejście do podzie-

---

[40] Por. J. Jelito, *Historia czasów Starego Testamentu,* Poznań 1961, s. 91; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 217; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 81; tenże, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 56 n; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 53; E. Świerczek, *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1-3*, s. 55; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 271; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 105; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 121; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 81 n; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 63.

[41] Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne…*, s. 64; M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1970, s. 274; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 85; R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 18; S. Pesaric, *Tora Pardes Lauder. Księga pierwsza Bereszit*, s. 26; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 60 n; A. Couto, *Pentateuco…*, s. 252 n.

[42] Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, s. 46; T. Brzegowy, *W dwadzieścia lat po komentarzu ks. St. Łacha do Protoewangelii*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 37 (1984) n. 1, s. 13; tenże, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 181; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 53 n; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 85; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 61; M. Grabowski, *Historia upadku…*, s. 353.

[43] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 218; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 54; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 105; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 121; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 63.

mia. Według wierzeń ludowych w Babilonie umarli żywią się ziemią[44]. Według tradycji biblijnej, jak również pozabiblijnej, określenie „jeść proch" odnoszone jest do nędznego położenia zwyciężonych i upokorzonych wrogów. Zwyciężeni nieprzyjaciele musieli lizać proch (por. Kpł 11,42; Pwt 32,24; Ps 72,9; Iz 49,23; Mi 7,17)[45].

Kara jest adekwatna do grzechu. Wąż na starożytnym Wschodzie był przedstawiany w pozycji pionowej jako symbol kultu. Teraz ma się „czołgać na brzuchu" i „żywić prochem". Autor ogłasza niejako w ten sposób koniec jego świetności. Opisując ten fakt, autor natchniony rozprawia się z kultami kananejskimi, które czciły węża jako symbol płodności lub uzdrowień. W ten sposób ów kult został wyśmiany. A zatem autor natchniony w wyroku na węża zapowiada pokonanie i upokorzenie szatana, złamanie jego złowrogiej potęgi. Było to przekleństwo. Zostało ono przedstawione przez autora natchnionego za pomocą obrazu wówczas znanego i używanego[46].

Bóg przeklina węża i skazuje go na marną egzystencję. Szatan nie zasługuje na względy, jako że jest zatwardziały w złu[47]. Przekleństwo węża stanowi odpowiedź na kuszenie dotyczące spożycia zakazanego owocu. Kusiciel został ukarany za nakłonienie niewiasty, a pośrednio również mężczyzny, do przekroczenia Bożego zakazu. Wąż niejako udaremnił zamiar Boga co do zapewnienia pierwszym ludziom nieśmiertelności. Ten, który był najbardziej przebiegły, teraz stał się przeklęty i najbardziej upokorzony. W wersecie 14. zawarty jest motyw poniżenia i zniewolenia szatana[48].

---

[44] Por. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, red. J.B. Pritchard, Princeton-New Yersey 1969, s. 106.

[45] Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, s. 52; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 81; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 271; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 86.

[46] Por. J. Jelito, *Historia czasów Starego Testamentu,* s. 92; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 218; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 60 n; F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, s. 215; G.J. Wenham, *Genesis 1-15. Word Biblical Commentary*, t. 1, Waco 1987, s. 78 n; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 54; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 86; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 181; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 178; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 63.

[47] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 81; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 84; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 105; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 121; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 81 n; R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, s. 18.

[48] Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne…*, s. 64 n; G.J. Wenham, *Genesis 1-15. Word Biblical Commentary*, s. 78 n; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 54; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 176 nn; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 178; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 63.

Wąż zostaje przeklęty, podobnie jak później ziemia (por. Rdz 3,17)[49]. Bóg przeklina węża, który jest uosobieniem diabelskiej potęgi. Tylko on został bezwarunkowo potępiony[50]. Opisane w wersecie 14. przekleństwo węża stanowi przeciwwagę dla Bożej obietnicy zbawienia człowieka z Rdz 3,15. Bóg karze szatana za nieszczęście człowieka. Szatan owo nieszczęście świadomie i przewrotnie spowodował. Kontekst o ukaraniu szatana (w. 14) pozwala lepiej zrozumieć obietnicę daną człowiekowi w następnym wersecie[51].

Druga część wyroku na węża to słowa z Rdz 3,15: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę". Przekleństwo diabła miało być również źródłem nieprzyjaźni między nim, a niewiastą i jej potomstwem[52]. Werset ten nastręcza wiele trudności. Należy on do najtrudniejszych w całej Biblii. Na określenie nieprzyjaźni między niewiastą a wężem został użyty hebrajski rzeczownik *ebach*. Wyraża on wrogość i nienawiść trwającą po wszystkie czasy (por. Lb 35,21 n; Ez 25,15; 35,5)[53]. Wyrażenie „wprowadzić nieprzyjaźń" dla Semitów oznaczało proklamację stanu wojny. Taka ma być też nieprzyjaźń między szatanem a potomstwem niewiasty[54].

Bóg „wprowadza nieprzyjaźń". Nie oznacza to jednak, że przed tym oświadczeniem nie było nieprzyjaźni między wężem a niewiastą. Ze strony szatana nigdy nie istniała prawdziwa przyjaźń względem człowieka. Człowiek jednak nie był w stanie jej dostrzec. Bóg ją natomiast ujawnił. W ramach wyroku na węża Bóg zapowiada odmianę sytuacji, która nastąpiła w wyniku nieposłuszeństwa.

---

[49] Por. G.J. Wenham, *Genesis 1-15. Word Biblical Commentary*, s. 78 n; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 178.

[50] Por. T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 57; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 53 n; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 271; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 63.

[51] Por. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 181; R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, s. 18.

[52] Por. J. Jelito, *Historia czasów Starego Testamentu,* s. 92 n; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 218; C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne…*, s. 68; W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, s. 216; S. Lyonnet, *Grzech*, s. 305; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 184 nn; J. Buxakowski, *Stwórca i stworzenie,* Pelplin 1998, s. 300; A. Couto, *Pentateuco…*, s. 253 n.

[53] Por. K. Romaniuk, *Zbawienie grzesznej ludzkości dziełem miłosierdzia Bożego,* w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru,* red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 81; T. Brzegowy, *W dwadzieścia lat po komentarzu ks. St. Łacha do Protoewangelii*, s. 12-34; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 55; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 178.

[54] Por. A. Klawek, *Raj i upadek człowieka*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 22(1969) n. 4-5, s. 293; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, s. 54 nn; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 272; E. Świerczek, *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1-3*, s. 58.

Człowiek ulegając pokusie sprzymierzył się z kusicielem. Nastąpił wówczas nienormalny stan przyjaźni. Bóg zapowiada radykalną zmianę. Sam ustanawia nieprzyjaźń między wężem a niewiastą. Przestrzega w ten sposób człowieka przed grzechem. Nieprzyjaźń kusiciela została niejako zdemaskowana. Jest to dowód wielkiej dobroci ze strony Boga. Szatan zamierzył dystans między człowiekiem a Bogiem. Bóg zaś, wychodząc naprzeciw człowiekowi, wprowadził dystans między człowiekiem a szatanem[55]. Od tej pory człowiek będzie słuchał kuszenia szatana z innym nastawieniem. Będzie wiedział, że ma do czynienia z przebiegłym i groźnym nieprzyjacielem[56].

Owa nieprzyjaźń zostaje rozciągnięta na potomstwo niewiasty. Trudność sprawia hebrajski termin *zera*, który posiada znaczenie dosłowne i metaforyczne. Jest on tłumaczony jako „potomstwo", „nasienie" lub „sperma". Dosłownie oznacza „nasienie roślin". W sensie metaforycznym natomiast termin ten oznacza zarówno potomstwo jednostkowe, jak i zbiorowe. „Potomstwo niewiasty" oznacza zatem całą ludzkość od niej się wywodzącą[57]. Wskazuje na to treść wersetu 20., w którym niewiasta jest nazwana „matką wszystkich żyjących". Określenie *zera* może jednocześnie wskazywać na jakiegoś konkretnego potomka[58].

Potomstwo zaś węża, wobec powyższego, należałoby rozumieć jako wszystkie węże, które z niego się rozpleniły[59]. Z kontekstu wynika jednak, że potomstwa węża nie można rozumieć w znaczeniu fizycznym. Kusiciel bowiem jako duch, takiego potomstwa nie posiada. Chodzi zatem o potomstwo w znaczeniu moralnym, czyli o złe duchy. Wydaje się jednak, że należy tu zaliczyć nie tylko wszystkich demonów, ale i występnych ludzi, którzy będą kusić innych do złego

[55] Por. K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, s. 56; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 81; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 272; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 61 n.

[56] Por. K. Romaniuk, *Zbawienie grzesznej ludzkości dziełem miłosierdzia Bożego*, s. 81; T. Mioduszewski, *Kościół w walce z szatanem*, w: „Kolekcja Communio" 7: *Zło w świecie*, red. L. Balter, S. Dusza, F. Mickiewicz, S. Stancel, Poznań 1992, s. 112 nn.

[57] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 81; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 183.

[58] Por. A. Klawek, *Raj i upadek człowieka*, s. 293; T. Brzegowy, *W dwadzieścia lat po komentarzu ks. St. Łacha do Protoewangelii*, s. 13; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 55; *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. 1, red. L. Koehler, W. Baumgartner, Leiden-New York-Köln 1995, s. 271; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 106; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 121.

[59] Por. J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 106; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 122.

(por. Mt 3,7; 23,33; Dz 13,10)[60]. W tym sensie Jezus nazywa Żydów potomstwem diabła (por. J 8,44), Judasza zaś nazywa diabłem (6,70 n)[61].

Charakterystyczna jest zapowiedź ustawicznej walki potomstwa niewiasty z wężem. Ową walkę, według Bożej zapowiedzi, wąż będzie prowadził po wszystkie czasy. Z tego wynika duchowość węża. Nieprzyjaźń między człowiekiem a kusicielem ma być stanem normalnym. Walka z szatanem będzie prowadzona przez ludzkość na rozkaz Boga. To On sam ustanawia ową nieprzyjaźń. Do węża odnosi się zatem także kara ze strony rodzaju ludzkiego, któremu chciał zaszkodzić. Bóg ustanawia trwałą nieprzyjaźń między niewiastą a demonem oraz między potomstwem niewiasty a potomstwem węża[62].

Ta zapowiedziana nieprzyjaźń sprowadzi na szatana całkowitą klęskę. Potomstwo niewiasty „zmiażdży głowę węża", wąż natomiast „zmiażdży mu piętę". Zmiażdżenie głowy oznacza całkowitą destrukcję, zaś zmiażdżenie pięty – niewielki uszczerbek na zdrowiu[63]. Według wyroku Bożego, sprawca wszelkiego zła zostanie zwyciężony i upokorzony. W ten sposób Bóg daje człowiekowi prawdziwą nadzieję. Potępiając szatana, zapowiada człowiekowi przyszłe wybawienie. Człowiek może być pewny, że szatan ostatecznie poniesie klęskę[64]. Nie dokona się to jednak bez trudności i cierpienia. Nim to nastąpi, potomstwo niewiasty będzie żyć w ciągłym zagrożeniu z jego strony. Zostanie przez niego poważnie zranione[65].

---

[60] Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 55.

[61] Por. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 183.

[62] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 213; C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne…*, s. 65 n; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 82; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 87; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 81 n; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 170 nn; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 61 n.

[63] Por. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, s. 1342; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 272; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 87 n; R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, s. 18.

[64] Por. K. Romaniuk, *Zbawienie grzesznej ludzkości dziełem miłosierdzia Bożego*, s. 81 n; W. Wifall, *Gen 3,15 – A Protoevangelium?*, „Catholic Biblical Quarterly" 36 (1974), s. 361 nn; T. Brzegowy, *W dwadzieścia lat po komentarzu ks. St. Łacha do Protoewangelii*, s. 12 nn; tenże, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 176 nn; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 82; E. Świerczek, *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1-3*, s. 58; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 81 n; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 178 n; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 63.

[65] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 218; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 107; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 123; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 61 n; Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, s. 84 n.

Życie człowieka będzie odtąd naznaczone walką i nienawiścią kusiciela. Mimo nieustannego zagrożenia ze strony szatana, ostateczne zwycięstwo należeć będzie do potomstwa niewiasty. Zapowiedź z Rdz 3,15 określana jest jako Protoewangelia. Wyrok Boży wypowiedziany do szatana zawiera bowiem radosną nowinę. Jest to pierwsza dobra nowina o ostatecznym zwycięstwie rodzaju ludzkiego nad szatanem[66]. Kara wymierzona wężowi zawiera zatem zapowiedź zbawienia człowieka. Zwycięstwo nad szatanem oznacza wyzwolenie ludzi od zła, które zostanie pokonane przez dobro (por. Rz 12,21)[67].

Tekst Protoewangelii zapowiada zwycięstwo całej ludzkości nad szatanem. Jest to równocześnie zapowiedź *implicite* zwycięstwa Chrystusa, który będzie cząstką ludzkości. Rdz 3,15 jest więc tekstem mesjańskim, chociaż jeszcze bardzo ogólnikowym. Dopiero w świetle późniejszych proroctw, tekst Protoewangelii nabiera wyraźniejszych rysów. Na mesjańskie rozumienie tej zapowiedzi wskazuje samo Pismo Święte[68]. Wypełnienie tej Bożej obietnicy następuje w Nowym Testamencie, który świadczy o tym, że starotestamentowe przepowiednie mesjańskie wypełniły się na osobie dokładnie określonego „potomka niewiasty", Jezusa z Nazaretu (por. Ga 3,16). Ten „potomek niewiasty" przez swoją śmierć i zmartwychwstanie „zmiażdżył głowę" węża – szatana. Chrystus przyszedł po to, aby „pokonać tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła" (Hbr 2,14), „aby zniszczyć jego dzieła" (1 J 3,8) i aby „uwolnić nas spod władzy ciemności i przenieść do swego królestwa" (Kol 1,13)[69].

Protoewangelia zapowiada ostateczny tryumf Potomka niewiasty nad potomkiem węża. Jest to pierwsza zapowiedź Mesjasza Odkupiciela, a także

[66] Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne*…, s. 65 n; K. Romaniuk, *Zbawienie grzesznej ludzkości dziełem miłosierdzia Bożego*, s. 82; W. Wifall, *Gen 3,15 – A Protoevangelium?*, s. 361 nn; T. Brzegowy, *W dwadzieścia lat po komentarzu ks. St. Łacha do Protoewangelii*, s. 12 nn; M. Paciuszkiewicz, *Pierwszy grzech i jego skutki*, „Przegląd Powszechny" 10,782 (1986), s. 129; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 82; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 54 nn; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 105; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 121; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 87; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 81 n; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 179.

[67] Por. J. Jelito, *Historia czasów Starego Testamentu*, s. 92 n; W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, s. 216; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, s. 54; S. Lyonnet, *Grzech*, s. 305; S. Wypych, *Księgi historyczne. Pięcioksiąg*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 97; R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, s. 18; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 184 nn; J. Buxakowski, *Stwórca i stworzenie,* s. 300; A. Couto, *Pentateuco*…, s. 253 n; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 61; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*…, s. 63 n; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 18.

[68] Por. M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*…, s. 64.

[69] Por. T. Mioduszewski, *Szatan w świadomości i życiu Kościoła*, w: „Kolekcja Communio" 7: *Zło w świecie*, s. 18.

walki między wężem i Niewiastą oraz ostatecznego zwycięstwa jej Potomka[70]. W Rdz 3,15 zawarta jest zatem zapowiedź Niewiasty, która w pełni zrealizuje ustanowioną nieprzyjaźń. Ten motyw podejmuje autor ostatniej księgi Pisma Świętego. Czytamy o tym w Ap 12. W tej perspektywie w Rdz 3,15 zapowiedziana jest Maryja i Jezus Chrystus Odkupiciel. Historia zbawienia zmierzać będzie odtąd do pełni Bożego życia przez odkupienie[71].

b) Wyrok na pierwszych rodziców

Po wydaniu przez Boga wyroku na węża, autor natchniony ukazuje obraz wyroku na pierwszą parę ludzką. Bóg ogłasza ludziom, jaką mają ponieść karę[72]. Opis ten rozpoczyna się od obrazu ukarania niewiasty. W Rdz 3,16 autor natchniony podaje: „Do niewiasty powiedział: «Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą»"[73]. Życie niewiasty po grzechu staje się szczególnie trudne[74]. Przy wymierzaniu kary Bóg uwzględnia jej podwójne posłannictwo: żony i matki. Kara odnosi się najpierw do jej powołania jako matki (w. 16a). Istotnym elementem powołania kobiety jest rodzenie dzieci. Płodność jako naturalne następstwo związku płci została osadzona w kontekście cierpienia. Kobieta zostaje obciążona trudem brzemienności i bólami rodzenia. Poród zostaje zespolony z wielkim bólem[75]. Boleści te uchodziły w Starym Testamencie za najbardziej dotkliwe (por. Rdz 35,16-19; Iz 13,8; 21,3; Mi 4,10; Ps 48,7). Ów ból rodzenia jawi się jako znak dysharmonii, która odtąd wkracza w samą płciowość człowieka oraz w relacje między mężczyzną a niewiastą. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest grzech. Ciężkie bóle porodowe są zatem następstwem grzechu. Nie były one zaplanowane od początku. Kobieta musi odtąd znosić bóle związane z ciążą i rodzeniem dzieci[76].

[70] Por. KKK 410; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, s. 57 nn; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 272 nn; J. Buxakowski, *Stwórca i stworzenie*, s. 300; F. Drączkowski, *Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne*, Pelplin-Lublin 2000, s. 55.

[71] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 85.

[72] Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne…*, s. 69.

[73] Por. T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 57; S. Lyonnet, *Grzech*, s. 305; C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, s. 67; S. Pesaric, *Tora Pardes Lauder. Księga pierwsza Bereszit*, s. 26.

[74] Por. L. Balter, *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierworodnego w człowieku*, w: „Kolekcja Communio" 7: *Zło w świecie*, s. 291.

[75] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 219; A. Klawek, *Raj i upadek człowieka*, s. 292; F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, s. 215; W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, s. 216; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 82; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 176.

[76] Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, s. 53 n; M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, s. 281;

Drugim elementem kary jest stosunek niewiasty do męża. Bóg mówi: „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą" (Rdz 3,16b). Mimo bólów porodu, niewiasta będzie lgnąć do mężczyzny. Sama niejako stawać się będzie przyczyną swych cierpień[77]. W samym pragnieniu tkwi poddanie psychologiczne kobiety mężczyźnie. Trzeba tu jednak ostrożnie interpretować fakt owego pragnienia drugiej osoby. Słowa „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia"[78] nie są wyrazem dyskryminacji kobiety. Autor nie mówi, że mężczyzna nie odczuwa tego pragnienia. Według Rdz 2,24 mężczyzna także odczuwa pociąg do swej żony. Istotny jest natomiast koniec wersetu 16: „on zaś będzie panował nad tobą"[79].

Karą dla niewiasty jest również to, że musi ona znosić podległość mężczyźnie. Ma być pod jego władzą. Relacja między mężczyzną a kobietą będzie odtąd określana przez dialektykę żądzy i panowania. Kara zesłana przez Boga sankcjonuje rozłam między ludźmi. Paradoksem życia niewiasty staje się podleganie mężowi. Żona ma być zależna od swego męża i poddana jego władzy. „Panowanie" mężczyzny nad niewiastą jest wyrażone bez żadnych ograniczeń, a zatem dotyczy zarówno życia społecznego, jak i prywatnego[80].

Harmonia pary ludzkiej opisana w Rdz 1-2 teraz uległa zniszczeniu. Wyrok Boży dodatkowo podkreśla dysharmonia stosunków między kobietą i mężczyzną.

---

tenże, *Prehistoria biblijna*, s. 59; M. Paciuszkiewicz, *Pierwszy grzech i jego skutki*, s. 126; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 274 n; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 95; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 107; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 123; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 86; J. Buxakowski, *Stwórca i stworzenie*, s. 298 n; R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, s. 18; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 62 nn; Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, s. 85.

[77] Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, s. 54; tenże, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 219; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 176; A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, Kraków 1999, s. 31.

[78] Por. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, s. 1658; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 107; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 123 n; J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierworodnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Księgi Rodzaju (rozdz. 3)*, s. 454 n.

[79] Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 59; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 63 n.

[80] Por. A. Jankowski, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, s. 38; S.T. Foh, *What Is the Woman's Desire?*, „Westminster Theological Journal" 37 (1975), s. 376 nn; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, s. 48; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 107; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 123; A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, s. 31; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 179; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 63 n; Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, s. 85; J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierworodnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Księgi Rodzaju (rozdz. 3)*, s. 454 n.

Zerwanie więzi z Bogiem poprzez grzech (3,6) doprowadziło do zaburzenia harmonii między ludźmi. Powstała w człowieku dysharmonia przenosi się na życie małżeńskie. Model harmonijnego małżeństwa, w którym mężczyzna i kobieta mieli stanowić jedno ciało, po grzechu stał się trudny do zrealizowania. Doskonała jedność we wzajemnej miłości została zastąpiona dominacją mężczyzny i degradacją kobiety[81]. W relacjach małżeńskich w miejsce równości i miłości pojawia się panowanie mężczyzny, który staje się „panem" swojej żony. Panowanie jest synonimem dominacji, uciemiężenia. Termin hebrajski użyty do wyrażenia owego „panowania" jest tym samym, który określa hegemonię króla jako władcy i tyrana[82].

Autor wyraża przekonanie o karze dopuszczenia przez Boga pogorszenia się społecznej sytuacji kobiety. Słowa, które Bóg kieruje do niewiasty ukazują jej sytuację podporządkowania mężczyźnie w społeczeństwie patriarchalnym. Chodzi tu o całkowitą zależność, w jakiej znajdowały się kobiety izraelskie[83]. Współcześnie sformułowanie: „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą" (Rdz 3,16b) zatraciło w znacznej mierze swoją ostrość. Odpowiadało jednak sytuacji na starożytnym Wschodzie, gdzie kobieta była traktowana jak niewolnica, żyjąc w upokarzającej zależności od mężczyzny. Znamiennym wyrazem poddaństwa żony względem męża w czasach Starego Testamentu było nazywanie męża panem, co następnie zostało usankcjonowane przez ustawodawstwo (por. Rdz 18,12; Wj 21,3 n; 2 Sm 11,26; 1 Krl 1,17; Oz 2,18)[84].

Panowanie mężczyzny nad niewiastą jest uwarunkowane przez nią niejako wewnętrznie. Mężczyzna będzie miał wewnętrzną przewagę nad niewiastą tylko dlatego, że to jej będzie w sposób szczególny zależało na nim. Wydaje się, że w ten sposób autor chce wyjaśnić nurtujące ludzi problemy i wskazuje na

[81] Por. F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, s. 100 nn; W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, s. 215 n; J. Sulowski, *Czy Adam i Ewa „byli nadzy"?*, s. 229.

[82] Por. A. Jankowski, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, s. 38; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, s. 48; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 82 n; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 86 n; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 63 nn; J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierworodnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Księgi Rodzaju (rozdz. 3)*, s. 454 nn.

[83] Por. S.T. Foh, *What Is the Woman's Desire?*, s. 376 nn; F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, s. 215; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 107; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 123; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 179.

[84] Por. C. Jakubiec, *Genesis*, Warszawa 1957, s. 83; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 219; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 59; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 95 n; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 176; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 63 n.

ich początki. Tekst biblijny oddaje faktyczny stan rzeczy oraz wskazuje na jego źródło. Przyczyną takiej sytuacji między kobietą a mężczyzną jest grzech[85].

Niewiasta uosabia tu wszystkie kobiety. Skutkiem zła przejawiającym się w nieuporządkowanym pragnieniu mężczyzny dotknięta jest każda kobieta. Każda zatem kobieta doświadcza braku harmonii w swoich pragnieniach. Przejawia się to w nieumiarkowanym, nadmiernym kierowaniu ku mężczyźnie jej oczekiwań, a tym samym zależności od niego. Kobieta jest przez to narażona na nadużycia władzy ze strony mężczyzny. Ma ona pragnąć mężczyzny i prawdziwej miłości. Będzie zaś przez niego zniewalana i wykorzystywana. Chociaż kobieta jest podporządkowana władzy męża, to jednak ku niemu kieruje swe pragnienia[86].

To jednak sama niewiasta będzie przyczyniać się do uzależnienia od swego męża i pomnażania swych cierpień. Będzie ona niejako wiedziona do tego naturalną skłonnością charakterystyczną dla niej po grzechu. Sama będzie dążyła do męża i do utrwalania jego władzy nad sobą. Grzech spowodował bowiem zniszczenie pierwotnej równości w małżeństwie. Właściwą pozycję równości kobiety wobec mężczyzny przywraca dopiero Jezus Chrystus. Dopiero chrześcijaństwo wprowadza zrównanie niewiasty z mężczyzną. Święty Paweł wyjaśnia: „Nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie" (Ga 3,28b)[87].

Karę można zmniejszyć lub uczynić lżejszą, lecz nie da się jej zniweczyć. Istotnym błędem jest próba nieświadomego przezwyciężenia kary za grzech. Jedyny sposób zmniejszenia owej kary podany został w Piśmie Świętym. Święty Paweł stwierdza, że niewiasta „Zbawiona zostanie przez rodzenie dzieci; będą zbawione wszystkie, jeśli wytrwają w wierze i miłości, i uświęceniu – z umiarem" (1 Tm 2,15; por. 5,3-16). Jedyną drogą do osiągnięcia pełni szczęścia jest krzyż i cierpienie[88].

W wydanym przez Boga wyroku wyraźnie zostaje uwypuklone nieposłuszeństwo pierwszych ludzi. Mężczyzna zostaje ukarany za to, że nie posłuchał

[85] Por. L. Balter, *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierworodnego w człowieku*, s. 291 n; J. Buxakowski, *Stwórca i stworzenie*, s. 301.

[86] Por. F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, s. 215; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 274 n; B. Mierzwiński, *Problem dominacji mężczyzny nad kobietą w Biblii*, „Katecheta" 4 (1997), s. 244 nn; J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierworodnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Księgi Rodzaju (rozdz. 3)*, s. 454 nn.

[87] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 220; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 95 n.

[88] Por. L. Balter, *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierworodnego w człowieku*, s. 292 n.

Boga, lecz niewiasty: „Do mężczyzny zaś Bóg rzekł: «Ponieważ posłuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, co do którego dałem ci rozkaz w słowach: Nie będziesz z niego jeść – przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są płody roli. W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!»" (Rdz 3,17-19). Kara dla mężczyzny ma związek z jego pracą na roli. Dotyczy zatem istotnej aktywności mężczyzny. Chodzi bowiem o zdobywanie pożywienia. Bóg uświadamia mężczyźnie, że jest on współwinny grzechu. Nie ma zatem mowy o nieświadomym postępku[89].

Grzech miał wpływ na ład świata. Ziemia zostaje przeklęta z powodu grzechu mężczyzny (w. 17). Sytuacja „ziemi przeklętej" będzie miała charakter permanentny do końca ziemskiego życia człowieka[90]. Jednak ani mężczyzna, ani niewiasta nie są przeklęci przez Stwórcę. Bóg nie przeklina ludzi[91]. Okazuje względem nich miłosierdzie. Ludzie zgrzeszyli z racji swej słabości. Zostali podstępnie zwiedzeni i oszukani. Nie okazali się jednak zatwardziałymi w złu, ponieważ okazali skruchę. Otrzymali zasłużoną karę, która jest wynikiem naruszenia ustanowionego przez Boga porządku. Karą za grzech są cierpienia, które spotykają rodzaj ludzki. Pomimo kary ludzie doznają od Boga miłosier-

[89] Por. A. Jankowski, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, s. 36; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu,* t. 1: *Stworzenie*, Kraków 1984, s. 108; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, s. 46; V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17…*, s. 200 nn; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 60; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 96 n; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 107; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 124; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 88; J. Buxakowski, *Stwórca i stworzenie*, s. 299; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 179 n; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 65 n; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 64.

[90] Por. F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, s. 215; V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17…*, s. 204; L. Balter, *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierworodnego w człowieku*, s. 291; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 275; R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, s. 18; R.E. Murphy, *Odpowiedzi na 101 pytań o Torę*, Kraków 2003, s. 38; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 65 n.

[91] Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, s. 53; C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne…*, s. 65 n; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 105 nn; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 121 nn; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 180; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 63 nn.

dzia. Nałożona na nich kara jest wyrazem zbawczej woli Boga, która towarzyszy człowiekowi nawet po grzechu (por. w. 15)[92].

Mężczyzna zostaje ukarany trudem pracy. Karą nie jest praca. Człowiek został bowiem stworzony do pracy, umieszczony w ogrodzie rajskim, aby go „uprawiał i doglądał" (Rdz 2,15). Praca w swej istocie nie ma nic wspólnego z karą za grzech. Miała ona być dla człowieka źródłem radości, okazją do tworzenia i przetwarzania. Przed grzechem praca była łatwa, dobroczynna i wolna od mozołu. Była wkomponowana w sytuację stanu szczęścia pierwszego człowieka. Po grzechu natomiast zostaje połączona z uciążliwością i nabiera charakteru kary. Jednak karą jest tylko jej trud. Zamiast czystej przyjemności teraz przysparza człowiekowi cierpienia i bólu. Odtąd towarzyszy mu codzienny trud i walka o przetrwanie. Wynika to z sytuacji chaosu, w jaki popadł człowiek po grzechu. Cała natura znalazła się w gorszych warunkach[93].

Wyrok na mężczyznę (Rdz 3,17-19) nakreśla zerwanie więzi między człowiekiem a naturą. Grzech dotyka zatem również odniesienia człowieka do świata. Upadek pierwszych ludzi wprowadził zamieszanie nie tylko w świecie moralnym, ale także fizycznym. Ziemia staje się nieprzyjazna i oporna względem człowieka. Przeciwstawiają mu się siły przyrody dotknięte w jakiś sposób jego grzechem. Przyroda sama niejako zaczyna się bronić przed pożądliwą eksploatacją ze strony człowieka. Między człowiekiem a ziemią zapanowała dysharmonia. Ziemia przynosząca obfity owoc, w następstwie grzechu ma rodzić „cierń i oset" (w. 18), które zagrażają plonom. Człowiek będzie jednak musiał czerpać z niej pożywienie. Po grzechu człowiek musi pracować „w pocie swego oblicza" (w. 19a), celem zdobycia środków do życia. Myśl zawarta w tym zdaniu dotyczy trudu wszelkiej

[92] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 219; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 81; tenże, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 57; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 53 nn; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 84 nn; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 176.

[93] Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, s. 54; tenże, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 220; S. Głowa, *Wyniesienie człowieka i jego upadek,* w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru,* red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 427; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 83; tenże, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 57; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 60; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 275; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 97; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 107; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 125; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 88; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 177; A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, s. 31; R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, s. 18; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 65 n; Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, s. 73; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 17.

pracy. Chociaż autor wyraźnie o tym nie mówi, to trudem pracy obciążona jest również niewiasta jako towarzyszka życia mężczyzny[94].

Upadek pierwszych ludzi zniszczył relacje między człowiekiem a naturą. Dysharmonia obejmuje stosunek człowieka do stworzonego świata. Staje się on obcy dla ludzi. To, co było przedtem wielkodusznie podarowane człowiekowi, teraz będzie musiał zdobywać w trudzie[95]. „Została zerwana harmonia ze stworzeniem; stworzenie widzialne stało się wrogie i obce człowiekowi. Z powodu człowieka stworzenie «zostało poddane marności» (Rz 8,20). Na koniec zrealizuje się wyraźnie zapowiedziana konsekwencja nieposłuszeństwa: człowiek «wróci do ziemi, z której został wzięty» (Rdz 3,19). Śmierć weszła w historię ludzkości"[96].

Trud pracy ma być udziałem człowieka „po wszystkie dni jego życia" (w. 17). Kresem utrudzonego życia człowieka będzie śmierć (w. 19b), która również jest karą za grzech. Autor nawiązuje do treści z Rdz 2,7. Człowiek został stworzony z prochu ziemi. Wypowiedź ta wskazuje, że jest on rozumiany jako istota z natury swej śmiertelna, podlegająca rozkładowi (por. Syr 33,10). Z dwóch pierwiastków, z których został stworzony (por. Rdz 2,7), zwyciężył proch ziemi. Człowiek będzie musiał powrócić do tego, z czego powstał. Bóg przypomina o konieczności umierania. Śmierć jest odtąd widzialnym znakiem zerwania wspólnoty z Bogiem[97].

---

[94] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 220; A. Klawek, *Raj i upadek człowieka*, s. 292; M. Filipiak, *Kohelet i Księga Rodzaju*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 26 (1973) n. 2-3, s. 81 n; F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, s. 215; L. Balter, *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierworodnego w człowieku*, s. 291; T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 57; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 60; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 275; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 107; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 125; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 88; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 177; A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, s. 31; S. Pesaric, *Tora Pardes Lauder. Księga pierwsza Bereszit*, s. 28; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu w świetle biblijnej relacji o upadku pierwszych rodziców*, s. 13; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 65 n.

[95] Por. R. Oberforcher, *Die Flutprologe als Kompositionsschlüssel der biblischen Urgeschichte. Ein Beitrag zur Redaktionskritik,* Innsbruck 1981, s. 242; R. Krawczyk, *Syrach a Rdz 1-3*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 37(1984) n. 4, s. 294; E. Świerczek, *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1-3*, s. 55; C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, s. 67; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 180; F. Drączkowski, *Nowa wizja teologii*…, s. 47 n; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu w świetle biblijnej relacji o upadku pierwszych rodziców*, s. 11; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 180; R. Schwager, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*, Tarnów 2002, s. 69; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 149.

[96] KKK 400.

[97] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 220; I. Różycki, *Nowa interpretacja dogmatu in sensu recto: Zagadnienie nieśmiertelności w stanie sprawiedliwości pierwotnej*, „Analecta Cracoviensia" 5-6 (1973-1974), s. 488 nn; F. Krenzer, *Taka jest nasza*

„Chociaż więc śmierć od samego początku związana była z naturą człowieka, stworzonego «z prochu ziemi», teraz jednak człowiek przeżywa ją w duchu niepokoju i zwątpienia, nie odczuwając już pierwotnej bliskości Boga”[98].

W ten sposób śmierć została wskazana jako podstawowy skutek grzechu (por. Rdz 2,17; 3,19; Mdr 2,24; Rz 5,12). Przekraczając Boże przykazanie, człowiek skazuje się na śmierć[99]. Warto jednak zauważyć, że po grzechu ludzie natychmiast nie umierają. Bóg nie unicestwia ani ludzi, ani węża (por. w. 14 n). Stąd wydaje się, że autor biblijny ma na myśli przede wszystkim śmierć duchową. Oznacza to zamknięcie się rozumnego stworzenia we własnym egoizmie i eksponowanie wyłącznie własnego „ja”. Ta sytuacja sprawia, że człowiek żyjąc w grzechu ma poczucie samotności, a także niemożności pełnej realizacji siebie jako osoby. To Bóg bowiem jest źródłem energii życiowej, życiodajnej siły do pokonywania trudności. Bóg jest też celem do osiągnięcia przez człowieka[100].

Logika grzechu zawiera się w zadawaniu śmierci. Człowiek pierwotnie został przeznaczony do prawdziwego, nieprzemijającego życia, jak również ostrzeżony przed tym skutkiem grzechu (por. Rdz 2,17). W raju mógł żyć bez końca dzięki dostępności do owoców z drzewa życia[101]. Od początku również stał wobec wyboru pomiędzy posłuszeństwem Bogu, który obiecywał życie, a nieposłuszeństwem, czego konsekwencją miała być śmierć. To właśnie posłuszeństwo Bogu zostało poddane próbie[102]. Grzech spowodował zaprzepaszczenie danej ludziom szansy życia w szczęściu i bez obawy śmierci. Pierwsi ludzie mieli prawdopodobnie przechodzić z ziemskiej formy życia do wiecznego szczęścia bez oddzielania duszy od ciała[103].

Na skutek spożycia zakazanego owocu człowiek niejako pogrąża się w śmierci. Grzech powoduje, że życie człowieka jest pozbawione wyboru. Staje się ono śmiercią wybierania. W grzechu bowiem zawarte jest dążenie do otrzymania

wiara, s. 215; R. Krawczyk, *Syrach a Rdz 1-3*, s. 294; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 83; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 60; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 108; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 125; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 177; A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, s. 31; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 17.

[98] Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, s. 85.

[99] Por. M. Zawada, *Siedem pieczęci zła*, s. 22.

[100] Por. M. Bednarz, *Biblijne podstawy doktryny o grzechu pierworodnym*, w: *Studio lectionem facere*, Lublin 1980, s. 42; Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, s. 85 n.

[101] Por. M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 65.

[102] Por. I. Mroczkowski, *Zło i grzech…*, s. 254; M. Zawada, *Siedem pieczęci zła*, s. 15 nn.

[103] Por. J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 136; Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, s. 243; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 140 n.

prawa do zabijania[104]. Jednakże w swej istocie, w głębi swego jestestwa, człowiek może uchwycić autentyczny sposób swego istnienia i odróżnić go od istnienia fałszywego, które prowadzi na śmierć. Może zatem ocenić swoją egzystencję i wyszczególnić właściwy rozwój, który dokonuje się we wspólnocie z Bogiem i w powiązaniu z drugim człowiekiem[105].

4. Wykonanie wyroku

Po przedstawieniu Bożego wyroku w Rdz 3,14-19 hagiograf ukazuje jego wykonanie (Rdz 3,20-24)[106]. Posługuje się przy tym obrazem wygnania pierwszych ludzi z raju, aby wskazać, że wszelki trud i cierpienie człowieka zapowiedziane w wersetach 16-19 jest związane z jego oddaleniem od Boga. Bezpośrednio po tych słowach następuje wzmianka, że „Mężczyzna dał swej żonie imię Ewa, bo ona stała się matką wszystkich żyjących" (w. 20). Mężczyzna po raz drugi nadaje imię swojej żonie. Wcześniej już nadał jej imię (por. 2,23). Teraz jednak nastąpiła zmiana sytuacji człowieka. Z niewinnego – stał się grzesznikiem. Wydaje się, że nowa sytuacja, jaka zaistniała w jakości życia człowieka zostaje wyrażona przez nadanie imienia. Łączą się z tym również nowe zadania[107].

Imię niewiasty, nadane przez mężczyznę, podkreśla jej funkcję dawczyni życia. Hebrajskie *Hawwah*, według ludowej etymologii biblijnej, wywodzi się od formy czasownikowej *hawah*, co oznacza „żyć". Imię *Hawwah* według tej etymologii oznacza życie. Ewa jest „matką wszystkich żyjących"[108]. Autor podkreśla

[104] Por. M. Zawada, *Siedem pieczęci zła*, s. 29.

[105] Por. Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, s. 85 n.

[106] Por. E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 97 nn.

[107] Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne*…, s. 71 n; M. Kikawada, *Two Notes on Eva*, „Journal of Biblical Literature" 91 (1972), s. 33 nn; V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*…, s. 205 n; R.S. Hess, *Studies in the Personal Names of Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1993, s. 111 n; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 60; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 177 n; R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, s. 18 n; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 181; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 67.

[108] Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne*…, s. 71 n; M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, s. 284; tenże, *Prehistoria biblijna*, s. 60 n; M. Kikawada, *Two Notes on Eva*, s. 33 nn; I. Różycki, *Nowa interpretacja dogmatu in sensu recto: Zagadnienie nieśmiertelności w stanie sprawiedliwości pierwotnej*, s. 491 n; L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, s. 66 n; V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*…, s. 205 n; L. Stachowiak, *Grzech pierworodny. Podstawy biblijne w Starym Testamencie*, w: *Encyklopedia Katolicka,* t. 6, red. J. Walkusz, S. Janeczek, S. Wielgus, Lublin 1993, kol. 282; R.S. Hess, *Studies in the Personal Names of Genesis 1-11*, s. 111 n; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 98; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 177 n; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 181; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 147.

w ten sposób zaszczytną rolę pierwszej niewiasty jako matki całego rodzaju ludzkiego. Daje również do zrozumienia, że pierwsza para ludzka po grzechu nie została unicestwiona, lecz miała się rozmnażać, aby w swym potomstwie odnieść zapowiedziane w Rdz 3,15 zwycięstwo nad siłami zła[109].

Chociaż inicjatywa zerwania relacji z Bogiem wyszła od człowieka, to Bóg wskazuje, że podejmie inicjatywę pojednania. On wzywa człowieka (por. Rdz 3,9) i zapowiada mu tajemnicze zwycięstwo nad złem oraz podniesienie go z upadku (por. w. 15). Autor natchniony pisze, że: „Pan Bóg sporządził dla mężczyzny i dla jego żony odzienie ze skór i przyodział ich" (w. 21). Jahwe sam przygotowuje dla ludzi odzienie. Ten antropomorfizm wskazuje, że Bóg troszczy się o nich[110]. Ukazana tu została dobroć Boga, który nie pozostawia człowieka w sytuacji beznadziejnej[111]. W ten sposób przysłania niejako ich nagość, która została odkryta i zeszpecona przez grzech (por. w. 7)[112]. Nieprzypadkowa wydaje się być zbieżność daru odzienia z doświadczeniem nagości. Chociaż ludzie być może potrzebowali wielu ważniejszych rzeczy do przetrwania, Bóg ofiarował im antidotum na trud doświadczenia aksjologicznego[113].

Położenie pierwszych ludzi po ich upadku nie jest pozbawione nadziei. Autor wyraża takie przekonanie, ukazując Boga jako zatroskanego ojca, który sporządza dla nieposłusznych dzieci ubrania ze skór (por. Ez 16,6-14; Oz 2,9). W tym obrazie zawarta jest myśl, że Bóg wobec człowieka jest nie tylko sędzią, ale także troskliwym opiekunem[114]. Warto również zwrócić uwagę, że występujący w wersecie 21. hebrajski czasownik *lbš* tłumaczony jako ubierać, przyodziewać,

---

[109] Por. J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 108; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 125.

[110] Por. L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, s. 67; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 84; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 99; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 178; S. Pesaric, *Tora Pardes Lauder. Księga pierwsza Bereszit*, s. 28; R.E. Murphy, *Odpowiedzi na 101 pytań o Torę*, s. 39; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 67; A. Couto, *Pentateuco…*, s. 255 n; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, s. 114; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 65 n; M. Grabowski, *Historia upadku…*, s. 107 nn.

[111] Por. KKK 410; C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne…*, s. 73 n; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 60 nn; L. Boadt, *Księga Rodzaju*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 280; F. Drączkowski, *Nowa wizja teologii…*, s. 55; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 151.

[112] Por. G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 76 n; Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, s. 86.

[113] Por. M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 67.

[114] Por. J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 108; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 126.

ma w Piśmie Świętym często wydźwięk czynności majestatycznej (por. Rdz 41,42; Wj 28,41; 29,8; 40,14; Kpł 8,13; 1 Sm 17,38)[115].

Ludzie nie zostali opuszczeni przez Boga pomimo tego, że zdecydowali się na nieposłuszeństwo. Bóg nadal opiekuje się nimi. Nie zostawia ich samym sobie[116]. W Rdz 3,21 zostało to podkreślone w sposób szczególny. Słowa te stanowią kontrast z wersetem 7. Uczynione przez pierwszą parę okrycie z liści drzewa figowego zostaje zastąpione odzieniem ze skóry, która jest trwalsza[117]. Pierwsze czysto ludzkie wysiłki okazują się niewystarczające wobec Bożego Majestatu. Wydaje się, że autor chce w ten sposób wyrazić ciągłą potrzebę pomocy ze strony Boga. Ludzie taką pomoc otrzymują. Ta informacja zostaje umieszczona tuż przed opisem wygnania z Edenu. Oznacza to, że ludzie po opuszczeniu rajskiego ogrodu nie będą zupełnie samotni i bezradni. Bóg nadal utrzymuje z nimi więź. Jednak ciągle pozostają oni pod władzą skutków grzechu[118].

Scena sądu kończy się obrazem wygnania pierwszych ludzi z raju, jako miejsca ich szczęśliwości. Po grzechu okazali się oni niegodni przebywania w świętym ogrodzie Jahwe. Zostają zatem umieszczeni w takich warunkach, w których nie można uniknąć cierpienia i śmierci. Autor natchniony pisze: „Po czym Pan Bóg rzekł: «Oto człowiek stał się taki jak My: zna dobro zło; niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki». Dlatego Pan Bóg wydalił go z ogrodu Eden, aby uprawiał tę ziemię, z której został wzięty" (Rdz 3,22 n)[119].

Werset 22 nastręcza poważne trudności interpretacyjne. Najpierw Bóg stwierdza, że człowiek „stał się taki jak My" pod względem znajomości dobra i zła. Nie zostaje to jednak bliżej wyjaśnione. Mogłoby się wydawać, że człowiek zyskał jakiś Boży atrybut[120]. Nie oznacza to jednak, że człowiek ma nieograniczone

[115] Por. G.J. Wenham, *Genesis 1-15. Word Biblical Commentary*, s. 84; *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, s. 493 n; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 182.

[116] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 220 n; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 84; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 178.

[117] Por. E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 99.

[118] Por. L. Boadt, *Księga Rodzaju*, s. 280; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 181; R.E. Murphy, *Odpowiedzi na 101 pytań o Torę*, s. 39.

[119] Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne…*, s. 73 n; A. Jankowski, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, s. 36; L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, s. 67 n; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, s. 46 n; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 62; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 284 nn; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 108; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 126; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 179; L. Boadt, *Księga Rodzaju*, s. 280; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 68.

[120] Por. W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996, s. 55 nn; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 100.

przywileje. Określenie „jak My" nie oznacza istotowego podobieństwa stworzenia do Boga. Być może Jahwe wskazuje tu na swoje otoczenie. Chodziłoby zatem raczej o podobieństwo człowieka do istot niebieskich (por. Rdz 6,1-4)[121].

W słowach z pierwszej części wersetu 22 zawarta jest pewna ironia. Człowiek chciał osiągnąć mądrość właściwą Bogu, lecz uświadomił sobie, że jest tylko człowiekiem, prochem ziemi, z natury swej skazany na cierpienie i śmierć[122]. Dla stworzeń powstałych z prochu ziemi (por. w. 19) sięgnięcie po owoc z drzewa poznania dobra i zła miało negatywny skutek. Nie otrzymali oni oczekiwanych profitów. Utracili natomiast tak istotną bliskość swego Stwórcy[123]. W perspektywie tych słów Boga, słowa węża z wersetu 5 ukazują się jako tylko delikatna modyfikacja prawdy co do obietnicy „bycia jak Bóg". Kłamstwo węża polega na niedopowiedzeniu detalu, który jest jednak niezwykle istotny dla całości[124].

W drugiej części wersetu 22 Bóg wyraża swoją obawę, że człowiek może samowolnie sięgnąć po owoc z drzewa życia. Bóg mówi: „niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki" (w. 22b). Należy zauważyć, że obawa ta nie miała miejsca przed grzechem. Wynika z tego, że po grzechu człowiek stał się zdolny do takiego czynu, co ma związek ze zdobytą przez niego wiedzą, która polega na uzurpowaniu sobie władzy decydowania o tym, co dobre, a co złe, bez względu na wolę Boga. Człowiek przekroczył granicę ustanowionego przez Boga porządku. Istnieje zatem obawa, że tak będzie czynił dalej[125]. „Dlatego Pan Bóg wydalił go z ogrodu Eden, aby uprawiał tę ziemię, z której został wzięty" (w. 23).

Obawa Boga nie jest jednak lękiem przed człowiekiem, lecz o człowieka. Sytuacja człowieka już jest tragiczna. Wydaje się, że Bóg obawia się, aby ta sytuacja nie utrwaliła się przez spożycie owocu z drzewa życia, który wcześniej

---

[121] Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne…*, s. 73; D. Michel, *Ihr werdet sein wie Gott. Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Genesis 3*, w: *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen*, red. D. Zeller, Göttingen 1988, s. 71 n; R. Brandscheidt, *Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns… (Gen 3,22)*, „Trierer Theologische Zeitschrift" 103 (1994), s. 5 nn; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 108; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 126; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 182; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 65; M. Grabowski, *Historia upadku…*, s. 204.

[122] Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne…*, s. 73; R. Brandscheidt, *Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns… (Gen 3,22)*, s. 5 nn; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 108; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 126; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 65.

[123] Por. H. Seebass, *Genesis*, t. 1: *Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen 1996, s. 131.

[124] Por. D. Michel, *Ihr werdet sein wie Gott…*, s. 71 n; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 182; M. Grabowski, *Historia upadku…*, s. 204.

[125] Por. W. Chrostowski, *Ogród Eden…*, s. 55 nn; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 100.

nie był zakazany (por. Rdz 2,16 n). Obawa Boga dotyczy utrwalenia tragicznej sytuacji człowieka, a tym samym jeszcze większego jej pogorszenia. Gdyby człowiek spożył owoc drzewa życia po grzechu, utrwaliłby się jego nieszczęsny stan i już nigdy nie mógłby pozbyć się trudów tego życia[126]. Nieograniczoność życia doczesnego z jego uciążliwościami wynikającymi z grzechu byłaby prawdziwym nieszczęściem z racji beznadziejności sytuacji, w jakiej człowiek się znalazł. Stąd niedopuszczenie go do drzewa życia jest przejawem dobroci Boga, Jego aktem miłosierdzia. Taki jest sens Bożej obawy o człowieka i wydalenia go z raju[127].

Wypędzenie pierwszych ludzi z raju było jednocześnie skutkiem grzechu. Oboje tracą pierwotną przyjaźń z Bogiem. Stają się niewolnikami swoich namiętności[128]. Grzech sytuuje człowieka przeciwko Bogu. Obraz wydalenia człowieka z raju jest wyrazem oddalenia, jakie grzech wprowadził między człowiekiem a Bogiem. Na tym w istocie polega zło. Grzeszni ludzie nie mogą pozostać przed obliczem Boga. Kara za grzech polega na pozbawieniu pierwszych ludzi pierwotnej Jego bliskości. Szczęście życia w raju zostało utracone. Człowiek pozbawił się uszczęśliwiającej bliskości Boga i zostaje skazany na bytowanie z dala od Niego[129].

Kara wygnania jest logicznym następstwem winy. Oznacza to wydalenie z królestwa życia. Nie chcąc czerpać od Boga prawdy o dobru i złu, nie można też od Niego czerpać życia. Kara wygnania z raju oznacza utratę zażyłej wspólnoty życiowej człowieka z Bogiem[130]. Grzech oddala od Boga. Tu jest kluczowy

[126] Por. E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 100; R.N. Whybray, *The Immorality of Gog: Reflection on Some Passages in Genesis, Job, Exodus and Numbers*, „Journal for the Study of the Old Testament" 72 (1996), s. 90 nn; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 183.

[127] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 84. W *Katechizmie Kościoła Prawosławnego* czytamy: „Dostęp do raju zostaje zamknięty, gdyby bowiem po zakosztowaniu poznania dobra i zła człowiek skosztował również z drzewa życia, zło stałoby się wieczne; śmierć jest więc jednocześnie skutkiem upadku i lekarstwem na zło. Nie pozwala złu stać się złem wiecznym. Drzewa życia strzegą od tej pory cherubini i połyskujące ostrze miecza". Cyt. za: Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, s. 238.

[128] Por. Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, s. 85.

[129] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 221; C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne*…, s. 73 n; M. Bednarz, *Biblijne podstawy doktryny o grzechu pierworodnym*, s. 42; A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, s. 99, 106; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 84; W. Chrostowski, *Ogród Eden*…, s. 54 nn; A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, s. 31; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 17.

[130] Por. F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, s. 215; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 17.

moment całego opowiadania o upadku. Dotyczy on prawdy, że sytuacja grzechu jest sytuacją odcięcia od Boga[131].

Człowieka czeka odtąd trudne życie[132]. Ma uprawiać „tę ziemię, z której został wzięty" (w. 23b). A zatem już nie tę urodzajną w raju. W nawiązaniu do wersetu 2,15 wzmianka o „ziemi, z której został wzięty" nasuwa myśl, iż stworzony człowiek otrzymał od Boga raj w darze. Wydalenie z raju oznacza zatem pozbawienie tego stanu, do którego stworzony uprzednio człowiek z prochu ziemi został wyniesiony przez Boga[133]. Człowiek był powołany do uczestnictwa w prawdzie i miłości. Oznacza to życie w zjednoczeniu z Bogiem na zawsze. Pod wpływem szatana człowiek zrywa to uczestnictwo[134].

Wygnanie z raju jest tylko zatwierdzeniem decyzji człowieka powstałej z jego własnej inicjatywy, którą była chęć oddalenia się od Boga. Bóg tylko sankcjonuje dobrowolne oddalenie się człowieka od Jego opiekuńczego wzroku. Człowiek opuszcza miejsce dotychczasowej szczęśliwości[135]. Kara w sensie ścisłym była jedynie ratyfikacją woli człowieka. Fakt wypędzenia z raju spowodował, że człowiek zrozumiał, iż ostrzeżenie Boga nie było kłamstwem[136]. Człowiek w sposób praktyczny poznaje zrodzoną z grzechu stronę życia. Usunięcie z raju oraz skazanie na trudy życia i pracy stanowi także pouczenie o udziale całej ludzkości w karze za grzech pierwszych rodziców[137].

To, że człowiek zapragnął „stać się jak Bóg" (por. 3,5), okazało się dla niego bardziej obciążeniem niż wywyższeniem. Drzewo poznania dobra i zła stanowiło granicę, której człowiek nie uszanował. Cieszył się on pełną autonomią, a jednocześnie był wezwany do zaufania Bogu. Pozbawienie się owego zaufania zniszczyło człowieka. Pragnienie osiągnięcia statusu boskości prowadzi w efekcie do samounicestwienia. A zatem to sam człowiek ogranicza sobie dostęp do drzewa życia (por. Rdz 4)[138].

---

[131] Por. J. Schreiner, *Przez grzech odwraca się człowiek od Boga*, „Concilium" 6-10 (1969), s. 271; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 184; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 66.

[132] Por. M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 65.

[133] Por. C. Jakubiec, *Genesis*, s. 85; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 101; W. Chrostowski, *Ogród Eden…*, s. 58 nn.

[134] Por. J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 150.

[135] Por. K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, s. 46 n.

[136] Por. S. Lyonnet, *Grzech*, s. 304.

[137] Por. M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, s. 286; tenże, *Prehistoria biblijna*, s. 62; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 100.

[138] Por. K. Jaroš, *Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2-3*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft" 92 (1980), s. 206 n; E. Charpentier, *Czytając Stary Testament*, Włocławek 1993, s. 53; R. Brandscheidt, *Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns… (Gen 3,22)*, s. 14 n; D.U. Rottzoll, *Die Schöpfung – und Fallerzählung in Gen 2f. Teil 1: Die Fallerzählung (Gen 3)*, „Zeitschrift für

W wersecie 24 zawarta jest powtórna wzmianka o wydaleniu ludzi z raju: „Wygnawszy zaś człowieka, Bóg postawił przed ogrodem Eden cherubów i połyskujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia". Znajduje się tu jeszcze informacja, że Bóg postawił u wrót raju cherubów oraz miecz, aby uniemożliwić człowiekowi powrót do raju. Mają oni strzec dostępu do drzewa życia[139]. Cherubini są postaciami często wzmiankowanymi w Piśmie Świętym. W Starym Testamencie są to istoty rozumne, które wypełniają wolę Boga (por. Ez 9,3; 10,4-22; Ps 18,11; 99,1; 1 Sm 4,4; 1 Krl 6,23-28)[140]. Ich postać nie jest jednak wyraźnie opisana (por. Wj 25,17-22; Ez 1,4 nn; 9,10; 28,13-16; Ps 18,11). Hebrajskie określenie *cherubim* wywodzi się prawdopodobnie od akadyjskiego *karabu*, co oznacza „błogosławić", „modlić się", „prosić"; lub od imiesłowu tego rdzenia *karibu*, co oznacza bóstwo opiekuńcze i wstawiennicze, lub też od *karubu* oznaczającego gwardiana, pośrednika[141].

U wrót ogrodu znajduje się także „połyskujące ostrze miecza". Miecz ognisty jest alegorycznym wyrażeniem Bożej mocy. Symbolizuje karę Bożą (por. Iz 34,5; Jr 46,10; So 2,12; Ez 21,13-22)[142]. Cheruby i ostrze miecza to dwa symbole o ko-

die alttestamentliche Wissenschaft" 109 (1997), s. 483 n; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 183 n.

[139] Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne…*, s. 73 n; A. Jankowski, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, s. 36; L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, s. 67 n; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, s. 46 n; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 84; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 284 nn; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 111 n; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 130; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 68; P. Śpiewak, *Księga nad księgami. Midrasze*, Kraków 2004, s. 53-60.

[140] Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, s. 55.

[141] Por. J. Renié, *Les origines de l'Humanité d'après la Bible. Mythe ou histoire?*, Lyon-Paris 1950, s. 68; H. Haag, *Bibel-Lexicon*, Zürich-Köln 1956, s. 905 n; A. Klawek, *Raj i upadek człowieka*, s. 294; *Słownik Języka Polskiego*, t. 1, red. M. Szymczyk, Warszawa 1988, s. 255; H.D. Preuss, *Teologie des Alten Testament I: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, s. 294; C. Meyers, *Cherubim*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1, ed. D.N. Friedman, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1992, s. 899 n; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 62 n; M. Filipiak, *Cherubini, cheruby*, w: *Encyklopedia Katolicka,* t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, kol. 140; M. Görg, *Kerub*, w: *Neues Bibel Lexikon*, t. 2, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1995, s. 467 n; W. Chrostowski, *Ogród Eden…*, s. 60 nn; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 101; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 179; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 184; R. de Vaux, *O cherubinach i Arce Przymierza, o sfinksach – strażnikach i boskich tronach w tradycji Starożytnego Wschodu*, w: *Księga o Aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 28 n; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 66.

[142] Por. C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 285.

lorycie mezopotamskim, które dotyczą jednej prawdy. Chodzi o moc Boga, który skutecznie broni wstępu do raju. W ten sposób została ukazana bezwzględna niemożliwość powrotu człowieka o własnych siłach do stanu pierwotnego szczęścia sprzed grzechu. Te dwa symbole występujące w Rdz 3,24 świadczą o ogromnej mocy Boga, który zamknął ludziom dostęp do raju i nieśmiertelności. Szczęście raju zostało utracone i niemożliwe do odzyskania[143].

Podsumowanie

W scenie z Rdz 3,9-24 Bóg zostaje przedstawiony jako sędzia. Przesłuchuje On pierwszych ludzi. Ustala przebieg wypadków, jakie miały miejsce w związku z przestępstwem. Po grzechu mężczyzna i kobieta ukrywają się przed Bogiem, ponieważ sami odkrywają własną nagość. Ukrywają się także przed sobą. Następnie oskarżają się wzajemnie przed Bogiem. Usiłują zrzucić z siebie winę na kogoś innego. Pośrednio oskarżają również Boga. Bunt przeciw Bogu niszczy przyjaźń między ludźmi. Zerwanie przyjaźni z Bogiem powoduje automatycznie utratę przyjaznych stosunków z innymi[144].

Wszelkie konsekwencje grzechu mają związek z zerwaniem stosunków człowieka z Bogiem. Konsekwencją tego faktu jest skłócenie ludzi między sobą. Grzech spowodował dysharmonię między ludźmi. Uległa zniweczeniu harmonia, która poprzednio była między nimi. Dysharmonia między mężczyzną a kobietą stanowi odzwierciedlenie wewnętrznej dysharmonii człowieka. Zaburzona została jedność między ludźmi. Ich relacje będą odtąd naznaczone pożądaniem i chęcią panowania[145].

---

[143] Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne…*, s. 74; A. Klawek, *Raj i upadek człowieka*, s. 294; A. Jankowski, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, s. 36; M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, s. 286; tenże, *Prehistoria biblijna*, s. 63; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, s. 47; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 84; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 101; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 109 nn; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 127; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 179.

[144] Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne…*, s. 62 n; S. Głowa, *Wyniesienie człowieka i jego upadek*, s. 429; V. Grossi, B. Sesboüé, *Grzech pierworodny i grzech początków: od św. Augustyna do końca Średniowiecza*, w: *Historia dogmatów*, t. 2: *Człowiek i jego zbawienie*, red. V. Grossi, L.F. Ladaria, P. Lécrivain, B. Sesboüé, Kraków 2001, s. 152; Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, s. 84.

[145] Por. KKK 400; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, s. 48; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, s. 271; F. Drączkowski, *Nowa wizja teologii…*, s. 47 n; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu w świetle biblijnej relacji o upadku pierwszych rodziców*, s. 11; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 149.

Odmowa posłuszeństwa Bogu i danie posłuchu stworzeniu jest dowodem wolności człowieka. Konsekwencją zaś jest podleganie karze. Kobieta i mężczyzna otrzymują podwójną karę. W przypadku kobiety jest to ból związany z rodzeniem dzieci oraz zależność od mężczyzny. W wyroku skierowanym do mężczyzny zawarta jest ciężka praca dla zdobycia środków utrzymania oraz śmierć[146]. W ten sposób zostaje ukarana żądza władzy człowieka oraz żądza nieograniczonego życia (por. 3,5)[147].

Zadanie przekazywania życia oraz wykonywanie pracy będzie odtąd wymagało wielkiego wysiłku. „Trud" jest związany z ciążą i rodzeniem (Rdz 3,16), a także z fizycznym i umysłowym zmęczeniem spowodowanym pracą (Rdz 3,17; por. 5,29; Iz 14,3; Ps 127,2; Prz 5,10; 10,22; 14,23). Do tego, co samo w sobie jest źródłem radości wkracza ból. Wyrok Boga łączy trud z egzystencją człowieka na ziemi, która jest przeklęta z powodu grzechu (Rdz 3,17 n). Koniec ludzkiego życia nazwany jest powrotem do ziemi (Rdz 3,19; por. 2,7; 3,23)[148]. Wszystko to stanowi aktualną kondycję ludzką. Ten obecny stan nie jest dziełem Stwórcy, lecz człowieka. Stanowi bowiem następstwo grzechu[149].

Istota „wyroku" na człowieka polega na utracie pokoju (hebr. *šalom*) z Bogiem. Poszczególne kary ukazują, czym jest wszelki trud bez Boga[150]. Wyrok na ludzi nie wyczerpuje wszystkich konsekwencji upadku. Został on ujęty w formie obrazowej. Wynikiem samego upadku jest naruszenie natury, integralności człowieka z Bogiem. Warto zwrócić uwagę na fakt, że kara nie zostaje ograniczona tylko do obecnych w opisie *hic et nunc*. Jest ona rozciągnięta na całą społeczność reprezentowaną przez te osoby. Trud pracy oraz śmierć dotknie nie tylko pierwszych rodziców, ale cały rodzaj ludzki[151].

Wyrok z Rdz 3,16-19 jest stwierdzeniem stanu, jaki ludzie sami sobie zgotowali przez nieposłuszeństwo Bogu. Autor natchniony ukazuje zgubną rolę

---

[146] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 220; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 96; A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, s. 31; Papieska Komisja Biblijna, *Naród Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, nr 28; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 64.

[147] Por. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 177.

[148] Por. Papieska Komisja Biblijna, *Naród Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, nr 28.

[149] Por. W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, s. 216; C. Montenat, P. Roux, L. Plateaux, *Odkrywanie stworzenia w ewolucji,* Poznań 1993, s. 89; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 177.

[150] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 83; E. Świerczek, *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1-3*, s. 54 n.

[151] Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 60; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza…*, s. 176.

grzechu[152]. Podając treść wyroku chce przedstawić karę, jaka dotknęła ludzi za przekroczenie Bożego przykazania. Hagiograf wskazuje w ten sposób tragiczne następstwa grzechu. Przedstawia to wykorzystując ogólnie znane zjawiska, związane z naturą człowieka. Nawiązuje zatem do już istniejącej rzeczywistości, aby wyjaśnić ją skutkami grzechu. Wynikają one ze słów wydanego przez Boga wyroku. Owymi skutkami grzechu pierwszych rodziców są: gniew Boży, utrata stanu łaski, zmiana życia na gorsze, która dokonała się w człowieku co do jego duszy i ciała oraz śmierć[153].

Nigdzie w analizowanej scenie nie ma wzmianki o pierwotnej nieśmiertelności ludzi w raju. Z wersetu 22 wynika, że mogli ją dopiero zdobyć. Obraz człowieka jako prochu ziemi z Rdz 3,19b i 2,7 wskazuje na jego śmiertelną kondycję. Śmiertelny ze swej natury człowiek otrzymał od Boga szansę osiągnięcia nieśmiertelności. Zaprzepaścił ją jednak przez swoje nieposłuszeństwo. Nieśmiertelność w świetle Rdz 2-3 wydaje się być złączona z przebywaniem człowieka w ogrodzie Eden. Warunkiem było uznanie przez człowieka swojej ograniczoności. Życie jest uwarunkowane poszanowaniem Bożego przykazania. Człowiek jednak nie zgodził się na plan Boży i zgrzeszył nieposłuszeństwem[154]. Spowodowało to zamknięcie dostępu do „drzewa życia" (Rdz 3,22-24). W Mdr 2,23 n hagiograf pisze, że „śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczają jej ci, którzy do niego należą". Życie człowieka łączy się zatem w sposób istotny z jego podobieństwem do Boga[155].

Bibliografia

Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, red. J.B. Pritchard, Princeton-New Yersey 1969.

[152] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 83.

[153] Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne…*, s. 71; A. Klawek, *Raj i upadek człowieka*, s. 292.

[154] Por. L. Wächter, *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart 1967, s. 201; C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne…*, s. 73; T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 53; E. Świerczek, *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1-3*, s. 55; L. Mazzinghi, *Quale fondamento biblico per il „peccato originale"? Un bilancio ermeneutico: L'Antico Testamento*, w: *Questioni sul peccato originale*, red. I. Sanna, Massaggero-Padova 1996, s. 134 n; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 109; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 127; J. Sulowski, *Czy Adam i Ewa „byli nadzy"?*, s. 231; I. Mroczkowski, *Zło i grzech…*, s. 254.

[155] Por. K. Romaniuk, *Zbawienie grzesznej ludzkości dziełem miłosierdzia Bożego,* s. 81; M. Bednarz, *Biblijne podstawy doktryny o grzechu pierworodnym*, s. 42; R. Krawczyk, *Syrach a Rdz 1-3*, s. 294 n; Papieska Komisja Biblijna, *Naród Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, nr 28; Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, s. 242.

Balter L., *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierworodnego w człowieku*, w: „Kolekcja Communio" 7: *Zło w świecie*, red. L. Balter, S. Dusza, F. Mickiewicz, S. Stancel, Poznań 1992, s. 247-293.

Bednarz M., *Biblijne podstawy doktryny o grzechu pierworodnym*, w: *Studio lectionem facere*, Lublin 1980.

Boadt L., *Księga Rodzaju*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 264-310.

Bramorski J., *Personalistyczny wymiar grzechu w świetle biblijnej relacji o upadku pierwszych rodziców*, „Ateneum Kapłańskie" 137(2001)1/554, s. 4-16.

Bramorski J., *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, Pelplin 2004.

Brandscheidt R., *Kain und Abel. Die Sündenfallerzählung des Jahwisten in Gen 4,1-16*, „Trierer Theologische Zeitschrift" 106 (1997), s. 1-21.

Brandscheidt R., *Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns… (Gen 3,22)*, „Trierer Theologische Zeitschrift" 103 (1994), s. 1-17.

Brzegowy T., *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1-11*, Tarnów 1997.

Brzegowy T., *W dwadzieścia lat po komentarzu ks. St. Łacha do Protoewangelii*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 37 (1984) n. 1, s. 12-34.

Buxakowski J., *Stwórca i stworzenie,* Pelplin 1998.

Charpentier E., *Czytając Stary Testament*, Włocławek 1993.

Chrostowski W., *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996.

Clifford R.J., Murphy R.E., *Księga Rodzaju*, *Katolicki komentarz biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 11-71.

Couto A., *Pentateuco. Caminho da Vida Agraciada*, Lisboa 2003.

Drączkowski F., *Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne*, Pelplin-Lublin 2000.

Encyklopedia Katolicka, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995.

Encyklopedia Katolicka, t. 6, red. J. Walkusz, S. Janeczek, S. Wielgus, Lublin 1993.

Filipiak M., *Kohelet i Księga Rodzaju*, RBL 2-3 (1973), s. 78-85.

Foh S.T., *What Is the Woman's Desire?*, „Westminster Theological Journal" 37 (1975), s. 376-383.

Ganoczy A., *Nauka o stworzeniu,* Kraków 1999.

Głowa S., *Wyniesienie człowieka i jego upadek,* w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru,* red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 423-435.

Grabowski M., *Historia upadku – ku antropologii adekwatnej,* Kraków 2006.

Grossi V., Sesboüé B., *Grzech pierworodny i grzech początków: od św. Augustyna do końca Średniowiecza*, w: *Historia dogmatów*, t. 2: *Człowiek i jego*

zbawienie, red. V. Grossi, L.F. Ladaria, P. Lécrivain, B. Sesboüé, Kraków 2001, s. 131-191.

Haag H., *Bibel-Lexicon*, Zürich-Köln 1956.

Hamilton V.P., *The Book of Genesis. Chapters 1-17. The New International Commentary of the Old Testament*, Grand Rapids 1990.

Harrington W.J., *Klucz do Biblii*, Warszawa 1984.

Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, t. 1-2, red. L. Koehler, W. Baumgartner, Leiden-New York-Köln 1995.

Hess R.S., *Studies in the Personal Names of Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1993.

Jakubiec C., *Genesis*, Warszawa 1957.

Jakubiec C., *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1-11*, Poznań-Warszawa-Lublin 1968.

Jankowski A., *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga,* w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru,* red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 34-79.

Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986.

Jaroš K., *Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2-3*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft" 92 (1980), s. 204-215.

Jelito J., *Historia czasów Starego Testamentu,* Poznań 1961.

Jelonek T., *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 1991.

Jelonek T., *Orędzie Starego Testamentu*, t. 1, Kraków 1992.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Kiernikowski Z., *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000.

Kijas Z.J., *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004.

Kikawada M., *Two Notes on Eva*, „Journal of Biblical Literature" 91 (1972), s. 33-37.

Klawek A., *Raj i upadek człowieka*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 22 (1969) n. 4-5, s. 288-295.

Kobielus S., *Nagość jako symbol i wartość w kulturze średniowiecza*, „Communio" 4 (1991), s. 103-117.

Kościelniak K., *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków 2002.

Krawczyk R., *Syrach a Rdz 1-3*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 37 (1984) n. 4, s. 290-297.

Krenzer F., *Taka jest nasza wiara*, Paris 1981.

Kułaczkowski J., *Następstwa grzechu pierworodnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Księgi Rodzaju (rozdz. 3)*, „Ateneum Kapłańskie" 145 (2005) n. 3/580, s. 450-459.

Läpple A., *Od egzegezy do katechezy*, Warszawa 1986.

Läpple A., *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1983.

Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002.

Łach S., *Księga Rodzaju. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz,* Poznań 1962.

Łach S., *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, w: *Studia biblijne*, Lublin 1959, s. 27-56.

Martini C.M., *Odnaleźć siebie samych*, Kielce 1999.

Mazzinghi L., *Quale fondamento biblico per il „peccato originale"? Un bilancio ermeneutico: L'Antico Testamento*, w: *Questioni sul peccato originale*, red. I. Sanna, Massaggero-Padova 1996, s. 61-140.

Michel D., *Ihr werdet sein wie Gott. Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Genesis 3*, w: *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen*, red. D. Zeller, Göttingen 1988, s. 63-87.

Mierzwiński B., *Problem dominacji mężczyzny nad kobietą w Biblii*, „Katecheta" 51 (1997) n. 4, s. 244-248.

Mioduszewski T., *Kościół w walce z szatanem*, w: „Kolekcja Communio" 7: *Zło w świecie*, red. L. Balter, S. Dusza, F. Mickiewicz, S. Stancel, Poznań 1992, s. 99-118.

Mioduszewski T., *Szatan w świadomości i życiu Kościoła*, w: „Kolekcja Communio" 7: *Zło w świecie*, red. L. Balter, S. Dusza, F. Mickiewicz, S. Stancel, Poznań 1992, s. 17-23.

Montenat C., Roux P., Plateaux L., *Odkrywanie stworzenia w ewolucji,* Poznań 1993.

Mroczkowski I., *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000.

Murphy R.E., *Odpowiedzi na 101 pytań o Torę*, Kraków 2003.

Neues Bibel Lexikon, t. 1-2, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1991/1995.

Oberforcher R., *Die Flutprologe als Kompositionsschlüssel der biblischen Urgeschichte. Ein Beitrag zur Redaktionskritik,* Innsbruck 1981.

Paciuszkiewicz M., *Pierwszy grzech i jego skutki*, „Przegląd Powszechny" 103 (1986) n. 10/782, s. 122-129.

Papieska Komisja Biblijna, *Naród Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002.

Pesaric S., *Tora Pardes Lauder. Księga pierwsza Bereszit*, Kraków 2001.

Peter M., *Prehistoria biblijna*, Poznań 1994.

Peter M., *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1970.

Preuss H.D., *Teologie des Alten Testament I: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991.

Ravasi G., *Księga Rodzaju (1-11)*, Kraków 1997.

Renié J., *Les origines de l'Humanité d'après la Bible. Mythe ou histoire?*, Lyon-Paris 1950.

Romaniuk K., *Krótki zarys historii zbawienia*, Warszawa 1987.

Romaniuk K., *Zbawienie grzesznej ludzkości dziełem miłosierdzia Bożego,* w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru,* red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 80-105.

Rottzoll D.U., *Die Schöpfung – und Fallerzählung in Gen 2f. Teil 1: Die Fallerzählung (Gen 3)*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft" 109 (1997), s. 481-499.

Różycki I., *Nowa interpretacja dogmatu in sensu recto: Zagadnienie nieśmiertelności w stanie sprawiedliwości pierwotnej*, „Analecta Cracoviensia" 5-6 (1973-1974), s. 465-508.

Ruppert L., *Das Buch Genesis*, t. 1: *Kap. 1-25,18*, Düsseldorf 1976.

Schedl C., *Historia Starego Testamentu*, t. 1: *Starożytny Wschód i prehistoria biblijna*, Tuchów 1995.

Schelkle K.H., *Teologia Nowego Testamentu,* t. 1: *Stworzenie,* Kraków 1984.

Schönborn C., Görres A., Spaemann R., *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła,* Poznań 1997.

Schreiner J., *Przez grzech odwraca się człowiek od Boga*, „Concilium" (1969) nn. 6-10, s. 268-276.

Schwager R., *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy,* Tarnów 2002.

Seebass H., *Genesis*, t. 1: *Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen 1996.

Słownik Języka Polskiego, t. 1, red. M. Szymczyk, Warszawa 1988.

Słownik teologii biblijnej, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990.

Sulowski J., *Czy Adam i Ewa „byli nadzy"?*, Łódź 1998.

Synowiec J.S., *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1,1-11,9*, Kraków 1996.

Synowiec J.S., *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001.

Szamot M., *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, Kraków 2003.

Śpiewak P., *Księga nad księgami. Midrasze*, Kraków 2004.

Świerczek E., *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1-3*, Kraków 1995.

The Anchor Bible Dictionary, vol. 1-6, ed. D.N. Friedman, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1992.

Vaux de R., *O cherubinach i Arce Przymierza, o sfinksach – strażnikach i boskich tronach w tradycji Starożytnego Wschodu*, w: *Księga o Aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 25-32.

Warzeszak J., *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia,* Warszawa 2005.

Wächter L., *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart 1967.

Wenham G.J., *Genesis 1-15. Word Biblical Commentary*, t. 1, Waco 1987.

Whybray R.N., *The Immorality of Gog: Reflection on Some Passages in Genesis, Job, Exodus and Numbers*, „Journal for the Study of the Old Testament" 72 (1996), s. 89-120.

Wifall W., *Gen 3,15 – A Protoevangelium?*, „Catholic Biblical Quarterly" 36 (1974), s. 361-365.

Wojciechowski M., *Pochodzenie świata, człowieka, zła. Odpowiedź Biblii*, Częstochowa 2005.

Wons K., *Grzech i przebaczenie w świetle słowa Bożego*, Kraków 2002.

Wypych S., *Księgi historyczne. Pięcioksiąg*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 82-170.

Zawada M., *Siedem pieczęci zła,* Kraków 2001.

Zawiszewski E., *Pięcioksiąg i Księgi historyczne. Wstęp szczegółowy. Komentarz do Ks. Rdz 1,1-11,9*, Pelplin 1996.

Summary

In "The Scene of God's Judgement Following the Original Sin", the author deals with the Lord's investigation and subsequent judgement in the aftermath of the fall of man. The condemnation of the serpent as the cause of all evil is followed by the punishment of the first parents being exiled from Paradise. The author's main intention is to depict the plight of man as a result of his separation from God.

Ks. Janusz NAWROT

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 43–59

קִנְאָה jako pozytywna motywacja ludzkiego działania w Starym Testamencie

Przedmiotem niniejszego artykułu jest ukazanie pozytywnego aspektu ludzkiego działania, którego źródłem jest to, co autorzy biblijni wyrażają hebrajskim terminem קִנְאָה, mogącym przybrać kilka, dość różniących się znaczeń w grupie cytatów przedstawiających terminologię związaną z ludzkimi uczuciami, z pominięciem Boga, do którego odnosi się większość tekstów zawierających rozpatrywany rzeczownik[1]. Jeśli chodzi o קִנְאָה, jej funkcjonowanie w odniesieniu do działania ludzkiego, w tekstach biblijnych przybiera zasadniczo sens pozytywny w Lb 25,11; Ps 69,10; 119,139; 1 Krl 19,10.14; 2 Krl 10,16[2].

1. Sens rzeczownika קִנְאָה

Dla wydobycia głębi myśli autorów natchnionych należy pokrótce rozpatrzyć poszczególne wersety.

Lb 25,11 stanowi część mowy Boga do Mojżesza, wspominającej działalność kapłana Pinchasa, który dokonał zemsty za niegodziwe postępowanie pewnej części Izraelitów w trakcie wędrówki do Ziemi Obiecanej. Charakteryzowało się ono składaniem ofiar bożkom pogańskim i spożywanie ich na skutek uwiedzenia ich przez Madianitki. Spowodowało to wybuch gniewu Boga, który zażądał przykładnego ukarania winowajców (w. 1-5)[3]. Właśnie Pinchas aktem zemsty zainaugurował karę, przez co odwrócił gniew Boży od społeczności izraelskiej (w. 6-8), co zaskutkowało zabiciem sporej liczby winowajców (w. 9). Tekst mówi, że kapłan בְּקַנְאוֹ אֶת־קִנְאָתִי בְּתוֹכָם, *zapłonął zazdrością o Mnie pośród nich*, co dosłownie można by oddać przez: *w jego pozazdroszczeniu o Mnie zazdrością pośród*

[1] Por. m.in. Pwt 29,19; 2 Krl 19,31; Ps 79,5; Iz 9,6; 26,11; 37,32; 42,13; Ez 5,13; 35,11; 36,5-6; So 1,18; 3,8; Za 1,14; 8,2.

[2] W sensie negatywnym odnaleźć można rzeczownik w Prz 6,34; 27,4; Koh 4,4; 9,6; Hi 5,2.

[3] Ta część opowiadania opisuje sam grzech Izraelitów na skutek kontaktów z Moabitami, co znane jest już z Wj 34,15, jakkolwiek opowiadanie nie jest homogeniczne, ponieważ w w. 2 występuje kara powieszenia winowajców na palu, wykonana na rozkaz Mojżesza w w. 3, za co jednak nie otrzymuje on żadnej nagrody od Jahwe. Ten sposób kary znany jest jako bardzo starożytny, por. Joz 10,26; 2 Sm 21,6-13.

nich lub *w jego zazdrości Moją zazdrością pośród nich*. Gramatyczna forma zdwojenia tego samego rdzenia terminologicznego opisuje wyjątkowe natężenie akcji podmiotu, którego dotyczy[4]. Jeśli wziąć pod uwagę kontekst całego wydarzenia, które akcentuje swoiste wdarcie się kultu obcych bóstw w świadomość Izraelitów, pozycja Jahwe, jako Boga jedynego uległa zachwianiu, czy wręcz osłabieniu i to na skalę społeczną. Zrozumiała jest zatem gwałtowność reakcji tych, którzy starali się obronić wiarę ludu przed synkretyzmem, a tym samym zapewnić jej czystość i nienaruszalność. W ten sposób autor natchniony przedstawia działanie kapłana reprezentującego gniew samego Jahwe i działającego w jego imieniu. Natężenie zazdrości Pinchasa odzwierciedla gwałtowność tego uczucia u Boga[5]. W kontekście teologicznym jest to całkowicie zgodne z treścią Wj 20,3 przedstawiającym pierwsze przykazanie Dekalogu oraz – w formie szczegółowej – przykładowe teksty Ps 16,4; 106,28 lub Am 5,25-26 (por. Dz 15,29), zabraniające udziału w jakichkolwiek ofiarach na rzecz bożków pogańskich[6]. W. 5 tekstu Dekalogu, zakazując czczenia fałszywych bożków i służenia im wspomina, że sam Jahwe jest zazdrosny o swoją chwałę pośród ludu Izraela (אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא), co zawsze skutkuje karami wobec winowajców[7].

W. 11 w omawianym cytacie głównym definiuje motywację czynu, jaki zanotowany został w w. 8, gdy kapłan poszedł za oboma winowajcami, Izraelitą i Madianitką do alkowy namiotu[8], przebił ich oboje lancą, dokonując w ten sposób zemsty za niegodziwy czyn przeciw wierności Bogu Izraela. Ważną wydaje się tu być uwaga, że zazdrość Pinchasa przekształciła się w konkretny czyn w obronie wiary całej społeczności, podobnie do skutków gniewu Bożego, zapowiadanych w Wj 20,5. Stąd termin קִנְאָה przyjmuje wyraźnie pozytywną konotację „zazdrości o…" – w tym przypadku o chwałę Jahwe w sercach Izra-

[4] Tym samym terminem opisana jest postawa zazdrosnego o wierność żony męża, który podejrzewa ją o dokonanie cudzołóstwa (Lb 5,11-31).

[5] W tym samym znaczeniu działa prorok Eliasz w 1 Krl 19,10.14, o czym będzie jeszcze mowa. Podobnie w Za 1,14-15 i 8,2 działanie Jahwe w gniewie przeciw obcym narodom powodowane jest jego zazdrosną miłością o chwałę Syjonu, por. także komentarz B.A. Levine, *Numbers 21-36. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 4A, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2000, s. 289.

[6] Reminiscencje tego odnaleźć można także w Oz 9,10 i w Pwt 4,3-4.

[7] Por. komentarz R.D. Cole, *Numbers. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 3B, Broadman & Holman Publ., Nashville, s. 443. Nie można tymczasem tracić ze świadomości, iż taka zazdrość Boga pojmowana jest w tekście natchnionym w sposób typowo antropopatyczny.

[8] Chodzi prawdopodobnie o wejście do Namiotu Spotkania, w myśl 1 Krl 14,24; 15,12; Oz 4,14, co oznacza próbę wprowadzenie kultu pogańskiego połączonego z prostytucją sakralną w samo serce kultu jahwistycznego, por. Vaulx J. de, *Les Nombres*, J. Gabalda, Paris 1972, s. 299.

elitów, jak wcześniej samego Jahwe o swą chwałę pośród narodu wybranego. Można zatem zrozumieć ów termin również jako „gorliwość o…". W ten sposób kapłan swym postępowaniem ukazuje gorliwość o honor i gotowość stanięcia w jej obronie, gdy zagrożone zostają fundamenty relacji Boga i Jego ludu, a tym samym całość przymierza synajskiego. Stąd skutek takiego postępowania staje się jasny, a jest nim odwrócenie gniewu Bożego, ponieważ Pinchas działał tak, jak działałby sam Bóg, jeśli nie znalazłby się ludzki obrońca Jego honoru wobec ludu[9]. Warto tu zauważyć, że taka gorliwość znana jest również redaktorowi Joz 22,13-20. Relacja ta zawiera te same motywy przestępstwa – gniewu Bożego – zapowiedzi kary – interwencji Pinchasa i ostatecznie uratowania ludu poprzez odwrócenie się od popełnienia przestępstwa fałszywego kultu[10].

1 Krl 19,10.14 to kolejny przykład pozytywnego rozumienia omawianego terminu. Oba cytaty funkcjonują w kontekście spotkania Boga z Eliaszem na Horebie i stanowią odpowiedź proroka na podwójne zapytanie Boga o cel przybycia na Jego świętą górę[11]. Odpowiedź Eliasza przyjmuje formę lamentacji[12] z powodu postępowania członków narodu wybranego, którzy opuścili przymierze synajskie,

[9] Por. T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids – Cambridge 1993, s. 522.

[10] Tekst należy do ciągu klasycznych wypowiedzi biblijnych przeciw synkretyzmowi religijnemu, podobnie do Pwt 23,18-19; 1 Krl 22,47; 2 Krl 23,7. Nie można jednak wyprowadzać zależności literackich między obu tekstami choćby z racji inaczej przedstawionej roli Pinchasa oraz innej terminologii odniesionej do gniewu Bożego.

[11] Pytanie Boga *Co ty tu robisz, Eliaszu?* w w. 9 i 13 nastręcza sporych trudności egzegetycznych, ponieważ może być interpretowane dwojako. Niektórzy badacze widzą w nim zarzut Boga skierowany do proroka, którego zadaniem nie jest być przy Bogu opuszczając świat, do którego są posłani. Odpowiedź Eliasza akcentująca jego קִנְאָה wskazuje, że nie przyszedł on raczej do Boga po umocnienie i odnowę duchową, ponieważ sam płonął niezmiennie gorliwością o chwałę Jahwe, jak piszą m.in. G. Rice, *Nations Under God: A Commentary on the Book of 1 Kings*, ITC, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1990, s. 158 oraz T.E. Fretheim, *First and Second Kings*, WBComp, Westminster John Knox, Louisville 1999, s. 109. Czy chodzi jednak o zarzut? Nie wydaje się to prawdopodobne z racji kontekstu w. 5-8 mówiącego o pomocy Anioła przygotowującego pożywienie prorokowi, by jego mocą mógł dojść do świętej góry, co wskazuje raczej na specjalne działanie Boga, który tym samym zaprasza swego proroka na spotkanie, właśnie celem umocnienia go w służbie, skoro pozostał samotny na polu walki o jahwizm w Izraelu swych czasów. Osobista gorliwość, jakkolwiek szczera, pozostawała jedynie gorliwością na miarę człowieka. W takim sensie pytanie Boga posiada prawdopodobniejszy wydźwięk: „powróć drogą, którą przybyłeś", by dalej kontynuować swe dzieło, por. R.B. Coote, *Yahweh Recalls Elijah*, w: *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*, B. Halpern, J.D. Levenson (red.), Eisenbrauns, Winona Lake 1981, s. 119. Podobnie zresztą czynił Jezus, udając się na górę w samotnym oddaniu się modlitwie (Mt 14,23; Mk 1,35; Łk 4,42).

[12] Por. B.O. Long, *1 Kings with an Introduction to Historical Literature*, FOTL, t. 9, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1984, s. 197.

zniszczyli ołtarze Jahwe w ziemi izraelskiej, a w końcu pozabijali proroków Jahwe nawołujących do wierności przymierzu. Ołtarze w teologii przymierza pełnią rolę jedynych uprawnionych do oddawania czci Jahwe miejsc. Składane na nich ofiary mają na celu pojednanie Boga ze swym ludem. Zniszczenie ich oznacza przypieczętowanie stanu grzechu i odejścia ludu od jedności z Bogiem. Mordowanie proroków powiększa nie tylko winę społeczności, lecz stanowi ukoronowanie prześladowań tych, którzy postanowili pozostać wierni Jahwe[13]. Ocalał jedynie Eliasz, którego pochłania קִנְאָה o chwałę Bożą (w. 10). Co prawda umacnia to jego status jako proroka Jahwe, który jest w stanie przeciwstawić się nawet 450 prorokom Baala (18,19.22), lecz powoduje zarazem poczucie całkowitego opuszczenia, samotności, zmęczenia i słabości ludzkiej[14].

Warto podkreślić, że scena spotkania nie posiada formy snu, lecz osobliwego posłuchania, które staje się udziałem proroka. Pierwsze z pytań posiada klasyczną formę głosu Bożego dochodzącego prawdopodobnie z zewnątrz, podczas gdy drugie dzieje się już w ramach teofanii. Trudno określić, czy wpływa to zasadniczo na wydźwięk odpowiedzi proroka na oba zapytania Jahwe. Można natomiast zwrócić uwagę, że pierwsze z pytań Jahwe może posiadać funkcję wprowadzającą w całość teofanii: oto Jahwe pragnie niejako upewnić się, czy Eliasz gotów jest na objawienie się Boga poprzez swą קִנְאָה. Z kolei drugie pytanie jest potwierdzeniem tego stanu ze strony proroka wobec Boga, którego bliskości tak intensywnie właśnie doświadczył[15]. Ponadto, w szerszej perspektywie w podwójnej odpowiedzi Eliasza można zauważyć główny ciężar zainteresowania teologii 1 Krl: z jednej strony opisywane odstępstwa całego narodu od wierności przymierzu, z drugiej – gorliwość tych, którzy pozostali Bogu wierni.

[13] Por. V. Fritz, *1 & 2 Kings. A Continental Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2003, s. 197-198.

[14] Od czego Eliasz nie był wolny, zwłaszcza w momencie ucieczki przed gniewem Jezabel, mszczącej się na nim za rzeź proroków Baala nad potokiem Kerit (19,1-2). Prorok wątpi tym samym, czy Jahwe może uchronić go lub zmienić bieg wypadków ku zwróceniu narodu wierności przymierzu, por. House P.R., *1,2 Kings. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 8, Broadman & Holman Publ., Nashville 1995, s. 224.

[15] Niektórzy egzegeci twierdzą jednak, że powtórzenie pytania może prowadzić do wniosku, że nawet wielka teofania Jahwe nie była w stanie rozwiać wątpliwości proroka co do odmiany swego losu lub poczynań członków narodu wybranego. Dlatego właśnie w w. 14 powtórzył dokładnie ten sam lament po teofanii, który wypowiedział wobec Boga przed nią w w. 10, por. P.R. House, *1,2 Kings. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 8, Broadman & Holman Publ., Nashville 1995, s. 224.

Eliasz awansuje w ten sposób na naczelnego przedstawiciela wszystkich, którzy opowiedzieli się po stronie Boga przymierza[16].

Wydźwięk teologiczny perykopy jest dokładnie taki sam, jak w przypadku działania Pinchasa. Także tutaj Eliasz udowadnia swą קִנְאָה poprzez postępowanie skierowane przeciw odstępstwom jego ludu, działając na rzecz przywrócenia jedności między ludem a jego Bogiem. Tymczasem przeciwnie do poprzedniego zdarzenia, obecnie należy przypuszczać, że pobyt Eliasza na Horebie powiązany jest ze świadomością jego osobistej niemocy w osiągnięciu celu przemiany postępowania rodaków, mimo osobistej קִנְאָה, którą niewątpliwie należy rozumieć jako gorliwość o Bożą chwałę. Dlatego w w. 10 prorok stwierdza jedynie, że sam tą gorliwością płonie, podczas gdy w w. 14 zostaje już umocniony bliskim spotkaniem z Bogiem[17].

Natomiast podobnie do przypadku Pinchasa, קִנְאָה Eliasza przejdzie we fazę konkretnego działania, jakkolwiek nie karnego, lecz wypełniającego Bożą wolę, co anonsują w. 15-16: namaszczenie króla Aramejczyków, namaszczenie króla Izraela, a w końcu ustanowienie swego następcy w osobie Elizeusza. W ten sposób Jahwe kładzie kres doświadczanej przez proroka słabości wobec poczucia jego własnej samotności i zarazem wielkości zadania, do którego Bóg go powołał[18]. O samej gorliwości proroka można suponować, że umieszczenie jej w kontekście sytuacji życiowej Eliasza, który pozostał jako jedyny z proroków Jahwe posiada swój konkretny cel teologiczny. Otóż קִנְאָה Eliasza wskazuje na jedyną z możliwych postaw, jakie wobec przymierza powinien przyjąć członek narodu wybranego. Wierność bowiem wymaga permanentnej postawy gorliwości, której Jahwe domaga się od ludu, jako kontrahenta przymierza. Z drugiej strony gorliwość ta jest odwrotnością aktualnej postawy ludu, który łamiąc przymierze dopuszcza się dodatkowo burzenia ołtarzy Jahwe i mordowania Jego proroków, w czym także wykazuje swoistą, daleko posuniętą gorliwość. Ponadto w tekstach wzmiankujących możliwość złamania przez lud warunków przymierza pojawia się ta sama קִנְאָה definiująca postawę Boga gotowego karać lud za niewierność[19]. Oznacza to, że mając tę samą gorliwość o prawo Boże, Eliasz staje się przed-

[16] Por. M.A. Sweeney, *I & II Kings. A Commentary*, OTL, The Westminster John Knox Press, Louisville – London 2007, s. 232.

[17] Por. S.J. DeVries, *1 Kings*, WBC 12, Word Books Publ., Waco 1985, s. 236.

[18] Szerzej o tym por. R.R. Allen, *Elijah, the Broken Prophet*, JETS 22/1979, s. 193-202.

[19] Por. Wj 20,5; 34,14; Pwt 4,24; 5,9; 6,15; 32,16. Wówczas gorliwość proroka należy odnieść zwłaszcza do walki o zapewnienie Bogu należnego Mu na mocy przymierza miejsca w świadomości Jego ludu, por. J.B. Łach, *Księgi 1-2 Królów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. IV-2, Pallottinum, Poznań 2007, s. 341.

stawicielem interesów Boga wobec całego ludu łamiącego przymierze, co znów upodabnia go do Pinchasa[20].

Kolejnym tekstem, którym należy się zająć, jest 2 Krl 10,16, funkcjonujący w węższym kontekście w. 15-17 relacjonujących קִנְאָה Jehu mordującego pozostałych przy życiu stronników króla Achaba. Nowomianowany przez Jahwe król dokonywał tego z pomocą Jonadaba, z którym zawarł pakt lojalności (w. 15). Taki pakt z historycznego punktu widzenia możliwy był przy uznaniu powszechnego lub przynajmniej znacznego niezadowolenia społecznego (lub choćby pewnej części urzędników i wojskowych) ze skutków panowania Omridów. Jonadaba należy prawdopodobnie wiązać z niezdefiniowaną bliżej funkcją zwierzchnika wozów bojowych, jako ważnej części armii królewskiej[21]. W. 16 opowiada o roli świadka, którym uczynił Jonadaba Jehu, zwłaszcza na moment masakry dokonanej w Samarii, stolicy królestwa Achaba na zwolennikach zmarłego króla, realizując tym samym zapowiedź, jaka o losie króla padła jeszcze z ust Eliasza (w. 17; por. 1 Krl 21,24)[22]. Podobnie do poprzednich dwóch wersetów z 1 Krl, także tutaj קִנְאָה pada z ust bohatera tekstu jako charakterystyka jego zamierzonego działania. Jednakże w odróżnieniu od nich, ma się ona dopiero wyrazić w akcie zabicia zwolenników kultu fałszywych bożków, co z kolei zbliża ów tekst do Lb 11,25, gdzie Pinchas powodowany gorliwością o zachowanie prawa Bożego dokonał zabicia winowajców. Eliasz zaś stwierdził swą gorliwość o chwałę Bożą już po dokonaniu rzezi proroków Baala nad potokiem (1 Krl 18,40). Nie przeszkadza to jednak owej gorliwości widzieć nie dopiero w momencie, gdy prorok o niej mówi wobec Boga, lecz właśnie w chwili wytracenia proroków pogańskich, jak i – szerzej – w całości jego życia. Wiele wskazuje tymczasem, że gorliwość Jehu o jahwizm wiązała się wyraźnie z jego dalekosiężnymi działaniami politycznymi, dążącymi do całkowitego wyeliminowania jakichkolwiek pretendentów do tronu w istniejących jeszcze tu i ówdzie rodzin królewskich. Autor biblijny zwraca szczególną uwagę na tę część rodziny Achaba, która przysłużyła się rozwojowi kultu pogańskiego Baala w Izraelu oraz na czcicieli

[20] Por. szczegółowe omówienie tematyki przez L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969, s. 54-128.

[21] Por. tu rozważania T. R. Hobbsa, *2 Kings*, WBC 13, Word Books Publ., Dallas 1985, wyd. komputerowe.

[22] W ten sposób w. 15-17 tworzą rodzaj zawiasu, na którym opiera się cała perykopa w. 1-27. Wersety te kompletują wcześniejsze epizody, w których Jehu pozbawia życia swych oponentów (w. 11 i 14b), zaś z drugiej strony spotkanie z Jonadabem antycypuje ostatnią sekcję narracji, w której Jonadab towarzyszy Jehu w akcji zamordowania ostatnich czcicieli Baala w świątyni bożka w Samarii, por. B.O. Long, *1 Kings with an Introduction to Historical Literature*, FOTL IX, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1984, s. 132.

bożka w świątyni w Samarii, jednakże nie opuszcza epizodów co najmniej dwuznacznych z punktu widzenia gorliwości jedynie o czystość wiary jahwistycznej. Bardziej należy uznać, że autor biblijny wszelkie działania uzurpatora usiłuje przedstawić w deuteronomistycznym świetle walki o zachowanie przymierza ludu z Jahwe (9,16-10,28). Natomiast historycznie ugruntowaniu panowania uzurpatora i jego następców miało służyć wycięcie poza rodziną królewską także całej warstwy kierowniczej Izraela, urzędników królewskich, co z kolei przenosi akcent z gorliwości o jahwizm na gorliwość w czynieniu nowego porządku, ustanowionego przez dom Jehu nieodwracalnym. W ten sposób królowanie nowej dynastii zostaje skonsolidowane raz na zawsze[23]. Autor biblijny zaznacza nawet, że mimo tak widocznej קִנְאָה Jehu nie odwrócił się od przestępstw Jeroboama i nie zniszczył złotych cielców w Betel i Dan (w. 29)[24]. Jeśli jednak rozpatrzyć dokładnej postawę Jonadaba, należy zapewne również do niego odnieść tę samą קִנְאָה, skoro postanowił towarzyszyć Jehu w całości jego działań przeciw rodzinie królewskiej. Trudno bowiem przypuszczać, że był wówczas jedynie biernym obserwatorem poczynań rebeliantów. Postawa Jonadaba kontrastuje w sposób widoczny z brakiem wiary Achaba, który podał pomocną rękę Ben Hadadowi, królowi Aramejczyków, którego miał rozkaz od Jahwe zabić. Anonimowy prorok zapowiedział mu wówczas śmierć z ręki wroga (1 Krl 20,35-43). Jonadab nie zawahał się wspomóc swą siłą i gorliwością Jehu, wykonując zapowiedzianą wolę Jahwe wobec Achaba i całej dynastii Omriego[25]. Także i w przypadku Jonadaba należy rozumieć קִנְאָה jako gorliwość wspartą wiarą, co znów stanowi przeciwieństwo postawy Izraela odrzucającego Boże przykazania (Jr 35,1-19)[26].

Ps 69,10 należy do bliższego kontekstu w. 8-13, w których autor opisuje swój stan ducha upadłego w smutku i zrezygnowanego. Ukazuje on swą trudną, osobistą relację do Jahwe, portretując siebie jako rzecznika Boga, który zostaje ukarany z racji swej wierności Bogu, wypełniając swe zadanie (w. 8). Porzucony i wykluczony przez najbliższych, odnajduje siebie w krańcowym poczuciu samotności (w. 9)[27]. Autor jest człowiekiem nadzwyczaj religijnym, gotowym do przyjęcia nasienia zniewag, które rzucane są przeciw samemu Jahwe[28]. Ponadto czyni

[23] Por. V. Fritz, dz.cyt., s. 288. Można bowiem przypuszczać, że jakaś część urzędników zaczęłaby rościć pretensje do tronu w imieniu strąconej zeń dynastii, por. R.D. Patterson, H.J. Austel, *1,2 Kings*, EBC 4, Zondervan, Grand Rapids 1988, s. 211.

[24] Por. B.J. Łach, tamże, s. 436-444.

[25] Por. M.A. Sweeney, dz.cyt., s. 338.

[26] Por. R.P. House, dz.cyt., s. 293.

[27] Por. m.in. Ps 27,10; 31,12; 35,14-15; 38,12; 41,10.

[28] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. VII-2, Pallottinum, Poznań 1990, s. 322.

wiele postów i uczynków pokutnych (w. 11-12a)[29]. Spotykają go jednak zniewagi i wyśmianie, jakkolwiek trudno orzec przez kogo, ponieważ לָהֶם może odnosić się zarówno do uwłaczających samemu Boga (w. 10b) jak również do bliskich i znajomych, którzy wyrzekli się bliskości z psalmistą (w. 9). Prawdopodobniejsze wydaje się odniesienie do חֹרְפֶיךָ w. 10b. W. 10 mocno uwydatnia postawę zaangażowania Psalmisty w wierność swemu Bogu, zwłaszcza gorliwości o Jego świątynię. Istnieją mocne podstawy, by termin קִנְאַת בֵּיתֶךָ zrozumieć w kontekście entuzjazmu, jaki wśród powracających z niewoli wygnańców wzbudziła decyzja odbudowy świątyni, co opisuje zwłaszcza Ag 1,2-14[30]. Jeśli się z nią zgodzić, to spowodowane nim cierpienie pochodzi z pewnością od przeciwników jej odbudowy, którzy wcześniej sprzeciwiali się odrodzeniu życia religijnego w Ziemi Obiecanej, a o których wspomina zwłaszcza Księga Nehemiasza. Tak też można zrozumieć fakt, że kierowane przez nich obelgi na dom Jahwe spadają na tych, którzy zaangażowali się w jego odbudowę i – ostatecznie – zdecydowali się Mu dalej służyć zarówno poprzez sprawowany tam kult, jak i całe swe życie. Do tych ludzi należy zdecydowanie sam Psalmista i dlatego ta postawa staje się – podobnie do w. 8 – przyczyną jego cierpienia „dla Jahwe". Tym niemniej możliwa jest interpretacja rozszerzająca zwrot na „rodzinę Jahwe", jak u Jr 12,7-9. Chodzi więc bardziej o lud Jahwe. Natura owego gorliwego działania Psalmisty jest niezdefiniowana, ale kontekst sugeruje głęboki niepokój o zachowanie niektórych członków wspólnoty, których działania stają w ewidentnej sprzeczności do tego, czym powinna charakteryzować się ona jako „dom" Boga[31]. To drugie znaczenie odpowiadałoby także omówionym wcześniej tekstom relacjonującym postawę Eliasza i Jehu, którzy nie ukazują zatroskania o sam dom Jahwe w Jeruzalem, lecz właśnie o Jego chwałę pośród ludu. Nie wyklucza to jednak rozumienia Ps 69,10 w pierwszym znaczeniu z prostej racji, iż obaj – zarówno prorok, jak i król-uzurpator – działali w Królestwie północnym. Również przedstawiona w Ez 8,3.5 reakcja samego Jahwe na סֶמֶל הַקִּנְאָה, „bożka zazdrości" odnosi się ściśle do świątyni, domu Bożego, sprofanowanego obecnością idola pośród terenu świątynnego, dedykowanego wyłącznie Jahwe, Bogu Izraela. Ostatecznie pewną

[29] Por. tu uwagi S. Mowinckela, *The Psalms in Israel's Worship*, t. 1, tł. D.R.Ap-Thomas, Basil Blackwell, Oxford 1962, s. 207. Kontekst wypowiedzi autora upodobniony jest także do Iz 58,11-12; Ps 35,13; 109,24-25; Jl 1,8; 2,12-14 oraz Za 7,3-14.

[30] Por. H.-J. Kraus, *Psalms 60-150. A Commentary*, Augsburg Publ. House, Minneapolis 1989, s. 60.

[31] Por. M.E. Tate, *Psalms 51-100*, wyd. komputerowe. Różne konteksty historyczne możliwe do przyjęcia w psalmie podaje także J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen: Urform und Neuinterpretation in den Psalmen*, s. 45-48. J.H. Eaton myśli o królu oddanym służbie Jahwe, który skarży się na opuszczenie własnego ludu, por. *Kingship and the Psalms*, SBT, Second Series 32, SCM Press, London 1976, s. 51-53.

wartość posiadają to w. 36-37 psalmu, które informują o obu sensach „domu Jahwe", o który On sam zadba w przyszłości. Jest tam bowiem wspomniany zarówno Syjon, jak i „potomstwo sług Jego". Widać zatem, że w rozumieniu autora tekstu oba znaczenia są ze sobą nierozdzielnie powiązane[32]. Niezależnie od sposobu rozumienia zwrotu קִנְאַת בֵּיתֶךָ, w obu przypadkach musi być rozumiana w sensie gorliwości o to, co stanowi własność Jahwe, czy to jako świątynia, czy jako Jego lud. Sens ten w pełni potwierdza J 2,17 w kontekście oczyszczenia świątyni przez Jezusa ze wszystkich elementów nielicujących z powagą i świętością miejsca. Czy można jednak przeprowadzić tak mocne rozróżnienie między, bądź co bądź, ważnymi odcieniami gorliwości, jakimi są: uświadomienie sobie, jak ważne jest to, o co gorliwość „pożera" wiernego Jahwe wyznawcę, od drugiego znaczenia, jakim jest niszczenie siebie w zapale o Jego „dom"? Takie rozróżnienie sugerują niektórzy egzegeci[33], lecz ostrość ta nie wydaje się jednak być konieczna, ponieważ można wyniszczać siebie w gorliwości o „dom Jahwe" tylko wówczas, gdy jest on naprawdę ważny w świadomości wiernego Mu czciciela. Tym niemniej rzeczywiście ów drugi aspekt jest tu uwypuklony mocniej również ze względu na opisane w w. 8-9 podjęte praktyki pokutne powiązane z odwrotną do spodziewanej reakcją otoczenia. Ponadto zawarte jeszcze w kilku innych tekstach biblijnych połączenie wyraźnie wskazuje na proces niszczenia tych, których dotyczy[34]. Z drugiej strony kolejny czasownik sugeruje spadanie rozżarzonych węgli czy to w sensie dosłownym, czy przenośnym, jak w Ps 140,11 lub 120,3-4, co zawsze doprowadza do zniszczenia[35].

Ps 119,139 stanowi część sekcji *sade* (w. 137-144), która charakteryzuje się alternacją tekstów odnoszących do wartości Bożego prawa (w. 137-138.140a.142.143b.144a) oraz aktualnym życiem wiernego Bogu Izraelity (w. 139.140b.141.144b). Sekcja ułożona została w taki sposób, by קִנְאָה autora znajdowała swe uzasadnienie w jego osobistej ocenie wartości prawa Jahwe, danego Izraelowi. Jest to zatem prawo sprawiedliwe (w. 137b.138a.144a), wierne (w. 138b), czyste (w. 140a), prawdziwe (w. 142b), rozkoszne (w. 143b). Z kolei psalmista oznacza się niezwykłą wprost gorliwością (w. 139a). Jakkolwiek mały i wzgardzony, nie zapomina o prawie Bożym (w. 141). Towarzyszą mu też prześladowania i ucisk najprawdopodobniej ze strony nieprzyjaciół, wymienionych już

[32] To zauważa zwłaszcza S. Terrien, *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*, CEC, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 2003, s. 502.

[33] W ten sposób m.in. J. Goldingay, *Psalms 2: Psalms 42-89*, BCOT: *Wisdom and Psalms*, T. Longman III (wyd.), Baker Academic, Grand Rapids 2007, s. 344.

[34] Oprócz obecnego psalmu por. także Iz 26,11, Ez 23,25, So 1,18; 3,8.

[35] Por. M. Dahood, *Psalms II: 50-100. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 17, Doubleday & Comp., New York 1968, s. 158 zamieszczając porównanie z literaturą ugarycką.

w w. 139b (w. 143a). Sekcję kończy prośba skierowania do Boga, by pozwolił mu poznać swe prawo, co da mu ostatecznie życie (w. 144b). Jego osobista żarliwość o Boże prawo zostaje wzbudzona na skutek działań licznych wrogów, niepomnych na Boga[36]. Natężenie קִנְאָה psalmisty zostaje zdefiniowane czasownikiem צָמַת, „zniszczyć"[37], wskazujący jednoznacznie, że autor wyniszcza siebie z troski o prawo Boże. Postawa taka jest całkowicie usprawiedliwiona z racji otaczających go nikczemników, którzy lekceważą słowo Boże. Można stąd wnioskować, że jeśli sama gorliwość skierowana jest w stronę troski o nakazy Boże, to wobec swych wrogów autor zachowuje postawę gniewu, odnoszącą głęboko do uczuciowych pokładów ludzkiej osobowości. Gniew ten jest wprost proporcjonalny do świadomości, jak wielką wartość przedstawia Boże prawo ignorowane przez tamtych[38]. Brzmienie zdania wskazuje ponadto na samotność autora, który musi stawić czoło licznym wrogom sprzeciwiającym się jego postawie. Taka sytuacja zbliża go zwłaszcza do wcześniej ukazanej postawy proroka Eliasza, prześladowanego za swą gorliwość o prawo Boże i pozostającego permanentnie samotnym w starciu ze swymi przeciwnikami. Jeśli jednak w poprzednich cytatach, zwłaszcza w przypadku działania Pinchasa, Eliasza i Jehu, wskazać na konkretne działanie, stanowiące efekt tak pojmowanej gorliwości o Boże prawo, obecnie autor nie podaje żadnych tego typu wzmianek. Widać w takim zestawieniu, że działanie to związane jest nie tylko z samą postawą troski o wierność narodu wybranego Bożym zaleceniom, lecz z rzeczywistymi możliwościami działania w tym kierunku. Pinchas pełnił bowiem prawnie ustanowioną funkcję kapłana Jahwe, Eliasz był prorokiem, Jehu zaś królem – wszyscy z możliwością ukarania winowajców odstępstw ludu. Psalmista takowych środków nie ma. Ponadto w w. 141 mówi o sobie, że jest *mały i wzgardzony,* należąc prawdopodobnie do niższych warstw społecznych[39]. Podej-

[36] Myśl podobna do wcześniejszego w. 53, por. omówienie S. Łach, dz.cyt., s. 511.

[37] Por. także 2 Sm 22,41; Hi 6,17; 23,17; Ps 18,41; 54,7; 69,5; 73,27; 88,17; 94,23; 143,12; Lm 3,53. To znaczenie podkreśla L. Kohler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. II, PSB, Vocatio, Warszawa 2001, s. 111.

[38] Por. J. Goldingay, *Psalms 3: Psalms 60-150*, BCOT: *Wisdom and Psalms*, T. Longman III (wyd.), Baker Academic, Grand Rapids 2008, s. 432.

[39] Przymiotnik צָעִיר oznacza kogoś, kto jest mały, młody, nic nieznaczący, nawet lekceważony, por. m.in. Rdz 25,23; Hi 32,6; Ps 68,28; Mi 5,1. Z kolei rdzeń בזה odnosi się często do pogardzania sprawiedliwych przez grzeszników (Hi 12,5; Ps 22,7), oskarżonych przez rodzinę (Hi 31,34), wybrańców Boga przez nieprzyjaciół (Ps 31,19), wiernych przez ogół (Ps 119,2) lub arogantów (Ps 123,3-4), matki przez głupiego syna (Prz 15,20), por. TDOT II, s. 62-63. Szczególnie mocne porównanie daje tu Iz 53,3 określający sługę Jahwe jako człowieka נִבְזֶה וְחָדֵל אִישִׁים, *wzgardzonego i odepchniętego przez ludzi*. Natomiast 1 Sm 17,42 ukazując Goliata gardzącego (וַיִּבְזֵהוּ) Dawidem z racji jego młodego wieku, może stanowić dobry odpowiednik historyczny zanotowanej w Ps 119,139 sytuacji autora.

muje on w ten sposób na nowo temat poruszony już w w. 136, gdy swój ból wyraża płaczem z racji niezachowywania go przez grzeszników. Wyraża tym samym nie tylko osobistą gorliwość, lecz również bezsilność wobec postawy tamtych[40]. Nie jest zatem zdolny, przynajmniej czasowo, do przeciwstawienia się grzesznikom lekceważącym Boże przykazania[41].

2. Skutki קִנְאָה w życiu bohaterów i społeczności Izraela

Jeśli wszystkie powyższe teksty wykazują funkcjonowanie קִנְאָה w sposób pozytywny, efekty jej działania mogą wydawać się – przynajmniej w kilku przypadkach i dzisiejszym rozumieniu sprawy dość drastyczne. W przypadku Jehu ukazana jest ona na krótko przed zamordowaniem stronników króla Achaba, zdecydowanie jako motywacja czynu. W przypadku Pinchasa i Eliasza gorliwość proroka została zaprezentowana natychmiastowo po dokonaniu zabójstwa dwóch winowajców oraz znacznie później po rzezi, jakiej Eliasz dokonał na wszystkich zgromadzonych na górze Karmel. Tutaj קִנְאָה uznać można również za motywację czynów obu bohaterów, lecz ukazuje się ona później, jako uzasadnienie ich dzieła. W dwóch ostatnich przypadkach psalmistów przejście קִנְאָה w konkretny czyn nie zachodzi wcale. Prawdopodobnie wpływ na to może mieć poetycki rodzaj tekstu, gdzie autorzy opisują jedynie ich wewnętrzny stan duchowy lub po prostu nie mają takich możliwości, by czynnie przeciwdziałać grzesznikom w obronie prawa Bożego. Otóż warto przyjrzeć się poszczególnym trzem pierwszym wydarzeniom z ksiąg historycznych, by zrozumieć ideę działania bohaterów.

Skutek gorliwości Pinchasa o prawo Boże przedstawiony został krótko w Lb 25,7-8. Otóż po ujrzeniu Izraelity oraz Madianitki, którzy brali udział w zakazanym oddawaniu czci bożkom pogańskim oraz spożywaniu ofiar rytualnych (w. 2), Pinchas wziął włócznię i przebił ich oboje zadając natychmiastową śmierć. Zrealizował w ten sposób nakaz Boży (w. 4) oraz rozkaz Mojżesza, by zabić wszystkich Izraelitów, którzy dopuścili się wiarołomstwa (w. 5). Na to właśnie zwraca szczególną uwagę autor tekstu, uświadamiając czytelnikowi, że kapłan nie czyni tego z inicjatywy własnej, lecz na wyraźny rozkaz Mojżesza, sługi Jahwe, który z kolei działa pod wpływem nakaz samego Boga. Czyn ten zostaje w ten sposób całkowicie usprawiedliwiony w swej słuszności i wręcz uhonorowany faktem, że Bóg zaprzestał karania ludu za jego czyn ujrzawszy

[40] Por. G. Ravasi, *Psalmy. Psalmy 104-123 (wybór), część 4*, wyd. Salwator, Kraków 2009, s. 313.

[41] Wspomina to prawdopodobnie w celu zachęty Boga do interwencji w obronie tych, którzy pozostają mu wierni, nie mogąc przeciwdziałać zastanej sytuacji, por. S. Terrien, dz.cyt., s. 804.

gorliwość Pinchasa (w. 8b). Nie można przeoczyć także faktu, że zabójstwo winnych zbrodni seksualnej odbywa się w przedsionkach namiotu spotkania, miejsca szczególnie przeznaczonego dla chwały Jahwe. Autor biblijny pragnie być może w ten sposób szczególnie mocno zaznaczyć szybkie rozszerzanie się zła kultu pogańskiego, który dotyka samego centrum wiary Izraela w sposób bezczelny i niczym nieskrępowany[42]. W takim kontekście reakcja kapłana jest całkowicie zrozumiała: jako prawem odpowiedzialny za otoczenie przybytku Jahwe, broni prawdziwości kultu oraz suwerennego panowania Jahwe pośród swego ludu, staje się symbolem oddania sprawie jahwizmu, jako przykład gorliwości o wiarę, a ponadto przestrzega żyjących przed powtarzaniem tego samego deliktu[43]. Taka postawa gorliwości reprezentuje także gniew samego Boga wobec winowajców, co oznacza, że działanie Pinchasa jest nie tylko aprobowane, lecz następuje wręcz w miejsce działania samego Boga. Pinchas jest nie tylko (i nie tyle) wykonawcą rozkazu Mojżesza, ile reprezentantem Jahwe wobec winowajców i całej społeczności. Dlatego właśnie tekst wkłada w usta Boże stwierdzenie *w jego zazdrości Moją zazdrością pośród nich*, co wskazuje, że gorliwość Pinchasa jest *de facto* gorliwością samego Boga[44].

Z kolei Eliasz po udowodnieniu na oczach całego ludu prawdziwości istnienia Boga Izraela wobec rozszerzającego się kultu Baala, nakazał wymordowanie wszystkich proroków bożka pogańskiego (1 Krl 18,40), jakkolwiek autor księgi mówi, że uczynił to osobiście (וַיִּשְׁחָטֵם). Intencją tego czynu było niewątpliwie ukaranie winowajców, lecz ważniejsze z punktu widzenia wiary było zagrożenie, jakie stanowili dla społeczności, kuszonej perspektywą łatwiejszego ikonicznego i bliższego ich sposobowi myślenia kultu pogańskiego. Stąd właśnie należy wyprowadzić słuszność wyrzutu, jaki prorok uczynił zgromadzonemu na Karmelu ludowi w w. 21. W jego myśl zwolennicy kultu Baala nie pragnęli ani nie mieli intencji likwidacji kultu Jahwe, lecz synkretyzm polegający na włączeniu Jahwe w kult pogańskiego wielobóstwa, zatem umniejszenie Jego roli do bóstwa o zasięgu lokalnym, ograniczonym do bóstwa wspólnoty. Konkurencyjny kult miał tu jednak za zadanie wprowadzić gradację bóstw w świadomości wiernych poprzez siłę samego kultu. Wskazuje na to stwierdzenie proroka, że w obliczu

[42] Co w konsekwencji uznania lub braku reakcji mogłoby doprowadzić do małżeństw mieszanych, por. J. Milgrom, *Numbers. The Traditional Hebrew Text With the New JPS Translation*, JPS, Varda Books, Philadelphia 2004, s. 212.

[43] W tym właśnie geście Pinchasa można widzieć źródło późniejszej jego roli w społeczności Izraela: udział w wyprawie wojennej przeciw Madianitom (Lb 31,6-8), arbitraż w sprawie legalności kultu pokoleń zajordańskich (Joz 22,13-34), wierność w służbie arce przymierza w kontekście walki z Beniaminitami (Sdz 20,27-28), por. R.D. Cole, tamże, s. 441.

[44] Por. T.R. Ashley, tamże, s. 521-522; B.A. Levine, dz.cyt., s. 289.

mnogości przedstawicieli Baala, jako przedstawiciel Jahwe pozostał on sam (w. 22). Autor natchniony prezentuje tym samym ważną teologię Boga niezależnego od liczby swych reprezentantów, działającego niezależnie od ich wielości, lecz skuteczności. W ten sposób jeden Eliasz ukazał prawdziwość Boga w sposób przekonujący dla ludu, w odróżnieniu od 450 proroków Baala, którzy swymi praktykami kultycznymi niczego nie wskórali (w. 29b). Stąd słuszne przekonanie, że zabicie ich nie spowoduje żądnej zemsty bóstwa, które nie istnieje, a stanie się dodatkowo argumentem na rzecz prawdziwości Jahwe, Boga Izraela[45]. Ponadto zabijając ich Eliasz ratuje własne życie, może pomścić proroków Jahwe, których wcześniej zamordowała Jezabel, a ostatecznie zapewnia integralność wiary Izraela[46]. Wszystkie te elementy zbierają się na uzasadnienie czynu, którego prorok postanowił dokonać.

Król Jehu *pozabijał wszystkich, co pozostali po Achabie w Samarii*, realizując w ten sposób proroctwo wypowiedziane przez Eliasza w 1 Krl 21,24 (2 Krl 10,17). Tu jednak warto zwrócić szczególną uwagę na potęgowaną czasownikiem נָכָה serię działań Jehu skierowanych przeciw rodzinie i zwolennikom Achaba. Wpierw w 9,24 i 10,10 ofiarą ataku Jehu w czasie zdobywania Ramot w Gileadzie, padł król Joram, syn Achaba[47]. Następnie według 10,11 zdobywszy Jizreel, Jehu wymordował pozostałą rodzinę Achaba, jego stronników, kapłanów, możnych miasta i zaufanych urzędników królewskich. W ten sposób zaistniały konieczne warunki dla ustanowienia nowej warstwy urzędniczej, tym razem lojalnej wobec nowego króla. Ostatecznie działanie uzurpatora przeniosło się do stolicy królestwa północnego – Samarii, gdzie Jehu w myśl 10,17 pozabijał wszystkich żywych jeszcze członków rodziny królewskiej. W ten sposób zrealizowało się słowo Jahwe wypowiedziane przez Eliasza, że aż do końca wytępione zostanie potomstwo Achaba i zniknie dynastia Omridów w Izraelu. Oznacza to, że całość działania Jehu uważana była jako wypełnienie Bożej woli[48]. Ukoronowaniem

[45] Jako realizacja prawa z Wj 22,19; 21,23-25, por. J.B. Łach, dz.cyt., s. 333. Szczególną wagę ich postępowania ukazuje Pwt 13,1-11, w którym Mojżesz nakazuje ludowi kamienować proroków sprowadzających społeczność na manowce. Nie zwalnia to oczywiście lud od właściwej oceny własnego postępowania, lecz cięższą winę posiadają zawsze ci, którzy dopuszczają do takich sytuacji, por. P.R. House, dz.cyt., s. 220. Jeśli natomiast przyjąć, że prorocy Baala rekrutowali się nawet spośród członków wspólnoty Izraela, ich zabicie posiada jeszcze mocniejszy wymiar kary tych, którzy dopuścili się wiarołomstwa i zdrady monoteizmu, por. V. Fritz, dz.cyt., s. 193-194.

[46] Por. M.A. Sweeney, dz.cyt., s. 229.

[47] Nie przeszkadza to osiągnięciu drugiego z zaplanowanych celów Jehu, jakim było opanowanie tronu i zagarnięcie dla siebie, por. V. Fritz, dz.cyt., s. 287.

[48] Należy to ocenić wyraźnie jako element propagandowy na rzecz uznania legitymizacji panowania zdobytego poprzez strącenie z tronu dynastii poprzedniej, por. M.A. Sweeney, dz.cyt., s. 334.

dzieła zniszczenia kultu pogańskiego było wymordowanie przez Jehu wszystkich czcicieli Baala znajdujących się w świątyni bożka w Samarii (10,23-25). Znamienny jest tu w. 30, w którym Jahwe zwraca się do Jehu, chwaląc go za wytępienie nie tylko rodziny królewskiej, lecz także czcicieli Baala i przyrzekając mu panowanie na tronie Izraela do czwartego pokolenia. Również w całej perykopie relacjonującej działania króla widać tę samą perspektywę wartościowania życia ludzkiego według wiary. Na pochwałę zasługuje jedynie to życie, które całkowicie staje po stronie prawdziwego kultu i czci Jahwe, Boga Izraela. Z chwilą przejścia na stronę bałwochwalstwa traci ono na znaczeniu i staje się po prostu bezwartościowe, tym bardziej, że chodzi zwłaszcza o życie rodziny królewskiej, ustanowionej jako przykład wiary dla reszty społeczeństwa, następnie wyższych funkcjonariuszy królewskich, kapłanów, z czasem także proroków. Autor przekonuje czytelnika, że temu uznaniu wypełnienia woli Jahwe służy także wzięcie przez Jehu na siebie całkowitej odpowiedzialności za wszelkie dokonane na rodzinie królewskiej mordy, jakkolwiek nie wszystkich dokonał on osobiście[49]. Dlatego jakakolwiek opozycja przeciw nowemu królowi jest *de facto* opozycją przeciw samemu Jahwe[50].

3. Teologiczne fundamenty קִנְאָה bohaterów

Te trzy postacie postąpiły zatem bardzo drastycznie, mając jednak teologiczne uzasadnienie w woli samego Boga wyrażonej w szeregu tekstach biblijnych tradycji mojżeszowej. Pierwsza grupa tekstów zapowiada karanie niewiernych Izraelitów przez samego Boga. Spośród dość szerokiej grupy tekstów wymienić można m.in. Wj 20,5 (Pwt 5,9)[51], przy czym 1 Krl 14,7-10 mówi wprost o historycznym końcu dziejów dynastii Jeroboama, skazanej na zagładę właśnie z powodów odstępstw pierwszego króla Izraela.

Kolejna grupa tekstów nakazuje Izraelitom wyniszczyć nieprzyjaciół: Wj 23,31-33; Pwt 7,1-4.10.16-25. Teksty te usprawiedliwiają bezpardonową walkę z poganami zamieszkującymi Ziemię Obiecaną, podając zarazem najważniejszą rację takiego postępowania wobec czcicieli innych bożków: פֶּן־יִהְיֶה לְמוֹקֵשׁ בְּקִרְבֶּךָ, *aby nie stały się sidłem pośród ciebie*[52]. Autor natchniony ma na myśli tu wszystkie historyczne doświadczenia swego narodu, który wielokrotnie pozwolił się uwikłać w bałwochwalczy kult pogański, za co ostatecznie zapłacił niewolą babilońską, poprzedzoną wiekami nieszczęść, katastrof i przegranych w walkach z obcymi

[49] Por. tamże, s. 336; J.B. Łach, dz.cyt., s. 441-443.
[50] Por. P.R. House, dz.cyt., s. 293.
[51] Por. również Wj 23,22-23; 34,11-16; Pwt 9,19; 10,10; 12,29; 19,1; 31,3; 1 Krl 9,6-7.
[52] Por. także Wj 34,12; Pwt 7,16; Joz 23,13; Sdz 2,3; 8,27; Hi 34,30; Ps 106,36.

ludami. We wszystkich tych cytatach widać z kolei wyższość konieczności czystej i nieskażonej wiary nad koegzystencją w ramach wspólnego zamieszkania i prawa do swobodnego rozwoju z poszanowaniem sumienia i wolności wyznania swej wiary. Taka świadomość jest jeszcze w czasach Starego Testamentu całkowicie niewidoczna. Jest za to ukazana permanentna świadomość łatwości utraty wiary i strach o jej szybkie porzucenie przez lud. Wszelkie zatem działania zmierzające do szybkiej, skutecznej i decydującej likwidacji zagrożenia pojmowane są nad wyraz pozytywnie i określane mianem gorliwości o chwałę Jahwe pośród narodu wybranego.

Tego typu przestrogi fundowane są pierwotnie na teologiczne świadomości Izraela jego własnego wybrania przez Boga. Klasycznym tu tekstem jest Pwt 7,6-8[53]. Pwt 7 wskazuje członkom narodu wybranego, jakie powinno być jego odniesienie do otaczających go populacji, które spotka w ziemi Kanaan. Na pierwszym miejscu wzmiankowana jest konieczność unikania wszelkich kontaktów z nimi. Niedopuszczalne jest zawieranie jakichkolwiek przymierzy natury politycznej, jak również małżeństw mieszanych. Zalecane jest tymczasem stosowanie podbojów militarnych, których częścią mają być masakry i całkowite zniszczenie pogańskich tubylców (w. 1-5). Zostaje to usprawiedliwione właśnie w. 6-8 akcentującymi zobowiązania Izraela wobec jego Boga. Wynikają one z faktu wybrania tego jedynego narodu spośród wszystkich na ziemi (w. 6). Wybór ten jest całkowicie niezasłużony ze strony ludu (w. 7), zaś jedynym fundamentem działania Jahwe jest darmowa miłość do tego ludu, co zaskutkowało w jego historii najważniejszą interwencją przeciw potędze Egiptu. Ostatecznie motywacja działania Bożego pozostaje dla ludu niewyjaśniana i tajemnicza (w. 8). Dlatego pojawiają się żądane skutki takiego ustawienia relacji narodu do swego Boga: uznanie Go za jedynego Boga i strzeżenie całości Jego praw i poleceń (w. 9-11). W ten sposób prawo wpisuje się w perspektywę łaskawości Bożej.

W tej perspektywie jakiekolwiek kontakty z Kananejczykami są co najmniej niepożądane, zwłaszcza z racji możliwego odwrócenia się ludu od swego Boga, a tym samym zakwestionowania samej istoty swej egzystencji jako lud Boży, skoro Izrael istnieje wyłącznie jako skutek Bożego działania. Widać więc, że wszelkie odniesienie Izraelitów do obcych ludów formuje się na fundamencie jego wyboru, jako ludu poświęconego Bogu, przynależnego Mu. Wybór ten z kolei nie stanowi celu w sobie, lecz jedynie środek wykorzystany przez Jahwe, by Jego lud reprezentował Go wobec innych ludów świata. Izrael nie będzie budował swego związku z Bogiem dla własnej satysfakcji, lecz dla dawania świadectwa

[53] Oprócz tego można tu jeszcze zacytować m.in.: Pwt 4,37; 10,15; 14,1-2; 26,18-19; Iz 41,8-11.

i ukazania wielkości Boga wobec otaczających naród ludów pogańskich[54]. Takie przypomnienie Izraelowi jego początków i racji jego bycia w świecie wskazuje na powstanie tych tekstów w momencie głębokich kryzysów tożsamości narodu wybranego, atakowanego permanentnie przez obce kulty, co zachodzi za każdy z opisywanych w artykule przypadków różnych czasów jego historii. Autor deuteronomistyczny zbiera je w jeden rodzaj opowieści, wskazując tym samym na właściwość tak drastycznych kroków, jakich dopuścili się bohaterowie, stając w obronie wiary w jednego Boga, najważniejszej wartości życia wspólnoty.

Jeśli zatem mówić o grzechu uwidocznionym w postępowaniu narodu wybranego, jakkolwiek w każdym przypadku jest to grzech poszczególnych jego członków, należy go traktować jako grzech społeczny, ponieważ we wszystkich przypadkach pociągał on za sobą odstąpienie wspólnoty od wierności przymierzu i idei wybrania Izraela przez Jahwe. Widać to zwłaszcza w postępowaniu dynastii królewskiej Omridów, wytępionej przez Jehu. Każdy jednak z przypadków opisywanych w artykule posiada zdecydowanie te same cechy. Już za czasów Pinchasa i Eliasza uwidacznia się przede wszystkim negatywny wpływ czynów poszczególnych ludzi na życie wspólnoty. Zostaje wówczas zakwestionowany fundamentalny związek Boga i Jego ludu poprzez niewierność[55]. Niewierność ta ukazuje swe oblicze poprzez permanentne przestępowanie praw, pouczeń i przykazań Bożych, wśród których na pierwszym miejscu wymienione jest zawsze: *Nie będziesz miał bogów cudzych przed Moim obliczem*. Zakwestionowanie tego prowadzi do odłączenia się ludu od swego Boga[56]. Ta troska również usprawiedliwia całkowicie קִנְאָה tych, którzy okazali się wierni Bogu.

Skróty:

AB – Anchor Bible
BCOT – Baker Commentary on the Old Testament
CEC – Critical Eerdmans Commentary
CRTP – Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie
EBC – Expositor's Bible Commentary
FOTL – The Form of the Old Testament Literature
ITC – International Theological Commentary

[54] Por. R. Martin-Achard, *Permanence de l'Ancien Testament. Recherches d'exégèse et de théologie*, CRTP, Genève – Lausanne – Neuchâtel 1984, s. 82-86.
[55] Tradycja deuteronomistyczna definiuje tę postawę jako „zapomnienie" przez Izrael swych zobowiązań wobec Jahwe, por. m.in. Pwt 4,9; 6,12; 8,11.19; 9,7; 25,19.
[56] Por. C. Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 1985, s. 151-153.

JETS – Journal of European Theological Studies
JPS – The Jewish Publication Society
NAC – New American Commentary
NIV – New International Version (of the Bible)
OTL – Old Testament Library
PSB – Prymasowska Seria Biblijna
SBT – Studies in Biblical Theology
SCM – Student Christian Movement
TDOT – Theological Dictionary of the Old Testament
WBC – Word Biblical Commentary
WBComp – Westminster Bible Companion

Summary

"קִנְאָה as a Positive Drive for Human Activity in the Old Testament" focuses on the theme of jealousy. Jealousy, perceived by many as a definitely negative emotion, is described in numerous biblical texts as a positive reaction. As a matter of fact, it would be more appropriate to replace the word with the phrase: zest for God's glory, frequently jeopardised by the sinful behaviour of the chosen people. The theological foundation of zest consists in a strong conviction of Israel having been chosen by God, the conviction interpreted as a gift to be grateful for. However, it has to be borne in mind that the awareness of the gift also entails the necessity of observing the requirements of the covenant.

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 61–70

Dies Domini seu dies Dominica w świetle *Konstytucji apostolskich* oraz Soboru Watykańskiego II

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech wszystkich religii jest uroczysty obchód dni świętych. Ustają wówczas codzienne działania – oprócz koniecznych do życia – na korzyść odpoczynku, wytchnienia, rozrywki, a nade wszystko kultu religijnego[1]. Dla chrześcijan takim dniem w pierwszym rzędzie jest niedziela nazywana dniem Pana lub dniem Pańskim. Na przestrzeni wieków starano się podać racje teologiczne uzasadniające świętowanie właśnie w niedzielę oraz wykazać powód nazywania jej *dies Domini seu dies Dominica*. Próby wspomnianego uzasadnienia podejmowano w Kościele starożytnym, a także w czasach nam współczesnych[2]. Dlatego też przedmiotem niniejszego opracowania będzie analiza odległych od siebie czasowo dokumentów, bo fragmentów *Konstytucji apostolskich* powstałych przy końcu IV wieku, które zawierają naukę na temat świętowania niedzieli oraz Soboru Watykańskiego II, który wydaje się nie tylko przypominać wagę problemu świętowania dnia Pana, co też powracać do źródeł, by na nowo odkryć piękno i świeżość niedzieli jako dnia zmartwychwstania Chrystusa, a zatem dnia Pańskiego. Połączenie wymienionych dwóch dokumentów wydaje się ciekawe, chociażby z punktu widzenia zastosowanej argumentacji odnośnie do zaproponowanego tematu.

1. Kontekst biblijny *dies Domini seu dies Dominica*

Uwzględniając wymowę biblijnych tekstów na temat niedzieli jako dnia zmartwychwstania Chrystusa, należy najpierw zaznaczyć, że chrześcijańska niedziela nie utożsamia się z żydowskim szabatem. Pozostaje ona bowiem w ścisłym związku z jednym z najważniejszych i najgłębszych przeżyć rodzącego

[1] Por. P. Grelot, *Dzień Pański*, w: „Communio – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wyd. pol., 2(1982), nr 3, s. 5.

[2] O wadze tego tematu świadczy chociażby fakt wydania przez Jana Pawła II listu apostolskiego *Dies Domini* w 1998 r., w którym nader często powraca do komentowanych w dalszej części tego artykułu tekstów z „Konstytucji o Liturgii świętej" Soboru Watykańskiego II.

się Kościoła Chrystusowego, jakim był fakt zmartwychwstania Pańskiego[3]. Owo wydarzenie – według zgodnej relacji wszystkich czterech ewangelistów – miało miejsce *w pierwszym dniu po szabacie* (por. Mt 28,1; Mk 16,2.9; Łk 24,1; J 20,19). Tego samego dnia powstały z martwych Zbawiciel spotkał się z uczniami podczas wspólnego posiłku (por. Łk 24,35-43) przekazując im otrzymane od Ojca posłannictwo oraz władzę odpuszczania grzechów (por. J 20,19-23). Znamienną z interesującego nas punktu widzenia wymowę ma opis wydarzeń, jakie miały miejsce w tydzień później: *po ośmiu dniach* (por. J 20,26-29). Dochodzi wówczas do ponownego spotkania z Panem, które umożliwia apostołom, szczególnie „niewiernemu Tomaszowi", którego poprzednio nie było w gronie Dwunastu, doświadczenie męki i zmartwychwstania Chrystusa. To doświadczenie znalazło wyraz w dotknięciu ran Zbawiciela oraz w wyznaniu wiary, wyrażonym w słowach: *Pan mój i Bóg mój* (J 20,28). Wzmiankowany opis może być uznany za pierwsze świadectwo o niedzieli jako dniu zgromadzenia chrześcijan przy zmartwychwstałym Chrystusie. Można tak sądzić tym bardziej, że Ewangelia św. Jana, zredagowana pod koniec I wieku, nieuchronnie relacjonuje nie tylko wydarzenie, jakie przeżyli apostołowie, ale i doświadczenia pierwszych pokoleń uczniów Chrystusa, dla których każda niedziela była dniem spotkania z powstałym z martwych Zbawicielem, dniem umocnienia wiary w Jego bóstwo oraz doznania mocy Ducha Świętego[4].

2. Świadectwo *Konstytucji apostolskich* na temat *dies Domini seu dies Dominica*

W *Konstytucjach apostolskich* spotykamy trzy teksty bezpośrednio odnoszące się do świętowania niedzieli ze względu na to, że jest dniem Pańskim. Warto podać pełne ich brzmienie, by móc dokonać analizy teologicznej wspomnianych fragmentów. Oto pierwszy tekst z *Konstytucji apostolskich* na temat *dies Domini seu dies Dominica*:

„Gorliwiej się spotykajcie zwłaszcza w szabat i w dzień zmartwychwstania Pana, w dzień Pański, aby sławić Boga, który stworzył wszystko przez Jezusa, posłał Go do nas i pozwolił, aby poniósł mękę i zmartwychwstał. W jaki sposób usprawiedliwi się przed Bogiem ten, kto nie przychodzi w tym dniu na zgromadzenie, by słuchać zbawiennej nauki o zmartwychwstaniu? Tego dnia stojąc odmawiamy trzy modlitwy na pamiątkę Tego, który zmartwychwstał trzeciego

[3] Por. S. Nagy, *Sakralny charakter niedzieli*, w: „Communio-Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wyd. pol., 2(1982), nr 3, s. 18.

[4] Por. S. Czerwik, *Teologia Dnia Pańskiego*, w: „Kielecki Przegląd Diecezjalny" 60(1984), nr 3, s. 196.

dnia, w tym dniu czytamy teksty proroków, głosimy Ewangelię, składamy ofiarę oraz dar świętego pokarmu”[5].

W przytoczonym tekście uderza przede wszystkim wyraźne podkreślenie faktu zmartwychwstania Chrystusa i łączenie tego dnia z niedzielą. Autor *Konstytucji* mówi, że dzień zmartwychwstania to dzień Pański, czyli niedziela. Stanowi to niejako uzasadnienie sprawowania właśnie w dzień Pana Eucharystii. Wszystko właściwie wokół tego ważnego wydarzenia się koncentruje. W czasie Eucharystii wierni mają zbierać się na słuchanie zbawiennej nauki o zmartwychwstaniu Chrystusa. Ważnym, by nie powiedzieć najważniejszym elementem *dies Domini*, staje się zatem Eucharystia, podczas której czyta się proroków, Ewangelie i składa ofiarę. Użyte tutaj greckie słowo ἀναφορά oznacza w języku chrześcijan akt składania ofiary, zwłaszcza eucharystycznej[6]. Występujące natomiast często w *Konstytucjach apostolskich* słowo προσφορά odnosi się do darów ofiarnych, czyli chleba i wina[7].

Fakt zmartwychwstania zostaje również podkreślony przez postawę, jaką chrześcijanie przyjmują. Stoją w czasie modlitw ze względu na dzień zmartwychwstania. Tak samo ilość modlitw – trzy, które odmawiane są na pamiątkę zmartwychwstania.

Autor *Konstytucji* przestrzega także tych, którzy opuszczają niedzielne zgromadzenie. Udział w Eucharystii w dzień Pański uważano za bardzo ważny, do tego stopnia, że na synodzie w Elwirze ok. 306 r. wykluczano ze wspólnoty na krótki czas tych, którzy przez trzy niedziele nie przychodzili do kościoła[8]. Potępienie wobec wspólnoty za opuszczenie Mszy św. niedzielnej nakładał także na wiernych synod w Artsalth w Armenii po 373 roku[9].

Drugi tekst *Konstytucji apostolskich* na temat niedzieli znajduje się w księdze VII, gdzie czytamy m.in. takie polecenia:

---

[5] *ConstApost II,59,3-4*, s. 74*. W niniejszym opracowaniu korzystam z tekstu greckiego i polskiego przekładu *Konstytucji*: *Konstytucje apostolskie*, przekład Stanisław Kalinkowski, Agnieszka Caba, układ i opracowanie Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, *Synody i kolekcje praw*, t. II, ŹMT 42, Kraków 2007. W przypisach stosuję skrót dla *Konstytucji apostolskich*: *ConstApost* oraz podaję podział na księgi i rozdziały, stosowany przez tłumaczy.

[6] Termin ἀναφορά użyty został w *ConstApost VIII, 11,11*, s. 235*, gdzie jest mowa o tym, aby subdiakoni i diakonise stali w drzwiach i pilnowali, by podczas anafory nikt z wiernych nie wychodził ani nie wchodził do kościoła.

[7] Por. przypis B do *ConstApost II:59,4*, s. 74*.

[8] Por. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, t. I, kan. 21, układ i opracowanie Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, ŹMT 37, Kraków 2006, s. 53*. Por. także P. Wygralak, *Świętowanie niedzieli w uchwałach synodów starożytności chrześcijańskiej*, w: *Ecclesiae in iustitiam servire. Opuscula Thaddeo Walachowicz piae memoriae dedicata*, Poznań 2003, s. 23.

[9] Por. *Dokumenty synodów…*, dz.cyt., kan. 12 i 18, s. 279*.

„W dniu zmartwychwstania Pana, to znaczy w dzień Pański, gromadźcie się ustawicznie, dziękujcie Bogu i głoście dobrodziejstwa, jakich wam udzielił przez Chrystusa, gdy was uwolnił z niewiedzy, błędu i więzów. Dzięki temu ofiara wasza będzie nienaganna i miła Bogu, który tak powiedział o swoim Kościele powszechnym: *Na każdym miejscu będzie Mi składane kadzidło i ofiara czysta* (Ml 1,11), *albowiem Ja jestem wielkim Królem, mówi Pan wszechmogący, a imię Moje będzie poważane między narodami* (Ml 1,14)”[10].

Autor, podobnie jak w poprzednim tekście, odwołuje się do niedzieli, jako dnia zmartwychwstania Chrystusa, w którym poleca chrześcijanom gromadzić się na Eucharystii. Chociaż nie ma tutaj wprost mowy o Eucharystii, to użyte słowo θυσία figuratywnie do niej się odnosi[11]. Świadczą o tym dwa biblijne teksty z Księgi Proroka Malachiasza uznawane za zapowiedzi wolnej od wszelkiej skazy przyszłej ofiary czasów mesjańskich, czyli Eucharystii[12].

Należy także zauważyć, że autor *Konstytucji* nie łączy już niedzieli z sobotą, jak zwykł to czynić wcześniej[13]. Prawdopodobnie miało to związek z wpływem *Didache*, gdzie czytamy polecenie: „W dniu Pana, w niedzielę, gromadźcie się razem, by łamać chleb i składać dziękczynienie, a wyznawajcie ponad to wasze grzechy, aby ofiara wasza była czysta”[14].

Trzeci wreszcie tekst na temat niedzieli pochodzi także z księgi VII *Konstytucji apostolskich*. Oto najważniejsze jego fragmenty:

„Dlatego obchodzimy dzień zmartwychwstania świętując Dzień Pański i radując się w Tym, który pokonał śmierć oraz rzucił światło na życie i nieśmiertelność. […] Dzień Pański jednak przewyższa […] wszystko, ponieważ czci Pośrednika, Opiekuna, Prawodawcę, Sprawcę zmartwychwstania, Pierworodnego całego stworzenia, Boga-Słowo i Człowieka zrodzonego tylko z Maryi bez udziału męża, Tego, który żył święcie, został ukrzyżowany pod Poncjuszem

[10] *ConstApost VII,30,1-2*, s. 193*.

[11] W Nowym Testamencie termin θυσία występuje w kilku miejscach w znaczeniu ofiary jako ofiary (por. Mt 9,13; Mk 12,23; Dz 7,41; Ef 5,2; Hbr 9,23) i zapowiedź innej ofiary, miłej Bogu (por. Rz 12,1; Flp 4,18; Hbr 13,15).

[12] Por. przypis do Ml 1,11 w BT.

[13] Por. na przykład *ConstApost II, 36,2*, s. 51* oraz *VI, 23,3*, s. 163*, gdzie spotykamy zachętę do świętowania szabatu, co może wskazywać na środowisko powstania *Konstytucji apostolskich*, które było silnie judaizujące, do tego stopnia, że prawdopodobnie przeciwko tej grupie chrześcijan wystąpił św. Jan Chryzostom w słynnych *Mowach przeciw judaizantom i Żydom*. Por. J. Iluk, *Żydowska politeja i Kościoł w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, t. I, Gdańsk 2006, s. 53 n. Por. także przypis B do *ConstApost VII,30,1*, s. 192*.

[14] *Nauka Dwunastu Apostołów 14,1*, w: *Ojcowie Apostolscy*, przekład i opracowanie Anna Świderkówna, wstęp i opracowanie ks. Wincenty Myszor, PSP 45, Warszawa 1990, s. 64.

Piłatem, umarł i zmartwychwstał; Dzień Pański wzywa do składania za wszystko dziękczynienia Tobie, Władco”[15].

Niedziela, jak już wcześniej zauważyliśmy, łączona jest z dniem zmartwychwstania Chrystusa. Nazwana została też z tego powodu dniem Pańskim. Jest on najważniejszy ze wszystkich, ponieważ czcimy i wspominamy w nim Chrystusa, który pokonał śmierć. Autor *Konstytucji* zwraca także uwagę na prawdziwe Bóstwo i Człowieczeństwo Chrystusa, określa Go również innymi jeszcze tytułami, chociażby nazywa Go Pośrednikiem, Opiekunem, Prawodawcą czy też Sprawcą zmartwychwstania. Wydarzenie paschalne – według *Konstytucji apostolskich* – skłania chrześcijan do tego, by właśnie w niedzielę będącym dniem Pańskim składali za wszystko dziękczynienie Bogu, zwłaszcza zaś za dar zmartwychwstania Jego Syna. Nie ma tutaj, co prawda, bezpośrednio mowy o odprawianiu w tym dniu Eucharystii, ale z całą pewnością autor miał ją na myśli, kiedy mówił o składaniu za wszystko dziękczynienia.

Konstytucje podkreślają także potrzebę radosnego przeżywania niedzieli, radość jest bowiem rysem chrześcijańskiej nadziei, która winna towarzyszyć wiernym z powodu zmartwychwstania Chrystusa, które stanie się kiedyś i naszym udziałem.

3. Niedziela jako dzień Pański według Vaticanum II

Dążenie Soboru Watykańskiego II do przywrócenia rangi niedzieli jako podstawowego dnia świątecznego w chrześcijaństwie najdobitniej wyraża Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, uchwalona na sesji publicznej w dniu 4 XII 1963 r. Analizując treść tego dokumentu, zauważamy, że Ojcowie soborowi wiążą fundamentalny charakter niedzielnego świętowania z apostolską i patrystyczną tradycją o dniu Pańskim (*dies Domini seu dies Dominica*). Oto dwa fragmenty soborowej Konstytucji, które wyraźnie o tym świadczą:

„Święta Matka Kościół uważa za swój obowiązek uroczyście celebrować zbawcze dzieło swego Boskiego Oblubieńca przez uświęcone wspominanie w określone dni całego roku. Każdego tygodnia Kościół obchodzi pamiątkę Zmartwychwstania Pańskiego w dniu, który nazwał Pańskim”[16].

„Zgodnie z apostolską tradycją, która rozpoczęła się w dniu zmartwychwstania Chrystusa, Kościół celebruje misterium paschalne każdego ósmego dnia, który słusznie nazywany jest dniem Pańskim albo niedzielą. W tym bowiem

[15] *ConstApost VII,36,2.6*, s. 200*-201*.

[16] KL 102, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 70-71. W dalszej części artykułu podaję tylko skrót dokumentów soborowych z odpowiednim numerem.

dniu wierni powinni się gromadzić, aby słuchając Bożego słowa i uczestnicząc w Eucharystii, wspominać mękę, zmartwychwstanie i uwielbienie Pana Jezusa oraz składać dziękczynienie Bogu, który *przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa na nowo zrodził ich do żywej nadziei* (1 P 1,3)"[17].

Podkreślone przez Vaticanum II powiązanie chrześcijańskiej niedzieli z misterium paschalnym Jezusa Chrystusa nie przekreśla jednak jej związków również ze starotestamentowym szabatem. Żydowski szabat był – jak wiadomo – wspomnieniem Bożego aktu stworzenia, a także pamiątką wyzwolenia z niewoli egipskiej oraz przymierza między Jahwe a Izraelem. Niedziela ukazuje właściwą Nowemu Testamentowi pełnię tych wydarzeń, co wyraża się w idei nowego stworzenia, wyzwolonego z niewoli grzechu oraz Nowego Przymierza, jako bezpośredniej konsekwencji zwycięskiej Paschy Chrystusa[18].

W Konstytucji pastoralnej o Kościele Soboru Watykańskiego II czytamy: „Ten, który jest *obrazem Boga niewidzialnego* (Kol 1,15), jest zarazem doskonałym człowiekiem, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone przez grzech pierworodny. Ponieważ w Nim natura ludzka została przyjęta, a nie odrzucona, tym samym także w nas została wyniesiona do wysokiej godności. […] Chrześcijanina z pewnością przynagla konieczność i obowiązek walki ze złem pośród licznych udręk, a także przyjęcia śmierci; ale złączony z misterium paschalnym i upodobniony do śmierci Chrystusa, wyjdzie umocniony nadzieją na spotkanie zmartwychwstania"[19]. Waga święcenia niedzieli zasadza się właśnie na tym, że stanowi ono znak wspominający, wskazujący i zapowiadający tę rzeczywistość zbawczą, o której mówi przytoczony tekst.

Niedziela oznacza najpierw pamiątkę wyzwolenia ludzkości z niewoli grzechu (znak wspominający). Jezus Chrystus – jak uczy św. Paweł – *został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia* (Rz 4,25). Wraz z męką i śmiercią zmartwychwstanie stanowi jedno dzieło, przez które zostaliśmy wyzwoleni. Jednakże dopiero w swoim zmartwychwstaniu Chrystus okazał się jawnie i w całej pełni Odkupicielem ludzkości. Dlatego też niedziela wielkanocna najbardziej słusznie została uznana za pierwszy dzień wyzwolonej z niewoli grzechu rodziny ludzkiej. To z kolei uzasadnia nazywanie każdej niedzieli „dniem pierwszym". Warto wspomnieć, że to określenie nawiązuje również do faktu zainicjowania przez Boga dzieła stworzenia od *uczynienia światła* (Rdz 1,3-4). W tym kontekście zaś zaczęto niedzielę określać „dniem Światła". Bo tak jak na początku stworzenia światłość objęła swym dobroczynnym wpływem całą ziemię, podobnie na początku nowego stworzenia zmartwychwstały Zbawiciel

[17] KL 106.
[18] Por. J. Salij, *Teologia niedzieli*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 20(1967), nr 4-5, s. 246.
[19] KDK 22.

stał się światłem dla całej ludzkości. Ci, którzy przez grzech Adama chodzili w ciemności, przez Paschę Chrystusa zostali z niej wyzwoleni i znów mogą chodzić w światłości Bożej. Takiemu rozumieniu niedzieli sprzyjała okoliczność, że w terminologii pogańskiej, szeroko rozpowszechnionej w Imperium Rzymskim, ów dzień tygodni był nazywany „dniem Słońca". Nazwa ta przetrwała do dziś w języku niemieckim i angielskim (por. *Der Sonntag*, *Sunday*)[20].

Znaczenie świętowania niedzieli przez chrześcijan jest powiązane ponadto z przeżywaniem Nowego Przymierza, jakie Bóg zawarł z ludźmi w Chrystusie (znak wskazujący). Przymierze to bierze swój początek z Paschy Chrystusa, która jednak nie działa automatycznie i wymaga nieustannej aplikacji. Ta aplikacja dokonuje się przez przyjęcie i przeżywanie sakramentu chrztu, bo przez konsekrację chrzcielną człowiek staje się uczestnikiem łaski Odkupienia i członkiem Ludu Bożego Nowego Przymierza. Sakrament chrztu, przeżywany prawdziwie po chrześcijańsku, nie polega jedynie na obudzeniu w sobie ducha modlitwy. W gruncie rzeczy bowiem chodzi o całożyciowe umieranie dla grzechu. W tym właśnie sensie niedziela jest dniem ochrzczonych. W tym dniu chrześcijanie w sposób szczególny powinni pamiętać o swoim powołaniu do świętości. Oczywiście nie w tym znaczeniu, że w pozostałe dni tygodnia można w tym względzie stosować „taryfę ulgową". Sens niedzieli jako szczególnego dnia ochrzczonych jest ten, że charakterystyczne dla dnia świętego ożywienie zaangażowania religijnego i moralnego nie może nie wywrzeć dobroczynnego wpływu na cały tydzień[21].

Jeśli niedziela jest dniem ochrzczonych, konsekwentnie jest także dniem kościelnej wspólnoty. Chrzest bowiem jest wszczepieniem w lud Nowego Przymierza. Wszczepienie to ma charakter społeczny i niesie ze sobą zobowiązania społeczne. Vaticanum II wyraża tę prawdę w następujących słowach: „Wierni, przez chrzest wcieleni do Kościoła, dzięki otrzymanemu znamieniu są przeznaczeni do uczestnictwa w kulcie religii chrześcijańskiej, i odrodzeni jako dzieci Boże są zobowiązani wyznawać przed ludźmi wiarę, którą otrzymali od Boga za pośrednictwem Kościoła. […] Uczestnicząc w Ofierze eucharystycznej, w źródle i zarazem szczycie całego życia chrześcijańskiego, składają Bogu Boską Żertwę ofiarną, a wraz z nią samych siebie"[22].

Przykład Apostołów zgromadzonych w Wieczerniku w dniu Zmartwychwstania, a potem oczekujących na Niego znów po ośmiu dniach, uznano za zobowiązujący dla wszystkich pokoleń chrześcijan. Jednomyślne trwanie razem w tym samym miejscu to jeden z najbardziej charakterystycznych rysów życia pierwotnej wspólnoty jerozolimskiej (por. Dz 1,14; 2,1.42.44.46; 4,32). Kiedy świadomość obowiązku

[20] Por. J. Salij, dz.cyt., s. 246n.
[21] Por. tamże, s. 248n.
[22] KK 11.

gromadzenia się słabła, pojawiały się stanowcze napomnienia pod adresem opieszałych, którzy swoją nieobecnością pomniejszają Kościół. Nic przeto dziwnego, że i Sobór Watykański II uznał za stosowne przypomnieć ten obowiązek, podkreślając, że w niedzielę „wierni powinni schodzić się razem dla słuchania słowa Bożego i uczestniczenia w Eucharystii”[23]. Dzięki niedzielnemu zgromadzeniu liturgicznemu Kościół wchodzi w dynamizm przejścia Chrystusa z tego świata do Ojca, ze śmierci do życia. Kościół uczy się od Chrystusa posłuszeństwa woli Ojca, który stanowi istotę ofiary całego życia Syna Bożego. Kościół uczy się sam siebie ofiarować Bogu razem z Chrystusem. Przez sprawowanie Eucharystii chrześcijanin spełnia w każdą niedzielę swoje kapłańskie powołanie do składania duchowych ofiar miłych Bogu. Eucharystia – ofiara i posiłek – staje się w ten sposób inspiracją i źródłem ofiary obejmującej pracę, cierpienie, odpoczynek, życie małżeńskie i rodzinne chrześcijan żyjących w świecie powołanych do jego uświęcania[24]. Komunia eucharystyczna, stanowiąca formę pełnego udziału w niedzielnej Eucharystii[25], jest zawsze zespoleniem się z Chrystusem, który samego siebie wydaje na ofiarę. Zapewnia ona skuteczność oddziaływania na wiernych Paschy Chrystusa. W eucharystycznym posiłku przyjmują oni bowiem Ciało Pańskie ożywione i ożywiające Duchem Świętym. Dzięki temu niedzielna Eucharystia mocą Ducha Świętego przyczynia się ustawicznie do wzrostu Kościoła, do umacniania więzi z Chrystusem i braćmi. Kościół ciągle dorasta do miary wielkości według pełni Chrystusa, a każdy chrześcijanin otrzymuje szansę doskonalenia w sobie tego podobieństwa do Chrystusa, którego podstawą jest wszczepienie i przyoblekanie się w Niego przez chrzest[26].

O roli i znaczeniu niedzieli decyduje w końcu związany z nią aspekt oczekiwania na nowe stworzenie, zaczątkowo dokonywane teraz, które jednak dokona się ostatecznie u kresu dziejów (znak zapowiadający). „Nie znamy czasu końca ziemi i ludzkości – czytamy w Konstytucji *Gaudium et spes* – ani też sposobu przemiany wszechświata. Przemija wprawdzie postać tego świata, zniekształcona przez grzech, jesteśmy jednak pouczani, że Bóg przygotowuje nowe mieszkanie i nową ziemię, gdzie mieszka sprawiedliwość, a szczęśliwość wypełni i przewyższy wszelkie pragnienia pokoju istniejące w sercach ludzkich”[27]. Niedziela obwieszcza tę rzeczywistość. Świadczy o tym m.in. określanie jej mianem „dnia ósmego”. Siedem dni bowiem traktowano na Wschodzie jako symbol całego czasu w ogóle, dzień ósmy natomiast uważano za figurę tego, co jest poza czasem, czyli wieczności. Trzeba dodać, że wieczność, której niedziela jest zapowiedzią, od samego początku rozu-

[23] KL 106.
[24] Por. KK 34.
[25] Por. KL 55.
[26] Por. S. Nagy, dz.cyt., s. 22.
[27] KDK 39.

miano w kategoriach wyraźnie chrześcijańskich, łącząc ją z paruzją Chrystusa, w której znajdzie swe chwalebne ukoronowanie cała historia zbawienia, i w której dokona się ostatecznie nowe stworzenie. Co więcej, niektórzy Ojcowie Kościoła byli zdania, że chwalebny powrót Chrystusa nastąpi właśnie w niedzielę. Taką opinię zdawał się potwierdzać fakt, że obydwa przyjścia zmartwychwstałego Chrystusa, jakie wzmiankuje Ewangelia, miały miejsce w tym dniu. Liturgicznym wyrazem przeświadczenia, że definitywny powrót Zbawiciela dokona się w niedzielę, była praktyka odprawiania wigilii niedzielnych[28].

Wszystko, co dotąd uprzytomniliśmy sobie, świadczy, że znaczenie niedzieli w życiu chrześcijańskim wypływa z jej szczególnego związku z misterium paschalnym Jezusa Chrystusa. To właśnie w całej rozciągłości uzasadnia nazywanie tego dnia „dniem Pańskim". Aby właściwie zrozumieć wymowę tego terminu, należy zwrócić uwagę na treść znaczeniową tytułu *Kyrios* – „Pan". Otóż Septuaginta określa w ten sposób władców lub wysokich urzędników dworu, najczęściej jednak posługuje się tą nazwą w odniesieniu do Boga (por. 1 Krl 1,39n; 1 Mch 2,53; Ez 30,3; Iz 13,6; Jl 1,15). W Nowym Testamencie natomiast to miano otrzymuje zmartwychwstały Zbawiciel z racji Boskiej chwały i powszechnej władzy nad światem, uzyskanej od Ojca w odpowiedzi na uniżenie się w posłuszeństwie aż do śmierci krzyżowej. W przemówieniu wygłoszonym w dniu Pięćdziesiątnicy Piotr stwierdza: *Niech cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem i Mesjaszem* (Dz 2,36). Św. Paweł zaś w hymnie chrystologicznym powiada, że Zbawicielowi nadał Bóg „imię ponad wszelkie imię", obdarzając Go władzą nad istotami niebiańskimi, ziemskimi i podziemnymi. Najdobitniejszym wyrazem tej prawdy jest proklamacja: „Jezus Chrystus jest Panem" (por. Flp 2,6-11). Otóż, jeśli niedziela jest znakiem upamiętniającym wyzwolenie ludzkości z niewoli grzechu, przeżywaniem Nowego Przymierza oraz oczekiwaniem na dokonanie się nowego stworzenia, to jedynie w tym sensie, że jest dniem triumfu zmartwychwstałego Chrystusa, dniem Jego przejścia z uniżenia w krzyżowej śmierci do wywyższenia na prawicę Ojca, dniem proklamacji Jego godności Syna Bożego i Króla czasów mesjańskich[29]. W tym też znaczeniu świętowanie niedzieli stanowi wezwanie pod adresem wierzących w Chrystusa do odtwarzania i kontynuacji we własnym życiu tajemnicy paschalnej. Przecież sens chrześcijańskiej egzystencji ostatecznie sprowadza się do tego, że człowiek umierając grzechowi współzmartwychwstaje z Chrystusem. Niedziela ma tę perspektywę nie tylko przypomnieć, ale i zdopingować do działania w jej duchu, do realizacji zawartego w niej programu. Może zaś to sprawić, bo wprowadza

[28] Por. J. Salij, dz.cyt., s. 251.
[29] Por. S. Czerwik, dz.cyt., s. 196.

w orbitę zbawczego dzieła Chrystusa, które uobecnia Eucharystia. Chrześcijanin więc, świętujący niedzielę, nie ogranicza się do wspomnienia wielkiej, ale odległej przeszłości, do wyciągania z niej wniosków życiowych, ale zyskuje nadprzyrodzoną pomoc do realizacji życia chrześcijańskiego w duchu Chrystusowej Ewangelii[30].

* * *

Analiza przedstawionych tekstów na temat dnia Pańskiego, z jednej strony różnych, chociażby czasowo (IV i XX wiek), z drugiej natomiast sobie bliskich, ponieważ stanowiących naukę Kościoła, pozwala na sformułowanie kilku wniosków. W przypadku Soboru Watykańskiego II mamy z pewnością do czynienia z pogłębieniem teologicznym niedzieli jako dnia Pana, dnia zmartwychwstania Chrystusa. Należy przyznać, że dzięki nauce ostatniego Soboru nastąpiło ponowne odkrycie chrześcijańskiej koncepcji dnia świętego, czyli tych wszystkich wartości duchowych, jakie były znane zwłaszcza chrześcijanom starożytnym. *Konstytucje apostolskie* zawierały, co prawda, podbudowę teologiczną w formie uzasadnienia świętowania dnia Pańskiego, ale Sobór Watykański II, w Konstytucji o liturgii świętej bardziej jeszcze uszczegółowił i usystematyzował tak ważną naukę dotyczącą niedzieli. Warto zauważyć także, iż ostatni Sobór powrócił do źródeł, do tego, co dla chrześcijan okresu patrystycznego stanowiło największą wartość – misterium paschalne Chrystusa przeżywane w dzień Pana poprzez sprawowaną Eucharystię. Chociaż Vaticanum II nie posłużył się żadnym tekstem z *Konstytucji apostolskich*, ani nawet nie przywołał ich w przedstawionym przez nas temacie, to można stwierdzić z całą pewnością, że nawiązuje do tej nauki, która wypracowywana była u początków Kościoła. Przyświecało jej zaś przekonanie, że *dies Domini seu dies Dominica*, stanowi najważniejsze miejsce w życiu chrześcijan, ponieważ odwołuje się do zmartwychwstania zarówno Chrystusa, jak i naszego.

Summary

The author of the article, "*Dies Domini Seu Dies Dominica* in the light of the *Apostolic Constitutions* and the Second Vatican Council", endeavours to recapitulate the various theological reasons justifying the special status of Sunday and the celebration of the Eucharist in particular. The article analyses relevant fragments of two documents issued over the centuries i.e. the *Apostolic Constitutions* dating back to IV century and the Second Vatican Council. The latter focuses on perceiving Sunday as the day of the Lord, of His resurrection. On the other hand, although the *Apostolic Constitutions* did provide the theological foundations of Sunday's special character, it was the Second Vatican Council that offered much more detailed and systematic teaching concerning the Day of the Lord.

[30] Por. S. Nagy, dz.cyt., s. 21n.

Bogusław KOCHANIEWICZ OP

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 71–84

Duch Święty w nauczaniu św. Piotra Chryzologa

Doktryna biskupa Rawenny stała się w ostatnich latach przedmiotem zainteresowania wielu badaczy. Pomimo że sporo aspektów nauczania złotosłowego kaznodziei zostało już opracowanych, to jednak wiele tematów oczekuje nadal na opracowanie. Jednym z nich jest pneumatologia św. Piotra Chryzologa. Zagadnienie to nie pojawia się w monografiach J. Altanera[1], B. Częsza[2], J. Kelly'ego[3], J.A. McGuckina[4] czy J. Quastena[5]. Milczą na ten temat specjalistyczne słowniki[6] i encyklopedie[7].

Celem niniejszego opracowania jest prezentacja doktryny o Duchu Świętym zawartej w kazaniach Piotra Chryzologa. Chodzi zarówno o ukazanie Ducha Świętego w tajemnicy Trójcy Świętej oraz Jego zbawczej misji w kontekście kontrowersji doktrynalnych epoki. Należy żywić nadzieję, że niniejsze studium będzie przyczynkiem do poznania nowego, niezbadanego jeszcze aspektu, nauki Ojca Kościoła, zawartej w 183 *Sermones*.

---

[1] B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologia*, Warszawa 1990, 595.

[2] B. Częsz, *Duch Święty został nam dany: nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Gniezno 1998.

[3] J.N. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.

[4] J.A. McGuckin, *Holy Spirit*, w: Idem, *Patristic Theology* (=The Westminster Handbook to Patristic Theology), Luisville-London 2004, 165-170.

[5] J. Quasten, *Patrology*, vol. IV, Notre Dame 1986, 575-577.

[6] F. Bolgiani, *Spirito Santo*, w: A. Di Bernardino (a cura di), *Dizionario Patristico di Antichità Cristiane*, vol. II, Casale Monferrato 1983, 3285-3298; J.-M. Le Guillou, *Esprit-Saint*, w: *Catholicisme*, vol. IV, Paris 1956, 474-497, A. Palmieri, *Esprit-Saint*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. V, Paris 1924, 676-829.

[7] L. Balter, *Duch Święty. Dzieje*, w: *Encyklopedia Katolicka*, tom IV, Lublin 1983, 283-285; M. Gordillo, *Spirito Santo*, w: *Enciclopedia Cattolica*, vol. XI, Città del Vaticano 1953, 1144-1150; W.-D. Hauschild, *Geist / Heiliger*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 12, Berlin-New York 1984, 196-217. Żadne z wymienionych haseł, omawiając rozwój doktryny o Duchu Świętym, nie wymienia Piotra Chryzologa. Najobszerniej komentowanym autorem łacińskim jest św. Augustyn. Obok niego wymieniani są: św. Ambroży, św. Hilary z Poitiers oraz św. Hieronim. Zob. G. Ferrao, *Lo Spirito Santo nel „De Trinitate" di Sant'Agostino*, Roma 1987; N. Belval, *The Holy Spirit in Saint Ambrose*. Roma 1971; A. Strzelecka, *Nauka św. Ambrożego o Duchu Świętym*, w: *Vox Patrum* 8(1988) z. 15, 759-765; L.F. Ladaria, *El Espiritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977.

1. *Sermones* św. Piotra Chryzologa

Wydania krytyczne kazań nie pozostawiają wątpliwości odnośnie ich autentyczności. Odnalezione przez biskupa Feliksa w VIII wieku, 176 kazań zostało przypisanych Piotrowi Chryzologowi. Kolekcja homilii bpa Feliksa doczekała się kilku wydań, wśród których należy wymienić edycję zawartą w 52 tomie *Patrologia Latina* J.P. Migne'a[8]. Ostatnie wydanie krytyczne kazań biskupa Rawenny, *opus vitae* benedyktyna z Monserrat Alejandro Olivara, zostało uzupełnione o nowe homilie, nieznane wcześniejszym edycjom[9]. Należy podkreślić obecność znacznej liczby przekładów kazań Piotra Chryzologa, wśród których na uwagę zasługuje wydanie dwujęzyczne serii *Scrittori dell'Area Sant'ambrosiana*, przygotowane przez Città Nuova Editrice oraz Biblioteca Ambrosiana[10].

2. Kontekst wypowiedzi o Duchu Świętym

Należy zauważyć, że większość opinii na temat Bożego Ducha została zawarta w kazaniach będących komentarzami wyznania wiary (*sermones 57-62bis*)[11]. Odniesienia do Parakleta pojawiają się w kazaniach poświęconych tajemnicy Wcielenia (*sermones 140-148bis*)[12], kazaniu na Zesłanie Ducha Świętego (*sermo 85ter,*)[13]. Warto podkreślić, że w zbiorze kazań biskupa Rawenny pojawia się homilia opatrzona adnotacją „De medio Pentecostes" *(sermones 85-85bis)*[14]. *Tego typu celebracja jest nieznana w liturgiach zachodnich. Nie dziwi zatem, że historycy liturgii prezentują hipotezy, które są satysfakcjonujące*[15].

---

[8] *Sancti Petri Chrysologi Archiepiscopi Ravennatis opera omnia,* w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (ed. J.P. Migne), vol. LII, Paris 1984.

[9] *Sancti Petri Chrysologi Collectio sermonum a Felice Episcopo parata, sermonibus extravagantibus adiectis,* (ed. A. Olivar). Pars I (=*Corpus Christianorum. Series Latina XXIV*). Turnholti 1975, Pars II (=*Corpus Christianorum. Series Latina XXIV A*). Turnholti 1981, Pars III (=*Corpus Christianorum. Series Latina XXIV B*), Turnholti 1982.

[10] San Pietro Crisologo, *Sermoni*, (ed. A. Olivar, G. Banterle, R. Benericetti, G. Biffi, G. Scimè, C. Truzzi), (=*Opere di San Pietro Crisologo. Scrittori dell'Area Sant'ambrosiana*), voll. I-III, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova Editrice, Milano-Roma 1996-1997.

[11] Zob. CCL 24, 318-355; SPC 1, 382-429.

[12] CCL 24B, 846-924; SPC 3, 90-161.

[13] CCL 24A, 528-529; SPC 2, 174-177.

[14] *Sermones in medio Pentecostes*, CCL 24 A, 524-529; SPC 2, 168-173.

[15] F. Sottocornola, *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo. Ricerca storico-critica sulla liturgia di Ravenna antica.* (=Studia Ravennatensia 1), Cesena 1973.

Niektóre informacje pojawiają się akcydentalnie przy okazji komentowania tekstów Ewangelii. Jednakże należy podkreślić, że wśród 183 homilii przypisywanych biskupowi nie ma ani jednej w całości poświęconej Duchowi Świętemu.

3. Nauka o Duchu Świętym św. Piotra Chryzologa

a) Duch Święty w tajemnicy Trójcy Świętej

Piotr Chryzolog wyznaje, że istnieje jeden Bóg w trzech Osobach. W komentarzu do *Credo* mówi: „Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego. Słowa te wyjaśniają całą tajemnicę Trójcy. Mówi, Bóg, a nie bogowie, ponieważ wierzy w jednego Boga w Trójcy Świętej. Wiara chrześcijańska zna Ojca, zna Syna, zna Ducha Świętego, obcy jej są natomiast bogowie”[16] .

Kaznodzieja, w wykładzie o Tajemnicy Trójcy Świętej, posłużył się pojęciami osoba i substancja (chociaż pojęć tych nigdy nie wyjaśnił). Twierdził, że istnieje Bóg w Trójcy Osób. Bóstwo jawi się w swojej troistości ze względu na osoby, chociaż substancja pozostaje niepodzielona[17]. Bóg jest jeden, lecz w Trójcy, nie jest Bogiem samotnym. Bóstwo, zauważa kaznodzieja, nie jest podzielone w Trójcy Świętej i nie jest pomieszane w zjednoczeniu[18]. Zatem jedność Trójcy zakłada brak podziałów w boskiej naturze. Chociaż wyróżniamy Osoby Trójcy Świętej, to nie rozdzielamy Ich Bóstwa[19]. Absolutna jedność boskiej substancji pozwala wyprowadzić wniosek o absolutnej równości Bożych Osób[20].

[16] „Credo in Deum Patrem omnipotentem. Haec vox totum Trinitatis fatetur et aperit sacramentum. Deum dicit, non deos, quia unum in Trinitate credit Deum. Christiana fides scit Patrem, scit Filium, scit Spiritum Sanctum, deos nescit”. Sermo 60, 3. CCL 24, 336; SPC 1, 403.

[17] „Divinitas personis trina est, sed una est in trinitate divinitas. Personis trinitas distincta est, non est divisa substantiis. Deus unus est, sed unitate Deus: solus est, sed non solitarius”. Sermo 60, 3. CCL 24, 336; SPC 1, 403.

[18] „Divinitas nec Trinitate dividitur, nec confunditur unitate”. Sermo 60, 3. CCL 24, 336. SPC 1, 403.

[19] „Sic est unitas Trinitatis, ut nulla sit in deitate distantia. Sic in se est, et sine se tota Trinitas non est, ut insit in Patre et Filio et Spiritu Sancto personalitas definita, non separata divinitas”. Sermo 88,5. CCL 24 A, 547; SPC 2, 194.

[20] „Qui crediderit quia Trinitas Deus unus est, quia in Patre et Filio et Spiritu Sancto una est tota aequalitate maiestas, quia deitas Trinitate divisa est, non est unitate confusa, sed deitate una est, est trina personis”. Sermo 83,4. CCL 24 A, 514. SPC 1, 156.

b) Bóstwo Ducha Świętego

Biskup Rawenny wielokrotnie podkreśla bóstwo Ducha Świętego[21]. Duch jest tej samej substancji, co Ojciec i Syn[22]. Prawda ta jest brzemienna w istotne teologiczne konsekwencje: zanegowanie boskości Parakleta implikuje zakwestionowanie wiary w Trójcę Świętą. Dlatego dla złotosłowego kaznodziei, wiara w Ojca i Syna, implikuje wiarę w bóstwo Ducha Świętego[23].

Chryzolog, dowodząc boskości Ducha Świętego, sięgnął również po argumenty zaczerpnięte z Pisma świętego. Odwołał się między innymi do tekstu z Ewangelii św. Jana, w którym czytamy, że Duch jest Bogiem (J 3,6)[24]. Ponadto przytoczył werset Psalmu 32, w którym słowa o tchnieniu ust Jego, odniósł do Boga Stworzyciela, podkreślając w ten sposób, że Duch Święty jest tej samej substancji, co Ojciec i Syn.

W innym komentarzu do wyznania wiary stwierdził, że w Ojcu, Synu i Duchu Świętym jest ta sama boska substancja[25]. Ten, kto usiłowałby zanegować bóstwo Ducha Świętego, odrzucałby tym samym prawdę wiary, którą wyznał podczas chrztu św.[26]

c) Uświęcająca misja Ducha Świętego

Pasterz z Rawenny, broniąc boskiej natury Parakleta, zwrócił uwagę na jego uświęcającą aktywność w życiu proroków Starego Przymierza. Podkreślił, że to dzięki łasce Ducha Świętego Izajasz przepowiedział dziewicze poczęcie

[21] „Credo in Spiritum Sanctum. Postquam susceptae carnis confessus es sacramentum, oportet te deitatem Spiritus confiteri, ut Trinitatis unitas aequa Patris, Filii, Sancti Spiritus, per omnia et in omnibus virtutis integram fidei in nostram confessionem custodiat et teneat veritatem". Sermo 57,12. CCL 24, 323; SPC 1, 388.

[22] „Credo in Sanctum Spiritum. Nunc perfecta est tua in Trinitate confessio, quando Spiritum Sanctum unius cum Patre et Filio substantiae fideli voce confessus es". Sermo 58,11. CCL 24, 328. SPC, 1, 392.

[23] „...ut sicut in Patrem et Filium, in Sanctum Spiritum sic credatur, ut unam in Trinitate deitatem, virtutem, gloriam praedicemus". Sermo 59,13, CCl 24, 333. SPC 1, 400.

[24] „Credimus in Spiritum Sanctum, quem Deum nobis inclamat vox divina, cum dicit: «Quia Deus Spiritus est». Credimus in Spiritum Sanctum, quem propheta cooperatorem Patris et Filii sic decantat: «Verbo Domini caeli firmati sunt et spiritu oris eius, omnis virtus eorum» (Ps 32,6). Totus Deus, totaque Dei virtus est, qui Creator caelestium probatur esse virtutum". Sermo 60,13. CCL 24, 339, SPC 1, 408.

[25] „Credo in Spiritum Sanctum: ut in Patre et Filio et Spiritu Sancto unam credas et intellegas esse deitatem". Sermo 61,12. CCL 24, 344. SPC 1, 414.

[26] „Credo in Sanctum Spiritum. Hic in quem credidit negat, qui Sanctum Spiritum negat". Sermo 62,14. CCL 24, 351. SPC 1, 425.

i narodzenie Chrystusa[27]. Ten sam Duch Boży zainspirował proroka Habakuka do wypowiadania orędzi w imieniu Pana[28].

Duch Święty napełnił serca Zachariasza, Elżbiety i Jana, ponieważ orędzie o narodzeniu Pańskim winno być wyrażone poprzez osoby święte[29]. Złotosłowy kaznodzieja skupił swoją uwagę na aktywności Boskiego Parakleta w życiu Jana Chrzciciela, który cieszył się Jego obecnością jeszcze przed swoim narodzeniem[30]. Duch Święty sprawił, że Jan Chrzciciel, zarówno gdy chodzi o sposób odżywiania się, o strój, o cnoty, był doskonałym odbiciem Eliasza i Chrystusa[31]. Działał w mocy Ducha, karcąc, wyrzucając winy tym, którzy przybyli na pustynię[32]. Doświadczył szczególnej łaski, widząc jak Duch Święty zstępuje w formie cielesnej na Chrystusa w Jordanie. W homilii 179 Chryzolog stwierdził: „Jesteś jedynym spośród ludzi, który zobaczył Ducha Świętego zstępującego na Chrystusa: Jesteś tym, który w jednym momencie, w jednym cudzie, usłyszałeś Ojca, dotknąłeś Syna, zobaczyłeś Ducha Świętego”[33].

d) Duch Święty w tajemnicy Wcielenia

Piotr Chryzolog wyjaśniając tajemnicę Wcielenia, odwołuje się do proroctwa Izajasza (Iz 7,14), który pod wpływem Ducha Świętego zapowiedział dziewicze poczęcie oraz przyjście na świat Chrystusa[34]. Wydarzenia, które nie mają sobie podobnych w świecie, dokonały się dzięki aktywności Ducha Świętego[35].

---

[27] „Nec dubitemus effectum, quod futurum prophetarum maximus Esaias in diebus antiquis Sancti Spiritus auctoritate praedixit: «Ecce virgo in utero accipiet, et pariet Filium»”. Sermo 148bis, 2. CCL 24 B, 924. SPC 3, 159.

[28] Sermo 68, 2. CCL 24 A, 406-407. SPC 2, 48.

[29] „Patris, matris, filii corda unus atque idem implet Spiritus Sanctus, ut uno sanctitatis organo resonet nativitatis dominicae cantilena”. Sermo 91,8. CCL 24 A, 568. SPC 2, 217.

[30] „Beatus Iohannes, qui ante in Dei Spiritu meruit intonare, quam hominis vagiret in flatu”. Sermo 88,4. CCL 24 A, 545. SPC 2, 195.

[31] „Iohannes ergo Heliae vivit in spiritu, et in eius virtute graditur, qui totus victu, vestitu, honore, castitate, abstinentia et omnibus Heliam virtutibus repraesentat et Christum”. Sermo 88,6. CCL 24 A, 547. SPC 2, 197.

[32] „...beatus Iohannes gentium convolans ad desertum, sentes criminum Spiritus igne succedens, infructuosas arbores excidens ultionis secure”. Sermo 137,1. CCL 24 B, 828. SPC 3, 73.

[33] „Utique Spiritum Sanctum inlabi de caelestibus super eum corporaliter solus hominum tu vidisti. Tu es, qui auribus Patrem, manibus Filium, oculis Spiritum Sanctum momento uno, unica virtute tenuisti”. Sermo 179, 1. CCL 24 B, 1085. SPC 3, 329.

[34] „Nec dubitemus effectum, quod futurum prophetarum maximus Esaias in diebus antiquis Sancti Spiritus auctoritate praedixit: «Ecce virgo in utero accipiet, et pariet filium»”. Por. Iz 7,14. Sermo 148bis, 2. CCL 24 B, 924. SPC 3, 159.

[35] Sermo 145,7. CCL 24 B. 895. SPC 3, 135.

W kazaniu 145 stwierdził: „Panna poczyna, lecz z Ducha Świętego”[36], natomiast w homilii 15 zauważył: „Chrystus przyszedł na świat w ciele, lecz został zrodzony z Ducha Świętego”[37].

Wcielenie dokonało się w łonie Błogosławionej Dziewicy, aby było gwarantem rzeczywistego ciała ludzkiego, przyjętego przez Odwieczne Słowo[38]. Ponieważ zjednoczenie Ducha Świętego i Dziewicy jest tajemnicą niebiańską, opartą na mocy Bożej[39], dlatego to, co się w Niej narodziło musi być Istotą boską[40]. Ponieważ wyjątkowość Wcielenia przekracza doświadczenie człowieka, dlatego też, dziewicze przyjście na świat Chrystusa należy przyjąć w wierze, natomiast zamilknąć jeśli chodzi o sposób, w jaki to się dokonało[41]. W kazaniu 62bis stwierdził: „Fakt, że Dziewica wydaje na świat jest wydarzeniem boskim, a nie ludzkim, obcym ludzkim kategoriom. Prawdę tę można zaakceptować jedynie w wierze”[42].

Tajemnica przyjścia na świat Jezusa została przedstawiona jako współpraca Dziewicy z aktywnością Boskiego Parakleta. W kazaniu 57 Chryzolog zauważył: „Kiedy Duch rodzi, Dziewica wydaje na świat, spełnia się wydarzenie całkowicie boskie, a nie ludzkie”[43].

Obecność Boskiego Parakleta w momencie przyjścia na świat Słowa Wcielonego decyduje o wyjątkowych okolicznościach tego wydarzenia. O ile niewiasty wydają potomstwo ma świat w bólu, o tyle poród Dziewicy odznaczał się pokojem Ducha Świętego[44]. Przyjście na świat Zbawiciela dokonało się według boskiego,

---

[36] „Quod in ea natum est, de Spiritu Sancto est. Virgo concipit, sed de Spiritu. Virgo parturit, sed eum, quem praedixit Esaias”. Sermo 145,7. CCL 24 B, 895. SPC 3, 135.

[37] „Natus est in carne Christus, sed natus est de Spiritu Sancto…”. Sermo 15,4. CCL 24, 96. SPC 1, 139.

[38] „…accepit hospitium carnis, sed de aula virginis, ut et veritas esset corporis humani, et de pollutione humani generis nil haberet”. Sermo 15,4. CCL 24, 96. SPC 1, 139.

[39] „Virgo et Spiritus Sanctus commercium virtutis est, caeleste consortium, maiestatis insigne”. Sermo 62bis, 4. CCL 24, 354. SPC 1, 427.

[40] „Spiritus et virgo copula terrena non est: est caeleste secretum. Hinc quod nascitur est divinum”. Sermo 61,5. CCL 24, 343. SPC 1, 413.

[41] „Ergo quod natus est confitendum est; quomodo natus est, tacendum”. Sermo 61,5. CCL 24, 343. SPC 1, 413.

[42] „Virgo et Spiritus Sanctus commercium virtutis est, caeleste consortium, maiestatis insigne. Quod ergo generat virgo, divinum est, non humanum”. Sermo 62bis, 4. CCL 24, 354. SPC 1, 427.

[43] „Ubi Spiritus generat, virgo parturit, totum divinum geritur, nil humanum”. Sermo 57,6. CCL 24, 321. SPC 1, 387.

[44] „Ubi sunt, qui conceptum virginis, virginis partum mulierum partibus existimant exaequandum, cum illud de terra sit, hoc de caelo: hoc divinae virtutis sit, illud infirmitatis humanae, illud sit in corporis passione, hoc totum sit in tranquillitate divini Spiritus, humani corporis in quiete?” Sermo 117,3. CCL 24 A, 710. SPC 2, 377.

a nie ludzkiego porządku. Dlatego jest wydarzeniem cudownym, objawieniem się Bóstwa.

„To, co nie pochodzi ze świata, nie może być pojęte przez ludzką inteligencję. To boski, a nie ludzki sposób rodzenia, poczęcie, które zachowuje dziewicę, poród, który pozostawia nietkniętą Maryję”[45]. Dlatego też Ten, który rodzi się z Ducha, jest bez wątpienia Bogiem[46].

e) Duch Święty w tajemnicy Kościoła

Sermones kaznodziei z Rawenny wzmiankują również o obecności Ducha Świętego podczas zbawczej misji Chrystusa. Duch Boży objawił się cieleśnie w momencie chrztu Jezusa w Jordanie[47]. Duch wyprowadził Go na pustynię[48]. Chrystus, tchnąc w serca Apostołów Ducha Świętego, udzielił im władzy odpuszczania grzechów[49]. Dał im także władzę uzdrawiania chorych[50].

Jak zauważył kaznodzieja, w dniu Pięćdziesiątnicy Duch Święty obdarował wszystkich wolnością[51].

Pasterz Rawenny, analizując aktywność Bożego Ducha zauważył, że niejednokrotnie działa On przed udzieleniem sakramentu chrztu św. W jednym ze swoich kazań powołał się na przykład setnika Korneliusza, który dary Ducha Świętego otrzymał zanim jeszcze został ochrzczony[52].

---

[45] „Conceptus qui virginem servat, partus virginem qui relinquit, divinum est quod generat, non humanum. Deus graditur ubi vestigium nullatenus humani transitus invenitur; consuetudo deficit, miracula cum geruntur”. Sermo 153,1. CCL 24 B, 956. SPC 3, 185.

[46] „Qui ergo de Spiritu nascitur, sine controversia Deus est”. Sermo 142, 9. CCL 24 B, 867. SPC 3, 113.

[47] „Et si Pater de caelo intonat, si Filius Iordanis infestat fluenta, si Spiritus Sanctus corporaliter adparet de supernis, quid est quod Iordanis, qui fugit ad praesentiam legalis arcae, ad totius Trinitatis praesentiam non refugit?” Sermo 160, 5. CCL 24 B, 992. SPC 3, 223.

[48] Sermo 11, 3. CCL 24, 73. SPC 1, 114.

[49] „Dedit potestatem remittendi peccata, qui insufflatione sua infudit Spiritum cordibus eorum et largitus est remissorem”. Sermo 84,7. CCL 24 A, 520. SPC 2, 163.

[50] „Apostolos suos Christus ut mitteret ad populos vario dolore languentes, dedit illis virtutem Spiritus, potestatem supernam dedit, dedit gratiam sanitatum”. Sermo 161, 6. CCL 24 B, 997-998. SPC 3, 231.

[51] „Quadragesimus numerus, sicut fides docet Scripturae, per ascensionem Domini captivitatem humani generis abstulit; quinquagesimus per adventum Spiritus desideratam cunctis restituit libertatem”. Sermo 85ter, 1. CCL 24 A, 528. SPC 2, 174.

[52] „Si Cornelius centurio, antequam intraret baptisma, pervenit ad Spiritum...” Sermo 60,1. CCL 24, 335. SPC 1, 402.

Kaznodzieja akcentuje również kolejną rolę Bożego Ducha, dzięki któremu możemy wyjaśniać ukryte znaczenie Pisma świętego[53]. Ci, którzy otrzymali łaskę Ducha Świętego wiedzą, że we wszystkich czytaniach Ewangelii pozostają ukryte znaczenia, które zawierają tajemnicę niebiańskiej wiedzy[54].

Wiele uwagi poświęcił Chryzolog sakramentowi chrztu św., który został ukazany w świetle tajemnicy dziewiczego narodzenia Chrystusa. Podobnie jak Boski Paraklet zacienił łono dziewicy Maryi, tak napełnia On swoim tajemniczym światłem dziewicze łono Kościoła, aby zrodzić nowych chrześcijan i doprowadzić ich do pełnego podobieństwa z ich Stworzycielem[55]. Woda chrzcielna, dzięki działaniu Bożego Ducha, powoduje oczyszczenie człowieka z jego nieprawości[56]. Zatem dzięki aktywności Ducha Świętego moment udzielenia człowiekowi sakramentu chrztu św. staje się chwilą jego duchowego odrodzenia. Odzyskuje on obraz i podobieństwo do Chrystusa. Podobieństwo to jaśnieje w człowieku poprzez udzielone za sprawą Ducha Bożego cnoty: niewinności, łagodności, miłosierdzia, cierpliwości, pokory, zgody[57]. Ponadto Duch Boży powoduje, że uczestnicy sakramentu chrztu św. stają się dziećmi Bożymi. Udzielając nowego życia sprawia, że wierni nie są poddani więcej pokusom, lecz uzyskują moc panowania nad nimi. Opierając się na łasce Bożego Ducha, chrześcijanie są w stanie pokonać własne wady i słabości[58].

---

[53] „Et quia quod erat in facie lectionis iam perstrinximus sermone repetitio, orate ut, sicut promisimus, interna eius Spiritus Sancto revelante pandamus". Sermo 95,1. CCL 24 A, 585. SPC 2, 237.

[54] „Per omnes evangelicas lectiones latere mysticos sensus, et caelestis intellegentiae manere secretum, norunt soli quicumque divini Spiritus gratiam perceperunt". Sermo 169,1. CCL 24 B, 1035. SPC 3, 273.

[55] „Hinc est, fratres, quod virgineum fontis uterum caelestis Spiritus archana luminis sui admixtione fecundat, ut quod origo limosae stirpis perfuderat sub misera conditione terrenos, caelestes pariat et ad similitudinem sui perducat auctoris". Sermo 117,4. CCL 24 A, 711. SPC 2, 377.

[56] „Aqua corda et corpora nostra mundare haec poterit, cum fuerit et ipsa Spiritus Sancti purificata commercio, ut visibili ministerio invisibile purificationis nostrae perficiat sacramentum". Sermo 171,3. CCL 24 B, 1047-1048. SPC 3, 287.

[57] „...iam renati, quos utique concepit virgo, vivificavit Spiritus, portavit pudor, genuit integritas, nutrivit innocentia, edocuit sanctitas, virtus exercuit, Deus adoptavit in filios, imaginem totam, totam similitudinem nostri portemus auctoris, non maiestate, qua solus est, sed innocentia, simplicitate, mansuetudine, patientia, humilitate, misericordia, concordia, qua dignatus est nobis fieri, esse communis". Sermo 117, 5. CCL 24 A, 711. SPC 2, 377.

[58] „Sauciati ergo taliter, per Christi gratiam a lege mortis absolumur, et Spiritum Sanctum percipimus intrinsecus debellatorem victoremque vitiorum, ut passiones forinsecus exclausae puslent, temptent, provocent, sed concidant ad nostrorum gloriam triumphorum". Sermo 115,5. CCL 24 A, 702. SPC 2, 267.

4. Polemika z macedonianami?

Analiza homilii złotosłowego kaznodziei pozwoliła wyodrębnić pewne teksty, w których pojawiają się twierdzenia, będące polemiką z pewnymi błędnymi przekonaniami. W kazaniu 83 twierdzi:

„Duch Święty nie może być uważany za mniej lub więcej niższego, nie może być uważany za mniej lub bardziej zewnętrznego, ponieważ Bóstwo nie zna elementów zewnętrznych”[59]. Natomiast w homilii 62bis zauważa: „Uważamy, że Ojciec, Syn i Duch Święty zostali wskazani przez słowa, a nie podzielenie w substancji oraz uznajemy, że są doskonali w osobach, nie są natomiast mniejsi w hierarchii”[60].

Wymienione teksty, które polemizują z błędną doktryną pomniejszającą Bóstwo Ducha Świętego, bądź opinią uważającą Parakleta za rzeczywistość znajdującą się poza Ojcem i Synem, wydają się wskazywać na herezję zwolenników Macedoniusza, znanych również jako duchoburców. Ich naukę streszcza stanowisko Eustacjusza, w którym stwierdza, że „nie opowiada się on za nazywaniem Ducha Świętego Bogiem, ale ośmiela się nazywać Go stworzeniem”. „Zajmuje On pośrednie stanowisko, nie będąc ani Bogiem, ani jednym z innych stworzeń”[61]. Duchoburcy posługiwali się Pismem świętym, podkreślając te teksty, które zdawały się sugerować niższość Ducha Świętego[62].

Twierdzenia zawarte w homiliach Złotosłowego, że Duch nie jest bytem niższym w hierarchii Trójcy Świętej ani nie jest rzeczywistością zewnętrzną, zdają się potwierdzać nasze przypuszczenia odnośnie ukrytej polemiki ze zwolennikami Macedoniusza.

W kazaniach biskupa Rawenny odnajdujemy ślady argumentacji, którą posługiwali się Ojcowie kapadoccy w polemice z herezją kontestującą Bóstwo Ducha Świętego[63]. Bazyli Wielki podkreślał jedność natury osób Boskich, wy-

[59] „Quod Spiritus Sanctus non est habendus inferior plus minusue, non est exterior habendus plus minusue, quia nescit exteriora divinitas”. Sermo 83,4. CCL 24 A, 514. SPC 1, 156.

[60] „Spiritus Sanctus quomodo putabitur minor esse divinitate? Patrem et Filium et Spiritum Sanctum manifestatos vocabulis, non divisos substantia sentiamus; et perfectos personis, non minoratos ordine fateamur”. Sermo 62bis, 10. CCL 24, 355. SPC 1, 427.

[61] J.N.D Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, 196.

[62] Tamże.

[63] O pochodzeniu Ducha Świętego według Ojców kapadockich por. S. Hrycuniak, *System trynitarny św. Bazylego Wielkiego i Kapadocejczyków*, w: *Rocznik Teologiczny* 22(1980) z. 2, 37-48; W. Hryniewicz, *Człowiek w mocy Ducha Świętego. Zarys pneumatologii Ojców Wschodnich*, w: „Znak” 29(1977), 775-793; B. Krivocheine, *Simplicity of the divine nature and the distinctions In God, according to St. Gregory of Nyssa*, w: „St. Vladimirs Seminary Quarterly” 21(1977), 76-104; W. Lohn, *Nauka*

rażonych w sformułowaniu: *mia ousia, treis hypostaseis* – jedna natura, trzy osoby[64]. Skoro zatem Duch Święty posiada tę samą naturę co Ojciec i Syn, to jest Bogiem[65]. Piotr Chryzolog wykorzystał ten sposób argumentacji. Wielokrotnie podkreślał, że Duch jest tej samej substancji, co Ojciec i Syn[66].

Ponadto pasterz z Rawenny, podobnie jak Nisseńczyk, odnosi się do tekstu tego samego Psalmu: „Przez słowo Pan powstały niebiosa i wszystkie zastępy przez tchnienie (Duch) ust Jego" (Ps 33,6), aby dowieść, że Słowo i Duch są równorzędnymi rzeczywistościami[67]. Należy dodać, że Chryzolog broni bóstwa Parakleta, odwołując się do tekstu św. Jana, w którym czytamy, że Duch jest Bogiem (J 3,6).

Na uwagę zasługuje fakt, że w homiliach Chryzologa nie pojawia się pojęcie współistotny w odniesieniu do Ducha Świętego. Kaznodzieja z Rawenny starał się, podobnie jak św. Bazyli Wielki, podkreślić nierozdzielność Ducha od Ojca i Syna[68].

Kolejnym argumentem, zaczerpniętym z pism Ojców kapadockich, za pomocą którego biskup Piotr broni bóstwa Ducha Świętego, jest ukazywanie wspólnych działań Trzech Boskich Osób. W kazaniu 160 stwierdził między innymi, że podczas chrztu Chrystusa, działała cała Trójca wraz ze swoją łaską, udzielając swojej miłości całemu światu[69]. Natomiast w homilii 65 zauważył, że powstanie z martwych Łazarza dokonało się ze zgodą i z rozporządzenia całej Trójcy Świętej[70].

Jak zauważa B. Częsz, Bazyli nie poprzestaje na wyznaniu wiary, że Duch Święty jest nieoddzielny od Ojca i Syna, lecz wyjaśnia, że ponieważ jest tej samej natury, należy Mu się to samo uwielbienie i chwała. Odbiera bowiem na równi z Ojcem i Synem „tę samą cześć (*homitimia*). W tym stwierdzeniu kryje się wyznanie boskiej współistotności Ducha oraz wiara w Jego bóstwo"[71]. W kazaniach Piotra Chryzologa pojawiają się podobne twierdzenia. W homilii 59 stwierdził: „aby

św. Bazylego o pochodzeniu Ducha Świętego również i od Syna", w: „Przegląd Teologiczny" 10(1929), 407-427.

[64] B. Częsz, dz.cyt., 64.

[65] Tamże.

[66] „Credo in Sanctum Spiritum. Nunc perfecta est tua in Trinitate confessio, quando Spiritum Sanctum unius cum Patre et Filio substantiae fideli voce confessus es". Sermo 58,11. CCL 24, 328. SPC, 1, 392.

[67] Por. J.N.D Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, 197.

[68] Tamże.

[69] „Hic Trinitas exercet gratiam totam, totam saeculi loquitur caritatem; ibi elementa corripit, ut servulos instituat ad timorem". Sermo 160,5. CCL 24 B, 992. SPC 3, 222.

[70] „Ad haec totus Trinitatis consensus et Lazarum praecipit exire, et tartarus ad reddendos omnes mortuos Christo iussus est oboedire". Sermo 65,8. CCL 24 A, 391. SPC 2, 30.

[71] B. Częsz, dz.cyt., 64.

podobnie jak się wierzy w Ojca i Syna, tak wyznaje się wiarę w Ducha Świętego, w taki sposób, aby wywyższyć jedyne Bóstwo w Trójcy św., moc i chwałę”[72].

Pomimo wielu odniesień Piotra Chryzologa do nauki Ojców kapadockich, należy stwierdzić, że jego homilie nie wyrażają całej ich doktryny. Nie znajdziemy, na przykład, wewnątrztrynitarnych relacji, charakteryzujących Ducha Świętego, które możemy znaleźć w pismach Bazylego z Cezarei. Nauczał on, że jeden Duch „jest związany z jednym Ojcem przez jednego Syna”[73]. Nie znajdziemy wyrazistego rozróżnienia odnośnie pochodzenia Ducha Świętego. Bazyli rozróżnia zrodzenie i tchnienia[74], natomiast Piotr Chryzolog mówi jedynie o odwiecznym zrodzeniu Syna[75].

Argumentacja Bazylego, broniąca bóstwa Ducha Świętego powołuje się na Jego uświęcającą funkcję. „Duch Święty zatem jest osobowym źródłem uświęcenia i ku Niemu zwraca się wszystko, co uświęcenia potrzebuje”[76]. Tylko wtedy, gdy Paraklet jest równy z pozostałymi osobami Boskimi, Jego świętość może być identyczna ze świętością Ojca i Syna[77]. Duch Święty, zauważa B. Częsz, „w sposób istotny różni się od stworzeń, które nie posiadają w sobie świętości, lecz czerpią ją ze źródła, czyli od Ducha Świętego”[78]. Analogiczny dowód znajdujemy w kazaniach Piotra Chryzologa, który podkreślając uświęcającą moc Ducha w życiu św. Jana Chrzciciela, Maryi, Jezusa, Kościoła, broni bóstwa Parakleta[79].

5. Duch Święty we wschodnich i zachodnich wyznaniach wiary

Formuły wyznań wiary, będących w użyciu na Wschodzie i Zachodzie w odniesieniu do Ducha Świętego ujawniają pewne różnice. O ile formuły wschodnie IV-V wieku podkreślają pochodzenie Parakleta od Ojca oraz jego rolę w historii zbawienia (źródło natchnienia proroków Starego Przymierza), o tyle formuły

[72] „..ut sicut in Patrem et Filium, in Sanctum Spiritum sic credatur, ut unam in Trinitate deitatem, virtutem, gloriam praedicemus”. Sermo 59, 13. CCL 24, 333. SPC 1, 401.

[73] J.N. Kelly, dz.cyt., 198.

[74] B. Częsz, dz.cyt., 67.

[75] Por. Sermo 59, 4. CCL 24, 331, SPC 1, 396; sermo 60, 4. CCL 24, 336-337. SPC 1, 404; sermo 61, 3. CCL 24, 342. SPC 1, 412; sermo 62, 6. CCL 24, 348. SPC 1, 420.

[76] B. Częsz, dz.cyt., 68.

[77] Tamże.

[78] Tamże.

[79] Sermo 88,4. CCL 24 A, 545. SPC 2, 195; sermo 88,6. CCL 24 A, 547. SPC 2, 197; sermo 137,1. CCL 24 B, 828. SPC 3, 73; sermo 179, 1. CCL 24 B, 1085. SPC 3, 329; sermo 62bis, 4. CCL 24, 354. SPC 1, 427; sermo 57,6. CCL 24, 321. SPC 1, 387; sermo 84,7. CCL 24 A, 520. SPC 2, 163, sermo 161, 6. CCL 24 B, 997-998. SPC 3, 231.

zachodnie *Credo*, wymieniają jedynie Bożego Ducha. Wyznania wiary św. Ambrożego o św. Augustyna zawierają następującą formułę:

„Credo in Deum Patrem omnipotentem et in Iesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum (….) et in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam"[80].

Identyczną formułę prezentuje wyznanie wiary zawarte w homiliach św. Piotra Chryzologa[81].

Natomiast formuły *Credo* zawarte w dziełach św. Epifaniusza z Salaminy oraz Teodora z Mopstwestii wyrażają wiarę w Ducha Świętego w następujących słowach[82]: „Wierzymy w jednego Boga, Ojca wszechmogącego, stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych (…) i w jednego Ducha Świętego, Pana Dawcę życia, który pochodzi od Ojca, który z Ojcem i Synem jest adorowany i wielbiony, który mówił przez proroków"[83]. Konkludując należy stwierdzić, że *Credo* zawarte w kazaniach Chryzologa, jeśli chodzi o sposób wyrażenia wiary w Ducha Świętego, reprezentuje rodzinę zachodnią. Na uwagę zasługuje fakt, że komentarze Chryzologa nie wychodzą poza treści zawarte w zachodnim *Credo*, to znaczy nie poruszają kwestii pochodzenia Trzeciej Osoby Trójcy Świętej.

6. Archaiczna pneumatologia Piotra Chryzologa

Dokonana analiza kazań Piotra z Rawenny pozwala stwierdzić, że jego nauczanie o Bożym Duchu nie wnosi nic nowego, co więcej, ujawnia anachroniczność nauczanej doktryny. Piotr, wskazując Osobę Ducha Świętego w tajemnicy Trójcy Świętej, wymienia Ją obok Ojca i Syna, natomiast nie charakteryzuje relacji zachodzących między Nimi. Jest to dziwne tym bardziej, że w czasie episkopatu biskupa Rawenny doktryna św. Augustyna o Trójcy Świętej była już znana w chrześcijańskim świecie. Chociaż prawdą jest, że nauczanie kaznodziei z Rawenny miało przede wszystkim wymiar duszpasterski oraz że w komentarzach do Wyznania wiary nie musiał koniecznie poruszać trudnych dla katechumenów kwestii, to jednak argumenty te nie są do końca przekonywujące.

---

[80] Zob. Ambroży, *Explanatio Symboli* oraz Augustinus, *Sermo 213 in traditione symboli*, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1996, 10.

[81] Por. Piotr Chryzolog, *Sermones 57-62bis*, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1996, 12.

[82] Zob. Epifaniusz z Salaminy, Ancoratus; Teodor di Mopsuestia, *Catechesi I-X,* w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 25.35.

[83] Epifaniusz z Salaminy, Ancoratus, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 25.

Chryzolog w swoim nauczaniu koncentruje się na bóstwie Ducha Świętego, zarówno gdy chodzi o Jego miejsce w tajemnicy trynitarnej, jak i Jego rolę w tajemnicy zbawienia. Broniąc bóstwa, podkreślał istnienie Trzech Osób Boskich o tej samej substancji. Zanegowanie boskości Boskiego Ducha, nie tylko podważałoby wyznanie wiary złożone podczas chrztu św., lecz również niweczyłoby Trójcę Świętą.

W świetle dokonanych analiz należy postawić pytania: dlaczego kazania biskupa Rawenny reprezentują anachroniczną pneumatologię? Dlaczego pojawiają się w nich kwestie, które były aktualne jeszcze przed Soborem Konstantynopolitańskim w 381? W jaki sposób można wyjaśnić obecność starych pojęć teologicznych u teologa z II połowy piątego wieku? W oparciu o dotychczasowe studia, trudno odpowiedzieć na postawione powyżej pytania. Mamy nadzieję, że dzięki kolejnym badaniom, uzyskamy wyjaśnienie nurtujących nas kwestii.

Zakończenie

Analiza kazań Piotra Chryzologa pozwala stwierdzić, że biskup Rawenny w swoim nauczaniu podkreśla bóstwo Ducha Świętego. Jego argumentacja odwołuje się zarówno do Pisma świętego (Ps 32,6; J 3,6), jak również do argumentów sformułowanych uprzednio przez pisarzy antyku chrześcijańskiego, szczególnie Ojców kapadockich. Bóstwo Parakleta zostaje wykazane poprzez podkreślenie jedności substancji Trójcy Świętej, jak również poprzez wspólne działanie Trójcy w historii zbawienia. Chryzolog uwypukla uświęcającą misję Bożego Ducha. Na uwagę zasługuje fakt, że złotosłowy kaznodzieja nie posługuje się pojęciem współistotny ani nie podkreśla pochodzenia Ducha od Ojca, co w IV wieku było stosowane w pismach Ojców wschodnich. Nacisk położony na obronę bóstwa Ducha Świętego oraz argumentacja podobna do tej, jaką posługiwali się Ojcowie kapadoccy, pozwala przypuszczać, że w homiliach Chryzologa są ukryte ślady polemiki z macedonianami. Z drugiej jednak strony należy stwierdzić, że biskup Rawenny wygłasza swoje kazania w latach 431-454, to znaczy w okresie, gdy błąd duchoburców został już dawno przezwyciężony. W tym kontekście pojawia się pytanie: dlaczego nauka o Duchu Świętym Piotra Chryzologa jest anachroniczna, nie uwzględnia nowych odkryć w dziedzinie pneumatologii, które rozpowszechniały się wraz z publikacjami kolejnych dzieł św. Augustyna? Jest niemożliwym odpowiedzieć w satysfakcjonujący sposób na postawione pytanie. Mamy jednak nadzieję, że owoce przyczynią się do kolejnych badań nad dorobkiem literackim biskupa Rawenny, dzięki którym poznamy odpowiedź na nasze pytania oraz przyczynią się do wydobycia nowych, nieznanych do tej pory wątków.

Riassunto

L'esame dell'insegnamento di san Pietro Crisologo sullo Spirito Santo ci permette di evidenziare che i suoi sermoni sottolineano la divinità del Paraclito.

Nella sua argomentazione egli ricorre sia alla Scrittura (Sal 32,6), (Gv 3,6) che alle opinioni formulate dai grandi Padri dell'antichità cristiana, in modo particolare ai Padri Cappadoci. La natura divina dello Spirito viene difesa, per mezzo della sottolineatura dell'unità della sostanza della Trinità, evidenziando una operazione comune delle Tre Persone Divine nella storia della salvezza. Infine Pietro Crisologo pone accento sulla natura divina dello Spirito, mettendo in evidenza la missione santificante del Paraclito.

E' interessante da notare che il pastore di Ravenna non si serve del concetto „consostanziale" per spiegare e definire le relazioni dello Spirito con il Padre e il Figlio. Un accento posto sulla natura divina dello Spirito e l'argomentazione analoga a quella che troviamo negli scritti dei Padri Cappadoci, ci permette di supporre che nei sermoni crisologhiani sono nascoste le tracce della polemica con i seguaci di Macedonio.

Occorre notare però che, il vescovo di Ravenna predica negli anni 431-454, cioè, nel periodo quando la dotrina dei macedoniani è stata giè superata. In tale contesso spuntano le domande: perché l'insegnamento sullo Spirito Santo del Ravennate e così anacronico? Perché egli non prende in considerazione dei nuovi approcci in pneumatologia?

Purtroppo, gli studi sulla teologia di Pietro Crisologo non permettono di rispondere in maniera soddisfacente a queste domande. Occorre sperare però, che le domande segnalate da noi ispireranno alle nuove ricerche che permetteranno di trovare una risposta alle questioni appena segnalate.

TEOLOGIA

Ks. Jerzy SZYMIK

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 85–99

Scientia sanctitati subalternata
Teologia jako wiedza duchowa a świętość

1. Świętość – kryterium katolickości

Teologia jest nauką, więc z perspektywy wiary (w której jest zakorzeniona) oraz kościelności (jako istotnego elementu jej tożsamości) nie można mieć do niej pretensji o ścisłość metodologiczną, o spekulatywność jej procesu poznawczego, o naturalne ciążenie ku uniwersyteckiej wspólnocie nauk, o wolność poszukiwań i niezależne poruszanie się w świecie myśli. Ale pełne ujęcie natury i sensu *scientiae fidei* jest niemożliwe bez stałego, organicznego odnoszenia (rozumienia!) wszystkich konstytuujących ją elementów do doświadczenia duchowego, z którego teologia wyrasta. Czyli do wiary i wszystkich jej istotnych konsekwencji. Nigdy też dość podkreślania, że duchowość w teologii nie jest „zamiast" naukowości, ale „dla" niej. „Teologia, która chce być tylko uniwersytecka [*podkr. J. Sz.*] i «naukowa» w rozumieniu współczesnego uniwersytetu, odrywa się od swoich wielkich historycznych związków i staje się jałowa dla Kościoła" – pisze Ratzinger w *Wesen und Auftrag der Theologie* na początku lat 90. w niemieckim kontekście, który w ostatnich latach stał się również kontekstem jak najbardziej polskim[1]. A jako integralna służyć ma teologia i światu, i Kościołowi – bynajmniej nie są one rywalami w tej kwestii.

Być wiedzą duchową znaczy mieć najgłębsze z możliwych związki ze świętością – ontologiczne i etyczne, intelektualne i egzystencjalne. Po tym, jak w świetle tradycji i jakości teologicznych badań naukowych przedstawił relację *theologia–sanctitas* Hans Urs von Balthasar (choćby w słynnym eseju *Teologia i świętość*[2], a też w licznych fragmentach swojej monumentalnej trylogii), nie

[1] J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 136.

[2] H.U. von Balthasar, *Teologia a świętość*, tłum. M. Serzycki, w: *Podstawy wiary – teologia*, red. L. Balter i in. (Kolekcja Communio), Poznań 1991, s. 424-432. Tekst ten zawiera również fundamentalne dla tego tematu ustalenia dotyczące m.in.

można już tych związków ani pomijać, ani lekceważyć (np. traktować je jako nie na temat, jako pozanaukowe etc.). Świętość jest bowiem decydującym kryterium katolickości – nie może być inaczej dla teologii uprawianej we wnętrzu tej postaci chrześcijaństwa, którą określamy jako powszechną, dotyczącą całości, katolicką – *kat'holon*.

W pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI) „świętość" jest jedną z kategorii absolutnie centralnych, konstytuujących tożsamość chrześcijaństwa i niezbędnych dla jego poprawnego rozumienia i hermeneutyki. W rozmowach z Peterem Seewaldem, w części dotyczącej autentyczności i przyszłości Kościoła pojawia się cytat z Bernanosa: „Świętość jest przygodą, wręcz jedyną przygodą, jaka istnieje. Kto to zrozumiał, ten dotarł do serca wiary katolickiej"[3]. W obszernym komentarzu do słów francuskiego pisarza Ratzinger wspomina fenomen pokornej i niepozornej (jak to określa) świętości wielu prostych ludzi poznanych w latach swojego dzieciństwa oraz porusza problem świętości Kościoła, którą należy rozumieć, jak wyjaśnia, nie w znaczeniu bezgrzeszności jego historii i członków, ale „w tym sensie, że Kościół jest doglądanym przez Pana miejscem, gdzie wciąż rodzą się święci"[4]. Oczywiście, świętość, jak wszystko, co Boże, czyli pochodzące od Wszechmogącego i Nieograniczonego, ma zasięg uniwersalny i sięga poza Kościół widzialny i poza dostępną naszemu postrzeganiu i pojmowaniu teo-logię (-logikę). W jednym z monachijskich kazań z drugiej połowy lat 70. Ratzinger porównuje świętość do powietrza, dzięki któremu możliwe jest oddychanie i życie. Świętość jest w świetle tej analogii życiodajnym „elementem" danym przez Ducha Świętego (który jest „Wichrem Gwałtownym" – Dz 2,2), dzięki któremu w ogóle „może istnieć życie". Tłumaczy: „tylko tam, gdzie się Nim oddycha, może istnieć człowieczeństwo", „tylko tam, gdzie jest powietrze, płuca mają sens"[5]. Mamy tu do czynienia ze świętością w znaczeniu najszerszym, najbardziej pierwotnym, a być może i najgłębszym, a na pewno najbardziej podstawowym: jest ona więzią z Bogiem, Dawcą życia, Jedynie Świętym, która to więź przemienia byt i etos człowieczy ku życiu i spełnieniu, ocalając od śmierci. Świętość (Duch, „powietrze") jest dla wszystkich i wszystkiego, co jest. Ale – to interesuje nas w tym punkcie refleksji szczególnie – też od głębokości oddechu zależy Kościół i jego teologia. Pod koniec lat 60., odpowiadając w Radiu Heskim

rozumienia świętości w kontekście teologii i pracy teologa. Ustalenia te – ważne dla refleksji J. Ratzingera (Benedykta XVI) i zbieżne zasadniczo z jego myślą w tej kwestii – stanowią też podstawę niniejszych rozważań.

[3] J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach* [rozm. P. Seewald], tłum. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 421.

[4] Tamże.

[5] Benedykt XVI (J. Ratzinger), *W dzień Pięćdziesiątnicy*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2006, s. 16

na pytanie, jak będzie wyglądał Kościół w XXI wieku, Ratzinger zaznaczył: „Powiedzmy to z nadzieją, jak zawsze, przyszłość Kościoła zależy od świętych, czyli od ludzi widzących więcej niż hasła, które w danej chwili są nowoczesne”[6]. Świętość widzi więcej – dostrzega Boga.

2. Duchowość – hermeneia teologii

Takie jest tło relacji teologia–świętość. Również i *scientia fidei* „widzi więcej” w tym związku niż poza nim – dostrzega Boga naprawdę, a nie jedynie w sferze papierowej (ekranowej) teorii. Ale też właśnie owo „więcej” jest jądrem problemu, który dałoby się sformułować następująco: czy rozum („teologiczny”, a w sensie szerszym, ale zasadnym rozum w jakiejkolwiek dziedzinie) pod wpływem (w związku, w bliskości) świętości mądrzeje czy głupieje? Czy i jaki wpływ ma świętość na myślenie? Żaden? Pozytywny? Negatywny? To zależy? Samo pytanie jest postawione poprawnie czy nie? Czy te porządki na siebie zachodzą, a jeśli tak, to w jaki sposób?

Czy rację ma Ratzinger, kiedy twierdzi – na przykład: „[…] po każdym soborze, by mógł on zaowocować, powinna nastąpić fala świętości. Tak stało się po Soborze Trydenckim, który właśnie dzięki temu osiągnął swój cel – prawdziwą reformę”[7] albo: „świętości, a nie nowych urządzeń (*menagement*), potrzebuje Kościół”?[8] Czy też rację ma Magdalena Środa, kiedy z okazji czwartej rocznicy śmierci Jana Pawła II i w związku z dość powszechnym w Polsce pragnieniem jego kanonizacji pisze, że „intelekt jest chłonny w debacie, a w obliczu świętości usypia”[9]. Obecna (istotnie i koniecznie) w prawdziwej świętości uległość wobec Boga (pokora, skromność) jest zabójstwem samodzielnego myślenia, jego infantylizacją[10] czy otwarciem na mądrość inaczej niedostępną dla ludzkiego rozumu? Więc usypia czy budzi? Oto pytania, które, przyznaję, swoją rozległością wykraczają poza metateologiczny horyzont naszej refleksji. Ale przecież istotnie się z nim łączą, a – jeśli traktujemy teologię jako pełnoprawną naukę – wchodzą

[6] J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Wiara i przyszłość*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007, s. 72.

[7] J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary* (rozm. V. Messori), tłum. Z. Oryszyn, Kraków–Warszawa Struga 1986, s. 35.

[8] Tamże, s. 46. Jan Paweł II: „Kościół dzisiejszy nie potrzebuje nowych reformatorów. Kościół potrzebuje nowych świętych” (cyt. za: tamże, s. 35).

[9] M. Środa, *Dogmat niemy, martwy i święty*, „Gazeta Wyborcza” z dn. 1.04.2009, s. 17.

[10] Por. T. Bartoś, *Nowa infantylizacja*, „Gazeta Wyborcza” z dn. 8-9.08.2009, s. 24; R. Kim, *Pokolenie zdobywców*, „Dziennik Polska – Europa – Świat” z dn. 12.08.2009, s. 2.

na pewno w skład założeń wstępnych dla interesującego nas tu zagadnienia relacji teologia–świętość.

Poglądy Josepha Ratzingera (Benedykta XVI) w tej kwestii są głęboko zbliżone do poglądów towarzysza (na długim odcinku) jego teologicznej drogi – Hansa Ursa von Balthasara. Wielki Bazylejczyk, starszy od Ratzingera o pokolenie (22 lata), współtworzący z nim czasopismo i środowisko „Communio", był głębokim i bodaj najdonioślejszym głosem teologii XX wieku na temat więzi łączącej teologię ze świętością. Wielkość danej teologii (i stojącego za nią teologa) nie tyle zależy od „naturalnego geniuszu" tychże, co od świętości jej twórców, nieważne czy kanonizowanych – głosił. Dzieje się tak z przyczyn absolutnie konstytutywnych dla tego, co stanowi tożsamość teologii i jej (chrystocentryczną, zdaniem von Balthasara) istotę: „[…] miejsce, z którego miłość może być obserwowana i poświadczona, nie może znajdować się poza miłością (w «czystej logiczności» tak zwanej nauki); ono może być tylko tam, gdzie się znajduje «sprawa», mianowicie w samym dramacie miłości"[11].

Na tym polega dzieło Jezusa Chrystusa; to jest też punkt wyjścia i dojścia teologa: widzieć i świadczyć „od środka", „z wnętrza" – świętość. W stulecie urodzin von Balthasara, 6 października 2005 roku, Benedykt XVI wyraźnie podkreślił ten właśnie wspólny wątek ich myślenia, odpowiadając na domyślny zarzut stawiany rozumieniu i uprawianiu naukowej teologii jako „wiedzy duchowej": „Duchowość nie umniejsza wartości pracy naukowej teologa, lecz wskazuje odpowiednią metodę, z pomocą której można dokonywać spójnej interpretacji"[12]. Duchowość, w tym ujęciu, staje się hermeneią teologii, interpretującym kluczem, wartością hermeneutyczną, czyli ściśle naukową; to też rozumienie teologii dalekie od bezosobowej neutralizacji.

3. Ruch woli – zgoda na światło

Najpiękniejszy tekst Ratzingera powstał pod wpływem św. Tomasza z Akwinu i stanowi fragment wykładu z Bassano, w Szkole Kultury Katolickiej Świętego Krzyża. Akwinata, przypomina Ratzinger, rozumienie tego aspektu teologii oparł się na arystotelesowskiej teorii nauki. Wszystkie nauki, uczył Stagiryta, oddziałują na siebie wewnątrz systemu wzajemnych wyjaśnień i zależności, zakładają siebie wzajemnie i są mniej lub bardziej zależne od innych. W tym sensie

[11] H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1997, s. 66.

[12] Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 44.

są *scientiae subalternatae* – naukami porządkującymi (*scienze subalterne*[13]). Z jednym wyjątkiem: „filozofia pierwsza" przenika aż do podstaw prawdziwej, własnej i całej ludzkiej wiedzy. To jej podlegają, wobec niej są „podrzędne" wszystkie inne nauki. Tyle Arystoteles. I teraz kilka wyjaśniających i puentujących problem zdań wykładu w Bassano:

> „Święty Tomasz do tej ogólnej teorii dołącza swoje wyjaśnienie teologii. Twierdzi, że także teologia jest w tym sensie «nauką podrzędną», która sama nie «pojmuje» ani nie «udowadnia» swoich ostatecznych podstaw. Jest ona, by tak rzec, zawieszona na «wiedzy świętych», na ich spojrzeniu: to spojrzenie jest punktem odniesienia dla teologicznej myśli, która jest też gwarancją ich prawowierności.
> W tym znaczeniu praca teologa ma charakter «podrzędny», dotyczący rzeczywistego doświadczenia świętych. Bez tego punktu odniesienia, bez głębokiego zakotwiczenia w takim doświadczeniu, traci ona swój charakter rzeczywistości. Taka jest pokora wymagana od teologa… bez realizmu świętych, bez ich kontaktu z rzeczywistością, o której mowa, teologia staje się pustą, intelektualną rozgrywką i traci także swój charakter naukowy"[14].

Scientia sanctitati subalternata… Świętość jest doświadczeniem Boga, „widzeniem" Go, darem jasności Jego chwały. Otwartość na to światło, zgoda na jego przyjęcie i wysiłek podążania ku własnej wewnętrznej jasności (droga do osobistej świętości) – są obowiązkiem teologa nie tylko jako wyraz osobistej pobożności (choć to niemało), ale ze względu na naukowy charakter teologii jako takiej. Oto „zażyłość przeżyta z Bogiem przywraca nam wzrok"[15]. Tym jest świętość dla rozumu: wyostrza widzenie, a nieraz i leczy ślepotę.

Od teologa wymagana jest pokora – padło to twierdzenie w cytowanym fragmencie wykładu w Bassano. To nieodzowny kierunek rozwoju i proces dla każdego hermeneuty wiary: „przekształcanie własnej woli, w którym pozwoli się on wywłaszczyć i podporządkować woli Bożej [czyż nie tym jest ostatecznie świętość, czyli udział w świętości Boga? – *przyp. J. Sz.*], a więc zbliży się do owego stawania się podobnym Bogu, dzięki któremu przychodzi Boże królestwo"[16]. W teologii (a może nie tylko w niej?) nie da się rozumieć bez naśladowania.

---

[13] J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto. Nella crisi delle culture*, Roma–Siena, Maggio 2005, s. 133.
[14] Tenże, *Europa Benedykta. W kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 133-134.
[15] Tamże, s. 140-141.
[16] Tenże, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 2005, s. 41.

4. Harmonia – patrystyczne wzorce

Okresem wielkiej harmonii pomiędzy tym, co w teologii racjonalne, spekulatywne, mądrościowe (dziś powiedzielibyśmy „naukowe"), a świętością życia jej twórców, a także ich poglądami na ten temat, jest dla Josepha Ratzingera (Benedykta XVI) patrystyka. Widać to w całości jego teologicznego dzieła, w niezliczonych odwołaniach do Ojców i w stałym penetrowaniu w ich pismach tych właśnie *loci communes*, miejsc styku i przenikania teologii i świętości. Ale szczególnie wyraźne stało się to w papieskich katechezach wygłoszonych pomiędzy marcem 2007 a lutym 2008 roku[17], poświęconym wybitnym postaciom i tekstom patrystycznym. Benedykt XVI omawia w nich biografie i twórczość wielu wybitnych postaci epoki ojców, a wśród nich aż 22 geniuszów teologii i świętości: dwóch Klemensów, Ignacego, Justyna, Ireneusza, Cypriana, Atanazego, dwóch Cyrylów, Bazylego, dwóch Grzegorzów, Jana Chryzostoma, Hilarego, Euzebiusza z Vercelli, Ambrożego, Makaryna, Hieronima, Efrema, Chromancjusza, Paulina, Augustyna…[18] To wyliczenie brzmi jak Litania do wszystkich świętych, ale jest to litania teologicznej czołówki pierwszych wieków chrześcijaństwa. I w tej zbieżności tkwi istota harmonii, tak bliskiej myśleniu i sercu Benedykta XVI.

W katechezach poświęconych Ojcom kapadockim podkreślił kilkakrotnie tę syntezę oraz synergię teologii i świętości w „złotej epoce" patrystyki. Niesłabnący podziw zarówno Wschodu, jak i Zachodu dla Bazylego, „luminarza Kościoła", trwa – uczył Benedykt XVI 4 lipca 2007 roku – „ze względu na jego świętość życia, wybitną naukę oraz harmonijną syntezę myślenia spekulatywnego i zdolności praktycznych"[19]. Grzegorz z Nazjanzu otrzymał przydomek „Teolog" i tak też jest nazywany w Kościele prawosławnym. A to dlatego – wyjaśniał Benedykt XVI 8 sierpnia 2007 roku – „że teologia nie jest dla niego czysto ludzką refleksją, a tym bardziej nie jest owocem jedynie skomplikowanych spekulacji, lecz rodzi się z życia modlitwy i świętości, z nieustającego dialogu z Bogiem"[20]. Z kolei Grzegorz z Nyssy, brat Bazylego, wyłożył jasno cel swoich naukowych badań i teologicznej pracy następująco: „nie marnować życia na próżne sprawy, lecz znajdować światło pozwalające rozeznać to, co jest naprawdę pożyteczne"[21]; znaczyło to m.in. unikać wyłączności „teologii akademickiej zasklepionej w sobie",

[17] Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008.
[18] Tamże, s. 249-250.
[19] Tamże, s. 86.
[20] Tamże, s. 101.
[21] Tamże, s. 111.

a uprawiać teologię, która będzie „wyrazem życia duchowego, życia żywą wiarą”[22] (katecheza z 29 sierpnia 2008 r.). W *De beatitudinibus* Grzegorz z Nyssy tak opisuje priorytety w tej kwestii: „nie chodzi o to [pierwszorzędnie – *przyp. J. Sz.*], by dusza dowiedziała się czegoś o Bogu, ale by miała w sobie Boga”[23]. Ta właśnie nauka Grzegorza pozostaje dla nas wciąż i przejmująco aktualna: „trzeba nie tylko mówić o Bogu, ale nosić Boga w sobie”[24] – tą myślą kończy Benedykt XVI 5 września 2007 roku cykl katechez „kapadockich”.

5. Wolność – myślenie z wnętrza Kościoła

Utrata podziwianej w patrystyce harmonii pomiędzy teologią a duchowością nastąpiła u schyłku teologii scholastycznej. Od tej pory coraz częściej teologia duchowości i teologia dogmatyczna stają się «możliwe» do uprawiania (i przeżywania) oddzielnie, a wielka dogmatyka coraz bardziej oddala się od tematów «ascetycznych» i trącących (jakoby) dewocją[25]. Ale proces „akademickiej neutralizacji”[26] teologii – to określenie stosuje Ratzinger – zaczęło się nieco wcześniej, w wieku XII. Za symboliczny jego początek można uznać wydarzenie związane z paryską działalnością Abelarda. Mistrz Piotr bowiem wyprowadził teologię z pomieszczeń klasztorno-kościelnych i przeniósł jej studium do sali wykładowej. Faktycznie, było chyba coś niesłychanie symbolicznego i niezwykle symptomatycznego w tym wydarzeniu, choć z pewnością stanowiło ono jedynie zewnętrzną oznakę głębszych przemian (faza prenatalna europejskiej nowożytności?). Okazało się – popularność wykładów Abelarda była tego dowodem – że teologia ma się nieźle w sterylnej przestrzeni akademickiej sali… Ale to był zaledwie początek. W następnych stuleciach nadal było rzeczą oczywistą, że teologię można skutecznie studiować jedynie w kontekście odpowiadającej jej praktyki duchowej, to znaczy wtedy, kiedy jest się gotowym do pojmowania jej jako wyzwania życiowego, jako adoracji, w której uwielbienie Boga jest aktem rozumu, jako intelektualnej wersji doksologii. Tak było. Czy jest? Ratzinger twierdzi, że „w pełni dopiero po Soborze Watykańskim II doszliśmy do tego, że teologię da się też studiować czysto po akademicku jak jakiś egzotyczny przedmiot, który się poznaje”[27]. I dodaje: „jak nie da się uczyć pływania bez

[22] Tamże, s. 112.
[23] Tamże, s. 117.
[24] Tamże, s. 121.
[25] Por. J. Szymik, *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006, s. 114-115.
[26] J. Ratzinger, *Czym jest teologia?*, tłum. L. Balter, w: *Podstawy wiary teologia*, Poznań 1991, s. 221.
[27] Tamże.

wody ani studiować medycyny bez kontaktu z chorymi, tak też nie można się nauczyć teologii bez przeżycia duchowego, jakim ona sama żyje”[28]. I nie chodzi tu, rzecz jasna, o jakąkolwiek próbę anachronicznej restauracji „teologii sklerykalizowanej”, opartej na błędnym założeniu jakoby głębia sprzyjającego teologii przeżycia duchowego była dostępna tylko niektórym. Chodzi o rzeczy dalekie od urzędowego formalizmu (komu wolno uprawiać teologię, a komu nie), a niezwykle ważne dla przyszłości teologii[29].

Właśnie w tych rejonach, w zmaganiach o właściwy profil i sens teologii, o żywotność związku we wnętrzu teologii tego, co naukowe, z tym, co duchowe i święte, o jej przyszłość tym samym – wielkim mistrzem dla Ratzingera okazuje się Romano Guardini. Głównie dlatego, że – jak to Ratzinger powie Seewaldowi – „Guardini należy do pionierów, którzy odsunęli liberalny trend w teologii”, odkrywając dla katolików swojej epoki na nowo Kościół[30]. Autor *Der Herr* odkrył Kościół w liturgii. Miało to kapitalne znaczenie dla rozumienia teologii: to Kościół bowiem „dostarcza” teologii duchowego przeżycia i duchowej praktyki, żywy Kościół Chrystusowy jest właściwym zapleczem i środowiskiem dla chrześcijańskiej teologii. On jest chorym dla lekarza i wodą dla pływaka, pozbawia teologię akademickiej neutralizacji i naukowej egzotyki; Kościół zapewnia teologii konieczną dla niej więź z duchowością i świętością. Sterylny klimat sali wykładowej jest „aseptyczny” jedynie wobec klasztorno-kościelnych fluidów (patrz Abelard), ale nie chroni teologii przed prawdziwą infekcją – od rzeczywistych chorób. Guardini przeczuł to do głębi:

> „Kto żyje z Kościołem, na początku odczuje niecierpliwe oburzenie: że Kościół ustawia go w opozycji do rzeczy, których chcą inni. Ale gdy się mu kiedyś otworzą oczy, będzie mógł dostrzec, jak bardzo Kościół wciąż uwalnia człowieka, który z nim żyje, od czaru presji wywieranej przez epokę i nastawia go na trwałe kryteria. Co osobliwe, nikt nie jest bardziej sceptyczny i bardziej niezależny wewnętrznie wobec tego, «co wszyscy mówią», niż człowiek, który rzeczywiście żyje z Kościołem”[31].

To eklezjalne i zarazem antyliberalne stanowisko (w opozycji do dominującego w tamtym czasie w Tybindze nurtu w teologii, nurtu lansowanego przez niejednego z nauczycieli Guardiniego, np. Kocha), wypracowane przez

[28] Tamże. Por. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 136.
[29] Por. Szymik, *O teologii dzisiaj*…, s. 103-104.
[30] Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach* [rozm. P. Seewald], s. 331-332.
[31] Tamże, s. 331 (ten cytat z Guardiniego pojawia się w pytaniu P. Seewalda).

młodego Guardiniego, nie ma nic wspólnego z inercją „infantylnej zależności" – komentuje ten spór Ratzinger. To Kościół jest krytyczną, niezależną i odważną siłą w ludzkiej historii[32]. To Kościół daje prawdziwą szerokość i głębię ducha (duchowość) teologii. Myślenie z jego (Kościoła) wnętrza jest wolne, bo posiada wolny dostęp do tego, co święte, czyli Boże.

Temu myśleniu musi towarzyszyć pewna istotna postawa praktyczna – modlitwa i kontemplacja. *Theologia* jest wtedy *sanctitati subalternata*, kiedy wyrasta z prawdziwej modlitwy, z autentycznej kontemplacji. W praktyce „naszej teologii można stwierdzić zatrważający brak kontemplacyjnej głębi"[33] – diagnozuje Ratzinger. Powoduje to jej trwałą głuchotę, ponieważ tam, gdzie teologia nie słyszy (bo się nie wsłuchuje) milczenia Jezusa, coraz mniej pojmuje głębię i prawdę Jego słowa; samo Słowo przestaje być słyszalne. Winą za ten stan rzeczy obarcza Ratzinger „zbyt techniczną metodę" badań (ze szkodą dla kontemplacji); to „techniczna metoda rodzi pokusę obchodzenia się ze słowem jak z martwym mieniem"[34]. Głos żywego Pana wówczas niknie w wielu szumach… Już jako papież kładł tę sprawę na serce teologom, przemawiając do członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1 grudnia 2005 roku:

> „Praca teologa wymaga oczywiście kompetencji naukowych, ale także, w nie mniejszym stopniu, ducha wiary i pokory właściwego temu, kto wie, że Bóg żywy i prawdziwy, będący przedmiotem jego refleksji, nieskończenie przekracza ludzkie możliwości percepcji. Jedynie przez modlitwę i kontemplację można wyrobić w sobie poczucie Boga i uległość wobec działania Ducha Świętego"[35].

6. „Zręczna rekonstrukcja" – antyteza

Doświadczenie Boga i uległość wobec oddziaływania Świętości Bożego Ducha, największe skarby serca teologa – nie są darami oczywistymi; teolog nie otrzymuje ich ani z racji samego wykształcenia, ani w jakimś apriorycznym pakiecie. Może je też utracić; teologia sama z siebie nie czyni człowieka ani dobrym,

[32] Tamże, s. 332.

[33] J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Szukajcie tego, co w górze*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2007, s. 81.

[34] Tamże, s. 81-82.

[35] Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, s. 61. Fragment przemówienia Benedykta XVI do wykładowców i studentów rzymskich uczelni kościelnych (23 października 2006 r.): „Boga, który mówi, człowiek musi nauczyć się słuchać sercem […]. Nasze słowa mogą mieć wartość i być użyteczne wtedy, gdy rodzą się z ciszy kontemplacji. Wtedy nie będą też jedynie powiększać zalewu światowych słów i dyskusji, szukających potwierdzenia w opinii ogółu". Tamże, s. 181.

ani lepszym…[36] W drugim rozdziale *Jezusa z Nazaretu*[37], we fragmencie książki poświęconym analizie kuszenia Jezusa na pustyni, Benedykt XVI idzie jeszcze dalej w tym myśleniu i pokazuje, dokąd prowadzi teologia, z której tylnymi drzwiami wyprowadzono pokorę i uległość, modlitwę i kontemplację, prawdziwą więź z żywym Bogiem. Teologia taka (a właściwie quasi-teologia albo też antyteologia, coś przebranego za teologię, „wydmuszka" teologiczna) ugodzona w sam swój rdzeń, w wiarę, jest zdolna do diabolicznej perwersji. A mianowicie do postaw, które w języku, symbolice i tradycji chrześcijańskiej reprezentuje figura Antychrysta. W sporze z Jezusem na pustyni „diabeł występuje jako teolog", jako wybitny znawca Pisma – przypomina papież[38] i odwołuje się do opowieści o Antychryście Władimira Sołowjowa, wielkiego rosyjskiego teologa i filozofa drugiej połowy XIX wieku, zwolennika pojednania katolicyzmu i prawosławia. Oto „Antychryst otrzymuje na uniwersytecie w Tybindze honorowy tytuł doktora teologii"[39] – pisze Benedykt XVI. I komentuje:

> „W ten sposób Sołowjow drastycznie wyraził swój sceptycyzm w stosunku do pewnego typu erudycji biblijnej tamtych czasów. Nie jest to «nie» wobec naukowego wykładu Biblii, lecz wysoce zbawienne i konieczne ostrzeżenie przed możliwymi jej błędnymi drogami. Wykład Pisma Świętego może w rzeczywistości stać się narzędziem Antychrysta. Sołowjow nie jest pierwszym, który to powiedział; jest to wewnętrzna treść samej historii kuszenia. Na bazie pozornych osiągnięć naukowej egzegezy pisano najgorsze książki, dokonujące destrukcji postaci Jezusa i demontażu wiary"[40].

[36] „Lektura teologiczna sama z siebie nie czyni człowieka lepszym. Może się do tego w pewnej mierze przyczyniać, gdy człowiek nie tylko uprawia ją jako teorię, lecz stara się dzięki niej lepiej zrozumieć siebie, ludzi, cały świat, a potem przyswoić ją sobie również jako formę życia. Sama w sobie, teologia jest wszakże przede wszystkim zajęciem intelektualnym, zwłaszcza gdy uprawia się ją z naukową ścisłością i powagą. Teologia może wpływać na postawę człowieka, ale – jako taka – nie musi go czynić lepszym". J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci* [rozm. P. Seewald], tłum. G. Sowinski, Kraków 1997, s. 10.

[37] J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*. Część 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 35-50.

[38] Tamże, s. 43. Papież *expressis verbis* powołuje się tu na Joachima Gnilkę (*Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, Herder 1990, s. 88).

[39] Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*…, s. 43.

[40] Tamże. „Dzisiaj Biblia jest bardzo często poddawana kryteriom tak zwanego współczesnego obrazu świata, którego podstawowym dogmatem jest twierdzenie, że Bóg w ogóle nie może działać w historii, zatem wszystko, co się odnosi do Boga, należy lokować na obszarze podmiotu. Wtedy Biblia nie mówi już o Bogu, o Bogu żywym; wtedy mówimy już tylko my sami i my decydujemy o tym, co Bóg może czynić i co my czynić chcemy lub powinniśmy. A Antychryst, z miną wielkiego uczonego, mówi nam, że egzegeza, która czyta Biblię w duchu wiary w żywego Boga i wsłuchuje się

Demontaż żywej wiary w żywego Boga jako dzieło „teologii" (której sensem i zadaniem jest służba wierze i jej żywotność) – oto istota diabolicznej perwersji godna Antychrysta. Takie niebezpieczeństwo grozi teologowi i teologii wówczas, kiedy oddalają się od modlitwy i kontemplacji, od doświadczenia Kościoła, które jest sercem chrześcijańskiej duchowości. Bez tego wewnętrznego ruchu „podległości" (*sanctitati subalternata!*) tego, co naukowe w teologii czemuś większemu od siebie samej, bez widzenia własnego centrum poza sobą teologii może się przydarzyć jeszcze niejedna zamiana złota na osełkę[41] teorii ulotnych jak każda moda.

Czasem też osełka przybiera postać przerażającą, napawającą grozą i daleko jej wówczas do wdzięku metafory. Ratzinger daje wiele przykładów pseudoteologii, ogólnoreligijnej dywagacji z odciętym korzeniem, pod pozorami wielkiej erudycji mielącej pustkę (chciałoby się rzec: zbliżającej się do doktoratu h.c. w Tübingen). Żeby nie być gołosłownym: jednym z nich, zresztą wstrząsającym, są fragmenty pism Gottholda Hasenhüttla, jego *Einführung in die Gotteslehre* (1980) i *Kristische Dogmatik* (1979) cytowane i interpretowane przez Benedykta XVI w *Święcie wiary*[42]. Centralne twierdzenie nauki o Bogu brzmi następująco: „Bóg jest predykatem człowieka, wypowiedzią o człowieku w przestrzeni racjonalnej komunikacji"[43] – i nie bardzo wiadomo, czy jest to wysoce inteligentna

przy tym w Jego słowo, jest fundamentalizmem. Tylko *jego*, rzekomo ściśle naukowa, egzegeza, w której sam Bóg nic nie mówi i nic nie ma do powiedzenia, jest na poziomie dzisiejszych czasów". Tamże. Por. M. Czech, *B XVI widzi Antychrysta*, „Gazeta Wyborcza" z dn. 14-15.02.2009, s. 29.

[41] „Kto obserwował prądy w teologii ostatnich dziesięcioleci, a nie zalicza się do owych bezmyślnych ludzi, którzy wszystko, co nowe, uważają za coś lepszego, mógłby sobie przypomnieć bajkę o szczęśliwym Janku, który otrzymał bryłę złota. Wydawała mu się zbyt kłopotliwa i ciężka, zamieniał ją więc kolejno na konia, na krowę, na gęś, wreszcie na osełkę, i tę ostatecznie rzucił do wody. Uważał, że zamienił wszystko na wspaniały dar wolności. Jak długo upajał się tym darem i jak ponura była chwila ocknięcia się z rzekomej wolności, to – jak wiadomo – pozostawia się wyobraźni czytelnika. Dzisiejszych chrześcijan nieraz niepokoi pytanie, czy może teologia ostatnich lat nie poszła taką właśnie drogą zamiany złota na osełkę. Czyż wymagań wiary, które uważano za zbyt uciążliwe, nie interpretowano stopniowo coraz swobodniej, choć oczywiście zawsze tylko tak, by nic ważnego nie utracić, a jednak zawsze tak, że można było odważyć się na krok następny? I czy biednemu Jankowi, chrześcijaninowi, który ufnie zawierzył każdej zmianie i każdej interpretacji, nie pozostanie wkrótce zamiast złota, które miał na początku, tylko osełka i czy nie będzie można spokojnie mu doradzić, by ją wyrzucił?" J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2006, s. 27-28.

[42] Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 12-14.

[43] G. Hasenhüttl, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 1980, s. 132 (cyt za: Benedykt XVI, *Święto wiary*…, s. 14).

teologiczna autoironia, czy rezultat ćwiczeń z kreatywnego pisania w ponowoczesnej nowomowie. W każdym razie na pewno nie jest to określenie Boga chrześcijańskiej *Gotteslehre*. Modlitwa, którą Hasenhüttl kończy *Wprowadzenie do nauki o Bogu*, „modlitwa" do „predykatu człowieka" jest „smutną rozmową z Niczym" (tak ją określa Ratzinger)[44], maską rozpaczy. Jej pierwsze dwa zdania są właściwie wyznaniem utraty wiary:

> „Łatwo było modlić się wówczas, gdy w naiwności mojego serca mogłem jeszcze klęknąć i zwrócić się do patrzącego na mnie Pana w niebie. Mogłem przedstawić Bogu moje troski i radości, wiedząc, że On mnie wysłucha, chociaż nie zawsze mogłem tego doświadczyć"[45].

Oto dramat teologii, która nadal mówi, ale nie wierzy w prawdziwie słyszącego i prawdziwie mówiącego prawdziwego Boga. O czym zatem mówi? „Przekracza siebie" – „nie robiąc wokół siebie kacerskiego hałasu, występuje jako coś w pełni oczywistego"[46]. Czasem bywa zdolna do makiawelicznego zwrotu i usprawiedliwiania przemocy – jak w niektórych nurtach teologii wyzwolenia, w których ideologia marksistowska zainfekowała duchową wiedzę ewangelicz-

[44] Benedykt XVI, *Święto wiary*…, s. 12.

[45] Hasenhüttl, *Einführung*…, s. 242-243 (cyt za: Benedykt XVI, *Święto wiary*…, s. 12-13). Ciąg dalszy tekstu Hesenhüttla: „Dzisiaj żyję w porządku społecznym, w którym przeciwstawienie pana i sługi zostało wreszcie zniesione. Nie mogę już rozumieć Boga jako Pana, a w sobie widzieć nieużytecznego sługę. Padnięcie na kolana w adoracji, ze łzami w oczach, wywołanymi szczęściem lub cierpieniem, stało się bezsensowne. Trudno jest mówić nadal «Ty» do Boga, gdyż spotykam jedynie ludzkie «ty» z całą jego dwuznacznością. Jestem partnerem dla innych ludzi we wspólnocie, ale Bóg nie jest moim partnerem…

…Dlatego również dzisiaj wiem – choć tego nie widzę – że jestem afirmowany, że pośród absurdalności życia istnieje sens – sens, który uszczęśliwia. Jestem afirmowany, gdy daję miłość, gdy pracuję na rzecz przyszłości ciągle tymczasowego społeczeństwa. Dlatego również dzisiaj mogę wołać tak jak przed tysiącami lat wołał psalmista: Tak, jestem afirmowany; Bóg jest! Jeśli zaś chcesz zrezygnować ze słowa «Bóg», to zrób to, ale nie pozostawiaj tego miejsca pustym, lecz miej je otwarte, gdyż rzeczywistość przychodzi do ciebie, popycha cię do decyzji, tak że w miłości będziesz mógł zobaczyć i zawołać: Tak, widzę, Bóg jest wśród ludzi, którzy się kochają!

Nieraz nie możemy już dzisiaj wołać «Boże», gdyż nie jest On pożętym Panem, nieraz nie możemy już dzisiaj oczekiwać rajskiej przyszłości, gdyż jest ona tylko ideą człowieka; możemy jednak dziękować i modlić się, gdyż przy całej naszej słabości wiemy: Nasze dzisiaj daje nadzieję na przyszłość, dzisiaj wierzymy w nowe możliwości, dzisiaj chcemy i możemy kochać, gdyż tylko dzisiaj możemy doświadczyć Boga, który tylko dzisiaj jest nam bliski". Tamże, s. 13-14.

[46] Benedykt XVI, *Święto wiary*…, s. 12.

nego chrześcijaństwa[47]. Często wówczas naśladuje politykę i polityków: zbyt szybko chwyta i jeszcze szybciej porzuca, „pokazuje się", dostosowuje się, boi się stracić na znaczeniu (by nie odrzucił jej *Zeitgeist*), jutro będzie umiała potępić to, co dzisiaj chwali[48].

Teologia, której kierunek myślenia i rozwoju przestaje wyznaczać pragnienie świętości, teologia niepodrzędna świętości (*sanctitati non-subalternata*), zacznie reagować na podrzędne drogowskazy. I nieoczekiwanie dla samej siebie (ale zgodnie z wewnętrzną logiką takiej drogi) przekształci się ze służebnicy prawdy (wiary i rozumu) w swoją antytezę – w laboratorium, w którym destyluje się utopię[49]. A jej warsztat naukowy może wówczas zostać użyty nie do szukania prawdy, ale do zręcznej dialektycznie[50] „rekonstrukcji" prawdy (wiary), zdolnej osiągnąć kształt możliwy do zaakceptowania przez obowiązujące trendy ideowe.

Ale tak stać się ani być nie musi.

7. Scientia adorationis

Możliwa jest bowiem – a największe nazwiska i dzieła dwutysiącletniej historii chrześcijaństwa są tego dowodem – synteza teologii i świętości. Prawdziwy *genius theologiae* generuje świętość i odwrotnie. Dzieje się tak dlatego, że teologia jest ze swej natury doksologiczna – wewnętrznie nastawiona na Boga, żyje z oddawania Mu chwały.

Wysiłek rozumienia wiary (procesy: *intellectus fidei*, *intelligo ut credam*, *credo ut intelligam*) jest już głęboką formą wielbienia Boga (*ad-o-ratio*). Ale ponieważ teologia jest *colloquium salutis* – rozmową podporządkowaną obiektywnym regułom *ratio* o zbawczym (czyli subiektywnym, bo dotyczącym zawsze ludzkiego podmiotu) kierunku wynikania – nie może się ona nigdy zadowolić samym tylko mówieniem o Bogu, musi bowiem równocześnie stale prowadzić do mówienia z Bogiem i do Boga. Figura teologii nie tyle „dyskutującej", co klęczącej jest istotnym obrazem finalnym refleksji na temat sensu i natury teologii, związku *scientia fidei* z *sanctitas*.

W sensie ścisłym doksologia (gr. *doksa* – cześć, chwała; *logos* – słowo) jest postawą modlitewną znaną w Piśmie świętym i liturgii, formułą wychwalającą Boga w Jego wszechmocy i świętości oraz wyrażającą Bogu wdzięczność za dobro

[47] Por. R. Moynihan, *Niech jaśnieje światło Boże. Duchowa wizja Ojca Świętego Benedykta XVI*, tłum. K. Sylwestrow, Kraków 2006, s. 55.
[48] Por. J. Ratzinger, *Obrazy nadziei. Wędrówki przez rok kościelny*, tłum. K. Wójtowicz, Poznań 1998, s. 14, 79-80.
[49] Por. Ratzinger, *Raport o stanie wiary* [rozm. V. Messori], s. 16.
[50] Por. tamże, s. 21.

udzielane człowiekowi i całemu stworzeniu. W Nowym Testamencie głównym wątkiem doksologii jest motyw wybitnie chrystologiczny: wysławianie Boga za Jezusa Chrystusa i dar Odkupienia. Ale też doksologie obecne w Piśmie świętym są nie tylko pieśnią chwały ewokatywnie zwróconą ku Bogu. Są one bowiem również apelami skierowanymi do słuchacza słowa, zachętami do wychwalania Boga za otrzymane od Stwórcy i Zbawcy dobrodziejstwa.

Was ist das eigentlich – Theologie? Czym właściwie jest teologia? Teologia jest, może być i powinna być doksologią w obydwu sensach terminu: i jako modlitwa jej twórcy, i jako zachęta do modlitwy jej odbiorcy. Teologia żyje z Tajemnicy i dlatego właściwą jej uprawianiu postawą jest wdzięczność i adoracja. Autentyzm i prawidłowość jej celu i metody mają swoje źródło i cel w tym, że teologia rodzi się z modlitwy i prowadzi do modlitwy: *theologein – ad maiorem Dei gloriam*. Modlitwa nie jest nigdy czymś obok wiary, czymś do wiary dodanym; ona jest samą formą wiary, jej kształtem. Dlatego też nie może istnieć prawdziwa teologia bez modlitwy:

> „Ponieważ przedmiotem teologii jest Prawda, żywy Bóg i Jego objawiony w Jezusie Chrystusie plan zbawienia, teolog – z racji swego powołania – musi żyć intensywnie wiarą i zawsze łączyć naukowe badania z modlitwą. Pozwoli mu to wyrobić sobie większą wrażliwość na «nadprzyrodzony zmysł wiary», od którego wszystko zależy i w którym odnajdzie niezawodną regułę kierującą jego refleksją oraz kryterium oceny poprawności jej wyników”[51].

W tym znaczeniu *scientia adorationis* jest synonimem *scientiae fidei*.

Która – jako wielbienie Boga, *ad-o-ratio* – przynosi i przyniesie błogosławione owoce.

> „Głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wyśledzenia Jego drogi! Kto bowiem poznał myśl Pana, albo kto był Jego doradcą? Lub kto Go pierwszy obdarował, aby nawzajem otrzymać odpłatę? Albowiem z Niego i przez Niego, i dla Niego [jest] wszystko. Jemu chwała na wieki! Amen” (Rz 11,33-36).

Bóg jest i jest Bogiem – oto centrum teologii, uzasadnienia jej sensu, przyczyna jej natury. *Unum necessarium*.

---

[51] *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele ‘Donum veritatis’*, nr 8. Jest to dokument Kongregacji Nauki Wiary z 24 maja 1990 r. sygnowany podpisami Ratzingera i Bovone. Por. Szymik, *O teologii dzisiaj…*, s. 106-107.

Summary

In the article, "*Scientia sanctitati subalternata* – Theology as a Spiritual Knowledge vs Holiness" the author argues that the identity of theology as *a scientae fidei* draws on spiritual experience which in turn implies a closely-knit and multi-faceted relation between theology and holiness. The relation was repeatedly stressed by H.U. von Balthasar. It is exclusively holiness seen as remaining in the orbit of God's love that leads to theological cognisance. Consequently, the experience of saints is a springboard for and the criterion of correctness of all forms of theological reflection. Seen in this light, theology is secondary to holiness – *sanctitati subalternata*, both individually and ecclesiastically. So conceived and practised theology becomes doxology, the discipline dealing with God's glory.

Ks. Bogdan FERDEK

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 101–110

Ma granice Nieskończony
Chrystologiczna reinterpretacja nieskończoności jako przymiotu Boga

Człowiek niemal na każdym kroku napotyka granice. Na mapie politycznej może zobaczyć granice pomiędzy państwami, a na globusie – granice planety. Według Romano Guardiniego: „Istnieją granice różnego rodzaju. Raz jest to granica między rzeczą a rzeczą: to, że coś przestaje istnieć, a coś innego zaczyna. To jest relatywna granica, leżąca w obrębie świata, równoznaczna z jakościowym i ilościowym zróżnicowaniem każdego bytu. Gdy jednak ona zostaje ujęta prawidłowo, wciska się w nią poczucie innej granicy: tej, która przebiega nie w stosunku do innej substancji czy też właściwości, lecz w stosunku do czegoś zupełnie innego, czegoś co wobec wszystkiego wypowiada radykalne «nie» – w stosunku do nicości. Owa nicość wytycza granicę w ogóle”[1]. Granice określają skończoność. Skończonym jest to, co ma granice[2].

Jednak człowiek przekracza granice. Dzięki turystyce, często już bez wiz, a nawet paszportu, może przekraczać granice polityczne, a dzięki technice – granice planety. Temu przekraczaniu granic np. w kulturze i polityce poświęcona jest niemiecka wersja *Communio* z maja i czerwca 2009 roku, nosząca tytuł: *Grenze*. Tytuły artykułów zamieszczone na okładce wskazują, że również misje i dialog prowadzony przez Kościół są przekraczaniem granic. Tym przekraczaniem granic jest także modlitwa Kościoła. To przekraczanie granic otwiera człowieka na nieskończoność.

O ile skończoność jest dostępna wprost i bezpośrednio rozumowi ludzkiemu, o tyle nieskończoność dostępna jest pośrednio przez zaprzeczenie skończoności. Dlatego też *nieskończoność* jest pojęciem negatywnym, bo definiuje się je jako zaprzeczenie skończoności. Św. Tomasz z Akwinu na pytanie: „Co to znaczy *nieskończony?*” odpowiada: „To, co nie ma końca, czyli granic”[3]. Tę odpowiedź można zaliczyć do filozoficznych określeń *nieskończoności*.

---

[1] R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, Kraków 1969, 142.
[2] M. Lubański, *O pojęciu nieskończoności*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962) z. 3, 103.
[3] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* I, 7, 1.

Pojęcie *nieskończość* nie pojawia się wprost w Biblii, która jest podstawowym źródłem teologii. Dlatego zasadne jest postawienie problemu: co teologia może powiedzieć o nieskończoności? Jest to problem aktualny i ważny dla teologii, na co pośrednio wskazuje przytoczony już zeszyt *Communio*. Problem dotyczy także związku teologii z filozofią, o czym pisze Michael Schulz w artykule: *Grenzgänge des Denkens. Ratzinger im Disput mit Hegel*[4]. Autor wykazuje, że teologia J. Ratzingera zawiera inspiracje Hegla, gdy chodzi o przekraczanie granic myślenia. Jednak Ratzinger unika hipertrofii rozumu poprzez połączenie prymatu myślenia z prymatem miłości[5]. W rozwiązaniu problemu: „Co teologia może powiedzieć o nieskończoności?", będzie chodziło o reinterpretację filozoficznego pojęcia *nieskończoność*, czyli o wypełnienie go także teologiczną treścią. Problem filozoficznej reinterpretacji nieskończoności został podjęty już przez Pawła Wróblewskiego w pracy: *Arystotelesowska nauka o nieskończoności w metafizycznej interpretacji Francisko Suareza. Zarys problematyki*[6]. Autor ukazał, jak Suarez zreinterpretował arystotelesowskie pojęcia: *nieskończoność – skończoność*, aby były zgodne z katolickimi dogmatami. Taka selekcja starogreckich formuł filozoficznych nie oznacza jednak wypełnienia ich teologiczną treścią, lecz tylko uczynienie ich narzędziami teologii. Natomiast w niniejszym opracowaniu będzie chodziło o wypełnienie pojęcia *infinitum* treścią teologiczną i ukazanie znaczenia takiej reinterpretacji dla teologii i filozofii.

1. *Infinitum* w refleksji teologicznej

Teologowie patrzyli na pojęcie *nieskończoność* z dużą rezerwą. W filozofii bowiem, oprócz ujęcia *nieskończoności* jako tego, co nie jest niczym ograniczone, co posiada nieskończoną moc, jest źródłem wszystkiego i jest pod każdym względem doskonałe, znane było również ujęcie *nieskończoności*, według którego była ona tym, co jest nieokreślone, bezkształtne, niedoskonałe, niedokończone i dlatego podlegające procesowi doskonalenia. Takie negatywne ujęcie nieskończoności znajduje św. Tomasz u Arystotelesa i dlatego stawiając problem: „Czy Bóg jest nieskończony?" odpowiada: „Zdaje się, że Bóg jest skończony, bo: zdaniem Filozofa wszystko co nieskończone, jest i niedoskonałe. Bo nieskończoność wiąże się z materią i podziałem na części; lecz Bóg jest najwyższą doskonałością; nie

[4] Zob. M. Schulz, *Grenzgänge des Denkens. Ratzinger im Disput mit Hegel*, „Communio" 38 (2009) 261-274.

[5] Tamże, 271.

[6] Zob. P. Wróblewski, *Arystotelesowska nauka o nieskończoności w metafizycznej interpretacji Francisko Suareza. Zarys problematyki*, w: *Aemulatio & Imitatio* (red. K. Rzepkowski), Warszawa 2009, 87-100.

może więc być nieskończony. Jak można mówić o Bogu: skończony, nieskończony, skoro te przymiotniki, zdaniem Filozofa, cechują tylko masę, ilość; Bóg zaś... nie jest ciałem. A więc nie przysługuje mu być nieskończonym”[7]. O ile św. Tomasz umieścił zarzuty przeciwko nieskończoności Boga w tej części swojej metody, w której prezentował poglądy przeciwne i rozpoczynał ją od „zdaje się”, o tyle Orygenes przyjmował negatywne ujęcie nieskończoności, według którego wszystko, co nieskończone jest niedoskonałe i twierdził, że Bóg nie może być nieskończony. W kontekście hipotezy o wielości światów pisał: „...gdzie nie ma końca, tam nie można niczego pojąć ani określić; gdyby tak było, to Bóg nie mógłby stworzeń objąć ani uporządkować. Wszak z samej istoty rzeczy to, co jest nieskończone, jest też niepojęte”[8]. Z poglądem Orygenesa polemizował św. Augustyn, który w *Państwie Bożym* następująco przedstawia poglądy zwolenników Orygenesa: „wszystko to, co jest nieskończone, nie może być pojęte przez wiedzę skończoną. Z tego to powodu twierdzą, że Bóg dla wszystkich rzeczy skończonych, które czyni, ma też u siebie wszystkie podstawy skończone”. Ilustracją tej tezy zwolenników Orygenesa ma być stworzenie człowieka, które dokonało się przypadkowo. Bóg „doszedł zaś do tego nie przez wiedzę, za pomocą której, jak oni mniemają, nie można pojąć żadnych rzeczy nieskończonych, lecz to, co uczynił, uczynił tak sobie, jak mu na myśl przyszło...” Odrzucając te poglądy św. Augustyn stwierdza, że zwolennicy Orygenesa: „mierzą umysł Boży całkowicie niezmienny, obejmujący wszelką nieskończoność i zdolny obliczyć wszystko, co niezliczone... ten umysł Boży mierzą miarą swojego ludzkiego, zmiennego i ciasnego umysłu...”[9] W przeciwieństwie do zwolenników Orygenesa św. Augustyn przyjmuje nieskończoność Boga.

Rozumienie tego przymiotu Boga pogłębił św. Tomasz z Akwinu. W *Summa contra gentiles* Akwinata przyznaje wprost, że: „...w Bogu nieskończoność rozumie się tylko negatywnie, Jego doskonałość bowiem nie ma żadnego kresu czy końca – jest On w najwyższym stopniu doskonały. I w ten sposób należy Bogu przypisać nieskończoność. Wszystko bowiem, co jest zgodnie ze swą naturą skończone, jest ograniczone do istoty jakiegoś rodzaju. Bóg zaś nie jest w jakimś rodzaju, lecz Jego doskonałość zawiera doskonałość wszystkich rodzajów... Jest zatem nieskończony”[10]. Uzasadnieniem nieskończoności Boga jest fakt, że jest On samym istnieniem. „Każda rzeczywistość w czymś tkwiąca jest ograniczona przez to, w czym istnieje, to bowiem, co jest w czymś drugim, istnieje na sposób podmiotu przyjmującego. Rzeczywistość więc nieistniejąca w niczym nie jest

[7] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* I, 7, 1.
[8] Orygenes, *O zasadach* II, 9, 1.
[9] Św. Augustyn, *Państwo Boże* XII, 18.
[10] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* I, 43.

niczym ograniczona... Bóg zaś jest rzeczywistością nieistniejącą w żaden sposób w czymś drugim... Jest On bowiem sam swoim istnieniem... Pozostaje więc, że jest On nieskończony"[11]. Dla św. Tomasza nieskończonym jest tylko Bóg, co uzasadnia powołując się na tezę Arystotelesa, że rzecz nieskończona nie może mieć początku. „Tymczasem wszystko, co nie jest Bogiem, właśnie od Boga bierze swój początek; a więc poza Bogiem żadna rzecz nie może być nieskończoną", bo „nie jest swoim istnieniem"[12].

Jeszcze przed św. Tomaszem w 1215 roku Sobór Laterański IV wprowadził nieskończoność jako przymiot Boga do konstytucji *O wierze katolickiej*: „...jeden jest tylko prawdziwy Bóg, wieczny i nieograniczony (immensus)". Nieskończoność Boga została wyrażona za pomocą dwóch pojęć: *wieczność* i *nieograniczoność*. Wieczność i nieograniczoność oddają nieskończoność Boga w sensie czasowym i metafizycznym. Nieskończoność Boga została we wspomnianej *Konstytucji* postawiona przed wszechmocą, która w dotychczasowych wyznaniach wiary była wymieniana jako jedyny spośród wszystkich przymiotów Boga.

Nieskończoność jako przymiot Boga zadomowiła się w podręcznikach katolickiej dogmatyki i nie tylko. Przykładowo ewangelicka *Dogmatyka chrześcijańska* podaje, że: „Nieskończoność (*infinitas*) jest atrybutem, dzięki któremu Bóg nie jest ograniczony więzami przestrzeni (niezmierzoność) i czasu (wieczność). Biblia przypisuje nieskończoność Bogu co do Jego istoty (Ps 145,3) i co do Jego atrybutów (Ps 147,5). Nieskończony jest więc nie tylko Bóg sam w sobie (istota), lecz także Jego wiedza, moc, mądrość, łaska, miłość etc."[13]. W podręcznikach katolickiej dogmatyki wyróżnia się nieskończoność Boga w sensie czasowym i metafizycznym. „Bóg jest nieskończony w sensie czasowym, ponieważ istnieje bez początku i bez końca. Tak rozumiana nieskończoność oznacza wieczność (np. Ba 3,25). W sensie metafizycznym Bóg jest nieskończony jako pełnia bytu wykluczająca możność nabywania nowych doskonałości (np. Syr 43,27)"[14]. Czasami próbuje się odejść od objaśniania nieskończoności przez ograniczoność. Punkt w geometrii jest przykładem czegoś nieograniczonego, co jest skończone, a płaszczyzna pomiędzy dwoma prostymi równoległymi przykładem nieskończonego, co jest ograniczone[15]. Podkreśla się również, że nieskończoność Boga dotyczy człowieka, który pragnie go poznać. Nie można twierdzić, że Bóg sam dla siebie jest nieskończony. On bowiem zna siebie[16]. Z nieskończoności formułuje się

[11] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* I, 43.
[12] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* I, 7, 1.
[13] J. Mueller, *Dogmatyka chrześcijańska*, Warszawa 2008, 286.
[14] J. Szczurek, *Trójjedyny*, Kraków 2003, 237-238.
[15] Tamże, 238.
[16] Tamże, 240.

również argument za istnieniem Boga. W ujęciu św. Tomasza z Akwinu przedstawia się on następująco: „Intelekt nasz sięga w poznawaniu w nieskończoność, a znakiem tego jest to, że gdy dana jest jakakolwiek skończona ilość, nasz intelekt może wymyślić większą. Daremne by zaś było to skierowanie naszego intelektu do nieskończoności, gdyby nie istniała jakaś poznawalna rzecz nieskończona, która musi być największą spośród rzeczy. A taką rzecz nazywamy Bogiem. Bóg więc jest nieskończony”[17]. Ponadto nieskończonością Boga uzasadnia się Jego jedyność. To, co nieskończone może być tylko jedno. Nie może być dwóch bytów nieskończonych, bo musiałyby się czymś różnić i tymi różnicami wytyczałyby sobie granice. Nieskończoność jako przymiot Boga oznacza jego absolutyzację, co zbliża chrześcijańską koncepcję Boga do Absolutu filozofów. W sumie nieskończoność jako przymiot Boga rozumiana jest w teologii filozoficznie, jako „to, co nie ma końca, czyli granic”[18].

2. Nieskończoność w świetle chrystologii

Nieskończoność Boga należałoby jednak ujmować teologicznie. Takie teologiczne ujmowanie nieskończoności może się dokonać na bazie chrystologii. Według R. Guardiniego: „Na pytanie: kim jest Bóg? chrześcijanin nie odpowiada: Bóg jest najwyższą istotą albo przyczyną świata, albo absolutnym duchem, ale, że jest On tym, który przemawia z istnienia Chrystusa”[19]. Misterium Wcielenia Chrystusa rzuca światło na nieskończoność Boga. W Nim Bóg mówi również o swojej nieskończoności. W Chrystusie nieskończony Bóg przyjął to, co skończone, przekraczając granice skończoności od strony nieskończoności, podczas gdy człowiek usiłuje przekroczyć granicę skończoności w kierunku nieskończoności, napotykając jednak nowe granice. Ten fakt, że nieskończony Bóg ma w Chrystusie granice, rzutuje na teologiczne rozumienie nieskończoności. Jest to rozumienie niejako *sub contrario*. Nieskończony Bóg wchodzi w Chrystusie w granice skończoności, które określają betlejemski żłóbek i krzyż Golgoty. Wcielenie dla Guardiniego oznacza: „To, że Bóg z wieczności wstępuje w sferę tego, co skończone i przemijalne, że czyni krok poza tę «granicę»... Oto dziecko, jak inne ludzkie dzieci: płacze i jest głodne, i śpi, jak wszystkie inne, a przecież jest «Słowem, które stało się ciałem» (J 1,14). Bóg nie tylko mieszka w Nim... to dziecko jest Bogiem – z natury swego istnienia i swej mocy... Temu Dziecku dana była treść Jego ziemskiej egzystencji”[20]. W Chrystusie nieskończony Bóg

[17] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* I, 43.
[18] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* I, 7, 1.
[19] R. Guardini, *Objawienie*, Warszawa 1957, 110.
[20] R. Guardini, *Bóg*, Warszawa 1999, 24-25.

egzystuje więc w skończoności. To bytowanie w skończoności zakończyło się dla niego śmiercią, czyli skończonością skończoności. Guardini rozwija ten motyw pisząc, że człowiek: „Odpadł od rzeczywistego istnienia, kierując się ku nicości. Tamta pierwsza nicość, «z» której Bóg stworzył świat, była nicością dobrą: czystym faktem, że nie ma nic. Teraz pojawia się nicość zła: nicość grzechu, zniszczenia, śmierci, bezsensu, pustki. Ku niej zmierza odpadły od Boga człowiek... Bóg nie tylko spoglądał z miłością ku człowiekowi, wzywał go i pociągał ku sobie, lecz sam do niego zstąpił... Nikt nie umarł tak, jak umierał Chrystus, ponieważ On był samym życiem. Nikt nie został ukarany za grzech tak jak On, ponieważ On był istotą absolutnie czystą. Nikt nie doświadczył upadku w złą nicość tak jak On – aż do granic owej strasznej rzeczywistości, która kryje się za słowami: «Boże mój, czemuś mnie opuścił?» – ponieważ On był Synem Bożym... Oto On, nieskończenie umiłowany Syn odwiecznego Ojca, osiągnął absolutną głębię, samo dno zła. Dotarł do tej nicości, z której miało się dokonać Nowe Stworzenie... ponowne stworzenie tego, co już istnieje, ale popada w nicość, ku nowemu istnieniu: ku Nowemu Człowiekowi, Nowemu Niebu i Nowej Ziemi”[21]. To objawienie Nieskończonego w granicach skończoności określonej betlejemskim żłóbkiem i krzyżem Golgoty oddaje formuła: *finitum capax infinitum*, którą można przetłumaczyć słowami kolędy F. Karpińskiego „ma granice Nieskończony”. W świetle betlejemskiego żłóbka i krzyża Golgoty trzeba reinterpretować pojęcie nieskończoności. Nieskończony potrafi się zamknąć w tym, co skończone i otworzyć skończone na nieskończoność. *Nieskończoność* i *skończoność* definiowano najczęściej negatywnie w oparciu o granice. Tymczasem Nieskończony ma granice, co otwiera granice tego, co skończone. Nieskończoność nie wyklucza więc relacji do skończoności. Relacja daje przestrzeń dla czegoś innego, jest bowiem *esse ad*. Ta relacja Nieskończonego do tego, co skończone, nadaje pozytywne znaczenie nieskończoności. Wyraża się ono w tym, że skończoność jest przestrzenią nieskończoności lub jej liczbą mnogą.

3. Teologiczne i filozoficzne implikacje chrystologicznie zreinterpretowanej nieskończoności

Chrystologiczna reinterpretacja *nieskończoności* prowadzi do przeobrażenia nieskończoności filozofów i tym samym do przeobrażenia nieskończoności jako przymiotu Boga. Według J. Ratzingera: „Ów Bóg, pojmowany przedtem w sposób nieoznaczony jako najwyższe, ostateczne pojęcie, ten Bóg rozumiany jako czysty byt lub czysta myśl, która krąży wiecznie zamknięta w sobie i niczego człowie-

[21] Tamże, 391-393.

kowi i jego małemu światu nie użycza, ten Bóg filozofów, którego absolutna wieczność i niedostępność wykluczają wszelki stosunek do tego, co zmienne i co się staje, ukazuje się teraz w wierze jako Bóg ludzi, który nie jest tylko myślą myśli, wieczną matematyką wszechświata, ale jest *agape*, mocą stwórczej miłości"[22]. W konsekwencji: „Jest właściwością Boga, że nie obejmuje Go to, co największe, a daje się On objąć temu, co najmniejsze. Ten Duch nieogarniony, który obejmuje w sobie całość bytu, sięga poza to, co «największe», tak że jest to dla Niego małe, a przenika do najmniejszej rzeczy, bo nic dla Niego nie jest zbyt małe. To właśnie, że przekracza coś największego, a przenika do najmniejszej rzeczy, jest prawdziwą istotą Ducha absolutnego. Ukazuje się tu zarazem przewartościowanie *maximum* i *minimum*... Przekracza się tu wszelkie skale ilościowe, ukazują się nowe rzędy wielkości, w których to, co nieskończenie małe, staje się tym, co naprawdę wszystko obejmuje i prawdziwie jest wielkie"[23]. Według cytowanego już Michaela Schulza powyższa wizja Boga świadczy o tym, że Ratzinger czerpie inspiracje z Hegla. Według Hegla to, co jest prawdziwie nieskończone przekracza granice skończonego. Gdyby skończone było oddzielone granicą od tego, co nieskończone, to byłoby to równoznaczne z absolutyzacją skończonego i wytyczeniem granic temu, co nieskończone. Ponieważ chrześcijaństwo głosi Boga w tym, co skończone, czyli w historii, a nawet w śmierci, która jest granicą tego, co skończone, dlatego wypełnia ono kategorię *nieskończoności* bardziej niż inne religie i na tej podstawie można je nazwać *absolutną religią*[24]. Jednak Ratzinger posuwa się jeszcze dalej niż Hegel. Dla niego Nieskończony nie jest jakąś autarkią, ale ma relację do tego, co skończone. Nieskończoność przekracza skończoność i równocześnie przenika do skończoności. Bóg, przekraczając granice skończoności, otwiera skończone na nieskończone. Dlatego to, co skończone jest punktem wyjścia do ogarnięcia Nieskończonego, który nie jest wprost dostępny człowiekowi ze względu na ograniczoność ludzkiego poznania. Jednak ze względu na to, że Nieskończony przekracza skończoność, otwierając ją na to, co nieskończone, poprzez mówienie o różnych aspektach tego, co skończone, które wydają się pozornie sprzeczne, można wskazywać na Nieskończonego, który nigdy nie ukaże się w całości, nawet w rzeczywistości eschatologicznej. Dlatego św. Grzegorz z Nyssy odnosi do rzeczywistości eschatologicznej pojęcie *epektasis*, które opisuje następująco: „Ten więc, kto pnie się wzwyż, nigdy nie przestanie iść z początku w początek, przez nigdy nie kończące się początki. Ten, kto pnie się wzwyż, nigdy nie ogranicza swego pragnienia do tego, co już zna; lecz wznosząc się stopniowo, przez inne, wciąż większe pragnienie, ku innemu,

[22] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006, 144.
[23] Tamże, 147-148.
[24] G. Hegel, *Die vollendete Religion*, 249.

jeszcze większemu, dusza dąży drogą ku nieskończoności przez coraz to wyższe wzloty". W Nieskończonym dla tego, co skończone, zamiast granic, będą nowe początki.

Skoro Nieskończony jest otwarty na skończoność, bo w Chrystusie przekroczył granice skończoności, to czy w Nieskończonym jest *capax ad finitum*, czyli obecność skończoności w obrębie boskiej nieskończoności, dzięki której Nieskończony mógł przyjąć granice? Innymi słowy chodzi tutaj o próbę zrozumienia Boga od strony misterium wcielenia, dzięki któremu można mówić, że *ma granice Nieskończony*. Wcielenie zdaje się wskazywać, że nieskończoność Boga nie jest barierą pomiędzy Nim a tym, co skończone. Jest ona zdolnością do przyjęcia granic. Przyjmując tę zdolność Boga do przyjęcia granic należałoby mówić, że jest w Nim nieskończoność i skończoność. Taki Bóg będący równocześnie Nieskończonym i Skończonym broniłby się przed zarzutem Feuerbachera, że: „Bóg, w którym nie jest zawarta istota skończoności... – taki Bóg nie jest Bogiem dla skończonej, zmysłowej istoty... Nie może człowiek – w ogóle istota skończona – być przedmiotem dla Boga, który nie zawiera w sobie podstawy skończoności"[25]. Bóg będący równocześnie Nieskończonym i Skończonym, byłby Bogiem dla skończonego człowieka. Taka koncepcja Boga zdaje się godzić w jego transcendencję. Według Adolphe Gesché: „Istnieje obawa o przesadne wyolbrzymianie wielkości Boga kosztem człowieka, co stoi w całkowitej sprzeczności z chrześcijańską logiką Boga. Oczywiście, między Bogiem a człowiekiem istnieje konieczny dystans, w innym razie groziłoby to zresztą tym, że Bóg nie byłby Bogiem («Jestem, który jestem»), a my nie bylibyśmy ludźmi («pozwól mi być Augustynem», modlił się biskup Hippony). Czy jednak o tym koniecznym dystansie trzeba myśleć jako o niewybaczalnej barierze?"[26]. Pomimo wyrażonego w pytaniu zastrzeżenia, Gesché sprzyja opinii, że transcendencja Boga nie musi być jednak nieprzekraczalną granicą. A. Gesché cytuje słowa anonimowego XVII-wiecznego jezuity flamandzkiego: „Boskie jest nie bycie zamurowanym w tym, co największe, ale moc, zdolność do bycia zawartym w tym, co najmniejsze"[27]. Nieskończoność Boga nie jest więc odizolowana od skończoności, lecz ma zdolność do bycia zawartym w tym, co skończone, a zatem można by mówić o *capax ad finitum* w Bogu. Pośrednio na *capax ad finitum* w Bogu wskazuje jego świętość. „Odmienność w Bogu to przede wszystkim Świętość, która od Starego Testamentu jest Jego imieniem własnym. Wyraża ona jednocześnie niepokonywalną

[25] L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, 139.
[26] A. Gesché, *Chrystus*, Poznań 2005, 266-267.
[27] Tamże, 265-266.

wielkość i bliskość Tego, który będąc Świętym, może się zbliżyć, nie ulegając zniszczeniu”[28].

Chrystologiczna reinterpretacja nieskończoności ma także implikacje egzystencjalne. Ponieważ świat został stworzony przez Chrystusa, dlatego nosi on na sobie piętno Wcielonego Chrystusa, który jest skończonym Nieskończonym. Stąd to, co skończone, jest szczególnym przypadkiem tego, co nieskończone, tak jak w geometrii figury są szczególnymi przypadkami przecinania się brył. Skończoność jest zatem przestrzenią nieskończoności lub jej liczbą mnogą. To nadaje godność bytom skończonym. Nie są one czymś pozornym ani też igraszką fantazji Boga lub też Jego emanacją. Są realne i zdolne do samodzielnego działania. Nie można ich redukować do roli pryzmatu nieskończonego Boga, ale też nie można ich traktować jako ostatecznej instancji uzasadniającej własne istnienie.

Na gruncie chrystologii trzeba przestrzegać reguły wymiany orzekań. Można powiedzieć: *skończony Nieskończony*, ale nie można mówić *skończona nieskończoność*, bo byłoby to przypisywanie właściwości natury ludzkiej naturze boskiej. Przenosząc jednak chrystologiczną reinterpretację nieskończoności na grunt filozofii, można mówić, że nieskończoność potrafi zamknąć się w granicach skończoności. Nieskończone staje się skończenie małe, dzięki temu to, co nieskończenie małe, staje się nieskończenie wielkie. Marek Grechuta w piosence *Hop, szklankę piwa* zawarł następujący neologizm: *nieskończoność unieskończoniona*. Na gruncie filozofii należałoby raczej mówić o *nieskończoności uskończoniona* i *unieskończonionej skończoność*. Te zwroty chcą oddać paradoks, że nie tylko skończone da się zamknąć w nieskończonym, ale również nieskończone w skończonym.

Chrystologiczna reinterpretacja nieskończoności może inspirować również filozofię do odczytywania granic. Według Guardiniego: „Prawdziwa granica zamyka, ponieważ jednak «posiada drugą stronę», więc również otwiera. Prawdziwa granica jest jak skóra: oddycha, czuje, przewodzi z jednej strony na drugą”[29]. To odczytywanie granic powinno uczyć apagogicznego postrzegania rzeczywistości, co powinno się przejawiać w unikaniu absolutnych konstrukcji, jak również relatywnych dekonstrukcji.

W sumie teologia korzysta z zapożyczonego z filozofii pojęcie *nieskończoność* do wyjaśnienia misterium Boga. Reinterpretuje jednak to pojęcie chrystologicznie, widząc relację Nieskończonego do tego, co skończone. Dzięki tej relacji granice określające skończoność stają się nowym początkiem. Tak zreinterpre-

[28] Tamże, 267.
[29] R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*..., Kraków 1969, 145.

towane pojęcie *nieskończoność* może wrócić do filozofii i pomóc w zrozumieniu rzeczywistości.

Summary

According to the article, "Christological Reinterpretation of the Infinite as God's Attribute", theology makes use of the philosophical term "infinity" with the aim of explaining the mystery of God. Nevertheless, seeing the infinite – finite relation, the aforementioned christological concept is being reinterpreted. Owing to the above relation, the boundaries delineating the finite give rise to a new beginning. Although each boundary, by nature, has to do with closure, it also possesses "the other side" which can be associated with opening and transition. Such an interpretation of boundaries ought to pave the way for the apagogical perception of reality. Subsequently, it is advisable in philosophical considerations to avoid absolute constructions and relative deconstructions alike.

Ks. Henryk WEJMAN

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 111–124

Oblicza duchowości kard. Stefana Wyszyńskiego

Wstęp

Kardynał Stefan Wyszyński zapisał się w świadomości ludzi nie tylko jako wytrawny znawca społecznego nauczania Kościoła i żarliwy duszpasterz, ale także jako wybitny mąż stanu. To właśnie ze względu na te przymioty papież Jan Paweł II, dzisiaj już również sługa Boży, nazwał go Prymasem Tysiąclecia. Tytuł ten, którego treść stanowią owe przymioty, ma jednak swoje podłoże w jego duchowości. To, kim był Prymas Stefan Wyszyński płynęło z tego, jakie prowadził życie duchowe. Właśnie odsłonięcie jego duchowości stanowi cel niniejszej refleksji. Z tego też względu bazą źródłową nie może nie być jego nauczanie. Mamy nadzieję, że zagłębienie się w jego treść pozwoli ukazać jego duchową sylwetkę.

Już z pobieżnego przejrzenia nauczania kard. Stefana Wyszyńskiego wyłaniają się trzy zasadnicze oblicza jego duchowości.

Na pierwszy plan wysuwa się jego bezgraniczne umiłowanie Boga. Istotę tego oblicza duchowości w sposób najpełniejszy oddają słowa jego biskupiego zawołania *soli Deo*. I to właśnie będzie stanowić treść pierwszej części niniejszego przedłożenia.

W drugiej jego części owo oblicze duchowości kard. Stefana Wyszyńskiego zostanie dopełnione przez jego odniesienie do człowieka. Jest ono naturalną konsekwencją jego relacji z Bogiem. Pozostając w głębokiej więzi z Nim, nie mógł, zgodnie z naturą duchowości jako ludzkiego stylu bycia, nie być otwarty na drugiego człowieka. Żaden człowiek nie był mu obojętny. Z wrażliwością reagował na każde jego potrzeby. Ten wymiar swojej duchowości w sposób chyba najgłębszy zawarł w słowach: „być bardziej dla człowieka niż dla siebie".

Człowiek żyjący duchowością pozostaje wrażliwy nie tylko na Boga i bliźnich, ale także na wszelkie owoce ludzkiej myśli i wysiłków (por. KDK 53). On zawsze będzie szanował jego osiągnięcia intelektualno-wolitywne, czyli kulturę, która stanowi o jego tożsamości narodowej. Właśnie kard. Stefan Wyszyński odnosił się do tego z niezwykłym pietyzmem. Dla niego sprawa pomyślności Ojczyzny była, po Bogu, najważniejszą, o czym, bez wątpienia, świadczą jego słowa: „dla nas po Bogu największa miłość, to Polska". Tej właśnie tematyce poświęcona zostanie trzecia część artykułu.

1. *Soli Deo* – bezgraniczne umiłowanie Boga

Odwołując się do łacińskiej maksymy *agere seguitur esse* – „działanie następstwem bytu", można powiedzieć, że duchowość jako styl bycia człowieka, czyli owe działanie, wyrasta z konkretnego podłoża. Tym podłożem dla duchowego działania kard. Stefana Wyszyńskiego, czyli jego bycia, było – w myśl powyższej maksymy – Boże obdarowanie. Wprost dał temu wyraz w stwierdzeniu: „przez dar Łaski rozpoczęło się w nas życie Boże"[1]. W słowach tych wyraźnie wskazał na źródło osobistego życia duchowego. Jest nim Pan Bóg. Ale w słowach tych odsłonił także sposób zaistnienia tego życia. Z jego wypowiedzi wynika, że człowiek żyje *przez dar Łaski*. W tym kontekście nie można nie zapytać o znaczenie tego stwierdzenia. Co znaczy, że człowiek żyje *przez dar Łaski*?

Może się wydawać, że pytanie to nie ma sensu. Gdy jednak przywoła się powszechne odczucie ludzi, według którego łaska Boga bywa postrzegana jako Jego niezwykły dar o charakterze wymierzalnym, wówczas owo pytanie nie tylko nabiera zasadności, lecz staje się wręcz konieczne. Pojmowanie bowiem łaski Boga jako Jego niezwykłego, choć jednak wymierzalnego daru, nie oddaje całej jej głębi. W świetle tego ujęcia łaska jawi się jako coś, co można utracić, jak np. pieniądze, albo jako coś, co można odzyskać, jak np. sławę, ale za tym czymś przecież zawsze stoi – jak potwierdza ludzkie doświadczenie – ktoś. Dla przykładu, dziecko, które niszczy zabawkę, nie tylko traci źródło osobistej satysfakcji, ale także godzi w tych, którzy mu tę zabawkę ofiarowali. I odwrotnie, kiedy to dziecko naprawi ową zabawkę, czyli przywróci jej sprawność, odzyskuje także przychylność jej dawców. Ów przykład z ludzkiego życia potwierdza, że wymierny dar jest zarazem nośnikiem niewymiernej miłości dawcy. W relacjach między ludźmi miłość ta przyjmuje konkretną formę w postaci materialnego daru, zaś w Bogu jest wyrazem daru z siebie samego, tzn. wynika z Jego natury, w której istota równa jest istnieniu. Bóg nie daje coś, lecz zawsze udziela siebie samego. To właśnie tak pojmował łaskę Bożą kard. S. Wyszyński. Dla niego była ona nie czymś, lecz Kimś, tzn. Bogiem, który udziela się człowiekowi. I w tym sensie jego stwierdzenie o życiu człowieka *przez dar Łaski* nie oznacza nic innego, jak życie dzięki Bogu i z Bogiem.

Kard. S. Wyszyński doskonale wiedział, że jego istnienie i życie jest przejawem bezgranicznej miłości Boga. Dał temu wyraz w słowach: „Każdy człowiek jest owocem wielkiej miłości Boga, który postanowił go powołać z niebytu do życia w określonym czasie"[2]. Słowa te wyraźnie świadczą o tym, iż miał on świadomość źródła swego zaistnienia i zarazem poczucie zależności od Boga.

[1] S. Wyszyński, *W światłach tysiąclecia*, Kraków 1981, s. 41.
[2] Por. S. Wyszyński, *Bochen chleba*, Rzym brw., s. 179.

Był niezwykle głęboko przekonany o wzniosłości własnej godności, jaka wynika ze stwórczego aktu Boga.

Miał on nie tylko świadomość swej godności płynącej z aktu stworzenia, ale nawet więcej, traktował tę godność jako powołanie. Świadczy o tym jego wypowiedź: „Absolutna Miłość udziela się miłości cząstkowej i nieustannie ją ku Sobie pociąga. Bo w tej małej cząstkowej miłości istnieje upodobanie i skierowanie się ku wielkiej, potężnej Miłości, wyczucie własnej genezy, tęsknota za źródłem pochodzenia, jakby pragnienie powrotu do domu Ojca”[3]. Słowa te, z których pobrzmiewa – trzeba przyznać – echo soborowego przesłania o tym, iż „ludzie są powołani do jednego i tego samego celu, to jest do Boga samego” (KDK 24) jednoznacznie wskazują na dynamizm relacji kard. S. Wyszyńskiego z Bogiem, tak właściwy dla rzeczywistości powołania. Wyczucie źródła własnego pochodzenia, upodobanie w tym Źródle i pragnienie powrotu do Niego, to nic innego jak składowe elementy powołania. A to pokazuje, że kard. S. Wyszyński postrzegał Boga nie tylko jako źródło i cel życia, ale nade wszystko jako Istotę, która, udzieliwszy mu istnienia, troszczy się o niego i zapewnia mu spełnienie się w człowieczeństwie. Rozumiał ją jako Osobę, która pierwej niż rodzice, obdarowała go miłością i stanowi wciąż gwarant jego bytowania. Wyraz temu dał w słowach: „Istnienie człowieka, pierwej aniżeli z rodzicami było związane z miłującą wolą Stwórcy”[4].

Kard. S. Wyszyński nie tylko miał świadomość więzi relacyjnej z Bogiem, jaka wynika z aktu stworzenia i płynącego z tej więzi powołania do wzrastania w człowieczeństwie, ale posiadał także głębokie poczucie dziecięctwa Bożego. To osobiste poczucie wyraził wówczas, gdy napisał: „Ochrzczeni w Imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego – nosimy w sobie Trójcę Świętą. Już nie jesteśmy samotni, żyjemy w najlepszym towarzystwie Boga żywego. Jest w nas Bóg”[5]. Z jego słów jednoznacznie przebija z jednej strony przekonanie o bezinteresownym działaniu Boga względem każdego człowieka, które najpełniej wyraża się w Jego osobowym udzielaniu się, a z drugiej przeświadczenie o niezwykłym wręcz wyniesieniu tego człowieka przez Niego, tj. dopuszczeniu go do udziału w swoim życiu wewnątrztrynitarnym. Dla kard. S. Wyszyńskiego obdarowanie dziecięctwem było wyłącznie Bożym darem, czyli aktem przekraczającym wymogi jego ludzkiej natury, choć w niczym jej nie naruszającym. On dobrze wiedział, że życie nadprzyrodzone, jakiego Bóg udziela, zasadza się na naturalnych możliwościach człowieka. Dlatego uważał, co też potwierdził osobistą postawą, że człowiek im głębiej będzie trwał w kręgu uświęcającej obecności Boga, tym bardziej będzie się rozwijał duchowo, zaś im bardziej będzie zamykał się na Jego oddziaływanie, tym bardziej będzie

[3] S. Wyszyński, *Miłość na co dzień*, cz. I, Poznań 1980 (wyd. II), s. 9.
[4] S. Wyszyński, *W światłach tysiąclecia*, dz.cyt., s. 41.
[5] Tamże.

słabł duchowo. Źródła tego życia Bożego upatrywał wyłącznie w Chrystusie. To On – w jego mniemaniu – zapoczątkowuje je w człowieku w sakramencie chrztu[6]. Tym samym Kardynał uznał chrystocentryczny wymiar życia duchowego człowieka, tzn., iż tylko w Chrystusie i z Nim może się on duchowo rozwijać.

Dla kard. S. Wyszyńskiego Chrystus stanowił nie tylko źródło życia Bożego w człowieku, ale także sposób jego urzeczywistniania przez niego. Tym sposobem jest miłość. Skoro człowiek powstał z miłości Boga i dzięki niej został w Chrystusie odkupiony, to na ten Jego dar nie może inaczej odpowiedzieć jak miłością. Na miłość można odpowiedzieć tylko miłością, i to miłością w podobnym stylu, czyli darowania się, jak Bóg darował się człowiekowi w Chrystusie. Istotę tej prawidłowości bycia człowieka względem Boga, sprowadzającej się do miłości ofiarowania się Jemu, jak On mu się ofiarował w Chrystusie, kard. S. Wyszyński zawarł w krótkim zdaniu: „Bóg pragnie, abyśmy przez wolną wolę nie przez przymus, dążyli do Niego. Pragnie, abyśmy Go wolną wolą poznawali i miłowali”[7]. Z kardynalskich słów jednoznacznie wynika, że tylko w dobrowolnym umiłowaniu Boga tkwi twórcza moc duchowego rozwoju człowieka. Jeśli on podda się Jego bezgranicznej miłości, to nie tylko nie dozna ograniczenia w swej podmiotowości, ale przeciwnie doświadczy pełni wolności i zazna pokoju ducha, który wyrazi się w wewnętrznym zintegrowaniu władz i w zewnętrznej gorliwości apostolskiej. Doniosłość tej prawdy ludzkiego bycia względem Boga ks. Prymas wyraził w słowach: „Bóg bardzo szanuje indywidualność i osobowość człowieka i nigdy jej nie gwałci. Najwięcej wolności mamy w kontakcie z Bogiem, i to takiej, że nawet jesteśmy w stanie oprzeć się całej miłości Boga. Nie możemy się oprzeć policji, wywiadowcom, prawom stanowionym przez ludzi, ustrojom przez nich zaprowadzonym i niekiedy musimy im ulec, ale Bogu i Jego wielkiej miłości możemy się oprzeć. Na tym polega wielka wartość i doniosłość człowieka, bo kto może się oprzeć, może się też i poddać wielkiej miłości, a Bóg czeka na taką dobrowolną, przez nas wybraną miłość”[8]. To powierzenie się Bogu w miłości było w życiu ks. Prymasa bezgraniczne, tzn. aż po rezygnację wręcz z własnej woli. Istotę tej postawy zawarł w pojęciu *niewolnictwa miłości,* pod którym rozumiał synowskie oddanie się człowieka Bogu Ojcu, a nie ograniczenie jego wolności aż do ubezwłasnowolnienia[9].

W tym kontekście, jakim jest wzrost w postawie *niewolnictwa miłości*, która była udziałem ks. Prymasa, nie pozostał On nieczujny na zagrożenie, jakie stwarza grzech. To, że zdawał sobie dobrze sprawę z jego niebezpieczeń-

[6] Por. tamże.

[7] S. Wyszyński, *Druga kromka chleba. Wybór myśli i aforyzmów z kazań, przemówień i rozważań*, Poznań-Warszawa 1976, s. 57.

[8] S. Wyszyński, *Miłość na co dzień*, cz. I, s. 32.

[9] Por. R. Sławieński, *Rekolekcje z... Kardynał Stefan Wyszyński*, Kraków 2001, s. 60.

stwa, może świadczyć samo określenie przez niego grzechu. Dla niego grzech był nie tyle świadomym i dobrowolnym przekroczeniem przez człowieka prawa Boga, ile sprzeniewierzeniem się Jemu samemu. On wprost definiował grzech jako wróg Boga. Uważał, że choć ma on swoje korzenie w ludzkiej wolności, to w istocie polega na odrzuceniu zaproszenia Boga do bycia z Nim[10]. Dlatego w swoich przemówieniach koncentrował się nie tyle na rodzajach grzechu, ile na jego niszczącej mocy, chcąc w ten sposób ustrzec ludzi przed jego zgubnym działaniem. Grzech jako akt niewierności człowieka Bogu wywołuje negatywne skutki. W pierwszym rzędzie osłabia jego więź z Bogiem i uniemożliwia jego wzrost duchowy. Skoro człowiek zaistniał z miłości Boga, to w swych możliwościach może się spełnić jedynie w klimacie tej miłości. W tym kontekście grzech jako osobowy akt człowieka nie jest niczym innym, jak zdradą tej Bożej miłości, a tym samym przyczyną jego niemożności zrealizowania siebie w człowieczeństwie i osiągnięcia szczęścia. W następnej kolejności grzech staje się przyczyną niechęci, niekiedy wręcz wrogości, człowieka wobec drugiego, uniemożliwiając mu przez to tworzenie wspólnoty w duchu miłości i pokoju[11].

Aby człowiek nie uległ grzechowi, a zarazem mógł wzrastać w *niewolnictwie miłości*, czyli owym oddaniu się Bogu Ojcu, musi stosować odpowiednie środki. Ks. Prymas wskazał na dwa zasadnicze: modlitwę i życie sakramentalne, podejmując je zarazem w swoim życiu.

Pierwszym środkiem, jaki wzmagał więź ks. Prymasa z Bogiem, była modlitwa. Pojmował ją nie tyle jako mówienie do Boga, ile jako nadsłuchiwanie, co On mówi do niego[12]. Swój modlitewny dialog z Bogiem, którego tytułował Ojcem, co świadczyło o jego respekcie względem Bożego majestatu, a zarazem o dojrzałej postawie dziecięctwa Bożego, naznaczonej nieograniczonym zaufaniem Mu[13], aktualizował w różnych treściach i formach. Gdy chodzi o te ostatnie, to najczęściej stosował, zwłaszcza w okresie swego uwięzienia, modlitwę różańcową, rozmyślanie i adorację Najświętszego Sakramentu, zaś w odniesieniu do treści modlitwy używał, obok próśb i przebłagania, dziękczynienie i uwielbienie. Spośród różnych form i treści modlitwy uwielbienie uważał za najdoskonalszą modlitwę[14].

---

[10] Por. S. Wyszyński, *W światłach tysiąclecia*, s. 42.

[11] Tamże, s. 44; To stanowisko kard. S. Wyszyńskiego zostało wnikliwiej skomentowane w artykule: H. Wejman, *Życie człowieka w stanie łaski uświęcającej w myśli teologicznej kard. S. Wyszyńskiego*, w: *Duchowość Prymasa Tysiąclecia* (red. J. Machniak, J. W. Gogola), Kraków 2002, s. 167-170.

[12] Por. S. Wyszyński, *Druga kromka chleba*, s. 115.

[13] Por. S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Paris 1982, s. 183.

[14] Por. M. Chmielewski, *Relacja człowieka do Boga na modlitwie według kard. Wyszyńskiego*, w: *Duchowość Prymasa Tysiąclecia* (red. J. Machniak, J. W. Gogola), Kraków 2002, s. 73.

„Pochwała i uwielbienie to najbardziej szczytna modlitwa – napisał w komentarzu do Modlitwy Pańskiej – odpowiadająca woli Boga. Jest to zarazem modlitwa najbardziej pożywna. Przez żadną inną modlitwę tak się nie sycimy, jak przez modlitwę pochwalną”[15]. On tak ukochał modlitwę i był jej wierny w codzienności, że jego życie stało się modlitwą życia. Tę prawdę, tj. wzajemności modlitwy i pracy w życiu doskonale wyraził w słowach: „Modlitwa nie przestaje być nadal największą potrzebą naszej duszy, najwspanialszym czynnikiem uświęcenia, najlepszą formą uwielbienia Boga. Musi więc nadal zajmować swoje właściwe miejsce, nie można nic z niej utracić pomimo wzrastającego nawału pracy. Trzeba więc ją przesunąć na odcinek naszej pracy, musi ‘wyjść z kaplicy’ i podejść z nami do codziennych zajęć”[16]. Ks. Prymas był głęboko przekonany o wartości modlitwy w rozwoju duchowym człowieka. Uważał, że to ona przyczynia się do afirmacji człowieka, włączając wszystkie jego sprawy w krąg oddziaływania Boga i pobudza w nim uczucie czci dla Niego, a tym samym powoduje wzrost jego więzi z Nim[17].

Drugim środkiem, który powodował wzrost miłosnej relacji ks. Prymasa z Bogiem, było życie sakramentalne. Szczególną wartość w tym względzie miała dla Niego Eucharystia i sakrament pojednania.

Eucharystia, będąc znakiem utrwalającym najdoskonalszą ofiarę oddania się Chrystusa Ojcu dla odkupienia ludzi, stanowiła dla ks. Prymasa wezwanie do przemiany życia w kierunku coraz ściślejszego zjednoczenia się z Bogiem[18]. On dostrzegł najważniejsze jej funkcje w tym procesie. Pierwszą z nich, na jaką wskazywał, to ubóstwienie człowieka. Eucharystia, urzeczywistniając Boskoludzką egzystencję Chrystusa na ziemi, przyczynia się do deifikacji człowieka. Im częściej będzie karmił się Jego Ciałem, czyli przyjmował Komunię świętą, tym bardziej będzie się ubóstwiał, czyli stawał się Mu podobny[19]. Kolejną funkcją, jaką Eucharystia pełni w procesie uświęcenia człowieka, jest – według kard. S. Wyszyńskiego – uszlachetnianie jego życia doczesnego. Jako Chleb żywota, który otwiera bramy niebios, zachęca Ona do zachowania zdrowego dystansu wobec spraw tego świata i wznoszenia się ponad jego troski. W ten sposób czyni jego egzystencję bardziej szlachetną[20]. Oprócz tych funkcji, Eucharystia spełnia – według kard. S. Wyszyńskiego – jeszcze jedną, a mianowicie przypomina o godności ludzkiego ciała. Zdaniem Prymasa, Eucharystyczne Ciało stanowi

[15] S. Wyszyński, *Ojcze nasz. Rozważania*, Poznań 1978, s. 33.
[16] S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, Warszawa 2001, s. 69.
[17] Por. S. Wyszyński, *Ojcze nasz. Rozważania*, 11-13.
[18] Por. W. Zyzak, *Eucharystia w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, w: *Duchowość Prymasa Tysiąclecia*, (red. J. Machniak, J. W. Gogola), Kraków 2002, 123.
[19] Por. S. Wyszyński, *Miłość na co dzień*, cz. II, Rzym 1971, s. 60-65; Zob. także: Tenże, *Istotny sens Komunii świętej*, w: *Oto wielka tajemnica wiary*, Warszawa 1986, s. 12-14.
[20] Por. S. Wyszyński, *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, Paris 1975, s. 59-62.

balsam, którym Chrystus chroni ludzkie ciało, zdobywając prawo do jego wskrzeszenia, a zarazem wzywa, by się z nim roztropnie obchodzić[21].

Drogę do więzi z Chrystusem eucharystycznym toruje człowiekowi – w mniemaniu kard. S. Wyszyńskiego – sakrament pokuty. W nim jest on w stanie, bez względu na stan swego ducha, doświadczyć Bożego miłosierdzia, które jest większe niż grzech i przyjąć je w pokorze serca. Dlatego sakrament ten przyczynia się nie tylko do odnowienia jego więzi z Bogiem, ale powoduje także jego wzrost jedności z Nim.

Przeprowadzone analizy pozwalają na wyrażenie zasadnego wniosku, że podstawowym obliczem duchowości kard. S. Wyszyńskiego było bezgraniczne zaufanie Bogu, którego głębia zajaśniała w biskupim zawołaniu *soli Deo*. Uświadamiając sobie nieograniczoność miłości Boga względem każdego człowieka, wyrażoną w akcie jego stworzenia, a po jego sprzeniewierzeniu się w akcie odkupienia w Chrystusie, kard. S. Wyszyński powierzył Mu się całkowicie. Tylko Jemu pragnął służyć i dla Niego tylko żyć. W ten sposób wskazał współczesnemu człowiekowi drogę spełnienia się w człowieczeństwie i osiągnięcia pełni szczęścia. Jest nią zawierzenie Bogu.

2. Być bardziej dla człowieka niż dla siebie – bezinteresowna posługa bliźnim

Umiłowanie Boga przez ks. Prymasa zaowocowało w jego życiu bezinteresowną miłością bliźniego. W miarę wchodzenia w komunię z Bogiem, tym ofiarniej służył każdemu człowiekowi. Tę jego postawę potwierdził ks. Stefan Piotrowski – jego współpracownik. „Kardynał wkładał dużo wysiłku osobistego w to – zaświadczył – aby ratować człowieka, aby usunąć z człowieka zło. Pomogły mu w tym cierpliwość i ojcowska dobroć. Na pierwszym planie był żywy człowiek, ksiądz albo świecki. Troska o jego dobro zawsze kierowała postępowanie Księdza Prymasa”[22].

Otwartość na bliźniego i wrażliwość na jego potrzeby kard. S. Wyszyński wyniósł z domu rodzinnego. W swoim nauczaniu wspomina, iż nieraz trzeba było pocałować spracowaną i często brudną rękę pani Jesionkowej, która pomagała jego matce w różnych pracach domowych, albo też trzeba było w wigilię Bożego Narodzenia oderwać się od stołu rodzinnego i bez względu na pogodę iść z ojcem pod cmentarz z wieczerzą wigilijną, aby nakarmić samotnego i chorego staruszka. To właśnie jego rodzice wpoili mu, że na ziemi najważniejszy jest

[21] Por. W. Zyzak, art.cyt., s. 125-126.

[22] S. Piotrowski, *Na pierwszym planie był zawsze człowiek*, w: *Czas nigdy go nie oddali* (red. A. Rastawicka), Kraków 2001, s. 184-185.

człowiek i nie ma, po Bogu, większej od niego wartości[23]. Tę wielkość ludzkiej godności i powinność jej poszanowania rodzice uzasadniali mu tajemnicą wcielenia Syna Bożego. Ich motywację potwierdził on później po latach, już jako biskup, w słowach: „Nieskończona jest wartość człowieczeństwa, skoro nawet Bóg stał się człowiekiem. I po co? Po to, abym ja – ten ja, który nieraz tak źle o sobie myśli i który jeden wie, jaki naprawdę jest – był jako bogowie"[24]. Faktycznie, jego pasterska służba była skierowana na uświadamianie ludziom ich godności dziecięctwa Bożego i zachęcanie ich do jej poszanowania przez siebie nawzajem. Takie podejście uważał za najskuteczniejszy sposób obrony przed uprzedmiotowieniem go ze strony innych[25]. Tym szacunkiem należy – według niego – obdarzać każdego człowieka bez względu na jego ustosunkowanie się do niego. „Właściwością chrześcijańskiego ducha jest to – uczył – że miłujemy także ludzi niemiłych i nieprzyjemnych. [...] Miłować dobrych jest najłatwiej. [...] Człowieka tym łatwiej miłujemy, im więcej widzimy w nim dobra. Ale w miarę, jak dobro w ludziach maleje, miłość nasza ku nim zaczyna być coraz trudniejsza. Stajemy w punkcie inercji. Gdy zaś punkt inercji przeważa na stronę braku, wady czy konkretnego zła, jest nam coraz trudniej miłować, tym trudniej, im więcej widzimy zła. Dochodzi do tego, że miłość do tych ludzi wydaje nam się prawie niemożliwa. Rozwiązać ten problem po chrześcijańsku to znaczy obronić swoją miłość, uratować najważniejsze dobro naszego istnienia, najlepszy dar dla Boga i ludzi"[26]. W powyższych słowach nie tylko odsłonił cechę chrześcijańskiej miłości bliźniego (ma ona obejmować wszystkich), ale także ukazał sposób jej świadczenia tym, którzy jej nie odwzajemniają. W sytuacji, gdy drugi człowiek nie odpowiada miłością na okazaną miłość, a wręcz nawet demonstruje wobec niego swoją niechęć, należy – według jego sugestii – pomijać te jego gesty, a bardziej koncentrować się na tym, co jest w nim dobre. Wzór w tym względzie daje – przypominał Kardynał – Chrystus eucharystyczny. On uczy, w jaki sposób przekraczać to, co w relacjach między ludźmi sprawia przykrość i boleść[27].

Nie tylko motyw i zakres miłości bliźniego cechował postawę kard. S. Wyszyńskiego wobec drugiego człowieka, ale także sposób jego podejścia do niego. On uwypuklał, a jednocześnie osobiście wcielał w życie, wrażliwość na potrzeby innych i delikatność w ich zaradzaniu, zgodnie z poszanowaniem ludzkiej godności. „Prawdziwa miłość niewiele mówi. Spojrzy – pisał – uśmiechnie się, coś tam dyskretnie uczyni, aby tego nikt nie dostrzegł, nie zauważył [...]. Ludzie

[23] Por. S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946-1981*, Warszawa 1990, s. 681.
[24] Tenże, *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, s. 30-31.
[25] R. Sławieński, dz.cyt., s. 84.
[26] S. Wyszyński, *Miłość na co dzień*, cz. I, s. 178-179.
[27] Por. Tamże, s. 94.

prawdziwie miłujący chodzą koło innych niemal 'na palcach', tak jak chodzi się przy ciężko chorym lub śpiącym człowieku, gdy chcemy, aby jak najdłużej sobie pospał. Miłość jest niezwykła w swej 'nieobecności'. Jest to związek między ludźmi bardziej duchowy i wewnętrzny niż zewnętrzny"[28]. Z jego słów wyraźnie wynika, że człowiek prawdziwie miłujący nigdy nie pozostanie obojętny na potrzeby drugiego i nigdy w ich zaradzaniu nie uchybi jego godności.

Nie można pominąć faktu, że ks. Prymas dostrzegał szerszą płaszczyznę okazywania bliźniemu miłości. Obok bezpośredniego wsparcia człowieka w potrzebie, kładł on akcent na rzetelność w wykonaniu powierzonej pracy i szacunek dla środowiska naturalnego. To właśnie w tych płaszczyznach człowiek może wyrazić – według niego – swoją miłość względem bliźniego.

Pracę rozumiał nie tylko jako źródło dochodu i duchowego rozwoju człowieka, ale nade wszystko jako sposób umiłowania bliźniego. Określał ją wprost jako służbę miłości bliźniego. „Służba przez pracę – rozszerza nasze serca i obejmuje – pisał – wszystkich bliźnich naszych, w duchu miłości ich dusz i ciał, ich dóbr doczesnych i wiecznych"[29]. Dlatego zachęcał, dając temu przykład, aby każde zajęcie wykonywać sumiennie, rzetelnie i z oddaniem, jak dla bliźniego. Obcy powinien być każdej formie pracy niezdrowy indywidualizm, chciwość zarobku i samolubstwo. Natomiast powinien ją przenikać duch miłości bliźniego, aby mogła wydać właściwe owoce dla bliźniego[30]. Dopiero tak wykonana praca, tj. w duchu służby bliźniemu, będzie stanowić dla każdego drogę do osiągnięcia właściwego stopnia doskonałości[31]. Źródła tego służebnego ducha ludzkiej pracy kard. S. Wyszyński upatrywał w więzi człowieka z Bogiem. Im głębiej będzie on zjednoczony z Bogiem, tym rzetelniejsza i wydajniejsza będzie – twierdził wobec swoich kapłanów – jego praca[32].

Nie tylko poprzez dobrze wykonaną pracę człowiek może okazać – według kard. Wyszyńskiego – bliźniemu miłość, ale także w poszanowaniu środowiska naturalnego. Rzeczywistość stworzona, jako przestrzeń, została człowiekowi dana przez Stwórcę, a tym samym zadana. Jeśli chce on z niej korzystać, to musi nauczyć się ją szanować dla niej samej. A będzie ją szanował, gdy będzie się duchowo odnawiał. „W miarę jak człowiek się uszlachetnia – pisał – cały świat się

[28] Tamże, s. 85.

[29] Por. S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, dz.cyt., s. 45.

[30] Por. J. Machniak, *Duchowość pracy ludzkiej w myśli teologicznej kard. Stefana Wyszyńskiego*, w: *Duchowość Prymasa Tysiąclecia* (red. J. Machniak, J. W. Gogola), Kraków 2002, 152.

[31] Por. S. Wyszyński, *Chrystus Społecznik*, Warszawa 1947, s. 9. Uświęcającemu wymiarowi pracy ludzkiej kard. S. Wyszyński poświęcił dzieło: *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paryż 1963.

[32] Por. S. Wyszyński, *List do moich kapłanów*, cz. 2, Paris 1969, s. 162.

odnawia. Oblicze ziemi staje się coraz bardziej ludzkie i coraz bardziej Boże”[33]. Rzeczywiście duchowo ukształtowany człowiek będzie w stanie bronić środowiska naturalnego przed tymi, którzy nadużywają jego charakteru i przeznaczenia. Jednocześnie będzie z niego korzystał w taki sposób, aby nie pogwałcić jego praw i mieć zawsze na względzie pomyślność przyszłych pokoleń[34].

Miłość bratnia nie tylko znamionowała podejście kard. S. Wyszyńskiego do aktualnie spotykanych ludzi, ale także do przyszłego pokolenia. To właśnie ona znalazła się u podstaw jego licznych przemówień dotyczących wychowania młodego pokolenia. „Wychować młode pokolenie – mawiał – to znaczy przede wszystkim skierować naturalne skłonności dzieci i młodzieży ku Ojcu wszystkich ludzi; to znaczy pomóc im odszukać w sobie najszlachetniejsze wartości, złożone w duszy przez Stwórcę; to znaczy spojrzeć na otoczenie oczyma Ojca Przedwiecznego; to znaczy umiłować świat i ludzi – po Bożemu; to znaczy rozwijać stale w sobie dary duchowe i nadprzyrodzone”[35]. W duchu tej miłości mobilizował nauczycieli i wychowawców do ofiarnej pracy wychowawczej, wskazywał im na środki i sposoby, gwarantujące jej owocność. „Jeśli człowiek chce oddziaływać na człowieka, musi być na tego człowieka wrażliwy – mówił do nauczycieli i wychowawców na Jasnej Górze w dniu 28 czerwca 1959 r. – musi się z nim liczyć i być gotowym mu służyć, musi zapomnieć o sobie, a pamiętać o drugim. Wypadnie nieraz śledzić za jego wzrokiem, a może niejako przykładać swą dłoń do jego serca i badać, czy spokojnie bije? To jest jakaś wielka mądrość wychowawcza. Podobnie jak mądrością kierowniczą jest uważać na człowieka, liczyć się z człowiekiem, dobrze wyczuwać odruchy jego serca i myśli, być bardziej dla niego niż dla siebie! Chociaż trud wychowawczy i ogrom zadania zmuszają nas niekiedy do uproszczeń administracyjno-biurokratycznych, które traktują jednostkę masowo, to jednak wiemy z doświadczenia, że w wyjątkowych sytuacjach trzeba tę jednostkę wyeliminować z gromady i stanąć oko w oko z jej trudnym problemem. W duszę człowieka trudnego musimy umieć patrzeć głęboko, już nie tyle okiem administratora wiedzy, nauki, mądrości i władzy zwierzchniej, ile raczej okiem człowieka dobrego. Musimy docierać do odrobiny dobroci, która jest jeszcze w tym całym człowieczku. Musimy mu przekazać jakąś wielką miłość i własną dobroć. Dlatego mobilizujemy ją ze wszystkich zakątków naszej psychiki, aby ją całkowicie oddać temu maleńkiemu, opornemu człowieczkowi. Wielka mądrość wychowawcza i kierownicza polega na wielkiej miłości i na wielkiej dobroci. Wadą naszych czasów jest to – a mówił to 51 lat temu i w żaden sposób słowa te nie straciły na aktualności – że gdy już nie można pozyskać człowieka, pozostaje

[33] Por. S. Wyszyński, *Miłość na co dzień*, cz. I, s. 159.
[34] Tamże, s. 185-194.
[35] S. Wyszyński, *W światłach tysiąclecia*, s. 119.

tylko represja, siła, a niekiedy gwałt. Jest to nieporozumienie wychowawcze pod każdym względem. Najbardziej głośni wychowawcy czasów dzisiejszych przekonali się już, że gwałt i przemoc nie wychowują, że trzeba się odwołać do innych wartości i do innych sił. Trzeba raczej działać rozumem na rozum, dobrą wolą na wolę choćby złą i sercem, choćby po drugiej stronie serca już nie było, choćby je trzeba było dopiero odszukać, odnaleźć i wskrzesić"[36]. Zalecał więc wychowawcom, aby w życie szkoły wprowadzali atmosferę rodzinną, oddziaływali na młodzież po ojcowsku, starali się z nią utrzymywać częstszy i bezpośredni kontakt, i aby współpracowali z rodziną. Zachęcał także, aby wychowawcy nie obawiali się stawiać młodzieży wymagań i mówili im o obowiązkach rodzinnych, społecznych, narodowych oraz religijnych. Wychowawcy winni w sposób metodyczny i pedagogiczny potęgować ich wrażliwość na owe obowiązki[37].

Podsumowując powyższe analizy, należy stwierdzić, że kard. S. Wyszyński był niezwykle wrażliwy na potrzeby drugiego człowieka. Jego postawa miłości bratniej wyrastała z zawierzenia Bogu. Zaufawszy Mu bezgranicznie, z oddaniem poświęcał się drugiemu człowiekowi i uwrażliwiał na to innych. W ten sposób dał wzór zharmonizowania miłości Boga i bliźniego. Przez to stanowi dla współczesnego człowieka wezwanie do kształtowania ofiarnej postawy względem każdego człowieka.

3. Dla nas po Bogu największa miłość, to Polska – ofiarna służba Ojczyźnie

Z zawierzenia Bogu płynęła w życiu kard. S. Wyszyńskiego nie tylko miłość do bliźnich, ale także umiłowanie Ojczyzny. Ojczyzna, pod pojęciem której rozumiał dobra odziedziczone przez naród, a mianowicie ziemię i szeroko rozumianą kulturę, tj. mowę, literaturę, sztukę, obyczaje, religię, znaczyła dla niego więcej niż jego własne serce[38]. Bycie jej wiernym uważał za jeden z najważniejszych swoich obowiązków. To dla jej pomyślności nie wahał się nawet pójść do więzienia. Trzeba tu od razu dodać i podkreślić, że jego służba Ojczyźnie nie oznaczała, iż mniejszą wagę przywiązywał do posługi Kościołowi. Sam tę kwestię rozstrzygnął, kiedy powiedział w Warszawie w dniu 25 listopada 1953 r., że służąc Kościołowi, służy Ojczyźnie[39].

[36] Tamże, s. 123-124.

[37] Por. H. Wejman, *Wartość duchowości kardynała Wyszyńskiego w kształtowaniu sumienia młodzieży*, w: *Szkoła katolicka*, t. 4 (red. A. Sowiński, A. Dymer), Szczecin 2003, s. 149.

[38] Por. S. Wyszyński, *Kocham Ojczyznę więcej niż własne serce*, Częstochowa 2001, s. 5.

[39] Tamże.

Związek z Ojczyzną uważał za fundamentalne prawo człowieka. Przypominał sobie i rodakom, że „więź z Ojczyzną jest tajemnicą, którą możemy określić jako prawo natury, najbardziej podstawowe i najświętsze ze wszystkich praw przyrodzonych. Prawo, które uszanować mają wszyscy! Ale i my musimy je uszanować, i to w duchu miłości, która nieustannie łączy nas z Bogiem, a przez Boga z ludźmi”[40]. Każdy obywatel ma prawo utożsamiać się z własną Ojczyzną, a inni mają obowiązek to jego prawo uszanować w duchu bratniej miłości.

Dlatego nie omieszkał przypominać swoim rodakom o powinności umiłowania Ojczyzny i z niezwykłą wręcz gorliwością zachęcać ich do bycia jej wiernym w każdych okolicznościach. „Dla nas po Bogu – mówił do nich – największa miłość, to Polska! Musimy po Bogu dochować wierności przede wszystkim naszej Ojczyźnie i narodowej kulturze polskiej”[41]. Przypominając rodakom zadanie umiłowania Ojczyzny, wskazywał im zarazem na konkretne formy jego urzeczywistnienia. Pierwszą z nich może być – według niego – sumienne i uczciwe wykonanie przez każdego powinności stanu życia. „W Ojczyźnie naszej najważniejszym czynnikiem ładu i spokoju, owocności i skuteczności pracy, a nawet pomyślności ekonomicznej i gospodarczej, jest – mówił w Ożarowie w dniu 2 października 1980 r. – sumienie obywateli. Bo cóż z tego, że będziemy bez końca wyliczali najrozmaitszych winowajców, że będą oni nawet ukarani zgodnie ze swoimi uczynkami, jeżeli życie całego Narodu, a więc każdego obywatela – pozostanie bez zmian?”[42] Następną formą, w której wyrażać się będzie umiłowanie Ojczyzny, to uszanowanie historii narodu i umiejętne wczytywanie się w jej głos. „Naród musi zachować swoją bogatą przeszłość i musi się nią szczycić. [...] Polska ma wspaniałą przeszłość, ma swoje dzieje, kulturę, literaturę, sztukę, rzeźbę. Musimy więc nieustannie – mówił w Warszawie w dniu 25 maja 1972 r. – nawiązywać do przeszłości!. [...] Naród, który odcina się od historii, który jej się wstydzi, który nie wychowuje młodego pokolenia bez powiązań historycznych – to naród renegatów! Taki naród skazuje się dobrowolnie na śmierć, podcina korzenie własnego istnienia”[43]. Kolejną formą umiłowania Ojczyzny będzie pielęgnowanie rodzimych zwyczajów i kultury. „Wielką mądrością jest – mówił w Warszawie 4 października 1970 r. – umiejętność czerpania z doświadczeń przeszłości [...] Mamy bogate doświadczenie religijne, moralne, społeczne, narodowe i polityczne. Dobrze wiemy, że wielkie moce, które sprawiły, iż naród trwa i rozwija się, w dużym stopniu zawdzięczamy naszemu natchnieniu i duchowości religijnej, którą w najtrudniejszych momentach odżywiała się nasza duchowość

[40] S. Wyszyński, *Jedna jest Polska*, Warszawa 1989, s. 34.
[41] Tamże, s. 30.
[42] S. Wyszyński, *Kocham Ojczyznę więcej niż własne serce*, s. 49.
[43] Tamże, s. 10.

ojczysta i kultura narodowa. Gdybyśmy chcieli z niej usunąć wszystko, co jest z ducha chrześcijańskiego, jakże pozostałaby uboga. [...] Trzeba umieć wczytywać się w głosy, które brzmią w przeszłości Narodu”[44]. I w końcu miłość do Ojczyzny będzie się przejawiać w uszanowaniu ziemi ojczystej i pracy na roli, oraz w umiejętności zachowania proporcji między rozwojem rolnictwa a przemysłu. „Naród, jeśli chce utrzymać swój byt narodowy i państwowy, swą niezależność i wolność, musi być – mówił w Łowiczu, 30 sierpnia 1972 r. – związany z ziemią. Tak jak trawy trzymają lotne piaski, aby ich burze nie przewiały, tak Naród polski musi się trzymać całą duszą i całym sercem ziemi, aby wiązać się z ziemią i nie dając się z niej wydziedziczyć, zabezpieczać swą wolność i miejsce na karcie Europy”[45].

Miłość kard. S. Wyszyńskiego do Ojczyzny obejmowała swym zakresem nie tylko jej teraźniejszość, ale dotyczyła także jej przyszłości. Mocno leżała mu na sercu jej przyszła pomyślność. Dlatego w swoich wystąpieniach podkreślał potrzebę wychowania młodego pokolenia do patriotyzmu. W tym właśnie duchu już w 1972 r. stawiał warszawskiej młodzieży pytania: „Jakiej chcesz Polski, młodzieży? Czy chcesz, aby Polska była pijana? Czy chcesz, aby twoich braci i siostry demoralizowano przez film i telewizję? [...] Czy chcesz Polski bezdzietnej, w której tak wiele nienarodzonych Polaków idzie ... do kanałów? Czy chcesz Polski bez wiary w Boga i ludzi, a więc bez ideałów, bez porywów i wzlotów, bez zdolności do poświęcenia i ofiary? Nawet na froncie w obliczu wroga trzeba w coś wierzyć, aby być zdolnym do bohaterstwa. Wiara i poświęcenie są potrzebne nie tylko na froncie wojennym, ale także na froncie pracy, obowiązku, zawodu, nauki, codziennego trudu i wysiłku”[46]. To właśnie ofiarne podejmowanie przez młodzież codziennych zadań i jej gotowość do zrzeczenia się ze swych przywilejów na rzecz Ojczyzny, a nie jedynie podpisywanie traktatów pokojowych, gwarantuje – zgodnie z jego wypowiedzią – jej stabilność i zachowanie przez nią tożsamości oraz suwerenności. Z tego względu konieczna jest – w jego przekonaniu – formacja młodzieży do poświęcenia i ofiarności. I w tym względzie uwydatnił pewne sposoby jej urzeczywistniania. Nie można nie odwoływać się do historii narodu i nie przywoływać postawy rodaków, którzy oddawali życie za Ojczyznę. Należy także mobilizować młodzież do rezygnowania z miłości własnej i kłaść mocny akcent na poprawność używania przez nią ojczystego języka. „Poprawiajcie własny język – zachęcał młodzież w Warszawie 28 stycznia 1957 r. – Tak się on jakoś ‘zabrudził’. Dlaczego piękny polski język stał się tak dziwnie ordynarny. Dlaczego stosunek człowieka do człowieka jest tak ordynarny? Czy nas, naród

[44] Tamże, s. 14-15.
[45] Tamże, s. 57.
[46] Tamże, s. 48.

o tak wspaniałej kulturze ducha, nie stać na inny język? [...] Postęp polega na tym, by nasz język ludzki został uzdrowiony. Wówczas będzie wzrastał i szacunek dla człowieka”[47]. Ks. Prymas był głęboko przekonany, że troska o jakość mowy ubogaca wnętrze mówcy i tym samym uszlachetnia jego wrażliwość na drugiego. A to nie może nie pozostać bez wpływu na poprawę życia narodu.

Podsumowując analizy ostatniej części przedłożenia, należy stwierdzić, że kard. S. Wyszyński okazał się wielkim miłośnikiem Ojczyzny i wiernym obrońcą jej ziemi i kultury. Dla niego Ojczyzna była najwyższym dobrem, po Bogu. Dlatego dla współczesnych staje się wzorem i symbolem patriotyzmu.

Zakończenie

Analiza nauczania kard. S. Wyszyńskiego na płaszczyźnie duchowej pozwala wyrazić odpowiednie wnioski na temat jego niezwykle głębokiej duchowości. Wyłaniają się z niej trzy zasadnicze wymiary lub inaczej mówiąc, oblicza. Pierwsze z nich to bezgraniczne zawierzenie Bogu. Kard. S. Wyszyński kierował się od najmłodszych lat ufnością względem Niego, czemu dał wyraz w biskupim zawołaniu: *Soli Deo*. Drugie oblicze jego duchowości wyrażało się w bezinteresownej posłudze bliźnim, które z kolei wynikało z bezgranicznego oddania się Bogu. Im głębiej ufał Jemu, tym ofiarniej poświęcał się dla bliźnich. Kochając Boga i w Nim każdego bliźniego, z oddaniem służył Ojczyźnie, tzn. szanował jej ziemię i kulturę i troszczył się o jej pomyślność, akcentując potrzebę wychowania młodego pokolenia do patriotyzmu. Żyjąc taką duchowością, kard. S. Wyszyński stał się dla współczesnego człowieka wzorem spełnienia się w człowieczeństwie i osiągnięcia pełni szczęścia, które zapewnia jedynie Bóg.

Summary

The article, “Some Aspects of Cardinal Stefan Wyszyński’s Spirituality” aims at portraying the hierarch’s numerous qualities. As examined in the light of his teaching, Cardinal Wyszyński’s spirituality seems to possess three principal elements: a complete trust in God, dedicated service towards the others as well as a total dedication to his homeland. This makes his spirituality exemplary for contemporary people.

[47] Tamże, s. 44.

Ks. Marek PYC

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 125–137

Arianizm w kontekście sporu o bóstwo Jezusa Chrystusa

W teologicznej refleksji Kościoła pierwszych wieków ma miejsce stopniowe przesunięcie akcentu od zbawczej ekonomii ku misterium trynitarnego Boga. Jest to równoznaczne z coraz bardziej wnikliwymi badaniami nad ontologią Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka. Pojawia się przy tym silna tendencja, by wyjaśnienia chrześcijańskich kwestii doktrynalnych, zarówno trynitarnych, jak i chrystologicznych, szukać w oparciu o myśl filozoficzną. Doprowadza to nieuchronnie do konfliktu między chrześcijańskim monoteizmem trynitarnym i koncepcją boskiego absolutu w filozofii greckiej[1]. Gdy pod wpływem tego helleńskiego nurtu Ariusz neguje w początkach IV wieku bóstwo Jezusa Chrystusa, konieczna się staje zdecydowana reakcja Kościoła. Zwołany przez cesarza Konstantyna Sobór Nicejski I (325) ma na celu obronę dziedzictwa chrześcijańskiej wiary w obliczu coraz silniejszej ekspansji arianizmu.

1. Ariusz u źródeł arianizmu

Niejednoznaczność terminologiczna panująca w chrystologii w początkach IV wieku skłania pochodzącego z Libii *Ariusza* (+336), kapłana Kościoła w Aleksandrii, jednej z intelektualnych metropolii starożytności, do zaprezentowania własnej interpretacji tajemnicy Chrystusa. Ariusz, który był uczniem Lucjana z Antiochii, zdobywa licznych zwolenników głoszonej przez siebie nauki, w poczet których wchodzą m.in. Euzebiusz z Nikomedii oraz słynny historyk Kościoła, Euzebiusz z Cezarei. Jego zdecydowanymi przeciwnikami są dwaj biskupi aleksandryjscy: w pierwszej fazie sporu Aleksander, a następnie Atanazy.

Ariusza wyróżnia zdolność prezentacji głoszonych przez siebie tez w sposób niezwykle sugestywny. Chcąc dotrzeć w sposób zrozumiały do ludzi prostych, wyraża on swoje poglądy w formie listów, wyznań wiary, a nawet popularnych ludowych pieśni. Do jego twórczości należy też teologiczny poemat Θἀλεια (*Uczta*). Jego pisma, zgodnie z pragmatyką stosowaną w chrześcijańskiej starożytności wobec dzieł heretyckich, zostały w większości zniszczone. Nieliczne ich

[1] Por. B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)*, w: B. Sesboüé (red.), *Historia dogmatów*, Kraków 1999, 211-212.

fragmenty zachowały się w formie cytatów u kontestujących go przeciwników, w szczególności Atanazego, oraz historyków Kościoła.

Zainicjowany przez Ariusza nurt myślowy nazwany zostaje od jego imienia arianizmem. Postawiony przez niego problem dotyczy w pierwszym rzędzie kwestii *boskiego synostwa Jezusa Chrystusa*, który objawił się jako człowiek. Pozostając pod wpływem kultury greckiej zadaje on sobie pytanie, w jakim sensie to boskie synostwo winno być rozumiane i czy może być uznane za wieczne. Pyta też o relację Jezusa do Boga: Czy może być On słusznie nazwany Synem Bożym? Jak to jest możliwe, by człowiek, Jezus z Nazaretu, który się narodził, cierpiał i umarł, był rzeczywiście Bogiem w pełnym tego słowa znaczeniu? I czy w takim wypadku monoteizm biblijny nie zostałby poddany w wątpliwość?[2]

2. Skrajny monoteizm

Punktem wyjścia w teologicznej koncepcji Ariusza jest radykalnie rozumiana wiara w jednego Boga, a więc *skrajny monoteizm*. Ma on silne przekonanie o absolutnej jedyności Boga. Istnieje wyłącznie jeden, transcendentny Bóg. Można powiedzieć, że obrona prawdy o jednym Bogu jest pierwszym wymogiem ariańskiej wiary. Bóg jest jeden, jedyny i wieczny, i nie ma sobie równego[3]. Ariusz wykorzystuje te spośród argumentów filozofii greckiej, które harmonizują z monoteistyczną wiarą Izraela. Nie dopuszcza możliwości, by Bóg mógł dzielić się z kimkolwiek swoim bóstwem[4]. W tak zradykalizowanej ariańskiej myśli daje o sobie znać wpływ myśli greckiej, zarówno platonizmu średniego, jak i neoplatonizmu. Tak silna zależność od filozofii platońskiej stwarza niebezpieczeństwo zhellenizowania chrześcijańskiej wiary.

Swą monoteistyczną tezę Ariusz uzasadnia nie tylko filozoficznie, ale i biblijnie. Przyjmuje on ścisły monoteizm potwierdzony w *przekazach biblijnych*. Kluczowe znaczenie mają dla niego słowa z Księgi Powtórzonego Prawa: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym" (Pwt 6, 4). W swoim *credo* potwierdza prawdę o jednym Bogu, który jest jedynym niezrodzonym, jedynym wiecznym, jedynym bez początku, jedynym prawdziwym, jedynym posiadającym nieśmiertelność. Bóg Ariusza jest jedynym mądrym, jedynym dobrym i jedynym potężnym. Skoro zaś Bóg jest jedyny, wszystko, co tę jedyność narusza, musi być odrzucone[5].

[2] Por. Tenże, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Cinisello Balsamo, 1987, 90-91.

[3] Por. *Tamże*, 91-92; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002, 80.

[4] Por. J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, Paris 1993, 148-151.

[5] O nauczaniu Ariusza dowiadujemy się z kontestującego je listu Atanazego o synodach w Rimini i Seleucji: *De synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis*,

Broniąc biblijnego monoteizmu, Ariusz powiela w zasadzie wizję filozofów greckich, dla których Bóg jest nieskończony, niezmienny i niepoznawalny. Tym samym pozostaje w nurcie teologii negatywnej, tak bardzo charakterystycznej dla myśli platońskiej okresu średniego. Jego nauczanie świadczy o silnym poczuciu *transcendencji Boga* jako kogoś zupełnie innego, kogo nie sposób wyrazić. Bóg jest do tego stopnia inny, że zaczerpnięte z ludzkiego doświadczenia imię Ojca nie jest w stanie powiedzieć czegokolwiek o Jego bycie[6]. Z prawdy o jedyności Boga wynika, że nikt i nic nie może być do Niego podobne. Nawet jeśli Syn jest Jego obrazem, pozostaje radykalnie do Ojca niepodobny. Ariusz neguje możliwość stworzenia jakiegokolwiek pozytywnego określenia wyrażającego tajemnicę Boga. Jeśli w ogóle można coś o Bogu powiedzieć, to wyłącznie na zasadzie negacji wyrażających absolutną inność przy użyciu ograniczonych ludzkich określeń. Bóg w swej absolutnej transcendencji jest nieporównywalny, nie ma równego sobie ani sobie podobnego. On jest niepojęty, niewyrażalny, niewidzialny, nieogarniony, nieuchwytny, niewymowny i niewypowiedziany[7].

3. Negacja bóstwa Jezusa Chrystusa

Tajemnicę Syna usiłuje Ariusz wyjaśnić w duchu *neoplatońskim*. Pośród charakterystycznych dla neoplatonizmu przesłanek znajduje się idea emanacji, a więc pochodzenia istniejącej rzeczywistości z Prajedni oraz jej rozpadu na wielość rzeczy. Efektem tego jest metafizyczna gradacja bytu, idąca od Prajedni aż do materii. Niezrodzona Prajednia, a jest nią, w przekonaniu Ariusza, Ojciec, to praźródło całej rzeczywistości. Jako pierwszy wyłania się z niej Logos, Syn Boży, stanowiący formalną zasadę wielości. Ariusz jednoznacznie przeciwstawia się nauce o równowieczności Ojca i Syna. Syn nie może być równy Ojcu w bóstwie, gdyż prowadziłoby to nieuchronnie do rozbicia Prajedni, istnienia dwóch bogów, a w konsekwencji do negacji monoteizmu[8]. Twórca arianizmu czerpie argumentację z filozofii neoplatońskiej, odrzucającej możliwość istnienia dwóch absolutnych zasad. Niemożliwe jest przyjęcie dwóch absolutów, dwóch niezależnych, współistotnych bogów, a tym samym dwóch stwórczych mocy. Ojciec absolutnie

15. Por. J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, Firenze 1980, 215; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 79.

[6] Por. B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, 216.

[7] Por. Atanazy, *De synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis*, 15; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, 179; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 79-80.

[8] Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*. Tom I , Lublin 1999, 763-764; G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998, 322-323.

transcenduje ponad Syna, który jest od Niego niższy co do natury, co do rangi, co do autorytetu i co do chwały[9].

Ariusz nie neguje przy tym trynitarnej tajemnicy, choć interpretuje ją w sposób zupełnie odmienny. Podkreśla jedyność i wyłączność Boga jako Ojca. Istnieje tylko jeden Bóg, którym jest Ojciec, podczas gdy *Syn i Duch są pierwszymi i najdoskonalszymi stworzeniami*. Miano prawdziwego Boga przysługuje tylko jednemu, Ojcu, natomiast Słowu i Duchowi Świętemu jedynie w znaczeniu pochodnym, przenośnym. Skoro jedynie Ojciec jest prawdziwym Bogiem, trzy osoby boskie nie dzielą tej samej substancji. W tej restrykcyjnej koncepcji Boga Syn i Duch zostają usunięci ze sfery boskiej i umieszczeni w porządku stworzeń. Duch Święty jest pierwszym stworzeniem Syna, a co za tym idzie, zdecydowanie niższym godnością również od Niego. Teoria ta eliminuje w gruncie rzeczy chrześcijańską tajemnicę trynitarną[10].

Bóg jest wieczny, a to wiąże się z faktem bycia *niezrodzonym*. Jest wyłącznie jeden niezrodzony Bóg. Nie może być dwóch niezrodzonych, bo oznaczałoby to istnienie dwóch bogów, wykluczając monoteizm. Dla Ariusza jedynym Bogiem jest Ojciec i wyłącznie On jest niezrodzony. Poza Nim nie może być żadnego innego boga w pełnym tego słowa znaczeniu[11]. Pod wpływem myśli platońskiej Ariusz stwierdza, że bóstwo nie może być zrodzone, a to oznacza, że *zrodzony z Ojca Syn Boży nie jest prawdziwym Bogiem*. Słowo „zrodzony" wskazuje z konieczności na początek. To, co zrodzone, nie jest współistotne, gdyż zrodzony jest zawsze późniejszy od rodzącego. Czymś oczywistym jest dla Ariusza, że Jezus Chrystus jako zrodzony Syn Boży nie może być równy ojcowskiemu źródłu, które nie ma początku. Syn nie może być równocześnie zrodzonym Słowem i niezrodzonym Bogiem. Mówić o Nim jako o kimś współwiecznym Ojcu oznaczałoby uznać, iż jest On niezrodzony na równi z Ojcem, co już samo w sobie jest sprzeczne i nie do pomyślenia. Nie było Go przed zrodzeniem, a zatem ma On swój początek[12]. Jeżeli zatem mówi się, iż Syn jest zrodzony przez Boga, to winno się to rozumieć w bardzo ogólnym sensie powszechnego ojcostwa Boga, w ramach którego synem Bożym może być nazwany każdy człowiek.

Ariusz nie dopuszcza w samym Bogu możliwości zrodzenia, gdyż to zakładałoby w Nim *złożenie i podział właściwe bytom stworzonym*. Trzeba by, podobnie

[9] Por. A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1988, 162.

[10] Por. *Tamże*; B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, 217-218; G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, 324.

[11] Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 92; Tenże, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, 215.

[12] Por. Tenże, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 92; C.I. González, *Tu sei la nostra salvezza*, Casale Monferrato 1988, 238; B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, 215.

jak w religiach pogańskich, mówić o podziale boskiej substancji przy rodzeniu się nowego boga. Ariusz uznaje to za sprzeczne z naturą Boga, który jest duchem. Możliwość dzielenia z innymi tej samej boskiej natury byłaby bowiem akceptacją istnienia wielu bytów boskich, a zarazem uznaniem boskiej natury za podzielną. A przecież w absolutnie jedynym, transcendentnym i nieporuszonym Bogu nie może być, jego zdaniem, mowy o złożeniu i wielości. Skoro więc Ojciec i Syn są od siebie różni, różnica ta nie urzeczywistnia się w samym Bogu jako bycie absolutnym, lecz wyłącznie w sferze stworzonej. Równość Syna z Ojcem musiałaby, w jego przekonaniu, z konieczności wskazywać na ilościowy podział boskiej substancji, przecząc *niepodzielnemu bóstwu Boga*[13].

4. Przyznanie Synowi Bożemu statusu stworzenia

Wyjaśniając tajemnicę Jezusa Chrystusa w kategoriach neoplatonizmu, Ariusz przyznaje Mu jedynie *status stworzenia*. Uznanie Syna za stworzenie Ojca jest jedną z kluczowych tez Ariusza. Nie czyniąc rozróżnienia między zrodzeniem Syna z Ojca i stworzeniem wszystkich rzeczy w czasie, Ariusz stawia Syna po stronie stworzeń. Jako stworzenie Syn pochodzi od Ojca Stwórcy i jest Mu podporządkowany. Może być nazwany co najwyżej „bogiem stworzonym", bytowo niższym od Ojca i mającym swój początek. Nie jest współistotny Ojcu, jako że został stworzony w czasie z niczego[14]. Ojciec, który jest bez początku, różni się co do substancji od Syna przynależącego do porządku stawania się. Syn nie jest odwieczny ani niestworzony jak Ojciec. Zaistniał dzięki Ojcu, który Go stworzył. Dla Ariusza jest czymś oczywistym, że nie może On być niestworzonym i stworzonym zarazem. Pomiędzy niestworzonym Bogiem i Nim jako stworzeniem istnieje bezwzględna różnica i niepokonalna przepaść.

W przekonaniu Ariusza, Jezus Chrystus nie jest prawdziwym Bogiem równym Ojcu co do bóstwa. Nie jest Synem naturalnym Ojca, nie współistnieje odwiecznie z Ojcem ani też nie jest do Niego podobny. Jego natura nie pochodzi z natury Ojca. Nie uczestniczy On odwiecznie w istocie Ojca, lecz zaczął istnieć na mocy *aktu wolnej woli Ojca*. Jego zrodzenie nie spowodowało podziału boskiej substancji, został On bowiem *zrodzony z woli Ojca, a nie z Jego substancji*[15]. Syn jest całkowicie obcy istocie Ojca i nie ma w niej żadnego udziału, Ojciec natomiast pozostaje dla Syna niewyrażalny i okryty tajemnicą, co oznacza, że jako

[13] Por. A. Grillmeier, *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 122-124.248; G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, 324-325.

[14] Por. A. Amato, *Gesù il Signore*, 162; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, 179.

[15] Por. B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, 215.

stworzenie nie zna Ojca w sposób doskonały ani nie może Go w pełni oglądać[16]. Odmawiając Chrystusowi boskiego synostwa, Ariusz usiłuje pozostać w zgodzie z Pismem świętym i wiarą Kościoła. Zachowując tradycyjną terminologię, nadaje jej nową interpretację w analogicznym jedynie znaczeniu. Za prawdziwego Boga uznaje wyłącznie Ojca. Logos jest niższy od Boga i może być nazwany co najwyżej drugim albo mniejszym bogiem.

Ariusz utrzymuje, że fakt wcielenia oraz świadectwa ewangeliczne o życiu Jezusa wykazują, że Syn Boży *poddany jest zmianom* i nie sposób ich przypisać prawdziwej boskiej naturze. Ich podmiotem nie może być niezmienny i niecierpiętliwy Bóg, lecz co najwyżej „bóg" niższej rangi. To samo potwierdzają fakty uświęcenia, wskrzeszenia z martwych i wyniesienia do chwały, widziane jako dar otrzymany od Ojca. Będąc jedynie stworzeniem, Syn jest niedoskonały i zmienny, podczas gdy Ojca jako Boga cechuje doskonałość i niezmienność. W odróżnieniu od Ojca, jest On *podmiotem zmian fizycznych, psychicznych i moralnych*. Poświadczone w tekstach biblijnych autentycznie ludzkie sytuacje w życiu Syna, takie jak narodzenie w ciele, wzrastanie i dojrzewanie, poczucie głodu, pragnienie, zmęczenie, poczucie słabości, nieznajomość dnia sądu, upokorzenia i cierpienia, a wreszcie męka aż po śmierć na krzyżu, niedwuznacznie, jego zdaniem, wskazują, iż podlegał On typowym dla stworzeń zmianom, których nie sposób pogodzić z boską naturą. Ariusz wykorzystuje dla obrony swojej tezy trudne teksty biblijne, mówiące o Jego lęku, niewiedzy, wzroście w mądrości i potrzebie pomocy w pokusie. Czyni to, przypisując Mu status stworzenia podlegającego cierpieniu i zmianie, czego nie sposób odnieść do kogoś, kto jest Bogiem z natury[17].

Zrodzenie Syna widzi Ariusz w ramach wielkiego procesu stworzenia, dzięki któremu podobnie jak wszystkie inne rzeczy wywodzi się On od Boga Stwórcy. Jest jednak przekonany, że wśród stworzeń posiada On status specjalny, wynoszący Go ponad wszystkie inne. Nazywa Go *doskonałym stworzeniem* Boga, najlepszym i najwyższym spośród wszystkich stworzeń. Jedynie On otrzymał byt bezpośrednio od Ojca. Właśnie dlatego nie można uważać Go zwyczajnie za jedno spośród wielu stworzeń. Jego wyższość, wyjątkowa bliskość wobec Ojca i posiadana pełnia łaski sprawiają, że uzasadnione staje się nazywanie Go „bogiem", choć w relacji do Ojca, jedynego niezrodzonego Boga, pozostaje On tylko stworzeniem. Syn jest całkowicie uprzywilejowanym, pierwszym ze stworzeń na podobieństwo Mądrości, o której mówi Księga Przysłów: „Pan mnie

[16] Por. J. Kulisz – A. Mostowska Baliszewska, *Spór o Jezusa Chrystusa w ciągu dziejów*, Warszawa 1998, 119.

[17] Por. J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, 216; B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, 217; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, 212.

stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku, nim ziemia powstała" (Prz 8,22). W podobny sposób rozumie Ariusz Jego słowa zapisane w Ewangelii św. Jana: „Ojciec większy jest ode mnie" (J 14,28), czy też sformułowanie św. Pawła, który określa Go mianem „Pierworodnego wobec każdego stworzenia" (Kol 1,15). Jego wyjątkowość oznacza, że nie został On stworzony zwyczajnie w czasie kosmicznym, którego doświadczamy, lecz pojawił się przed wszystkimi wiekami, bądź też u początku jakiegoś trwania, które jest właściwe bytom nadzmysłowym. Nie przekreśla to jednak absolutnej różnicy istniejącej między Nim i Bogiem, oddzielającej Boga od tego, co stworzone[18].

W przekonaniu Ariusza, Syn nie istniał odwiecznie, lecz został *stworzony w czasie*. Ma On swój początek jako stworzenie, co oznacza, że był czas przed Jego ziemskim narodzeniem, kiedy jeszcze nie istniał. Syn jawi się zatem w czasie a nie w wieczności i bez znaczenia jest próba rozróżniania między zrodzeniem i stworzeniem, w jednym i drugim bowiem wypadku „drugi" nie jest „pierwszym". Fakt, iż Syn nie jest wieczny, oznacza dla Ariusza, że *Bóg nie zawsze był Ojcem*. Nie dbając dostatecznie o precyzję języka mówi on o czasie, w którym Bóg był sam. Ojcem stał się dopiero wówczas, kiedy stworzył Syna, by za Jego pośrednictwem dokonać stworzenia świata. Imię Ojca przypisuje Synowi pewien atrybut, który należy już do porządku stawania się, zakładającym jakieś „przed" i jakieś „po"[19]. Atanazy Aleksandryjski w „*Pierwszej mowie przeciw Arianom*" przytacza fragmenty błędnego nauczania Ariusza zawartego we wspomnianym już wcześniej poemacie teologicznym „Θὰλεια":

> Nie zawsze Bóg był Ojcem; zrazu nim nie był, istniał tylko sam, dopiero później został Ojcem. Nie zawsze też istniał Syn Boży; bowiem jak wszystkie istoty stworzone i uczynione, tak również i On został powołany do bytu z nicości, to jest nie istniał, zanim zaczął istnieć, zaczął zaś istnieć dopiero, gdy został stworzony. Z początku ... był tylko Bóg, nie było jeszcze ani Logosu ani Mądrości. Dopiero gdy się Bogu spodobało nas stworzyć, uczynił najpierw kogoś, kogo nazwał swym Logosem, Mądrością, Synem, i za jego pośrednictwem dokonał dzieła stworzenia ... Wprawdzie nazywa się Go Bogiem, ale nie jest On nim rzeczywiście, lecz tylko z nazwy, podobnie jak wszyscy uczestniczący w boskiej łasce. Jak wszystkie bez wyjątku stworzenia, tak również Logos posiada naturę

[18] Por. B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, 215-216; F. Bécheau, *Historia soborów*, Kraków 1998, 29-30.

[19] Por. J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, 216; C.I. González, *Tu sei la nostra salvezza*, 238; B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, 215-216; Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*. Tom I, 764.

> i właściwości całkowicie inne niż Bóg Ojciec, ponieważ należy do rzędu istot stworzonych i jest jedną z nich[20].

W swoim nauczaniu Ariusz pozostaje pod wpływem potępionego już w III wieku *adopcjonizmu* Pawła z Samosaty, którego idee poznał za pośrednictwem swego mistrza Lucjana. W efekcie tego nie uznaje on Jezusa Chrystusa za naturalnego Syna Ojca. Ojciec, który Go stworzył, postanowił *przybrać Go za Syna*. Dlatego też potrzebuje On uświęcenia ze strony Ojca w chwili chrztu w Jordanie, który jest dla Niego dniem adopcji. W całym swym życiu pozostaje podporządkowany i posłuszny Ojcu, uznając Go za większego od siebie, co dokumentuje Ariusz tekstami biblijnymi[21]. Jeżeli więc nazywało się Go Synem, to ze względu na to, że Ojciec *zaadoptował Go jako Syna w przewidywaniu Jego moralnych zasług*. Niezwykła wartość moralna życia Chrystusa sprawia, iż jako adoptowany Syn dostępuje uczestnictwa w boskich atrybutach. Jego bezgrzeszność jest wynikiem silnej woli, choć z natury sam jest podległy upadkom i teoretycznie mógłby nawet zgrzeszyć[22]. W przekonaniu Ariusza:

> Logos jest z natury swej zmienny jak wszystkie istoty, może jednak mocą swej wolnej woli wytrwać w dobrym, dopóki tylko zechce. Oczywiście, gdyby chciał, mógłby również ulec zmianie, podobnie jak my, bowiem zmienną posiada naturę. Ale Bóg przewidział, że wytrwa w dobrym, i dlatego już z góry obdarzył Go chwałą, którą jako człowiek powinien by właściwie zdobywać cnotliwymi uczynkami, a w której faktycznie, z racji przewidzianych przez Boga zasług, już się narodził[23].

Zainicjowany przez Ariusza nurt arianizmu trudno nazwać czymś zupełnie nowym czy oryginalnym. Stanowi on najbardziej radykalną formę *subordynacjonizmu*, jedną z trzech, obok adopcjonizmu i modalizmu (sabelianizmu), błędnych teologicznych doktryn broniących za wszelką cenę monoteizmu. Zdobył on szeroki rozgłos i wielu zwolenników w chrześcijańskich kołach intelektualnych[24]. Ariusz uznaje Syna za niższego od Ojca i Ojcu podporządkowanego. Można w tym dostrzec owoce wykształcenia zdobytego w szkole Lucjana z Antiochii, w której

[20] Atanazy, *Orationes contra Arianos*, I,5-6: cyt. za: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*. Tom II, Warszawa 1982, 131-132.

[21] J 17, 3; Mk 10, 18. Por. B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, 217.

[22] Por. C.I. González, *Tu sei la nostra salvezza*, 238-239; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, 180; J. Misiurek, *Arianizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*. Tom I, Lublin 1985, 912.

[23] Atanazy, *Orationes contra Arianos*, I,5: cyt. za: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej 2*,131.

[24] Por. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej 2*, 105-106.

subordynacjonizm miał swych licznych zwolenników. Błąd Ariusza polega na tym, że jedność Boga widzi on na podobieństwo jedności rzeczy materialnych. W jego przekonaniu, wielość może zaistnieć jedynie przez podział lub powielenie. Nie jest w stanie zrozumieć, że osobowe relacje w trynitarnym Bogu nie niszczą jedności boskiej istoty, lecz ujawniają odrębność osób. Z zaangażowaniem neguje bóstwo Syna, uznając Go jedynie za stworzenie, bo wszelkie inne rozwiązane przekreślałoby, jego zdaniem, monoteizm[25].

5. Redukcja człowieczeństwa Jezusa Chrystusa

Tak silna koncentracja na obronie bóstwa Chrystusa sprawiła, że kwestią zepchniętą na dalszy plan w chrystologicznych dysputach pierwszej połowy IV wieku pozostała *negacja* ze strony Ariusza *pełni Jego człowieczeństwa*. Dla opisania misterium Syna Bożego Ariusz wykorzystuje schemat Λόγος – σὰρξ, interpretując go w sposób skrajnie hellenistyczny. W efekcie „σὰρξ" oznacza ciało w odróżnieniu od duszy. Schemat ten nie musiałby oznaczać sam z siebie negacji rozumnej duszy ludzkiej, gdyby pod pojęciem „ciała" rozumiało się, zgodnie z myśleniem semickim, całego człowieka[26]. Ariusz mówi jednak o przyjęciu przez Logos ludzkiego ciała pozbawionego duszy, a przynajmniej duszy rozumnej. W jego przekonaniu, Słowo jednoczy się z ciałem, zajmując miejsce rozumnej ludzkiej duszy. Taka interpretacja prowadzi praktycznie do *zanegowania ludzkiej duszy Chrystusa*, w efekcie czego mamy do czynienia z *redukcją Jego człowieczeństwa*. Ariusz nie odrzuca faktu wcielenia, lecz rozumie je jako przybranie przez Słowo postaci wyłącznie cielesnej, stanowiącej swoistą atrapę i zewnętrzną szatę Słowa. We wcieleniu Logos otrzymuje ciało, które służy Mu za instrument w wypełnianiu zbawczej misji. Redukcja pełni człowieczeństwa Chrystusa niesie jednak ze sobą poważne konsekwencje. Skoro nie jest On ani prawdziwym Bogiem, ani prawdziwym człowiekiem, poddana zostaje w wątpliwość Jego misja pośrednika między Bogiem i ludźmi[27]. Pytanie o Jego integralną ludzką duszę powróci kilkadziesiąt lat później i stanie się przedmiotem kontrowersji z apolinaryzmem. Na etapie nicejskiej chrystologicznej debaty w centrum zainteresowania pozostaje zasadniczo boska natura Logosu.

---

[25] Por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, 325-326.

[26] Por. L. Ullrich, *Hypostatische Union*, w: W. Beinert (red.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg im Breisgau 1987, 276-282; T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, 228.

[27] Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 93; J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, 216; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, 212.

Myślenie Ariusza zakorzenione jest w kulturze helleńskiej, która nie dopuszcza możliwości spotkania wieczności z materią. Absolutny Bóg nie może, w jego przekonaniu, wejść bezpośrednio w kontakt ze światem. Nie do pomyślenia jest, by to co widzialne, śmiertelne, podległe cierpieniu i zmianom, było w stanie zjednoczyć się z tym co boskie i nieśmiertelne. Zawierającą pierwiastek zła materię należy jak najdalej od Boga odsunąć. Konieczny jest jakiś byt pośredniczący w relacjach Boga ze światem. Różne filozofie, w szczególności stoicka i neoplatońska, mówiły o pochodzącym od Boga stwórczym Logosie, mającym jednak nieuchronnie status niższy od boskiego źródła. Ariańskie wyjaśnienie tożsamości Chrystusa pozostaje zanurzone w tym platońskim nurcie. Ojciec stwarza Syna, powierzając Mu następnie stwórcze dzieło, w którym sam bezpośrednio nie uczestniczy. Syn jest tak bardzo wyniesiony ponad stworzenia, że może służyć za doskonałego pośrednika. Bóg nie wchodzi zatem w bezpośrednią styczność ze światem, posługując się stwórczym Logosem, pierwszym i najdoskonalszym ze stworzeń, a zarazem *pośrednikiem stworzenia*. Pomiędzy Bogiem a stworzeniem w całej jego różnorodności stoi Chrystus, pośrednik, a zarazem źródło i zasada wszelkiej wielości, który powołuje wszystko do istnienia. Jest jednak jedynie znamienitym stworzeniem, kimś pośrednim między Bogiem i światem, koniecznym ze względu na absolutną transcendencję Boga wobec świata. Stworzony i zarazem stwarzający świat Syn nie jest ani współistotny Ojcu, ani też nie stanowi cząstki tego świata. Jest oczywiste, że takie myślenie daleko odbiega od chrześcijańskiej wiary, w myśl której sam Bóg Stwórca bezpośrednio daje istnienie każdemu ze stworzeń[28].

6. Odpowiedź Soboru Nicejskiego I

Błędne nauczanie Ariusza potępione zostało już na synodzie w Aleksandrii zwołanym przez biskupa Aleksandra, na którym zgromadziło się około 100 biskupów. W odpowiedzi Ariusz złagodzi wprawdzie najbardziej radykalne ariańskie sformułowania, lecz się z nich ostatecznie nie wycofa. Ma on jednak liczne grono zwolenników wśród biskupów, którzy udzielą mu wsparcia.

Na początku IV wieku ma miejsce wydarzenie o kapitalnym znaczeniu dla Kościoła, kiedy to chrześcijaństwo zostaje uznane za oficjalną religię cesarstwa rzymskiego. Przyjęciu chrześcijańskiej wiary przez cesarza Konstantyna Wielkiego towarzyszy nadzieja na zjednoczenie cesarstwa i zapewnienie mu pokoju. Po objęciu rządów nad Wschodem dzięki zwycięstwu nad Licyniuszem (324) cesarz

[28] Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 80-81; B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 92; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, 179; J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, 216.

musi się uporać z arianizmem. Uznaje go za problem czysto teoretyczny, dotyczący, w jego mniemaniu, kwestii nieistotnych i pozbawionych większego praktycznego znaczenia, a przy tym całkowicie niezrozumiały dla ludu. Ideałem jego religijnej polityki jest monoteizm oparty na wierze szeroko otwartej i na tyle elastycznej, by mogła stanowić religijną podstawę dla całego rzymskiego cesarstwa. Dla rozwiązania zaistniałej kontrowersji, a nade wszystko dla przywrócenia w cesarstwie pokoju, cesarz Konstantyn postanawia zwołać w 325 roku sobór do Nicei, miasta leżącego w pobliżu Nikomedii, wschodniej stolicy imperium i siedziby imperatora. Podejmuje tę decyzję bez uprzedniej konsultacji z Rzymem, prawdopodobnie pod wpływem biskupa Hozjusza z Kordoby, swego doradcy, a przy tym wiodącego teologicznego umysłu na Zachodzie[29]. Na Soborze Nicejskim gromadzi się około 300 biskupów, pochodzących zasadniczo z prowincji wschodnich, w głównej mierze z Azji Mniejszej, Syrii, Palestyny i Egiptu. Biskupowi z Aleksandrii towarzyszy diakon Atanazy, późniejszy biskup tego miasta i gorący obrońca nauki soboru. Kościół zachodni jest reprezentowany jedynie przez kilku biskupów, z Hozjuszem na czele, a także przez dwóch rzymskich prezbiterów pełniących rolę legatów papieża Sylwestra I. O roli odgrywanej na soborze przez Hozjusza świadczy fakt, że w soborowych dokumentach jego imię widnieje zawsze na pierwszym miejscu. W obradach soboru uczestniczy również Ariusz, ciesząc się sympatią wielu biskupów, zwolenników Lucjana z Antiochii.

Z dokumentów Soboru Nicejskiego zachowało się jedynie wyznanie wiary, a nadto dekret w sprawie daty święcenia Wielkanocy, list do Egipcjan oraz 20 kanonów dyscyplinarnych. Z uwagi na brak protokołów z soborowych sesji konieczne było odwołanie się do dokumentów apokryficznych oraz relacji historyków Kościoła, które należy jednak interpretować w sposób krytyczny. Informacje na temat soboru czerpiemy nadto z przychylnych arianizmowi pism Euzebiusza z Cezarei, a także Rufina, Sokratesa Scholastyka, Teodoreta i innych. Szczególnie cenną część tej dokumentacji stanowią dzieła Atanazego, duchowego przywódcy soborowego zgromadzenia, zawziętego przeciwnika Ariusza, a następnie, już po nominacji na biskupa Aleksandrii, niezłomnego obrońcy nicejskiego wyznania wiary.

Pierwszorzędnym zadaniem ojców soborowych było zajęcie stanowiska wobec nauki Ariusza. Zdecydowanie odrzucono formułę wiary przygotowaną przez przychylnych Ariuszowi zwolenników Lucjana z Antiochii. Za podstawę do sformułowania nicejskiego wyznania wiary posłużą ojcom istniejące już sym-

[29] Por. K. Schatz, *Sobory Powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, 25.

bole[30]. Właśnie wyznanie wiary stanowi najważniejsze i najbardziej brzemienne w skutki orzeczenie soboru (DS 125). Ojcowie soborowi na wiele sposobów wyrażają w symbolu nicejskim wiarę w bóstwo Jezusa Chrystusa. Antyariańskie doprecyzowania wprowadzone do wyznania wiary odnoszą się w głównej mierze do wiary w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego: zrodzonego z Ojca, *to znaczy z istoty Ojca* (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός), *Boga prawdziwego z Boga prawdziwego* (θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀλεθινοῦ), *zrodzonego, a nie stworzonego* (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα) oraz *współistotnego Ojcu* (ὁμοούσιον τῷ πατρί). Kluczowe znaczenie dla późniejszych dyskusji trynitarnych i chrystologicznych ma pojęcie *współistotności* (ὁμοούσιος) Ojca i Syna. W symbolu pojawia się też potwierdzenie prawdziwego człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, który *przyjął ciało i stał się człowiekiem* (σαρκωθέντα, ἐνανθροπήσαντα), choć przy tak silnej koncentracji na obronie bóstwa wcielonego Syna Bożego sformułowanie to przeszło bez większego echa. Trzeba nadto zaznaczyć, że kryterium prawdy w formułowaniu symbolu wiary nie były zewnętrzne polityczne inicjatywy imperatora, lecz strzeżona w Kościele reguła wiary i tradycja apostolska[31].

* * *

Podczas gdy u Ariusza Bóg filozofów wyparł na plan dalszy żywego Boga historii, a biblijna nauka o Logosie zastąpiona została spekulacją filozoficzno-kosmologiczną[32], Sobór Nicejski potwierdził kilkuwiekowe dziedzictwo wiary Kościoła. Posłużył się przy tym słownictwem greckim, wybierając terminy najlepiej oddające tradycję biblijną. Wykraczając ponad czysto filozoficzne kategorie, sobór przeciwstawił się ariańskiej próbie hellenizacji wiary, otwierającej wolną drogę dla subiektywnej, pluralistycznej interpretacji objawienia[33]. Potępienie arianizmu przez Kościół wynika z przekonania, że prawdy chrześcijaństwa nie da się zredukować do jakiegoś zamkniętego systemu filozoficznego, dalekiego w swych założeniach od ewangelicznego orędzia. Filozoficzne pojęcia okazują się, co prawda, niezbędne dla wyrażenia wiary w Boga oraz treści objawionych w słowie Bożym, nie wolno ich jednak nadużywać, by nie doszło do redukcji objawionych tajemnic do poznawczych możliwości ludzkiego rozumu[34].

---

[30] Trudno w sposób jednoznaczny rozstrzygnąć, czy tekstem bazowym był symbol wiary Kościoła w Cezarei, czy też symbol jerozolimski lub inny symbol palestyński. 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, 405-406; A. Amato, *Gesù il Signore*, 165.

[31] Por. A. Amato, *Gesù il Signore*, 164.

[32] Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, 180.

[33] Por. C.I. González, *Tu sei la nostra salvezza*, 239-240.

[34] Por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, 323.

Riassunto

Appena decretata da Costantino la libertà per la religione cristiana, fu necessario riunirsi per discutere quei problemi che erano sorti in seguito alle prime eresie, e per unificare i punti fondamentali della doctrina cristiana. L'articolo "L'arianesimo nel contesto del dibattito sulla divinità di Gesù Cristo" presenta le radici e il contenuto dell'eretico insegnamento cristologico del presbitero Ario. Ario, radicale seguace del monoteismo, insegnava che il Verbo non era Dio in senso stretto, ma una specie di "dio intermediario", la prima creatura, per mezzo della quale Dio ha creato il mondo. Per dirimere la controversia ariana è stato convocato il concilio di Nicea (325), il primo concilio ecumenico nella storia del cristianesimo. Il blocco centrale del simbolo niceno viene dedicato allo statuto ontologico e soteriologico di Gesù Cristo. Le aggiunte antiariane più significative nel testo del simbolo sono: la clausola "cioè dalla sostanza del Padre" e le frasi "Dio vero da Dio vero", "generato, non creato", "consostanziale al Padre". La difesa antiariana dell'ontologia di Gesù Cristo serve a salvaguardare la soteriologia cristiana.

Ks. Marek PYC

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 139–158

Tajemnica Jezusa Chrystusa w symbolu wiary Soboru Nicejskiego I

Analiza nicejskiego wyznania wiary

Niemożliwość zwołania soboru powszechnego w pierwszych wiekach chrześcijaństwa z przyczyn politycznych i ekonomicznych sprawia, że doktrynalna aktywność Kościoła w II i III wieku związana jest w głównej mierze z synodami lokalnymi i regionalnymi. Te synodalne zgromadzenia są owocem inicjatywy biskupów, którzy dostrzegają konieczność konsultacji i wspólnej debaty nad doktrynalnymi i dyscyplinarnymi problemami zaistniałymi w Kościele. Są oni przekonani o wadze i obowiązującej mocy sformułowanych tam orzeczeń[1]. Świadomość, iż jako biskupi stanowią kontynuację apostolskiego kolegium, zwyczaj kolektywnego podejmowania decyzji, a nade wszystko fakt uznania chrześcijaństwa za oficjalną religię cesarstwa stwarzają właściwy klimat dla inauguracji okresu soborów powszechnych chrześcijańskiej starożytności. Gdy na początku IV wieku Ariusz neguje bóstwo Jezusa Chrystusa, wybucha jeden z największych kryzysów w dziejach Kościoła. Zwołany przez cesarza Konstantyna Sobór Nicejski I (325) ma na celu obronę dziedzictwa chrześcijańskiej wiary w obliczu coraz silniejszej ekspansji arianizmu. Owocem tego soboru jest symbol nicejski, którego przeważająca część poświęcona jest wyznaniu wiary w Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego.

* * *

Strukturalnie symbol nicejski zbudowany jest z dwóch wyraźnie oddzielonych od siebie części: pierwsza zawiera właściwe wyznanie wiary, druga natomiast potępiające anatematyzmy. Pomocą w jego sformułowaniu posłużą ojcom istniejące już symbole, do których wprowadzono konieczne antyariańskie doprecyzowania[2]. Ogłoszony na Soborze Nicejskim symbol wiary brzmi następująco:

---

[1] Za przykład może służyć mający już pewne znamiona powszechności synod antiocheński z 268 roku. Zgromadzeni tam biskupi wschodniego Kościoła orzekają o kwestiach mających znaczenie dla całego chrześcijaństwa. Por. M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*. Cześć I: *Dzieje*, Tarnów 1994, 8-16.

[2] Zdaniem A. Grillmeiera, trudno w sposób jednoznaczny rozstrzygnąć, czy za bazę dla symbolu nicejskiego posłużył symbol kościoła Euzebiusza z Cezarei, jak myślano wcześniej, symbol jerozolimski czy też jeden z symboli palestyńskich. Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band I: *Von der Apostoli-*

[1] *Wierzymy*
[2] *w jednego Boga,*
[3] *Ojca wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych.*
[4] *I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego,*
[5] *zrodzonego z Ojca, jednorodzonego,*
[6] *to znaczy z istoty Ojca,*
[7] *Boga z Boga, Światłość ze Światłości,*
[8] *Boga prawdziwego z Boga prawdziwego,*
[9] *zrodzonego, a nie uczynionego,*
[10] *współistotnego Ojcu,*
[11] *przez którego wszystko się stało, co jest w niebie i co jest na ziemi,*
[12] *który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił,*
[13] *przyjął ciało i stał się człowiekiem,*
[14] *cierpiał i zmartwychwstał trzeciego dnia, wstąpił na niebiosa,*
[15] *przyjdzie sądzić żywych i umarłych.*
[16] *I w Ducha Świętego.* (DS 125).
[17] *Tych, którzy mówią: «był kiedyś czas, kiedy Go nie było» lub «zanim się narodził, nie był», lub «stał się z niczego», lub pochodzi z innej hipostazy, lub z innej substancji [niż Ojciec], lub że Syn Boży jest [stworzony] zmienny i przeobrażalny, tych wszystkich powszechny i apostolski Kościół wyłącza.* (DS 126).

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

Nicejskie wyznanie wiary ukształtowane zostaje na bazie wcześniejszych symboli chrzcielnych, wyrażających zasadniczą treść wiary pierwotnego Kościoła[3]. Dziedzictwo wiary jest wspólnym, jednoczącym dobrem, stąd też jego przyjęcie

schen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg im Breisgau 1990, 405-406; A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1988, 165.

[3] J. Ratzinger pisze: „«Symbol» (σύμβολον) pochodzi od greckiego συμβάλλειν, to znaczy: zbiegać się, składać. Według starożytnego zwyczaju dwie należące do siebie części pierścienia, laski czy tabliczki służą za znak rozpoznawczy dla gości, posłów, wspólnika umowy; posiadanie drugiej połowy danego przedmiotu upoważniało do odbioru jakiejś rzeczy albo po prostu do korzystania z gościnności. Symbol to część przedmiotu, której połączenie z drugą umożliwia wzajemne rozpoznanie się i jedność... Każdy człowiek ma w rękach wiarę tylko jako σύμβολον, jako niepełną, ułamaną cząstkę, która może odnaleźć swoją jedność i całość tylko przez złożenie z innymi. Tylko w συμβάλλειν, w złożeniu z innymi, może się też dokonać συμβάλλειν jako połączenie z Bogiem... Również sam Kościół i Kościół jako całość posiada wiarę zawsze tylko jako σύμβολον – przełamaną połowę, która mówi prawdę, jedynie wska-

wiąże się z wejściem do grona wyznawców tej samej wiary, jakim jest Kościół. To prawda, że na chrzcie świętym w trzykrotnej odpowiedzi „ja wierzę" chodzi w pierwszym rzędzie o osobistą wiarę konkretnego człowieka przyjmującego chrzest, konieczne jest jednak jej wyrażenie wobec eklezjalnej wspólnoty. Ten *wspólnotowy rys wyznania chrześcijańskiej wiary* wyeksponowany zostaje już w pierwszym słowie nicejskiego symbolu: *wierzymy* (πιστεύομεν). Mamy tu do czynienia z formą wyznania wiary pochodzącego z chrześcijańskiej Afryki[4]. Jego nowość wyraża się w przesunięciu akcentu z indywidualnego na wspólnotowe rozumienie wiary. Ten społeczny charakter odróżnia wiarę od indywidualistycznej struktury filozoficznego myślenia. Jest ona doświadczanym we wspólnocie, pochodzącym od samego Boga darem, który człowieka wyprzedza i przerasta. Stanowi owoc nie tyle indywidualnej refleksji, ile raczej dialogu, wezwania i odpowiedzi na nie. Wiara to przyjęcie we wspólnocie wierzących tego, czego człowiek sam nie wymyślił, co go wzywa i zobowiązuje, a czym nie może dowolnie rozporządzać ani też zmieniać[5]. Wejście do chrześcijańskiej wspólnoty i przyjęcie jej symbolu wiary jest w życiu człowieka decyzją kluczową, decydującą o kształcie jego ludzkiej egzystencji.

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

Symbol nicejski rozpoczyna się wyznaniem fundamentalnej prawdy o *jedynym Bogu* (πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν). Chrześcijańskie wyznanie wiary w jednego Boga 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, co potwierdza św. Paweł: „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 nicejski symbol, jest równoznaczne z wyrzeczeniem się wiary w jakichkolwiek innych bogów. Co prawda, również u podstaw błędnej doktryny Ariusza stoi skrajnie rozumiana wiara w jednego Boga, jednak autentyczny chrześcijański monoteizm jest w symbolu chroniony przed ariańską próbą jego hellenizacji[6].

zując nieustannie ponad siebie, na coś całkiem innego": J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, 56-57.

[4] Ten typ wyznania wiary znajdzie swą kontynuację w symbolu nicejsko-konstantynopolskim Soboru Konstantynopolskiego I. Por. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, Hildesheim 1962; L. Dosetti, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, Roma 1967.

[5] Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 48-57.

[6] Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 406; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 69-73.

[3] ***[w] Ojca wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych...***
[4] ***I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego...***
[16] ***I w Ducha Świętego.***

Wiara w jednego Boga jest w istocie wiarą w Boga w Trójcy Świętej jedynego. Symbol jest wyznaniem wiary w Boga trynitarnego: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Bóg odsłania się przed nami jako jedność w najwyższym stopniu zróżnicowana, urzeczywistniająca się we wzajemnych relacjach miłości między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Ta trynitarna tajemnica stanowi centrum chrześcijańskiej wiary. Jest ona pierwszą i najważniejszą z tajemnic w hierarchii prawd wiary, źródłem wszystkich innych tajemnic oraz światłem, które je oświeca (KKK 234). Należy ona do podstawowego dziedzictwa żywej wiary Kościoła, czego szczególnym wyrazem są liturgiczne wyznania chrzcielne. Od samego bowiem początku na polecenie Chrystusa udzielano chrztu świętego „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego" (Mt 28,19), wymagając od chrzczonych wyznania wiary w Trójcę Świętą. Chrześcijanie są chrzczeni „w imię" – a nie „w imiona" – Ojca, Syna i Ducha, ponieważ jest jeden tylko Bóg: Ojciec wszechmogący, Jego jedyny Syn i Duch Święty (KKK 233). Już w pierwotnym Kościele trynitarna tajemnica wyznaczała strukturę chrzcielnych wyznań wiary, a symbol nicejski stanowi ich kontynuację.

Między wyznaniem wiary w Boga Ojca wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych (πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτον ποιητήν), i wieńczącym symbol krótkim wyznaniem dotyczącym Ducha Świętego (καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα) znajduje się zasadnicza, najbardziej rozwinięta część symbolu dotycząca tożsamości Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, i Jego zbawczego posłannictwa. Właśnie na niej skoncentrujemy naszą uwagę w dalszych rozważaniach. W tym miejscu warto zauważyć, że ze sformułowań zawartych w nicejskim symbolu emanuje świadomość ojców soboru, iż Bóg jest niezgłębionym misterium. To sprawia, że w ukształtowanym przez nich wyznaniu wiary pojawia się jedynie krótka wzmianka o Duchu Świętym. Jest ona bezwzględnie konieczna dla wyrażenia całości prawdy o trynitarnym Bogu. Pełniejszej refleksji nad tajemnicą Ducha, do której nicejskie zgromadzenie soborowe nie czuło się jeszcze wystarczająco przygotowane, podejmie się Sobór Konstantynopolski I w drugiej połowie IV wieku, a jej owocem będzie rozbudowany symbol nicejsko-konstantynopolski.

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

Centralna część nicejskiego symbolu jest wyznaniem wiary w drugą osobę Trójcy Świętej, wcielonego Syna Bożego. Rozpoczyna się ona słowami: *Wierzymy... w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego* (πιστεύομεν... εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ). Już w pierwszych słowach wyznania wiary w Syna akcent położony zostaje na *jedność Jego osobowego bytu*. 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 zlecone Mu zbawcze posłannictwo. Wskazuje w pierwszym rzędzie na prawdziwe człowieczeństwo Jego konkretnej historycznej osoby, żyjącej w określonym czasie i miejscu na ziemi. Imię to zwraca uwagę na całość Jego ludzkiej kondycji zainicjowanej we wcieleniu. Jezus to odwieczny Syn Boży, który dla dokonania zbawczego dzieła stał się człowiekiem, solidaryzując się z grzesznikami potrzebującymi zbawienia. Nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia ponad imię Jezusa Nazarejczyka, w którym moglibyśmy być zbawieni (Dz 4,12). Jezus to także imię uwielbionego Pana: „Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych. I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem – ku chwale Boga Ojca" (Flp 2,9-11) (KKK 430-435).

Chrystus (Χριστός) jest greckim przekładem hebrajskiego przymiotnika *māšîah*, 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 występuje w Jego imieniu. Mesjańska konsekracja Syna, która ma miejsce już we wcieleniu, objawia się w wymowny sposób podczas chrztu udzielonego Mu przez Jana w Jordanie. Wydarzenie to jest zainicjowaniem publicznej mesjańskiej misji Chrystusa, namaszczonego przez Ojca Duchem Świętym i posłanego na świat dla realizacji dzieła odkupienia (KKK 436-440).

Słowa *Jezus* (Ἰησοῦς) i *Chrystus* (Χριστός) pozostają ściśle zespolone ze sobą. Jezus istnieje jedynie jako Chrystus, a Chrystus nie inaczej jak tylko w Jezusie. Tajemnica wcielonego Syna Bożego wyrażona zostaje w nierozłącznej jedności dwóch słów: *Jezus Chrystus* (Ἰησοῦς Χριστός), wskazującej na tożsamość Jego

egzystencji i posłannictwa. Wiara chrześcijańska jest wiarą w Jezusa jako Chrystusa. Nie sposób rozróżnić w Nim osoby i dzieła, inaczej mówiąc, osoby i urzędu. Osoba jest urzędem, a urząd osobą[7].

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

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

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

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

Jego boskie synostwo płynie z wiecznej relacji do Ojca. Imię Syna Bożego wyraża jedność Jezusa z Ojcem i równość Ojcu co do bóstwa (KKK 441-445).

[5] ***zrodzonego z Ojca, jednorodzonego,***

W symbolu nicejskim wyznaje się wiarę w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego *zrodzonego z Ojca* (γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς). Prawda ta należy do najstarszych chrystologicznych sformułowań w symbolach chrześcijańskiej starożytności, zbudowanych na bazie apostolskiego kerygmatu. Ma ona swój 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). W Psalmie 110 pojawia się proroctwo dotyczące tajemniczego zrodzenia Mesjasza-Króla: „Na świętych górach z łona jutrzenki jak rosę Cię zrodziłem" (Ps 110,3).

Fakt, iż niezrodzony Ojciec rodzi Syna, oznacza, że przedwieczny Syn Boży pochodzi od Ojca przez *zrodzenie*. Termin ten zostaje tu użyty w znaczeniu analogicznym, określając właściwe wyłącznie Synowi pochodzenie od Ojca. Różni się ono co do istoty zarówno od pochodzenia stworzeń od Boga Stwórcy, jak i od ludzkiego rodzenia[9]. 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[10].

> Bóg nie naśladuje ludzi; to 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)[11].

Termin *zrodzenie* wskazuje na odwieczną relację istniejącą między Ojcem i Synem. Nie jest on jednak w stanie oddać w pełni jej bogactwa. Nie mamy jednak żadnego innego sposobu wyrażenia tajemnicy życia Boga, jak tylko po-

[9] Por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998, 327-328.

[10] Atanazy, *Epistula de decretis Nicaenae synodi 11*.

[11] Tenże, *Orationes contra Arianos* 1,23.

sługując się ograniczonym ludzkim słownictwem. Dostępne nam doświadczenie rodzenia wskazuje, że wszelkie stworzenie rozmnaża się zgodnie z prawem tożsamości gatunku. Użycie słowa *Syn* w odniesieniu do Boga jest uprawnione jedynie pod warunkiem poszanowania tego podstawowego prawa rodzenia. W sposób analogiczny do tego, w jaki ludzki ojciec rodzi syna równego mu co do natury, również Ojciec rodzi Syna równego Mu co do bóstwa. W Bogu jako czystym duchu zrodzenie Syna różni się jednak 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. A ponieważ w zrodzeniu z Ojca Syn Boży otrzymuje boską naturę, pochodzenie Syna od Ojca pociąga za sobą równość Syna z Ojcem co do istoty[12].

Użycie w odniesieniu do Jezusa terminu „*Jednorodzony*" (μονογενής) jest inspirowany przez Pismo święte. 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 wyrażenie μονογενής może oznaczać „jedyny", „jedyny w swoim rodzaju", „wyjątkowy", „jedyny zrodzony z Ojca", a także „jedynie umiłowany" czy też „jedyny Syn" dla podkreślenia, że boska synowska godność odnosi się wyłącznie do odwiecznego Słowa[13].

[6] ***to znaczy z istoty Ojca,***

Do pierwotnej formuły wiary zaproponowanej w trakcie obrad Soboru Nicejskiego wprowadzono *kilka antyariańskich uzupełnień*, które znajdujemy w symbolu nicejskim. Te doprecyzowania mają na celu obronę autentycznego dziedzictwa wiary Kościoła. Kilka z nich odnosi się do wiary w Jezusa Chry-

[12] Por. 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.

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

stusa, Syna Bożego: zrodzonego z Ojca, *to znaczy z istoty Ojca* (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός), *Boga prawdziwego z Boga prawdziwego* (Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ), *zrodzonego, a nie stworzonego* (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα) oraz *współistotnego Ojcu* (ὁμοούσιον τῷ Πατρί). Okazały się one konieczne, jako że Ariusz nadawał niektórym tradycyjnym ortodoksyjnym sformułowaniom błędną ariańską interpretację.

Doktrynalnym uzupełnieniom wprowadzonym do tekstu symbolu nicejskiego towarzyszy interpretujące sformułowanie *to znaczy* (τουτέστιν). Wynika to z faktu odczytania przez Kościół znaczenia procesu *inkulturacji* i *aktualizacji w przekazie prawd wiary*. Trzeba było rozstrzygnąć, czy wystarczy jedynie literalne powtarzanie ukutych wcześniej formuł, czy też konieczna jest ich pełniejsza interpretacja. Kościół nie ograniczył się w swojej wierze i nauczaniu do sformułowań biblijnych, korzystając także z innych pojęć, zapożyczonych często z filozofii greckiej. Stąd też w uzupełnieniach wprowadzonych do symbolu nicejskiego znajdujemy także greckie terminy filozoficzne, takie jak *istota* (οὐσία) czy też *współistotny* (ὁμοούσιος). Decyzja o włączeniu do wyznania wiary tego typu sformułowań była odważnym krokiem, uczynionym jednak w przekonaniu, że ciasny biblicyzm uniemożliwiłby jakikolwiek teologiczny rozwój, w wyniku czego teologia musiałaby wypowiadać wciąż nie tylko to samo, ale i tak samo. Ojcowie soborowi byli przekonani, że przesłanie chrześcijańskiej wiary, by pozostać żywym, nie może stać się stereotypem werbalnie powielanym przez wieki. Wyznanie wiary winno być sformułowane 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 sytuacji, z racji przejścia z jednego świata kulturowego w inny, konieczne było wypracowanie wolnej od błędu, greckiej wersji chrześcijańskiego przesłania. Zadanie to okazało się szczególnie trudne ze względu na brak w języku greckim terminów pozwalających wyrazić nowość chrześcijaństwa. Ujęte pierwotnie w semickim języku i w kategoriach semickich przesłanie wiary domagało się nowej, aktualizującej refleksji, by można było je głosić w świecie tak bardzo odmiennej greckiej tradycji[14].

Sformułowanie „to znaczy" wprowadza w symbol nicejski swojego rodzaju podwojenie, będące aktem *interpretacji przesłania Nowego Testamentu*. Wpisuje się ono w samo wyznanie wiary w formie glos, które przy pomocy pojęć greckich wyjaśniają sens kontestowanych przez Ariusza tradycyjnych wyrażeń. Owo „to znaczy" stanowi swoistą autoryzację niektórych filozoficznych wyrażeń. Nie chodzi przy tym o nową treściową zawartość, lecz jedynie o nowy język pozostający w służbie przekazu autentycznej chrześcijańskiej wiary. Zgodność stworzona

[14] Por. B. Sesboüé, *Wierzę*, 269-271; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 83.

między tymi dwoma językami jest aktem duplikacji, który umożliwia odczytywanie ciągle na nowo pierwotnego sensu formuł wiary w zmieniających się okolicznościach. Mamy tu zatem do czynienia z czymś więcej niż tylko zwyczajnym powtórzeniem. Jest to owoc nowego doświadczenia Kościoła, który powraca do wydarzenia Pięćdziesiątnicy, by w nowych językach i sformułowaniach móc odnaleźć zawartość pierwotnego kerygmatu. Takie doświadczenie Kościoła jest niezbywalne. Właśnie z nim i z jego sensem pozostaje związana cała późniejsza chrystologia, i to znacznie bardziej niż z wyrażającymi je słowami. Trwając w nurcie tradycji, Kościół wypełnia powierzoną mu misję autorytatywnego przekazu wiary apostolskiej[15].

Z pomocą greckiego pojęcia *istoty*, czy też *substancji* (οὐσία), ojcowie soborowi usiłują wyjaśnić bliżej fakt zrodzenia. Wierzymy w Jezusa Chrystusa zrodzonego *z istoty Ojca* (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός). Jest to pierwsze z wprowadzonych do symbolu nicejskiego antyariańskich uzupełnień, skierowane przeciwko błędnej tezie Ariusza wykluczającej wewnątrzboskie pochodzenie Syna. Potępiając ariańską próbę sprowadzenia zrodzenia do zwykłego doczesnego aktu stwórczego ojcowie stwierdzają, iż Syn jest zrodzony z istoty Ojca. Trzeba jednak zaznaczyć, że pojęcie istoty zostaje użyte w tekście soborowym w sensie specyficznie chrześcijańskim, wykraczającym ponad jego arystotelesowskie rozumienie[16].

Do tradycyjnie wyznawanej prawdy wiary o zrodzeniu Syna z Ojca dołączone zostaje w symbolu nicejskim uściślenie, wskazujące na wyjątkowość tego zrodzenia. Chodzi o prawdziwe zrodzenie Syna z substancji Ojca, w efekcie którego Syn w pełni uczestniczy w boskiej istocie. Stwierdzenie, iż Syn jest *zrodzony z istoty Ojca*, potwierdza, że jest On prawdziwym Synem Bożym, równym Ojcu co do bóstwa. Idąc za Atanazym, sobór wolałby użyć w tym miejscu biblijnego wyrażenia o pochodzeniu Syna *od Boga* (ἐκ τοῦ Θεοῦ) (J 8,42). Aby jednak uniknąć dwuznaczności w interpretacji tej formuły ze strony Ariusza, który utrzymywał, że od Boga pochodzi wszelkie stworzenie, a Syn nie ma nic wspólnego z istotą Ojca, Nicea definiuje, że w zrodzeniu zostaje przekazana Synowi cała istota, a więc całe

[15] Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Cinisello Balsamo, 1987, 95-96.

[16] Por. F. Courth, *Bóg trójjedynej miłości*, Poznań 1997, 180-181; B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 96. Pojęcie istoty ma długą tradycję filozoficzną. Na Soborze Nicejskim zostaje ono umieszczone w nowym polu znaczeniowym, a tym samym treściowo poszerzone. Arystotelesowskie pojęcia pierwszej i drugiej istoty, czy też substancji (πρῶτε οὐσία – δεύτερα οὐσία) okazują się jednak w teologii trynitarnej niewystarczające. Pierwsze z nich mogłoby prowadzić do modalizmu, drugie zaś do tryteizmu. Istota (οὐσία), która jest czymś jednym, a przy tym ma trzy podmioty odniesień, nie pojawia się nigdzie w refleksji filozoficznej. Użycie pojęcia istoty w teologii jest możliwe jedynie pod warunkiem jego nowej, specyficznie chrześcijańskiej interpretacji. Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 88.

bóstwo Ojca. Chrystus jest prawdziwym Synem, gdyż pochodzi z istoty rodzącego Go Ojca. W wyniku zrodzenia Syna nie następuje podział boskiej istoty[17].

[7] ***Boga z Boga, Światłość ze Światłości,***

Prawdę o bóstwie Jezusa Chrystusa potwierdza także kolejne sformułowanie *Bóg z Boga*. Symbol nicejski jest wyznaniem wiary w *Boga z Boga* (Θεὸν ἐκ Θεοῦ). Syn pochodzi od Ojca w sposób jedyny w swoim rodzaju i niepowtarzalny. Jako zrodzony z Ojca jest On Bogiem z Boga. On jest *z Boga* jako *Bóg z Boga*[18].

O bóstwie Syna Bożego świadczy też wyznanie wiary w Niego jako *Światłość ze Światłości* (φῶς ἐκ φωτός). Światło uznawane było powszechnie 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)[19]. Jego pochodzenie od Ojca zostaje ukazane na podobieństwo światła pochodzącego od światła, albo też ognia pochodzącego od ognia bez pomniejszenia siebie[20].

[8] ***Boga prawdziwego z Boga prawdziwego,***

W drugim antyariańskim uzupełnieniu, potwierdzającym bóstwo Jezusa Chrystusa, wyznana zostaje wiara w *Boga prawdziwego z Boga prawdziwego* (Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ). Formuły „Bóg z Boga" i „Światłość ze Światłości" były zasadniczo przez arian akceptowane. Broniąc monoteizmu, Ariusz nie widział przeszkód w nazywaniu Syna Bogiem, lecz tylko jako Boga pochodnego, mniejszego, w sensie przenośnym, albo też przez uczestnictwo na zasadzie daru łaski. W duchu średniego platonizmu był on gotowy uznać stworzony Logos za *drugiego Boga*

[17] Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 407; A. Amato, *Gesù il Signore*, 167; B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)*, w: B. Sesboüé (red.), *Historia dogmatów*, Kraków 1999, 220.

[18] Por. M. Serenthà, *Gesù Cristo ieri, oggi, sempre. Saggio di cristologia*, Leumann (Torino) 1982, 188.

[19] 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*, Poznań/Warszawa 1982, 959-962.

[20] Por. Justyn, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 128,3-4.

(δεύτερος θεός) ze względu na Jego wyjątkowy udział w zbawczych dziejach. Nie do przyjęcia było jednak dla niego sformułowanie *Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego*. W tym bowiem wypadku uniemożliwiona została dwuznaczna interpretacja słowa Bóg. W odpowiedzi na błędne nauczanie Ariusza nicejskie wyznanie wiary potwierdza, że Syn na równi z Ojcem jest prawdziwym Bogiem[21].

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

Kolejne antyariańskie uzupełnienie, broniące bóstwa Jezusa Chrystusa, dotyczy wiary w Syna *zrodzonego, a nie uczynionego* (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα). Nawiązując do debaty nad pochodzeniem Syna od Ojca, która nasiliła się w III wieku, ojcowie soborowi opowiadają się jednomyślnie za pochodzeniem Syna przez zrodzenie, a nie przez stworzenie. Pierwsze z pochodzeń zostaje przeciwstawione drugiemu. Jezus Chrystus nie został uczyniony w sensie stworzenia, lecz zrodzony. Przy panującej wówczas wieloznaczności było to niezbędne doprecyzowanie słowa *zrodzony* (γεννητός) używanego dotychczas zamiennie z innym, bardzo podobnym w brzmieniu greckim pojęciem *stworzony* (γενητός)[22]. Wykorzystując tę sytuację arianie błędnie odnosili do Chrystusa obydwa terminy, nie widząc między nimi różnicy. Sobór przeciwstawia im ortodoksyjną interpretację, uznając, że Syn jest odwiecznie zrodzony z Ojca. Podczas gdy arianie podkreślali, że w zrodzeniu Syna chodzi o dobrowolne działanie Ojca, podobne do dzieła stwórczego, sobór mówi o autentycznym wiecznym zrodzeniu, nie zaś stworzeniu. Gdy ojcowie soborowi określają Jezusa Chrystusa jako zrodzonego (γεννητός) a nie uczynionego (ποιητός), definiują pochodzenie Syna odwiecznie zrodzonego z Ojca, co wyklucza Jego stworzenie i związany z nim czasowy początek. Tym samym odrzucona zostaje ariańska próba zrównania Syna z bytami stworzonymi. Jego boska istota nieskończenie przewyższa wszystko co stworzone. Zarówno Ojciec, który rodzi Syna, jak i zrodzony z Ojca Syn istnieją odwiecznie. Ojciec nigdy nie był nikim innym niż Ojciec, Syn zaś nikim innym niż Syn[23].

[21] Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 408. Sobór nie rozwiązał jednak zasadniczej kwestii, jak Ojciec, Syn i Duch Święty mogą być prawdziwie różni, a przy tym uczestniczyć w jednej niepodzielnej boskiej naturze. Wypada za A. Grillmeierem powiedzieć, że sformułowanie nicejskie stanowiło rozwiązanie doraźne, domagając się dalszego pogłębienia. Por. także: A. Amato, *Gesù il Signore*, Bologna 1988, 167; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 87.

[22] 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.

[23] Por. J.N.D. Kelly, *I simboli della fede della chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, Napoli 1987, 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*, 220.

[10] ***współistotnego Ojcu,***

Długi szereg antyariańskich uzupełnień uwieńczony zostaje wyznaniem wiary w Syna *współistotnego Ojcu* (ὁμοούσιον τῷ Πατρί). Jeszcze raz zatem ojcowie soborowi potwierdzają w symbolu nicejskim wiarę Kościoła w bóstwo Jezusa Chrystusa. Słowo *współistotny* (ὁμοούσιος) jest w nicejskim wyznaniu wiary terminem kluczowym i do tego stopnia ważnym, że w łacińskiej wersji symbolu uznano za konieczne dołączenie komentarza: *współistotny Ojcu, co po grecku nazywa się homoousios* (*unius substantiae cum Patre, quod Graeci dicunt homoousion*) (DS 125). Temu właśnie terminowi ojcowie poświęcają szczególnie dużo uwagi. Wydał się im on najbardziej odpowiedni dla wyrażenia równości Syna Ojcu co do bóstwa[24].

Pojęcie ὁμοούσιος jest reakcją ojców soboru na tendencje sprzyjające subordynacjonizmowi, obecne już w pewnych nurtach myśli teologicznej III wieku. Pozostając pod jej wpływem, niektórzy z ojców mówili jedynie o podobieństwie substancji Syna do substancji Ojca. Określenie to dało początek błędnym interpretacjom, sugerując niższość Syna od Ojca, a tym samym prowadząc do subordynacjonizmu. Stąd też sobór jednoznacznie stwierdza, iż Syn jest ὁμοούσιος τῷ Πατρι, współistotny Ojcu[25].

Stwierdzenie, iż Syn jest współistotny Ojcu, okazało się *najbardziej spornym* spośród wprowadzonych do symbolu nicejskiego uzupełnień. Spowodowało ono nie tylko gwałtowną reakcję arian, lecz także samych ojców soborowych. Dla jednych, sympatyzujących z Ariuszem, termin ὁμοούσιος zakładał materialistyczną koncepcję bóstwa, zgodnie z którą dochodziłoby w Bogu do podziału jednej boskiej istoty. Silna opozycja innych przeciw użyciu terminu ὁμοούσιος wynikała z niezbyt klarownego rozróżnienia między Ojcem a Synem, co mogło prowadzić do modalizmu i sabelianizmu, które podważały doktrynę trynitarną. Byli i tacy, którzy przypominali wcześniejsze nieortodoksyjne użycie tego pojęcia, potępione w 268 roku na synodzie w Antiochii. Niektórzy wreszcie zarzucali niebiblijny charakter słowa ὁμοούσιος, uznając jego wprowadzenie do symbolu za zerwanie z najstarszą tradycją budowania wyznań wiary na bazie objawionego słowa.

Pojęcie ὁμοούσιος ma z całą pewnością *nieprzemijające antyariańskie znaczenie*. W konfrontacji z arianizmem jest ono najmocniejszym i najbardziej precyzyjnym określeniem boskiej natury Jezusa Chrystusa, nie pozwalającym uznać Go za niższego w bóstwie od Ojca. Dla Ariusza słowo to jest niemożliwe do zaakceptowania. Zrodzenie przez Ojca Syna współistotnego sobie prowadziłoby, w jego przekonaniu, do konieczności uznania w Bogu dwóch równie odwiecznych

[24] Por. J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, Firenze 1980, 217.

[25] Por. C.I. González, *Tu sei la nostra salvezza*, 243; F. Bécheau, *Historia soborów*, Kraków 1998, 32.

principiów, co musiałoby nieuchronnie równać się z akceptacją podziału w samej boskiej istocie. Przypisywane Mu synostwo nie wynika, w jego mniemaniu, z odwiecznej relacji między Synem i Ojcem, lecz wskazuje jedynie na Jego wyjątkowość jako stworzenia zaadoptowanego przez Boga jako Syna[26].

Ojcowie zachowują pewną rezerwę wobec nowego języka wyznania wiary, co odnosi się w szczególności do pojęcia ὁμοούσιος. W konfrontacji z arianizmem zostają oni jednak zmuszeni do użycia słownictwa bardziej precyzyjnego od biblijnych formuł, jako że te ostatnie, błędnie interpretowane, były wykorzystywane przez Ariusza w zupełnie innym, nieortodoksyjnym znaczeniu. Słowo ὁμοούσιος *nie jest pojęciem biblijnym*. Jest ono greckim przymiotnikiem pochodzącym od filozoficznego pojęcia οὐσία, które w zależności od kontekstu posiadało wówczas wiele znaczeń[27]. Ojcowie nicejscy mają odwagę bronić z pełną konsekwencją chrystologicznej tradycji, odwołując się nawet do pojęć wykraczających poza słownictwo biblijne. Ten sposób postępowania pozostaje jednak w harmonii z chrześcijańską tradycją[28].

Wprowadzając do symbolu nicejskiego słowo ὁμοούσιος, ojcowie nie mieli zamiaru hellenizować obrazu Boga obecnego w objawieniu i kerygmacie Kościoła. Wręcz przeciwnie, soborowe sformułowanie jest obroną treści wiary przed greckim nurtem średniego platonizmu i neoplatonizmu. W rzeczywistości termin ὁμοούσιος nie prowadzi zhellenizowania chrześcijańskiego wyznania wiary, służąc raczej Jego dehellenizacji[29]. Pojawienie się w symbolu nicejskim filozoficznych pojęć nie oznacza bynajmniej zamiaru zastąpienia nimi języka biblijnego i porzucenia tradycji, mając na celu jedynie ochronę objawionej prawdy. W swej treści nowe terminy harmonizują z biblijnym przesłaniem. Chociaż słowa *współistotny* nie znajdujemy w Piśmie świętym, precyzuje on myśl zawartą w Prologu św. Jana: „Na początku było Słowo... i Bogiem było Słowo" (J 1,1). Pojęcie to, choć zaczerpnięte z metafizyki greckiej, jest 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[30].

Nicejskie ὁμοούσιος stanie się odtąd w chrystologii określeniem kluczowym. Zrodzony z istoty Ojca Syn jest współistotny rodzącemu. Jest On Bogiem na

[26] Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 85-86.

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

[28] Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 409-410.

[29] Por. *Tamże*; R. Cantalamessa, *La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al Concilio di Nicea*, Gregorianum 62(1981)629-660.

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

równi z Ojcem, gdyż poprzez wieczne zrodzenie z Ojca uczestniczy w tej samej niepodzielnej boskiej naturze. Współistotność mówi o równości Syna z Ojcem co do istoty, co znaczy, że Syn jest wraz z Ojcem jednym i tym samym Bogiem[31]. Termin ὁμοούσιος 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 we właściwy sobie sposób jako jedną wspólną istotę boską. Posoborowa refleksja będzie musiała dać odpowiedź na pytanie, jak jest możliwe, by jedność substancji Ojca i Syna oraz rozróżnienie między Nimi, mogły współistnieć i harmonizować ze sobą[32].

W opinii wielu teologów użycie w Nicei terminu ὁμοούσιος było przedwczesne, gdyż na tym etapie jego znaczenie nie zostało jeszcze wystarczająco doprecyzowane. Nie sposób mieć jednak zastrzeżeń co do jego doktrynalnej poprawności, termin ten utrwala bowiem sięgającą czasów apostolskich wiarę Kościoła w Jezusa Chrystusa, prawdziwego Syna Bożego, równego Ojcu w boskiej godności[33]. Wprowadzenie terminu ὁμοούσιος do symbolu wiary trzeba uznać za wydarzenie epokowe. Po raz pierwszy bowiem oficjalnie posłużono się w teologii terminem filozoficznym, wzmacniając tym samym symbiozę teologii i filozofii. Doprowadzi to do dynamicznego rozwoju teologii w następnych wiekach. W okresie, w którym nie istniała jeszcze precyzyjna trynitarna terminologia teologiczna, słowo ὁμοούσιος stanowi najlepsze możliwie wyrażenie relacji między Ojcem i Synem, wpisując się na zawsze w dziedzictwo wiary Kościoła[34].

[11] ***przez którego wszystko się stało, co jest w niebie i co jest na ziemi,***

Także kolejne zdanie potwierdza w nicejskim symbolu bóstwo Jezusa Chrystusa. On jest Synem Bożym, *przez którego wszystko się stało, co jest w niebie i co jest na ziemi* (δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ). Jako Syn współistotny Ojcu, uczestniczy On w stwórczym dziele Boga, Ojca wszechmogącego,

[31] 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?*, Firenze 1980, 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).

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

[33] Por. B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, 221.

[34] Por. M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, 26-27.

Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. To właśnie przez Niego zostało stworzone wszystko, co jest w niebie i co jest na ziemi (Kol 1,16).

[12] ***który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił,***

Dalsza część nicejskiego symbolu nabiera bardziej kerygmatycznego, a tym samym historiozbawczego i soteriologicznego charakteru. Ojcowie soborowi wyznają, że odwieczny Syn Boży *zstąpił na ziemię dla nas ludzi i dla naszego zbawienia* (τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σοτερίαν κατελθόντα). Tajemnicę Jezusa Chrystusa można zrozumieć jedynie w ramach zbawczej ekonomii. Ariańska negacja bóstwa Chrystusa przekreślała w efekcie prawdę o naszym zbawieniu. Stąd też Atanazy mógł powiedzieć: Ariusz ukradł mi mojego Zbawiciela![35] Komentując błąd arianizmu w jednej ze swych katechez, Jan Paweł II powiedział:

> Zaprzeczenie bóstwu Jezusa Chrystusa i uznanie Go jedynie za człowieka oznacza zburzenie chrystologicznego dogmatu, a co za tym idzie, zniweczenie całej chrześcijańskiej 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. Naruszając tę prawdę wiary Kościoła, narusza się całą budowę dogmatu chrześcijańskiego, burząc integralną logikę chrześcijańskiej wiary i życia. Prawda o bóstwie Chrystusa jest tej budowy centralnym zwornikiem[36].

Doprecyzowania broniące prawdziwego bóstwa Syna uzasadniają możliwość realizacji przez Niego zbawczego dzieła. Odwieczny Syn Boży rzeczywiście *zstąpił na ziemię ku nam ludziom potrzebującym zbawienia*. Gdyby nie był Bogiem, nie mógłby stać się autentycznym pośrednikiem zbawienia ani też odkupicielem człowieka. Gdyby sam Bóg nie wszedł w Nim w ludzkość, nie zostalibyśmy odkupieni, tylko bowiem nieśmiertelny Bóg jest w stanie wybawić nas od śmierci. Nicejski symbol to wyznanie wiary w Syna Bożego, Zbawiciela, który zstąpił na ziemię, by przywrócić komunię między Bogiem a ludźmi. Jedynie będąc Bogiem, mógł nas wyzwolić z grzechu i uczynić uczestnikami boskiego życia[37].

---

[35] Por. B. Sesboüé, *Wierzę*, 273.

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

[37] 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.

[13] ***przyjął ciało i stał się człowiekiem,***

Fakt zstąpienia Syna Bożego na ziemię inicjuje w symbolu nicejskim krótką historiozbawczą syntezę streszczającą misteria Jego życia i Jego zbawcze dzieło od wcielenia aż po misterium paschalne i paruzję. Nie da się bowiem zrozumieć tożsamości Jezusa Chrystusa, separując Go od całości Jego zbawczej egzystencji, śmierci i zmartwychwstania, a więc wydarzeń, które mają również swój wymiar ludzki, historyczny. Konieczne jest uwzględnienie Jego ontologii nie tylko boskiej, ale i ludzkiej, w szerokim historiozbawczym kontekście.

Tradycyjnie zwykło się mówić, że Sobór Nicejski rozwiązał kwestię bóstwa Jezusa Chrystusa, orzekając, iż jest On współistotny Ojcu. Jest w tym wiele racji, choć mamy tu do czynienia z pewnym uproszczeniem. To prawda, że ze względu na arianizm kwestia bóstwa zdominowała obrady soborowe. Zbawcza misja Syna, pośrednika między Bogiem i ludźmi, domaga się jednak, by był On nie tylko prawdziwym Bogiem, lecz także *prawdziwym człowiekiem*, i to w sensie integralnym. Konsekwentnie zatem w symbolu nicejskim wyznana zostaje wiara w Syna Bożego, który *przyjął ciało i stał się człowiekiem* (σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα). Już więc na tym etapie pojawia się sformułowanie, którego pełniejszej interpretacji dokona Sobór Konstantynopolski I. Współistotny Ojcu Syn przyjmuje *ciało* (σάρξ), stając się w pełni *człowiekiem* (ἄνθρωπος). Wcielenie oznacza, że Syn Boży przyjmuje integralną ludzką naturę, by w niej dokonać naszego zbawienia. Zbawienie jest zatem dziełem *wcielonego Syna Bożego*, *Boga-Człowieka*. Jego człowieczeństwo stało się narzędziem odwiecznego Słowa w dziele naszego zbawienia. Ponieważ Syn Boży jednoczy z sobą naturę ludzką, przebóstwia też samą ludzkość, a ponieważ pokonuje śmierć dla siebie, odnosi nad nią zwycięstwo również dla nas wszystkich[38]. Ojcowie soborowi nawiązują tym samym do sięgającej biblijnego przekazu starożytnej tradycji, którą Tertulian streścił w słynnej formule *caro salutis est cardo*, nazywając człowieczeństwo Chrystusa *zawiasem naszego zbawienia*[39].

Tajemnica wcielenia oznacza, iż Syn Boży *przyjmuje ciało stając się człowiekiem*. On „ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi" (Flp 2,7). Z momentem wcielenia staje się prawdziwie człowiekiem, pozostając prawdziwym Bogiem. Atanazy świadomie podkreśla, że to jednorodzony Syn Ojca staje się człowiekiem, a nie człowiek staje się Bogiem; to odwieczne Słowo przyjmuje ludzkie ciało, a nie ciało staje się Słowem. Pod pojęciem ciała

[38] Por. Atanazy, *Orationes contra Arianos* 1,39; 2,47.53.61.67.68; 3,33; *De synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis*, 52.

[39] Por. Tertulian, *De resurrectione carnis*, 8.

Atanazy rozumie pełną ludzką naturę, przez przyjęcie której Syn Boży staje się człowiekiem[40].

Sformułowanie *przyjął ciało i stał się człowiekiem* próbowano później interpretować jako próbę reakcji ojców soborowych na błąd arian kwestionujących w Chrystusie także integralną naturę ludzką. Nie można tego zupełnie wykluczyć, jakkolwiek J.N.D. Kelly uważa, że ich podstawową intencją było podkreślenie prawdziwości Jego wcielenia podważanego już w poprzednich wiekach przez doketyzm i gnostycyzm[41].

[14] ***cierpiał i zmartwychwstał trzeciego dnia, wstąpił na niebiosa,***

Całe ziemskie życie Jezusa Chrystusa poświadcza prawdę, iż jest On prawdziwym człowiekiem. Głębia i autentyczność Jego człowieczeństwa ujawnia się w Jego słowach i czynach, a więc w realizacji powierzonej Mu misji w posłuszeństwie aż do śmierci na krzyżu (Flp 2,8). W nicejskim symbolu wyznaje się wiarę we wcielonego Syna Bożego, który prawdziwie *cierpiał* (παθόντα). Jego mesjańska aktywność musi przejść przez próbę cierpienia i śmierci, w całkowitym wywłaszczeniu siebie i uniżeniu. On da ostateczne świadectwo w ofierze ze swego życia dla zbawienia innych. Cierpienie Chrystusa potwierdza jego autentyczne człowieczeństwo przeciwko negującym je nurtom o gnostyckim zabarwieniu[42].

Symbol nicejski jest też wyznaniem wiary w Jezusa Chrystusa, który *zmartwychwstał trzeciego dnia* (ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ). Mamy tu do czynienia z silną koncentracją na Chrystusie zmartwychwstałym, żyjącym i obecnym dzisiaj. Pierwotna wspólnota chrześcijańska od samego początku uznała zmartwychwstanie Chrystusa za centralne misterium wiary: „Wierzymy, że Jezus istotnie umarł i zmartwychwstał" (1 Tes 4,14). On zmartwychwstaje dzięki boskiej mocy, będącej również Jego własną mocą jako Syna Bożego. Stąd też oddając swoje życie może powiedzieć: „Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać" (J 10,18). Zmartwychwstanie, jako definitywne potwierdzenie zasadności roszczenia Jezusa, uznającego siebie za Syna posłanego przez Ojca, jest *potwierdzeniem Jego bóstwa*. Prawda o zmartwychwstaniu leży u podstaw chrześcijańskiej wiary w Jezusa Chrystusa jako Boga.

Zmartwychwstanie Jezusa jest też manifestacją *autentyczności Jego człowieczeństwa*, a więc potwierdzeniem prawdziwości Jego ciała, które w zmar-

[40] Por. Atanazy, *Orationes contra Arianos* 1,26.39.92; *Epistula ad Epictetum* 6,8. Por. także: I. Bieda, *Chrystologia*, w: J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, 433.

[41] Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, 211.

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

twychwstaniu zostało uwielbione. Podczas gdy wcielenie można określić jako „uczłowieczenie" Boga, zmartwychwstanie jest autentycznym „przebóstwieniem" człowieka Jezusa, Jego przejściem do pełni życia w Bogu. Oznacza nie tylko zachowanie raz przyjętego przez Niego człowieczeństwa, lecz jest nadto objawieniem człowieczeństwa doskonale spełnionego i jego definitywnym wyniesieniem, związanym z wejściem do chwały Bożej. On jest człowiekiem, który zrealizował w pełni swoje ludzkie powołanie.

W symbolu nicejskim wyznaje się także wiarę w Jezusa Chrystusa, który *wstąpił na niebiosa* (ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς). Wniebowstąpienie jest nieodwołalnym wejściem Jego uwielbionego człowieczeństwa do chwały Bożej, symbolizowanej przez obłok i niebo, gdzie zasiada odtąd po prawicy Ojca. W niebie spełnia nieustannie swą kapłańską misję, „bo zawsze żyje, aby się wstawiać za tymi, którzy przez Niego zbliżają się do Boga" (Hbr 7,25).

[15] ***przyjdzie sądzić żywych i umarłych***

Wyniesieniu zmartwychwstałego Jezusa jako Pana na prawicę Ojca towarzyszy przekazanie władzy, będącej uczestnictwem w mocy i władzy samego Boga. Ojciec „wszystko poddał pod Jego stopy" (Ef 1,20-22). Jako uwielbiony Pan posiada On pełnię władzy nad wszelkim stworzeniem, w niebie i na ziemi, a więc władzę o zasięgu uniwersalnym. Na końcu czasów, w momencie paruzji, przyjdzie powtórnie, by dokonać sądu. Jako Sędziemu i zarazem Odkupicielowi przysługiwać Mu będzie pełne prawo ostatecznego osądzenia czynów i serc ludzkich. Symbol nicejski streszcza to w słowach *przyjdzie sądzić żywych i umarłych* (ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς). Ojciec, który cały sąd przekazał Synowi (J 5,22), nie posyła jednak swego Syna na świat „po to, aby świat potępił, ale po to, aby świat został przez Niego zbawiony" (J 3,17).

[17] ***Tych, którzy mówią: «był kiedyś czas, kiedy Go nie było» lub «zanim się narodził, nie był», lub «stał się z niczego», lub pochodzi z innej hipostazy, lub z innej substancji [niż Ojciec], lub że Syn Boży jest [stworzony] zmienny i przeobrażalny, tych wszystkich powszechny i apostolski Kościół wyłącza.***

Do symbolu nicejskiego dołączona zostaje anatema. Jest to kanon dogmatyczny potępiający i wyłączający ze wspólnoty powszechnego i apostolskiego Kościoła wszystkich głoszących błędne ariańskie tezy, w których neguje się wieczność Syna Bożego: *był kiedyś czas, kiedy Go nie było* (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν) – *zanim się narodził, nie był* (πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν), lub też uznaje się Go

jedynie za stworzenie: *stał się z niczego* (ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο) – *pochodzi z innej hipostazy, lub z innej substancji* (ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας) *[niż Ojciec] – Syn Boży jest zmienny i przeobrażalny* (φάσκοντας εἶναι ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ).

W potępionym przez Sobór Nicejski ariańskim sformułowaniu o pochodzeniu Syna Bożego, który, w przekonaniu Ariusza, *pochodzi z innej hipostazy, lub z innej substancji* (ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας) niż Ojciec, *brak jeszcze precyzyjnego rozróżnienia* między pojęciami *istoty* (οὐσία) i *osoby* (ὑπόστασις). Mamy tu do czynienia z identyfikacją dwóch terminów, ὑπόστασις i οὐσία, uznanych za synonimy i używanych zamiennie. Niejasność terminologii w dołączonej do symbolu nicejskiego anatemie wywoła sporo zamieszania już podczas soborowych obrad, a także w debatach posoborowych. Jej doprecyzowanie będzie zadaniem stojącym przed następnymi soborami[43].

* * *

Wyrastający z najstarszej chrześcijańskiej tradycji symbol nicejski stanie się kamieniem węgielnym ortodoksyjnej chrystologii, a zarazem punktem odniesienia dla kolejnych soborów chrześcijańskiej starożytności[44]. Będzie on miał kluczowe znaczenie dla dalszego rozwoju chrystologicznego dogmatu.

Riassunto

Il concilio di Nicea (325) è il primo concilio ecumenico nella storia del cristianesimo, convocato per dirimere la controversia ariana. L'articolo "Il mistero di Gesù Cristo nel simbolo di fede del primo concilio di Nicea" presenta il testo della nicena definizione di fede, frutto del consenso dei vescovi, prima di tutto orientali, fedeli alla tradizione della Chiesa. Nel nostro studio viene analizzato il testo originale della parte cristologica del simbolo di Nicea, in cui si confessa la fede in un solo Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio. Strutturalmente, il simbolo niceno si articola in due parti nettamente distinte. La prima contiene il credo vero e proprio, la seconda gli anatematismi di condanna. Le aggiunte antiariane più significative nel testo del simbolo sono: la clausola "cioè dalla sostanza del Padre" e le frasi "Dio vero da Dio vero", "generato, non creato", "consostanziale al Padre". Il blocco centrale del simbolo è dedicato allo statuto ontologico e soteriologico di Gesù Cristo. Le precisazioni conciliari sulla vera divinità del Figlio precedono e fondano la verità della sua opera di salvezza. La difesa antiariana dell'ontologia di Gesù Cristo serve a salvaguardare la soteriologia cristiana.

[43] Por. A. Amato, *Gesù il Signore*, 170.

[44] Por. P. Smulders, *Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie*, w: J. Feiner – M. Löhrer (red.), *Mysterium Salutis.* Band III/1: *Das Christusereignis*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1970, 428.

O. Adam WOJTCZAK OMI

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 159–202

Maryja – Matka Bożej Opatrzności

Od początku Maryja jest obecna w dziejach chrześcijaństwa jako Matka – najpierw Jezusa, a następnie Kościoła. Lud chrześcijański – stwierdza encyklika *Redemptoris Mater* – widzi Ją *w zbawczej tajemnicy Chrystusa i w swojej własnej tajemnicy; widzi Ją głęboko zakorzenioną w dziejach ludzkości, w odwiecznym powołaniu człowieka, wedle tych opatrznościowych przeznaczeń, jakie Bóg odwiecznie z nim związał; widzi Ją po macierzyńsku obecną oraz uczestniczącą w licznych i złożonych sprawach, których pełne jest dziś życie jednostek, rodzin i narodów; widzi Ją jako Wspomożycielkę* […] *w nieustannej walce dobra ze złem, aby nie «upaść», a w razie upadku, aby «powstać»*[1].

Słowa te uwydatniają podstawową cechę tajemnicy Maryi, charakterystyczną dla teologii i obecną również w pobożności chrześcijańskiej, a mianowicie, że Bóg jest źródłem zbawienia, Ona zaś kobietą wybraną przez Niego, aby wypełnić zadanie Matki Syna Bożego i Kościoła. Precyzyjniej mówiąc, jak wyrazem Bożej Opatrzności jest zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa, Odkupiciela wszystkich ludzi, tak również Jej wyrazem jest macierzyńska misja Maryi wobec Jezusa i ludzi, będąca skutkiem i istotnym elementem tego samego, jedynego planu zbawczego Boga Ojca. Oznacza to, że Maryi słusznie przysługuje tytuł *Matka Bożej Opatrzności*.

Odkrywanie jego historii i teologicznej treści sprowadzimy do czterech zasadniczych odsłon: 1) w pierwszej ukażemy Bożą Opatrzność jako centralną rzeczywistość Objawienia i wiary; 2) w drugiej sięgniemy do historii chrześcijaństwa, by zarysować dojrzewanie tytułu w teologii i kulcie; 3) w trzeciej omówimy macierzyństwo Maryi, jako przejaw zrządzeń Bożej Opatrzności, w odniesieniu do Syna Bożego; 4) a w czwartej – wobec ludzi.

1. Opatrzność Boża centralną rzeczywistością Objawienia i wiary

Aby zrozumieć teologiczną wymowę tytułu *Matka Bożej Opatrzności*, należy w pierwszej kolejności zastanowić się nad znaczeniem terminu *Opatrzność Boża*. Od razu zaskakuje fakt, że nie posiada on odpowiednika w języku hebrajskim, zaś

[1] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater* o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła (25.03.1987), nr 52 (odtąd skrót: RM).

jego grecki równoważnik *prónoia* jest użyty w Biblii jedynie dwa razy na oznaczenie troski Boga o świat (Mdr 14,3; 17,2)[2]. Nie znaczy to, oczywiście, że Biblia nie mówi nic więcej o Bożej Opatrzności. Wręcz przeciwnie, z każdej jej księgi uczymy się *o niewysłowionej dobroci Boga i o tym, jak bardzo dostosował się On w mowie, okazując przezorność i troskliwość względem naszej natury*[3]. *Opatrznościowy plan Trójcy Przenajświętszej jest centralną rzeczywistością Objawienia i wiary*[4], czyli jest tajemnicą, o której można mówić *na podstawie pojęcia opatrzności ludzkiej oraz Objawienia, które odsłania niektóre istotne jej aspekty*[5].

Opatrzność Boża wpisana jest organicznie w historię stworzenia. *Bóg powołał z nicości do istnienia wszystko, co zaistniało poza Nim. Na tym jednakże akt stwórczy Boga się nie kończy. To, co powstało z nicości, pozostawione sobie samemu, wróciłoby do nicości, gdyby nie było podtrzymywane w istnieniu przez Stwórcę. W istocie Bóg, który stworzył wszechświat, stwarza go w dalszym ciągu podtrzymując jego istnienie*[6]. Dzieje się tak dlatego, że stworzenie, posiadając właściwą sobie dobroć i doskonałość, *nie wyszło całkowicie wykończone z rąk Stwórcy. Jest ono stworzone «w drodze» (in statu viae) do ostatecznej doskonałości, którą ma dopiero osiągnąć i do której Bóg je przeznaczył. Bożą Opatrznością nazywamy zrządzenia, poprzez które Bóg prowadzi swoje stworzenie do tej doskonałości*[7]. Jego troska *jest konkretna i bezpośrednia; obejmuje sobą wszystko, od rzeczy najmniejszych aż do wielkich wydarzeń świata i historii. Księgi święte z mocą potwierdzają absolutną suwerenność Boga w biegu wydarzeń: «Nasz Bóg jest w niebie; czyni wszystko, co zechce» (Ps 115,3)*[8]. Najczęstszym obrazem biblijnym, który oddaje ideę Opatrzności, jest ukazywanie Boga jako miłującego Władcy i Króla wszechświata i historii, któremu podlega wszelka potęga i władza. Uznanie owej *zależności od Stwórcy jest źródłem mądrości i wolności, radości i ufności*[9]. *Jednak najpiękniejszym symbolem Bożej troski o świat i człowieka jest obraz zatroskanego Ojca, który czuwa nad swoimi dziećmi, broni je przed*

[2] Por. M.F. Lacan, *Opatrzność,* w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, wyd. 2, Poznań-Warszawa 1982, s. 633.
[3] KO, nr 13. Por. J.D. Szczurek, *Opatrzność Boża w nauczaniu Soboru Watykańskiego II*, „Analecta Cracoviensia" 38-39(2006-2007), s. 335.
[4] RM, nr 3.
[5] Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 140.
[6] Jan Paweł II, *Opatrzność Boża – afirmacja dzieła stworzenia* (Audiencja generalna, 7.05.1986), w: Tenże, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela,* Città del Vaticano 1987, s. 283.
[7] KKK, nr 302.
[8] Tamże, nr 303.
[9] Tamże, nr 301. Por. H. Szmulewicz, *Boża Opatrzność jako tajemnica miłości,* Tarnów 2008, s. 72-86.

grożącym im niebezpieczeństwem i zaspokaja wszystkie ich potrzeby[10]. Więcej, niewidzialna ręka Jego Opatrzności przybiera macierzyńskie oblicze: *Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie* (Iz 49,15). *Jak kogo pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę* (Iz 66,13)[11].

Ogarniając całe stworzenie, Opatrzność obejmuje szczególnie to, co zostało stworzone na obraz i podobieństwo Boga. *W obrębie świata widzialnego przedmiotem szczególnej uwagi ze strony Opatrzności Bożej jest człowiek, który – jak głosi Vaticanum II – jest «jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego» i właśnie dlatego «nie może [on] odnaleźć siebie w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego» (KDK 24)*[12]. Precyzyjniej mówiąc, Bóg dał mu nie tylko istnienie, ale także godność samodzielnego działania i możliwość dobrowolnego uczestniczenia w swojej Opatrzności, powierzając *odpowiedzialność za czynienie sobie ziemi «poddaną» i za panowanie nad nią* […] *w celu dopełniania dzieła stworzenia w doskonałej harmonii dla dobra własnego i dobra innych*[13]. Ponadto jest on *już od swego początku zapraszany do rozmowy z Bogiem: istnieje bowiem tylko dlatego, że Bóg stworzył go z miłości i wciąż z miłości zachowuje, a żyje w pełni wedle prawdy, gdy dobrowolnie uznaje ową miłość i powierza się swemu Stwórcy*[14].

Niestety, człowiek, choć obdarzony przez Boga stanem *świętości i sprawiedliwości*, już na początku historii nie sprostał swemu powołaniu i – za namową Złego – nadużył swej wolności. Przeciwstawił się Stwórcy, odrzucił Jego plan miłości i zapragnął osiągnąć swój cel poza Nim[15]. Bóg jednak nie pozostawił go samego po grzechu, lecz postanowił odkupić jego winy i zapewnić mu powrót do wiecznej szczęśliwości. Opatrzność Boża przyjęła wtedy postać odkupienia. Do jego realizacji Ojciec wybrał swego Jednorodzonego Syna, Jezusa Chrystusa: *W Nim wybrał nas przed założeniem świata, byśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli* […]. *W Nim mamy odkupienie*

[10] D. Dziadosz, *Najświętsza Maryja Panna, Matka Bożej Opatrzności,* w: *Nowe Msze o Najświętszej Maryi Pannie. Komentarze i homilie,* red. A. Paciorek, H. Witczyk, Kielce 2008, s. 437.

[11] Por. Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* (10.11.1994), nr 27; *Najświętsza Maryja Panna, Matka Bożej Opatrzności,* w: *Lekcjonarz do Mszy o Najświętszej Maryi Pannie,* Poznań 1998, s. 164.

[12] Jan Paweł II, *Opatrzność Boża a wolność człowieka* (Audiencja generalna, 21.05.1986), w: Tenże, *Wierzę w Boga Ojca…,* s. 297.

[13] KKK, nr 307.

[14] KDK, nr 19.

[15] Por. Tamże, nr 13; J. Lekan, *Macierzyństwo duchowe Maryi w zbawczym planie Boga Ojca,* Salvatoris Mater 1(1999), nr 1, s. 160.

przez Jego krew – odpuszczenie występków, według bogactwa Jego łaski (Ef 1,4-5.7). *Słowa Listu do Efezjan* – wyjaśnia Papież Wojtyła – *odsłaniają odwieczne zamierzenia Boga i Ojca, odwieczny plan zbawienia człowieka w Chrystusie. Jest to plan uniwersalny, odnosi się on do wszystkich ludzi stworzonych «na obraz i podobieństwo Boże» (por. Rdz 1,26). Wszyscy, objęci «u początku» Boskim dziełem stworzenia, odwiecznie są także ogarnięci Boskim planem zbawienia, który ma się do końca objawić w «pełni czasu», wraz z przyjściem Chrystusa.* […] *Boski plan zbawienia, który został nam objawiony wraz z przyjściem Chrystusa, jest odwieczny. Jest on także* […] *odwiecznie związany z Chrystusem*[16]. Znaczy to, że Jego Osoba jest najdoskonalszym wyrazem Bożej Opatrzności i najcenniejszym Darem udzielonym ludziom, który potrafi zaspokoić ich wszelkie pragnienia i dążenia.

W całokształcie tego planu Boga obejmującego dzieje całej ludzkości, szczególne miejsce zajmuje też *«niewiasta» jako Matka Tego, z którym Ojciec odwiecznie związał dzieło zbawienia*[17]. Nie jest to znak słabości ani niewystarczalności, ale wielkości i dobroci Boga[18]. Maryja, z Jego odwiecznego przewidzenia, odgrywa w dziejach zbawienia wiodącą rolę, jaka przypadła w udziale ludziom. Jej osoba i macierzyńska służba są czytelnym znakiem Bożej Opatrzności. Wynika z tego, że jedynie perspektywa trynitarna pozwala naświetlić miejsce i rolę Dziewicy z Nazaretu w odwiecznym zamyśle Boga, a tym samym poprawnie zinterpretować Jej tytuł: *Matka Bożej Opatrzności*.

2. Z historii tytułu

W minionych stuleciach chrześcijaństwa Maryja dość rzadko była nazywana *Matką Bożej Opatrzności*. Trudno też rozstrzygnąć, kto pierwszy użył tego tytułu. Należy jednak przyznać, że już pierwsi Ojcowie Kościoła – zwłaszcza greccy – podkreślali ścisły związek Opatrzności Bożej z dziejami zbawienia i miejscem Maryi, jakie w nich zajmuje. Czynili to na bazie antytezy Ewa-Maryja. Justyn († ok. 165) pierwszy dostrzegł analogię między obiema niewiastami. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* wskazał, że pierwsza z nich przez nieposłuszeństwo przyniosła światu śmierć, druga zaś w wierze i radości zrodziła Chrystusa, który jest zbawieniem ludzkości[19]. Nie pokusił się jednak o pogłębienie wątku, który

[16] RM, nr 7.

[17] Tamże. Por. A. Ziegenaus, *Der Menschheit den Erlöser bringen: Die bleibende Berufung Mariens in der Heilsgeschichte,* w: *Maria in der Evangelisierung. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung,* red. Tenże, Regensburg 1993, s. 61-64.

[18] KKK, nr 306.

[19] Justyn, *Dialogus cum Tryphone Iudeo,* 100, PG 6, 709-712; *Dialog z Żydem Tryfonem,* tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 280 (*Pisma Ojców Kościoła,* t. 4).

jawi się jako oczywista konsekwencja jego refleksji, a mianowicie uwydatnienie roli Maryi w odnowieniu ludzkości przez Jej Syna. Uczynił to Ireneusz z Lyonu († 202) w powiązaniu z ideą rekapitulacji. Umieszczając Jezusa jako nową Głowę odrodzonej ludzkości, przywróconej do stanu przyjaźni z Bogiem, dostrzegł też szczególną rolę Maryi w procesie odrodzenia. Jako Matka Odkupiciela miała Ona czynny udział w *rozwiązaniu* węzła grzechu pierworodnego[20]. Polegał on na tym, że Ewa nie przyjęła woli Stwórcy, oczekującego od człowieka współpracy w przetwarzaniu świata. Innymi słowy, odrzuciła zależność od Bożej Opatrzności. Maryja tymczasem przez *fiat* przełamała nieposłuszeństwo Ewy[21]. Jeszcze wnikliwiej temat Ewa-Maryja rozwinął Epifaniusz († 403). W *Panarionie* postawił tezę, że *Maryja jest Tą, która zaistniała ze względu na Ewę. Ewa jest tą, która otrzymała jako figura imię «Matki żyjących». Została bowiem tak nazwana już po usłyszeniu: «Prochem jesteś i w proch się obrócisz». Zdumiewającą było rzeczą, że po tym, jak zgrzeszyła, mogła otrzymać tak wspaniałe imię. Nie wolno nam jednak postrzegać samej tylko zmysłowej rzeczywistości – że cały rodzaj ludzki na ziemi od niej otrzymał życie – lecz należy rozumieć te słowa w powiązaniu z prawdą, którą jest Maryja. Z Niej powstało dla świata Życie w samej swojej istocie. Ona to bowiem narodziła Życie samo. W ten sposób Maryja stała się Matką żyjących. W figurze Ewy została nazwana «Matką żyjących»*[22].

Nieco inaczej, lecz także wyraźnie, zakorzenienie tajemnicy Maryi w Bożym planie stwórczym podkreślali późniejsi Ojcowie Kościoła. Sofroniusz († 638) w *Mowie na Zwiastowanie Bogarodzicy* nauczał, że *Ten, który człowieka z niczego wyprowadzając stworzył, widząc go w tym stanie, do głębi tknięty miłosierdziem w największej miłości ku niemu, postanowił go uleczyć i zbawić. Dlatego przeprowadził swój pełen dobroci plan, jaki powziął od samego początku w swej miłości ku ludziom. Jako Stwórca bowiem nie chciał widzieć, aby upadło Jego dzieło i zginęło w ziemi i zepsuciu*[23]. O planie tym jako pierwsza z ludzi z ust anioła usłyszała

[20] Ireneusz, *Adversus haereses,* III, 22, 1, PG 7, 956; *Przyczyna naszego zbawienia,* tłum. W. Kania, w: *Teksty o Matce Bożej,* red. S. C. Napiórkowski, t. 1, *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy,* Niepokalanów 1981, s. 24-25. Por. też F.A. von Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten,* Vaduz 1985, s. 172-173 [Reprint wydania z 1881 roku].

[21] Ireneusz, *Adversus haereses…,* V, 19, 1, PG 7, 1175A-1176A.

[22] Epifaniusz, *Panarion LXXVIII,* 18-19, PG 42, 727 – cyt. za G.A. Maloney, *Maryja – łonem Boga,* Warszawa 1993, s. 68-69. Por. G. Söll, *Mariologie,* w: *Handbuch der Dogmengeschichte,* red. M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, M. Seybold, t. 3, cz. 4, Freiburg-Basel-Wien 1978, s. 63.

[23] Sofroniusz, *Homilia in annuntiationem,* 13, [całość:] PG 87, 3217-3288; *Mowa na Zwiastowanie Bogarodzicy,* tłum. W. Kania, w: *Teksty o Matce Bożej…*, t. 1, *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy…,* s. 120-121.

Maryja. Zbliżone wypowiedzi można spotkać u innych pisarzy wczesnochrześcijańskich, np. w pismach Bazylego Wielkiego († 379)[24] i Zenona z Werony († 371)[25].

Jeszcze dobitniej wpisał osobę Maryi w tajemnicę zbawczego planu Boga Jan Damasceński († 749) w *Homilii na Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny: Ona to, od wieków wybrana dzięki uprzednio powziętej decyzji i upodobaniu Boga Ojca, wydała Ciebie [Jezusa] na świat w czasach ostatecznych.* […] *Ojciec Ją wybrał, prorocy przez Ducha Świętego przepowiedzieli, uświęcająca moc Ducha Ją nawiedziła, oczyściła, uświęciła i jak ziemię nawodniła. Wtedy Ty [Syn Boży], «granica i myśl Ojca» bez swojego ograniczenia w Niej zamieszkałeś, aby niskość naszej natury wynieść do największej wysokości niepojętego Bóstwa*[26]. Analogicznych sformułowań nie brakuje u Ojców łacińskich. Augustyn († 430) zwiastował, że *sama Dziewica-Matka, stworzona przez Niewidzialnego, wydała Go na świat dla nas w postaci widzialnej z brzemiennego żywota i czystego łona.* […] *Bóg tak się urodził, skoro raczył stać się człowiekiem. Taką uczynił Maryję Ten, który sam z Niej powstał. Przedtem, zanim stał się, był. A ponieważ był wszechmogący, mógł stać się, pozostając tym, czym był. Uczynił dla siebie Matkę, gdy był u Ojca, i gdy stał się z Matki, pozostał u Ojca*[27]. Leon Wielki († 461) tłumaczył zaś, iż w zapowiadanej przez Izajasza *różdżce* (Iz 11,1), czyli Mesjaszu, *bez wątpienia przewidziana była błogosławiona Dziewica Maryja, która pochodząc od Jessego i Dawida, z Ducha Świętego poczęła i wydała nowy kwiat ludzkiego ciała z macierzyńskiego, choć dziewiczego łona*[28].

---

[24] *Co było narzędziem tego zbawczego planu? Ciało świętej Dziewicy.* […] *Nadeszła mianowicie chwila wcielenia Pana, postanowiona i wyznaczona przed założeniem świata, chwila, w której Duch Święty i moc Najwyższego miały utworzyć bogonośne ciało. Ona właśnie, choć była już zamężna, ale mimo zaślubin nie utraciła dziewictwa, została wybrana na Matkę Syna Bożego* (Bazyli Wielki, *In sanctam Christi generationem,* 3, [całość:] PG 31, 1460-1470; *Z kazania na Boże Narodzenie,* tłum. W. Kania, w: Tamże, s. 76).

[25] *Chcieć snuć jeszcze argumentami przypuszczenia o przeznaczeniu, które w swej Opatrzności Bóg zarządził o Bogu, nie jest czcią, lecz głupotą.* […] *W postanowionym czasie ukrył Bóg, Syn Boży, na chwilę swój majestat, opuścił niebieski tron i uczynił sobie w podobnym do świątyni łonie wybranej na to Dziewicy miejsce, w które wstąpił w ukryty sposób, by się narodzić jako człowiek; tam zechciał stać się tym, czym nie był, a jednak pozostać tym, czym był* (Zenon z Werony, *Sermones seu Tractatus,* II, 5, [całość:] w: *Collana «Lo Scrigno»,* t. 4, Verona 1955, s. 77-82; *Kazanie o narodzeniu Pana (2),* tłum. W. Kania, w: Tamże, t. 2, *Ojcowie Kościoła łacińscy,* Niepokalanów 1981, s. 39).

[26] Jan Damasceński, *Homilia I in dormitionem B. V. Mariae,* 3, [całość:] SCh 80, 80-121; *Homilia na Wniebowzięcie NMP (1),* tłum. W. Kania, w: Tamże, t. 1, *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy…,* s. 232-233.

[27] Augustyn, *Sermones. Sermo CLXXXVI,* 1, [całość:] PL 39, 999-1000; *Z kazania 186,* tłum. W. Eborowicz, w: Tamże, t. 2, *Ojcowie Kościoła łacińscy…,* s. 116.

[28] Leon Wielki, *Sermones. Sermo XXIV,* 1, [całość:] PL 54, 203-207; *Homilia na Narodzenie Pańskie,* tłum. W. Kania, w: Tamże, s. 149-150.

Z powyższych względów Efrem Syryjczyk († 373) włożył w usta Maryi słowa skierowane do Jej Syna: *Dzięki Ci, żeś we mnie sobie upodobał, chcę być Twą Matką i śpiewać Ci pieśni.* […] *Ty mnie podtrzymujesz, Ty rządzisz światem i wszystkim, co jest na nim. Rydwan na niebie Ciebie wiezie i ja Cię noszę, który mieszkasz we mnie*[29]. Hymn *Akatyst* zawiera natomiast inwokację do Maryi: *Zdrowaś, Skarbnico Bożej Opatrzności*[30], a jego dość wierny, choć późniejszy, odpowiednik na Zachodzie, czyli *Psałterz z Pontigny* (XII wiek) zwraca się do Niej w modlitewnym uniesieniu: *Zdrowaś, którą przed wiekami przewidział sobie na mieszkanie Syn Boży. Przez Ciebie stał się On bliższy światu*[31].

W podobnym tonie wypowiadali się autorzy średniowieczni. Piotr Damiani († 1072) uczył, że *jak wszechmogący Bóg w swej niepojętej Opatrzności, zanim stał się człowiekiem, przewidział upadek człowieka na skutek diabelskiej pokusy, tak też w swej niezmierzonej łaskawości powziął przed wiekami myśl o jego odkupieniu. W swojej najgłębszej mądrości nie tylko ustanowił sposób i porządek odkupienia, lecz także wyznaczył czas odkupienia. Jak więc niemożliwe było odkupienie rodzaju ludzkiego bez narodzenia Syna Bożego z Dziewicy, tak też konieczne było narodzenie Dziewicy, z której Słowo miało stać się ciałem. Najpierw trzeba było zbudować dom, w którym by zstępujący Król Niebieski raczył znaleźć gościnę.* […] *Mądrość odwieczna, ‹potężnie sięgająca od krańca do krańca i władająca wszystkim z dobrocią› (Mdr 8,1), taki dom zbudowała, który by był godny Go przyjąć i wnętrzności swojego nieskalanego ciała zrodzić*[32]. Wtórował mu Piotr Jan Olivi († 1298), kiedy przekonywał, że *stan macierzyństwa Bożego, do którego Bóg wybrał Maryję, był zadaniem najważniejszym, do jakiego mogło być powołane stworzenie. Tak więc miłość Boga, dokonująca w sposób niepowtarzalny tego wyboru, uprzedziła i wpłynęła na serce Dziewicy, aby bez zastrzeżeń przyjęła ofiarowane Jej posłannictwo*[33]. U kresu średniowiecza Bernardyn z Bustis († ok. 1514) utrzymywał, że *błogosławiona Maryja Dziewica została od wieków wybrana przez Boga, aby była Matką Bożą. Sama bowiem mówi:*

---

[29] Efrem Syryjczyk, *Carmina Sogayătă. Carmen II,* 12 i 15, [całość:] CSCO 186 (Syr. 82), 199-203; *Pieśń Maryi do Boskiego Dziecięcia,* tłum. W. Kania, w: Tamże, t. 1, *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy…,* s. 46.

[30] *Hymn Akathistos,* 17, [całość:] PG 92, 1335-1398; *Hymn Akathistos,* tłum. W. Kania, w: Tamże, s. 276.

[31] *Grusspsalter von Pontigny,* 32, w: G.G. Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland,* t. 2, *Gruss-Psalter, Gruss-Orationen, Gaude-Andachten und Litaneien,* Freiburg 1960, s. 83.

[32] Piotr Damiani, *In nativitate Beatissimae Virginis Marie,* 1, [całość:] PL 144, 740-748; *Homilia na Narodzenie Najświętszej Maryi Panny (2),* tłum. W. Kania, w: Tamże, t. 3, *Ojcowie wspólnej wiary,* Niepokalanów 1986, s. 112.

[33] Piotr Jan Olivi, *Quaestiones quatuor de Domina,* Ad Claras Aquas 1954, [całość:] 1-23; *Akt zgody Dziewicy Maryi wyrażony w czasie zwiastowania,* tłum. S. Kafel, w: *Tamże,* t. 5, *Franciszkanie średniowieczni,* oprac. M.S. Wszołek, Niepokalanów 1992, s. 105.

– argumentował wielorako – *«Od początku i przed wiekami jestem stworzona» (Syr 24,9) i «Od wieków jestem ustanowiona i od dawna, pierwej niż się ziemia stała» (Prz 8,23).* […] *Tę prawdę potwierdza również powaga św. Ambrożego, który w «Kazaniu na święto Narodzenia Dziewicy» mówi: «*[…] *Błogosławione było Najświętsze ciało Bożej Rodzicielki Maryi, przeznaczone od wieków dla zrodzenia Syna Bożego, który po wypełnieniu się czasu miał się narodzić ze wspomnianych owoców ziemi, co oczywiście jest obrazowym ujęciem rzeczywistości.* […] *Dzięki Bożej łaskawości było przygotowane pokolenie żydowskie, z którego narodziła się Brama niebieskiego świata – Dziewica Maryja. Ona – wiemy to z całą pewnością – odwiecznym wyrokiem Bożym została przeznaczona na przyszłą Matkę jedynego Syna Bożego»*[34].

Polskie średniowieczne utwory maryjne – wykazuje R. Mazurkiewicz – też interpretowały odwieczny wybór Maryi na przyszłą Rodzicielkę jako kluczowy dla przyszłych losów świata zamysł Trójcy Świętej. Autorzy XV i początku XVI stulecia wspominali najczęściej o nim w związku z Jej poczęciem, narodzinami albo zwiastowaniem. I tak Jan z Szamotuł († 1519) w *Kazaniu o poczęciu Przenaczystszej Dziewice Panny Maryjej* nauczał, że wszystko to, co jako konsekwencja odwiecznego wyboru Maryi na Matkę Odkupiciela miało się spełnić w czasie, w zamyśle Trójjedynego Boga zrealizowało się już *przed czasem*: *Ta miła Panna od wiekow w Bostwie stworzona od najbłogosławniejszej Trojce Świętej i obrana ze wszego stworzenia Boskiego najszlachetniejsza, i poczęta trojako w Bostwie przed wszemi wieki*[35]. O tej prawdzie traktują także anonimowe pieśni: *Ot wieku w radzie przejrzana, Bogiem Oćcem przeżegnana, aby Jego Syna Matką była, co by smutne ucieszyła adamowo plemię*[36]; *Ktorą wybrał Niebieski Ociec, Syn i Duch Święty, aby sama Matką była, iżby Krysta porodziła*[37]; *O dziwne zrządzenie Boga wszechmocnego, jen jest Stworzyciel stworzenia wszelkiego; raczył ciało wzięci z ciebie, Panno czysta, któregoś była Bostwa jista*[38]. Wątek ten był ponadto składnikiem katechezy: *O, jakoż to sławnie mamy ważyć, gdy sam Pan*

[34] Bernardyn z Bustis, *Mariale,* pars I, sermo 2, Nuremberge 1503; *Z drugiej mowy o poczęciu Dziewicy,* tłum. S. Kafel, w: Tamże, s. 165-166.

[35] Cyt. za R. Mazurkiewicz, *Świętej Trojce Miłośnica. Maryja a Trójca Święta w średniowiecznym piśmiennictwie polskim,* w: *Trójca Święta a Maryja. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne – Częstochowa, 6-8 września 1999 roku,* red. T. Siudy, K. Pek, Częstochowa 2000, s. 321. Maryję w kontekście Bożej Opatrzności rozważają też, po trosze, kazania Mikołaja z Błonia († ok. 1448) i Jakuba z Paradyża († 1464). Por. J. Wojtkowski, *Maryja a Trójca Święta w kazaniach polskich autorów na Zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny drukowanych w XV wieku,* w: Tamże, s. 307, 311.

[36] *Mocne boskie tajemności…* – cyt. za R. Mazurkiewicz, art.cyt., s. 321.

[37] *Radości wam powiedam…* – cyt. za Tamże, s. 322.

[38] *O przenasławniejsza Panno czysta…,* w: *Teksty o Matce Bożej…,* t. 12, *Polskie średniowiecze,* oprac. R. Mazurkiewicz, Niepokalanów 2000, s. 153.

Bog w Trojce raczył radzić, jakoby miał odkupić człowieka, który był zginął prawie od wieka. […] *A Panna z dawna był przejrzana, od początku świata od Boga wybrana, z ktorej się miał Syn Boży narodzić, a tak nasze wszytki występy nagrodzić*[39]. Warto przy tym zauważyć, że przedwieczny wybór dotyczył nie tylko przyszłego macierzyństwa, ale też trwałego dziewictwa Maryi: *Zdrowaś Maryja, ktoraś od Świętej Trojce od wieku wybrana Panną i Matką Bożą*[40]. Innym zaś razem objawiał on trójjedyne działanie Boga: moc Ojca, mądrość Syna i miłość Ducha: *Maryja, światłość Świętej Trojce, ta wiecznie w Bostwie zrządzona, aby Bożą Matką była. Jaśniejsza tysiąc nad słońce. Tam ukazał Bostwo swoje, wszytki uczynki swoje, włożył w nie moc i swą mądrość, polecił jej wszytkę miłość*[41].

Zasadniczy przełom w rozwoju teologii, a zwłaszcza kultu *Matki Bożej Opatrzności*, dokonał się w XVII stuleciu za sprawą założonego wiek wcześniej przez A.M. Zaccarię Zgromadzenia Kleryków Regularnych św. Pawła (barnabitów), którego celem była praca nad odnowieniem moralnym społeczeństwa włoskiego przez przykład życia pokutniczego, prowadzenie misji ludowych i duszpasterstwo parafialne. Kiedy w 1611 roku brak funduszy wstrzymał prace nad ukończeniem budowy kościoła pod wezwaniem św. Karola Boromeusza, ówczesny proboszcz udał się na pielgrzymkę do sanktuarium w Loreto, żeby za pośrednictwem Maryi błagać o pomoc. Wierzył, że nie pozostanie Ona obojętna na jego prośbę. Jego ufność zdziałała cuda. Po powrocie do rzymskiej parafii, ku swej radości, otrzymał potrzebną kwotę na dokończenie budowy. Żeby zachować w pamięci przyszłych pokoleń cudowną interwencję Maryi, postanowił dokładnie opisać ją w kronice parafialnej. Zachęcał też wszystkich, aby, kiedy spotkają ich życiowe trudności, uciekali się do Matki Bożej Opatrzności.

Kolejne wydarzenie, który wpłynęło na rozkwit Jej kultu miało miejsce w 1659 roku, gdy barnabici zmuszeni byli opuścić swój drugi dom w Rzymie. Zapragnęli wtedy przenieść cudowny wizerunek Matki Bożej wykonany jako fresk. Aby tego dokonać, postanowili usunąć część ściany, na której był umieszczony. W nowym klasztorze, gdy chciano umieścić go nad ołtarzem, nieszczęśliwie spadł, rozsypując się na drobne kawałki. Architekt prowadzący prace ofiarował im w zamian piękny obraz Maryi trzymającej w ramionach Dzieciątko Jezus. Odtąd wspólnota barnabitów gromadziła się przed nim na modlitwę brewiarzową i medytację.

---

[39] *Zbawienie człowieka wszelkiego…* – cyt. za R. Mazurkiewicz, art.cyt., s. 323. *Ojciec niebieski, Syn i Duch Święty sobie w Radzie Trojce Świętej na Matuchnę wybrał, pierwej niżli niebo i ziemię stworzył* (*Z tzw. Modlitewnika Ptaszyckiego I,* w: *Teksty o Matce Bożej…*, t. 12, *Polskie średniowiecze…*, s. 59).

[40] Cyt. za R. Mazurkiewicz, art.cyt., s. 323.

[41] *Jaśniejsza tysiąc nad słońce…,* w: Tamże, s. 324.

Po upływie wielu dziesiątków lat o. G. Maffetti, barnabita, analizując powyższe zdarzenia, był pełen podziwu dla zaufania i żywej wiary swych współbraci oraz ich wdzięczności wobec Maryi. Postanowił szerzyć Jej kult. W 1732 roku umieścił wierną kopię Jej obrazu w korytarzu prowadzącym z plebanii do kościoła, a pod nim napis: *Mater Divinae Providentiae*. Owocem tego wydarzenia było również powstanie Zgromadzenia Córek Matki Bożej Opatrzności, założonego przez o. T. Maniniego[42]. Barnabici natomiast zobowiązali się szerzyć kult Matki Bożej Opatrzności. Spotkało się to z wielkim entuzjazmem mieszkańców Rzymu. W rezultacie miejsce Jej kultu, kościół Karola Boromeusza *ai Catinari*, szybko stało się sanktuarium. W 1744 roku Benedykt XIV ustanowił Bractwo Matki Bożej Opatrzności i zezwolił barnabitom na odprawianie Mszy ku Jej czci w sobotę przed trzecią niedzielą listopada. Wspomnienie to obchodzą też inne zgromadzenia (np. Siostry Anielanki św. Pawła, Siostry Opatrzności Bożej). W 1839 roku Grzegorz XVI podniósł Bractwo do rangi Arcybractwa, udzielając zarazem generałowi barnabitów prawa włączania wszystkich bractw powstałych z tym tytułem do rzymskiego Arcybractwa. Niestety, w 1859 roku skradziono obraz Matki Bożej Opatrzności z Jej wszystkimi kosztownościami. Dzięki szczodrym darom, barnabici byli w stanie ponownie wyposażyć okradzioną i splądrowaną kaplicę. Leon XIII dokonał w 1888 roku uroczystego ukoronowania cudownej Madonny, Pius X okazał swe nabożeństwo do Niej przez udzielenie pozwolenia na celebrację Mszy wotywnej ku Jej czci w każdą sobotę, zaś generał barnabitów, B. Nisser, polecił w 1896 roku, by odtąd każdy członek zgromadzenia posiadał w pokoju kopię obrazu Matki Bożej Opatrzności[43]. Jej kult krzewili coraz prężniej także tam, gdzie mieli rozbudowane apostolstwo – zwłaszcza w Ameryce Północnej. Ich parafie, szkoły, przedszkola i ośrodki duszpasterskie zaczęły funkcjonować pod Jej wezwaniem.

W tym samym czasie, gdy wśród barnabitów budził się kult Matki Bożej Opatrzności, żył i krzewił pobożność maryjną Ludwik M. Grignion de Montfort († 1716). W *Traktacie o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny* nie użył wprawdzie tego tytułu, przekonywał jednak, że *Maryja potrzebna jest Bogu, potrzebna na skutek zrządzenia Jego woli. Należy wnioskować, iż jest Ona tym bardziej potrzebna ludziom do osiągnięcia zbawienia wiecznego*[44]. *Wolą Boga jest, abyśmy wszystko mieli przez Maryję*[45]. *Ponieważ Bóg od chwili, gdy ukształ-*

[42] Por. L.M. Comini, F. M. Ciccimara, *Madonna barnabitów,* w: *http://www.barnabici.opoka.net.pl/mbo.html*.

[43] Por. Tamże; J. Zürcher, *Barnabiten,* w: *Marienlexikon,* red. R. Bäumer, L. Scheffczyk, t. 1, St. Ottilien 1988, s. 372; *Najświętsza Maryja Panna, Matka Bożej Opatrzności,* w: *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie,* Poznań 1998, s. 166.

[44] L. M. Grignion de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny,* wyd. 3 popraw. i uzup., oprac. A. Boniecki, Warszawa 1986, s. 27.

[45] Tamże, s. 20.

towałNajświętszą Pannę, przez Nią rozpoczął i wykończył największe swe dzieła, musimy wierzyć, iż nie zmieni On już swojego postępowania aż do skończenia wieków, gdyż jest Bogiem niezmiennym w swych uczuciach i postępowaniu[46]. W tym samym duchu wypowiadają się o Maryi pieśni adwentowe powstałe w wiekach XVI-XVIII. Jedna z nich stwierdza, że z *woli Boga wszechmocnego* znalazła Ona *łaskę u Pana swego* i *stała się Matką Syna Jego*[47]. W drugiej jawi się jako *od wieków przejrzana*, którą *Pan Bóg w Trójcy Świętej radził*[48]. Kolejna zaznacza, że *Panna przeczysta w pokorze wyrokom się poddaje; iszczą się wyroki Boże*[49].

W tym kontekście pozytywnie zaskakuje maryjny motyw, jaki wprowadziły toruńskie zakonnice. Konkretniej mówiąc, wspólnota dam, które prowadziły życie na wzór niderlandzkich beginek. Napis na srebrnej plakiecie wykonanej i umieszczonej przez Jana Letyńskiego w ich domu nazywa Maryję *Matką Opatrzności*. Na Jej piersiach złotnik umieścił symbol Opatrzności, a dedykacyjny napis na kartuszu głosi: *Przenayświętszey Opatrzności Boskiey nayniegodnieysze służebnice toruńskie ofiarują y rzucają się w przepaść miłosierdzia nieprzebranego. Roku 1748, dnia 14 lipca.* Dookoła głowy Maryi znajduje się inskrypcja o treści: *Do Ciebie wzdychamy, Matko Opatrzności Boskiey y Służebnico. Do Ciebie wołamy*[50].

Od drugiej połowy XIX stulecia mnożą się wypowiedzi Magisterium Kościoła o Maryi. Są wśród nich takie, które odnoszą Jej osobę i macierzyńskie posłannictwo do Bożej Opatrzności. Trudno jednak znaleźć w nich tytuł *Matka Bożej Opatrzności*. Na przykład Pius IX, już we wprowadzeniu do bulli *Ineffabilis Deus* dogmatyzującej niepokalane poczęcie Maryi, uczy, że *niewysłowiony Bóg, którego drogami są miłosierdzie i prawda, a wola wszechmocna, i którego mądrość rozciąga się potężnie od krańca świata do krańca i wszystkim łagodnie zarządza, ponieważ od wieków już widział godny pożałowania upadek całego rodzaju ludzkiego, jaki miał powstać z przestępstwa Adama i w tajemnicy ukrytej od wieków,* […] *od początku, już przed wiekami, wybrał i przygotował swemu Jednorodzonemu Synowi Matkę, aby stawszy się z Niej człowiekiem, narodził się w błogosławionej pełni czasów*[51]. Zbliżoną naukę formułują encykliki: *Augustissimae Virginis* Leona

[46] Tamże, s. 16. Por. A. Rocco, *Maria – Madre della Chiesa, Vita dell'anima,* Napoli 1965, s. 77-79.

[47] *Po upadku człowieka grzesznego*, w: *Śpiewnik kościelny*, red. K. Mrowiec, wyd. 39, Kraków 1990, s. 14.

[48] *Urząd zbawienia ludzkiego,* w: Tamże, s. 17-18.

[49] *Spuśćcie nam na ziemskie niwy,* w: Tamże, s. 16.

[50] R. Knapiński, *Od «Pokrowy» do «płaszcza opieki». Przeobrażenia motywu ikonograficznego «Mater Misericordiae»,* „Studia Warmińskie" 39(2002), s. 148.

[51] Pius IX, *Encyklika «Ineffabilis Deus»* (8.12.1854), w: *Niepokalana Matka Chrystusa. Materiały z sympozjum mariologicznego. Lublin, 23-24 kwietnia 2004 roku,* red. K. Kowalik, K. Pek, Częstochowa-Lublin 2004, s. 241.

XIII[52] i *Ad diem illum laetissimum* Piusa X[53], a Pius XII zachęca w konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus*, ogłaszającej dogmat wniebowzięcia Maryi, do kontemplowania przedziwnej jedności i związku przywilejów, jakich Boża Opatrzność udzieliła *Tej przedobrej Towarzyszce naszego Odkupiciela, a które sięgają tak wzniosłego szczytu, jakiego przed Nią, nikt stworzony przez Boga, z wyjątkiem ludzkiej natury Chrystusa, nigdy nie osiągnął*[54].

Sobór Watykański II, choć nie poświęcił Bożej Opatrzności zbyt dużo uwagi, to jednak w wykładzie o Maryi uwydatnił, że *przeznaczona od wieków łącznie z wcieleniem Słowa Bożego na Matkę Boga, stała się tu na ziemi, z postanowienia Opatrzności Bożej, Matką – Żywicielką Boskiego Odkupiciela, w sposób szczególny przed innymi szlachetną Towarzyszką i pokorną Służebnicą Pana*[55]. Nauka posoborowych papieży utrzymana jest w tym samym tonie. Paweł VI polecił w adhortacji *Marialis cultus*, by *w każdej formie kultu Dziewicy Maryi uwydatniało się odniesienie do samego zamysłu Bożego, w którym początki tej Dziewicy są postanowione wraz z wcieleniem Bożej Mądrości*[56]. Jeszcze częściej na Maryję w kontekście tajemnicy Bożej Opatrzności wskazywał Jan Paweł II. Podkreślał wielokrotnie, że z Bożego postanowienia wynika Jej macierzyńska rola w misterium Chrystusa i Kościoła[57]; że *tym, co najbardziej cechowało Jej wiarę, była stała ufność w Opatrzność Bożą*[58] i że *w Maryi wszyscy są powołani do całkowitej ufności we wszechmoc Bożą, która przemienia serca, prowadząc je do pełnego posłannictwa*

[52] Por. Leon XIII, *Epistula encyclica «Augustissimae Virginis». Die Rosenkranzbruderschaft und die heiligen Engel im Rosenkranzgebet* (12.09.1897), w: *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX bis Johannes II (1849-1988),* wyd. R. Graber, A. Ziegenaus, Aufl. 3 erweiterte und überarbeitete, Regensburg 1997, s. 122.

[53] Pius X, *Epistula encyclica «Ad diem illum laetissimum». Das Geheimnis und die Bedeutung der Unbefleckten Empfängnis Mariens (anlässlich der 50. Jubelfeier der Dogmaverkündigung)* (2.02.1904), w: Tamże, s. 140.

[54] Pius XII, *Konstytucja apostolska definiująca dogmat wiary o wzięciu Bogarodzicy Dziewicy Maryi z duszą i ciałem do chwały nieba* (1.11.1950), w: *Mariologia na przełomie wieków. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne – Niepokalanów, 27-28 października 2000 roku,* red. L. Balter, P.M. Lenart, Częstochowa-Niepokalanów 2001, s. 71.

[55] KK, nr 61.

[56] MC, nr 25.

[57] Por. Jan Paweł II, *Radosna tajemnica nawiedzenia Maryi* (Przemówienie na zakończenie miesiąca maryjnego w Watykanie, 31.05.1979), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej (1978-1998)*, red. A. Szostek, t. 2, Warszawa 1998, s. 39; tenże, *Przesłanie na XII Międzynarodowy Kongres Mariologiczny na Jasnej Górze w Częstochowie* (15.08.1996), w: Tamże, t. 3, Warszawa 1999, s. 231.

[58] Tenże, *Maryja jest wzorem naszego pielgrzymowania* (Homilia dla duchowieństwa w katedrze św. Mateusza w Waszyngtonie, 6.10.1979), w: Tamże, t. 2, s. 81.

wobec jej opatrznościowego planu miłości[59]. Zaś obecny papież, Benedykt XVI, nie tyle eksponuje postanowienia Bożej Opatrzności wobec Maryi, ile raczej przyjęcie przez Nią wyroków Opatrzności i płynące z tego zbawcze dla nas owoce[60].

W ślad za nauką Kościoła podąża jego praktyka. Kult Matki Bożej Opatrzności nie został dotychczas szeroko rozpowszechniony. Jednak w ostatnich latach pojawiają się obiecujące zwiastuny jego rozwoju. Otrzymaliśmy *mszał maryjny*, który zawiera formularz Mszy św. o *Najświętszej Maryi Pannie, Matce Bożej Opatrzności*[61]. Większość jego tekstów pochodzi z *Mszy własnych* zgromadzenia barnabitów. Niedawno powstało w Niżankowicach (Ukraina) sanktuarium Matki Bożej Opatrzności, do którego pielgrzymują też wierni z coraz dalszych zakątków Podkarpacia, zwłaszcza z powiatów przeworskiego, jarosławskiego i przemyskiego. W Czułowie (archidiecezja krakowska) znany jest od lat ośrodek duszpasterski pod wezwaniem *Matki Bożej Opatrzności*, który prowadzą orioniści. Natomiast w USA nadal prężnie Jej kult krzewią barnabici.

3. Z postanowienia Bożej Opatrzności Matka Odkupiciela

Pod imieniem *Matki Bożej Opatrzności* kryją się zadania, jakie zlecił Maryi Bóg, którego *Opatrzność nigdy się nie myli w swoich zrządzeniach*[62]. W pierwszej kolejności zapragnął, by była *najłaskawszą Matką Jego Syna*[63]. Z tej racji Tradycja chrześcijańska nadała Jej tytuł Bogurodzicy – *Theotókos*, potwierdzony uroczystym orzeczeniem Soboru Efeskiego. Oddaje on najlepiej Jej miejsce w historii zbawienia. *Dzieli się ona na dwa wielkie okresy: czas przygotowania, zapowiedzi, obietnicy – zwany Starym Testamentem i czas realizacji, wypełnienia – zwany Nowym Testamentem. W okresie pierwszym Bóg – Pan dziejów, krok po kroku prowadził lud Starego Przymierza na spotkanie z Chrystusem i Ewangelią; okres drugi jest czasem Chrystusa, który przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie wyzwolił ludzi z niewoli grzechu; zbudował Kościół i obdarzył go Duchem Świętym*[64].

---

[59] Tenże, *Maryja a wartość kobiety* (Audiencja generalna, 29.11.1995), w: Tamże, t. 4, Warszawa 1999, s. 124.

[60] Por. Benedykt XVI, *«Tak» Maryi odzwierciedla «tak» Chrystusa* (Anioł Pański, 25.03.2007), OsRomPol 28(2007), nr 5, s. 55; tenże, *Maryja prowadzi nas drogą wierności* (Anioł Pański, 20.07.2008), OsRomPol 29(2008), nr 9, s. 32.

[61] *Najświętsza Maryja Panna, Matka Bożej Opatrzności…,* s. 166-168. Wnikliwie analizuje teksty formularza D. Thönnes, *Die Euchologie der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Textkritische Quellenforschung und systematisch-theologische Studien,* Frankfurt am Main 1993, s. 543-553.

[62] Kolekta Mszy *Najświętsza Maryja Panna, Matka Bożej Opatrzności…*, s. 167.

[63] Modlitwa nad darami Mszy *Najświętsza Maryja Panna, Matka Bożej Opatrzności…*, s. 167.

[64] J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, s. 22.

Z biegiem czasu coraz jaśniej ujawniała się w obu etapach *postać niewiasty, Matki Odkupiciela*[65].

a) Odwiecznie wybrana i przygotowana na Matkę Syna Bożego

Bóg, stwarzając świat i człowieka z miłości, zamierzył jednocześnie w swojej Opatrzności istnienie Chrystusa oraz Jego Matki – przewidział Ich i zaplanował, podobnie jak przewidział grzech. Tak więc odwieczne dzieło stworzenia złączyło się z odwiecznym planem zbawienia, który miał osiągnąć swój szczyt w *pełni czasu* – jednak już odwiecznie zostali nim ogarnięci wszyscy ludzie. W ten sposób wszyscy zostali stworzeni w Chrystusie – w Synu Bożym, który pocznie i narodzi się z Maryi jako Emmanuel, Bóg z nami. *W tajemnicy Chrystusa jest Ona obecna już «przed założeniem świata» jako Ta, którą Ojciec «wybrał» na Rodzicielkę swego Syna we wcieleniu – a wraz z Ojcem wybrał Ją Syn i odwiecznie zawierzył Duchowi świętości. Maryja jest w sposób zupełnie szczególny i wyjątkowy związana z Chrystusem i równocześnie jest umiłowana w Tym przedwiecznie umiłowanym Synu, współistotnym Ojcu, w którym skupia się cały «majestat łaski»*[66]. Wynika z tego, że *pośród wszystkich ludzi, których Ojciec wybrał w Chrystusie, Ona została wybrana w sposób szczególny i wyjątkowy, ponieważ została wybrana w Chrystusie, aby być Matką Chrystusa. I w ten sposób Ona, lepiej niż ktokolwiek inny wśród ludzi «przeznaczonych przez Ojca» do godności Jego przybranych synów i córek, została przeznaczona w sposób najbardziej specjalny «ku chwale majestatu Jego łaski», którą Ojciec «obdarzył nas w Umiłowanym» (por. Ef 1,6) Synu*[67].

Odwieczne przeznaczenie i macierzyńskie powołanie Maryi jest kluczowym wydarzeniem w zbawczym planie Boga wobec ludzi, stąd zajmuje wyjątkowe i jedyne miejsce w tajemnicy Chrystusa. Jest wyrazem działania Bożej Opatrzności, czyli odwiecznej woli zbawienia człowieka poprzez danie mu udziału w Bożym życiu w Chrystusie. Maryja została stworzona ze względu na Chrystusa, aby być Jego Matką[68]. Wybranie to sprawia, że najbardziej ze wszystkich ludzi nosi Ona w sobie *majestat łaski*, jaką nas obdarzył Ojciec w Chrystusie. Jako objęta tak niezwykłą łaską

[65] KK, nr 55.

[66] RM, nr 8. Por. J.P. Carrasco, *Maria im Heilsplan Gottes,* w: *Ungetrübter Spiegel. Maria, Mutter der Kirche,* red. G. Rovira, Essen 1992, s. 31; D. Mastalska, *Maryja Adwentem według Jana Pawła II,* Salvatoris Mater 5(2003), nr 4, s. 122.

[67] Jan Paweł II, *Maryja, Matka naszego Adwentu: do prawdy, sprawiedliwości, pokoju* (Homilia w Bazylice Santa Maria Maggiore, 8.12.1979), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 2, s. 107.

[68] Por. Tenże, *Pobożność maryjna* (Anioł Pański, 5.02.1984), w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II,* t. 2, Città del Vaticano 1986, s. 282; W. Siwak, *Maryja jako «Córa Boga Ojca, Matka Syna Bożego i Oblubienica Ducha Świętego» według Jana Pawła II,* w: *Trójca Święta a Maryja…,* s. 105.

jest jednocześnie obdarzona niezmierną wielkością i pięknem, i *pozostaje w ten sposób wobec Boga, a także wobec całej ludzkości jakby niezmiennym i nienaruszonym znakiem tego Bożego wybrania*[69]. Podziw wzbudza zwłaszcza zamysł miłosiernej miłości Boga wobec całego stworzenia, który się wypełnił w wyborze Maryi na Matkę Odkupiciela. Z tego względu była Ona nie tylko Tą, która oczekiwała, ale też oczekiwaną w czasie pomiędzy grzechem pierwszego człowieka a przyjściem Odkupiciela[70].

Postać Maryi – zaznacza Jan Paweł II – rysowała się coraz wyraźniej od początku historii zbawienia. *Jakby równocześnie z objawieniem planu Bożego o zbawieniu, którego miał dokonać Mesjasz, następowało objawienie zamysłu Bożego co do Tej, którą wybrał On na Matkę swojego Syna*[71]. W konsekwencji, podobnie jak była obiecana razem ze swoim Synem, Odkupicielem świata, tak też wespół z Nim oczekiwana. Mesjasz-Emmanuel był oczekiwany jako Syn Niewiasty. W ten sposób promieniowała Ona już od pierwszych stron Księgi Rodzaju na całą ekonomię zbawienia[72]. Zapowiadały Ją teksty Starego Testamentu, odczytywane w świetle Nowego Testamentu.

Zwłaszcza przez proroctwa Bóg przygotowywał swój lud na spotkanie z Matką Mesjasza. *Kiedy pojawił się pierwszy grzech, z nieoczekiwaną hańbą pierwszych rodziców, wtedy również Bóg objawił po raz pierwszy Odkupiciela świata, zapowiadając także Jego Matkę. Dokonało się to za sprawą słów, w których Tradycja widzi Proto-Ewangelię, czyli niejako zarodek i zapowiedź samej Ewangelii, Dobrej Nowiny*[73]. Ukazuje ona przeznaczenie kobiety, która choć uległa kusicielowi wcześniej niż mężczyzna, stanie się później w planach Boga Jego pierwszym sprzymierzeńcem. Odwróci On całkowicie sytuację i sprawi, że Nowa Ewa, Matka Mesjasza stanie się nieprzyjacielem szatana, którego pokona *Jej potomstwo* (Rdz 3,15), Jezus[74]. W Maryi rozpoznajemy też Dziewicę, zapowiadaną przez proroka Izajasza (7,14), która pocznie i porodzi Syna-Emmanuela. Można wreszcie odnieść do Maryi proroctwo Micheasza 5, 1-3, w którym jest mowa o Betlejem, które stanie się sławne wówczas, *kiedy porodzi mająca porodzić*. Dzięki Niej pojawi się *Ten, który będzie władał w Izraelu, a pochodzenie Jego od początku, od dni wieczności* (Mi 5,1-2)[75].

---

[69] RM, nr 11.

[70] Por. D. Mastalska, art.cyt., s. 123; J. Lekan, art.cyt., s. 163.

[71] Jan Paweł II, *Przesłanie na XII Międzynarodowy Kongres Mariologiczny…,* s. 232.

[72] Por. Tenże, *Maryja w Protoewangelii* (Audiencja generalna, 24.01.1996), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 4, s. 136-138; J. Buczek, *Maryja a Bóg Ojciec w nauczaniu Jana Pawła II,* Salvatoris Mater 1(1999), nr 1, s. 210.

[73] Jan Paweł II, *Maryja, Matka naszego Adwentu…*, s. 108. Por. D. Dziadosz, art.cyt., s. 450-151.

[74] Jan Paweł II, *Maryja w Protoewangelii…,* s. 137.

[75] Por. KK, nr 55; RM, nr 7; tenże, *Zapowiedź mesjańskiego macierzyństwa* (Audiencja generalna, 31.01.1996), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…*, t. 4, s. 139-142; S. Grzybek, *Maryja przed Chrystusem na horyzoncie dziejów zbawienia,* w: *Matka Odkupiciela.*

Podobnie starotestamentowa misja wielu świętych kobiet, wyznaczona przez Bożą Opatrzność, była zapowiedzią tej jedynej w swoim rodzaju misji, którą miała spełnić Maryja. Interwencja Boga, który w istotnych momentach dziejów narodu wybranego obdarzał płodnością niektóre kobiety bezdzietne (Sarę, Rachelę, Annę), otwierała *na wiarę w interwencję Boga, który, kiedy nadejdzie pełnia czasu, uczyni płodną Dziewicę dla wcielenia swego Syna*[76]. Jeśli zaś chodzi o niewiasty, które miały decydujące znaczenie dla ocalenia Izraela (Miriam, Debora, Judyta, Estera), to one coraz precyzyjniej kreśliły *charakterystyczne cechy posłannictwa Maryi w dziele zbawienia całej ludzkości*[77]. Także w przypadku kobiet, w których objawiła się wyjątkowa szlachetność moralna, czyli ufność wobec Boga, ofiarna i pokorna służba bliźnim (Rut, córka Jeftego, matka siedmiu synów, którzy ponieśli męczeństwo), *dostrzegamy zapowiedź Tej, która zostanie największą kobietą – Maryję, Matkę Pana*[78].

Stary Testament posługuje się ponadto wyrażeniem *Córa Syjonu* na określenie ludności Jerozolimy, którą cechowała postawa pokory i ubóstwa. Była to postawa tzw. *anawim – ubogich Jahwe*. Zdali się oni całkowicie na wolę Boga, byli gotowi i otwarci na Jego zamysły, a przez to najlepiej przygotowani na przyjście Mesjasza. Pokora pozwalała im przyjąć zbawienie jako dar Boga. I faktycznie posłużył się On nimi, by zbawić swój lud. Z nich, jak z rodzącej niewiasty, wyłonił się nowy, wyzwolony lud mesjański. Jednak w macierzyństwie starotestamentowej Córy Syjonu objawiła się tajemnica Boskiej płodności. To Bóg dał moc potrzebną do wypełnienia przez Nią macierzyńskiego powołania. Scena zwiastowania pozwala rozpoznać w Maryi *Nową Córę Syjonu*, przez którą postanowił On zrealizować swój zbawczy plan. Spełniała Ona *w istocie wszystkie warunki, aby zawiązać oblubieńcze przymierze z Bogiem. O wiele bardziej i lepiej niż jakikolwiek inny przedstawiciel ludu wybranego, mogła Ona ofiarować Panu prawdziwe serce Oblubienicy*[79]. Tak więc starotestamentowa Córa Syjonu mogła wypełnić swe powołanie za pośrednictwem Maryi – Nowej Córy Syjonu. Wyrosła

Komentarz do encykliki Redemptoris Mater, red. Tenże, Kraków 1988, s. 33-41; L. Siwecki, *Udział Maryi w fazie przygotowawczej odkupienia w nauczaniu Jana Pawła II*, Salvatoris Mater 8(2006), nr 1-2, s. 388-390.

[76] Jan Paweł II, *Macierzyństwo pochodzi od Boga* (Audiencja generalna, 6.03.1996), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 4, s. 146.

[77] Tenże, *Rola kobiet w ocaleniu ludu* (Audiencja generalna, 27.03.1996), w: Tamże, s. 149.

[78] Tenże, *Szlachetność moralna kobiety* (Audiencja generalna, 10.04.1996), w: Tamże, s. 152.

[79] Tenże, *Nowa Córa Syjonu* (Audiencja generalna, 1.05.1996), w: Tamże, s. 159. Por. Kolekta Mszy *Najświętsza Maryja Panna, wybrana Córka Izraela,* w: *Zbiór Mszy…,* s. 30; T. Siudy, *Maryja – wybrana i umiłowana Córa Ojca,* Salvatoris Mater 1(1999), nr 1, s. 47-50.

Ona z narodu wybranego jako osoba szczególnie wybrana przez Boga. *Obecność Jej pośród Izraela* – sumuje papież Polak – *dyskretna i chyba przez współczesnych Jej nie zauważona – pozostawała równocześnie przejrzysta i jawna wobec Przedwiecznego, który z tą ukrytą «Córą Syjonu» (por. So 3,14; Za 2,14) związał swój zbawczy plan obejmujący całe dzieje ludzkości*[80].

Wybranie Maryi na Matkę Chrystusa złączone zostało w odwiecznym planie Opatrzności Bożej z Jej obdarowaniem, *jakby zaczynem świętości*[81]. *Obdarzona została przez Boga darami godnymi tak wielkiego zadania*[82]. Przywilej niepokalanego poczęcia jest wyr*azem miłości i troski Ojca, otaczającej Maryję łaską Chrystusową i blaskiem Ducha*[83]. Żeby ten dar zgłębić, trzeba się cofnąć przed grzech pierworodny, a nawet próg dziejów człowieka – *przed wszelki czas, «przed założeniem świata» – i odnaleźć się w niezgłębionym «wymiarze» Boga samego. Niejako «w czystym wymiarze» odwiecznego wybrania, którym wszyscy jesteśmy ogarnięci w Jezusie Chrystusie: w Przedwiecznym Synu-Słowie, które stanie się ciałem w pełni czasów*[84]. W tym kontekście tajemnica niepokalanego poczęcia głosi, że Maryja jest *arcydziełem Boga Ojca*[85], czyli *stworzeniem idealnym, takim, jakiego pragnął Bóg.* […] *Dzięki ogarniającej Ją całkowicie łasce, wszystko w Niej jest harmonią, a piękno Boskiego bytu odbija się w Niej w sposób wzruszający*[86].

Niepokalane poczęcie odsłania jednak nie tylko stwórczą wolę Ojca wobec człowieka, ale też Jego zamysł zbawienia go w swym Synu. Dlatego w Nim – w Chrystusie – wybrał Maryję przed założeniem świata, aby była święta i niepokalana przed Jego obliczem. Wybrał Ją także *dla Chrystusa. Uczynił świętą i najświętszą. A pierwszym owocem tego wybrania i powołania Bożego stało się niepokalane poczęcie*[87]. Chciał dla swojego Syna, który jest *doskonałą świętością,* Matkę *absolutnie*

---

[80] RM, nr 3. Por. Jan Paweł II, *Przyjęcie chrztu św. to zaledwie pierwszy rozdział dziejów osobistych i powszechnych* (Homilia w San Juan, 12.10.1984), OsRomPol 5(1984), nr 11-12, s. 20; Benedykt XVI, *Miłość Boga ma moc odnawiania wszystkiego* (Homilia w sanktuarium w Pompejach, 19.10.2008), OsRomPol 29(2008), nr 12, s. 48.

[81] RM, nr 8.

[82] KK, nr 56.

[83] Jan Paweł II, *Niepokalane poczęcie* (Audiencja generalna, 29.05.1996), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 4, s. 168.

[84] Tenże, *Aby przybliżyć się do tajemnicy niepokalanego poczęcia* (Homilia w Bazylice Matki Boskiej Większej, 8.12.1987), w: Tamże, t. 3, s. 7.

[85] Tenże, *Maria, immagine della Chiesa* (Angelus, 11.12.1983), w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 6/2, *1983*, Città del Vaticano 1984, s. 1317.

[86] Tenże, *W wigilię Niepokalanego Poczęcia* (Audiencja generalna, 7.12.1983), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 4, s. 36. Por. J. Kumala, *Perspektywa trynitarna tajemnicy niepokalanego poczęcia Maryi w nauczaniu Jana Pawła II,* Salvatoris Mater 3(2001), nr 1, s. 204.

[87] Jan Paweł II, *Rok Święty w sposób szczególny odnosimy do Niej* (Homilia w Bazylice Matki Bożej Większej, 8.12.1987), w: Tenże, *Nauczanie papieskie,* t. 4/2, *Lipiec-gru-*

czystą: Chciał, aby między Matką a Synem nie było żadnych barier. Żaden cień nie powinien był przesłaniać ich związku. Dlatego stworzył Maryję Niepokalaną; nawet przez chwilę nie została Ona dotknięta grzechem[88].

Sens niepokalanej doskonałości należy ponadto pojmować w świetle odkupieńczego dzieła Chrystusa, gdyż jest ona jego *pierwszym cudem*[89]. Maryja jawi się jako Ta, która od pierwszej chwili swojego istnienia miała *udział w zbawczej łasce uświęcającej oraz w tej miłości, która swój początek znajduje w «Umiłowanym», w Synu Ojca Przedwiecznego*[90]. Od początku życia *odkupieńcza miłość Jej Syna objęła Ją i przemieniła*[91]. W konsekwencji została Ona nie tylko zachowana od grzechu, ale zarazem przemieniona łaską Boga. Objawiła się w Niej także moc miłości Bożego Ducha, który ogarnął Ją i uświęcił. Obfitość otrzymanych darów stanowi w historii ludzkich pokoleń najdoskonalszą realizację działania łaski Ducha, który ukształtował Ją i uczynił od początku *nowym stworzeniem*, ziemią nieskalaną dla Syna Bożego i swą świątynią[92]. Określenie *pełna łaski* (por. Łk 1,28) stało się Jej nowym imieniem *w obliczu Boga*[93].

b) Zwiastowanie – wprowadzenie Maryi w Boży zamysł zbawienia

Po długim oczekiwaniu spełnienia obietnicy mesjańskiej nadeszła *pełnia czasu*, nowa ekonomia zbawienia, zbawcze plany Boga weszły w ostatnią fazę realizacji. Maryja została w nie definitywnie wprowadzona przez zwiastowanie anielskie, które było *objawieniem tajemnicy wcielenia w samym zaczątku jego wypełnienia na ziemi*[94]. Działo się to – pisze Jan Paweł II – *w Nazarecie, w konkretnych oko-*

dzień 1981, Poznań 1989, s. 395.

[88] Tenże, *W wigilię…,* s. 36. Por. M.P. Cuéllar, *Opus solius gratiae: La Concepción Inmaculada de María don absoluto de Dios, obra de toda la Trinidad,* w: *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione. Atti del XIV Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 7-10 ottobre 2003),* red. E.M. Toniolo, Roma 2004, s. 328-330.

[89] Jan Paweł II, *W wigilię…,* s. 38.

[90] RM, nr 10. Por. G.L. Müller, *Anfang in Gnade. Zur Empfängnis der Gottesmutter Maria ohne Erbschuld,* w: Tenże, *Maria – Die Frau im Heilsplan Gottes,* Regensburg 2002, s. 228-229.

[91] Jan Paweł II, *«Pełna łaski»* (Homilia w Bazylice Matki Boskiej Większej, 8.12.1991), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 3, s. 135.

[92] Por. Tenże, *Wielka tajemnica maryjna* (Anioł Pański, 8.12.1983), w: *Tamże,* t. 5, s. 111.

[93] Tenże, *Doskonała świętość Maryi* (Audiencja generalna, 15.05.1996), w: Tamże, t. 4, s. 163. Por. Benedykt XVI, *Budujmy Kościół – wspólnotę miłości* (Homilia na Placu św. Piotra w uroczystość Zwiastowania Pańskiego, 25.03.2006), OsRomPol 27(2006), nr 5, s. 33; J. Kumala, *Perspektywa trynitarna…,* s. 210-211.

[94] RM, nr 9.

licznościach dziejów Izraela – ludu powołanego do zachowania Bożych obietnic[95]. Jednak w Maryi – w Niej jednej – oczekiwanie na przyjście Chrystusa osiągnęło swój zenit. Ona była *szczególną pełnią oczekiwania. Pełnią Adwentu*[96].

Ustami zwiastuna Bóg oznajmił Jej swą odwieczną tajemnicę. Podzielił się z Nią, ze stworzeniem, tajemnicą swych odwiecznych zamierzeń. Były to plany Ojca, Syna i Ducha Świętego: w jedności Bóstwa, które jest Miłością. Ogarnęła Ona całe stworzenie. Skupiła się szczególnie na człowieku, którego zapragnęła obdarować uczestnictwem w swoim życiu. I tak na drodze tego obdarowania znalazła się Niewiasta, *w samym centrum tego zbawczego wydarzenia. Samoobjawienie się Boga, który jest niezgłębioną jednością Trójcy, zawierało się już w pełnym zarysie w nazaretańskim zwiastowaniu*[97]. Maryja zatem jako pierwsza z ludzi poznała Boga trójjedynej miłości. Poznała Tego, który Ją wybrał i napełnił uprzednio i wznioślej niż pozostałych ludzi wszelkim błogosławieństwem duchowym w Chrystusie (por. Ef 1,3). To Jej pierwszej objawiła się darmowa i zaskakująca miłość trynitarna, która uprzedza wszelką miłość ludzką. *Maryja była pierwszą, której udziałem stało się nowe objawienie Boga, a w Nim nowe «samodarowanie się Boga»*[98]. Oznacza to, że nie tylko jako pierwsza w Nowym Przymierzu poznała Jego tajemnicę, ale dowiedziała się, że działanie pełnej miłości Bożej Opatrzności zrealizuje się najpierw w Niej samej.

Już pozdrowienie anioła wskazało na Jej nadprzyrodzone obdarowanie związane z tym, że w planach Bożej Opatrzności została wybrana i przeznaczona na Matkę Chrystusa. Wszystkie przywileje, jakie otrzymała ze względu na Boże macierzyństwo, były znakiem działania Bożej Opatrzności, która przewidziała i przygotowała Ją, aby była godnym przybytkiem Boga ze swoim ludem[99]. Najpierw usłyszała z ust anioła: *Bądź pozdrowiona* (Łk 1,28), co oznaczało: *raduj się!* Było to zaproszenie do przyjęcia z radością przesłania, które miało być Jej wkrótce przekazane, i odkrycia w nim zapowiedzi wszelkiej pomyślności – pokoju. *Maryja, reprezentująca lud oczekujący Mesjasza, winna się cieszyć, ponieważ nadszedł obiecany czas zbawczej bliskości Boga*[100]. Jednak pierwszym radującym

[95] Tamże, nr 8.

[96] Jan Paweł II, *Pielgrzymujemy do Lourdes, ażeby przybliżyć się do tajemnicy odkupienia* (Homilia w sanktuarium w Lourdes, 15.08.1983), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 2, s. 210.

[97] Tenże, *List apostolski «Mulieris dignitatem» z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety* (15.08.1988), nr 3, Watykan 1988, s. 11.

[98] RM, nr 36. Por. T. Siudy, *Maryja jako arcydzieło i współpracownica Trójjedynego Boga według Jana Pawła II,* w: *Trójca Święta a Maryja…,* s. 92-93.

[99] Por. J. Lekan, art.cyt., s. 162.

[100] H. Witczyk, *Bóg Ojciec a Maryja w tajemnicy zwiastowania,* Salvatoris Mater 1(1999), nr 2, s. 118.

się był sam Bóg, który odwiecznie pragnie komunii z ludźmi, a obecnie odnawiał swoją miłość do Syjonu. Ona zaś, uosabiająca Syjon, była zaproszona do uczestnictwa w Jego radości. Wychodząc Mu z tęsknotą na spotkanie, mogła powtórzyć słowa Psalmu 104: *Będę radować się w Panu* (w. 34), a nawet powiedzieć coś znacznie więcej: *Pan jest moją radością*[101].

Następny człon pozdrowienia: *kecharitoméne* obwieścił Maryi fundamentalną prawdę, że początkiem wszystkiego w związkach Boga ze stworzeniem jest szczodry dar, wolny i suwerenny akt woli Bożej, a więc wszystko, co w języku Biblii mieści się w słowie *łaska*. Nie była ona jedynie życzliwym nastawieniem Boga wobec Niej, ale czymś rzeczywistym, łaską Chrystusa udzieloną Jej już wcześniej na mocy zasług śmierci Syna. Łaską tą był w rzeczywistości sam Duch Święty. Powiedzieć zatem do Maryi *łaski pełna*, znaczyło powiedzieć, że jest *pełna Ducha Świętego*[102], że za Jej wybraniem nie stoi jednorazowy akt Bożego wyboru, lecz trwałość i skuteczność wyjątkowej relacji Boga do Niej. Egzegeci dodają, że pod względem gramatycznym jest to imiesłów czasu przeszłego dokonanego od czasownika *charitoô* (*przemieniać łaską*), który wyraża fakt dokonany, którego skutki nadal trwają, czyli chodzi o przemianę, jakiej dokonał w Maryi sam Bóg od początku Jej istnienia[103].

Potwierdzają tę interpretację kolejne słowa Gabriela: *Pan z Tobą*. Formuła ta występowała dość często w Starym Testamencie i była adresowana do ludzi, którzy otrzymali do wypełnienia trudną i odpowiedzialną misję (np. Mojżesz, Jozue, Gedeon). Zawarta w niej była obietnica pomocnej obecności Boga. Podobnie Dziewica z Nazaretu, wprawdzie przemieniona łaską, potrzebowała szczególnej interwencji Boga, aby cudownie począć i wydać na świat Syna Bożego. W odpowiedzi na Jej *zmieszanie się* (w. 29), spowodowane nadzwyczajnością pozdrowienia, anioł zapewnił Ją: *Nie bój się,* […] *znalazłaś bowiem łaskę u Boga* (w. 30). Słowami tymi wezwał Ją do pełnego zaufania Mu. W dalszej zaś części dialogu wyjaśnił Jej, jak będzie wyglądała Boża pomoc: *Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię* (w. 35), i wskazał, że *dla Boga* […] *nie ma nic niemożliwego* (w. 37)[104].

W tym kontekście, w relacji wybrania i miłości Boga względem Maryi, doszło do konkretyzacji Przymierza. Zostało ono oparte na zapowiedziach, które były przedkładane w Starym Testamencie, a teraz w zwiastowaniu ostatecznie się wypełniały. Potwierdziło to orędzie anioła, który prowadził Dziewicę do poznania

[101] Tamże. Por. Benedykt XVI, *Miłość Boga…,* s. 48.

[102] Jan Paweł II, *List z okazji siedemsetlecia Sanktuarium Świętego Domu w Loreto* (15.08.1993), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 3, s. 159.

[103] Por. J. Kudasiewicz, dz.cyt., s. 33-34; H. Witczyk, art. cyt., s. 120-121; S. Harężga, *Zwiastowanie – przymierze miłości z Bogiem (Łk 1, 26-38)*, Salvatoris Mater 8(2006), nr 3-4, s. 14.

[104] Por. H. Witczyk, art.cyt., s. 122-128; S. Harężga, art.cyt., s. 15.

Jej udziału w tajemnicy wcielenia Syna Bożego. To Ona miała zainaugurować Jego obecność wśród ludzi przez swoje mesjańskie macierzyństwo: *Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego.* […] *Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca* (Łk 1,31-33)[105]. Co więcej, tymi słowami Dziewica została wprowadzona w tajemnicę podwójnej natury Mesjasza, będącego zarazem Bogiem i Człowiekiem. Okazało się więc, że w planach Bożej Opatrzności Syn Boży będzie miał Matkę, lecz nie będzie miał ojca ziemskiego, *pozostając jednorodzonym Synem Boga-Ojca*[106]. *Maryja* – sumuje wątek Papież z Krakowa – *osiągnęła w ten sposób takie zjednoczenie z Bogiem, które przerosło wszystkie oczekiwania całego Izraela, a w szczególności córek tego wybranego ludu, które, na podstawie obietnicy, mogły spodziewać się, że kiedyś któraś z nich stanie się matką Mesjasza. Jednakże któraż mogła mniemać, że ów przyobiecany będzie «Synem Najwyższego»? Na gruncie starotestamentowej wiary monoteistycznej było to nie do pomyślenia. Jedynie w mocy Ducha Świętego, która Ją «osłoniła», mogła Maryja przyjąć to, «co niemożliwe jest u ludzi, ale możliwe u Boga» (por. Mk 10,27)*[107]. Benedykt XVI dopowiada natomiast, że opis zwiastowania ukazuje, iż Maryja, skromna niewiasta z prowincjonalnego miasteczka, wywodząca się z rodu kapłańskiego i nosząca w sobie wielkie kapłańskie dziedzictwo Izraela, była jego *świętą resztą, prawdziwym Syjonem,* do którego odwoływali się prorocy w okresach trudnych i mrocznych. W Niej miał zamieszkać Pan. W Niej miały wypełnić się słowa Psalmu: *Ziemia wydała swój owoc* (67,7). Miała stać się pędem, z którego wyrośnie drzewo odkupienia i odkupionych. *Bóg nie przegrał – jak mogło się wydawać już na początku dziejów Adama i Ewy albo w czasach niewoli babilońskiej, czy też jak znów się zdawało w czasach Maryi, kiedy Izrael stał się narodem pozbawionym znaczenia, żyjącym na ziemi zajętej przez okupanta, i mało było znaków pozwalających dostrzec jego świętość. Bóg nie przegrał. W ubóstwie nazaretańskiego domu żył święty Izrael, jego czysta «reszta». Bóg zbawił i zbawia swój lud. Z obalonego pnia znów promieniuje blask jego dziejów, stając się nową, żywą mocą, która przenika świat i nadaje mu kierunek*[108].

---

[105] Por. S. Harężga, art.cyt., s. 15-17.

[106] W. Granat, *Boskie macierzyństwo,* w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy,* red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, s. 163.

[107] Jan Paweł II, *List apostolski «Mulieris dignitatem»*…, nr 3.

[108] Benedykt XVI, *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła* (Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, 8.12.2005), OsRomPol 27(2006), nr 2, s. 43. *Ty [Boże] uczyniłeś Najświętszą Dziewicę Maryję szczytem dziejów Izraela i początkiem Kościoła, aby wszystkie ludy wiedziały, że zbawienie przychodzi od Izraela, a Twoja nowa rodzina wywodzi się z rodu wybranego* (Prefacja Mszy *Najświętsza Maryja Panna, Wybrana Córka Izraela*…, s. 31).

c) *Fiat* – odpowiedź Służebnicy Pańskiej na dar powołania

Opatrzność – definiuje katecheza papieska – *jawi się jako transcendentna Mądrość, która miłuje człowieka oraz wzywa go do uczestnictwa w planie Boga jako głównego adresata Jego pełnej miłości troski, a zarazem jako swego rozumnego współpracownika. Relacja pomiędzy Bożą Opatrznością i wolnością człowieka nie oznacza antytezy, ale zjednoczenie w miłości*[109]. Zasada ta potwierdziła się jednoznacznie w scenie zwiastowania. *Wtedy to Bóg, przez posłanie archanioła Gabriela, objawił Dziewicy Maryi swój zamysł, powierzając Jej wolnej decyzji realizację swojego odwiecznego planu*[110]. Pragnął, *aby Wcielenie poprzedziła zgoda Tej, która była przeznaczona na matkę*[111]. Stąd wezwał Ją, *by w bardzo szczególny sposób, wymagający od Niej wielkodusznego daru z siebie, oddała Mu swe życie, swą przyszłość kobiety i matki*[112]. Nawet więcej, złożył w Jej ręce przeznaczenie wszystkich. Jej *fiat* było *przesłanką do tego, by urzeczywistnił się plan, który Bóg w swej miłości przygotował, aby zbawić świat*[113]. Dzięki Jej *«tak» nadzieja tysiącleci miała stać się rzeczywistością, wejść w ten świat i w jego historię*[114].

I tak się faktycznie stało. Maryja, po wysłuchaniu wszystkich słów anioła, wyraziła zgodę: *Oto ja Służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa!* (Łk 1,38). Jej *fiat zadecydowało od strony ludzkiej o spełnieniu się Bożej tajemnicy*. […] *Wcielenie urzeczywistniło się wówczas, gdy Maryja wypowiedziała swoje «fiat»,* […] *czyniąc możliwym – na ile wedle planu Bożego od Niej to zależało – spełnienie woli Syna*[115]. *Przez swoje «tak», przez wielkoduszny dar z samej siebie otworzyła Bogu drzwi do naszego świata i do naszej historii*[116]. *Zgadzając się na słowo Boże, stała się Matką Jezusa*[117]. W całkowitej wolności i zaufaniu oddała się do Jego dyspozycji. Była jednak świadoma, że wyrażając zgodę na zostanie Matką Mesjasza, przyjmuje jednocześnie uczestnictwo w dziele odkupienia. Potwierdza to hymn *Magnificat*,

[109] Jan Paweł II, *Prawda o Opatrzności Bożej* (Audiencja generalna, 30.04.1986), w: Tenże, *Wierzę w Boga Ojca…*, s. 281.
[110] Tenże, *Przesłanie na XII Międzynarodowy Kongres Mariologiczny…*, s. 232.
[111] RM, nr 13.
[112] Benedykt XVI, *Maryja prowadzi nas drogą wierności* (Anioł Pański, 20.07.2008), OsRomPol 29(2008), nr 9, s. 32.
[113] Jan Paweł II, *Maryja «Nową Ewą»* (Audiencja generalna, 18.09.1996), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…*, t. 4, s. 208.
[114] Benedykt XVI, *Encyklika «Spe salvi» o nadziei chrześcijańskiej* (30.11.2007), nr 50, Poznań 2007, s. 68.
[115] RM, nr 13.
[116] Benedykt XVI, *To sanktuarium jest miejscem modlitwy i służby braciom* (Homilia na zakończenie obchodów 150-lecia objawień Najświętszej Maryi Panny w Lourdes, 14.09.2008), OsRomPol 29(2008), nr 10-11, s. 30.
[117] KK, nr 56.

w którym sławi Boga za to, że spełnił obietnice dane Abrahamowi i jego potomstwu na wieki. Znaczy to, że przed obliczem Boga Maryja reprezentowała całą ludzkość – *loco totius humanae naturae*[118]. Było to tak, jakby Bóg przez anioła oświadczył się ludziom. A Ona *w naszym imieniu powiedziała «tak»*[119]. Czuła się *odpowiedzialna wobec ludzkości, której przyszłość zależy od Jej odpowiedzi*[120].

Wypowiedziała bezwarunkowe *fiat* przez wiarę. Polegała ona na głębokim przekonaniu, że Bóg jest wszechmocny i nie tylko może zapowiadać rzeczy pełne tajemnic, lecz może je także realizować: *Dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego*. Tą rzeczą *niemożliwą* było dziewicze poczęcie Mesjasza. Dlatego też Maryja – czytamy w encyklice *Redemptoris Mater – okazując «posłuszeństwo wiary» Temu, który przemawiał do Niej słowami swojego zwiastuna, poprzez «pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego» – w pełni powierzyła się Bogu. Odpowiedziała więc całym swoim ludzkim, niewieścim «ja». Zawierało się w tej odpowiedzi wiary doskonałe współdziałanie «z łaską Bożą uprzedzającą i wspomagającą» oraz doskonała wrażliwość na działanie Ducha Świętego, który «darami swymi wiarę stale udoskonala»*[121]. W ten sposób Jej odpowiedź wiary związana była z działaniem w Niej Trójosobowego Boga. Rozwija ten wątek Papież w encyklice o Duchu Świętym: *Maryja weszła w dzieje zbawienia świata poprzez posłuszeństwo wiary. Wiara zaś w swej najgłębszej istocie jest otwarciem serca ludzkiego wobec Daru: wobec samoudzielenia się Boga w Duchu Świętym.* […] *Gdy Trójjedyny Bóg otwiera się wobec człowieka w Duchu Świętym, wtedy to Jego otwarcie się odsłania i daje zarazem stworzeniu-człowiekowi pełnię wolności. Ta pełnia wyraziła się tak wzniośle przez wiarę Maryi, przez «posłuszeństwo wiary»*[122]. Słusznie więc Elżbieta rzekła: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana* (Łk 1,45).

Maryja przyjęła prawdę nigdy dotąd nie zapowiedzianą: dziewicze macierzyństwo. Przyjęła je z odwagą i z prostotą. Wierząc w możliwość spełnienia się zapowiedzi, zapytała jedynie Bożego wysłannika o sposób jej realizacji, aby lepiej spełnić wolę Bożą. Chciała do niej przylgnąć i zawierzyć jej z pełną gotowością. *Zapytała o sposób, a nie powątpiewała we wszechmoc Bożą* – komentuje Augustyn[123]. *Pytaniem: «Jakże się to stanie?»* – konkluduje papież z Wadowic

[118] Tomasz z Akwinu, *Summa theologica,* III, 30, 1, t. 4, Taurini 1928, s. 577; *Suma teologiczna,* red. S. Bełch, t. 25, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1964, s. 194.
[119] Benedykt XVI, *Maryja prowadzi nas…,* s. 32.
[120] Jan Paweł II, *Maryja «Nową Ewą»…,* s. 207.
[121] RM, nr 13.
[122] DV, nr 51. Por. T. Siudy, *Maryja jako arcydzieło…,* s. 93-94.
[123] Augustyn, *Sermo CCXCI,* 5, [całość:] PL 38, 1316-1319; [fragmenty 5-6:] *Z Kazania 291,* tłum. W. Eborowicz, w: *Teksty o Matce Bożej…,* t. 2, *Ojcowie Kościoła łacińscy…,* s. 123.

– wyraziła wiarę w Bożą moc pogodzenia dziewictwa ze swoim nadzwyczajnym i jedynym macierzyństwem[124]*. Dlatego też wiara Maryi przyrównywana bywa do wiary Abrahama, którego Apostoł nazywa «ojcem naszej wiary» (por. Rz 4,12). W zbawczej ekonomii Objawienia Bożego wiara Abrahama stanowi zaczątek Starego Przymierza; wiara Maryi przy zwiastowaniu dała początek Przymierzu Nowemu. Podobnie też, jak Abraham «wbrew nadziei uwierzył nadziei, że stanie się ojcem wielu narodów» (Rz 4,18), tak Maryja, która przy zwiastowaniu wyznała swoje dziewictwo,* […] *uwierzyła, że z mocy Najwyższego, za sprawą Ducha Świętego, stanie się Matką Syna Bożego zgodnie z objawieniem anioła: «Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym» (Łk 1,35)*[125].

Zachodzi ponadto – akcentuje z predylekcją Benedykt XVI – zbieżność maryjnej zgody ze słowami Syna, który wedle Listu do Hebrajczyków powiedział do Ojca, przychodząc na świat: *Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś mi Mi utworzył ciało.* […] *Oto idę,* […] *abym spełniał wolę Twoją, Boże* (10,5.7). Owe dwa *Oto: Oto idę* Syna oraz *Oto ja* Matki są jedno odzwierciedleniem drugiego i tworzą jedno *tak, będące odpowiedzią na Bożą wolę miłości*[126]. W ten sposób *Słowo stało się ciałem* w Maryi. W tym podwójnym *tak* posłuszeństwo Syna stało się ciałem, a Maryja swoim *tak* dała Mu ciało. Ich najgłębszą wspólną sprawą było owo podwójne *tak*, bo dzięki ich połączeniu urzeczywistniło się wcielenie[127], w którym – jak głosi Augustyn – *Maryja, pełna wiary, poczęła Chrystusa wpierw umysłem niż ciałem*[128].

Powyższe rozumienie *fiat* potwierdza samookreślenie Maryi terminem *Służebnica Pańska*. Nazwanie się przez Nią *Służebnicą* wskazuje na Jej postawę wobec Boga. W Starym Testamencie określenie *sługa* odnoszono do wszystkich, którzy zostali powołani do spełnienia misji dla dobra narodu wybranego: do Abrahama, Jakuba, Dawida, a także proroków i kapłanów. W Nowym Testamencie tytuł ten przypisywany był samemu Jezusowi (por. Mt 20,28). Wśród nich znalazła się też Matka Jezusa. W określeniu *Służebnica Pańska* doszła

[124] Jan Paweł II, *Ta, która uwierzyła* (Audiencja generalna, 3.07.1996), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 4, s. 182.

[125] RM, nr 14. Por. B. Kochaniewicz, *Maryja a chrześcijańska nadzieja. Teologiczna wymowa tytułów maryjnych: «Mater spei» oraz «Signum certae spei»,* Salvatoris Mater 5(2003), nr 4, s. 174.

[126] Benedykt XVI, *Budujmy Kościół…,* s. 33; tenże, *«Tak» Maryi…,* s. 55. Por. też RM, nr 13.

[127] Por. Tenże, *Zawierzany się Maryi, Matce Łaskawej* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Altötting, 11.09.2006), OsRomPol 27(2006), nr 11, s. 20.

[128] Augustyn, *Sermo CCXV,* 4, PL 38, 1074; [fragmenty 3-4:] *Z Kazania 215,* tłum. W. Eborowicz, w: *Teksty o Matce Bożej…,* t. 2, *Ojcowie Kościoła łacińscy…,* s. 120. Por. Tenże, *De sancta virginitate,* III, 3, PL 40, 398.

w Niej do głosu *cała świadomość stworzoności w stosunku do Stwórcy*[129], a więc zapewnienie, że uczyni wszystko, *by sama w sposób doskonały mogła wypełnić służbę, której Bóg oczekuje od całego swego ludu*[130]. W tym sensie Jej postawa wobec Ojca i Jego inicjatywy stwórczej była jedyna. Tylko Ona w całej Biblii w ten sposób zaakceptowała Jego wolę. Wyraziła *całkowitą otwartość na Jego działanie w Jej osobie i życiu*[131]. *Od pierwszej chwili swego Boskiego macierzyństwa, swego zjednoczenia z Synem, którego «Ojciec posłał na świat, aby świat był zbawiony przez Niego» (por. J 3,17), włączyła się do mesjańskiej służby Chrystusa*[132]. Soborowa konstytucja *Lumen gentium* słusznie zatem uczy o Niej, że *całkowicie poświęciła całą siebie, jako Służebnicę Pańską, osobie i dziełu swego Syna*[133].

Wynika z tego, że zwiastowanie było momentem przełomowym, ale jednocześnie punktem wyjścia, od którego zaczęło się *itinerarium ku Bogu*: droga wiary Maryi. Na niej urzeczywistniała w sposób niezwykły i wierny *posłuszeństwo wiary, które wyznała wobec Bożego Objawienia*[134]. Zdawała się na takie znaczenie słów usłyszanych podczas zwiastowania, jakie nadał im Ten, od kogo one pochodziły: jakie nadał im sam Bóg[135]. Z odwiecznej Jego woli znalazła się w samym centrum *niezgłębionych dróg* i *niezbadanych wyroków* Najwyższego. Poddawała im się w *półcieniu wiary, przyjmując całkowicie i z sercem otwartym to wszystko, co było przewidziane w planie Bożym*[136]. Włączając się coraz głębiej w Boże zamysły, *pozwoliła prowadzić się za rękę przez tajemniczą Opatrzność*[137]. Była ona dla Maryi *zasadą inspirującą całą Jej egzystencję. Z niej czerpała siłę potrzebną do spełnienia powierzonego Jej posłannictwa*[138]. Do końca pozostała *Służebnicą Pańską*. Programem Jej życia było *nie stawiać siebie w centrum, lecz zostawić miejsce dla Boga.* […] *Wiedziała, że jedynie wtedy, gdy nie wypełnia swojego dzieła, ale oddaje się do pełnej dyspozycji działaniu Bożemu, ma udział w zbawianiu świata*[139].

Co więcej, proroctwo Symeona, że Jej Syn jest znakiem, *któremu sprzeciwiać się będą* (Łk 2,34), a Jej *duszę miecz przeniknie* (Łk 2,35), było *jakby drugą zapowiedzią dla Maryi*. Wskazywała ona, że Jezus wypełni swe posłannictwo wśród

[129] Jan Paweł II, *List apostolski «Mulieris dignitatem»…,* nr 5.
[130] Tenże, *Posłuszna Służebnica Pańska* (Audiencja generalna, 4.09.1996), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 4, s. 204.
[131] H. Witczyk, art.cyt., s. 128-129. Por. J. Kudasiewicz, dz.cyt., s. 30.
[132] Jan Paweł II, *List apostolski «Mulieris dignitatem»…,* nr 5.
[133] KK, nr 56.
[134] RM, nr 14.
[135] Por. Tamże, nr 15.
[136] Tamże, nr 14.
[137] Jan Paweł II, *Radosna tajemnica nawiedzenia Maryi…,* s. 39.
[138] Tenże, *Posłuszna Służebnica Pańska…,* s. 206.
[139] Benedykt XVI, *Encyklika «Deus caritas est» o miłości chrześcijańskiej* (25.12.2005), nr 41, Poznań 2006, s. 58.

niezrozumienia i w cierpieniu, Ona zaś będzie musiała przeżywać swą posługę *u boku cierpiącego Zbawiciela i że Jej macierzyństwo pozostanie w cieniu i będzie bolesne*[140]. Rzeczywiście, spotykały Ją trudne próby, będące konsekwencją powiedzenia Bogu *fiat*. Z niepewnością musiała patrzeć w przyszłość i powierzać los swej Świętej Rodziny Bożej Opatrzności. Poznała sprzeczności ziemskiego życia. Otrzymała obietnicę, że Jej Syn otrzyma tron Dawida, lecz w chwili Jego narodzenia nie było dla Nich miejsca nawet w gospodzie. Anioł powiedział Jej, że Jej Dziecię będzie panowało nad domem Jakuba na wieki, ale musiała uchodzić z Nim do Egiptu, gdyż Herod chciał Je zgładzić. Pośród owych wszystkich doświadczeń i przeciwności okresu dzieciństwa Jezusa, a potem lat życia ukrytego w Nazarecie, gdzie Jezus był Jej poddany, potrzebowała ogromnej wiary, że wszystko to, co wokół Niej i w Niej się działo, pochodziło od Boga i że sprosta wyznaczonej Jej macierzyńskiej roli. Tylko jako wierząca rozumiała *problem Chrystusa*, ponieważ jedynie dzięki wierze miała otwarty dostęp do Jego tajemnicy. W taki sposób przez wiele lat obcowała z tajemnicą swojego Syna i podążała naprzód w pielgrzymce wiary, w miarę jak Jezus *czynił postępy w mądrości, w latach i łasce u Boga i u ludzi* (Łk 2,52)[141]. Coraz bardziej ujawniało się Jej oczom wiary upodobanie, jakie Bóg w Nim znajduje. Celnie oddaje to opis odnalezienia dwunastoletniego Jezusa w świątyni. Na zapytanie Matki: *Czemuś nam to uczynił?* odpowiedział: *Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?* Ewangelista dodaje: *Oni jednak [Maryja i Józef] nie zrozumieli tego, co im powiedział* (Łk 2, 48-50). A więc *nawet Ta, której najpełniej została objawiona tajemnica Jego Boskiego synostwa, Matka, z tajemnicą tą obcowała tylko przez wiarę*[142]. Posiadając stały kontakt z dorastającym Synem, starała się zgłębiać Jego tajemnicę w postawie kontemplacji i adoracji: *Zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu* (Łk 2,19; por. 2,51). Nade wszystko wiązała wydarzenia z tajemnicą Syna objawioną Jej podczas zwiastowania. Pomagało Jej to *stopniowo przezwyciężać naturalną rolę wyznaczoną Jej przez macierzyństwo, by oddać się na służbę misji swego Boskiego Syna*[143]. Tak więc z *Nauczycielki Jezusa* stawała się *pokorną Uczennicą Boskiego Nauczyciela, przez Nią zrodzonego*[144].

Jej wiara i zaufanie Bożej Opatrzności były wystawione na kolejne ciężkie próby w trakcie publicznej działalności Jezusa. Musiała odsunąć się na bok, *by mogła wzrastać nowa rodzina, którą On przyszedł założyć i która miała się rozwijać dzięki*

[140] RM, nr 16.
[141] Por. Tamże, nr 17; M.G. Masciarelli, *Znak kobiety. Maryja w teologii Josepha Ratzingera,* Kraków 2008, s. 101.
[142] RM, nr 17.
[143] Jan Paweł II, *Dwunastoletni Jezus odnaleziony w świątyni* (Audiencja generalna, 15.01.1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 4, s. 236.
[144] Tenże, *Wychowawczyni Syna Bożego* (4.12.1996), w: Tamże, s. 225.

współudziałowi tych, którzy słuchają i przestrzegają Jego słowa (por. Łk 11,27-28)[145]. Choć nie zawsze słuchała nauk Syna, to jednak przynależała do grona błogosławionych słuchających i zachowujących słowo Boże, ponieważ *śledziła przebieg działalności apostolskiej Syna, przyjmując z miłością i niepokojem wiadomości o Jego przepowiadaniu z ust tych, którzy go spotkali*[146]. Wiara pozwalała Jej zrozumieć sens słów Jezusa wcześniej i lepiej niż uczniom, którzy nie pojmowali zwłaszcza Jego odniesień do przyszłej męki. Z tej racji – pyta papież Wojtyła – *czyż Maryja nie jest pierwszą pośród tych, «którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je»? Czyż nie do Niej odnosi się nade wszystko owo błogosławieństwo, jakie wypowiedział Jezus odpowiadając na słowa nieznanej kobiety? Niewątpliwie* – zaraz sam odpowiada – *Maryja jest godna błogosławieństwa dlatego, że stała się dla swego Syna Matką wedle ciała* […] – *ale również i nade wszystko dlatego, że już przy zwiastowaniu przyjęła słowo Boże, że słowu temu uwierzyła, że była Bogu posłuszna, gdyż słowo to «zachowywała» i «rozważała» w sercu» (por. Łk 1,38.45; 2,19.51) i całym swoim życiem wypełniała*[147]. Jednocześnie doświadczała coraz częściej prawdy słowa o *znaku sprzeciwu*. Uczestniczyła w dramacie swego Syna, wokół którego wzrastała siła wrogości i odrzucenia. Znosząc te cierpienia z godnością i w ukryciu, podążała razem z Jezusem *do Jerozolimy* (Łk 9,51) i współpracowała *w dziele zbawienia, zjednoczona z Nim coraz bardziej w wierze, nadziei i miłości*[148].

Zjednoczenie Matki z misją Syna osiągnęło swój szczyt na Kalwarii, w godzinie Jego męki i śmierci. Wówczas widziała Go, Potomka Dawida, Syna Bożego, spotwarzanego, zdradzonego, skazanego, osamotnionego, między łotrami na krzyżu. Mimo to ciągle wierzyła, *że spełnią się słowa powiedziane od Pana* (Łk 1,45) i że *dla Boga nie ma nic niemożliwego* (Łk 1,37). U stóp krzyża uczestniczyła poprzez wiarę w odkupieńczej śmierci Syna. Była to *najgłębsza w dziejach człowieka «kenoza wiary»*. […] *W przeciwieństwie do uczniów, którzy uciekli, była to wiara pełna światła*[149]. W tym najważniejszym *tak* Maryi odzwierciedliła się *ufna nadzieja w tajemniczą przyszłość, której początek dała śmierć Jej Syna na krzyżu*[150]. Przypieczętowała Ona pod krzyżem *tak* wypowiedziane w Nazarecie[151]. Chyba dopiero

[145] Benedykt XVI, *Encyklika «Spe salvi»…,* nr 50.

[146] Jan Paweł II, *Uczestnictwo Maryi w życiu publicznym Syna* (Audiencja generalna, 12.03.1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 4, s. 247.

[147] RM, nr 20.

[148] Jan Paweł II, *Uczestnictwo Maryi w życiu publicznym Syna…,* s. 248.

[149] RM, nr 18. Por. B. Kochaniewicz, *Maryja a chrześcijańska nadzieja…,* s. 176-177.

[150] Jan Paweł II, *Pod krzyżem Maryja uczestniczy w dramacie odkupienia* (2.04.1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 4, s. 251.

[151] Por. Benedykt XVI, *«Tak» Maryi…,* s. 56; J. Ratzinger, *Znak kobiety. Wprowadzenie do encykliki «Redemptoris Mater»,* w: Tenże, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne,* Poznań 2002, s. 68.

teraz w pełni zrozumiała, na czym polega Boży zamysł zbawienia, jak wielka jest Jego miłość do ludzi i co znaczyły prorocze słowa Symeona. Współcierpiąc z Synem, przyczyniła się do spełnienia zbawienia, które przewidziała Boża Opatrzność. Po Wniebowzięciu *pozostaje nadal z Nim zjednoczona, gdy już «wszystko Mu jest poddane, póki On sam siebie i wszystkiego nie podda Ojcu»*[152].

U kresu refleksji na temat *Matki Odkupiciela* nasuwa się wniosek, że jeśli jako *łaski pełna* była Ona odwiecznie obecna w tajemnicy Chrystusa, a potem wespół z Nim długo oczekiwana, to przez wiarę stawała się w niej coraz bardziej obecna w wymiarach całego swego ziemskiego itinerarium. Podążała w *swoistym trudzie serca, jaki związany jest z «ciemną nocy wiary»* […] *jakby z «zasłoną», poprzez którą wypada przybliżać się do Niewidzialnego i obcować z tajemnicą*[153]. W czasie wielu trudnych prób, będących konsekwencją powiedzianego Bogu *fiat*, umocniona siłą Ducha Świętego, pozostała wierna danej obietnicy. Jako Matka i Służebnica Pana, który zrealizował Boży plan zbawienia, stała się Matką Bożej Opatrzności.

4. Matka w porządku łaski – dar Bożej Opatrzności dla ludzi

Wyrazem opieki Bożej Opatrzności nad człowiekiem jest również dar Kościoła, w którym zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa jest zwiastowane i aktualizowane. Z woli Bożej i w nim nie brakuje Bożej i naszej Matki. W drugim przypadku chodzi o macierzyństwo duchowe Maryi, które – zgodnie z chrześcijańską Tradycją oraz nauką Kościoła – występuje w porządku łaski. Sobór Watykański II nazywa Maryję *Matką w porządku łaski*[154]. *Jej macierzyństwo jest więc w swej istocie «nadprzyrodzone», należy do sfery działania łaski, rodzi w człowieku życie Boże. Dlatego jest ono przedmiotem wiary, podobnie jak łaska, z którą jest związane, aczkolwiek nie wyklucza, a przeciwnie, pociąga za sobą całe bogactwo myśli i serdecznych uczuć nadziei, ufności i miłości*[155]. Kościół – zaświadcza encyklika *Redemptoris Mater* – dostrzega Maryję *w zbawczej tajemnicy Chrystusa i w swojej własnej tajemnicy; widzi Ją głęboko zakorzenioną w dziejach ludzkości, w odwiecznym powołaniu człowieka, według tych opatrznościowych przeznaczeń, jakie Bóg odwiecznie z nim związał; widzi Ją po macierzyńsku obecną i uczestniczącą w licznych i złożonych sprawach, których pełne jest dzisiaj życie jednostek, rodzin i narodów; widzi Ją jako Wspomożycielkę ludu chrześcijańskiego w nieustannej walce dobra ze złem, aby nie «upaść», a w razie upad-*

[152] RM, nr 41.
[153] Tamże, nr 17.
[154] KK, nr 61.
[155] Jan Paweł II, *Ostatnie słowa Chrystusa na krzyżu: «Oto Matka twoja»* (Audiencja generalna, 23.11.1988), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej*…, t. 4, s. 45-46.

ku, aby «powstać»[156]. Nadto w Jej matczynym obliczu chrześcijanie rozpoznają zupełnie szczególny wyraz miłości Boga, który przez macierzyńską obecność pozwala lepiej zrozumieć swoją troskę i dobroć Ojca[157]. Trzeba zatem przyjrzeć się pokrótce, w jaki sposób zrodziło się i obecnie realizuje macierzyństwo Maryi wobec ludzi.

a) Macierzyństwo duchowe przedłużeniem Bożego macierzyństwa Maryi

Stając się Matką ludzi, Maryja nie zaprzestała być Matką Jezusa. Przeciwnie, Jej duchowe macierzyństwo jest *przedłużeniem* macierzyństwa względem Niego[158]. Oddając się *bez reszty osobie i dziełu Syna, nie mogła tego macierzyńskiego oddania nie przenieść od początku na Kościół*[159]. Należy stąd przyjąć, że także Jej troska o ludzi jest przedłużeniem Jej macierzyńskiej troski o Odkupiciela. *Taka rola Maryi* – konstatuje papież z Krakowa – *jest równocześnie szczególna i wyjątkowa. Wynika z Jej Boskiego macierzyństwa i tylko na gruncie pełnej prawdy o tym macierzyństwie może być rozumiana i przeżywana w wierze. Będąc na mocy Bożego wybrania Matką Syna współistotnego Ojcu i «szlachetną Towarzyszką» w dziele odkupienia, Maryja «stała się nam Matką w porządku łaski»*[160]. Znaczy to, że ta rola jest nie tyle wynikiem Jej osobistej odpowiedzialności względem ludzkości, której przyszłość zależała od Jej odpowiedzi, ile bardziej wskazuje na maryjną wierność zamysłom Bożej Opatrzności.

Współpraca Dziewicy w zamyśle duchowego odrodzenia ludzi rozpoczęła się już w chwili wcielenia. Kiedy zaczęła być Matką Chrystusa, Głowy Mistycznego Ciała, zaczęła być także Matką duchową tych, którzy staną się członkami tego Ciała. Konkretniej mówiąc, przez zgodę bycia Matką Odkupiciela sprawiła, że zostaliśmy włączeni i odrodzeni w Jej Synu[161]. *Jeśli przez wiarę Maryja stała się Rodzicielką Syna* – czytamy w encyklice *Redemptoris Mater – to w tej samej wierze odnalazła Ona i przyjęła ów inny wymiar macierzyństwa, który Jej Syn objawił w czasie swojego mesjańskiego posłannictwa. Można powiedzieć,*

[156] RM, nr 52. Por. J. Lekan, art.cyt., s. 164.

[157] Duchowe macierzyństwo Maryi jako ikonę ojcowskiej miłości Boga omawia szeroko B. Kochaniewicz, *Maryja ikoną Trójcy Świętej. Próba teologicznej syntezy,* Salvatoris Mater 2(2000), nr 3, s. 41-46.

[158] Por. W. Wołyniec, *Macierzyńska troska Maryi o Kościół,* Salvatoris Mater 9(2007), nr 3-4, s. 68.

[159] RM, nr 40.

[160] Tamże, nr 38.

[161] *Wcielenie Syna Bożego w przeczystym łonie Dziewicy ustanawia Chrystusa naszą Głową, a nas Jego członkami. Z owego faktu wypływa logiczna konsekwencja: Wcielenie włącza nas w Chrystusa i w Nim odradza* (S. Gutiérrez Alonso, *Virgen y Madre,* Cádiz 1972, s. 112).

że wymiar ten był udziałem Matki Chrystusa od początku, od chwili poczęcia i narodzin Syna. Od tego momentu była Tą, która uwierzyła. Jednakże w miarę jak odsłaniało się Jej oczom i duchowi posłannictwo Syna, Ona sama, jako Matka, otwierała się ku tej «nowości» macierzyństwa, jakie miało stawać się Jej udziałem przy boku Syna[162]. Choć to współdziałanie dokonywało się *pod Jego zwierzchnictwem,* co było owocem łaski, to jednak była to prawdziwa współpraca, ponieważ dokonywała się *wespół z Nim* i pociągała za sobą Jej *czynne uczestnictwo w zbawczym dziele*[163]. *Na drodze takiej współpracy z dziełem Syna-Odkupiciela, samo macierzyństwo Maryi ulegało jakby swoistemu przeobrażeniu, wypełniając się coraz bardziej «żarliwą miłością» do wszystkich, do których posłannictwo Chrystusa było zwrócone. Przez taką «żarliwą miłość», skierowaną w jedności z Chrystusem do «nadprzyrodzonego odnowienia życia dusz ludzkich», Maryja wchodziła w sobie tylko właściwy sposób w to jedyne pośrednictwo «między Bogiem i ludźmi», którym jest pośrednictwo Człowieka-Jezusa Chrystusa*[164].

W Janowym opisie wesela w Kanie Galilejskiej (J 2,1-12) *znajdujemy jakby pierwszy zarys prawdy o macierzyńskiej trosce Maryi*[165]. Ujawnia on dość wyraźnie, *w czym to nowe macierzyństwo wedle Ducha, a nie tylko wedle ciała, konkretnie się przejawia. Przejawia się w trosce Maryi o ludzi, w wychodzeniu im naprzeciw szerokiej skali ich potrzeb i niedostatków. W Kanie Galilejskiej została ukazana jedna tylko konkretna odmiana ludzkiego niedostatku, pozornie drobna i nie największej wagi («wina już nie mają»). Posiada ona jednak znaczenie symboliczne: owo wychodzenie naprzeciw potrzebom człowieka oznacza równocześnie wprowadzenie ich w zasięg mesjańskiej misji i zbawczej mocy Chrystusa*[166]. Podkreślając opatrznościową inicjatywę Maryi w dokonaniu pierwszego cudu, Ewangelista pomaga też zrozumieć, w jaki sposób Jej współpraca rozszerza się na całe dzieło Chrystusa. Prośba Dziewicy mieści się w obrębie planu zbawienia przewidzianego dekretem Bożej Opatrzności[167].

Inny istotny element macierzyńskiej roli Maryi wyrażają słowa skierowane do sług: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2,5). Matka Jezusowa staje

[162] RM, nr 20.
[163] Jan Paweł II, *Maryja «nową Ewą»…,* s. 209. Por. J. Lekan, art.cyt., s. 168-169.
[164] RM, nr 39.
[165] Tamże, nr 22.
[166] Tamże, nr 21. Por. J. Lekan, art.cyt., s. 169.
[167] Jan Paweł II, *Maryja orędowniczką pierwszego cudu Jezusa w Kanie* (Audiencja generalna, 5.03.1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 4, s. 244. *Albowiem dzięki zrządzeniu Twojej [Bożej] Opatrzności Najświętsza Dziewica Maryja* […] *w Kanie Galilejskiej prosiła Syna za nowożeńcami, On zaś uczynił początek znaków: woda zmieniła się w wino, uradowali się biesiadnicy, a uczniowie uwierzyli w swojego Nauczyciela* (Prefacja Mszy *Najświętsza Maryja Panna, Matka Bożej Opatrzności…*, s. 168).

się *wobec ludzi rzecznikiem woli Syna, ukazując te wymagania, jakie winny być spełnione, aby mogła się objawić zbawcza moc Mesjasza. W Kanie dzięki wstawiennictwu Maryi i posłuszeństwu sług Jezus zapoczątkował «swoją godzinę».* […] *Jej wiara sprowadziła pierwszy «znak»*[168]. Przemiana wody w wino – uściśla Benedykt XVI – antycypowała *godzinę Jezusa, godzinę krzyża,* a więc była zapoczątkowaniem i zobrazowaniem momentu, w którym Jego miłość sięgnie granic ostatecznych, pozwoli ranić swe ciało i odda się za ludzi na zawsze. W ten sposób *ludzkie gody* przekształcą się w *Boskie gody*, na które Ojciec zaprosi za pośrednictwem swojego Syna wszystkich i podczas których obdarzy ich pełnią zbawienia, *zobrazowaną przez obfitość wina*[169].

O ile wydarzenie w Kanie zarysowało macierzyńską troskę Maryi względem ludzi, to pod krzyżem została ona już zupełnie wyraźnie określona i proklamowana. Z tego względu łatwo jest zinterpretować tę scenę Janową w świetle nauki o Bożej Opatrzności. Jezus wypowiedział wówczas do Matki zasadnicze słowa: *Niewiasto, oto syn Twój,* a do ucznia: *Oto Matka twoja* (J 19,26-27). Uwydatnił w nich nową więź pomiędzy *Matką* i *Synem*: wyłoniła się ona *z całej dojrzałości paschalnej tajemnicy Odkupiciela*[170]. Matka Chrystusa, znajdując się w bezpośrednim zasięgu owej tajemnicy, która ogarnia całego człowieka, została mu dana jako Matka. Dar, który otrzymał św. Jan, *umiłowany uczeń,* a w nim wyznawcy Chrystusa i wszyscy ludzie, był *dopełnieniem daru z samego siebie, który Jezus w chwili śmierci krzyżowej ofiarował ludzkości*[171]. Wiedział bowiem, że stanowi *jedno* z Matką nie tylko dlatego, że jest Jej Synem *wedle ciała*, ale też z tej racji, że Ojciec w swym przedwiecznym zamyśle przeznaczył Ich i umieścił razem w centrum dziejów zbawienia. Maryja powinna być zatem włączona nie tylko w Jego ofiarę składaną Bogu na krzyżu, ale i w Jego oddanie się ludziom, aby Jej dar był *znakiem szczególnego pragnienia miłości, obejmującej wszystkich tych, których chciałby pociągnąć ku sobie jako uczniów*[172]. A nawet więcej, nadając macierzyństwu Maryi konkretną formę, Jezus wyraził pragnienie, żeby *była nie tylko wspólną Matką wszystkich uczniów, lecz też każdego z nich z osobna, jak gdyby każdy był Jej synem, zajmującym miejsce Jej jedynego Syna*[173].

[168] RM, nr 21.
[169] Benedykt XVI, *Zawierzamy się Maryi…,* s. 21.
[170] RM, nr 23. Por. D. Dziadosz, art.cyt., s. 442.
[171] Jan Paweł II, *Ostatnie słowa Chrystusa…,* s. 45.
[172] Tenże, *Macierzyństwo powierzone Maryi u stóp krzyża* (Audiencja generalna, 11.05.1983), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 4, s. 33.
[173] Tamże, s. 33-34. Por. RM, nr 23.

Testament z krzyża winien zostać zaakceptowany i zrealizowany[174]. Stąd też postawa Jana wobec Maryi okazała się wypełnieniem ostatniej woli Jezusa: *I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie* (J 19,27). Przez niezwłoczne przyjęcie Matki do swojego domu, okazał Jej synowską miłość. Gest ten miał znaczenie symboliczne dla wszystkich uczniów Chrystusa, wezwanych do przyjęcia Matki do siebie i dania Jej miejsca we własnym życiu, *by przeżywać w komunii z Nią swoje życie duchowe*[175]. W ten sposób macierzyństwo Matki Jezusa znalazło swą *«nową» kontynuację w Kościele i przez Kościół*[176], *dom Apostoła Jana* stał się *domus Ecclesia*[177].

Już sam moment narodzin Kościoła, jego pełne objawienie się światu, pozwala – zdaniem Vaticanum II – dostrzec realizowanie się duchowego macierzyństwa Maryi: *A kiedy podobało się Bogu uroczyście objawić tajemnice zbawienia ludzkiego nie wcześniej aż ześle obiecanego przez Chrystusa Ducha, widzimy Apostołów przed dniem Zielonych Świąt «trwających jednomyślnie na modlitwie wraz z niewiastami i z Maryją, Matką Jezusa, i z braćmi Jego» (Dz 1,14), także Maryję błagającą w modlitwach o dar Ducha, który podczas zwiastowania już Ją był zacienił*[178]. Jej *nowa misja wymagała nowego daru Ducha. Maryja pragnęła go więc, aby Jej duchowe macierzyństwo było płodne*[179]. I faktycznie Pięćdziesiątnica okazała się owocem Jej modlitwy, którą Pocieszyciel przyjął szczególnie przychylnie, gdyż była *wyrazem Jej macierzyńskiej miłości do uczniów Chrystusa*[180], a Ona sama została obdarowana Jego darami.

Tak oto w ekonomii łaski – zaznacza Jan Paweł II – sprawowanej pod działaniem Ducha, zaszła szczególna odpowiedniość między tajemnicą wcielenia Słowa a narodzinami Kościoła. Osobą, która połączyła te dwa wydarzenia, była Maryja: *Maryja w Nazarecie – i – Maryja w Wieczerniku Zielonych Świąt*. W obu wypadkach Jej obecność ujawniła drogę *narodzin z Ducha.* W ten sposób Maryja, obecna w tajemnicy Chrystusa jako Matka, stała się – z woli Syna i za sprawą Bożego Ducha – *obecna w tajemnicy Kościoła. Jest to nadal obecność*

[174] Por. C. Pozzo, *La Maternidad espiritual de María,* „Scripta Theologica" 20(1988), s. 197.

[175] Jan Paweł II, *«Oto Matka twoja»* (Audiencja generalna, 7.05.1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 4, s. 260.

[176] RM, nr 24.

[177] U. Vanni, *«E da quell'ora il discepolo la prese nel suo ambiente» (Gv 19,27). La presenza della Madre di Gesů nella communità giovannea,* w: *Fons lucis. Miscellanea di studi in onore di Ermanno M. Toniolo,* red. R. Barbieri, L. M. Calabuig, O. Di Angelo, Roma 2004, s. 141.

[178] KK, nr 59. Por. RM, nr 24.

[179] Jan Paweł II, *Maryja a dar Ducha Świętego* (Audiencja generalna, 28.05.1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 4, s. 265.

[180] Tamże.

macierzyńska[181]. L. Cignelli określa wprost Wieczernik *rozszerzeniem Nazaretu*[182]. Ponowne wylanie na Nią Ducha sprawiło bowiem, że może urzeczywistniać swe macierzyństwo wobec Kościoła.

Trwa ono *nieustannie* […] *aż do wiekuistego dopełnienia się zbawienia wszystkich wybranych*[183]. Można zatem mówić o dwóch etapach matczynej obecności i troski Maryi względem ludzi w ramach zbawczego planu Bożej Opatrzności. Pierwszy, zwany zazwyczaj *biblijnym*, obejmował realizację dzieła odkupienia od wcielenia po Pięćdziesiątnicę. Drugi dotyczy jego aplikacji w każdym pielgrzymującym człowieku, aż do osiągnięcia przez wszystkich ojczyzny niebieskiej – rozpoczął się wraz z powstaniem Kościoła, zakończy zaś przy końcu czasów[184]. Wynika z tego, że Maryja wzięta do nieba, nie zaprzestała zbawczego oddziaływania na ludzi. Chwalebny stan pozwala Jej towarzyszyć im w życiu, wspierać w różnych sprawach, a nade wszystko troszczyć się o ich zbawienie[185]. Spektakularnym przejawem tej troski są objawienia maryjne, które pozwalają zarazem dostrzec działanie Boga, opatrznościowego Przewodnika, także w naszych czasach. Pod matczynym płaszczem Maryi, która z Lourdes, Fatimy czy Gwadelupy *osłania nim całą ziemię, ludzkość znów odczuwa tęsknotę za domem Ojca*[186]. *Do Jej matczynej dobroci* […] *odwołują się ludzie wszystkich czasów i ze wszystkich stron świata ze swymi potrzebami i nadziejami, ze swymi radościami i cierpieniami, w ich samotności, jak również w doświadczeniach życia wspólnotowego. Zawsze doświadczają Jej dobroci, Jej niewyczerpanej miłości, która wypływa z głębi Jej serca*[187].

b) Orędowniczka spieszącą z pomocą potrzebującym

Macierzyństwo Maryi trwa w Kościele i świecie, zwłaszcza jako *wstawiennicze pośrednictwo. Kościół wyraża swą wiarę w tę prawdę, nazywając Maryję «Orę-*

[181] RM, nr 24.
[182] L. Cignelli, *Maria e lo Spirito Santo,* „Forma Sororum" 22(1985), s. 132.
[183] KK, nr 62.
[184] Por. KK, nr 61-62; J. Lekan, art.cyt., s. 167-168.
[185] Por. Jan Paweł II, *Królowa Wszechświata* (Audiencja generalna, 23.07.1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 4, s. 277-278.
[186] Tenże, *Znak na niebie dla naszych czasów* (Przesłanie z okazji 80. rocznicy ostatniego objawienia Matki Boskiej Fatimskiej, 1.10.1997), w: Tamże, t. 3, s. 253.
[187] Benedykt XVI, *Encyklika «Deus caritas est»…,* s. 42. *To Jej matczyne uczucie sprawia, że Maryja bierze także dziś pod swą opiekę wszystkich ludzi niezależnie od ich języków i kultur, aby ich prowadzić razem, w wielokształtnej jedności, ku Chrystusowi. Do Niej możemy zwracać się w naszych potrzebach i powierzać Jej nasze troski* (Tenże, *Maryja jest od zawsze znakiem nadziei,* Przemówienie przed kolumną Maryi na Placu „Am Hof" w Wiedniu, 7.09.2007, OsRomPol 28(2007), nr 10-11, s. 16).

downiczką, Wspomożycielką, Pomocnicą, Pośredniczką»[188]. Tytuły te – z jednej strony – pomagają lepiej zrozumieć naturę Jej oddziaływania w życiu Kościoła i poszczególnych wiernych, z drugiej zaś strony streszczają się w nazywaniu Jej *Matką Bożej Opatrzności*, gdyż została nam dana przez Boga jako troskliwa Matka, aby przez wstawiennictwo zabiegać o nasze dobra doczesne i duchowe, spieszyć nam z pomocą w potrzebach, napełniać pociechą w trudnościach, a także bronić nas i osłaniać przed szkodliwymi skutkami naszych własnych grzechów – szczególnie wtedy, gdy stawką jest nasze wieczne zbawienie[189]. *Teraz jako Królowa, siedząc po prawicy Syna* – głosi prefacja Mszy świętej o *Matce Bożej Opatrzności – spieszy z pomocą Kościołowi we wszystkich potrzebach, a jako szafarka miłosierdzia i troskliwa Matka, każdego z nas wspomaga, jak polecił Jej z krzyża Jezus Chrystus*[190]. W analogicznym tonie wypowiada się papież Wojtyła: *Wszedłszy do wiekuistego Królestwa Ojca, Maryja jest bliżej swojego Boskiego Syna i – tym samym – każdego z nas, może zatem sprawować w Duchu Świętym i w sposób bardziej skuteczny funkcję Matki-Orędowniczki, powierzoną Jej przez Opatrzność Bożą*[191].

Macierzyńska misja pośrednictwa Maryi nie jest autonomiczna, lecz polega na współpracy z obydwoma Boskimi Orędownikami u Ojca: Jej Synem, którego Jan Apostoł nazywa *Rzecznikiem wobec Ojca* (1 J 2,1) i Duchem Parakletem. Jeżeli chodzi o więź Maryi z Chrystusem Zbawicielem, wstawiającym się za ludźmi (por. Hbr 7,25), to wynika ona z woli Ojca, który z kapłańskim pośrednictwem Odkupiciela złączył matczyne orędownictwo Maryi[192]. Wstawiając się za wszystkimi swoimi dziećmi, współdziała Ona w zbawczym dziele Syna. *W taki sposób Ta, która tu na ziemi «utrzymywała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do krzyża», pozostaje nadal z Nim zjednoczona, kiedy już «wszystko Mu jest poddane, póki On sam siebie i wszystkiego nie podda Ojcu»*[193]. Wynika z tego, że macierzyńskie wstawiennictwo Maryi nie przyćmiewa ani nie umniejsza jedynego i doskonałego pośrednictwa Chrystusa, lecz *ukazuje jego moc*[194]. Konkretniej mówiąc, pośrednictwo maryjne posiada swoje źródło w Chrystusie, jest uczestnictwem w Jego pośrednictwie (*Pośredniczka w Chrystusie*) i stąd zbawczy wpływ Maryi na ludzi «*na Jego pośrednictwie się opiera, od tego pośrednictwa jest zależny i z niego czerpie całą swą moc; nie przeszkadza zaś w żaden sposób*

[188] RM, nr 40.
[189] Por. Jan Paweł II, *Wstawiennictwo Matki Łaski Bożej* (Audiencja generalna, 24.09.1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej*…, t. 4, s. 302.
[190] Prefacja Mszy *Najświętsza Maryja Panna, Matka Bożej Opatrzności*…, s. 168.
[191] Jan Paweł II, *Wstawiennictwo*…, s. 301.
[192] Por. Tamże.
[193] RM, nr 41.
[194] KK, nr 60.

bezpośredniej łączności wiernych z Chrystusem, przeciwnie, umacnia ją»[195]. Chodzi o to, aby wierni, wsparci Jej macierzyńską opieką, *jeszcze silniej przylgnęli do Pośrednika i Zbawiciela*[196].

Matczyna misja pośrednictwa Maryi ma ponadto wymiar pneumahagijny. Jej wstawiennictwo nie jest tylko prośbą kierowaną *do Ducha* i *o Ducha*, aby *zstępował na Kościół i na ludzkość, i odnawiał oblicze ziemi w nieustannej Pięćdziesiątnicy*[197], ale również modlitwą zanoszoną *w Duchu* i *z Duchem*. *Rola Maryi* – dowodzi Y. Congar – *mieści się w roli Ducha Świętego,* a więc w Ich działaniu należy dostrzec wspólnotę ról spełnianych *w całkowicie odmiennych warunkach*[198]. Jej zbawczy wpływ na ludzi jest podtrzymywany przez Ducha, który *Jej towarzyszy w trosce o braci Jej Boskiego Syna*[199]. Innymi słowy, macierzyńskie pośrednictwo Maryi jest *dziełem Ducha*[200], owocem *Jej współdziałania z Nim*[201]. *Wraz z Duchem Świętym mówi Ona: «Przyjdź, Panie», czekając, aż ostatni z Jej synów dotrze do domu Ojca*[202]. Owa synergia sprawia, że Maryja manifestuje na zewnątrz aktywność Parakleta, działającego w Jej sercu.

Wierni, pomni na możne wstawiennictwo Maryi oczekującej Bożego Ducha w Wieczerniku Zielonych Świąt, uciekają się chętnie do Jej orędownictwa. Przyzywają Ją w codziennych potrzebach i trudnościach. Czynią to w przekonaniu, *że Jej macierzyńskie serce nie może pozostać obojętne na materialną i duchową nędzę Jej dzieci*[203]. Na przykład w Mszy wotywnej o *Matce Bożej Opatrzności* prosimy najpierw Boga w kolekcie, aby za przyczyną Maryi *oddalił od nas wszystko, co nam szkodzi, i udzielił wszystkiego, co służy naszemu dobru*[204]. Następnie, w modlitwie nad darami, błagamy Go, *abyśmy za wstawiennictwem*

[195] RM, nr 38. Por. KK, nr 60.

[196] KK, nr 62. Por. Jan Paweł II, *Maryja jako Pośredniczka* (Audiencja generalna, 1.10.1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 4, s. 304-306.

[197] Tenże, *Bóg nie dopuści, by o was zapomniano!* (Regina caeli, 7.06.1992), w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II,* t. 5, Watykan 1995, s. 85. Por. A. Wojtczak, *Napełniona Duchem Świętym w Wieczerniku Zielonych Świąt,* Salvatoris Mater 10(2008), nr 2, s. 65-66.

[198] Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego,* t. 1, *Duch Święty w «ekonomii». Objawienie i doświadczenie Ducha,* Warszawa 1995, s. 224, 226.

[199] RM, nr 38.

[200] J. Galot, *Maria e lo Spirito Santo,* „Mater Ecclesiae" 12(1976), s. 97.

[201] K. McNamara, *The Holy Spirit and Mary. Lecture delivered at the Congress of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary. Dublin, 24 april 1984,* Dublin 1984, s. 10. Por. G.M. Bartosik, *Macierzyństwo duchowe Maryi w macierzyństwie Ducha Świętego,* Salvatoris Mater 10(2008), nr 2, s. 91.

[202] *Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie. Oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000,* Katowice 1997, s. 105.

[203] Jan Paweł II, *Modlitwa do Maryi* (Audiencja generalna, 5.11.1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 4, s. 320.

[204] Kolekta Mszy *Najświętsza Maryja Panna, Matka Bożej Opatrzności…*, s. 167.

najłaskawszej Matki [Bożego] Syna dostąpili miłosierdzia i znaleźli łaskę dla uzyskania pomocy w stosownej chwili[205]. W modlitwie po komunii prosimy zaś, *abyśmy za wstawiennictwem Matki Bożej Opatrzności szukali najpierw Bożego królestwa i sprawiedliwości i otrzymali pomoc w życiu doczesnym*[206]. To samo ufne przeświadczenie wyraża najstarsza modlitwa maryjna w słowach: *Pod Twoją obronę uciekamy się, święta Boża Rodzicielko, naszymi prośbami racz nie gardzić w potrzebach naszych, ale od wszelakich złych przygód racz nas zawsze wybawiać, Panno chwalebna i błogosławiona*. Również w najbardziej rozpowszechnionej modlitwie maryjnej, jaką jest od XIV stulecia *Zdrowaś Maryjo*, wzywając *Świętą Maryję, Matkę Bożą*, zwracamy się z prośbą do Niej, aby modliła się za nami grzesznymi, a także powierzamy się Jej teraz i w ostatecznej godzinie śmierci.

W swoim ziemskim pielgrzymowaniu Kościół doświadcza *ciągle* skuteczności orędownictwa *Matki w porządku łaski. Ileż osób* – wyznaje Benedykt XVI przy kolumnie Maryi, wzniesionej przez cesarza Ferdynanda III jako wotum dziękczynne za ocalenie Wiednia od wielkiego niebezpieczeństwa w XVII wieku – *od tamtych czasów stawało przy tej kolumnie i modląc się, podnosiło wzrok ku Maryi! Ileż osób w chwilach osobistych trudności doświadczyło mocy Jej wstawiennictwa!*[207] Wtóruje mu Jan Paweł II w przemówieniu wygłoszonym w Ameryce Środkowej, kiedy przypomina, że *za każdym razem, gdy w jakimś kraju rodzi się Kościół,* […] *obecność Matki Bożej wyraża się w szczególnej postaci, jak w Gwadelupie, bądź uczniowie Jezusa Chrystusa wzywają Jej obecności i poświęcają Jej czci świątynie, by zapewnić Kościołowi obecność Matki, która jest gwarancją braterstwa i przyjęcia Ducha Świętego*[208]. Ponadto tytuły nadawane Maryi świadczą o Jej nadzwyczajnych interwencjach w życiu Ludu Bożego. Wyjaśniają powstanie sanktuariów, które są pamiątką szczególnego doświadczenia łaski za Jej przyczyną, i jednocześnie tworzą *swoistą «geografię» wiary i pobożności maryjnej, która obejmuje wszystkie miejsca szczególnego pielgrzymowania Ludu Bożego, który szuka spotkania z Bogarodzicą, aby w zasięgu matczynej obecności Tej, «która uwierzyła», znaleźć umocnienie swojej własnej*

[205] Modlitwa nad darami Mszy *Najświętsza Maryja Panna, Matka Bożej Opatrzności…*, s. 167.

[206] Modlitwa po komunii Mszy *Najświętsza Maryja Panna, Matka Bożej Opatrzności…*, s. 168.

[207] Benedykt XVI, *Maryja jest od zawsze…*, s. 16. Por. Tenże, *Maria folgt unseren Schritten mit milder Sorge* (Generalaudienz, 16.08.2006), OsRomD 36(2006), nr 34, s. 2.

[208] Jan Paweł II, *Ona jest Matką i doskonałym wzorem chrześcijan* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Suyapa, 8.03.1983), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…*, t. 2, s. 166.

wiary[209]. *Ona jest Królową łaskawą, która* […] *przygarnia wszystkich uciekających się do Niej i wysłuchuje wołających wśród doczesnych utrapień.* […] *Jest Matką miłosierdzia, zawsze zwróconą ku prośbom swoich dzieci, aby uzyskać dla nich przebaczenie i wyjednać odpuszczenie grzechów.* […] *Jest szafarką dobroci, nieustannie błagającą Syna za nami, aby swoją łaską ubogacił nasze ubóstwo i umocnił swoją potęgą nasze słabe siły*[210].

Szczytowym świadectwem uznania macierzyńskiej miłości Maryi, która dostrzega potrzeby dzieci i gotowa jest spieszyć im z pomocą, a także zaufania i wdzięczności wobec Jej orędownictwa jest synowskie zawierzenie Jej. Jest ono – tłumaczy encyklika *Redemptoris Mater – odpowiedzią na miłość osoby, w szczególności zaś na miłość matki.* […] *Zawierzając się po synowsku Maryi, chrześcijanin – podobnie jak Apostoł Jan – «przyjmuje» Matkę Chrystusa i wprowadza Ją w to wszystko, co stanowi jego własne życie wewnętrzne, poniekąd jego ludzkie i chrześcijańskie «ja»: «wziął Ją do siebie». Stara się on w ten sposób wejść w zbawczy zasięg tej «macierzyńskiej miłości», przez którą Matka Odkupiciela «opiekuje się braćmi swego Syna» i «współdziała w ich rodzeniu i wychowaniu» wedle tej miary daru, jaka każdemu jest właściwa z mocy Ducha Chrystusowego*[211]. Należy jednak zaznaczyć, że *ów stosunek synowski – to zawierzenie się syna Matce – nie tylko ma swój początek w Chrystusie, ale także* […] *do Niego jest ostatecznie skierowane. Można powiedzieć, że Maryja stale powtarza wszystkim te same słowa, jakie wypowiedziała w Kanie Galilejskiej: «Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie»*[212]. Okazuje się zatem, że zawierzenie Jej nigdy nie przesłania ani nie umniejsza wiary i miłości do Jezusa Chrystusa. Przeciwnie, *jest szczególnie pewną drogą, wypróbowaną przez tak wielu świętych, prowadzącą do wierniejszego naśladowania Pana*[213]. Pomaga też odkrywać w życiu wierzących ślady Opatrzności Boga, mądrość Jego zrządzeń oraz nabywać coraz większej ufności, że to, co wybrał dla nich, jest najpewniejszą drogą do pełnego szczęścia.

---

[209] RM, nr 28.

[210] Prefacja Mszy *Najświętsza Maryja Panna, Królowa i Matka Miłosierdzia,* w: *Zbiór Mszy…*, s. 165.

[211] RM, nr 45.

[212] Tamże, nr 46. *W tym krótkim zdaniu zawiera się cały życiowy program, który Maryja-Mistrzyni zrealizowała jako pierwsza spośród uczniów Chrystusa, i którego dzisiaj uczy również nas. Jest to program życia oparty na mocnym i pewnym fundamencie, jakim jest Jezus Chrystus* (Jan Paweł II, *Orędzie do młodych całego świata na Światowy Dzień Młodzieży w Niedzielę Palmową 1988* (13.12.1987), OsRomPol 19(1988), nr 1, s. 5).

[213] Benedykt XVI, *Gdzie przebywa Maryja, jest obecny Jezus* (Przemówienie do uczestników nabożeństwa maryjnego w Ogrodach Watykańskich, 31.05.2006), OsRomPol 27(2006), nr 9-10, s. 37.

c) Wzór zawierzenia Bożej Opatrzności

Duchowe macierzyństwo Maryi realizuje się również w Jej wzorczości[214]. Jest Ona *pierwszą i najdoskonalszą Uczennicą Chrystusa; a to z pewnością ma powszechną i trwałą wartość wzoru*[215]. Ten sposób Jej oddziaływania na ludzi posiada szczególną skuteczność, wyrażającą się w budzeniu w nich pragnienia naśladowania Chrystusa. *Wyjątkowa świętość Maryi* – uczy Papież Wojtyła – *w żadnym wypadku nie stanowi przeszkody na drodze naśladowania Pana i w planach Bożych ma zachęcać wszystkich chrześcijan, aby otwierali się na uświęcającą moc łaski Boga, dla którego nie ma rzeczy niemożliwych*[216].

Wśród wielu cnót chrześcijańskich, których Maryja jest przykładem, wyróżnia się wiara, a w niej to, co najbardziej ją cechowało, a mianowicie *stała ufność w Opatrzność Bożą*[217]. Benedykt XVI zachęca więc, *by wejść do szkoły Maryi, aby Ona nas pouczyła, jak żyć wiarą, jak w niej wzrastać, jak obcować z tajemnicą Boga w zwyczajnych, codziennych momentach naszego życia,* a następnie dodaje, iż *sprawdzianem autentyczności waszej wiary i waszej misji, która nie zwraca uwagi na siebie, ale realnie budzi wiarę i miłość, będzie porównanie z wiarą Maryi. Przeglądajcie się w Jej Sercu. Bądźcie Jej uczniami*[218]. Konkretniej mówiąc, Maryja z Nazaretu, *Niewiasta Wiary*, została nam dana jako wzór w naszym pielgrzymowaniu wiary. Uczymy się od Niej *zdawać się na wolę Bożą we wszystkich sprawach.* […] *Ufać także wtedy, kiedy wszelka nadzieja zdaje się próżna*[219]. W Matce *wszyscy są powołani do całkowitej ufności we wszechmoc Bożą, która przemienia serca, prowadząc je do pełnego posłannictwa wobec jej opatrznościowego planu miłości*[220].

---

[214] Idea ta była żywa już w patrystyce. W następnych epokach została jednak zepchnięta na margines zarówno w teologii, jak i kulcie chrześcijańskim, a niekiedy nawet zapomniana. Odnowiła ją teologia soborowa i posoborowa – zwłaszcza konstytucja *Lumen gentium* (21.11.1964) oraz adhortacje apostolskie Pawła VI: *Signum magnum* (13.05.1967) i *Marialis cultus* (2.02.1974). *Paweł VI poszerzył nauczanie soborowe w temacie duchowego macierzyństwa Maryi w jego stadium niebieskim, dodając inny, obok pośrednictwa, nowy sposób Jej macierzyńskiej troski: bycie wzorem* (J.A. De Aldama, *La Santíssima Virgen María en la enseñanza conciliar y posconciliar,* „Seminarium" 27(1975), s. 501).

[215] MC, nr 35.

[216] Jan Paweł II, *Maryja a wartość kobiety…,* s. 124.

[217] Tenże, *Maryja jest wzorem…,* s. 81.

[218] Benedykt XVI, *Maryja uczy nas wytrwałości w wierze* (Przemówienie podczas spotkania z zakonnikami, zakonnicami, seminarzystami i przedstawicielami ruchów kościelnych na Jasnej Górze, 26.05.2006), OsRomPol 27(2006), nr 6-7, s. 25-26.

[219] Jan Paweł II, *Maryja jest wzorem…,* s. 82.

[220] Tenże, *Maryja a wartość kobiety…,* s. 124.

W pierwszej kolejności Maryja wskazuje, że wiara jest obcowaniem z niewypowiedzianą tajemnicą Boga. *Usiłowanie zrozumienia Go oznaczałoby próbę zamknięcia Go w naszych pojęciach i naszej wiedzy, a to ostatecznie prowadziłoby do utraty Go. Poprzez wiarę zaś możemy przebić się przez pojęcia, nawet pojęcia teologiczne, i «dotknąć Boga żywego». A Bóg, gdy Go dotkniemy, natychmiast udziela nam swojej mocy. Gdy powierzamy się żywemu Bogu, gdy z pokorą umysłu uciekamy się do Niego, przenika nas wewnętrzny strumień życia Bożego.* […] *Ważne jest, abyśmy uwierzyli w moc wiary, w możliwość nawiązania dzięki niej bezpośredniej więzi z żywym Bogiem*[221]. *Uwierzyć* – znaczy zatem *«powierzyć siebie» samej istotnej prawdzie słów Boga żywego, znając i uznając z pokorą, jak niezbadane są Jego wyroki i niezgłębione Jego drogi (por. Rz 11,33)*[222].

Wynika z tego, że wiara nie jest jeszcze jedną opinią dołączoną do innych. Przekonanie, że Bóg istnieje, nie jest informacją jak inne. Wiara w Boga – ilustruje Maryja – stanowi zasadnicze ukierunkowanie chrześcijańskiego życia, każe przylgnąć do Boga i Jego opatrznościowych planów, zespolić się z Nim *i w ten sposób znaleźć miejsce, w którym mam żyć, i odkryć, jak mam żyć. Wierzyć to nie tylko pewien sposób myślenia, jakaś idea. Wiara oznacza działanie, pewną formę życia. Wierzyć znaczy iść szlakiem wyznaczonym przez słowo Boże*[223]. Maryja przyjęła je i wprowadziła w czyn. Kantyk *Magnificat*, utkany z nici Pisma świętego, z nici słowa Bożego, objawia, że w słowie Bożym czuła się Ona jak u siebie w domu. Żyła nim na co dzień. Mówiła, myślała i postępowała wedle słowa Bożego. Stało się ono Jej słowem, a Jej słowa rodziły się ze słowa Bożego. Jej myśli pozostawały w syntonii z myślami Bożymi, a Jej wola szła w parze z wolą Bożą[224]. W ten sposób zaprasza nas Ona, abyśmy słowo Boże lepiej poznawali, je kochali i nim żyli[225]. Zawarte w nim zamysły Boga stwarzają podstawy do pełnego zaufania, gdyż urzeczywistniają się niezawodnie. Streszczając to wszystko, Maryja – za Psalmistą – głosi stylem swego życia zasadę: *Powierz Panu swoją drogę i zaufaj Mu: On sam będzie działał* (Ps 37,5). Scena godów w Kanie Galilejskiej jest tego wymownym przykładem. Ujawnia, jak

[221] Benedykt XVI, *Maryja uczy nas…*, s. 25.

[222] RM, nr 14.

[223] Benedykt XVI, *Zwycięża miłość, a nie nienawiść* (Homilia w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15.08.2006), OsRomPol 27(2006), nr 12, s. 12.

[224] Por. Tenże, *Encyklika «Deus caritas est»…*, nr 41. Por. M.G. Masciarelli, dz.cyt., s. 166.

[225] *Wer mit Gott denkt, denk gut, und wer mit Gott spricht, spricht gut. Er hat Urteilskriterien, die für alle Dinge dieser Welt gelten. Er wird klug, weise und gleichzeitig gut; er wird auch stark und mutig mit der Kraft Gottes, die dem Bösen widersteht und das Gute in der Welt fördert* (Benedykt XVI, *Wir können unser ganzes Leben immer Maria anvertrauen.* Predigt in der Pfarrkirche von Castelgandolfo am Hochfest der Aufnahme Marias in den Himmel, 15.08.2005), OsRomD 35(2005), nr 35, s. 15.

wielką ufność pokładała Maryja w swoim Synu, gdy powiedziała do sług: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2,5). Słowa te pozostają ciągle aktualne. Odpowiedź na nie kryje refren psalmu responsoryjnego z Mszy o *Matce Bożej Opatrzności*: *Tobie, mój Boże, ufa dusza moja*[226].

Matka Bożej Opatrzności jest następnie zachętą do naśladowania Jej w tym, co powiedziała Bogu: *Jestem Służebnicą Pańską, oddaję się do dyspozycji Pana*[227]. Chrześcijanin powinien się uczyć – podkreśla papież Ratzinger – *iść Jej drogą, oddawać swoje życie, nie brać życia. Właśnie wtedy idzie drogą miłości, która jest traceniem siebie, ale traceniem, które w rzeczywistości jest jedyną drogą pozwalającą naprawdę się odnaleźć, znaleźć prawdziwe życie*[228]. *Jest Ona i zawsze pozostanie Służebnicą Pańską, która nie stawia siebie na głównym miejscu, lecz chce nas uczyć takiego stylu życia, w którym uznaje się centralne miejsce Boga w rzeczywistości i w naszym własnym życiu*[229]. W słowach *Wielbi dusza moja Pana* nie tylko wyznała wielkość Boga, ale też powierzyła się Mu, co dało Jej poczucie bezpieczeństwa i uwolniło od lęku. Dowodzi tym samym, że *człowiek, który oddaje się całkowicie w ręce Boga, nie staje się Bożą marionetką, człowiekiem nudnym i uległym; nie traci swojej wolności. Tylko człowiek, który zawierza się Bogu, znajduje prawdziwą wolność, rozległy i twórczy obszar wolności ku dobru. Człowiek, który zwraca się ku Bogu, nie staje się mniejszy, ale większy, bo dzięki Bogu i z Bogiem staje się wielki, staje się boski, staje się naprawdę sobą*[230]. Nawet więcej, *iż bliżej człowiek jest Boga, tym bliżej jest ludzi. Widzimy to w Maryi. Fakt, że jest Ona całkowicie przy Bogu, sprawia, że jest także tak bliska ludziom. Dlatego może być Matką,* […] *do której każdy może śmiało zwrócić się w jakiejkolwiek potrzebie, mimo własnej słabości i grzechu, bo Ona potrafi*

[226] Psalm responsoryjny Mszy *Najświętsza Maryja Panna, Matka Bożej Opatrzności…*, s. 164.

[227] Benedykt XVI, *«Niewiasta obleczona w słońce» znakiem zwycięstwa miłości* (Homilia w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15.08.2007), OsRomPol 28(2007), nr 10-11, s. 39.

[228] Tamże.

[229] Tenże, *Zawsze pozostanie Służebnicą Pańską* (Anioł Pański, 10.09.2006), OsRomPol 27(2006), nr 11, s. 17.

[230] Tenże, *Niepokalana Matka…*, s. 44. *Maria möchte, daß der Herr in der Welt, in ihrem Leben groß ist, daß er unter uns allen gegenwärtig ist. Sie hat keine Angst, daß der Herr ein «Konkurrent» in unserem Leben sein könnte, daß er uns durch seine Größe etwas von unserer Freiheit, unserem Lebensraum nehmen könnte. Sie weiß, daß wenn Gott groß ist, auch wir groß sind. Unser Leben wird nich unterdrückt, sondern es wird erhöht und weitet sich: gerade dann wird es groß im Glanz Gottes.* […] *Nur wenn Gott groß ist, ist auch der Mensch groß. Mit Maria sollen wir beginnen zu verstehen, daß dies so ist. Wir dürfen uns nich von Gott entfernen, sondern wir müssen Gott gegenwärtig werden lassen* (Tenże, *Wir können…*, s. 15).

zrozumieć wszystko i jest dostępna dla wszystkich mocą twórczej dobroci. […] *W Niej dobroć Boża przybliżyła się i wciąż znacznie przybliża się do nas*[231].

Według posoborowego Magisterium Kościoła i wielu teologów, hymn *Magnificat* pozostaje najprawdziwszą i najgłębszą interpretacją dziejów w kontekście prawdy o łaskawości Bożej Opatrzności: *Święte jest Jego imię – a swoje miłosierdzie na pokolenia i pokolenia [zachowuje] dla tych, co się Go boją. On przejawia moc ramienia swojego, rozprasza [ludzi] pyszniących się zamysłami serc swoich. Strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych. Głodnych nasyca dobrami, a bogatych z niczym odprawia. Ujął się za sługą swoim Izraelem, pomny na miłosierdzie swoje – jak przyobiecał naszym ojcom – na rzecz Abrahama i jego potomstwa na wieki* (Łk 1,49-55). Przytoczone słowa brzmią tak – konstatuje H. Szmulewicz – *jakby sama Boża Opatrzność przemówiła ustami Maryi*[232]. Nie poprzestając na pozorach, dostrzegła Ona oczyma wiary dzieła Boga w historii. *Wiara pozwoliła Jej zobaczyć, że wszystkie trony władców tego świata są tymczasowe, a tron Boga jest jedyną trwałą skałą, która się nie zachwieje ani nie upadnie*[233]. W konsekwencji oddała się w ręce Bożej Opatrzności: *Niech mi się stanie według Twego słowa.* Stała się przez to *obrazem Kościoła, to znaczy tego, czym powinien być Kościół, jeżeli chce być prawdziwym Kościołem* […], *aby jak Maryja móc śpiewać swój «Magnificat»*[234].

Opatrzność wymaga stałej wierności. Bóg nie wzywa człowieka do bierności czy porzucenia swej wolności. Przeciwnie, pragnie człowieka wychować. Doświadczeniami przyzwyczaja go do współpracy ze sobą przez wolne inicjatywy. Dając mu obietnice, pobudza jego zaufanie, aby uwolnić go od lęków, które mogłyby go powstrzymywać przed ryzykiem podjęcia takiej współpracy[235]. Tak było w przypadku Maryi. Jej droga wiary była nie tylko mocnym przeświadczeniem, że Bóg, mimo wielu przeszkód i trudności, zrealizuje swe zapowiedzi, ale także włączeniem się w ich realizację[236]. Wierząc głęboko, że *Opatrzność nigdy się nie myli w swoich zrządzeniach*[237], czyli nawet najbardziej dramatyczne okoliczności Jej życia są częścią Bożego zamysłu zbawienia, dochowała wierności danemu słowu. Była przekonana, że to, co wokół Niej i w Niej się dzieje, pochodzi od Boga i że sprosta Ona postawionemu Jej zadaniu. Jej postawa wiary uczy nas,

[231] Tenże, *Niepokalana Matka…,* s. 44.
[232] H. Szmulewicz, dz.cyt., s. 73.
[233] 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.
[234] D.M. Turoldo, *Misterium czasu,* Kraków 2000, s. 180.
[235] Por. M.F. Lacan, art.cyt., s. 634.
[236] Por. B. Kochaniewicz, *Maryja a chrześcijańska nadzieja…*, s. 175.
[237] Kolekta Mszy *Najświętsza Maryja Panna, Matka Bożej Opatrzności…*, s. 167.

że Duch Święty w swojej mądrości zna dobrze drogę, którą [nas] prowadzi, że można zaufać Bogu, oddając Mu całkowicie do dyspozycji siebie, swoje talenty i ograniczenia oraz swoją przyszłość[238].

Rozważając tajemnicę wniebowzięcia Maryi – snuje myśl Jan Paweł II – *można zrozumieć plan Opatrzności wobec rodzaju ludzkiego: po Chrystusie* […] *Maryja jest pierwszym człowiekiem, który urzeczywistnił ideał eschatologiczny, zapowiadając pełnię szczęśliwości, jakiej zgodnie z obietnicą zaznają wybrani poprzez zmartwychwstanie ciał*[239]. Jej przykład wskazuje więc nie tylko drogę zawierzenia Bożej Opatrzności, lecz też ostateczny cel wędrówki wiary. Prefacja Mszy o *Matce Świętej Nadziei* tak wyraża Jej wzorczość nadziei eschatycznej: *Boże, Ty* […] *dałeś nam Maryję jako wzór świętej nadziei.* […] *Ona sama, jako wspaniały owoc odkupienia, jest Siostrą wszystkich dzieci Adama, które dążąc do pełnej wolności, podziwiają w Maryi znak pewnej nadziei i pociechy, aż nadejdzie pełen blasku dzień Pański*[240]. W tym sensie jest dla *wszystkich chrześcijan postacią, która wzbudza i odnawia nadzieję, gwarantuje wyzwalającą siłę łaski, rozjaśnia kondycję człowieka i zachęca do ufnego oddania się Bogu, do poddania się Jego nieskończonej miłości*[241], czyli zawierzenia Jego zbawczym zamysłom.

Wreszcie, patrząc na rozliczne dzieła Bożej Opatrzności dokonane w życiu Maryi i naszej codziennej egzystencji, Kościół winien, tak jak Ona, nieustannie wielbić i dziękować Bogu za wielkie rzeczy, które ustawicznie czyni Wszechmocny. Szczególnie Eucharystia jest *przypomnieniem wielu dobrodziejstw i przedstawia główny przedmiot Bożej Opatrzności, a wiernych pobudza do wdzięczności*[242]. Oznacza to, że Kościół utożsamia się w Eucharystii z maryjnym duchem. *Jest to prawda* – konkluduje Papież Wojtyła – *którą można zgłębić, ponownie odczytując «Magnificat» w perspektywie eucharystycznej. Eucharystia jest bowiem, podobnie jak kantyk Maryi, przede wszystkim uwielbieniem i dziękczynieniem. Kiedy Maryja wznosi okrzyk: «Wielbi dusza moja Pana i raduje się duch mój w Bogu, Zbawicielu moim», nosi już w łonie Jezusa. Wielbi Ojca «przez» Jezusa,*

[238] Benedykt XVI, *Maryja uczy nas…,* s. 25. Por. Jan Paweł II, *Ona jest Matką…,* s. 168.

[239] Jan Paweł II, *Wniebowzięcie Maryi w Tradycji Kościoła* (Audiencja generalna, 9.07.1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 4, s. 274-275.

[240] Prefacja Mszy *Najświętsza Maryja Panna, Matka Świętej Nadziei,* w: *Zbiór Mszy…,* s. 158.

[241] Jan Paweł II, *Matka Zbawiciela* (List do uczestników sympozjum teologicznego poświęconego encyklice „Redemptoris Mater", 22.05.1988), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej…,* t. 3, s. 59. Por. J. Kumala, *Maryja znakiem nadziei i pociechy,* Salvatoris Mater 2(2000), nr 4, s. 90-91.

[242] Jan Chryzostom, *In Matthaeum homiliae I-XC. Homilia XXV,* 3, [całość:] PG 57, 327-334; *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza (część pierwsza: homilie 1-40),* tłum. J. Krystyniacki, Kraków 2000, s. 312.

ale wielbi Go też «w Jezusie» i «z Jezusem». To jest właśnie prawdziwa «postawa eucharystyczna»[243].

Przedłożone refleksje o macierzyństwie Maryi względem ludzi jednoznacznie wskazują, że jest ono całkowicie uzależnione od łaskawości Boga, który w ten właśnie sposób rozporządził bieg historii. Jest Ona naszą Matką na mocy tego samego dekretu Bożej Opatrzności, który ustanowił Chrystusa pierworodnym między wielu braćmi. *Na mocy tego samego dekretu Bóg przygotował Ją i udzielił Jej stosownych darów, jakich domaga się to macierzyństwo*[244]. Przeznaczył Jej rolę Orędowniczki spieszącej z pomocą wszystkim potrzebującym i jednocześnie wzoru, który ukazuje, że Opatrzność jest wyrazem nieskończonej miłości Boga, i uczy, jak na tę miłość odpowiedzieć, aby stać się jej świadkiem i wiernym współpracownikiem.

* * *

Maryja, po Jezusie Chrystusie, okazuje się najpiękniejszym darem Bożej Opatrzności dla ludzi. Jest drogą, którą Bóg prowadzi zrządzenia swej Opatrzności. Można Ją zatem nazywać *Matką Bożej Opatrzności*. Z jednej strony jest Bożą Rodzicielką, a więc Matką Tego, który w pełni zrealizował Boży plan zbawienia, a z drugiej strony jest Matką ludzi, która zabiega o ich dobra duchowe i doczesne, i zarazem uczy odkrywać w życiu ślady obecności Boga, mądrość Jego zrządzeń i nabywać coraz większej ufności, że to, co dla nich przewidział, jest zbawienne. W odpowiedzi powinni oni nieustannie dziękować Bogu za ten dar i korzystać z niego, licząc nie tylko na wstawiennictwo Bogurodzicy, ale też naśladując Jej ufność i wiarę, jaką w czasie swojego ziemskiego życia pokładała w woli Bożej. Jeżeli natomiast chodzi o poprawne rozumienie tytułu *Matka Bożej Opatrzności*, to należy interpretować go w kontekście teologii Bożego zatroskania o stworzenie. Precyzyjniej mówiąc, odczytywać w harmonijnej spójności z biblijnym przesłaniem o niepodzielnej władzy Boga nad światem oraz w świetle Jemu tylko należnego prawa do ściśle określonego wpływu na bieg jego historii, którą teologia definiuje mianem *historii zbawienia*.

[243] Jan Paweł II, *Encyklika «Ecclesia de Eucharistia» o Eucharystii w życiu Kościoła* (17.04.2003), nr 58, Poznań 2003, s. 66.

[244] J. Lekan, art.cyt., s. 167. Por. R. Casanovas Cortés, *Ejemplaridad de María en la Iglesia (nn. 63-65),* „Estudios Marianos" 30(1968), s. 284.

Summary

The article, "Mary – Mother of Divine Providence" presents both the history and the theological significance of the Marian title, *Mother of Divine Providence*. There are four principal aspects of the title. First, it describes Divine Providence as a fundamental reality of the Revelation and Christian faith. Secondly, we are presented with the evolution of the title over the centuries. Thirdly, the title is associated with Mary's divine maternity seen as an expression of the intentions of Divine Providence. Finally, Mary's spiritual maternity towards humankind constitutes the manifestation of God's Providence.

Ks. Tadeusz MAKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 203–249

Duszpasterstwo osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach w świetle posoborowych wskazań Stolicy Apostolskiej

Wprowadzenie

Duszpasterstwo, jako zorganizowana działalność zbawcza hierarchicznego Kościoła, jest urzędową służbą wobec człowieka powołanego przez Boga do pełni człowieczeństwa w Chrystusie. Podejmując tę służbę, trzeba przyjąć do wiadomości nader istotną prawdę, a mianowicie, że realizacja chrześcijańskiego powołania zakłada międzyosobową komunię, ponieważ – jak to przypomniał II Sobór Watykański – „spodobało się Bogu powołać ludzi do uczestnictwa w swym życiu nie pojedynczo tylko, lecz do utworzenia z nich ludu, w którym rozproszone Jego dzieci zgromadziłyby się w jedno" (AG 2). Ta zbawcza komunia ma swój fundament w zrodzonej z sakramentalnego przymierza małżeńskiego wspólnocie rodzinnej, w której – jak czytamy w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* – „osoba ludzka nie tylko rodzi się i stopniowo, poprzez wychowanie, wprowadzana jest we wspólnotę ludzką, ale także poprzez odrodzenie chrzcielne i wychowanie w wierze wprowadzana jest w rodzinę Bożą, jaką jest Kościół" (FC 15)[1]. W konsekwencji istota kościelnego duszpasterstwa zasadza się na pomaganiu człowiekowi „rodzinnemu", co konkretnie oznacza priorytetową służebność pastoralną na rzecz rodziny[2].

Jan Paweł II, ustosunkowując się do tej kwestii w cytowanym już dokumencie, kościelną odpowiedzialność za rodzinę sprowadził do następujących pięciu postulatów:

1° – trzeba dokonać „dojrzalszej oceny ewangelicznej" społeczno-kulturowych uwarunkowań, w jakich współczesna rodzina urzeczywistnia powierzoną sobie misję (por. FC 4);

2° – należy odważnie i wiernie głosić wszystkim Boży zamysł dotyczący życia rodzinnego, które nie jest „zewnętrznym narzuceniem jakiejś formy, ale

[1] Por. K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości. Zamysł Boży o małżeństwie i rodzinie*, Łomianki 2001, s. 193.

[2] Por. J. Buxakowski, *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, Pelplin 1999, s. 85.

stanowi wewnętrzny wymóg przymierza miłości małżeńskiej", będącej „obrazem i znakiem Przymierza łączącego Boga z Jego ludem" (por. FC 11);

3° – potrzebą chwili jest „lepsze i intensywniejsze" przygotowanie młodego pokolenia do założenia rodziny, bo współczesny jej kryzys „wypływa z faktu, że w nowych sytuacjach młodzi nie tylko tracą z oczu właściwe widzenie hierarchii wartości, ale i (...) nie umieją sprostać nowym trudnościom ani ich rozwiązać" (por. FC 66);

4° – pasterska troska o rodzinę musi być stała i progresywna „w sensie towarzyszenia jej krok w krok na różnych etapach jej formacji i rozwoju" (por. FC 69);

5° – szczególnego duszpasterskiego zaangażowania wymagają te rodziny, które „muszą stawić czoło sytuacjom obiektywnie trudnym", zwłaszcza gdy żyją w warunkach z moralnego punktu widzenia „nieprawidłowych" (por. FC 77 i 79).

Autor niniejszej publikacji pragnie podjąć refleksję nad problematyką mieszczącą się w obrębie ostatniego z wymienionych postulatów, a mianowicie nad duszpasterstwem osób rozwiedzionych, które zawarły nowy związek małżeński, oczywiście bez katolickiego ślubu kościelnego (por. FC 84). Ta kwestia bowiem – zresztą nie od dzisiaj – jest przedmiotem wielu kontrowersji i nieporozumień. Zasygnalizowane kontrowersje i nieporozumienia narastały stopniowo w miarę potęgującej się i coraz bardziej widocznej dezintegracji życia rodzinnego[3]. W obecnej chwili dramatyzm kryzysu rodziny nabrał specyficznej wymowy, bo jego symptomem nie jest już tylko zakwestionowanie prawdy o nierozerwalności małżeńskiego przymierza, ale wręcz zamach na samą ideę rodziny. Pojawiają się przecież żądania prawnego uznania tak zwanych „wolnych związków", a nawet instytucjonalizacji relacji homoseksualnych[4]. W takich okolicznościach nade wszystko jest potrzebna pastoralna rozwaga, której elementarne ramy wytycza kościelne Magisterium. Z tej też racji zawarta w tym opracowaniu analiza duszpasterskiej troski o osoby żyjące w niesakramentalnych związkach została

[3] Por. na ten temat: R. Simon, *Questions débattues en France au sujet du divorce*, „Recherches de Science Religieuse", 61(1973), s. 491-542; W. Breuning, *Discussions sur le divorce en Allemagne*, tamże, s. 543-574. Por. też: P. Bourgy, L. Dingemans, P. Hayoit, J. Natalis, *Le remariage des divorcés. Pour une attitude nouvelle de l'Église*, Paris 1978; J. Kowalski, *Moraliści i intelektualiści katoliccy o nierozerwalności małżeństwa*, „Collectanea Theologica", 41(1971), nr 4, s. 102-106; R. Kupiszewski, *Teologowie o możliwości rozwodu i ponownego małżeństwa*, „Więź", 35(1992), nr 6, s. 22-29; D. Bourgeois, *Duszpasterstwo Kościoła*, tłum. z francuskiego (M. Tryc-Ostrowska), Poznań 2001, s. 701-717.

[4] Por. na ten temat opublikowany 26.07.2000 r. dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny pt. *Rodzina, małżeństwo i „wolne związki" (lub tzw. „związki faktyczne")*. Tłum. polskie: K. Chojnacka (red.), *Ojciec Święty Jan Paweł II o nierozerwalności małżeństwa*, Kraków 2002, s. 7-62. Por. też: W. Bołoz, *Przemiany rodziny we współczesnym społeczeństwie*, „Homo Dei", 78(2009), nr 1, s. 11-21.

oparta na odnośnych wskazaniach Stolicy Apostolskiej, formułowane w ostatnich czterdziestu latach, a więc w okresie po zakończeniu II Soboru Watykańskiego, który wprowadził całe kościelne duszpasterstwo na nowe drogi, stosownie do wymagań współczesnej epoki. Te wskazania zawarte są zarówno w nauczaniu papieskim, jak i w wypowiedziach watykańskich agend, zwłaszcza Kongregacji Nauki Wiary, Kongregacji Wychowania Katolickiego, a ostatnio również Papieskiej Rady do Spraw Rodziny.

Niniejsza próba sformułowania wstępnej syntezy programowej, wyłaniającej się z oficjalnego nauczania kościelnego w przedmiocie pasterskiej pieczy należnej osobom rozwiedzionym i ponownie zaślubionym, w metodologicznej płaszczyźnie uwzględnia ogólnie przyjęte wymogi stawiane naukowej analizie treści zawartej w przekazach pisemnych dla jej odpowiedniej – w tym wypadku duszpasterskiej – interpretacji[5]. Efekty zastosowanej dyscypliny metodologicznej prezentuje struktura tego opracowania, złożona z trzech części. Pierwsza część przedstawia podstawowe racje uzasadniające potrzebę duszpasterstwa rozwiedzionych żyjących w nowych niesakramentalnych związkach. Są nimi z jednej strony pastoralny prymat troski o wiernych znajdujących się w „obiektywnie trudnych sytuacjach" (por. FC 77), z drugiej zaś – kairologiczna wymowa procesu aktualnej progresji rozpadu sakramentalnych związków małżeńskich. Dwie kolejne części są odniesione wprost do pastoralnego „agere" w omawianym w tej publikacji przedmiocie. Część druga ukazuje podstawowe zakresy duszpasterskiej troski o żyjących w powtórnych związkach małżeńskich, a mianowicie możliwość włączenia tych osób w ewangelizacyjną misję Kościoła, oraz najbardziej newralgiczny problem, jaki w tym kontekście się pojawia, czyli kwestię ich pełnego uczestnictwa w Eucharystii. Trzecia, ostatnia – część natomiast, odsłania szerszy wymiar analizowanej problematyki, stanowiący swego rodzaju zabezpieczenie prawidłowego przebiegu podejmowanych inicjatyw pastoralnych w odniesieniu do osób cywilnie zaślubionych. W tym wypadku chodzi najpierw o pastoralną promocję zasady nierozerwalności w całokształcie poczynań duszpasterskich, a następnie o szczególną troskę formacyjną w odniesieniu do żyjących w separacji oraz rozwiedzionych, którzy jeszcze nie zawarli nowego związku.

[5] Por. J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 135-147.

I. Potrzeba duszpasterstwa rozwiedzionych, żyjących w niesakramentalnych związkach małżeńskich

1. Pastoralny prymat troski o wiernych znajdujących się w trudnych sytuacjach

Sytuacja osób rozwiedzionych żyjących w niesakramentalnych związkach małżeńskich w pastoralnym wymiarze nie tylko nosi na sobie znamię religijno-moralnej „nieprawidłowości" (por. FC 79), ale ponadto lokuje się w obrębie tak zwanych „przypadków trudnych" (por. FC 77). W takich okolicznościach zaś – jak to z niewątpliwym naciskiem podkreślał Jan Paweł II – jest potrzebne „zaangażowanie duszpasterskie bardziej jeszcze wielkoduszne, bardziej jeszcze pełne mądrości i roztropności, na wzór Dobrego Pasterza" (por. FC 77).

Papieski apel o podjęcie „z troskliwą miłością" starań o to, by rozwiedzeni nie czuli się „odłączeni od Kościoła" (por. FC 84), dla dość dużej liczby wiernych – w tym również dla niektórych duszpasterzy – był niemałym zaskoczeniem. W pastoralnej praktyce bowiem osoby rozwiedzione – nierzadko i te, które po cywilnym rozwiązaniu dotychczasowego związku nie zawarły ponownego małżeństwa – z reguły były spychane na margines życia kościelnego. Sądzono, że wymaga tego obrona prawdy o nierozerwalności sakramentalnego przymierza małżeńskiego. Znamienne w tym względzie jest doświadczenie polskiego pallotyna, Jana Pałygi, który pod koniec lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia opublikował w „Przewodniku Katolickim" kilka artykułów, w których apelował o zainteresowanie się losem rozwiedzionych, którzy zawarli ponowne związki, i o większe otwarcie się na ich potrzeby ze strony kościelnej wspólnoty. Od razu po pierwszym artykule wspomniany autor otrzymał około siedemdziesiąt listów, w których dominowała tonacja dezaprobaty, a nawet i oburzenia[6].

Pastoralna izolacja osób rozwiedzionych ponownie zaślubionych bynajmniej nie wyhamowywała rozpadu sakramentalnych związków małżeńskich, intensyfikowała jedynie proces ich „ewakuacji" ze wspólnoty Kościoła. Jeśli bowiem te osoby nie tylko nie mogły przystępować do sakramentu pokuty i Eucharystii, ale ponadto nie pozwalano im pełnić żadnych funkcji religijnych, pomijano je podczas wizyt duszpasterskich, a niekiedy arogancko traktowano w kancelarii parafialnej, w związku z katechizacją dzieci oraz przygotowaniem do Pierwszej Komunii Świętej, to oczywistym skutkiem takiego postępowania było narastanie niechęci do kapłanów i do instytucji Kościoła. W konsekwencji znaczna część tych

[6] Por. J. Pałyga, *Oni też chcą być wierni (małżeństwa niesakramentalne)*, Ząbki 1999, s. 9.

osób przestawała uczestniczyć w niedzielnej Mszy świętej, modlić się, posyłać dzieci na katechezę. Nie brakowało też takich, którzy w zdecydowany sposób sytuowali się na pozycjach wyraźnie laickich i rezygnowali z sakramentalnej inicjacji swoich dzieci[7].

Zarysowany stan rzeczy budził niepokój i przygotowywał grunt dla różnorakich prób i inicjatyw duszpasterskich. Te próby i inicjatywy – początkowo nieśmiałe i sporadyczne – nabrały z czasem rozmachu, choć nadal formułowano pod ich adresem sporo zastrzeżeń. W tych okolicznościach papieskie wezwanie, skierowane zarówno do duszpasterzy, jak i do całej wspólnoty wiernych, o okazanie osobom rozwiedzionym życzliwej i wielkodusznej pomocy, by nie czuły się katolikami „drugiej kategorii", trzeba uznać za opatrznościowe[8].

Pastoralna posługa hierarchicznego Kościoła jest służbą wobec człowieka, powołanego przez Boga do pełnej dojrzałości w Chrystusie. Ta służba jest zaadresowana do wszystkich ludzi. Pasterze Kościoła tak powinni pełnić powierzone sobie posłannictwo, „aby – jak to przypomniał II Sobór Watykański – nikt w społeczności wiernych nie czuł się obcy" (por. PO 9). Wszyscy członkowie kościelnej wspólnoty – a zatem i osoby rozwiedzione – mają prawo oczekiwać od swych duszpasterzy poświęcenia i dyspozycyjności w posługiwaniu umożliwiającym im osiągnięcie wiecznego szczęścia[9].

Powyższy wymóg pastoralny wydaje się być oczywisty. Nie można jednak nie zauważyć, że adhortacja *Familiaris consortio* idzie dalej. Sytuację żyjących w niesakramentalnych związkach małżeńskich zalicza bowiem – jak już wspomniano – do „sytuacji trudnych". W konsekwencji postuluje w odniesieniu do tych osób „zaangażowanie duszpasterskie bardziej wielkoduszne" (por. FC 77) aniżeli ta jego postać, która jest nakierowana na potrzeby wiernych, którzy nie „mają się źle" (por. Łk 5, 31).

W zarysowanym kontekście wypada zauważyć, że II Sobór Watykański, podejmując dzieło odnowy pastoralnej, uznał za stosowne przypomnieć duszpasterzom, że chociaż „są dłużnikami wszystkich, to jednak w szczególny sposób mają sobie powierzonych biednych i słabszych, z którymi sam Pan okazał się ściśle złączony i których ewangelizacja jest znakiem dzieła mesjańskiego" (PO 6). Tak jest między innymi dlatego, że najbardziej charakterystyczną cechą zbawczego orędzia, przepowiadanego w pastoralnym posługiwaniu Kościoła, jest

[7] Por. M. Paciuszkiewicz, *Drogi powrotu. O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych, w separacji i rozwiedzionych samotnych*, Ząbki 1999, s. 18n.

[8] Por. P.M. Zulehner, *Scheidung – was dann...? Fragment einer Geschiedenen – pastoral*, Düsseldorf 1982, s. 65-67.

[9] Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Ząbki 1995, s. 231.

prawda o Bogu „bogatym w miłosierdzie" (por. Ef 2, 4). W biblijnych tekstach ta prawda jawi się jako korelat wewnętrznego doświadczenia poszczególnych osób, które bądź znajdują się w stanie winy, bądź też doznają jakiegokolwiek nieszczęścia czy niedostatku. Miłosierdzie bowiem to nic innego jak miłość, która – jak czytamy w encyklice *Dives in misericordia* – „w szczególny sposób daje o sobie znać w zetknięciu z cierpieniem, krzywdą, ubóstwem, w zetknięciu z całą historyczną «ludzką kondycją», która na różne sposoby ujawnia ograniczoność i słabość człowieka, zarówno fizyczną, jak i moralną" (DM 3).

Kościół, głosząc prawdę o Bogu „bogatym w miłosierdzie", w swym pastoralnym działaniu nie mógł nie wyznaczyć uprzywilejowanego miejsca posłudze „miłości miłosiernej" (por. DM 14; DCE 20). Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* dziękuje Bogu między innymi za to, że „czynna miłość nigdy w Kościele nie wygasła" (por. CA 49). „Czerpiąc w ciągu wieków moc z Ewangelii – czytamy we wspomnianym dokumencie – mnisi uprawiali ziemię, zakonnicy i zakonnice zakładali szpitale i przytułki dla ubogich, członkowie bractw religijnych oraz mężczyźni i kobiety wszelkiego stanu nieśli pomoc ludziom potrzebującym i upośledzonym społecznie, przekonani, że słowa Chrystusa: «Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili» (Mt 25, 40), nie powinny pozostawać pobożnym życzeniem, ale muszą skłaniać się do konkretnego działania" (CA 57)[10].

Z całą pewnością charytatywnego dzieła Kościoła nie da się przecenić. Tym niemniej wypada zdać sobie sprawę z tego, że to dzieło rzadko kiedy było pełną realizacją programu „miłości miłosiernej". Dominowała w nim bowiem troska nakierowana na przezwyciężenie niedostatku materialnego. Braki natury moralnej czy religijnej w dość powszechnym odbiorze zdawały się nie zasługiwać na miłosierdzie. Można sądzić, że właśnie tego typu mentalność w czasach nam współczesnych zaowocowała w dość istotnym wymiarze wspomnianą już swoistą „dyskryminacją" małżonków ponownie zaślubionych, zwłaszcza że znajdowali się oni w stanie, który z punktu widzenia prawa Bożego i kościelnego nie mógł być uznany za prawidłowy, czego zewnętrznym wyrazem była kanoniczna sankcja wykluczająca osoby rozwiedzione i żyjące w nowych związkach małżeńskich od przystępowania do sakramentalnej spowiedzi i Eucharystii (por. KPK, kan. 915). Dopiero Jan Paweł II, formułując pod adresem Kościoła, wkraczającego w trzecie tysiąclecie chrześcijańskiej ery, hasło „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich i odepchniętych" (por. TMA 51), przypomniał, że ta opcja „nie dotyczy tylko ubóstwa materialnego, wiadomo bowiem, że zwłaszcza we współczesnym społeczeństwie spotyka się liczne

[10] Por. na ten temat: T. Makowski, *„Ewangelia miłosierdzia" w pastoralnym programie nowej ewangelizacji Jana Pawła II*, „Studia Gnesnensia", 22 (2008), s. 97-112.

formy ubóstwa nie tylko ekonomicznego, ale również kulturowego i religijnego" (por. CA 57). Sytuacja osób rozwiedzionych żyjących w niesakramentalnych związkach małżeńskich mieści się w obrębie tej ostatniej – religijnej – kategorii niedostatku. I stąd właśnie wymaga – jak każdy niedostatek – „bardziej wielkodusznego" zaangażowania duszpasterskiego (por. FC 77)[11].

Nacechowana szacunkiem i życzliwością duszpasterska opieka nad wiernymi, którzy po rozwodzie zawarli ponowne małżeństwo, wydaje się być koniecznością przede wszystkim dlatego, że ubóstwo, jakiego doświadczają, należy do najbardziej niebezpiecznych. Sytuacja bowiem, w jakiej się znaleźli, stanowi poważne zagrożenie w płaszczyźnie zbawczej. W świetle tradycyjnej nauki Kościoła osoby rozwiedzione zawierające nowy związek małżeński, a także ich partnerzy, żyją w stanie grzechu ciężkiego lub przynajmniej w stałej okazji do takiego grzechu. Dlatego właśnie nie udziela się im rozgrzeszenia i nie dopuszcza do Komunii świętej (por. FC 84; KKK 1650). To zaś jeszcze bardziej uboży ich chrześcijańską egzystencję, bo przecież – jak uczy Vaticanum II – właśnie w Eucharystii „zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który przez Ciało swoje ożywione i ożywiające Duchem Świętym daje życie ludziom, zapraszając ich i doprowadzając w ten sposób do ofiarowania razem z Nim samych siebie, swojej pracy i wszystkich rzeczy stworzonych" (por. PO 5).

Niemożność pełnego uczestnictwa w Eucharystii nie sprowadza osób żyjących w związkach niesakramentalnych z drogi zbawienia. Ta droga nadal jest przed nimi otwarta. W adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* czytamy: „Kościół z ufnością wierzy, że ci nawet, którzy oddalili się od przykazania Pańskiego i do tej pory żyją w takim stanie, mogą otrzymać od Boga łaskę nawrócenia i zbawienia, jeżeli wytrwają w modlitwie, pokucie i miłości" (FC 84). Ta łaska jednak, której w przeważającej liczbie wypadków mogą dostąpić u kresu swojego doczesnego życia, jest wielorako uwarunkowana. Jan Paweł II w przytoczonym powyżej tekście mówi o potrzebie wytrwania w modlitwie, pokucie i miłości. Nie trudno zaś zdać sobie sprawę z tego, że postulowane „wytrwanie" będzie mało prawdopodobne, gdy zabraknie kontaktu i pomocy ze strony duszpasterstwa[12]. Stąd też papież z naciskiem podkreśla, że rozwiedzeni mają prawo „wiedzieć, że Kościół ich kocha, nie odcina się od nich i boleje nad ich sytuacją"[13]. W nawiązaniu do

[11] Por. B. Mierzwiński, *Problemy osób rozwiedzionych w świetle adhortacji Jana Pawła II „Familiaris consortio"*, „Collectanea Theologica", 58 (1988), nr 1, s. 122.

[12] Por. A. Młotek, *Troska duszpasterska o małżeństwa niesakramentalne*, „Homo Dei", 51 (1982), nr 2, s. 116.

[13] Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników XIII sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Rodziny (24.01.1997 r.), *Duszpasterstwo osób rozwiedzionych żyjących w nowych*

tego stwierdzenia Papieska Rada do Spraw Rodziny w specjalnym dokumencie, opublikowanym w dniu 23 stycznia 1997 roku, uznała za stosowne oświadczyć, co następuje: „Niech zatem duszpasterze otoczą opieką tych, którzy ponoszą skutki rozwodu, zwłaszcza dzieci; niech troszczą się o wszystkich, zawsze zgodnie z prawdą o małżeństwie i rodzinie, niech starają się leczyć rany zadane temu znakowi przymierza Chrystusa z Kościołem”[14]. Podobny apel nieco wcześniej skierowała do duszpasterzy Kongregacja Nauki Wiary, zaznaczając, że jedynie wówczas, gdy z zaangażowaniem będą starali się „umocnić w miłości Chrystusa i Kościoła wiernych, którzy znajdują się w nieregularnej sytuacji małżeńskiej, (...) będą oni mogli przyjąć w pełni orędzie o małżeństwie chrześcijańskim oraz przezwyciężyć w wierze cierpienie, którego źródłem jest ich sytuacja”[15]. W tych okolicznościach nie może dziwić nacisk położony przez Kongregację Wychowania Katolickiego na potrzebę uwzględnienia w ramach formacji duszpasterskiej w seminariach duchownych specjalnego przygotowania alumnów do duszpasterstwa rozwiedzionych, którzy zawarli ponowny związek cywilny[16].

Nie bez znaczenia jest okoliczność, że znaczna liczba osób żyjących w niesakramentalnych małżeństwach jest otwarta na podejmowane w stosunku do nich inicjatywy duszpasterskie, a nade wszystko poczuwa się z tego tytułu do wdzięczności wobec Kościoła. Ludzie wierzący, zawierając nowy – już tylko cywilny – związek małżeński, na początku nie zawsze zdają sobie sprawę z tego, jakie to będzie miało konsekwencje w ich życiu. Nierzadko mówią: „jakoś to będzie”, „tylu ludzi jest rozwiedzionych i dają sobie radę”. Wydaje się im, że ich sytuacja ułoży się podobnie. Niestety, po pewnym czasie zaczynają bardzo głęboko przeżywać religijny niepokój. Wyrzuty sumienia stają się udręką dnia codziennego, nie pozwalają im spokojnie żyć i pracować. Dlatego zastanawiają się: „dlaczego się tak stało?”, „jaki popełniliśmy błąd?”, „kto tak naprawdę zawinił?”. Często pod wpływem tych pytań wracają do korzeni, czyli do problemu swojej wiary. W ten sposób nieoczekiwanie odkrywają, jak ważne jest dla nich życie religijne, którego zazwyczaj przed małżeńskim kryzysem nie doceniali.

związkach, tłum. polskie: „L`Osservatore Romano”, wydanie polskie, 18 (1997), nr 3, s. 28.

[14] Zalecenia Papieskiej Rady ds. Rodziny na temat duszpasterstwa osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach (25.01.1997 r.). Tłum. polskie: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, Kraków 1999, s. 434.

[15] List Kongregacji Nauki Wiary do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii świętej przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach (14.09.1994 r.). Tłum. polskie: tamże, s. 114.

[16] Por. Wskazania Kongregacji Wychowania Katolickiego na temat formacji seminarzystów odnośnie problemów związanych z małżeństwem i rodziną (19.03.1995 r.). Tłum. polskie: tamże, s. 145.

Wtedy też rozpoczyna się gwałtowne i szczere poszukiwanie Boga. Osoby, które na tym etapie miały szczęście zetknąć się z pastoralną akceptacją i życzliwością, mówią wręcz o największej „przygodzie życia", która pozwoliła im dostrzec „przyjazną twarz Kościoła" oraz zrozumieć prawdę, że bynajmniej nie muszą tkwić „poza burtą" eklezjalnej wspólnoty[17]. Wszystko to raz jeszcze dowodzi, że Kościół „ustanowiony dla doprowadzenia wszystkich ludzi, a zwłaszcza ochrzczonych, do zbawienia, nie może pozostawić swojemu losowi tych, którzy – już połączeni sakramentalną więzią – próbowali zawrzeć nowe małżeństwo. Będzie też niestrudzenie podejmował wysiłki, by oddać im do dyspozycji posiadane przez siebie środki zbawienia" (FC 84).

2. Progresja rozpadu sakramentalnych związków małżeńskich

Potrzebę duszpasterskiej troski o rozwiedzionych żyjących w nowych związkach uzasadnia nie tylko pastoralny prymat opieki nad wiernymi znajdującymi się w obiektywnie trudnych sytuacjach życiowych, ale i kairologiczna wymowa współczesnych przemian życia rodzinnego. Najbardziej symptomatycznym wyrazem negatywnego oblicza owych przemian jest potęgująca się nietrwałość węzła małżeńskiego, o czym informuje aktualna statystyka rozwodów.

Instytucja rozwodów nie jest bynajmniej wynalazkiem współczesnej epoki. Wkroczyła ona w ludzkie dzieje wraz z zerwaniem pierwotnego przymierza z Bogiem. Od tego momentu bowiem historyczna sytuacja życia rodzinnego we wszystkich jego wymiarach przedstawia się jako mieszanina blasków i cieni. „Dowodzi to – czytamy w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* – że historia nie jest po prostu procesem, który z konieczności prowadzi ku lepszemu, lecz jest wynikiem wolności" (FC 6). Jeśli ta wolność zatraca sobie właściwą więź z prawdą, a w konsekwencji również z poczuciem moralnej odpowiedzialności, nieuchronnie pojawiają się mniej lub bardziej groźne objawy dezintegracji życia rodzinnego. To zapewne miał na myśli Chrystus, kiedy fenomen rozwodów związał z zatwardziałością ludzkiego serca, zaznaczając jednocześnie, że „od początku tak nie było" (por. Mt 19,8). Nie da się zaprzeczyć, że chrześcijaństwo w dość istotnej mierze zdołało przywrócić owemu pierwotnemu ideałowi właściwy mu blask, jednakże nie bez udziału czynnika instytucjonalnego, który przez szereg stuleci mieścił się w kompetencjach Kościoła[18].

---

[17] Por. M. Paciuszkiewicz, M. Topaczewska-Metelska, W. Wasilewski (red.), *Tęsknota i głód. O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych*, Warszawa 1993, s. 16-28. Por. też: J. Grzybowski, *Nadzieja odzyskana. Drogowskazy dla małżeństw niesakramentalnych*, Kraków 1998, s. 34-36; W. Nowak, *Nadal należą do Kościoła*, „Życie Duchowe", 49(2007), s. 46n.

[18] Por. F. Adamski, *Rodzina między sacrum a profanum*, Poznań 1987, s. 47.

Kwestia rozwodów stała się poważnym problemem społecznym dopiero w związku z jurydyczną sekularyzacją małżeństwa i rodziny, która swymi początkami sięga czasów Reformacji. Sekularyzacji związku małżeńskiego w pełnym tego słowa znaczeniu dokonała Wielka Rewolucja Francuska, wypracowując rozwiązanie funkcjonujące po dzień dzisiejszy, według którego jurysdykcją cywilną objęte są sprawy cywilne małżeństwa, podczas gdy katolików obowiązuje ponadto także małżeństwo sakramentalne, zawarte w obliczu Kościoła. Ustawodawca państwowy wychodzi przy tym z założenia, że w społecznym interesie nie leży tolerowanie związków nieudanych, nie mających szans przekształcenia się w autentyczną rodzinę i dlatego przewiduje możliwość prawnego rozejścia się małżonków, a konsekwentnie prawo do ponownego małżeństwa[19].

Istotnym przyczynkiem pobudzającym do akceptacji rozwiązań zaproponowanych przez ustawodawstwo cywilne okazał się charakterystyczny dla wszystkich zindustrializowanych społeczeństw proces specjalizacji. W ramach tego procesu poszczególne instytucje społeczne zawężają zakres swojego oddziaływania do zadań *par excellence* im właściwych. Ta prawidłowość objęła również instytucję rodziny. Przez szereg wieków rodzinna wspólnota – jako najbardziej pierwotna postać życia społecznego – spełniała całokształt funkcji społecznych. Obecnie te funkcje zostały zredukowane do trzech najbardziej podstawowych, w wykonywaniu których rodziny zastąpić się już nie da. Są to – według terminologii użytej w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* – funkcje: komunijna, prokreacyjna i socjalizacyjna (por. FC 17)[20].

Łatwo zorientować się, że tego typu przeobrażenia bardzo istotnie ograniczyły wpływ czynników zewnętrznych, sprzyjających trwaniu małżeństwa. Nie da się przecież zaprzeczyć, że wspólna praca, wspólne gospodarstwo domowe odgrywały ongiś rolę korzystną przez podtrzymywanie rodzinnej wspólnoty w tych okresach, w których wzajemne relacje między jej członkami na skutek zaistniałych nieporozumień i konfliktów poddawane były próbie. Natomiast we współczesnym społeczeństwie industrialnym w związku z upowszechnieniem się pracy w pozarodzinnych instytucjach, członkowie rodziny oddalają się od środowiska domowego, jak i wzajemnie od siebie, osłabiając dotychczasowe silne więzi rodzinne. Zarówno mąż, jak i żona, przebywając coraz częściej i dłużej w środowiskach pracy zawodowej oraz w innych środowiskach miejskich,

[19] Por. E. Rosset, *Rozwody*, Warszawa 1986, s. 56. Por. też: W. Majkowski, *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej. Studium socjologiczne*, Kraków 1999, s. 97-98.

[20] Por. R. Buttiglione, *L'uomo e la famiglia*, Roma 1991, s. 245. Por. też: F. Adamski, *Kondycja społeczno-moralna rodziny*, w: J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Kraków 2002, s. 405-406.

stają się jednostkami anonimowymi. Sprzyja to zanikowi społecznej kontroli, a w konsekwencji ułatwia pozamałżeńskie kontakty seksualne, nadużywanie napojów alkoholowych oraz szeroko pojętą dezintegrację osobowości, czyli te czynniki, które – jak o tym świadczy cywilne orzecznictwo sądowe – stanowią główne przyczyny wszczynania procesów rozwodowych[21].

Zachwianie trwałości rodziny pozostaje również w istotnym związku z zakwestionowaniem obiektywnych norm moralnych w wyniku daleko posuniętej racjonalizacji życia. Mentalność racjonalistyczną cechuje poczucie nieograniczonych możliwości poznawczych i panowania nad światem, a także rodzące się na tym podłożu przekonanie o samowystarczalności, co w dalszej konsekwencji pociąga za sobą dążność do uniezależnienia się od narzuconych z zewnątrz norm zachowania w sferze moralnej. Człowiek o mentalności racjonalistycznej chce sam być dla siebie dawcą prawa i moralności (por. VS 35). Moralność uważa on za sprawę prywatną, funkcjonującą nie tyle jako zwarty system ogólnie obowiązujących wartości i zasad usankcjonowanych społecznie, ile raczej jako system różnorodnych ofert, które można swobodnie wybierać. W takiej sytuacji głoszone przez Kościół normy etyczne, dotąd powszechnie akceptowane, podlegają zakwestionowaniu, a niekiedy i odrzuceniu jako mało „realistyczne" i krępujące ludzką „wolność". Dotyczy to zwłaszcza moralności małżeńskiej i rodzinnej, w tym również ewangelicznej prawdy o nierozerwalności przymierza małżeńskiego (por. FC 7)[22].

Uwzględniając zarysowany kontekst sytuacyjny, stała progresja ilości rozwodów nie może dziwić. Pod koniec pierwszej dekady bieżącego stulecia najwyższe wskaźniki rozwodowości (ilość rozwodów na 1000 ludności) odnotowano w Rosji (4,8), na Ukrainie (3,8), w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej (3,6), na Litwie (3,4) i Łotwie (3,3) oraz w Czechach (3,0)[23]. Proces intensyfikacji rozpadu wspólnot rodzinnych, w przeważającej liczbie wypadków opartych na fundamen-

[21] Por. J. Górecki, *Rozwód. Studium socjologiczno-prawne*, Warszawa 1965, s. 86; M. Kalinowski i M. Nastarewicz, *Rozwód. Przyczyny i skutki*, Warszawa 1985, s. 55n.

[22] Por. G. Lipovetski, *Le crépuscule du devoir: l'étique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris 1992, s. 165-167. Z socjologicznych sondaży, zrealizowanych przez OBOP i CBOS na reprezentatywnej próbie dorosłej ludności Polski, wynika, że około 70% respondentów opowiada się za dopuszczalnością rozwodów (por. J. Mariański, *Chrześcijańska moralność małżeńska w procesie przemian*, w: W. Góralski i R. Sztychmiler (red.), *Przymierze małżeńskie*, Lublin 1993, s. 138). Podobne wyniki przyniosły również późniejsze badania monograficzne (por. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2007, s. 386n.; J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008, s. 357).

[23] Por. *Mały Rocznik Statystyczny 2009*, Warszawa 2009, s. 534n.

cie sakramentalnego przymierza małżeńskiego, zaznacza się również w Polsce. Wypada zauważyć, że w okresie międzywojennym instytucja rozwodów była znana jedynie na terenach byłego zaboru pruskiego i austriackiego. Na obszarze całego kraju cywilne prawo małżeńskie legalizujące rozwody i ponowne związki małżeńskie zaczęło obowiązywać od 1946 roku. Konkretne dane ilustrujące sprowokowane tym faktem narastanie zjawiska rozwodowości przedstawia tabela I[24].

Tabela I: Rozwody w Polsce w latach 1946-2008

Lata	Liczba rozwodów w tysiącach	Współczynnik rozwodów na 1000 ludności	Współczynnik rozwodów na 1000 zawartych małżeństw
1946	8,0	0,34	28,3
1950	11,0	0,44	41,2
1955	13,3	0,49	51,4
1960	14,8	0,50	60,7
1965	23,6	0,75	117,8
1970	34,6	1,05	123,3
1975	41,3	1,21	124,8
1980	39,8	1,12	129,6
1985	49,1	1,32	184,0
1990	42,4	1,11	166,2
1995	38,1	0,99	184,1
2000	42,8	1,11	202,6
2005	67,6	1,77	326,6
2006	71,9	1,88	317,9
2007	66,6	1,75	267,7
2008	65,5	1,72	254,0

Wynika z niej, że w ciągu 60 lat, jakie upłynęły od zakończenia II wojny światowej, ilość rozwodów w Polsce wzrosła niemal dziewięciokrotnie. W pierwszych latach powojennych nie zanotowano normalnej w takiej sytuacji lawiny rozwodów. Rejestrowano ich wówczas od 8 do 13 tysięcy rocznie, czyli 3,4 do 4,9 na 10 tysięcy ludności. W okresie 1956-1960 stopa rozwodów nadal kształtowała się na stosunkowo niskim poziomie (5-6 na 10 tysięcy ludności). W następnych latach jednak wzrost tego współczynnika zyskał poważnie na sile. W 1965 roku rejestrowano ponad 7 rozwodów na 10 tysięcy ludności, a dwadzieścia lat później – ponad 13. Po osiągnięciu apogeum w 1985 roku, wskaźnik rozwodów w Polsce ustabilizował się, a nawet na początku lat dziewięćdziesiątych nieco zmalał. W 1995 roku zarysował się ponowny wzrost, który w 2005 roku wyrażał się

[24] Por.: E. Rosset, *Rozwody*..., s. 201; F. Adamski, *Kondycja społeczno-moralna rodziny*..., s. 414; „Rocznik Demograficzny 2009", Warszawa 2009, s. 234.

najwyższą w powojennym okresie, bo przekraczającą 300 jednostek, ilością rozwodów przypadających na 1000 małżeństw zawartych w tym samym czasie[25].

Zważywszy fakt, że od dłuższego już czasu w polskim społeczeństwie upowszechnia się z jednej strony postawa tolerancji wobec osób rozwodzących się, a z drugiej strony – przekonanie o potrzebie wychowania dzieci przez dwojga rodziców, coraz większą aprobatę uzyskuje opinia, iż jedyną skuteczną drogą wyjścia z kryzysu i synonimem jego zakończenia jest podjęcie próby wejścia w nowy związek małżeński. Stąd też znaczny odsetek rozwiedzionych decyduje się na takie rozwiązanie. Niestety dokładniejszych danych w tym przedmiocie przedstawić się nie da. Nie ulega jednak wątpliwości, że zasygnalizowanej progresji tendencji rozwodowych towarzyszy trwała i równie dynamiczna dążność do zawierania powtórnych małżeństw. Z badań sondażowych wynika, że ten proces obejmuje co najmniej połowę populacji rozwiedzionych[26]. Najczęstszym motywem podjęcia takiej decyzji jest wspomniana już konieczność zaopiekowania się małoletnimi dziećmi. W Polsce zaś od szeregu lat utrzymuje się wysoki wskaźnik rozwodzących się małżeństw posiadających małoletnie potomstwo (por. tabela II)[27]. Nie bez wpływu na zawarcie kolejnego związku małżeńskiego pozostaje również okoliczność, że w polskiej rzeczywistości występuje ponadto bardzo silna tendencja do rozpadania się małżeństw w pierwszych dziesięciu latach ich trwania (por. tabela III)[28]. W takiej sytuacji zaś prędzej czy później pojawia się u osób rozwiedzionych – żyjących samotnie – przeświadczenie, że „dłużej tak żyć nie można”[29]. Tego rodzaju opinię nierzadko podziela otoczenie sąsiedzkie, koleżeńskie, a także rodzinne, wspierane i edukowane przez środki masowego przekazu (por. FC 4).

[25] Jest to już poziom zbliżony do średniej charakterystycznej dla krajów zrzeszonych w Unii Europejskiej (por. M. Okólski, *Płodność i rodzina w okresie transformacji*, w: J. Wasilewski (red.), *Współczesne społeczeństwo polskie. Dynamika zmian*, Warszawa 2006, s. 136).

[26] Por. W. Majkowski, dz.cyt., s. 201. Dla przykładu w warszawskiej parafii św. Andrzeja Boboli, liczącej około 23 tysiące mieszkańców, 34% dzieci nowo ochrzczonych w 2001 roku pochodziło ze związków niesakramentalnych (por. W. Nowak, *Ewangelia, rozwody, związki niesakramentalne*, „Przegląd Powszechny”, 314(2002), nr 7-8, s. 14).

[27] Por. „Rocznik Demograficzny 2009”, s. 250.

[28] Por. W. Majkowski, dz.cyt., s. 126.

[29] Por. E. Tracewicz, *Nieodwołalność decyzji zawarcia związku małżeńskiego w ocenie osób rozwiedzionych*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 24(1981), nr 2-4, s. 101n.

Tabela II: Rozwody według liczby małoletnich dzieci

Lata	Bez dzieci	Liczba dzieci			
		1	2	3	4 i więcej
1980	14962	17273	6206	1071	321
1990	13207	16831	9909	1914	572
2000	14994	17153	8265	1775	583
2005	21883	26944	13801	3488	1462
2007	25791	26166	11684	2273	672
2008	25975	25410	11272	2183	635

Tabela III: Rozwody w Polsce według okresu trwania małżeństw

Lata	Czas trwania małżeństwa					
	Do 1 r.	2-4 lat	5-9 lat	10-14 lat	15-19 lat	ponad 19 lat
1970	8,5%	17,3%	24,3%	19,1%	14,4%	16,4%
1975	8,4%	21,5%	24,6%	14,3%	12,5%	18,7%
1980	7,5%	22,5%	29,5%	14,7%	9,3%	16,5%
1985	8,2%	19,3%	28,9%	19,2%	10,0%	14,4%
1990	7,3%	16,7%	26,1%	20,7%	13,7%	14,8%

Jan Paweł II, uwzględniając zarysowany stan rzeczy, postulował potrzebę zastosowania w ocenie obecnej sytuacji rodziny „osądu ewangelicznego" (por. FC 4). Taki osąd opiera się na fundamencie wiary. Nie oznacza to bynajmniej lekceważenia wyników badań statystycznych czy socjologicznych. Te badania mają bowiem swoją niewątpliwą wagę w rozpoznawaniu aktualnego kontekstu duszpasterstwa, co wyraźnie zaznaczył II Sobór Watykański (por. ChD 16 i 17). Ich rezultatów nie można jednak uznawać za swego rodzaju normatywy. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* przypomina, że Kościół, słuchając głosu sumienia, a nie „siły", głosi prawdę, która nie znajduje pełnego odbicia w „konkretnej codzienności" i stąd nie zawsze jest zgodna z opinią większości (por. FC 5). Tak jest m.in. z prawdą o nierozerwalności węzła małżeńskiego. Z drugiej strony jednak „osąd ewangeliczny" nie oznacza potępiania i oferowania wyroków. Zakłada on wprawdzie rzetelną diagnozę, ale jedynie w tym celu, by dzięki zorientowaniu się, w jakim stopniu obecny kształt życia rodzinnego odbiega od myśli i woli Bożej, prawidłowiej ustalić „kierunek zmierzający do ocalenia i urzeczywistnienia całej prawdy i pełnej godności małżeństwa i rodziny" (por. FC 5). Jan Paweł II, precyzując ów kierunek ocalenia we współczesnym świecie Bożej prawdy o małżeństwie i rodzinie, zwrócił przede wszystkim uwagę na potrzebę udoskonalenia przygotowania młodego pokolenia do zawarcia sakramentalnego przymierza małżeńskiego oraz na konieczność prowadzenia w każdej kościelnej wspólnocie adekwatnego i organicznego duszpasterstwa rodzin (por. FC 66 i 69). Wymaga tego nade wszystko postępująca humanizacja

życia rodzinnego, czego wyrazem jest między innymi żywsze poczucie wolności osobistej, zwrócenie uwagi na jakość stosunków międzyosobowych w małżeństwie oraz poszanowanie godności kobiety (por. FC 6). Są to zjawiska pozytywne, będące – jak wyraził się papież – „znakiem zbawienia Chrystusowego działającego w świecie" (por. FC 6). O ile dawniej małżeństwo mogło trwać przez wzgląd na majątek, morgi, posagi, przez wzgląd na interesy, stanowiska czy jakieś inne pozaosobiste wartości, obecnie zdołało uwolnić się od tego rodzaju motywów, zarówno w swojej genezie, jak i w swym istnieniu. Trwałość i rozwój związku małżeńskiego zależą obecnie od kultury osób, które go tworzą. Zdobycie jednak tej kultury to sprawa nie tak łatwa, a nawet niemożliwa, gdy zabraknie stosownego społecznego wsparcia. Takiego wsparcia zaś – jak na razie – nie ma. Wprost przeciwnie, we współczesnym świecie mamy do czynienia z tendencją wręcz odwrotną. „Niejednokrotnie – pisał Jan Paweł II w liście apostolskim do rodzin – trudno się oprzeć przeświadczeniu, iż czyni się wszystko aby to, co jest «sytuacją nieprawidłową», co sprzeciwia się «prawdzie i miłości» we wzajemnym odniesieniu mężczyzn i kobiet, co rozbija jedność rodzin bez względu na opłakane konsekwencje, zwłaszcza gdy chodzi o dzieci, ukazać jako «prawidłowe» i atrakcyjne, nadając temu zewnętrzne pozory fascynacji. W ten sposób zagłusza się ludzkie sumienie, zniekształca to, co prawdziwie jest dobre i piękne, a ludzką wolność wydaje się na łup faktycznego zniewolenia" (GS 5). Znajduje to – niestety – swoje negatywne odbicie w życiu wielu chrześcijańskich wspólnot małżeńskich, które bytując w takim świecie, pod presją głównie ze środków społecznego przekazu, nie zawsze są zdolne uchronić się przed groźbą rozwodu, a w dalszej konsekwencji i przed powtórnym małżeństwem. Dlatego Kościół w swoim pasterskim posługiwaniu musi im „z macierzyńską troską oferować pomoc" (por. EiE 91). Gdyby tego nie uczynił, sprzeniewierzyłby się „tej drodze, która prowadzi od Chrystusa do człowieka" (por. RH 13), tym bardziej, że pośród wielu dróg wiodących do Chrystusa „rodzina jest drogą pierwszą i z wielu względów najważniejszą" (por. GS 2)[30].

[30] Por. P. Pasquini, *Życie po rozwodzie. Rodziny podzielone i odbudowane*, tłum. z włoskiego (K. Kubis), Kraków 2006, s. 88n.

II. Podstawowe zakresy duszpasterskiej troski o żyjących w powtórnych związkach małżeńskich

1. Włączenie powtórnie zaślubionych w ewangelizacyjną misję Kościoła

Skoro Kościół w swoim pasterskim działaniu nie może pozostawić swemu losowi tych, którzy – już połączeni sakramentalną więzią małżeńską – po uzyskaniu cywilnego rozwodu zawarli nowy związek małżeński, powinien wielkodusznie, cierpliwie i konsekwentnie podejmować wysiłki, aby oddać im do dyspozycji posiadane przez siebie środki zbawienia (por. FC 84; KKK 1651)[31]. Oznacza to potrzebę inicjowania różnego rodzaju zabiegów i przedsięwzięć, których celem byłoby włączenie powtórnie zaślubionych w urzeczywistnianie powierzonej Kościołowi misji ewangelizacyjnej[32].

Osoby żyjące w niekanonicznym związku małżeńskim nie mogą wprawdzie włączyć się w dzieło ewangelizacji jako „Kościół domowy", ponieważ tę godność rodzina uzyskuje jedynie w oparciu o sakramentalne przymierze małżeńskie (por. FC 49), tym niemniej, będąc przez chrzest członkami kościelnej wspólnoty, mają one sobie właściwy udział w jej apostolskim posłaniu[33]. Angażując się w kościelną misję ewangelizacyjną, osoby te nie tylko wchodzą w dostępnym im wymiarze w kontakt z rzeczywistością zbawczą, ale i bardzo zasadniczo przyczyniają się do stworzenia warunków umożliwiających w dalszej lub bliższej przyszłości – zwłaszcza niebezpieczeństwie śmierci – pełne pojednanie z Bogiem (por. RP 34)[34].

---

[31] Por. Zalecenia Papieskiej Rady ds. Rodziny na temat duszpasterstwa osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach..., s. 434. Por. też: S. Pławecki, *Rozwiedzeni żyjący w powtórnych związkach jako problem moralno-duszpasterski*, w: W. Kawecki (red.), *Nadzieje i zagrożenia współczesnej rodziny*, Kraków 1995, s. 103n; J. Gręźlikowski, *Troska duszpasterska Kościoła o małżeństwa niesakramentalne*, „Homo Dei", 65(1996), nr 1, s. 53n.

[32] Por. List Kongregacji Nauki Wiary do biskupów Kościoła Katolickiego..., s. 141. Por. też: N. Gumeniuk, *Związki niesakramentalne w świetle posoborowej nauki Stolicy Apostolskiej*, „Collectanea Theologica", 78(2008), nr 2, s. 103.

[33] Por. Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników XIII sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Rodziny (24.01.1997 r.), *Duszpasterstwo osób rozwiedzionych...*, s. 28. Z badań empirycznych wynika, że w małżeństwach niesakramentalnych z przeszkodą – w przeciwieństwie do identycznych związków bez przeszkody – można zaobserwować w dość poważnym zakresie gotowość do aktywnego uczestnictwa w ewangelizacyjnym posłannictwie Kościoła (por. J. Konieczna i A. Tomkiewicz, *Postawy religijne osób żyjących w małżeństwach pozasakramentalnych*, „Roczniki Filozoficzne", 41(1994), nr 6, s. 110).

[34] Por. T. Borutka, *Kościół wobec rozwiedzionych cywilnie zaślubionych*, Bielsko-Biała 1994, s. 178n.

Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* prezentuje pewną syntezę pastoralnych możliwości religijnego zaangażowania osób żyjących w niesakramentalnych związkach oraz eklezjalnych inicjatyw stanowiących dla nich niezbędne wsparcie[35]. Najpełniej wyraża to następujący fragment papieskiego dokumentu: „Razem z Synodem wzywam gorąco pasterzy i całą wspólnotę wiernych do okazania pomocy rozwiedzionym, do podejmowania z troskliwą miłością starań o, to by nie czuli się oni odłączeni od Kościoła, skoro mogą, owszem, jako ochrzczeni, powinni uczestniczyć w jego życiu. Niech będą zachęcani do słuchania słowa Bożego, do uczęszczania na Mszę świętą, do wytrwania w modlitwie, do pomnażania dzieł miłości oraz inicjatyw na rzecz sprawiedliwości, do wychowania dzieci w wierze chrześcijańskiej, do pielęgnowania ducha i czynów pokutnych, ażeby w ten sposób z dnia na dzień wypraszali sobie u Boga łaskę. Niech Kościół modli się za nich, niech im dodaje odwagi, niech okaże się miłosierną matką, podtrzymując ich w wierze i nadziei" (FC 84).

Aby sprostać zawartym w przytoczonym tekście wskazaniom, jest niezbędne „taktowne i z szacunkiem zbliżenie się" do wiernych, żyjących w związkach pozasakramentalnych (por. FC 81). Osoby te bowiem w przeważającej liczbie wypadków pozostają w bardzo ograniczonym kontakcie z kościelną wspólnotą, a nierzadko – czując się odepchnięte – ten kontakt niemal całkowicie zrywają. Oczywiście, w pierwszym rzędzie należałoby duszpastersko wykorzystać te spotkania z „niesakramentalnymi", do jakich dochodzi z tytułu różnych okoliczności o charakterze religijnym, jak chrzest, bierzmowanie czy pogrzeb, a także w kontekście szkolnej katechizacji oraz parafialnego przygotowania dzieci do pełnego uczestnictwa w Eucharystii[36]. Tego typu kontakt jest jednak niewystarczający. Niezbędne jest zdecydowane wejście na Chrystusową drogę poszukiwania „tego, co zginęło" (por. Mt 18,14). W tym przedmiocie jak najbardziej słusznie podkreśla się wagę polskiej tradycji odwiedzin kolędowych parafian[37].

Jeszcze do niedawna duszpasterze, spotykając się z parafianami w ich domach, pomijali niesakramentalne rodziny dla okazania im moralnej dezaprobaty, a także dla odstręczenia innych od ewentualnego wstępowania na podobną drogę. Obecnie – na szczęście – takie posunięcia nie mają już miejsca. Wprost

[35] Por. T. Wielebski, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, w: R. Kamiński i B. Drożdż (red.), *Duszpasterstwo specjalne*, Lublin 1998, s. 294n. Por. też: M. Paciuszkiewicz, *Przełom w duszpasterstwie małżeństw i rodzin*, „W Drodze", 1998, nr 11, s. 65-68.

[36] Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, „Homo Dei", 50(1981), nr 2, s. 123. Por. też: tenże, *Duszpasterstwo rodzin specjalnej troski*, „Roczniki Teologiczne", 38-39 (1991-1992), nr 6, s. 109.

[37] Por. A. Potocki, *Odwiedziny kolędowe jako forma duszpasterstwa małżeństw niesakramentalnych i rozbitych*, „Homo Dei", 59 (1990), nr 3-4, s. 252-262.

przeciwnie, wzrasta zrozumienie sensu kolędy jako pastoralnej szansy dotarcia do tych wiernych, którzy – zresztą nie tylko ze względu na powtórne małżeństwo – oddalili się od życia religijnego i sytuują się na peryferiach Kościoła. W związku z tym za niefortunną wypada uznać praktykę, stosowaną niekiedy w miastach, że duszpasterze odwiedzają tylko te osoby, które wcześniej zadeklarowały gotowość ich przyjęcia. W takich okolicznościach bowiem możliwość nawiązania kontaktu z małżeństwami niesakramentalnymi zostaje poważnie ograniczona, a niekiedy wręcz zaprzepaszczona[38].

Owocność spotkań z osobami żyjącymi w związkach o nieuregulowanej kanonicznie sytuacji zależy z jednej strony od umiejętności słuchania, z drugiej zaś – od czasu przeznaczonego na rozmowę i niezbędne wyjaśnienia. Tego typu wymóg jest związany z faktem, że tak naprawdę każdy napotkany przypadek ma sobie właściwą – nieporównywalną z innymi specyfikę[39]. Uwzględniając tę okoliczność, adhortacja apostolska *Familiaris consortio* formułuje następujące wskazanie: „Niech wiedzą duszpasterze, że dla miłości prawdy mają obowiązek właściwego rozeznania sytuacji. Zachodzi bowiem różnica pomiędzy tymi, którzy szczerze usiłowali ocalić pierwsze małżeństwo i zostali całkiem niesprawiedliwie porzuceni, a tymi, którzy z własnej, ciężkiej winy zniszczyli ważne kanonicznie małżeństwo. Są wreszcie tacy, którzy zawarli nowy związek ze względu na wychowanie dzieci, często w sumieniu subiektywnie pewni, że poprzednie małżeństwo, zniszczone w sposób nieodwracalny, nigdy nie było ważne" (FC 84). Dokładne zorientowanie się w przyczynach rozpadu poprzedniego, bądź poprzednich z obydwu stron małżeństw oraz w ich obecnej sytuacji może ukazać sens troski o pojednanie z poprzednim współmałżonkiem i powrotu do pierwszego sakramentalnego związku. Takiej ewentualności nigdy z góry nie można wykluczyć, zwłaszcza jeśli małżeństwo niesakramentalne nie układa się dobrze, a powody rozejścia w poprzednim związku nie były zbyt poważne[40]. Przy starannym rozeznaniu konkretnej sytuacji może się również zarysować realna pespektywa wszczęcia kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności pierwszego małżeństwa[41].

[38] Por. tamże, s. 255.

[39] Por. J. Salij, *Kościół a małżeństwa osób rozwiedzionych*, „W Drodze", 1973, nr 2, s. 68n.

[40] Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo rodzin specjalnej troski...*, s. 109n.

[41] Por. J. Gręźlikowski, *Co po rozwodzie? Duszpasterze i wierni świeccy wobec małżeństw niesakramentalnych i kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Częstochowa 2005, s. 143. Cytowana publikacja zawiera obszerne informacje dotyczące roli duszpasterza w ewentualnym procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Pomocna w tym zakresie może być jeszcze inna publikacja tego samego autora (*Czy w Kościele są rozwody? Informator dla wnoszących sprawę o nieważność małżeństwa*, Włocławek 2001).

Oczywiście, jeżeli odwiedziny kolędowe mają zainicjować proces zdynamizowania życia religijnego związku niesakramentalnego, niezbędne są kolejne i trwalsze kontakty. Taki postulat narzuca się tym bardziej, że w toku kolędowej rozmowy, między innymi z uwagi na obecność dzieci, nie wszystkie tematy mogą być podjęte. Stąd jest wskazane, by kapłan zaprosił zainteresowane osoby do siebie. W takim wypadku jednak trzeba zadbać o ustalenie konkretnego terminu spotkania, albowiem grzecznościowa deklaracja gospodarzy typu: „To kiedyś do księdza przyjdziemy i porozmawiamy dłużej" zwykle kończy się niepowodzeniem[42]. Nie mniejszą wagę ma zaproszenie małżonków niesakramentalnych do udziału w organizowanych dla nich konferencjach, dniach skupienia czy rekolekcjach, a także do włączenia się w działalność powstających niekiedy w tych ramach specjalistycznych wspólnot kościelnych, które – jak o tym świadczą uzyskane już na tym polu efekty – stanowią dobrą szkołę wzajemnej pomocy w okresie likwidowania uprzedzeń, gojenia ran i religijnego dojrzewania[43]. Niebagatelne znaczenie formacyjne ma również propagowanie coraz bogatszej literatury poświęconej problemom nękającym osoby rozwiedzione żyjące w nowych związkach[44].

[42] Por. A. Potocki, art.cyt., s. 260n.

[43] Por. na ten temat: J. Grzybowski, *Nadzieja odzyskana. Drogowskazy dla małżeństw niesakramentalnych*, Kraków 1998; tenże, *Niesakramentalna miłość, wierność i uczciwość*, Częstochowa 2008; M. Paciuszkiewicz, *Tęsknota i głód. Problem małżeństw niesakramentalnych*, „Więź", 35 (1992), nr 6, s. 3-21; tenże, *Słabość i moc. O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych, w separacji i rozwiedzionych samotnych*, Ząbki 1996; tenże, *Drogi powrotu. O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych, w separacji i rozwiedzionych samotnych*, Ząbki 1999; tenże, *Rozmowy – zdarzenia – przełomy. Zapiski duszpasterza osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, Ząbki 2001; J. Pałyga, *Oni też chcą być wierni (małżeństwa niesakramentalne)*, Ząbki 1999.

[44] Por. A.D. Hart, *Rozwód. Jak ratować dzieci*, tłum. z angielskiego (M. Ciszewska), Poznań 2006; A.-M. Léonard, *Kościół was kocha. Droga nadziei dla osób rozwiedzionych, żyjących w separacji i w drugim związku małżeńskim*, tłum. z francuskiego (M. Kusztelska), Kraków 2008; M. Müller i T. Ponikło, *Miłość z odzysku. Nowy związek – jak żyć w Kościele?*, Kraków 2010; J. Pałyga, *Niesakramentalni. Duszpasterstwo rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, Częstochowa 2003; P. Pasquini, *Życie po rozwodzie. Rodziny podzielone i odbudowane*, tłum. włoskiego (K. Kubis), Kraków 2006; P. Salaün, *Żyjący w separacji, rozwiedzeni. Odnaleźć nadzieję*, tłum. z francuskiego (M. Plecińska), Poznań 1997; J. Salij, *Małżeństwo, rozwód, związki niesakramentalne*, Poznań – Kraków 2000. Na osobną uwagę zasługują publikacje będące plonem pastoralnej posługi na rzecz małżeństw niesakramentalnych: M. Paciuszkiewicz, M. Topaczewska-Metelska i W. Wasilewski (red.), *Tęsknota i głód...*, Warszawa 1993; M. Paciuszkiewicz, *Jesteście w Kościele. Rozważania rekolekcyjne dla osób żyjących w związkach niesakramentalnych oraz relacje z rozmów po rekolekcjach*, Warszawa 1993; tenże, *Kocha mimo wszystko. Kolejne rozważania rekolekcyjne dla osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, Gdańsk 1996; J. Pałyga, *Rozwiedzeni do rozwiedzionych. Rekolekcje adwentowe*, Ząbki 2004.

W odniesieniu do ogółu pastoralnych kontaktów z osobami ponownie zaślubionymi Papieska Rada do Spraw Rodziny opublikowała w 1997 roku szereg istotnych zaleceń, których żaden odpowiedzialny duszpasterz nie powinien zbagatelizować. Na szczególną uwagę zasługuje postulat uprzytamniający potrzebę zmobilizowania tych osób:

1° – by okazały gotowość do uznania swej sytuacji za nieprawidłową w płaszczyźnie wiary;

2° – by zmierzały do należytego zrozumienia sensu skruchy i duchowego uzdrowienia, które wymaga także przebaczenia, wynagrodzenia krzywd oraz uczynków miłosierdzia;

3° – by poczuwały się do odpowiedzialności i wypełniały nakazy sprawiedliwości wobec sakramentalnego współmałżonka i wspólnych dzieci;

4° – by zechciały w zdecydowany sposób wejść na drogę prowadzącą do Chrystusa, bo tylko On może im dopomóc wyjść z krytycznego położenia, w jakim się znalazły[45].

Ostatnia zachęta ma bezpośredni związek z podejmowaniem przez powtórnie zaślubionych ewangelizacyjnej misji Kościoła w jej potrójnym wymiarze: prorockim, kapłańskim i królewskim. Taka możliwość wyrasta na podłożu nadprzyrodzonego obdarowania, powiązanego z chrzcielną konsekracją i dopełnionego łaską pozostałych sakramentów chrześcijańskiej inicjacji. To obdarowanie w wymiarze prorockim uprawnia i zobowiązuje do przyjmowania z wiarą ewangelicznego orędzia i głoszenia go słowem i czynem, w wymiarze kapłańskim – do ofiarowania Bogu doczesnego życia i owoców ziemskiej aktywności, w wymiarze królewskim natomiast – do podejmowania skutecznej walki ze złem oraz do bezinteresownego służenia innym, zwłaszcza znajdującym się w potrzebie (por. LG 10-13).

W odniesieniu do prorockiego wymiaru ewangelizacji dostępnej wiernym żyjącym w niesakramentalnych związkach małżeńskich adhortacja *Familiaris consortio* wymienia nade wszystko potrzebę żywego kontaktu ze słowem Bożym, przepowiadanym w różnej formie w ramach pasterskiej posługi Kościoła, zwłaszcza podczas mszalnej liturgii słowa. Słuchanie słowa Bożego i jego rozważanie

[45] Por. Zalecenia Papieskiej Rady ds. Rodziny w sprawie duszpasterstwa osób rozwiedzionych..., s. 437n. Por. też: W. Góralski, Zalecenia Papieskiej Rady ds. Rodziny w sprawie osób rozwiedzionych i związanych nowymi związkami małżeńskimi z 15. I.1997 r., „Jus Matrimoniale", 11(1997), s. 101-109. Z zaleceniami Rady korespondują rozważania J. Grzybowskiego publikowane w dominikańskim miesięczniku „W Drodze": *Maria Magdalena i niesakramentalni*, 1996, nr 2, s. 62-65; *Wyruszyć do Damaszku. Drogowskazy małżeństw niesakramentalnych*, 1998, nr 1, s. 19-28; *Przezwyciężyć koszmar*, 1998, nr 2, s. 72-78; *Kościół jest wciąż w drodze...*, 1998, nr 8, s. 62-65.

może te osoby, żyjące w „nieregularnej" sytuacji małżeńskiej, nad wyraz skutecznie wesprzeć w podtrzymywaniu ich zagrożonej wiary, w budzeniu i ożywianiu ducha pokuty i nawrócenia oraz w budowaniu świadectwa chrześcijańskiej miłości. Słowo Boże ułatwia także prawidłowe rozróżnienie spraw wiecznych i doczesnych, ważnych i błahych, oświeca sumienie moralne i ubogaca zmysł chrześcijański. Doniosłą rolę odgrywa ponadto wsłuchiwanie się w słowo Boże poprzez osobistą lekturę Pisma świętego, pozwalającą odnaleźć w biblijnym tekście niezbędne dla chrześcijańskiego życia rady i wskazania[46].

Autentyczne słuchanie słowa Bożego nieuchronnie wprowadza na drogę zrozumienia doniosłości dzielenia się jego treścią z innymi. W tym kontekście pojawia się przed wiernymi ponownie zaślubionymi szansa dialogu wiary z nowymi partnerami życiowymi, a nade wszystko odpowiedzialność za religijne wychowanie dzieci oraz ich uczestnictwo w szkolnej i parafialnej katechezie. Wychowanie potomstwa w chrześcijańskiej wierze w małżeństwach niesakramentalnych bywa niejednokrotnie poważnie zagrożone. W tych okolicznościach nie dziwi magisterialny apel o jego pastoralne wsparcie[47]. Taka potrzeba narzuca się tym bardziej, że dzieci nie ponoszą żadnej winy za sytuację, w jakiej przyszły na świat i mają pełne prawo do religijnego rozwoju i w niczym nie zubożonego uczestnictwa w życiu Kościoła.

Uczestnictwo niekanonicznych małżeństw w kapłańskim wymiarze kościelnej misji ewangelizacyjnej najbardziej zasadniczo wyraża się w modlitewnym dialogu z Bogiem, który swoje apogeum uzyskuje w ramach liturgii eucharystycznej. Ów dialog – zdaniem Jana Pawła II – wymaga solidarnej pomocy ze strony całej kościelnej wspólnoty, która odwołując się do Bożego Miłosierdzia powinna podtrzymywać te małżeństwa w wierze i w nadziei (por. FC 84). Postulowany powrót powtórnie zaślubionych do Chrystusa powinien rozpocząć się od wejścia na drogę Jego modlitewnej kontemplacji. Jan Paweł II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* dał wyraz przekonaniu, że niewątpliwym „znakiem czasu" współczesnej – zlaicyzowanej – epoki jest „nowy głód modlitwy" (por. NMI 33). Jest ważne, by ów głód odkryły w sobie również osoby rozwiedzione żyjące w nowych związkach. Także ich dialogiczna i responsoryjna natura jest przecież ukierunkowana na komunikowanie się z rzeczywistością transcendentną. Modlitwa jest koniecznym wyrazem żywej wiary, jest duchową pomocą w dźwiganiu trudów życia. Człowiek, stojąc przed Bogiem, zdobywa właściwą hierarchę war-

[46] Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle...*, s. 178n.

[47] Por. Zalecenia Papieskiej Rady ds. Rodziny w sprawie duszpasterstwa osób rozwiedzionych..., s. 434.

tości, koryguje swoje sumienie i pogłębia poczucie odpowiedzialności za innych[48]. Te wszystkie – jakże ważne dla niesakrametalnych małżeństw – walory modlitwy potęgują się w liturgicznej postaci, zwłaszcza przez udział w Eucharystii. Osoby ponownie zaślubione powinny być świadome, że chociaż nie wszystkie zakresy pełnego uczestnictwa we Mszy świętej są im dostępne, to jednak ich modlitewny dialog z Bogiem, do jakiego może dojść podczas każdej Eucharystii, jest jak najbardziej autentyczny i owocny, przede wszystkim w wymiarze kapłańskiego dziękczynienia za otrzymane łaski i złożenia na ołtarzu w łączności z uobecnianą Paschą Chrystusa „ofiar duchowych" (por. 1 P 2,5). Magisterium Kościoła w tym kontekście przypomina ponadto znaczenie praktyki komunii duchowej, a także modlitewnego dialogu w trakcie eucharystycznej adoracji[49].

Gdy chodzi o królewski wymiar ewangelizacji, wierni żyjący w powtórnych związkach małżeńskich są – jak ogół wyznawców Chrystusa – wezwani do pielęgnowania ducha i czynów pokutnych oraz do pomnażania dzieł miłości i inicjatyw na rzecz sprawiedliwości (por. FC 84). Wezwanie do pokuty powinno być dla nich wyjątkowo cenne, ponieważ to, co stało się w ich życiu, stanowi niewątpliwą ranę zadaną owemu szczególnemu znakowi przymierza Chrystusa z Kościołem, jakim jest sakramentalne małżeństwo (por. KKK 2384). Jest wskazane, by małżonkowie niesakramentalni w pokutnej postawie umieli przyjmować wszystkie kanoniczne konsekwencje, jakie ich spotykają, w tym również brak akceptacji ze strony rodzinnej i kościelnej wspólnoty[50]. Z kolei czyny miłości i sprawiedliwości, dzięki którym rodzina ludzka i jej historia stają się bardziej ludzkie, powinny być przez nich postrzegane jako dostępna dla wszystkich ludzi dobrej woli przestrzeń, w obrębie której w sposób jak najbardziej autentyczny można służyć Bogu. Religijny walor tej służby „wyrasta przede wszystkim z owego cudownego i poruszającego do głębi faktu, że «Syn Boży przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem»" (por. ChL 36)[51].

[48] Por. P. Góralczyk, *Troska duszpasterska o ludzi żyjących w związkach niesakramentalnych*, w: Z. Machnikowski (red.), *Słowo Boga i drogi człowieka*, Tczew – Pelplin 1998, s. 470.

[49] Por. Zalecenia Papieskiej Rady ds. Rodziny na temat duszpasterstwa osób rozwiedzionych..., s. 438. Por. też: J. Gręźlikowski, *Wokół problemu związków niesakramentalnych*, „Homo Dei", 70 (2000), nr 1, s. 52n; G. Pyźlak, *Duszpasterstwo związków niesakramentalnych*, „Roczniki Teologiczne", 53 (2006), nr 6, s. 181.

[50] Por. J. Wesołowski, *Duszpasterstwo osób żyjących w niesakramentalnych, przeszkodzonych związkach małżeńskich*, „Homo Dei", 62(1994), nr 4, s. 91.

[51] Nietrudno zdać sobie sprawę z tego, że zarysowane we wskazaniach kościelnego magisterium szanse i możliwości ożywienia duszpasterstwa, nakierowanego na potrzeby małżeństw niesakramentalnych w celu włączenia w dostępnej im skali w kościelną misję ewangelizacyjną, wymagają uruchomienia stosownych inicjatyw i decyzji na szczeblu Kościołów partykularnych, zarówno ze strony biskupów die-

2. Problem uczestnictwa osób cywilnie zaślubionych w sakramentach pojednania i Eucharystii

Zarysowane w poprzednim paragrafie możliwości włączenia powtórnie zaślubionych w ewangelizacyjną misję Kościoła w sposób nad wyraz oczywisty pokazują, że osoby te nie muszą czuć się odłączone od eklezjalnej wspólnoty, a tym bardziej uważać się za pozbawione możliwości osiągnięcia wiecznego zbawienia. Takie odczucie jednak ciągle się pojawia. Wiernym żyjącym w małżeństwie niekanonicznym obowiązująca w Kościele sakramentalna dyscyplina odmawia bowiem rozgrzeszenia, a w konsekwencji przystępowania do Komunii eucharystycznej (por. KPK, kan. 915)[52]. Nie trudno zrozumieć, że wykluczenie od sakramentalnego pojednania oraz od pełnego uczestnictwa w Eucharystii, w której „zawiera się całe duchowe dobro Kościoła" (por. PO 5), może wierzącemu chrześcijaninowi sprawić ból wyjątkowo dotkliwy. Nie brak takich osób, które tego rodzaju sankcję uważają za krzywdę i niesprawiedliwość[53]. Ma to miejsce zwłaszcza wtedy, gdy dzieci wiernych żyjących w pozasakramentalnych związkach przystępują do Pierwszej Komunii Świętej, a oni nie mogą uczynić tego razem z nimi. Podobnie ciężką próbą dla nich jest niemożność przyjęcia

cezjalnych, jak i krajowych Konferencji Episkopatu. Jak na razie, takich inicjatyw i decyzji jest niewiele. W zasadzie na uwagę zasługują zaledwie dwa dokumenty: pierwszy Komisji Episkopatu Francji ds. Rodziny *Les divorcés remariés dans la communauté chrétienne* z roku 1992 i drugi Konferencji Episkopatu Włoskiego *Matrimoni in difficoltà: quale accoglienza e cura pastorale* z 2000 roku. Niektóre Kościoły lokalne opracowały – zgodnie z zaleceniem adhortacji *Familiaris consortio* – dyrektoria duszpasterstwa rodzin, w których jednak posługa pasterska wobec małżeństw nieskaramentalnych potraktowana jest marginalnie. Polskie dyrektorium z 2003 roku w ogóle tego tematu nie porusza. II Polski Synod Plenarny (1991-1999) poświęcił duszpasterstwu związków niesakramentalnych jeden krótki akapit (nr 53), w którym po stwierdzeniu, że „niewielka liczba ośrodków prowadzących duszpasterstwo związków niesakramentalnych nie może być uznana za wystarczającą odpowiedź na współczesne wyzwania", ogranicza się do zacytowania wskazań zawartych w numerze 84 adhortacji *Familiaris consortio*. Wypada dodać, że wspomniana „niewielka liczba ośrodków" pozostaje w gestii zgromadzeń zakonnych, a w jednym wypadku katolickiego stowarzyszenia „Spotkania Małżeńskie" założonego przez Irenę i Jerzego Grzybowskich, i niestety nadal spotyka się ze strony parafialnych duszpasterzy i wiernych nie tylko z rezerwą, ale i „ze stanowczym, a nieraz agresywnym protestem" (por. J. Grzybowski, *Nadzieja odzyskana...*, s. 9). Wszystko razem świadczy o poważnych – strukturalnych i formacyjnych – niedostatkach na szczeblu diecezjalnej organizacji duszpasterstwa rodzinnego.

[52] Por. T. Rakoczy, *Zasady prawne ograniczające prawo wiernych do przyjmowania sakramentu Eucharystii*, „Teologia Praktyczna", 7 (2006), s. 134n.

[53] Por. J. Sobiepan, *„Skazani" na nierozerwalność*, „Życie i Myśl", 25 (1975), nr 5, s. 38n.; P. Sikora, *Kościół w połowie drogi*, „W Drodze", 1998, nr 8, s. 59; M. Müller i T. Ponikło, *Miłość z odzysku...*, s. 15-17.

Eucharystii podczas pogrzebu najbliższych czy w największe kościelne święta, gdy niemal wszyscy obecni w świątyni przystępują do Stołu Pańskiego[54].

Dramat ludzi wierzących, pozbawionych możliwości korzystania z łask sakramentu pojednania i Eucharystii, przeradza się w mniej lub bardziej otwarty bunt. Wymownie to ilustrują dwie następujące wypowiedzi[55]:

„Z całą odpowiedzialnością stwierdzam, że rozwód przyczynił się do mojej niemal niechęci do Kościoła. Gwałciciel, morderca, zdrajca Ojczyzny otrzymują rozgrzeszenie, a człowiek, który dla dobra dzieci, po nieudanym małżeństwie, zakłada nową rodzinę, jest przez Kościół odtrącony. Z tego powodu prawie nie chodzę do kościoła, a w te nieliczne razy, kiedy jestem, wychodzę z kościoła jeszcze w czasie Komunii św., bo sama nie mogę Jej przyjąć".

„Mam wielu znajomych i sąsiadów. Wielu z nich prowadzi rozwiązły tryb życia: mają u nich miejsce zdrady małżeńskie z obydwu stron, dzieci ich są wychowywane przez ulicę, niejedni kradną i są nałogowymi pijakami. Ci idą do spowiedzi, przyjmują Komunię św. i na drugi dzień robią to samo. Ja przeżyłam uczciwie całe swoje życie i nie mogę się spowiadać i przystępować do Komunii św., bo jestem według Kościoła potępiona. Przeżyłam już dwie Pierwsze Komunie i dwa sakramenty bierzmowania moich dzieci i nie mogłam przystąpić do Komunii Św."

Wypada wyraźnie zaznaczyć, że zwłaszcza w ostatnich kilkudziesięciu latach także niektórzy teologowie, kanoniści i praktycy pastoralni zdają się dzielić zasygnalizowane wyżej odczucia, w związku z czym wysuwają pewne propozycje złagodzenia oficjalnego stanowiska kościelnego w omawianej kwestii, przynajmniej w stosunku do tych małżonków, którzy nie ponoszą winy za rozpad małżeństwa sakramentalnego, a w nowym związku cywilnym żyją uczciwie i przykładnie[56]. Wielu z nich powołuje się przy tym na praktykę Kościoła pierwotnego, a obecnie Kościołów Wschodnich[57]. W oparciu o studia historyczne dowodzą

[54] Por. M. Saj, *Odesłani bez rozgrzeszenia. O spowiedzi i Komunii świętej osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, „Homo Dei", 72 (2002), nr 10, s. 30-34.

[55] Cyt. za: W. Majkowski, dz.cyt., s. 204n.

[56] Szczególną wymowę w tej materii ma wypowiedź bpa Zoghby, wikariusza patriarchatu Melechitów w Egipcie, który podczas IV sesji II Soboru Watykańskiego w dniu 29.09.1965 r. zaproponował, by niewinnemu małżonkowi, opuszczonemu zaraz po zawarciu małżeństwa, była udzielana dyspensa od węzła małżeńskiego. Por. T. Sikorski, *Interwencja melechickiego biskupa Eliasza Zoghby na Soborze Watykańskim II w sprawie powtórnych małżeństw chrześcijan rozwiedzionych*, „Studia Theologica Varsaviensia", 21 (1983), nr 2, s. 61-120.

[57] Por. O. Rousseau, *Rozwód i ponowny związek małżeński na Wschodzie i na Zachodzie*, „Concilium – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wydanie polskie, (1966-1967) nr 1-10, s. 165-1980. Por. też: P. Nautin, *Divorce et remariage dans la tradtion de l'Église latine*, „Recherches de Science Religieuse", 62 (1974), s. 7-54; G. Larentzakis, Ehe, Ehescheidung und Wiederdheirat in der Orthodoxen Kirche, „Theologisch – Praktische Quartalschrift", 125 (1977), s. 250-261.

np., że w chrześcijańskiej starożytności Kościół niejednokrotnie odchodził od zasady nierozerwalności małżeństwa, dopuszczając szereg wyjątków, co zdają się potwierdzać niektóre wypowiedzi Ojców Kościoła, a także uchwały niektórych synodów[58]. Inni domagają się modernizacji kanonicznej dyscypliny odnośnie do rozwiedzionych, na drodze przyznania kościelnej władzy większych niż dotąd uprawnień w przedmiocie orzekania o przyczynach nieważności małżeństwa. Chodzi tu głównie o ewentualne rozszerzenie listy przeszkód małżeńskich oraz o zwiększenie repertuaru papieskich dyspens[59]. Dyskutuje się np. nad szerszą od dotychczasowej interpretacją tak zwanego przywileju Pawłowego[60]. Są też tacy, którzy z kolei swoiście tłumaczą ów przywilej, głosząc, że papież we władzy kluczy otrzymał również władzę rozwiązywania małżeństwa[61]. Ponadto sugeruje się, że istnieją uzasadnione racje, by pojęcie „matrimonium ratum et non consummatum" rozumieć nie tylko w kategoriach cielesnych, ale i psychologicznych. Jeśli bowiem istotnym elementem małżeństwa jest miłość, to jego „dopełnienie" zakłada nie tylko podjęcie seksualnego współżycia, ale i osiągnięcie pewnego stopnia ludzkiej i chrześcijańskiej dojrzałości[62]. Z kolei Jean-Marie Aubert w kontekście postępującego procesu desakralizacji świata dostrzega analogię między powtórnym związkiem rozwiedzionych chrześcijan a małżeństwem nieochrzczonych i postuluje przyznanie mu rangi związku naturalnego, który nie musiałby wykluczać wiernych cywilnie zaślubionych od przyjmowania sakramentów świętych[63]. Jeszcze dalej idzie propozycja Bernarda Häringa, który

[58] Obszerniejsze informacje na ten temat można znaleźć w następujących publikacjach: H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle*, Paris 1971; A. Młotek, *Nierozerwalność małżeństwa w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Colloquium Salutis – Wrocławskie Studia Teologiczne", 10 (1978), s. 181-196; tenże, *Nierozerwalność małżeństwa i etyka seksualna w pierwotnym Kościele*, „Collectanea Theologica", 49 (1979), nr 3, s. 112-115; T. Sikorski, *Świadectwo Ojców Kościoła w sprawie powtórnych małżeństw chrześcijan rozwiedzionych*, „Collectanea Theologica", 53 (1983), nr 2, s. 98-102.

[59] Por. L. de Naurois, *Le problème de la dissolution du mariage par l'Église*, „Nouvelle Revue Théologique", 93 (1971), s. 50-77.

[60] Por. A. Gommenginger, *Unauflöslichkeit der Ehe in Schrift und Tradition*, w: J. Dawid i F. Schmalz (red.), *Wie unauflöslich ist die Ehe?*, Aschaffenburg 1969, s. 92n. Por. też J. Załęski, *Najnowsze próby wyjaśnienia przywileju Pawłowego*, „Studia Theologica Vasoviensia", 19 (1981), nr 1, s. 23-34; tenże, *Nierozerwalność małżeństwa według św. Pawła. O tzw. przywileju Pawłowym: 1 Kor 7,10-16*, Katowice 1992.

[61] Tę propozycję omawia m.in. J. Szkodoń: *Zadania Kościoła wobec małżeństw zagrożonych*, „Analecta Cracoviensia", 9 (1977), s. 342. Por. też: *Władza Papieża a małżeństwo osób ochrzczonych*, „L`Osservatore Romano", wydanie polskie, 20 (1999), nr 11, s. 14-15.

[62] Por. J. Mac Avoy, *Małżeństwo i rozwód*, „Novum", 1976, nr 1, s. 21-43.

[63] Por. *Nierozerwalność małżeństwa wobec współczesnych przemian społecznych*, „Collectanea Theologica", 47 (1977), nr 4, s. 51n.

– bynajmniej nie bagatelizując złożoności problemu – w ostatecznej konkluzji stwierdza: „Moim zdaniem powinno się ożywionych dobrą wolą chrześcijan, którzy żałują za swe grzechy i czynią, co jest w ich mocy, (...) ponownie dopuścić do udziału w sakramentach”[64]. W jego przekonaniu konieczna skądinąd obrona nierozerwalności węzła małżeńskiego zależy nie od absolutyzacji tego wymogu, ale od tego, czy kościelne ogniwa pastoralne czynią wszystko, co jest w zasięgu ich możliwości, by wychować wiernych do przezwyciężania sytuacji kryzysowych, poprzez dobre przygotowanie do małżeństwa, poradnictwo małżeńskie oraz formację uzdalniającą do przebaczania[65].

Zapewne zasygnalizowane powyżej tendencje, sugerujące bądź postulujące możliwość dopuszczania rozwiedzionych i ponownie zaślubionych do sakramentów świętych, wyrastają na podłożu szczerej troski o przyszłość Kościoła w obliczu narastającej laicyzacji, praktycznego materializmu i kontestacji orzeczeń i dyrektyw kościelnego Magisterium[66]. Trzeba je również uznać za niewątpliwą próbę wyjścia naprzeciw tym wiernym, którzy w dużej mierze właśnie ze względu na obowiązującą w Kościele dyscyplinę wykluczającą rozwody, oddalili się od wspólnoty wiary, a prawdopodobnie i od Boga[67]. Tym niemniej w przeważającej liczbie wypadków w omówionych zapatrywaniach ujawnia się zasadnicza trudność, a mianowicie są one z reguły nie do pogodzenia z Bożym zamysłem dotyczącym małżeństwa i rodziny[68]. A przecież zawarte w nich propozycje nie funkcjonują jedynie w sferze świadomości, ale zaczynają – i to bynajmniej nierzadko – kształtować konkretną praktykę pastoralną. Bywa i tak, że ta prakty-

[64] Por. Piecza nad zbawieniem rozwiedzionych i nieważnie poślubionych, „Concilium – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, wydanie polskie, (1970) nr 1-5, s. 362. Por. też: H.B. Meyer, *Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden?* „Zeitschrift für katolische Theologie”, 91 (1969), s. 121-149.

[65] Por. tamże, s. 363. Obszerniej na ten temat B. Häring wypowiada się w publikacji wydanej dwadzieścia lat później (por. *Ausweglos? Zur pastoral der Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer*, Freiburg – Basel – Wien 1989).

[66] Por. T. Borutka, *Możliwość uczestnictwa rozwiedzionych, cywilnie zaślubionych w życiu sakramentalnym i jego owocach*, w: J. Kowalski (red.), *Służyć prawdzie i miłości*, Częstochowa 1984, s. 193.

[67] Por. P. Góralczyk, *Rozwód i powtórne małżeństwo*, „Communio – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, wydanie polskie, 18 (1998), nr 1, s. 113n. Por. też J. Pałyga, *O jeden krok dalej*, „Przegląd Powszechny”, 284 (1994), nr 10, s. 30-34.

[68] Por. W. Góralski, *Problem dostępu do sakramentów świętych osób żyjących w małżeństwach pozasakramentalnych*, w: A.L. Szafrański (red.), *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, Lublin 1985, s. 332. Por. też: M.F. Pompedda, *Kwestia dopuszczania osób rozwiedzionych, które powtórnie zawarły związek cywilny, do sakramentów świętych*, „L`Osservatore Romano”, wydanie polskie, 14 (1993), nr 11, s. 51-54; G. Pisarek, *Kwestia uczestnictwa w sakramentach osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, „Ateneum Kapłańskie”, 138 (2002), nr 1, s. 145-151.

ka uzyskuje oficjalną aprobatę pasterzy Kościołów lokalnych, czego wymowną ilustracją może być opublikowany 10 lipca 1993 roku list pasterski trzech biskupów niemieckich prowincji kościelnej Górnego Renu (O. Saiera, K. Lehmanna i W. Kaspera)[69]. Autorzy listu uważają, że małżonkowie niesakramentalni są upoważnieni do samodzielnego rozstrzygnięcia o przystępowaniu do Komunii św., zwłaszcza w sytuacji uzasadnionego przekonania o nieważności pierwszego małżeństwa. Potrzebna jest jedynie wyjaśniająca rozmowa duszpasterska, której celem byłoby ułatwienie zainteresowanym osobom podjęcia decyzji sumienia. Duszpasterze są zobowiązani tę decyzję uszanować[70].

W zaistniałej sytuacji watykańska Kongregacja Nauki Wiary uznała za konieczne jeszcze raz przypomnieć oficjalnie stanowisko Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych żyjących w niesakramentalnych związkach. Opublikowany przez tę Kongregację w dniu 14 września 1994 roku dokument wyraźnie podkreśla, że trudności i cierpienia tych wiernych, których sytuacja małżeńska odbiega od kanonicznej normy, w całej rozciągłości zasługują na szczególną pastoralną opiekę. Stąd też pasterze Kościoła powinni takie osoby – jak postulowała to już adhortacja apostolska Jana Pawła II *Familiaris consortio* – przyjmować z miłością, wzywać do ufności w Boże miłosierdzie oraz wskazywać im z roztropnością i szacunkiem konkretne drogi zarówno do nawrócenia, jak i do uczestnictwa w życiu kościelnej wspólnoty. Ponieważ jednak autentyczne zrozumienie i prawdziwe miłosierdzie nigdy nie mogą być „oderwane od prawdy", na ministrach pasterskiego urzędu spoczywa również obowiązek uprzytamniania osobom rozwiedzionym, które zawarły ponowny związek małżeński, że z uwagi na to, iż „ich stan i sposób życia obiektywnie zaprzeczają tej więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia" (por. FC 84), nie mogą być dopuszczone do Komunii św.[71]

---

[69] *Grundsätze für eine seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen*. Tłumaczenie polskie: „Przegląd Powszechny", 284 (1994), nr 10, s. 11-20.

[70] Por. tamże, s. 18n. Krytyczną ocenę listu biskupów niemieckich zawierają m.in. dwie publikacje: G. Grisez, *O praktycznym, kościelnym znaczeniu inicjatywy trzech biskupów niemieckich dotyczącej posługi pastoralnej wobec rozwiedzionych i „tych, którzy ponownie zawarli związek małżeński"*, „Ethos", 7 (1994), nr 4, s. 254-258; J. Bajda, *Co myśleć o dokumencie pastoralnym trzech biskupów niemieckich*, tamże, s. 259-265. Na uwagę zasługuje również: List G. Griseza, J.M. Finnisa i W.E. Maya do trzech biskupów niemieckich (tamże, s. 243-253).

[71] *List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii świętej przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach...*, s. 109n. Por. też: L. Scheffczyk, *Eucharistie und Ehesakrament. Dogmatische Grundlegungen in der Frage nach der Zulassung geschiedener Wiederverheirateter zur Eucharistie*, „Münchener Theologische Zeitschrift", 27 (1976), s. 367.

List Kongregacji Nauki Wiary zaznacza przy tym, że jakkolwiek analogiczne do obecnie postulowanych rozwiązań duszpasterskich, zalecających umożliwienie małżonkom niesakramentalnym przystępowanie do Stołu Pańskiego „w określonych wypadkach", były proponowane już przez niektórych Ojców Kościoła i w pewnej mierze stosowane w praktyce, to jednak nigdy nie zostały zaaprobowane w oficjalnym nauczaniu Kościoła powszechnego ani w jego dyscyplinie[72]. Wynikało to stąd, że norma, wykluczająca osoby żyjące w powtórnym cywilnym związku od przyjmowania Komunii św., wypływa ze swej natury z prawa Bożego (por. KKK 1640)[73]. Ustosunkowując się do tej kwestii, Papieska Rada do Spraw Interpretacji Tekstów Prawnych wskazuje na jednoznaczną wymowę słów św. Pawła: „Dlatego też, kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej. Niech przeto człowiek baczy na siebie samego, spożywając ten chleb i pijąc z tego kielicha. Kto bowiem spożywa i pije nie zważając na Ciało (Pańskie), wyrok sobie spożywa i pije" (1 Kor 11,27-29)[74]. Przytoczony tekst apeluje przede wszystkim do sumienia przyjmujących Eucharystię. Jednakże fakt, że ponownie zaślubieni są „jawnie niegodni", gdyż znajdują się w położeniu, które obiektywnie jest nie do pogodzenia z prawem Bożym, stwarza dodatkowo problem moralny w łonie kościelnej wspólnoty. Deklaracja wspomnianej wyżej watykańskiej Rady tłumaczy to następująco: „Istotnie, przyjmowanie Ciała Chrystusa w stanie jawnej niegodności wyrządza obiektywną szkodę wspólnocie kościelnej; takie postępowanie narusza prawo Kościoła i wszystkich wiernych do życia zgodnego z wymaganiami tej wspólnoty. W rozpatrywanym tu przypadku dopuszczania do Komunii św. wiernych rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach, zgorszenie – pojmowane jako działanie skłaniające innych do zła – dotyczy jednocześnie sakramentu Eucharystii oraz nierozerwalności małżeństwa. Do zgorszenia dochodzi nawet wówczas, gdy takie postępowanie nie budzi już niestety niczyjego zdziwienia. Co więcej, właśnie w obliczu takiego zniekształcenia sumień tym bardziej konieczne staje się działanie pasterzy – cierpliwe i zdecydowane – w obronie świętości sakramentów i chrześcijańskiej moralności oraz na rzecz prawidłowej formacji wiernych"[75].

Jednoznaczne stanowisko kościelnego Magisterium na temat wykluczenia małżonków niesakramentalnych od przystępowania do sakramentów pojed-

[72] Por. tamże, s. 110. Por też: G. Pelland, *Czy w Kościele pierwotnym udzielano „dyspensy" osobom rozwiedzionym, zawierającym nowe związki małżeńskie?*, „L`Osservatore Romano", wydanie polskie, 20 (1999), nr 11, s. 16-18.

[73] Por. J. Gręźlikowski, *Problem dostępu do sakramentów żyjących w małżeństwach niesakramentalnych*, „Studia Włocławskie", 2 (1999), s. 101.

[74] Por. *Deklaracja Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Prawnych* (24.06.2000 r.). Tłum. polskie: „L`Osservatore Romano", wydanie polskie, 21 (2000), nr 10, s. 55.

[75] Por. tamże, s. 55.

nania i Eucharystii jest jednak złagodzone w dwóch konkretnych wypadkach. Po pierwsze, uzyskanie rozgrzeszenia i przyjęcie Eucharystii przez takie osoby zawsze jest możliwe w sytuacji bezpośredniego zagrożenia śmiercią lub w niebezpieczeństwie śmierci. W pierwszym wypadku wchodzi w grę pewność, że zgon nastąpi przynajmniej w niedługim czasie. W drugim natomiast – wystarczy roztropna obawa, że dana osoba może umrzeć (np. ciężka choroba, trudny poród, niebezpieczna operacja, powódź, wojna itp.). W takich okolicznościach najważniejszą sprawą jest zbawienie człowieka. Stąd też nic nie może i nie powinno stanąć na przeszkodzie w pojednaniu się z Bogiem (por. KPK, kan. 986, §2)[76]. Po wtóre, małżonkowie rozwiedzeni żyjący w powtórnym związku cywilnym mogą przystąpić do sakramentów pojednania i Eucharystii, jeśli żałując, że naruszyli sakramentalny znak przymierza i wierności Chrystusowi, są szczerze gotowi na taką formę życia, która nie stoi w sprzeczności z nierozerwalnością małżeństwa (por. FC 84). „Oznacza to konkretnie – czytamy w adhortacji *Familiaris consortio* – że gdy mężczyzna i kobieta, którzy dla ważnych powodów, jak na przykład wychowanie dzieci, nie mogą uczynić zadość obowiązkowi rozstania się, postanawiają żyć w pełnej wstrzemięźliwości, czyli powstrzymać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom" (FC 84)[77]. Decyzja o dopuszczeniu takich osób do pełni życia sakramentalnego mieści się wyłącznie w kompetencjach spowiednika[78]. Powinien on jednak zadbać o to, by wyeliminować związane z taką sytuacją zgorszenie[79].

Nadzieje na zmianę kościelnej dyscypliny wykluczającej rozwiedzionych ponownie zaślubionych od pojednania sakramentalnego, odżyły na nowo po śmierci Jana Pawła II, zwłaszcza że nowo wybrany papież Benedykt XVI,

[76] Por. M. Saj, art.cyt., s. 74.

[77] Drogę do sakramentalnego pojednania w sytuacji „cohabitatio fraterna" otworzyła już decyzja Świętego Oficjum z 1900 r. Wypada zaznaczyć, że ta decyzja od początku wzbudzała i nadal wzbudza pewne zastrzeżenia. Uważa się bowiem, że tego typu rozstrzygnięcie wyznacza niewspółmiernie wysoką rangę sferze seksualnej, przez co sens i istota małżeństwa mogą zostać poważnie zubożone. Niektórzy nawet sądzą, że mamy tu do czynienia z niezamierzoną akceptacją powtórnego związku. Ponadto kwestionuje się wiarygodność obietnicy wstrzemięźliwości seksualnej w odniesieniu do osób, które nie przekroczyły co najmniej sześćdziesiątego roku życia, jakkolwiek najnowsze magisterialne wypowiedzi, potwierdzające i podtrzymujące tę praktykę, nie formułują w tym względzie żadnych granic wiekowych (por. M. Machinek, *Duszpasterstwo powtórnie zaślubionych jako wyzwanie pastoralne*, „Roczniki Teologiczne", 48 (2001), nr 6, s. 151).

[78] Por. A. Marcol, *Spowiednik wobec małżeństw niesakramentalnych*, „Collectanea Theologica", 61 (1991), nr 4, s. 117.

[79] Por. List Kongregacji Nauki Wiary do biskupów Kościoła katolickiego..., s. 111. Por. też: A.F. Dziuba, *Spowiedź małżeńska. Życie małżeńskie a sakramentalna posługa pokuty i pojednania*, Kraków 2002, s. 101.

w związku z mającym się odbyć w październiku 2005 roku Synodem Biskupów, poświęconym Eucharystii, w dokumencie roboczym określającym szczegółowo tematykę obrad (tzw. „instrumentum laboris"), wymienił również problem upowszechniania się praktyki udzielania Komunii św. małżonkom rozwiedzionym żyjącym w nowych związkach cywilnych. Te nadzieje jednak – jak można było tego się spodziewać – okazały się zwodnicze. Już w przemówieniu otwierającym Synod patriarcha Wenecji, kardynał Angelo Scola, oświadczył, że Eucharystia jest darem, a nie prawem, i dostęp do niej jest obwarowany pewnymi warunkami. Osoby rozwiedzione żyjące w ponownych związkach tych warunków nie spełniają, stąd też nie mogą przystępować do Komunii św. W posynodalnym orędziu Synodu czytamy: „Dostrzegamy smutek tych, którzy nie mogą przystępować do komunii sakramentalnej ze względu na sytuację rodzinną niezgodną z Chrystusowym przykazaniem (por. Mt 18,3-9). Część osób rozwiedzionych, które powtórnie zawarły związek małżeński, akceptuje z bólem fakt, że nie mogą przyjmować komunii sakramentalnej, i to cierpienie ofiarowują Bogu. Inni nie rozumieją tego zakazu i doświadczają wewnętrznej frustracji. Potwierdzamy raz jeszcze, że pomimo iż żyją w nieprawidłowej sytuacji (por. KKK 2384) nie są wykluczeni z życia Kościoła. Zachęcamy ich, aby uczestniczyli w Mszy św. niedzielnej i gorliwie słuchali słowa Bożego, tak aby stawało się ono pokarmem dla ich życia wiary, miłości i nawrócenia. Pragniemy zapewnić, że obejmujemy ich modlitwą i troską pasterską; wszyscy razem prosimy Boga, abyśmy wiernie dochowywali posłuszeństwa Jego woli"[80]. Identyczną zachętę zawiera posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* Benedykta XVI, opublikowana 22 lutego 2007 roku. Jednakże i ten dokument w sposób nie budzący najmniejszych wątpliwości potwierdza „praktykę Kościoła, opartą na Piśmie świętym (por. Mk 10,2-12), niedopuszczania do sakramentów osób rozwiedzionych, które zawarły nowe związki, ponieważ swoim stanem i sytuacją życiową obiektywnie sprzeciwiają się tej jedności w miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem, która jest oznaczona i realizowana w Eucharystii" (por. SC 29)[81].

[80] *Eucharystia: Chleb żywy, który daje pokój światu*. Orędzie Synodu Biskupów do Ludu Bożego (21.10.2005 r.). Tłum. polskie: „L`Osservatore Romano", wydanie polskie, 27 (2006), nr 1, s. 42.

[81] Wypada dodać, że adhortacja *Sacramentum caritatis* potwierdza również praktykę pojednania sakramentalnego w sytuacji „cohabitatio fraterna": „(...) w przypadku, gdy nieważność węzła małżeńskiego nie jest stwierdzona i gdy występują obiektywne okoliczności, które sprawiają, iż życie wspólne jest nieodwracalne, Kościół zachęca tych wiernych, aby zobowiązali się przeżywać swój związek według wymogów prawa Bożego, jako przyjaciele, jak brat i siostra; w ten sposób będą oni mogli ponownie przystępować do stołu eucharystycznego, uwzględniając wymogi przewidziane przez sprawdzoną kościelną praktykę. Taka droga, ponieważ jest możliwa i owocna, winna spotkać się ze wsparciem duszpasterzy oraz odpowiednich inicjatyw kościelnych,

III. Pastoralne uwarunkowania duszpasterstwa rozwiedzionych żyjących w związkach niesakramentalnych

1. Umacnianie w wiernych postawy wierności zasadzie nierozerwalności małżeństwa

Z dotychczasowych rozważań jasno wynika, że zalecane w magisterialnych wypowiedziach Kościoła duszpasterstwo żyjących w związkach niesakramentalnych, w żadnym wypadku nie ma na celu akceptacji rozwodów czy też legalizacji ponownych związków małżeńskich. Sensem tej posługi jest niesienie duchowej pomocy tym wiernym, których życie małżeńskie znalazło się w nieodwracalnym kryzysie, czego dramatycznym wyrazem jest „nieregularna sytuacja", w jakiej się znaleźli. W duszpasterstwie osób żyjących w nowych związkach cywilnych nie chodzi zatem o tworzenie jakiegoś lobby w Kościele, ale o wyciągnięcie pomocnej ręki do tych, którzy świadomi, że ich życie jest obiektywnie niezgodne z Ewangelią, szukają dróg wyjścia, kierując się w stronę Boga. Kościelna wspólnota z całą pewnością nie może tych ludzi odtrącić i pozostawić swemu losowi[82].

Z drugiej strony nie można nie zdawać sobie sprawy z tego, że pastoralne zatroskanie – z szacunkiem i miłością – o małżeństwa niesakramentalne pociąga za sobą niewątpliwe niebezpieczeństwo zniekształcenia prawdy o chrześcijańskim przymierzu małżeńskim, a w dalszej konsekwencji również ryzyko relatywizmu w odniesieniu do moralnych wymogów, jakie ta prawda w sobie zawiera. Ma to miejsce zwłaszcza wtedy, gdy duszpasterskie inicjatywy na rzecz powtórnie zaślubionych nie idą w parze z wiarą w wyzwalającą moc prawdy (por. J 8,31-32)[83]. Takie posunięcia przy tym nie muszą bynajmniej być równoznaczne z zasygnalizowanymi w poprzednim rozdziale tendencjami, mającymi na celu dopuszczenie „w określonych przypadkach" osób rozwiedzionych żyjących w cywilnych związkach do pełni życia sakramentalnego. Mogą one na przykład wyrażać się w stosowaniu w odniesieniu do powtórnych małżeństw paraliturgicznych form ich zawierania. Takie praktyki zapewne nie są w Kościele czymś wyjątkowym, skoro Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* uznał za stosowne zaznaczyć, że „szacunek należny sakramentowi małżeństwa, samym małżonkom i ich krewnym, a także wspólnocie wiernych, zabrania

unikając w każdym przypadku błogosławienia tego typu związków, aby nie powodowało to wśród wiernych zamieszania odnośnie do wartości małżeństwa" (SC 29).

[82] Por. M. Paciuszkiewicz, *Duszpasterstwo rozwiedzionych*, „Życie Duchowe", 1999, nr 20, s. 62.

[83] Por. W. Szafrański, *Duszpasterstwo rodzin rozbitych*, „Ateneum Kapłańskie", 97 (1981), nr 3, s. 485. Por. też: B. Liss, *Krise, Scheidung, Neubeginn. Pastorale Erfahrungen in einer menschenfreudlichen Kirche*, Würzburg 1990, s. 36.

każdemu duszpasterzowi, z jakiegokolwiek motywu lub dla jakiejkolwiek racji, także duszpasterskiej, dokonania na rzecz rozwiedzionych, zawierających nowe małżeństwo, jakiegokolwiek aktu kościelnego czy jakiejś ceremonii" (por. FC 84). Takie postępowanie – zdaniem papieża – sprawiałoby wrażenie sakramentalnej liturgii ślubnej, a w konsekwencji mogłoby wprowadzać w błąd co do nierozerwalności ważnie zawartego małżeństwa[84].

Jeszcze istotniejsze zagrożenie pojawia się w ramach sądowniczej działalności kościelnych trybunałów, orzekających fakt nieważności małżeństwa sakramentalnego. I ta działalność bowiem jest poddana presji współczesnej mentalności rozwodowej. Dlatego Kongregacja Nauki Wiary w specjalnym dokumencie zobowiązała biskupów do „pilnej czujności", aby ci, którym powierza się jakieś funkcje w kościelnym sądownictwie, byli wierni nauce Kościoła o nierozerwalności małżeństwa i stosowali ją w praktyce. Ta wierność nie powinna w kościelnej wspólnocie budzić najmniejszych podejrzeń czy wątpliwości[85]. „Każdy sprawiedliwy wyrok o ważność lub nieważność małżeństwa – podkreślał Jan Paweł II w przemówieniu do Trybunału Roty Rzymskiej – jest przyczynkiem do kultury nierozerwalności, tak w Kościele, jak i w świecie. Jest to wkład bardzo ważny i konieczny: ma on bowiem bezpośrednie zastosowanie praktyczne, dając pewność nie tylko pojedynczym zainteresowanym osobom, ale także wszystkim małżeństwom i rodzinom. W konsekwencji niesprawiedliwe orzeczenie nieważności, sprzeczne z zasadami prawa lub niezgodne z rzeczywistością, jest szczególnie poważne, gdyż jego oficjalne powiązanie z Kościołem sprzyja szerzeniu się postaw, w których nierozerwalność znajduje poparcie w słowach,

[84] Por. M. Machnek, art.cyt., s. 152. Por. też: M. Paciuszkiewicz, *Kościół katolicki wobec rozwodów i ponownych związków*, „Przegląd Powszechny", 290 (1996), nr 1, s. 17. Z tych samych względów małżonkowie ze związku cywilnego nie mogą spełniać posług liturgicznych: lektora, akolity, rodziców chrzestnych, świadków bierzmowania, jak również zadań katechety (por. J. Gręźlikowski, *Czy w Kościele są rozwody...?*, s. 182). Odmowa pogrzebu kościelnego może mieć miejsce jedynie w odniesieniu do tych osób, które przed śmiercią nie dały żadnych oznak pokuty (tamże, s. 184). Kongregacja Nauki Wiary, łagodząc dotychczasowe przepisy, stwierdza: „Zgorszenia wiernych i wspólnoty kościelnej będzie można uniknąć w takiej mierze, w jakiej pasterze będą umieli odpowiednio pokazać znaczenie pogrzebu chrześcijańskiego jako zwrócenia się do miłosierdzia Bożego i jako świadectwo wiary wspólnoty w zmartwychwstanie umarłych i w życie w świecie, który przyjdzie" (por. *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 53).

[85] Por. List *Haec Sacra Congregatio* o nierozerwalności małżeństwa (11.04.1973 r.). Tłum polskie: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, Kraków 1999, s. 43n. Por. też: *Nierozerwalność sakramentalnego węzła małżeńskiego*. Przemówienie Jana Pawła II do Trybunału Roty Rzymskiej (21.01.2000 r.). Tłum polskie: „L`Osservatore Romano", wydanie polskie, 21 (2000), nr 3, s. 31.

ale nie ma odzwierciedlenia w życiu”[86]. Również Benedykt XVI ustosunkował się w tej kwestii w adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis*. Z jednej strony przypomniał on, że wszędzie tam, gdzie rodzą się uprawnione wątpliwości co do ważności małżeństwa zawartego sakramentalnie, „należy podjąć kroki, które są konieczne dla zweryfikowania ich zasadności”, z drugiej strony jednak wyraźnie zaznaczył, że podejmując to zadanie należy „nade wszystko wychodzić z założenia, iż fundamentalnym punktem spotkania prawa i duszpasterstwa jest miłość prawdy” (por. SC 29).

Nie trudno zdać sobie sprawę z tego, że świadomość ewentualnego narażenia na szwank dobra nierozerwalności przymierza małżeńskiego w szczególny sposób powinna towarzyszyć tym wszystkim, którzy niejako profesjonalnie angażują się w duszpasterstwo powtórnie zaślubionych. Wydaje się, że tak właśnie jest w przypadku inicjatyw, jakie w tym względzie są podejmowane w Kościele polskim. Może o tym świadczyć między innymi następująca wypowiedź Jerzego Grzybowskiego, który wraz z żoną, Ireną, w ramach ruchu „Spotkania Małżeńskie” od szeregu lat organizuje również specjalny program rekolekcyjny dla par niesakramentalnych: „Ile razy zaczynam pisać o małżeństwach cywilnych zawartych po rozwodzie, tylekroć ogarniają mnie wątpliwości, czy nie osłabiam w ten sposób mocy sakramentu małżeństwa. Czy nie skłaniam się ku liberalnym prądom w Kościele, a także wśród małżeństw, które z przekonaniem i mocą głoszą, że ich drugi związek jest dojrzalszy niż pierwszy, że dopiero teraz zbliżyły się do Boga i magisterium Kościoła? Czy wszyscy duszpasterze zajmujący się tak żarliwie małżeństwami niesakramentalnymi nie otwierają w ten sposób furtki płytkim stwierdzeniem, że Kościół, nie odrzucając tych, którzy ponownie zawarli małżeństwo po rozwodzie, akceptuje i będzie coraz bardziej patrzył przez palce na nierozerwalność małżeństwa”[87]. Tego typu niepokój sumienia prędzej czy później owocuje wypracowaniem takiej koncepcji duszpasterstwa związków niekanonicznych, która pozostaje w zgodzie ze wskazaniami kościelnego Magisterium. Potwierdza to wyznanie jednego z najbardziej zasłużonych inicjatorów specjalistycznej troski o małżonków niesakramentalnych w Kościele polskim, jezuity, o. Mirosława Paciuszkiewicza, który przyznaje się, że pewnego dnia przeraziła go wręcz gloryfikacja posługi, jakiej się poświęcił i osób, do których jest adresowana. A stało się to na kanwie oświadczenia jednej z jego podopiecznych: „Może to pycha z mej strony, ale ja się cieszę, że jestem w związku niesakramentalnym i mogłam przeżyć to, co przeżyłam”. „W takim kontekście – pisze

[86] *Nierozerwalność małżeństwa dobrem wszystkich* (28.01.2002 r.). Tłum. polskie: „L`Osservatore Romano”, wydanie polskie, 23 (2002), nr 4, s. 34.

[87] Por. *Wyruszyć do Damaszku. Drogowskazy dla małżeństw niesakramentalnych...*, s. 19.

wspomniany kapłan – lepiej zrozumiałem, że duszpasterstwo osób żyjących w związkach niesakramentalnych tak naprawdę powinno służyć utrwaleniu się zdrowego modelu rodziny chrześcijańskiej. W przeciwnym razie będzie pomyłką i szkodliwą apoteozą tego, co nie powinno być normą wśród ludzi ochrzczonych i wierzących”[88].

Tak właśnie pastoralną troskę o tych, którzy żyją w nieregulowanych kanonicznie związkach pojmuje Urząd Nauczycielski Kościoła. Symptomatyczne w tym względzie są słowa jedynego – jak dotąd – magisterialnego dokumentu dotyczącego bezpośrednio tej kwestii: „Pragniemy wyrazić naszą wiarę w sakrament małżeństwa jako trwały związek mężczyzny i kobiety, ochrzczonych w Chrystusie; związek, którego celem jest przyjęcie i wychowanie dzieci. Stwierdzamy, że sakrament małżeństwa jest bogactwem dla samych małżonków, dla społeczeństwa i dla Kościoła. Wiąże się on z procesem wzrastania i jest znakiem nadziei dla tych, którzy pragną umocnić swoją miłość – aby była trwała i wierna – z pomocą Boga, który błogosławi ich związkowi. Ta rzeczywistość promieniuje dobrem także na wszystkie inne pary małżeńskie”[89].

Jest ważne, by duszpasterstwo Kościoła wspierając tych, którym nie udało się zrealizować Bożego zamysłu związanego z ich sakramentalnym małżeństwem, jednocześnie poczuwało się do obowiązku potwierdzania z mocą nauki o nierozerwalności węzła małżeńskiego. Jest to jedna z najbardziej skutecznych dróg, umożliwiających wiernym, by nie poddali się współczesnej obyczajowości, będącej wytworem mentalności podważającej wartość małżeństwa jako jedynej i nierozerwalnej więzi[90]. Adhortacja *Familiaris consortio*, poruszając ten prob-

[88] Por. *Drogi powrotu. O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych, w separacji i rozwiedzionych samotnych...*, s. 22 i 24.

[89] Por. *Zalecenia Papieskiej Rady ds. Rodziny na temat duszpasterstwa osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach...*, s. 433.

[90] Kościół w Polsce mógł się o tym przekonać w okresie trwających niemal pół wieku zmagań z odgórnie zaprogramowaną przez komunistyczne władze laicyzacją małżeństwa. Zdecydowane stanowisko polskiego Episkopatu, który podjął konsekwentną i wytrwałą walkę o nierozerwalność sakramentalnego przymierza małżeńskiego, sprawiło, że stopa rozwodów w Polsce w porównaniu z innymi krajami sowieckiego bloku była najniższa. Np. w 1975 r. ten współczynnik na 1000 ludności wynosił w Polsce 1,2; a w Bułgarii – 1,3; w Rumunii 1,6; w Czechosłowacji – 2,2; w NRD i na Węgrzech – 2,5; w ZSRR – 3,1. Por. T. Makowski, *Religijno-moralna żywotność współczesnej polskiej rodziny katolickiej. Refleksje socjologiczno-pastoralne*, „Studia Gnesnensia”, 3 (1977), s. 141. Na temat pastoralnego programu obrony trwałości polskiej rodziny na uwagę zasługują dwa opracowania J. Szkodonia: *Teologia nierozerwalności małżeństwa w nauczaniu Kościoła w Polsce w latach 1945-1975*, „Analecta Cracoviensia”, 13 (1981), s. 171-208; *Nierozerwalność małżeństwa w nauczaniu Kościoła w Polsce w latach 1945-1982*, w: A.L. Szafrański (red.), *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła...*, s. 145-199.

lem, przypomina, że Bóg nie tylko chce nierozerwalności małżeństwa, ale i daje ją jako owoc i znak tej absolutnie wiernej miłości, jaką Chrystus żywi dla swego Kościoła. „Chrystus – czytamy – odnawia pierwotny zamysł, który Stworzyciel wpisał w serce mężczyzny i kobiety, a w sakramencie małżeństwa daje «serce nowe» tak, że małżonkowie nie tylko mogą przezwyciężyć «zatwardziałość serc», ale równocześnie i nade wszystko dzielić pełną i ostateczną miłość Chrystusa, nowe i wieczne Przymierze, które stało się ciałem" (FC 20). Kościelne duszpasterstwo rodzin, budząc i ożywiając świadomość tego nadprzyrodzonego obdarowania, powinno jednak zwracać uwagę, że małżeńska komunia może być zachowana i doskonalona jedynie w wielkim duchu ofiary, zakłada bowiem szlachetną gotowość do zrozumienia, tolerancji, przebaczenia i pojednania (por. FC 21). „Wystarczy przypomnieć – tłumaczył Jan Paweł II – że również małżeństwo podlega logice Chrystusowego krzyża, który wymaga wysiłku i poświęcenia, wiąże się także z bólem i cierpieniem, nie stanowi jednak przeszkody – pod warunkiem przyjęcia woli Bożej – dla pełnej i autentycznej samorealizacji, przynoszącej pokój i pogodę ducha"[91]. Dawanie w takich okolicznościach świadectwa bezcennej wartości nierozerwalności przymierza małżeńskiego nabiera szczególnej wagi. Uwzględniając ów fakt, Jan Paweł II uznał za stosowne umieścić na kartach adhortacji *Familiaris consortio* następującą zachętę i wyrazy uznania: „Pochwalam owe liczne pary małżeńskie, które choć napotykają na niemałe trudności, to jednak zachowują i rozwijają dobro nierozerwalności, wypełniając w ten sposób pokornie i odważnie powierzone im zadanie; zachęcam je, aby były w świecie «znakiem» — maleńkim i cennym znakiem, niekiedy poddanym próbie, lecz zawsze odnawiającym się — tej niestrudzonej wierności, z którą Bóg i Jezus Chrystus miłują wszystkich ludzi i każdego człowieka" (FC 20).

Papieska Rada do Spraw Rodziny we wspomnianych już zaleceniach zaznacza, że dla umocnienia w świadomości i postawie całej kościelnej wspólnoty wierności sakramentalnemu przymierzu małżeńskiemu należy:

1° – zadbać o lepsze i intensywniejsze programy przygotowania do małżeństwa oraz o należyte sprawowanie tego sakramentu;

2° – nadać właściwą rangę katechezie o wartości i znaczeniu trwałej miłości małżeńskiej i rodzinnej;

3° – towarzyszyć rodzinom na różnych etapach ich formacji i rozwoju (pomoc w odkrywaniu i przeżywaniu otrzymanego od Boga powołania oraz zadania chrześcijańskiego wychowania dzieci, mobilizacja do pełnego udziału w życiu sa-

[91] *Małżeństwo i rodzina są nierozerwalne*. Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej (1.02.2001 r.). Tłum polskie: „L`Osservatore Romano", wydanie polskie, 22 (2001), nr 4, s. 35.

kramentalnym, inicjowanie i moderatorstwo działalności stowarzyszeń i ruchów rodzinnych itp.);

4° – zabezpieczać prorodzinną formację duchowieństwa, zwłaszcza spowiedników, aby potrafili kształtować sumienia małżonków zgodnie z Bożym zamysłem i kościelną dyscypliną;

5° – troszczyć się o należyte przygotowanie do kościelnej diakonii na rzecz rodziny wszystkich osób pracujących w duszpasterstwie;

6° – zachęcać, zwłaszcza rodziców, aby mocą sakramentu małżeństwa, który sami otrzymali, starali się wspierać swoich synów i córki żyjących w związkach małżeńskich;

7° – uprzytamniać ogółowi wiernych potrzebę modlitwy za tych, którzy przeżywają kryzysy małżeńskie[92].

Kościelne Magisterium dostrzega również pilną potrzebę ożywienia apostolskich inicjatyw katolików świeckich, których celem byłoby bardziej stanowcze przeciwstawienie się współczesnej mentalności rozwodowej. „Kościół i każdy chrześcijanin – przypominał Jan Paweł II – mają być światłem świata: «Tak niech wasze światło jaśnieje przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie» (Mt 5,16). Te słowa Jezusa znajdują dzisiaj szczególne zastosowanie w odniesieniu do nierozerwalnego małżeństwa. Mogłoby się niemal wydawać, że rozwód do tego stopnia zakorzenił się w niektórych środowiskach, że prawie nie warto już z nim walczyć poprzez umacnianie

[92] Por. *Zalecenia na temat duszpasterstwa osób rozwiedzionych*..., s. 435-437. Należy wspomnieć, że Papieska Rada ds. Rodziny w trosce o trwałość sakramentalnego małżeństwa opublikowała 13.05.1996 r. specjalny dokument w zastosowaniu do pierwszego z wymienionych postulatów, wskazującego na potrzebę udoskonalenia pastoralnego przygotowania do życia rodzinnego (tłum. polskie: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie*..., t. 2, s. 389-424). W odnośnej literaturze zwraca się coraz większą uwagę na powiązanie niedostatków kościelnego przygotowania do małżeństwa z nasilającym się procesem rozpadu wspólnot rodzinnych. D. Bourgeois (*Duszpasterstwo Kościoła*, Poznań 2001, s. 705) w tym kontekście mówi wręcz o „pastoralnej winie Kościoła": „Dowodem sprawiedliwości ze strony Kościoła byłoby uznanie, że przyczyną porażki niektórych małżeństw mógł być między innymi brak odpowiedniego przygotowania, a nawet zaniedbanie ze strony duchownych i członków wspólnot chrześcijańskich, odpowiedzialnych za to przygotowanie". Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum caritatis* podkreśla, że w duszpasterskiej trosce o przygotowanie nowożeńców do małżeństwa nieodzowne jest zweryfikowanie ich przekonań odnośnie do niepodważalnych zobowiązań wpływających na ważność sakramentu małżeństwa. „Poważne rozeznanie tego zagadnienia – argumentuje papież – może pomóc uniknąć sytuacji, w których poruszenia uczuciowe i płytkie racje skłaniają dwoje młodych do podjęcia odpowiedzialności, której nie potrafią potem uszanować. Zbyt wielkie jest dobro, którego Kościół i całe społeczeństwo oczekują od małżeństwa i od rodziny na nim opartej, aby nie zaangażować się dogłębnie w to specyficzne zadanie duszpasterstwa" (SC 29).

świadomości, społecznego obyczaju i prawodawstwa cywilnego sprzyjającego nierozerwalności. A jednak warto to czynić!”[93] Warto, bo nawet w środowiskach laickich współczesna „epidemia rozwodów”, będąca niewątpliwym przejawem społecznej patologii, zaczyna budzić coraz większy niepokój. Z każdym rokiem przecież wzrasta ilość ofiar owej „epidemii”. Są to w przeważającej liczbie wypadków „nieudane” pierwsze żony, które z nieopatrznie zawartego małżeństwa wychodzą z uczuciem raz na zawsze złamanego życia, oraz niezliczone zastępy „sierot rozwodowych”, przed którymi rozejście się rodziców otwiera perspektywę trudnego dzieciństwa, a niejednokrotnie i groźbę demoralizacji[94]. Wspomniany niepokój stwarza sprzyjające warunki do społecznej promocji nierozerwalnego przymierza małżeńskiego jako dobra wszystkich ludzi i każdego człowieka z osobna. Ta promocja jednak w bardzo poważnym stopniu zależy od przezwyciężenia wizji nierozerwalności rozumianej jako ograniczenie wolności małżonków. „W takiej koncepcji bowiem – wyjaśniał Jan Paweł II – nierozerwalność jawi się jako prawo zewnętrzne w stosunku do małżeństwa, jako «narzucanie» normy sprzecznej ze «słusznymi» postulatami pełniejszej realizacji osoby”[95]. Tymczasem „ciężar” nierozerwalności i wynikające z niej ograniczenia ludzkiej wolności nie są niczym innym jak tylko – jeśli tak można powiedzieć – drugą stroną medalu w zakresie dóbr i potencjalności zawartych w instytucji małżeństwa jako takiej. W tej perspektywie mówienie o „narzucaniu” nierozerwalności jest bezzasadne[96]. Zrozumienie prawdy, że dobro nierozerwalności jest konstytutywnym składnikiem prawidłowo rozumianego przymierza małżeńskiego, pozwala wyeliminować jeszcze jedno istotne nieporozumienie, a mianowicie dość rozpowszechnione mniemanie, że nierozerwalne małżeństwo jest sprawą dotyczącą wyłącznie osób wierzących, które z tej racji nie mają prawa „narzucać” tego wymogu całemu świeckiemu społeczeństwu[97]. Uwzględniając tę okoliczność, Urząd Nauczycielski Kościoła przypomina wiernym, że również w wymiarze państwowej legislacji mają nie tylko prawo, ale i obowiązek umacniania spoistości i trwałości rodziny (por. ChL 40). Oznacza to, że w kościelnej wspólnocie nie może i nie powinno zabraknąć inicjatyw, które nie tylko ograniczałyby permisywność obecnego usta-

[93] Por. *Nierozerwalność małżeństwa dobrem wszystkich*..., s. 35.

[94] Por. E. Rosset, *Rozwody*..., s. 435. Warto przytoczyć ostateczną konkluzję wywodów tego wybitnego polskiego demografa: „Karygodnym nadużyciem jest podnoszenie masowych rozwodów do godności zjawiska normalnego: «dobrego i właściwego». Zło społeczne nie przestaje być złem przez to, że się rozpleniło. Wprost przeciwnie – staje się wówczas klęską społeczną. Jest nią właśnie plaga masowych rozwodów” (tamże, s. 437).

[95] Por. *Nierozerwalność małżeństwa dobrem wszystkich*..., s. 33.

[96] Por. tamże, s. 34

[97] Por. tamże, s. 33.

wodawstwa rozwodowego, ale w mniej lub bardziej odległej przyszłości mogłyby zaowocować publicznym uznaniem nierozerwalności węzła małżeńskiego[98].

2. Duszpasterska opieka nad żyjącymi w separacji i rozwiedzionymi

Nie ulega wątpliwości, że pastoralną troskę o rozwiedzionych żyjących w cywilnych związkach najbardziej zasadniczo uwiarygodnia priorytetowe umacnianie we wspólnocie wiernych poszanowania dobra nierozerwalności węzła małżeńskiego. Stolica Apostolska jednak wskazuje na jeszcze jeden warunek zabezpieczenia duszpasterstwa małżeństw niesakramentalnych przed ewentualnymi zastrzeżeniami czy wątpliwościami. Powtórny związek przecież zawsze jest raną zadaną temu znakowi przymierza Chrystusa z Kościołem, jakim jest sakrament małżeństwa. Należy zatem uczynić wszystko, co tylko możliwe, by do owego „zranienia" nie dopuścić, a przynajmniej by ograniczyć jego rozmiary. Mając to na uwadze, Papieska Rada do Spraw Rodziny przypomina najpierw całej kościelnej wspólnocie, a następnie jej zwierzchnikom, biskupom, o potrzebie wspomagania „małżonków, którzy po separacji lub rozwodzie żyją samotnie, aby pozostali wierni obowiązkom, jakie nakłada na nich małżeństwo"[99].

Wiadomo, że – podobnie jak cała doczesna rzeczywistość – i związek małżeński na skutek zerwania pierwotnego przymierza z Bogiem jest „pod panowaniem grzechu" (por. KKK 1606). W konsekwencji komunia między mężczyzną i kobietą – także w ramach więzi sakramentalnej – jest w trwały sposób zagrożona niezgodą, duchem panowania, niewiernością, zazdrością i konfliktami, które niejednokrotnie prowadzą do jej definitywnego zerwania (por. FC 83). Ten nieporządek – jak pokazuje doświadczenie – może ujawniać się z mniejszą lub większą ostrością. Co więcej, może on też być bardziej lub mniej przezwyciężany, zależnie

[98] Por. J. Kułaczkowski, *Społeczne prawodawstwo w Polsce wobec nierozerwalności małżeństwa a duszpasterstwo rodzin*, „Studia nad Rodziną", 10 (2006), nr 1-2, s. 37-55. Wypada zaznaczyć, że przekonanie o permisywnym charakterze ustawodawstwa rozwodowego podzielają nawet osoby rozwiedzione. W tym względzie na szczególną uwagę zasługuje publikacja K. Chrupek, *Życie po rozwodzie* (Warszawa 1976), zawierająca wypowiedzi małżonków rozwiedzionych. Co najmniej 200 osób spośród 500, które odpowiedziały na apel autorki, żałuje, że doszło do rozwodu. Odpowiedzialnością za to, co się stało większość respondentów obarcza sąd, bo „u nas rozwód można otrzymać łatwo i szybko". Utrzymują, że decyzję o rozwodzie podejmowali w rozgoryczeniu, uniesieniu się ambicją, w afekcie ograniczającym krytyczne spojrzenie na sprawę. Zanim jednak zdążyły ochłonąć, już były po rozwodzie (por. s. 122-125). Aktualna procedura rozwodowa – mimo wprowadzenia instytucji prawnej separacji – nie uległa istotniejszym zmianom.

[99] Por. *Zalecenia na temat duszpasterstwa osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*..., s. 435 i 437.

od kultury, epoki i dobrej woli poszczególnych osób. Najstarszą i najbardziej godną uwagi formą, umożliwiającą – mimo zaistniałego kryzysu – elementarne ocalenie nierozerwalności małżeństwa jest instytucja separacji[100].

Łaciński termin *separatio* oznacza rozdzielenie, rozłącznie bądź odosobnienie. W zastosowaniu do związku małżeńskiego to pojęcie wyraża decyzję podjętą przez jednego lub oboje małżonków o czasowym zawieszeniu bądź zerwaniu małżeńskiej „wspólnoty łoża, stołu i mieszkania" (*separatio a toro, mensa et cohabitatione*), jednakże bez naruszania istoty węzła małżeńskiego, czyli bez uprawnienia do zawarcia nowego małżeństwa (por. KPK, kan. 1151-1155). Jeżeli do takiej decyzji dochodzi na drodze ingerencji sądu, mamy do czynienia z separacją prawną[101].

W chrześcijaństwie praktyka separacji jest uznawana za dopuszczalną od samego początku i opiera się na tekście ewangelii św. Mateusza (por. 5,31-32 i 19,9) oraz Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian (por. 7,11-12)[102]. Pierwotnie jedyną przyczyną zerwania wspólnoty małżeńskiej było cudzołóstwo, ale z biegiem czasu zaczęto uznawać także inne powody, jak np. apostazja czy herezja, określane często mianem *fornicatio spiritualis*. Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku, obok cudzołóstwa jako przyczyny trwałej separacji, sankcjonował ponadto następujące przyczyny separacji czasowej: wyraźne odstępstwo od wiary, akatolickie wychowanie dzieci, występne i hańbiące życie, narażanie drugiej strony na poważne niebezpieczeństwo dla duszy lub dla ciała, stosowanie przemocy. Również aktualnie obowiązujący kodeks z 1983 roku dopuszcza separację dozgonną w sytuacji niewierności małżeńskiej, chyba że małżonek wyraźnie lub milcząco darował winę, zgodził się na cudzołóstwo, stał się jego przyczyną, bądź sam się go dopuścił (por. KPK, kan. 1152). Jako racja uzasadniająca separację czasową nowy kodeks wymienia narażanie współmałżonka lub potomstwa na wielkie niebezpieczeństwo cielesne lub duchowe oraz postępowanie utrudniające wspólne życie (por. KPK, kan. 1153, §1)[103]. Uogólniając problem, można by powiedzieć, że w świetle kościelnego ustawodawstwa powodem tłumaczącym

[100] Por. K. Graczyk, *Instytucja rozwodu a instytucja separacji. Skutki prawne w prawodawstwie kościelnym i cywilnym*, „Ateneum Kapłańskie", 144 (2005), nr 3, s. 545.

[101] Por. P. Kasprzyk, *Instytucja separacji małżeńskiej*, Lublin – Sandomierz 1999, s. 14n.

[102] Por. T. Rozkrut, *Separacja małżeńska w prawie kanonicznym oraz prawie polskim*, „Polonia Sacra", 4 (2000), nr 6, s. 210. Por. też: A. Młotek, *Separacja i ponowne małżeństwo w Kościele pierwszych wieków*, „Collectanea Theologica", 46 (1976), nr 4, s. 113-115.

[103] Por. W. Góralski, *Separacja małżeńska jako instytucja chroniąca dobro małżonków i ich dzieci oraz trwałość małżeństwa w prawie kanonicznym i w prawie świeckim*, w: J. Rebeta (red.), *Zagadnienia praw rodziny*, Lublin 1997, s. 109n.

zasadność separacji jest godzące w dobro wspólnoty rodzinnej niewypełnianie podstawowych obowiązków małżeńskich. Chodzi tu o takie sytuacje, w których jedna ze stron, zamiast być pomocą dla wzajemnego doskonalenia się małżonków i twórczego wychowania dzieci, staje się zagrożeniem dla tych wartości. Nic dziwnego więc, że tego rodzaju stan rzeczy upoważnia do rozdziału, jeśli nie ma nadziei na osiągnięcie poprawy[104].

Ponieważ separacja orzeczona przez sąd kościelny nie powoduje obecnie skutków cywilnych, istotnych dla zabezpieczenia osobowych i majątkowych uprawnień zarówno małżonków, jak i ich dzieci, prawo kanoniczne pozwala na wniesienie sprawy do sądu świeckiego (por. KPK, kan. 1692). Instytucja separacji bowiem jest aktualnie obecna w wielu państwowych systemach prawnych, między innymi również – na mocy ustawy z dnia 21 maja 1999 roku – w polskim prawie rodzinnym, które dopuszcza cywilno-prawne rozłączenie małżonków w sytuacji trwałego rozkładu ich pożycia w wymiarze ekonomicznym, duchowym i fizycznym[105]. Z danych Głównego Urzędu Statystycznego wynika, że w ciągu pierwszych pięciu lat po uchwaleniu ustawy liczba prawomocnie orzeczonych separacji w Polsce systematycznie rosła, ale od 2006 roku obserwuje się dość istotny regres (por. tabela IV)[106].

Tabela IV: Separacje prawomocnie orzeczone w Polsce w latach 2000-2008

Lata	Ogółem	Na 100 tysięcy ludności	Na 1000 zawartych małżeństw
2000	1340	3,5	6,3
2002	2649	6,9	13,8
2003	3027	7,9	15,5
2004	5891	15,4	30,7
2005	11600	30,4	56,1
2006	7978	20,9	35,3
2007	4927	12,9	19,8
2008	3791	9,9	14,7

Jan Paweł II decyzję o separacji nazwał „bolesną", bo jest ona niewątpliwie smutnym symptomem nieładu, poważnie zakłócającego pokój społeczności rodzinnej. W zestawieniu jednak z rozwodem, stanowiącym „prawdziwą plagę współczesnego społeczeństwa", zło separacji trzeba uznać za mniejsze[107]. Rozwód bowiem oznacza definitywne zerwanie tego wszystkiego, co małżonkowie chcieli

[104] Por. J. Gręźlikowski, *Czy w Kościele są rozwody...?*, s. 58.
[105] Por. P. Kasprzyk, dz.cyt., s. 65-80.
[106] Por. *Rocznik Demograficzny 2009*, Warszawa 2009, s. 230.
[107] Por. *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości*, Orędzie na XXVII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1994 r, (8.12.1993 r.). Tłum polskie: „L`Osservatore Romano", wydanie polskie, 15 (1994), nr 1, s. 5.

razem zbudować i niejednokrotnie faktycznie zbudowali. Separacja zaś, ponieważ nie stanowi ostatecznego zerwania układu małżeńskiego, stwarza pewną możliwość naprawy tego, co zostało zniszczone. Dzięki niej małżonkowie uzyskują szansę ochłonięcia, spokojnego przemyślenia tego, co się stało, przezwyciężenia powstałych trudności, zamiast uciekania przed nimi w kolejne małżeństwo. Socjologiczne badania przeprowadzone w Polsce w środowisku osób rozwiedzionych dowodzą, że decyzja o rozwodzie w dużej liczbie wypadków jest podejmowana zbyt pochopnie, w rozgoryczeniu lub afekcie, ograniczającym krytyczną ocenę sytuacji. Z perspektywy upływu czasu wielu respondentów oświadcza, że gdyby mieli możliwość spojrzenia na kryzys swojego małżeństwa z pewnego dystansu, to do jego rozpadu zapewne nigdy by nie doszło[108].

Wszystko to potwierdza zasadność supozycji, że w instytucji separacji, która nie dopuszcza faktów dokonanych, tkwi nadzieja, że z czasem, gdy uspokoją się emocje i do głosu dojdzie rozsądek, małżonkowie będą w stanie połączyć się na nowo. W tych okolicznościach separację jak najbardziej słusznie uważa się za cenny instrument służący ochronie trwałości związku małżeńskiego w sytuacjach kryzysowych[109]. Tym niemniej trzeba raz jeszcze podkreślić, że tej instytucji nie można traktować jako sytuacji normalnej, zwłaszcza że obok szansy pojednania małżonków niesie ona ze sobą – i to w znacznie poważniejszym stopniu – niebezpieczeństwo rezygnacji z wysiłków ratowania nieudanego małżeństwa po to, by szukać szczęścia w nowym związku. W adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* czytamy, że „separację należy uznać za środek ostateczny, kiedy już wszelkie rozsądne oddziaływania okażą się daremne" (por. FC 83).

W zarysowanym kontekście nie trudno zrozumieć sens i potrzebę zalecenia Papieskiej Rady do Spraw Rodziny postulującego konieczność wspomagania małżonków, którzy po separacji żyją samotnie, aby – tak jak tego nierzadko pragną – mogli pozostać wierni sakramentalnemu przymierzu małżeńskiemu[110]. Wstępny program takiej pomocy można znaleźć w adhortacji *Familiaris consortio*. Jan Paweł II zaznacza w tym dokumencie, że aby małżonek odseparowany potrafił dochować wierności w tak trudnej sytuacji, w jakiej się znalazł, kościelna wspólnota powinna mu okazywać szacunek, zrozumienie i solidarność. Niemniej ważna jednak jest – zdaniem papieża – pomoc „w praktykowaniu przebaczenia, wymaganego przez miłość chrześcijańską, oraz utrzymanie gotowości do ewentualnego podjęcia na nowo poprzedniego życia małżeńskiego" (por. FC 83).

[108] Por. K. Chrupek, dz.cyt., s. 124n.
[109] Por. W. Góralski, *Separacja małżeńska jako instytucja chroniąca dobro małżonków i ich dzieci oraz trwałość małżeństwa...*, s. 125.
[110] Por. *Zalecenia na temat duszpasterstwa osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach...*, s. 435.

Należy podkreślić, że analogiczna pomoc powinna być świadczona małżonkowi rozwiedzionemu, który zdając sobie dobrze sprawę z nierozerwalności ważnego węzła małżeńskiego nie zawiera nowego związku, lecz poświęca się jedynie spełnianiu swoich obowiązków rodzinnych i tych, które wynikają z odpowiedzialnego życia chrześcijańskiego. I jemu kościelna wspólnota winna „okazywać stałą miłość (...), nie czyniąc żadnych trudności w dopuszczaniu do sakramentów" (por. FC 83). Adhortacja *Familiaris consortio* dodaje, że pastoralna akceptacja i wsparcie małżonkom, którzy po separacji czy rozwodzie żyją samotnie, należy się między innymi z uwagi na szczególnej wartości świadectwo, jakie dają wobec Kościoła i świata (por. FC 83)[111].

Pastoralny imperatyw zaofiarowania niezbędnego wsparcia duchowego małżonkom żyjącym w separacji i rozwiedzionym-samotnym, jeśli ma stanowić w miarę skuteczne zabezpieczenie przed niewątpliwie wzrostową tendencją zawierania powtórnych związków, wymagałby niewątpliwego ukonkretnienia[112]. Na obecnym etapie jednak, zwłaszcza w polskiej rzeczywistości, wydaje się to mało realne. Brakuje bowiem stosownych praktycznych doświadczeń. A trzeba by je nad wyraz skrupulatnie gromadzić. Jest to jednak niemożliwe bez podejmowania w tym zakresie konkretnych inicjatyw. Nade wszystko narzuca się potrzeba specjalistycznej terapii duszpasterskiej w odniesieniu do tych osób, które z jednej strony doświadczyły dramatu rozpadu założonej przez siebie rodziny, a z drugiej szczerze pragną pozostać wierne sakramentowi małżeństwa, a więc i współmałżonkom, często niewiernym, których być może jeszcze kochają. Można nie bez podstaw mniemać, że wielu duszpasterzy nie zdaje sobie sprawy z koszmaru, jaki staje się udziałem tej grupy wiernych. Znawcy tej problematyki zlecają nie tylko kapłanom, ale i ogółowi członków kościelnej wspólnoty lekturę książki – świadectwa Paula Salaüna pod tytułem *Żyjący w separacji, rozwiedzeni. Odnaleźć nadzieję*[113]. Autor sam przez pewien czas żył w separacji, później rozwiódł się. Te doświadczenia sprawiły, że zaczął pomagać innym, znajdującym się w podobnej sytuacji. Z myślą o nich założył Wspólnotę Matki Bożej Przymierza (Communion Notre – Dame de l`Alliance), bardzo aktywnie działającą na terenie Francji i Belgii. Zadecydowały o tym nie tylko osobiste przeżycia, ale

[111] Podobną argumentację znajdujemy jeszcze w innym fragmencie adhortacji papieskiej, który warto przytoczyć w pełnym brzmieniu: „Koniecznie trzeba podnieść też wartość świadectwa tych małżonków, którzy, opuszczeni przez partnera, dzięki mocy wiary i nadziei chrześcijańskiej nie wstąpili w nowy związek. Oni również dają autentyczne świadectwo wierności, której świat dzisiejszy tak potrzebuje. Dlatego winni doznawać zachęty i pomocy ze strony pasterzy i wiernych Kościoła" (FC 20).

[112] Por. A.-M. Léonard, dz.cyt., s. 55.

[113] Polskie tłumaczenie: Poznań 1997.

i innych osób. Warto zastanowić się nad przytoczonymi we wspomnianej książce wyznaniami, chociażby następujące[114].

„Wydawało mi się, że utraciłem część samego siebie. To już nie byłem ja".

„Czułam się pokonana. Było to nawet gorsze od klęski; całkowite unicestwienie. Rozwiedziono mnie siłą i przez całe lata nie mogłam odzyskać równowagi".

„Kiedy wychodziłam za mąż, myślałam, że razem przejdziemy przez życie. Nastąpił całkowity przewrót. Zostałam całkowicie bez środków do życia".

„Po rozwodzie byłam tak rozstrojona nerwowo, że trzy razy próbowałam odebrać sobie życie. Za trzecim razem uświadomiłam sobie, że jestem potrzebna dzieciom i to właśnie postawiło mnie na nogi".

Uwzględniając dramatyczną sytuację zasygnalizowanych faktów, przeszło dwadzieścia lat temu, nieżyjący już biskup, Władysław Miziołek, postulował pod adresem Kościoła w Polsce, by z jego inicjatywy przynajmniej w większych miastach powstawały specjalne katolickie poradnie rodzinne, w których zainteresowane osoby mogłyby w określonych dniach i godzinach otrzymać w indywidualnej rozmowie za pośrednictwem wykwalifikowanych duszpasterzy i doradców odpowiednie pouczenia i rady[115]. Ten postulat ciągle czeka na urzeczywistnienie. Byłoby wskazane, by w poszczególnych parafiach – stosownie do miejscowych potrzeb – były podejmowane konkretne inicjatywy mające na celu wspomaganie małżonków żyjących samotnie po separacji lub rozwodzie, chociażby na podobieństwo tych, jakie od szeregu lat wchodzą w grę w odniesieniu do małżonków żyjących w powtórnych związkach. Symptomatyczną w tym względzie wymowę ma list opublikowany na łamach jednej z gazet codziennych. Jego autorka, nawiązując do organizowanych dla małżeństw niesakramentalnych spotkań rekolekcyjnych, stwierdza: „Nie spotkałam się dotychczas – być może przez nieuważną lekturę – z troską o drugą stronę takich sytuacji. Mąż opuścił rodzinę – mnie i dwoje naszych dzieci – po piętnastu latach małżeństwa, dla innej kobiety. Dzisiaj są małżonkami, rodziną, chowają dwójkę własnych dzieci. Tworzą właśnie stadło, dla którego są organizowane rekolekcje i opieka duszpasterska. Nasze dzieci wychowałam sama. Dzisiaj mają już własne rodziny. Nadal czuję się żoną tego człowieka, zaślubioną w obliczu Stwórcy. Nigdy nie zlekceważyłam złożonej mu przed 30 laty przysięgi. Nigdy nie spotkałam duszpasterza, który troszczyłby się, aby i mnie przybyło radości. Abym nie utraciła wiary..."[116].

[114] Por. tamże, s. 22.

[115] Por. T. Wielebski, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych...*, s. 123.

[116] O. Mirosław Paciuszkiewicz, cytując przytoczony list w swej książce *Drogi powrotu*, jednocześnie komunikuje: „Wraz z ks. Wojciechem Nowakiem, moim współpracownikiem w duszpasterstwie, postanowiliśmy zaprosić, na początku Wielkiego Postu 1998 roku, na rekolekcje dla osób żyjących w związkach niesakramentalnych, także osoby żyjące w separacji i rozwiedzione samotne. Podaliśmy wtedy informację, że te

Aby sprostać zasygnalizowanym potrzebom, niezbędne jest stosowne przygotowanie duszpasterzy. Ten proces powinien być zainicjowany już na etapie formacji seminaryjnej. Odnośny dokument Kongregacji Wychowania Katolickiego formułuje w tej materii dwa następujące pytania: „Czy kapłani, którzy dziś opuszczają seminaria duchowne, są dostatecznie przygotowani, aby zaspokoić wskazane potrzeby duszpasterstwa? A jeśli odpowiedź nie jest pozytywna, to co należy uczynić, aby przygotowanie mogło być lepsze i stało się bardziej skutecznym i całościowym?[117] Z całą pewnością tych pytań nie wolno zlekceważyć. Wprowadzają one jednak w dużo szerszą problematykę, aniżeli ta, która mogła i powinna znaleźć się w niniejszym opracowaniu.

Zakończenie

„Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałoby oddźwięku w ich sercach". Ta deklaracja II Soboru Watykańskiego, rozpoczynająca konstytucję pastoralną *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym, w sposób nad wyraz rzeczywisty odnosi się również do rozpatrzonej w niniejszym opracowaniu kwestii kościelnej odpowiedzialności za małżonków, którzy po rozwodzie zawarli nowy cywilny związek, wskutek czego znaleźli się w sytuacji, która jest nie do pogodzenia z Bożym zamysłem dotyczącym życia rodzinnego.

Wyłaniająca się z przedstawionej analizy koncepcja duszpasterskiej troski o małżonków rozwiedzionych ponownie zaślubionych, sformułowana w oparciu o posoborowe wskazania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, uwzględnia w punkcie wyjścia konieczność dochowania wierności dwom elementarnym zasadom pastoralnym, które muszą być rozumiane nierozdzielnie. Pierwsza zasada akcentuje wagę postawy współczucia i miłosierdzia. W jej świetle kościelna wspólnota, kontynuując w ludzkich dziejach zbawczą misję Jezusa Chrystusa, który nie chce śmierci grzesznika, ale aby się nawrócił i żył (por. Ez 18,23), jest wezwana do takiego postępowania, aby nie złamać trzciny nadłamanej i nie dogasić tlejącego się jeszcze knotka (por. Iz 42,3; Mt 12,20), lecz zawsze, na ile to możliwe, ukazywać drogę do powrotu do Boga i pojednania się z Nim. Druga zasada z kolei uprzytamnia

osoby będą mogły spotykać się w grupie. Pierwsze spotkanie odbyło się 17 marca. Od tej pory zainteresowani spotykają się dwa razy w miesiącu: w pierwsze i trzecie wtorki. Do końca czerwca 1999 roku odbyło się ich ponad dwadzieścia. Większość zgłoszonych osób z wdzięcznością przyjęła nową inicjatywę. Z dużym zaangażowaniem uczestnicy rozmawiają o swoich doświadczeniach w małżeństwie, o miłości, samotności, o potrzebie wzajemnej pomocy..." (dz.cyt., s. 277n).

[117] Por. *Wskazania na temat formacji seminarzystów odnośnie problemów związanych z małżeństwem i rodziną...*, s. 128.

znaczenie poszanowania prawdy, która nie pozwala w świadczeniu współczucia i miłosierdzia na zamazywanie granicy między dobrem i złem.

Z tej podstawowej tezy w zastosowaniu do pastoralnej praktyki wypływają następujące wnioski:

1° – Kościół w swoim pasterskim posługiwaniu na rzecz rozwiedzionych ponownie zaślubionych w żadnym wypadku nie może się znaleźć w opozycji do jednoznacznego świadectwa Nowego Testamentu o nierozerwalnym charakterze chrześcijańskiego małżeństwa. W takiej sytuacji bowiem norma, czyli obowiązujący sposób życia chrześcijańskiego, utraciłaby rangę przykazania obowiązującego wszystkich, przekształcając się w swego rodzaju ideał dostępny jedynie dla niektórych.

2° – Koncepcje duszpasterstwa powtórnie zaślubionych musi cechować teologiczna i pastoralna spójność. Spoczywający na pasterzach Kościoła obowiązek rozeznania konkretnych sytuacji – często wyjątkowych i zróżnicowanych co do stopnia winy za rozpad sakramentalnego małżeństwa – nie oznacza prawa do modyfikowania wymogów kościelnej dyscypliny. Przykładanie do różnych sytuacji różnej miary prowadzi do utraty pastoralnej wiarygodności.

3° – Istotniejsze zmiany w opiece duszpasterskiej nad rozwiedzionymi żyjącymi w nowych związkach muszą być decyzją całego Kościoła, a nie lokalnych autorytetów kościelnych. Skądinąd słuszny postulat „jedności w wielości" nie może dotyczyć fundamentalnych zasad Kościoła dotyczących wiary i moralności[118].

4° – Odrzucenie wszelkich koncepcji duszpasterstwa, stawiających pod znakiem zapytania bądź rozmywających prawdę wiary o nierozerwalności małżeństwa, a w konsekwencji i obowiązującą w Kościele dyscyplinę eucharystyczną, powinno ożywić i wzmóc poczucie odpowiedzialności pasterskiej za zbawienie małżonków rozwiedzionych żyjących w nowych związkach, a także za ich włączenie w dostępnej im skali w życie i misję Kościoła. Towarzyszące nierzadko tym wiernym poczucie, że „są odłączeni od Kościoła" należy rozpatrywać w kategoriach „pastoralnej winy".

5° – Duszpasterstwo osób żyjących w związkach niesakramentalnych powinno służyć utrwaleniu zdrowego modelu rodziny chrześcijańskiej opartego na nierozerwalnym przymierzu małżeńskim. Potrzebne są zatem działania zmierzające do ograniczenia liczby powtórnych związków małżeńskich. Realizacji tego zadania winna służyć mobilizacja w doskonaleniu pastoralnego przygotowania do zawarcia sakramentalnego małżeństwa oraz prawidłowo i wielkodusznie prowadzone duszpasterstwo rodzin.

[118] Por. M. Machinek, art.cyt., s. 157.

Wykaz zastosowanych skrótów

AG – Dekret II Soboru Watykańskiego *Ad gentes* o działalności misyjnej Kościoła
CA – Encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*
CBOS – Centrum Badania Opinii Społecznej
ChD – Dekret II Soboru Watykańskiego *Christus Dominus* o pasterskich zadaniach biskupów Kościele
ChL – Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie
DCE – Encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej
DM – Encyklika Jana Pawła II *Dives in misericordia* o Bożym Miłosierdziu
EiE – Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*
FC – Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym
GS – List apostolski Jana Pawła II *Gratissimam sane* do rodzin
KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego
KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego
NMI – List apostolski Jana Pawła II *Novo millennio ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu 2000
OBOP – Ośrodek Badania Opinii Publicznej
PO – Dekret II Soboru Watykańskiego *Presbyterorum ordinis* o posłudze i życiu kapłanów
RH – Encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis*
RP – Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Reconciliatio et paenitentia* o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła
SC – Adhortacja apostolska Benedykta XVI *Sacramentum caritatis* o Eucharystii – źródle i szczycie życia i misji Kościoła
TMA – List apostolski Jana Pawła II *Tertio millennio adveniente* w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000
VS – Encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła

Zusammenfassung

Der Verfasser des Artikels *„Seelsorge der geschiedenen Personen, die in neuen Beziehungen leben, im Licht der Nachkonzilsanweisungen des Apostolischen Stuhls“* denkt nach über das Bedürfnis des Seelsorgeengagements in Bezug auf geschiedene Personen, die eine neue Ehe - natürlich ohne kirchliche Trauung - geschlossen haben. Der Artikel ist in drei Teilen gegliedert. Der erste Teil stellt die Grundmotive der Seelsorge um die geschiedenen Personen, die in nichtsakramentalen Beziehungen leben, dar. Der zweite Teil zeigt die wichtigsten Bereiche dieser Seelsorge: die Möglichkeit, diese Personen in die Evangelisationsmission der Kirche einzubeziehen, und die Frage nach ihrer Teilnahme an der Eucharistie. Der dritte Teil beschreibt angemessene pastorale Initiativen in Bezug auf die Personen, die schon in neuen Beziehungen leben oder noch keine neue Ehe geschlossen haben. In jedem Fall geht es um die pastorale Promotion des Prinzips der Unauflösbarkeit der Ehe.

Ks. Paweł KIEJKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 251–263

Zmartwychwstanie w śmierci?
Polemika pomiędzy J. Ratzingerem i G. Greshake

W klasycznej eschatologii poruszane jest zagadnienie stanu pośredniego. Jest to stan człowieka pomiędzy jego śmiercią a powszechnym zmartwychwstaniem. We współczesnej teologii problem stanu pośredniego jest zagadnieniem spornym. Zwłaszcza nauka o *anima separata*, czyli o duszy odłączonej od ciała w śmierci człowieka, spotyka się z wieloma pytaniami i wątpliwościami[1]. Nauka o stanie pośrednim jest ściśle powiązana z problematyką rozumienia duszy nieśmiertelnej i sądu szczegółowego. Wielu współczesnych teologów kwestionuje nawet potrzebę stanu pośredniego. Należą do nich między innymi: G. Lohfink, G. Greshake, K. Rahner, a wśród teologów polskich W. Hryniewicz[2].

Klasyczna teologia katolicka uczy, że śmierć jest odłączeniem duszy od ciała. „Aby zmartwychwstać z Chrystusem, trzeba umrzeć z Chrystusem, trzeba «opuścić nasze ciało i stanąć w obliczu Pana» (2 Kor 5,8). W tym «odejściu» (Flp 1,23), jakim jest śmieć, dusza jest oddzielona od ciała. Połączy się z nim na nowo w dniu zmartwychwstania umarłych”[3]. Nieśmiertelna dusza przebywa bez ciała w stanie pośrednim w oczekiwaniu na ponowne zespolenie się z własnym ciałem podczas powszechnego zmartwychwstania umarłych. Najbardziej jednoznaczną wypowiedź Magisterium na ten temat znajdujemy w papieskiej konstytucji *Benedictus Deus* Benedykta XII[4]: „powagą Apostolską orzekamy, że według powszechnego rozporządzenia Boga dusze wszystkich Świętych (…) zaraz po śmierci swej i po wspomnianym oczyszczeniu u tych, którzy tego potrzebowali, jeszcze przed odzyskaniem swoich ciał i przed Sądem Ostatecznym, od chwili wniebowstąpienia Zbawiciela Pana naszego Jezusa Chrystusa, były, są i będą w niebie w królestwie i raju niebieskim z Chrystusem, przyłączone do uczestnictwa aniołów i świętych”[5].

---

[1] Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał swego Syna. Chrystologia*, (tłum. L. Balter), Poznań 2002, s. 361.

[2] Por. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 6, Warszawa 2007, s. 365.

[3] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotimum 1994, 1005, (dalej KKK).

[4] Por. C. Naumowicz, *Konstytucja Benedykta XII „Benedictus Deus”*, „Teologia w Polsce” 4 (2010), nr 1, s. 109-123.

[5] S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989, VII, 108, (dalej BF).

Wobec tej tradycyjnej nauki Kościoła wysuwane są zastrzeżenia, dotyczące zwłaszcza udziału zmartwychwstałego ciała w wizji uszczęśliwiającej. Wydawać się może, że w tradycyjnej optyce zostaje ono zredukowane tylko do zbędnego dodatku do duszy, która po śmierci od razu znajduje się w stanie uszczęśliwiającego oglądania Boga. Ch. Schönborn, odpowiadając na powyższy zarzut, za G. Kretschmarem przypomina dawne sformułowanie *Credo*: „Wierzę… w zmartwychwstanie ciała w świętym Kościele katolickim”[6]. Dzięki temu możemy uświadomić sobie, że tajemnica zmartwychwstania w dniu ostatecznym ukazuje swój nowy i głębszy sens w ramach tajemnicy Kościoła. Wiedeński kardynał wskazuje na dwie istotne prawdy wspólne pielgrzymującym w wierze i już śpiącym w Panu. Są to: „Należymy do jednego Kościoła i nie zmartwychwstaliśmy jeszcze wszyscy cieleśnie”[7]. Wspólnotę Kościoła tworzą, wierzący w Chrystusa i obdarzeni darem Ducha Świętego, zarówno ci, którzy jeszcze pielgrzymują na ziemi, jak i ci, którzy w śmierci już odeszli i są oczyszczani lub już doświadczają szczęścia widzenia Boga[8]. Wspólne dla wszystkich członków Kościoła, zarówno tych na ziemi, jak i w niebie, jest to, że nie osiągnęły jeszcze chwały zmartwychwstania cielesnego. Wyjątek stanowi tu osoba Najświętszej Maryi Panny i Jej tajemnica Wniebowzięcia.

Jednocześnie moc zmartwychwstania przenika już wszystkie trzy stany Kościoła, choć w różnym stopniu. W życiu ziemskim chrześcijan, które naznaczone jest śmiertelnością i przemijaniem, Chrystus zmartwychwstały już dokonuje przemiany ich ciał. Dusza doświadczająca stanu oczyszczania (czyściec), boleśnie przeżywa swoją bezcielesność i oczekuje z tęsknotą na zmartwychwstanie ciała. Także dusze tych, których udziałem jest już widzenie uszczęśliwiające Boga, tęsknią za zmartwychwstaniem ciał. Są one już napełnione szczęściem, ale zjednoczone z Chrystusem oczekują jeszcze Jego Paruzji, nadejścia Jego ostatecznego panowania, gdy zostanie pokonana śmierć i dokona się ostateczne zmartwychwstanie w Chrystusie wszystkich umarłych (por. 1 Kor 15,27). Święci niebiescy zjednoczeni z Chrystusem, uczestniczący już z tego powodu w szczęściu, jednocześnie współpracują z Chrystusem na rzecz zbawienia wszystkich ludzi, zmartwychwstania całego ciała Kościoła. Ostateczne zmartwychwstanie ciała będzie dopełnieniem ich osobistego, indywidualnego szczęścia. Wtedy to zostanie zrealizowane to, co nieodwracalnie rozpoczęło się wraz ze Zmartwychwstaniem

[6] Ch. Schönborn, *Bóg zesłał swego Syna...*, s. 362.

[7] Tamże, s. 362.

[8] Por. KKK 954; Ch. Schönborn, *„Communio sanctorum” jako wspólnota trzech stanów Kościoła: pielgrzymującego, oczyszczającego się i chwalebnego*, „Communio” 9 (1989) nr 3, 94-106; Tenże, *Miłować Kościół*, (tłum. E. Kożuchowska), Częstochowa 2000, s. 113-124.

Zbawiciela. Gdy wszystko zostanie poddane Chrystusowi, dokona się ostateczne Zmartwychwstanie Chrystusa w zmartwychwstaniu całego ciała[9]. „Bóg będzie wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15,28).

Wobec sformułowań tej klasycznej nauki Kościoła wyrażane są jednak różne wątpliwości. Zwraca się, między innymi, uwagę, że śmierć jest przejściem z czasu w wieczność, a zatem w bezczasowość. Mówienie wobec tego o stanie pośrednim pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem jest nieuzasadnione. Jeśli za granicą śmierci nie ma czasu, to umarły wkracza w ostateczną teraźniejszość, także w teraźniejszość sądu i zmartwychwstania[10]. W tej perspektywie pojawiła się hipoteza, wydająca się logiczną konsekwencją, zmartwychwstania w śmierci. Została ona opracowana przez katolickich teologów: Gisberta Greshake oraz Gerharda Lohfink'a[11]. Według tej hipotezy, wskrzeszenie umarłych nie nastąpi dopiero na końcu czasów, w dniu ostatecznym, ale już w momencie śmierci. Ponieważ każdy umierający wchodzi w dzień, który trwa wiecznie, dlatego dzień śmierci jest wejściem w dzień sądu i ostatecznego zmartwychwstania, w Dzień Pana. Jest to ten sam dzień i ta sama chwila. Jest to hipoteza przyjmowana przez niektórych teologów katolickich i większą część teologów ewangelickich[12]. Wśród polskich teologów wzbudziła ona pozytywne zainteresowanie, między innymi: W. Hryniewicza, T. Łukaszuka, J. Zaremby. Wywołała ona jednak także gwałtowny sprzeciw wśród niektórych teologów katolickich. Krytycznie na jej temat wypowiedziała się Kongregacja Nauki Wiary w *Liście biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii* (do dokumentu tego powrócimy jeszcze później). Do największych oponentów tej koncepcji należy J. Ratzinger. Teologiczny spór pomiędzy J. Ratzingerem a G. Greshakiem i G. Lohfinkiem na temat hipotezy zmartwychwstania w śmierci jest tutaj wręcz symboliczny.

Świadectwo tego sporu znajdujemy w opublikowanej ostatnio w języku polskim pracy G. Greshake *Leben – stärker als der Tod. Von der christlichen Hoffung*[13]. Jest to dobra okazja, aby prześledzić główne intuicje autora na temat hipotezy zmartwychwstania w śmierci oraz tok jego argumentacji, w trwającej już ponad trzydzieści lat, polemice anty-ratzingerowskiej.

---

[9] Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał swego Syna...,* s. 363.

[10] Por. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*..., s. 342.

[11] Por. G. Greshake, G. Lohfink, *Nahewartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Frieburg 1976.

[12] Por. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, (tłum. W. Szymona), Kraków 2000, s. 76-79.

[13] G. Greshake, *Leben – stärker als der Tod. Von der christlichen Hoffung*, Freiburg 2008, tłum. polskie: *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, (tłum. J. Kubaszczyk), Poznań 2010.

Punktem wyjścia swoich analiz czyni G. Greshake słowa *Credo*: „Wierzę w ciała [*sarks*] zmartwychwstanie”[14]. Słowa te są wyrazem nowości chrześcijańskiego orędzia, które stało w opozycji do świata ówczesnej kultury. W świecie greckim dominującą była platońska wizja powrotu nieśmiertelnej duszy do Boskiej Jedni[15]. Dokonuje się to bezpośrednio w momencie śmierci. Nowość chrześcijańskiej nadziei wypowiadała się poprzez pojęcie „ciało” [*sarks*]. Najpierw oznaczało ono, zgodnie z myślą starotestamentową, „*całość stworzenia*, które w swej małości i bezsilności, ale także we wzajemnym powiązaniu staje wobec Boga Stwórcy”[16]. Nie posiadało zatem ono znaczenia antropologicznego (jako składnika komplementarnego do duszy), ale oznaczało całość tego, co stworzone. Wyznawać „ciała [*sarks*] zmartwychwstanie”, to oczekiwać nowego i ostatecznego zmartwychwstania dla całego stworzenia. Zmartwychwstanie nie jest czymś partykularnym lub indywidualnym, ale ma wymiar uniwersalny i kosmiczny, dotyczy całego stworzenia wspólnie. Następnie w polemice z doketyzmem i gnozą, pojęcie „ciało” [*sarks*] otrzymało trochę odmienny zakres znaczeniowy. Rozumiane jest jako zasada antropologiczna odpowiadająca współistniejącej w człowieku duszy. W gnostyckiej antropologii, zgodnie z myśleniem platońskim, rzeczywistość człowieka określa przede wszystkim rzeczywistość duszy, względnie ducha. „Bycie ciałem natomiast, konkretne bycie w świecie, czyli w skrócie «ciało» [*sarks*], oznacza egzystencję w wyobcowaniu, w niewłaściwych warunkach”[17]. Materia jest tym, co jest przeciwne Bogu. „Ciało” [*sarks*] jest niezdolne do zbawienia, które dokona się poprzez wyzwolenie duszy-ducha od ciała [*sarks*]. W tym kontekście chrześcijańska nadzieja na „ciała [*sarks*] zmartwychwstanie” wyraża wiarę na ostateczne nowe życie całego świata materialnego, ale także na zmartwychwstanie ciała człowieka [*soma*] w sensie antropologicznego przeciwstawienia duszy. Biblijna wiara w stworzenie wszystkiego „ciała” przez Boga i nowotestamentalne świadectwa o cielesnym Zmartwychwstaniu Chrystusa stanowiły ostry protest wobec poglądów gnostyków, doketów i platoników. Zawiera w sobie hymn pochwalny na cześć ciała [*sarks*], całego stworzenia.

Greshake wskazuje na istotne konsekwencje tak rozumianej wiary chrześcijańskiej. Jest to przekonanie, że „ciało” [*sarks*], całe stworzenie i cały człowiek, jako Boże stworzenie, jest dobre. Bóg jest także źródłem jego ostatecznego dopełnienia. Przez tajemnicę Wcielenia Bóg wszedł w „ciało” [*sarks*] i wprowadził w nie Boże życie. Dzięki temu całe stworzenie będzie zbawione. Zbawienie

[14] Por. G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć*…, s. 76.
[15] Por. G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójedynego*, (tłum. W. Szymona), Kraków 2001, s. 24-28.
[16] G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć*…, s. 77.
[17] Tamże, s. 77.

dokonuje się za pośrednictwem „ciała" [*sarks*], Kościoła, sakramentów, zwłaszcza Eucharystii. Odpowiedzialne prawe ludzkie działanie w „ciele" ma głęboki wymiar soteryjny[18]. Wynika z tego, że cały człowiek, a nie tylko dusza, w swoim ciele [*soma*], ale także cały świat [*sarks*], z którym człowiek poprzez swoje ciało jest różnorako spleciony i w którym twórczo działa, jest przeznaczony do ostatecznego dopełnienia w zmartwychwstaniu. „Dla chrześcijanina dopełnienie nie oznacza «emigracji ze świata», lecz nadanie całemu światu sensu"[19].

W Starym Testamencie znajdujemy przekonanie, że zmartwychwstanie będzie miało miejsce na końcu historii. Do tego czasu wszyscy zmarli trwają jako „cienie" w szeolu, w jakimś stanie „pomiędzy" śmiercią a zmartwychwstaniem umarłych. Chrześcijanie wierzyli, że po śmierci idą zaraz na spotkanie z Chrystusem, zaproszeni są do wspólnoty z Bogiem (por. Flp 1,21-24). Dla wyrażenia tej prawdy, że w śmierci chrześcijanin trafia do domu Ojca, odpowiednim narzędziem wydawała się być grecka idea nieśmiertelnej duszy, która w chwili śmierci wraca do Boga. Dodawano jednocześnie, że człowiek ostateczne swe dopełnienie otrzyma, gdy Bóg go na nowo całego ożywi wraz z jego światem w momencie zmartwychwstania ciała [*sarks*]. Ten obraz przez wieki kształtował świadomość chrześcijańską, coraz bardziej akcentując prawdę o powrocie nieśmiertelnej duszy do Boga oraz stopniowo marginalizując oczekiwanie na powszechne zmartwychwstanie ciała.

Greshake zauważa, że współczesna teologia powróciła do pierwotnego przesłania Ewangelii o „zmartwychwstaniu ciała [*sarks/soma*]. Podkreśla ona zwłaszcza, że to nie sam człowiek, dzięki swej nieśmiertelnej duszy, dochodzi do ostatecznego dopełnienia, ale jest to dzieło i dar Boga. Dar nowego, przemienionego życia dotyczy całego człowieka, z całym jego światem, wszystkim tym, co kochał, stworzył lub, co zaniechał, z całą swoją historią i razem ze wszystkimi innymi ludźmi. Obrazowo wyraża tę prawdę Wilhelm Brauning: „Bóg kocha więcej niż molekuły, które znajdują się w chwili śmierci w ciele. Kocha ciało, które naznaczone jest całym mozołem, ale też niestrudzoną tęsknotą pielgrzymowania, ciało, które w trakcie tej pielgrzymki zostawiło wiele śladów w świecie, który dzięki śladom tym stał się ludzki […]. Wskrzeszenie ciała oznacza, że z tego wszystkiego Bogu nic nie umknęło, bo kocha On człowieka. Zebrał wszystkie łzy i nie umknął mu żaden uśmiech. Wskrzeszenie ciała oznacza, że człowiek u Boga odnajdzie nie tylko swą ostatnią chwilę, lecz swą historię"[20].

Wskrzeszenie ciała nie oznacza zatem ożywiania umarłych kości lub mięśni ani otwierania grobów. Jest to rzeczywistość, która nie jest dostępna naszemu

[18] Por. Tamże, s. 78.
[19] Tamże, s. 79.
[20] Cyt. za: Tamże, s. 81-82.

doświadczeniu. Oznacza całkowitą nowość tego, co przyszłe. Możemy coś o niej powiedzieć tylko analogicznie w oparciu o to, co jest teraz nam dane. Greshake, aby choć trochę przybliżyć prawdę o wskrzeszeniu ciała, przywołuje model wypracowany przez Ladislausa Borosa. Ten węgierski teolog w nawiązaniu do myśli Pierre'a Teilharda de Chardin uczył, że świat ewolucji określają dwa przeciwstawne procesy. Jest to ruch rozwoju, wznoszenia się i przekraczania samego siebie. Towarzyszy mu ruch entropii, rozpadu, starzenia się i zagłady. Dotyczy to także każdego człowieka. Człowiek staje się dojrzały w swoim człowieczeństwie poprzez cały skarbiec swoich dobrych i trudnych doświadczeń, nawiązywanych przyjaźni i kochanych osób, opanowując i przetwarzając otaczający go świat. Dojrzewa, kształtuje formę swego człowieczeństwa, poprzez relację ze światem. Człowiek wyciska swoje znamię na świecie, a świat wrasta, uwewnętrznia się w człowieku. Temu procesowi towarzyszy inny: równocześnie człowiek starzeje się i umiera. Umierając, przekraczając granicę śmierci, człowiek czyni to wraz z całym uwewnętrznionym, przyswojonym przez niego fragmentem świata. Chrześcijanie mają nadzieję, że miłujący Bóg wprowadza do nowego życia całego, konkretnego, żyjącego w świecie człowieka. „W ostatecznej konstytucji człowieka ciało i świat są zatem na zawsze zespolone; jakaś cząstka świata jest w nim trwale przechowywana. Tak jak w pomarszczonej twarzy staruszka wyryta jest w pewnym sensie cała historia jego życia, tak we wnętrzu człowieka zapisane są nieodwołalnie «jego» własna historia i historia świata; jakaś cząstka świata i historii w nim i wraz z nim doczeka się pełni"[21]. Zbawienie człowieka nie jest jednak czymś indywidualnym, ale wspólnotowym, jest częścią procesu, w ramach którego całe stworzenie uzyska spełnienie. Chrześcijańska nadzieja na zmartwychwstanie dotyczy całego człowieka i całego stworzenia. Nie jest to nadzieja na ocalenie tylko duszy.

Logiczną konsekwencją tak rozumianego zmartwychwstania ciała jest, zdaniem G. Greshake, nadzieja na zmartwychwstanie już w śmierci. Zmartwychwstanie oznacza tu nie tyle przemianę widzialnego ciała człowieka, które zostało złożone do grobu. Nie należy go rozumieć jako zmartwychwstania ciała w sensie zwłok. Zmartwychwstanie w śmierci oznacza, że w wydarzeniu śmierci cały człowiek razem z całym swym światem i historią zostaje obdarzony przez Boga nową przemienioną egzystencją. Ten nowy sposób istnienia jest dla nas, ludzi żyjących w świecie skończonym i skierowanym ku śmierci, czymś niewyobrażalnym. Nie wiemy, jak będzie wyglądała przyszłość po śmierci. Spokojnie możemy odłożyć wszystkie obiegowe obrazy na ten temat. Już bowiem św. Paweł odpowiadając gminie w Koryncie na pytania: „A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele?" odpowiada z mocą: „O, niemądry!" (1 Kor 15,35-36).

[21] Tamże, s. 84.

Nadzieję na zmartwychwstanie w śmierci posiada, zdaniem naszego autora, większość współczesnych teologów, znajduje ona swój wyraz w *Katechizmie holenderskim* z 1966 r., w nowych niemieckojęzycznych posoborowych tekstach liturgii zmarłych, które unikają słowa dusza i używają pojęcia wierny lub człowiek[22]. Jednocześnie dodaje, że hipoteza ta wywołała ożywioną dyskusję i głosy krytyczne. Wśród krytyków szczególne miejsce zajmuje opinia J. Ratzingera, obecnie papieża Benedykta XVI. Jego zdaniem zarzuty Ratzingera można sprowadzić do trzech kwestii, które przedstawia i na które odpowiada.

Pierwszy zarzut Ratzingera dotyczy sformułowania: „Materia «w sobie» (jako atom, cząsteczka, organ…) nie może osiągnąć dopełnienia"[23]. Według Ratzingera poprzez takie twierdzenie „dobitnie zaprzecza się jakiejkolwiek relacji (cieleśnie ukonstytuowanego człowieka) do materii", co w konsekwencji prowadzi do konkluzji, że dopełniony człowiek musiałby ostatecznie pozostawić materię „w sferze wiecznie niedopełnialnego". Oznacza to „definitywny dualizm"[24]. W odpowiedzi Greshake twierdzi, że pełnia istnieje nie tylko „w sobie", ale także pełnia „w innym i w kontakcie z innym". Dlatego materia nie zostaje pozbawiona uczestniczenia w wydarzeniu dopełnienia. „Dopełniają się one raczej w dopełnieniu, w relacji do dopełnienia i zapośredniczone przez dopełnienie jednego i całego konkretnego człowieka, jednej i całej konkretnej ludzkości"[25]. Ma on tu na uwadze zapewne trynitarną strukturę każdego bytu stworzonego, którą, jego zdaniem, określa „relacyjność i komplementarność, pluralizm i wspólnotowość"[26].

Druga zasadnicza obawa Ratzingera, według Greshake, dotyczy realnego niebezpieczeństwa, że w hipotezie zmartwychwstania w śmierci, rozumienie dopełnienia w ostatecznym zmartwychwstaniu, zbyt mocno zostaje zacieśnienione do wymiaru indywidualistycznego konkretnego człowieka. Wyraża się to poprzez zagubienie perspektywy osiągnięcia pełni przez całe stworzenie i historię. Rozwijając ten argument, zauważmy, Ratzinger napisze, że teza o zmartwychwstaniu w momencie śmierci „pomniejsza wagę historii"[27]. Pisząc

[22] Tamże, s. 86.

[23] J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, (tłum. M. Węcławski), Poznań 1994, s. 127, tamże s. 185-186 i 197.

[24] Cały tekst Ratzingera jest następujący: „Stąd, mimo całego uznania dla książki Greshakiego, nie do przyjęcia jest teza, że materia «sama w sobie» pozostaje niedopełnialna". Oznaczałoby to – wbrew wszelkim inaczej brzmiącym zapewnieniom – rozdział stworzenia, definitywny dualizm, w którym cała dziedzina materii nie byłaby objęta celem stworzenia, stając się rzeczywistością drugiej kategorii". Tamże, s. 212-213.

[25] G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć*…, s. 87.

[26] G. Greshake, *Trójedyny Bóg. Teologia trynitarza*, (tłum. J. Tyrawa), Wrocław 2009, s. 221.

[27] J. Ratzinger, *Eschatologia*…, s. 203.

na temat rzeczywistości „czyśćca", zwraca uwagę, że pojedynczy człowiek może osiągnąć pełnię zmartwychwstania i szczęścia, dopiero wtedy, gdy dopełnią się całe dzieje ludzkości pełne cierpienia. Wzajemna przynależność wszystkich ludzi i całego stworzenia do siebie, każe widzieć w dojściu historii do kresu coś rzeczywiście wewnętrznie powiązanego. Każdy czyn rodzi konsekwencję, a ludzka wina cierpienie i odpowiedzialność. Dotyczy to szczególnie miłości, która ze swej natury otwiera się na los drugiego człowieka. Miłość nie pozwala zamknąć się w sobie i w swoim indywidualnym szczęściu, dopóki toczą się ludzkie dzieje i jego cierpienie[28]. Spełnienie dziejów całego stworzenia, jakie ma się dokonać na sądzie ostatecznym, zostaje tutaj zamienione na poszczególne drobne indywidualne zakończenia. Teza o zmartwychwstaniu w śmierci, według której sąd ostateczny przebiega niejako równolegle do toczącej się historii, staje się niezrozumiała[29]. W konsekwencji, według Ratzingera, teza o zmartwychwstaniu w momencie śmierci, ignorując toczące się dzieje, jest wyrazem „okrutnej pogardy dla człowieka"[30]. Dlatego konieczne jest istnienie stanu przejściowego pomiędzy indywidualną śmiercią a osiągnięciem pełni przez cały świat. Greshake zaznacza, że taki pogląd reprezentuje Kongregacja Nauki Wiary w *Liście biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*[31].

Odpowiadając na zastrzeżenia Ratzingera, Greshake przyznaje słuszność tezie, że zmartwychwstanie jest bezwzględnie rzeczywistością, która dotyczy wszystkich ludzi i całego stworzenia. Zmartwychwstanie konkretnego człowieka jest częścią procesu, który zakończy się, gdy całe stworzenie otrzyma swe dopełnienie. „Dlatego ten, kto znalazł już w śmierci pełnię Boga, tak długo nie jest całkowicie dopełniony, dopóki do domu Ojca nie powrócą wszyscy ludzie, z którymi był związany i w ten sposób również świat, którego «część» stanowił"[32]. Zmartwychwstanie osiągnie swoje dopełnienie, gdy stanie się ono udziałem wszystkich, „aby Bóg był wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15,28). Ciało jest teraz w procesie wzrostu. Nawiązując do tekstu listu Kongregacji: „Kościół przyjmuje istnienie i życie po śmierci elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że «ja ludzkie» istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje

[28] Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, s. 339-344.
[29] Por. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej…,* s. 345.
[30] G. Greshake, *Eschatologia…*, s. 208.
[31] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994,* Tarnów 1995, s. 129-132.
[32] G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć…*, s. 87-88.

dopełnienia jego ciała”[33] uważa, że jego sformułowania są wieloznaczne[34]. Może on być interpretowany także w ramach hipotezy zmartwychwstania w śmierci i jej nie wyklucza. Zdaniem Greshake, sformułowanie „ja ludzkie”, któremu „brakuje dopełnienia ciała” można poprawnie zinterpretować, jeśli rozumie się je w kategoriach kosmologicznych a nie antropologicznych (bezcielesna dusza – ciało)[35]. Ciało nie oznacza tylko fizyczności człowieka, ale człowiek jest ciałem, o ile znajduje się w istotnej dla jego tożsamości relacji do pozostałej rzeczywistości, ludzi i świata. W tym znaczeniu: „zmartwychwstanie rozpoczynające się w momencie śmierci człowieka osiąga dopiero wtedy pełnię, kiedy pełna cielesność (tj. suma wszystkich światowych relacji człowieka) ocalona jest w Bogu i Bóg prawdziwie jest «wszystkim we wszystkich»”[36].

Trzeci zarzut stawiany przez Ratzingera wobec hipotezy zmartwychwstania w śmierci dotyczy, zdaniem Greshake, pojęcia duszy. J. Ratzinger zdecydowanie broni pojęcia duszy oraz ukazuje jej antropologiczny i dialogiczny sens, wyrosły z chrystologicznej wizji człowieka[37]. Uważa, że nie można z niego rezygnować na rzecz pojęcia zmartwychwstania „całego” człowieka. Podobnie czyni wspomniany dokument Kongregacji Nauki Wiary: „(…) Kościół posługuje się pojęciem «duszy», którego używa Pismo Święte i Tradycja. Chociaż pojęcie to ma w Biblii różne znaczenia, Kościół stwierdza jednak, że nie ma poważnej racji, by je odrzucić, a co więcej, uważa, że jest bezwzględnie konieczny jakiś aparat pojęciowy dla podtrzymania wiary chrześcijan”[38]. Greshake twierdzi, że w hipotezie na zmartwychwstanie w śmierci wcale nie trzeba rezygnować z pojęcia duszy, która wyrosła na koncepcji Akwinaty. Człowiek jest jednością. Człowiek jest duszą, ponieważ stworzony na obraz Boga, jako jeden i cały, stoi wobec Boga, jest słuchaczem Bożego słowa, jest obdarzony Jego miłością i wezwany do spełnienia się w Bogu. Człowiek jest ciałem, ponieważ jako jeden i cały, istnieje w relacjach z innymi

[33] *W trosce o pełnię wiary*…, s. 130.

[34] Greshake zwraca uwagę na to, że pierwotny tekst listu nie zawiera słów, że owo ludzkie „ja” trwa nadal między śmiercią a zmartwychwstaniem, „chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała (*complemento sui corporis carens*)”. Pojawiły się one dopiero w tekście zamieszczonym w *Acta Apostolicae Sedis.* Może to być, jego zdaniem, znakiem różnicy zdań w ramach samej Kongregacji. Por. G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć…,* s. 88; W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka*…, s. 340.

[35] K. Rahner krytycznie odniósł się do antropologicznych założeń omawianego listu Kongregacji Nauki Wiary. Zarzuca mu odwrót od nowoczesnej antropologii na rzecz ujęć neoscholastycznych. Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka*…, s. 340, przypis 298.

[36] G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć*…, s. 89.

[37] Por. J. Ratzinger, *Eschatologia*…, s. 165-172.

[38] *W trosce o pełnię wiary*…, s. 130.

ludźmi, historią i światem. On kształtuje innych i świat, ale także inni oraz świat wyciskają swój ślad na jego człowieczeństwie. Ciało człowieka wiąże go z ciałem pozostałych ludzi i ciałem świata. Bycie człowieka wobec Boga (dusza) kształtuje i wyraża się w byciu człowieka z innymi i dla nich w świecie (ciało). Z woli Boga „bycie duszą" człowieka jest niezniszczalne. Prawda o nieśmiertelności duszy i zmartwychwstaniu człowieka wyrażają jedną rzeczywistość. Zmartwychwstanie jest potwierdzeniem ze strony Boga niezniszczalnej relacji człowieka wobec Boga (człowiek jako dusza). Dokonuje się to dzięki podarowanemu przez Boga uczestnictwie w Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa[39].

Zdaniem Greshake, hipoteza na zmartwychwstanie w śmierci dobrze wpisuje się w biblijny język przekazu wiary. Jest to często język obrazowy i analogiczny. W Piśmie świętym słowo „zmartwychwstanie" posiada wiele znaczeń. Podobnie „śmierć i zmartwychwstanie z Chrystusem" może oznaczać chrzest, jak i chrześcijańską egzystencję naznaczoną życiem oraz śmiercią (Por. Rz 6; 1 J 3,14). Zmartwychwstanie poprzez umieranie w śmierci, jest charakterystyczne dla całej chrześcijańskiej drogi wiary. W wydarzeniu śmierci chrześcijanin cieleśnie współumiera z Chrystusem, razem z Nim powierza się miłującym dłoniom Boga Ojca dla zmartwychwstania. W mocy chrztu chrześcijanin w śmierci umiera, aby przebywać z Chrystusem, aby zmartwychwstać. Greshake pragnie ostatecznie pokazać, że kontrowersje wokół tezy o zmartwychwstaniu w śmierci wynikają przede wszystkim z wieloznacznego i niesprecyzowanego posługiwania się pojęciem „zmartwychwstania". Jeśli przyjąć, że Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest antycypacją powszechnego zmartwychwstania na końcu czasów, to analogicznie można wyrazić, że indywidualne zmartwychwstanie w śmierci (przebywanie zmarłego chrześcijanina z Chrystusem) jest już rzeczywistym uczestniczeniem w Jego Zmartwychwstaniu[40]. Trudno tym słowom nie przyznać racji, z pewnym jednak zastrzeżeniem.

W tekście G. Greshake nie wybrzmiewają pewne bardzo istotne i charakterystyczne dla Ratzingera tematy. Przede wszystkim zmartwychwstanie umarłych nosi wybitnie chrystyczny i chrystoformiczny charakter. Zmartwychwstanie Chrystusa, także w Jego fizycznym ciele, jest źródłem i wzorcem „ciała" zmartwychwstania[41]. Jezus Chrystus, zgodnie z kerygmą chrześcijańską i najstarszą Tradycją „trzeciego dnia zmartwychwstał". To chrystofanie Zmartwychwstałego w chwalebnym ciele oraz pusty grób świadczą o Zmartwychwstaniu. Apostołowie najpierw znaleźli pusty grób, a potem sam Chrystus ukazywał się temu, komu chciał. Oba te znaki są niezbędne i wzajemnie się dopełniają. W świecie

[39] Por. G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć*…, s. 90-91.
[40] Tamże, s. 92.
[41] Por. J. Ratzinger, *Eschatologia*…, s. 186-190.

żydowskim człowiek był ciałem i głoszenie Zmartwychwstania bez odniesienia do ciała, także fizycznego, jest, zdaniem Ratzingera, „czystą niemożliwością”[42]. Pomiędzy rzeczywistą śmiercią i Zmartwychwstaniem Jezusa miała miejsce tajemnica Wielkiej Soboty. To znaczy w grobie znajdowało się ciało Chrystusa, gdy „Zmarły Chrystus, w swojej duszy zjednoczonej z Jego Boską Osobą, zstąpił do krainy umarłych”[43]. Hipoteza o zmartwychwstaniu w śmierci (w pierwszym rzędzie dotycząca Jezusa) pomija świadectwo o autentycznym śmiertelnym stanie Jezusa, o przebywaniu ciała Chrystusa w grobie i Zmartwychwstaniu trzeciego dnia. Taką kolejność, która odpowiada historycznemu biegowi wydarzeń, głosi najstarszy kerygmat Kościoła (umarł – został pogrzebany – trzeciego dnia zmartwychwstał, por. 1 Kor 15,3-4)[44].

Krytyka hipotezy o zmartwychwstaniu w momencie śmierci pojawia się u Ratzingera także w kontekście dyskusji o cielesnym Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny. Twierdzenie, że jeden człowiek, Maryja, zmartwychwstała cieleśnie stało się okazją do nowego przemyślenia relacji pomiędzy śmiercią i czasem, istoty cielesności ludzkiej, nieśmiertelności i zmartwychwstania. W nurcie tych poszukiwań obecny papież krytycznie przywołał także hipotezę zmartwychwstania w śmierci, która prowadzi do wniosku, że to, co dogmat mówi o Maryi, należy odnosić do wszystkich ludzi[45]. Według G. Greshake, ogłoszenie dogmatu z 1950 roku „nie było oficjalnym potwierdzeniem szczególnego przywileju Maryi, lecz tylko nowym sformułowaniem ogólnej tezy soteriologicznej, według której zmartwychwstanie Jezusa nie stanowi odizolowanego wydarzenia, a On sam jest «pierwszym zmartwychwstałym», za którym idzie wspólnota”[46]. Taka szeroka interpretacja przywileju Maryi nie jest uzasadniona i nie odpowiada intencji papieża Piusa XII. Teologia katolicka dogmat Wniebowzięcia tradycyjnie ukazywała jako jednorazowy przywilej Maryi, antycypujący dopełnienie, które będzie udziałem wszystkich ludzi, gdy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich”[47]. Takie szerokie tłumaczenie wyklucza także *List biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii* Kongregacji Nauki Wiary[48].

[42] J. Rratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójedynym*, (tłum. J. Zychowicz), Kraków 2006, s. 102.

[43] KKK 637.

[44] Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał swego Syna…*, s. 346-347.

[45] Por. J. Ratzinger, *Eschatologia…*, s. 127.

[46] Cyt. za F. Courth, P. Neuner, *Mariologia, Eklezjologia*, (tłum. W. Szymona), Kraków 1999, s. 183.

[47] Por. J. Finkenzeller, *Eschatologia…*, 79.

[48] „Kościół w swojej nauce o losie człowieka po śmierci wyklucza wszelkie tłumaczenie, które pozbawiłoby sensu Wniebowzięcie Najświętszej Dziewicy Maryi: uwielbienie ciała Dziewicy jest uprzednie w stosunku do uwielbienia, jakie jest przeznaczone dla wszystkich wiernych”. *W trosce o pełnię wiary…*, s. 131.

Ratzinger utrzymuje, że hipoteza o zmartwychwstaniu w momencie śmierci nie ma uzasadnienia biblijnego i logicznego. Nauka Kościoła o nieśmiertelności duszy jest konsekwentnym rozwinięciem przekazu biblijnego. Podobnie nauka o zmartwychwstaniu umarłych jako wydarzeniu materialnym. Ta prawda stanowi jednak „nadal prawdziwe *scandalum* dla myśli ludzkiej”[49]. Hipoteza Greshake i jego reinterpretacja pojęcia zmartwychwstania i ciała, wpisuje się, zdaniem Ratzingera, w nurty współczesnej teologii, która „jest dużo bliższa Grekom, niż sama chce to uznać”.

Wydaje się ponadto, że teza o zmartwychwstaniu w śmierci jest świadectwem zbytniego zaufania do ludzkich możliwości poznawczych. Dane objawienia nie mogą być traktowane jako materiał badawczy, analogiczny do innych nauk. Istnieje niewyobrażalna różnica między życiem teraźniejszym i przyszłym. Czym jest to nowe życie? Leży ono całkowicie poza ludzkim doświadczeniem. Teolog musi się zgodzić na granice swoich wypowiedzi. Ratzinger pisał: „Sensem przekazu wiary nie jest zaspokojenie ludzkiej ciekawości. Tam, gdzie przekaz ten wykracza poza granice ludzkiego doświadczenia, chodzi o ukazanie człowiekowi drogi. Brama zaświatów uchyla się przed nami tylko w takim stopniu, w jakim służy to naszej orientacji życiowej tutaj na ziemi”[50].

* * *

Hipoteza zmartwychwstania w śmierci, której naucza G. Greshake, przynosi rozwiązanie niektórych problemów hermeneutycznych dotyczących stanu pośredniego, relacji sądu szczegółowego do sądu ostatecznego, pojęcia zmartwychwstania, ciała, duszy. Rodzi jednak także inne poważne wątpliwości, które przekonywująco ukazuje i uzasadnia J. Ratzinger. Ani Biblia, ani teologia nie przynoszą wystarczającego światła, aby w pełni można było opisać przyszłe życie po śmierci. Nowe reinterpretacje muszą uszanować obrazy użyte w Piśmie świętym i sformułowania najstarszych symboli wiary. Trzeba zachować ich głęboki sens, unikając ich łagodzenia. Niech pozostaną *scandalum* także dla współczesnego człowieka.

Ich wspólne zbawienie, podwójne zbawienie, aby
zaraz po sądzie ostatecznym,
Natychmiast potem,
Razem uczestniczyli w szczęśliwości wiecznej.
Ona nieśmiertelna, ono śmiertelne i martwe, ale
zmartwychwstałe.

[49] J. Ratzinger, *Eschatologia*…, s. 179.
[50] Tamże, s. 180.

Ponieważ stało się chwalebnym ciałem.
Tak jak dwie dłonie złączone w modlitwie,
I jedna, i druga równie niegodziwe,
Tak ciało i dusza są jak dwie splecione dłonie.
I jedno i drugie wejdą razem do
życia wiecznego.
I będą dwiema splecionymi dłońmi, razem,
a to jest nieskończenie więcej niż modlitwa.
I nieskończenie więcej niż sakrament.
I obie razem pójdą jak dwie
splecione ręce.
Na wieczną niewolę[51].

Summary

The author of "Resurrection in Death" argues that contemporary eschatology finds the issue of the transitional stage somewhat disputable and open to numerous questions and attempted solutions. One such attempt deals with the hypothesis (propounded by two Catholic theologians, Gisbert Greshake and Gerhard Lohfink) of resurrection in death. As opposed to the views held by J. Ratzinger, the aforementioned authors claim that resurrection will take place immediately after a person's death rather than only on the day of the final judgement. The author of the article believes that neither the Bible nor theology are capable of shedding sufficient light on the question of life after death.

[51] Ch. Péguy, *Przedsionek tajemnicy drugiej cnoty,* (tłum. L. Zaręba), Kraków 2007, s. 96-97.

Ks. Marian ANTONIEWICZ

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 265–277

Integralny rozwój człowieka w ujęciu *Caritas in veritate* Benedykta XVI

Wstęp

W encyklice *Caritas in veritate* Benedykt XVI przedstawia wizję rozwoju integralnego, który obejmuje każdego człowieka i całą ludzkość[1]. W obecnej sytuacji świata, cechującej się dużym zamętem, Papież pragnie ukazać podstawy autentycznego rozwoju, a chrześcijaństwo jako religię, która odgrywa istotną rolę w tym procesie. W oparciu o antropologię otwartą na transcendencję przedstawia gruntowne podstawy do humanizacji świata, w którym następuje intensywny rozwój procesu globalizacji[2].

Benedykt XVI konsekwentnie buduje swoje myślenie wokół tezy, że kwestia społeczna jest dziś przede wszystkim kwestią antropologiczną (CV 75)[3]. Dostrzega, że zachodzi ścisła zależność między rozumieniem człowieka i jego autentycznego dobra, a rozwojem całej ludzkości. Papież przypomina, że (…) *pierwszym kapitałem, który należy ocalić i docenić, jest człowiek, osoba, w swojej integralności*: *„Człowiek bowiem jest twórcą całego życia gospodarczo-społecznego, jego ośrodkiem i celem" (KDK 63)* (CV 25). *Kwestia antropologiczna* wiąże się z określoną koncepcją człowieka i sposobem jego zaangażowania w rozwiązywanie problemów współczesnego świata. Integralna wizja osoby ludzkiej, pojawiająca się w kontekście autentycznego rozwoju, nie zamyka ludzkiego życia w granicach ziemskiej egzystencji, lecz ukazuje jego transcendentny wymiar wyrażający się w otwartości na Boga. Takie postawienie sprawy prowadzi do stwierdzenia, że (…) *rozwiązań problemów międzynarodowych należy szukać, poczynając od zrozumienia tego mikrokosmosu, którym jest osoba ludzka*[4].

---

[1] Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (29.06.2009), odtąd skrót: CV. Por. Z. Borowik, *Perspektywa nowego chrześcijańskiego humanizmu*, „Społeczeństwo", 19 (2009) 6, s. 692.

[2] Por. tamże, s. 691.

[3] Por. G. Gentili, *Najnowsza encyklika społeczna*, „Społeczeństwo", 19 (2009) 6, s. 694; F. Appi, *Refleksja teologiczna nad encykliką „Caritas in veritate"*, „Społeczeństwo", 19 (2009) 6, s. 744-746.

[4] M. Doldi, *Postęp jak fakt duchowy według encykliki „Caritas in veritate"*, „Społeczeństwo", 19 (2009) 6, s. 775.

W ramach naszych rozważań podjęte zostaną następujące zagadnienia: pojęcie rozwoju, dialektyka rozwoju, rozwój jako zasadnicze powołanie człowieka oraz miłość w prawdzie jako podstawa zaangażowania na rzecz rozwoju integralnego.

Pojęcie rozwoju

W encyklice *Caritas in veritate* Benedykt XVI twierdzi, że problem rozwoju jest dzisiaj ściśle związany z postępem (CV 69). Jednakże używając w swym dokumencie zarówno pojęcia rozwój, jak i pojęcia postęp, zdecydowanie preferuje ten pierwszy termin. Wiąże się to zapewne z odziedziczonym bagażem znaczeniowym pojęcia postęp[5], który nosi na sobie piętno naiwnego optymizmu mechanicystycznego, wywodzącego się z oświeceniowych koncepcji filozoficznych i sugeruje, że jest on procesem dokonującym się automatycznie i nie podlegającym żadnym ograniczeniom. Stąd zrozumiałym jest unikanie ideologicznych absolutyzacji pojęcia postęp i zamykania go jedynie w granicach ludzkiej historii (CV 11). Ponadto, rzeczywistego postępu nie można ograniczyć jedynie do wymiaru ekonomicznego czy technicznego (CV 9, 16, 23), który sprowadzałyby się wyłącznie do tego, by zwiększać stan posiadania, lecz należy go ukazywać w zdecydowanie szerszym horyzoncie (CV 11, 34)[6]. Papież podkreśla, że prawdziwy postęp nie polega w pierwszym rzędzie na *robieniu czegoś*, lecz na takim działaniu, które ukazuje sens ludzkiej aktywności w (…) *perspektywie sensu osoby wziętej w całości swego bytu* (CV 70). Prawdziwy postęp nie jest jedynie problemem natury technicznej, lecz wiąże się z osobą ludzką, jej dynamicznym nastawieniem na własny rozwój i uzdolnieniem do rozwijania twórczych energii, a także z formacją etyczną i odpowiedzialnością moralną za podejmowane działania (CV 71, 68)[7].

Rozwoju nie należy rozumieć jako procesu przebiegającego po liniach prostych, który niejako *automatycznie* prowadzi ludzkość do stanu pewnej (…) *doskonałości*, gdyż *historia nie jest po prostu procesem, który z konieczności prowadzi ku lepszemu*[8]. Historia ludzkości jest w istocie (…) *wynikiem wolno-*

[5] Por. J. Wegner, *Rozwój czy postęp*, „Życie Katolickie", 6 (1989), s. 102.

[6] Por. PP 34-35; SS 30-31; P.J. Cordes, *Encyklika „Caritas in veritate" na tle nauczania Benedykta XVI*, „Społeczeństwo", 19 (2009) 6, s. 793; M. Doldi, *Postęp jak fakt duchowy…*, dz.cyt., s. 773; J. Grześkowiak, *Teologiczne przesłanki odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 27 (1980) 6, s. 25-26.

[7] Por. M. Doldi, *Postęp jak fakt duchowy…*, dz.cyt., s. 775; I. Stolarczyk, *Postęp i rozwój w społecznym nauczaniu Kościoła*, Tarnów 1998, s. 152-153.

[8] B. Domański, *Krytyka pojęcia rozwoju*, „Alma Mater" 2006, s. 55. Rozwój w rozumieniu modernistycznym swymi korzeniami sięga oświeceniowej idei postępu. Należy też zauważyć, że w takim ujęciu zachodzą ścisłe związki między pojęciem rozwoju

ści, a raczej walki pomiędzy przeciwstawnymi wolnościami (FC 6)[9]. Rozwój jest zatem procesem prowadzącym społeczność ludzką do postępu, lecz nie dzieje się to z *konieczności* i *automatycznie*. Uświadomienie sobie charakteru i znaczenia złożonych procesów historycznych zachodzących w świecie oraz pewna krytyka postępu ma na celu nadanie pełniejszego znaczenia rozwojowi, co nie oznacza pomniejszenia znaczenia kategorii postępu w nauce społecznej Kościoła[10].

Mimo że termin rozwój jest zaczerpnięty ze słownika nauk społecznych i ekonomicznych, nie posiada jednak wyłącznie charakteru ekonomicznego czy społecznego. Nie oznacza jedynie ekonomicznego wzrostu, nie sprowadza się tylko do nagromadzenia bogactw i stworzenia możliwości korzystania w jak największym stopniu z dóbr i usług[11]. Przejawem występowania przeciwko zawężonemu pojmowaniu rozwoju jest stosowanie przez Papieża terminu rozwój z przymiotnikami postulującymi jego właściwe rozumienie. W *Caritas in veritate* jest mowa o rozwoju integralnym[12], prawdziwym[13], autentycznym[14], pełnym[15] i ludzkim[16], a także uniwersalnym[17] i solidarnym[18]. Pojęcie rozwoju wymaga zatem redefinicji, tym bardziej, że wśród różnorodnych *struktur zła* występujących dziś w świecie pojawia się też błędne pojmowanie samego rozwoju[19]. Prawdziwy rozwój nie może być sprowadzony jedynie do aspektów technicznych życia człowieka, ponieważ w istocie opiera się on na prawdziwych wartościach (CV 4), ukazuje ostateczny sens ludzkiej egzystencji i prowadzi do urzeczywistnienia podobieństwa człowieka do Boga (CV 45, 11).

jako postępu a teleologicznymi poglądami na historię i naukę. Zasadniczymi cechami takiego ujęcia rozwoju jest traktowanie go jako *procesu zmian o charakterze teleologicznym (celowym), jednolitym, linearnym, normalizującym i instrumentalnym (technicznym).* W takim spojrzeniu rozwój jawi się jako proces linearny, w którym kolejne etapy są zawsze zmianą na lepsze. Por. tamże.

[9] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30.09.1987), 27 (odtąd skrót: SRS).

[10] Por. J. Wegner, *Rozwój czy postęp*, dz.cyt., s. 103.

[11] S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 197.

[12] CV 8, 11,17, 18, 23, 29, 30, 34, 43, 44, 51, 55, 67, 74, 77.

[13] CV 1, 18, 28, 29, 30, 43, 44, 52, 55, 56, 57, 65, 70.

[14] CV 9, 11, 29, 59, 76, 77, 79.

[15] CV 7, 77.

[16] CV 9, 15.

[17] CV 4, 59, 73.

[18] CV 59.

[19] Por. J. Majka, *Komentarz do encykliki Jana Pawła II „Sollicitudo rei socialis"*, Wrocław 1988, s. 130.

Dialektyka rozwoju

Benedykt XVI wskazuje na niepokojące zjawisko swoistej dialektyki rozwoju, występujące dzisiaj w różnych miejscach świata: obok wielkich obszarów *niedorozwoju*, którego nie można tolerować, występują przestrzenie pewnego *nadrozwoju*, który także jest niedopuszczalny, ponieważ przeciwstawia się prawdziwemu dobru człowieka (CV 22, 29, 31, 43)[20]. Papież kreśli przy tym *policentryczny* obraz rozwoju, w którym występują wielorakie podmioty i przyczyny, zarówno *niedorozwoju*, jak i *nadrozwoju*. Nadrozwój oznacza sytuację, w której pewne grupy mogą rozporządzać wszelkiego rodzaju dobrami materialnymi, co przemienia ich niejednokrotnie w swoistych *niewolników posiadania*, nie widzących innych horyzontów poza samym gromadzeniem dóbr materialnych. Skutkiem powstającej w ten sposób tzw. cywilizacji *spożycia* czy konsumizmu jest rażący materializm przy równoczesnym niezaspokojeniu najgłębszych potrzeb duchowych człowieka. Natomiast niedorozwój uniemożliwia realizowanie najbardziej podstawowych potrzeb ludzkich z powodu braku niezbędnych do tego celu dóbr. Już Jan Paweł II pisał: *Jedna z największych niesprawiedliwości współczesnego świata polega właśnie na tym, że stosunkowo „nieliczni" posiadają wiele, a „liczni" nie posiadają prawie nic. Jest to niesprawiedliwość wadliwego podziału dóbr i usług pierwotnie przeznaczonych dla wszystkich* (SRS 28). Niedorozwój występuje w skali uniwersalnej i nie ogranicza się tylko do wymiaru ekonomicznego. Należy zwrócić uwagę na to, że w świecie występują dziś liczne formy ubóstwa – sytuacje społeczne i prawne, gdzie są negowane czy ograniczane podstawowe prawa człowieka, takie np. jak prawo do wolności religijnej czy brak szacunku do życia (CV 28, 29, 53).

Papież przypomina ciągle aktualną myśl Pawła VI, iż w świecie stale trwa (…) *skandal niewiarygodnych nierówności* (CV 22; PP 9). Mimo że linia podziału między krajami bogatymi i ubogimi nie jest już tak wyraźna jak w czasach, gdy Paweł VI wydał encyklikę *Populorum progressio*, kwestia wielkich nierówności występujących między narodami świata jest stale aktualna i bardzo złożona. Na ten problem zwracał uwagę Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (SRS 28). Natomiast Benedykt XVI w *Critas in veritate* pisze: *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* (CV

[20] Por. SRS 28.

22). Analizując zróżnicowaną sytuację świata, Papież pokazuje zależności występujące między zjawiskami mającymi miejsce w społeczeństwach bogatych i tych, które są dotknięte głębokim i wielowarstwowym ubóstwem: *Często zauważa się zależność między domaganiem się prawa do tego, co zbędne czy wręcz prawa do wykroczenia i grzechu w społeczeństwach bogatych a brakiem pożywienia, wody pitnej, podstawowego wykształcenia czy też podstawowej opieki zdrowotnej w niektórych regionach świata zapóźnionych w rozwoju, a także na peryferiach wielkich metropolii* (CV 43). Opisana zależność pokazuje, że przesadne akcentowanie praw prowadzi do zapomnienia o obowiązkach i wyzwala szeroko rozwiniętą *spiralę roszczeń*. Podejmując próbę analizy tej złożonej sytuacji, jako istotny postulat, jawi się potrzeba odwołania do płaszczyzny antropologicznej i etycznej[21], gdyż dopiero w ich kontekście relacje między prawami i obowiązkami mogą być ukazane we właściwych proporcjach.

Rozważania Papieża pozwalają przypuszczać, że podziela on przekonanie, według którego (…) *cała bogata problematyka rozwoju (która w gruncie rzeczy stanowi całokształt problematyki życia społecznego) – poczynając od natury rozwoju, poprzez jego warunki i cele, aż po trudności i przeszkody napotykane na drodze, a także sposoby pokonywania tych przeszkód – w swej najgłębszej treści ma przede wszystkim charakter moralny*[22]. Analiza rzeczywistości zacieśniona wyłącznie do przyczyn ekonomicznych czy politycznych *niedorozwoju* i *nadrozwoju* byłaby niepełna. Gruntowne zbadanie problemu prowadzi do odkrycia jego przyczyn, które są natury moralnej (CV 29). Taka sytuacja skłania też do postawienia tezy, że skoro przyczyny *niedorozwoju* i *nadrozwoju* mają charakter moralny, to i środki zmierzające do przezwyciężenia przeszkód występujących na drodze prowadzącej do autentycznego rozwoju muszą się dokonać też na płaszczyźnie moralnej, a następnie odzwierciedlić w postępowaniu osób odpowiedzialnych za ich realizację.

Rozwój powołaniem człowieka

Według Benedykta XVI integralny rozwój jest przede wszystkim wyrazem zasadniczego powołania człowieka (CV 11). Odwołując się do ważnej myśli Pawła VI, podkreśla, że według *planu Bożego* życie każdego człowieka jest powołaniem. Bóg, który stworzył człowieka na swój obraz, wezwał go też do integralnego rozwoju, który jest dla niego jednocześnie darem i zadaniem, ale też prawem

[21] Por. M. Doldi, *Postęp jako fakt duchowy…*, dz.cyt., s. 779.

[22] J. Wegner, *Analiza etyczna inspiracją i zobowiązaniem do analizy społeczno-politycznej*, „Życie Katolickie", 3 (1989), s. 39.

i obowiązkiem (CV 16)[23]. Swym aktem stwórczym Bóg umożliwia wszelkiemu bytowi jego rozwój, ponieważ otwiera przed stworzeniem możliwość samorozwoju i zapewnia konieczne do niego warunki[24]. Ponadto, rozwój ujmowany w tak szerokiej perspektywie, domaga się transcendentnej wizji osoby ludzkiej i *potrzebuje Boga*, ponieważ (…) *bez Niego albo odbiera się prawo do rozwoju, albo składa się go jedynie w ręce człowieka, który popadł w przekonanie o samo-zbawieniu i w efekcie opowiada się za rozwojem odczłowieczonym* (CV 16). Nie ma zatem prawdziwego, autentycznego rozwoju ludzkiego bez odniesienia do Boga[25]. Humanizm bez Boga staje się wcześniej czy później zaprzeczeniem samego siebie: *Humanizm wykluczający Boga jest humanizmem nieludzkim* (CV 78)[26]. Natomiast dzięki spojrzeniu na człowieka przez pryzmat jego relacji z Bogiem, otwiera się nowe i zarazem głębsze spojrzenie na *drugiego*, dostrzeżenie w nim nie tylko *innego*, lecz odkrycie i rozpoznanie w nim obrazu Bożego. Prowadzi to do poznania drugiego człowieka w świetle *planu Bożego* i do kształtowania relacji międzyludzkich w duchu dojrzałej miłości, która (…) *staje się troską o człowieka i posługą dla drugiego* (DCE 6, 18).

Rozwój ujmowany w perspektywie ludzkiego powołania jawi się jako proces domagający się dynamicznego zaangażowania ludzi, którzy go współtworzą: (…) *wiąże się z wolnym i solidarnym wzięciem na siebie odpowiedzialności przez wszystkich* (CV 11). Osoby ludzkie nie zostały bowiem stworzone przez Boga jako byty nieruchome i statyczne, lecz wręcz przeciwnie – jako byty dynamiczne, powołane do uczestniczenia w rozwoju ujmowanym w kategoriach dynamicznych[27]. Dlatego też na płaszczyźnie teologicznej (…) *mówimy nie tyle, że «człowiek jest», ile raczej «staje się człowiekiem»*[28]. Z ujęcia dynamicznego wynika, że integralny rozwój należy rozumieć jako proces zapoczątkowany w dziele stworzenia, który swój szczyt, doskonałość i spełnienie osiągnie w życiu Trójjedynego Boga. Do

[23] Por. EN 15; *Encyklika „Caritas in veritate" mądrością Kościoła dla współczesnego świata*. Rozmowa z ks. bp. Piotrem Jareckim przeprowadzona przez Zbigniewa Borowika, „Społeczeństwo", 19 (2009) 6, s. 701.

[24] Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Rozwój*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 394-395.

[25] Por. Z. Borowik, *Perspektywa nowego chrześcijańskiego humanizmu*, dz.cyt., s. 692.

[26] Por. *Encyklika „Caritas in veritate" mądrością Kościoła…*, dz.cyt., s. 701.

[27] Por. M. Kowalczyk, *Osoba ludzka*, w: Cz.S. Bartnik, *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 107; M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej*, Lublin 2007, s. 50; J. Wegner, *O istocie rozwoju*, „Życie Katolickie", 12 (1989), s. 31.

[28] Cz.S. Bartnik, *Człowiek potrzebuje zbawienia*, w: *Misterium człowieka*, dz.cyt., s. 217.

udziału w życiu Bożym, które stanowi kres ludzkiego rozwoju wzywa i prowadzi Chrystus (CV 19)[29].

Istotne jest zatem dostrzeżenie tego wymiaru myśli papieskiej, w którym zwraca on uwagę na to, że integralny rozwój ludzki, rozumiany jako odpowiedź na powołanie Boże, obejmuje zarówno wymiar przyrodzony, jak i nadprzyrodzony osoby ludzkiej (CV 18, 29). Rozwój realizowany na płaszczyźnie naturalnej jest ściśle związany z rozwojem, który dokonuje się w wymiarze nadprzyrodzonym, gdzie człowiek osiąga największą pełnię życia, a zarazem najwyższy cel osobistego rozwoju (CV 18, 19; PP 21, 16).

Wezwanie Boga domaga się wolnej odpowiedzi ze strony człowieka (CV 16). Osoba ludzka powinna otworzyć się na Boże powołanie, by urzeczywistniać swój osobisty rozwój i czynnie uczestniczyć w rozwoju całej ludzkości, gdyż istota prawdziwego rozwoju – jak zauważył już Paweł VI w *Populorum progressio* – znajduje się w jego integralności: (…) *obejmuje całego człowieka i każdego człowieka* (CV 18). W ujęciu Benedykta XVI, powołaniem człowieka jest rozwój integralno-osobowy: *Całego człowieka, czyli uwzględniającego biologiczny rozwój człowieka, jak również rozwój duchowy i moralny. I każdego człowieka – każdego człowieka, w każdej grupie i warstwie w obrębie społeczeństwa i narodu oraz każdego narodu w obrębie całej ludzkości*[30]. W autentycznym rozwoju występuje zarówno aspekt osobowy, jak i społeczny, konkretyzujący się zarówno lokalnie, jak i globalnie.

Autentyczny rozwój jest integralny, czyli obejmujący *całego* człowieka zarówno w jego wymiarze biologicznym, jak i duchowo-osobowym, ale jest także solidarny, czyli obejmujący każdego człowieka i wszystkich ludzi[31]. W przeciwnej sytuacji (…) *zostałby pozbawiony swej istotnej treści i stałby się aktem zdrady człowieka i ludów, którym powinien służyć* (SRS 41). Benedykt XVI podkreśla, że problem rozwoju jest ściśle związany życiem duchowym człowieka: *Nie ma pełnego rozwoju i powszechnego dobra wspólnego bez dobra duchowego i moralnego osób, pojmowanych w ich pełni duszy i ciała* (CV 76). Jednym z niepokojących zjawisk występujących współcześnie jest redukcjonistyczne podejście do człowieka, które wyraża się w próbie rozwiązywania wszelkich ludzkich problemów jedynie na płaszczyźnie technicznej, socjologicznej czy psychologicznej. U podłoża ujęć redukcyjnych znajduje się brak zrozumienia tego, czym jest życie duchowe i jaką rolę odgrywa tak w życiu poszczególnych ludzi, jak i całej społeczności

[29] Por. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka* ..., dz.cyt., s. 51; J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971, s. 55.

[30] J. Wegner, *O istocie rozwoju*, „Życie Katolickie", 12 (1989), s. 34; por. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka*..., dz.cyt., s. 20, 107-142.

[31] Por. *Encyklika „Caritas in veritate" mądrością Kościoła*…, dz.cyt., s. 702.

ludzkiej: *Oprócz wzrostu materialnego rozwój musi obejmować również wzrost duchowy, ponieważ osoba ludzka stanowi «jedność cielesną i duchową»* (KDK 14)*, zrodzoną ze stwórczej miłości Boga i przeznaczoną do życia wiecznego* (CV 76, 77). Rozwój każdego pojedynczego człowieka, jak i wszystkich narodów jest ze sobą ściśle związany, także problemy, jakie przed nimi stoją są ze sobą powiązane, a znalezienie dróg prowadzących do ich pokonania, w dużym stopniu, zależy od rozwiązania problemów natury duchowej. Niedostrzeganie roli życia duchowego prowadzi do swoistej *choroby* ludzkiej duszy, gdyż (…) *pozostając z dala od Boga, człowiek jest niespokojny i chory* (CV 76). Okazuje się, że doświadczenie wewnętrznej pustki, liczne nerwice, poczucie wyobcowania społecznego czy psychologicznego, nie zawsze znajduje wyjaśnienie na płaszczyźnie medycznej, socjologicznej czy psychologicznej, a stosowane formy terapii nie przynoszą rozwiązania, ponieważ tego typu problemy zasadniczo mają podłoże duchowe i tutaj należy szukać ich rozwiązania.

Miłość w prawdzie podstawą zaangażowania na rzecz rozwoju integralnego

W ukazywaniu integralnej wizji rozwoju *fundamentalną* rolę odgrywa Ewangelia, w której Chrystus, (…) *w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi* (KDK 22, por. CV 18). W Chrystusie – wcielonej miłości Boga, objawia się największe «tak» Boga skierowane do każdego człowieka[32]. Jezus Chrystus przez swoje życie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie jest *świadkiem* odwiecznej Miłości i absolutnej Prawdy (CV 1)[33]. To On uwalnia każdego człowieka, który się do Niego zwraca od wszelkich ludzkich ograniczeń związanych z poszukiwaniem miłości i prawdy, ponieważ jest uosobieniem *miłości w prawdzie* (CV 1). Nawiązując do swojej pierwszej encykliki Papież przypomina, że (…) *„Bóg jest miłością": wszystko wywodzi się z miłości Bożej, dzięki niej wszystko przyjmuje kształt, do niej wszystko zmierza* (CV 2, DCE 2). Chrystus ukazuje odwieczną *inicjatywę miłości* Boga w stosunku do człowieka, która wyraża się w *projekcie prawdziwego życia* przewidzianego przez Stwórcę dla całej ludzkości.

Życie miłością w prawdzie – jak zauważa Papież w tytule swojej encykliki – stanowi podstawę integralnego rozwoju każdego człowieka, całej rodziny ludzkiej, a także kosmosu. Jako społeczność ludzka, a szczególnie jako wspólnota

[32] Por. F. Appi*, Refleksja teologiczna nad encykliką „Caritas in veritate"*, dz.cyt., s. 737.

[33] Jezus jest Prawdą (J 14, 6) o Bogu i o człowieku czyli Tym, który ukazuje autentycznie oblicze Boga Ojca i stworzonego na obraz Boży człowieka.

chrześcijańska, jesteśmy powołani do tego, by żyć *prawdziwie w miłości* (Ef 4, 15), czyli zostaliśmy wezwani do miłowania prawdy integralnej, poszukiwania i realizowania prawdziwego i całościowego dobra każdego człowieka i całej rodziny ludzkiej[34].

Miłość i *prawda* stanowią mocno zespolony i nierozerwalny dwumian: (…) *prawda nadaje miłości sens i wartość, a miłość nabiera blasku w prawdzie*[35]. Papież przypomina, że (…) *Prawdy trzeba szukać, znajdować ją i wyrażać w ekonomii miłości, a miłość z kolei musi być pojmowana, uwierzytelniana i wprowadzana w życie w świetle prawdy* (CV 2). Prawda pozbawiona miłości jest niewystarczająca, gdyż nie przemawia do całej osoby, a poza tym w przeszłości powodowała tragiczne skutki w postaci przemocy i brutalności oraz oziębłości wobec głoszonego orędzia[36]. Natomiast miłość bez prawdy (…) *staje się sentymentalizmem*. (…) *pustym słowem, które można dowolnie pojmować* (CV 3). Miłość potrzebuje prawdy, by nie została zmarginalizowana i sprowadzona jedynie do kwestii subiektywnych odczuć i opinii: (…) *Chrześcijaństwo miłości bez prawdy łatwo można wziąć za zapas poczciwości, pożytecznej we współżyciu społecznym, lecz marginalnej* (CV 4). Miłość i prawda pozostają we wzajemnym powiązaniu i sprzężeniu. Dopiero wtedy, gdy miłość jest oświetlona blaskiem prawdy, przejawia się jako prawdziwa miłość – autentyczny wyraz człowieczeństwa i podstawa budowania dobrych stosunków międzyludzkich; a prawda wyrażona w miłości ukazuje swą wewnętrzną siłę przekonywania i zdolność do autentycznego świadczenia o sobie samej, miłość zatem uwiarygodnia prawdę. Miłość w prawdzie jawi się w nauczaniu papieskim jako niezbędny czynnik integralnego rozwoju ludzkiego[37].

Chrześcijańska wizja rozwoju została podporządkowana przez Papieża biblijnej wizji stworzenia. W tej perspektywie, działalność na rzecz ludzkiego rozwoju, ukazuje się jako powinność każdego człowieka (CV 47)[38]. Odpowiedzialność chrześcijan w tej dziedzinie jest szczególna, przynaglająca do wszechstronnej współpracy dla rozwoju każdego człowieka i wszystkich ludzi. Na płaszczyźnie naturalnej (…) *rozwój osoby ludzkiej jakby streszcza w sobie wszystkie nasze obowiązki* (PP 16). Jednakże obowiązek zaangażowania się na rzecz rozwoju osoby ludzkiej Papież interpretuje przede wszystkim na płaszczyźnie teologicznej. Objawienie chrześcijańskie ukazuje wszystkich ludzi jako jedną wielką

[34] Por. M. Toso, *Encyklika „Caritas in veritate" w lekturze pastoralnej*, „Społeczeństwo", 19 (2009) 6, s. 709.
[35] M. Doldi, *Postęp jako fakt duchowy*…, dz.cyt., s. 774.
[36] Por. tamże.
[37] Por. tamże.
[38] Por. SRS 30.

rodzinę ludzką (CV 55). Potrzebny jest nowy *rozmach* w myśleniu (CV 53), by zobaczyć problem rozwoju w tych kategoriach i konsekwentnie wyciągnąć wnioski wynikające z takiego spojrzenia na ludzkość, która uświadamia sobie skutki wypływające z postępującego stale procesu globalizacji. Teologiczna wizja realizowania rozwoju integralnego *wszystkich osób i wszystkich narodów* w ramach jednej wspólnoty rodziny ludzkiej, wymaga nie tylko praktykowania zasad sprawiedliwości, solidarności i miłości, zaangażowanych na rzecz tworzenia dobra wspólnego, ale odwołania się do *boskiego wzorca* (CV 54). Oznacza to, że sposób kształtowania relacji interpersonalnych w rodzinie ludzkiej może i powinien inspirować się relacjami występującymi między Osobami Trójjedynego Boga. Światło objawienia ukazujące tajemnicę relacji między Osobami Trójcy w jedynej Bożej Istocie rzuca nowe światło na kwestię relacji międzyludzkich i ukazuje nowe perspektywy: *Trójca Święta to absolutna jedność, ponieważ trzy Osoby Boskie to czysta relacyjność. Przejrzystość trzech Osób Bożych jest pełna, a ich wzajemna więź całkowita, ponieważ stanowią absolutną jedność i jedyność. Bóg pragnie także nas włączyć do tej rzeczywistości komunii: „aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy" (J 17, 22)* (CV 54). Naśladowanie relacji wewnątrztrynitarnych w relacjach występujących w *rodzinie ludzkiej* wskazuje na to, że prawdziwe i wzajemne otwarcie się osób ludzkich na siebie nawzajem, mające miejsce w różnych wymiarach i na różnych płaszczyznach interpersonalnych, nie musi oznaczać jakiegoś ich *odśrodkowego rozproszenia*. Posługując się językiem analogicznym, możemy stwierdzić coś przeciwnego, głębokie wzajemne przenikanie się i wzajemne wydanie się sobie poszczególnych osób, oparte na autentycznej miłości prowadzi do budowania rzeczywistej komunii międzyludzkiej.

Rozwój integralny człowieka nie tylko *jakby streszcza w sobie wszystkie* obowiązki osoby ludzkiej, ale i jej prawa. Prawo rozwoju możemy zatem określić jako (…) *syntezę uprawnień osobowych*[39]. Z takiego założenia wynika twierdzenie, że rozwój integralny może być realizowany tylko w autentycznej wspólnocie interpersonalnej, gdzie jest zachowana podmiotowość każdej osoby ludzkiej. Rozwój jawi się wówczas jako owoc współodpowiedzialności i współpracy między ludźmi, czyli jako wyraz miłości Boga i bliźniego oraz solidarności obejmującej swym zasięgiem całą ludzkość (SRS 30).

W nauczaniu papieskim godność osoby ludzkiej jest ukazana w porządku przyrodzonym i nadprzyrodzonym. Pełna godność człowieka objawia się dopiero w świetle objawienia, które prezentuje myśl teologiczna: osoba ludzka jest nie tylko obrazem Boga, lecz także celem objawienia, wcielenia i odkupienia oraz całej

[39] Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 700.

działalności zbawczej Syna Bożego i ustanowionego przez niego Kościoła (CV 5)[40]. Ostatecznym źródłem godności człowieka jest (…) *krynicznie czysta miłość Ojca do Syna, w Duchu Świętym. To miłość, którą Syn wylewa na nas. To miłość stwórcza, dzięki której istniejemy; to miłość odkupieńcza, dzięki której jesteśmy nowym stworzeniem. Miłość objawiona i urzeczywistniona przez Chrystusa (por. J 13, 1) oraz „rozlana w sercach naszych przez Ducha Świętego" (Rz 5, 5* (CV 5)[41]. Umiłowani przez Boga ludzie stają się podmiotami miłości i sami mają być narzędziami łaski, by szerzyć miłość Bożą i rozbudowywać w świecie *sieć miłości* międzyludzkiej.

Każda osoba ludzka posiada godność nadprzyrodzoną, gdyż jej powołanie przerasta porządek naturalny i przechodzi w sferę nadprzyrodzoną[42]. Godność człowieka stanowi podstawę i źródło jego powszechnych i nienaruszalnych praw, które są wartością nadrzędną w skali życia społecznego z uwagi na to, że wszelka społeczność, także ponadpaństwowa nie jest tylko społecznością państw, lecz przede wszystkim osób ludzkich[43]. Poza tym należy zauważyć, że prawa człowieka mają charakter absolutny i integralny. Absolutny, ponieważ przysługują każdej osobie ludzkiej i cechują się *niepodzielnością*, gdyż są (…) *udziałem wszystkich, albo nikogo* (SRS 26). Pojęcie integralności oznacza zaś, że wszystkie generacje praw stanowią w istocie o ich jedności i ciągłości, a także ważności mimo różnic, jakie między nimi występują[44].

Personalistyczna koncepcja rozwoju – jaką kreśli Ojciec święty – zakłada poszanowanie praw człowieka i zwraca uwagę na wewnętrzny związek pomiędzy prawdziwym rozwojem a poszanowaniem praw człowieka (CV 43, 56). W dążeniu do rozwoju należy zatem stale pamiętać o podmiotowości człowieka we wszystkich sektorach jego życia: osobistym, rodzinnym, narodowym i ogólnoświatowym.

Zakończenie

Encyklikę *Caritas in veritate* należy umieścić na linii wielkich encyklik społecznych[45]. W porównaniu z wcześniejszym dokumentami dotyczącymi kwe-

[40] Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 147.

[41] Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, pisze: *Możemy tu znaleźć nowe wezwanie do złożenia jednomyślnego świadectwa naszych wspólnych przekonań o godności człowieka stworzonego przez Boga, odkupionego przez Chrystusa, uświęconego przez Ducha Świętego i powołanego na świecie do życia odpowiadającego tej godności* (SRS 47).

[42] Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz.cyt., s. 148.

[43] Por. Tenże, *Pokój i człowiek*, w: *Taniec pośród mieczów*, Wrocław 1987, s. 350.

[44] Por. H. Skorowski, *Pokój a prawa człowieka*, „Communio" 9 (1989) 5, s. 83.

[45] Por. G. Gentili, *Najnowsza encyklika społeczna*, dz.cyt., s. 693.

stii społecznych, występuje tu wyrażane przesunięcie argumentacji w kierunku teologicznym[46] oraz podkreślanie potrzeby przywracania prymatu Boga w życiu publicznym.

Benedykta XVI, w swojej trzeciej encyklice, przedstawia wizję rozwoju integralnego adekwatną dla potrzeb współczesnego świata i problemów, z jakimi musi zmierzyć się ludzkość. W sposób przekonujący ukazuje (…) *historyczną płodność chrześcijaństwa w zakresie integralnego rozwoju rodziny ludzkiej*[47]. Papież odrzuca wizje rozwoju, które redukują jego złożoną problematykę jedynie do płaszczyzny ekonomicznej i technicznej, i z odwagą proponuje spojrzenie integralne, według którego autentyczny (…) *rozwój człowieka obejmuje całą osobę we wszystkich jej wymiarach* (CV 11) oraz jest (…) *owocem wolnych, odpowiedzialnych wyborów osoby ludzkiej, zdolnej do szukania autentycznego dobra dla siebie i wszystkich*[48]. A zatem całościowa i spójna wizja osoby ludzkiej, pojawiająca się w kontekście rozwoju integralnego, obejmuje wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji. Nie zamyka człowieka w doczesnym wymiarze życia, lecz ukazuje jego otwartość na Boga i przypomina, że integralny rozwój, do którego został powołany każdy człowiek, osiąga spełnienie w życiu Trójjedynego Boga. Poza tym Benedykt XVI przypomina, że kluczem do *kwestii społecznej* jest dziś właściwa koncepcja antropologiczna, która stanowi podstawę podejmowania problemów społecznych w całej ich złożoności[49].

Wszystkie aspekty rozwoju integralnego, wspomniane w *Caritas in veritate*, są komplementarne, wzajemnie się dopełniają i składają na całościowo ujęty, niepodzielny proces. Integralność rozwoju sprawia, że pozbawienie go choćby jednego wymiaru czyni go nieautentycznym. Wtedy można mówić o rozwoju w jednej dziedzinie, nigdy zaś o rozwoju pełnym. Należy przy tym zauważyć, że rozwój sprowadzony do jednego wymiaru czy też ograniczony choćby o jeden wymiar, powoduje zahamowanie, wypaczenie czy nawet regres w tym wielowymiarowym procesie. Zapewne dlatego Papież tak bardzo podkreśla konieczność troski o rozwój integralny.

[46] Por. P.J. Cordes, *Encyklika „Caritas in veritate" na tle nauczania Benedykta XVI*, dz.cyt., s. 790-792; Z. Borowik, *Perspektywa nowego chrześcijańskiego humanizmu*, dz.cyt., s.691.

[47] M. Toso, *Encyklika „Caritas in veritate" w lekturze pastoralnej*, dz.cyt., s. 727.

[48] M. Doldi, *Postęp jako fakt duchowy…*, dz.cyt., s. 786.

[49] Por. F. Appi, *Refleksja teologiczna nad encykliką „Caritas in veritate"*, dz.cyt., s. 750.

Summary

"The Integrity of Man's Development in Terms of Benedict XVI's Encyclical *Caritas in veritate*" presents Benedict XVI's vision of both an individual and the whole humankind. It is Christianity that seems to play the key role in today's troubled world. Far from being confined to his / her earthly existence, a human being is open to transcendence and to finding his / her fulfilment in the life of the Triune God. The following questions have been raised in the article: the concept and the dialectics of development, development itself as man's principal vocation as well as love in the truth as the prerequisite for the genuine development.

Ks. Mieczysław POLAK

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 279–292

Parafia domem i szkołą kościelnej komunii. Recepcja ogólnopolskiego programu duszpasterskiego 2011-2013 w parafii

Podstawową wspólnotą kościelną, do której kierowane są ogólnopolskie programy duszpasterskie jest parafia. To właśnie ona ma stać się miejscem ich realizacji i to „przede wszystkim w duszpasterstwie zwyczajnym, które rozwija się zawsze wokół Eucharystii. Realizacja ta ma się dokonywać dzień po dniu w ciągu całego roku liturgicznego w podstawowej wspólnocie Kościoła jaką jest parafia”[1]. Programy ogólnopolskie, czy bardziej jeszcze opracowane na ich podstawie programy diecezjalne, powinny dalej znaleźć adaptację w parafiach, co stanowi jedno z głównych zadań rad duszpasterskich. „Nie można w tej materii pominąć (…) członków parafialnych rad duszpasterskich, których głównym zadaniem jest właśnie przystosowanie diecezjalnego programu duszpasterskiego do warunków konkretnej parafii”[2].

Analizując planowanie duszpasterskie i opracowywane na jego podstawie programy, można wyróżnić dwa zasadnicze sposoby planowania, które odnoszą się do postawionego w nich celu. Pierwszy sposób planowania i programowania pojawia się wtedy, kiedy przyjmuje się, że w parafii nie ma potrzeby wprowadzania zmian, nowych form duszpasterskich tylko trzeba temu, co jest realizowane, nadać pewne akcenty czy pewną tematykę. U podstaw takiego rozumienia pro-

[1] Por. *Rok nadziei chrześcijańskiej. Program duszpasterski na rok 1982/83*, Warszawa 1982, s. 35. W nowszych programach można jednak zauważyć pewną zmianę przeznaczenia programu ogólnopolskiego. Abp Damian Zimoń we wprowadzeniu do programu na lata 2006-2010 napisał, że *program duszpasterski dla Kościoła w Polsce ma ustalić pewien zakres działań wspólnych na poziomie Konferencji Episkopatu oraz dać pewne nowe sugestie biskupom diecezjalnym dla opracowania programów w Kościołach partykularnych*. D. Zimoń: *Wprowadzenie*, w: *Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006-2010*, Katowice 2005, s. 5.

[2] S. Gądecki, *Słowo wstępne*, w: S. Stułkowski (red.), *W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski na lata 2010-2013*, Poznań 2010, s. 11. Podobnie stwierdza III Powojenny Synod Archidiecezji Gnieźnieńskiej, wskazując równocześnie na odpowiedzialność proboszcza: „Do istotnych zadań proboszcza należy wypracowanie przy pomocy współpracowników pastoralnego programu parafii”. Por. *Statuty synodalne*, Gniezno 2001, *Statut* 37 §2.

gramu duszpasterskiego stoi przekonanie, że aktualne formy duszpasterstwa zwyczajnego, jak i nadzwyczajnego w parafii są wystarczające i co więcej, są we właściwy sposób realizowane[3]. Należy im zatem nadać pewną treść, jaka zawarta jest np. w haśle programu ogólnopolskiego. Taka strategia realizacji programu może zostać oprócz tego wzbogacona o pewne inicjatywy duszpasterskie, jak konferencje czy spotkania dyskusyjne poświęcone również tematyce roku duszpasterskiego. Drugi sposób planowania duszpasterskiego w parafii stawia sobie za cel reformę działalności duszpasterskiej, nadanie nowej jakości wypróbowanym środkom duszpasterskim, a także, wprowadzenie nowych form duszpasterzowania. U podstaw takiego programowania stoi określona wizja parafii, która ma być w przyszłości zrealizowana; wizja, do której programowanie krok po kroku ma prowadzić. Wynika ona z przekonania o konieczności ciągłej odnowy wspólnoty parafialnej, nie tylko poprzez zaakcentowanie pewnych treści, ale poprzez podjęcie wysiłku, mającego na celu coraz pełniejszą realizację odnowionej wizji parafii, jaka zawiera się w Objawieniu, zarówno w Piśmie świętym, jak i w Nauczaniu Kościoła[4].

Jednym z głównych tematów nauki o Kościele Soboru Watykańskiego II jest rozumienie i urzeczywistnianie go jako *communio*. Termin ten jednak nie odnosi się w pierwszym rzędzie do struktury Kościoła. „Słowo *communio* nie wyraża na pierwszym miejscu struktury Kościoła; wskazuje raczej na źródło, z którego Kościół bierze początek i dla którego żyje; wypowiada *misterium* Kościoła w biblijnym rozumieniu tego słowa, tzn. transcendentną rzeczywistość zbawczą, która w widzialny sposób się objawia. Chodzi mianowicie o dar osobowej więzi człowieka z Trójjedynym Bogiem i z innymi ludźmi, więzi zapoczątkowanej przez wiarę i skierowanej do pełni eschatologicznej"[5].

---

[3] Ten sposób programowania oddaje dobrze następujące stwierdzenie z jednego z ogólnopolskich programów duszpasterskich: „Program pastoralny podkreśla jedynie wynikający z analizy aktualnej sytuacji Kościoła lokalnego aspekt realizacyjny misji ewangelizacyjnej". *Odpowiedzialność człowieka za dzieło zbawcze. Program duszpasterski na rok 1976/1977*, Warszawa 1976, s. 1.

[4] Por. M. Polak, *Programowanie duszpasterskie w parafii. Ogólnopolskie i diecezjalne plany pastoralne w relacji do programów parafialnych,* „Teologia Praktyczna", 9(2008), s. 94-95.

[5] A. Czaja, *Kościół jako komunia. Podstawowe elementy eklezjologii communio*, w: S. Stułkowski (red.), *W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski na lata 2010-2013*, Poznań 2010, s. 143. Por. także: W. Kasper, *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, „Communio" pl. 4(34)1986, s. 26-42; A. Czaja, *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych*, w: A. Czaja, M. Marczewski (red.), *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Lublin 2004, s. 109-133.

Nowy trzyletni program duszpasterski Kościoła w Polsce ma hasło: „Kościół domem i szkołą komunii". Główne jego cele, to inspiracja wierzących do „odkrywania istoty komunii, czyli jedności człowieka z Bogiem, by dalej budować i umacniać na tym doświadczeniu wiary struktury komunijne i wreszcie czynić je narzędziem ewangelizacji"[6]. Samo hasło programu zaczerpnięte zostało z Listu apostolskiego Jana Pawła II *Novo millennio ineunte* (NMI) z 6 stycznia 2001 roku. W zarysowanej w nim wizji Kościoła papież zwraca uwagę nie tyle na konkretne sposoby realizacji kościelnej komunii, co na podstawy, z jakich powinna ona wynikać, określając je jako „duchowość komunii" (por. NMI nr 43).

Priorytety duszpasterskie w służbie duchowości komunii

Refleksja Jana Pawła II, która poprzedza nauczanie o duchowości komunii wskazuje na pewne „priorytety duszpasterskie", których realizacja przyczynić się powinna do kształtowania i doświadczenia wspólnotowego charakteru Kościoła (por. NMI nr 29). Papież zalicza do nich najpierw świętość, która stanowi pewną jakby perspektywę, „w którą powinna być wpisana cała działalność duszpasterska". Wszystkie programy duszpasterskie powinny być podporządkowane „idei świętości", a „całe życie kościelnej wspólnoty i chrześcijańskich rodzin winno zmierzać w tym kierunku". Pedagogika świętości, uwzględniająca różne indywidualne drogi życia każdego człowieka, winna „łączyć całe bogactwo propozycji dostępnych dla wszystkich z tradycyjnymi formami pomocy indywidualnej i grupowej oraz nowszymi formami udostępnianymi przez stowarzyszenia i ruchy uznane przez Kościół" (por. NMI nr 30-31).

Szczególnymi sposobami kształtowania świętości czy wzrastania w niej są: modlitwa, niedzielna Eucharystia oraz sakrament pojednania i pokuty. Wychowanie do modlitwy jawi się tu jako kluczowy element wszelkich programów duszpasterskich, a niedzielna Eucharystia świadczy wyraziście o tożsamości każdej kościelnej wspólnoty i każdego chrześcijanina. W pedagogię chrześcijańskiej świętości wpisane jest także nawrócenie, które związane jest nierozłącznie z sakramentem pokuty. Każda żywa wspólnota chrześcijańska powinna zatroszczyć się o to, aby „przekonująco i skutecznie zachęcać do praktyki sakramentu pojednania" (por. NMI nr. 32. 35. 37)[7].

[6] *Schemat Programu duszpasterskiego,* w: S. Stułkowski (red.), *W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski na lata 2010-2013*, Poznań 2010, s. 16.

[7] Szerzej zagadnienie to, zwłaszcza w odniesieniu do sakramentu pokuty i pojednania omawia: J. Szymański, *Teraźniejszość i przyszłość sakramentu pojednania odczytane w liście apostolskim „Novo millennio ineunte"*, „Ateneum Kapłańskie" 141 (2005) 2/579, s. 254-263.

Jednym z głównych zagrożeń, jakie można spotkać na drodze rozwoju duchowego jest przekonanie, że zarówno wzrost w świętości, jak i skuteczność posługi duszpasterskiej zależą głównie od ludzkiej zdolności do planowania i działania. „To prawda, że Pan Bóg oczekuje od nas konkretnej współpracy z Jego łaską, a zatem wzywa nas, byśmy w służbie Jego Królestwu wykorzystywali wszystkie zasoby naszej inteligencji i zdolności działania. Biada jednak, gdybyśmy zapomnieli, że bez Chrystusa *nic nie możemy uczynić* (por. J 15,5)" (NMI nr 38).

To pierwszeństwo łaski, świętości i modlitwy określa odnowioną mentalność duszpasterską. „Tymczasem pośród duszpasterzy obserwujemy zupełnie inny trend, ten właśnie, przed którym przestrzega Jan Paweł II – ucieczkę w szaleńczy aktywizm. Zamiast świadectwa duchowej głębi, stają się często apostołami działalności o charakterze socjalno-ekonomicznym"[8]. Odnowiona mentalność duszpasterska skłania jednak bardziej do poszukiwania źródła kościelnej komunii. Jest ona zakorzeniona i wyrasta z właściwego rozumienia Kościoła. „Dlatego zrozumienie na nowo Kościoła jako *communio*, lepsze przeżycie tego faktu oraz głębsze jego urzeczywistnienie, jest czymś ważniejszym, aniżeli jakiś wewnątrzkościelny program reformy. Kościół jako *communio* jest orędziem i obietnicą dla dzisiejszego człowieka i świata. To właśnie zostało nam zadane przez Sobór. Przed tym zadaniem dopiero stajemy"[9].

Od kilku lat ogólnopolskie programy duszpasterskie zwracają szczególną uwagę na znaczenie Pisma Świętego dla rozwoju chrześcijańskiej duchowości oraz na związaną z tym potrzebę odnowienia apostolatu biblijnego[10]. Jednym z głównych miejsc, w którym ta odnowa powinna się dokonywać jest parafia. Chodzi tu między innymi o to, „by każdy, który pragnie podjąć się trudu uczenia się i wsłuchiwania w Boże słowo, mógł liczyć na pomoc ze strony wspólnoty parafialnej. Oprócz wprowadzenia do praktyki *lectio divina*, jedną z form pomocy mogą być kręgi biblijne, rekolekcje biblijne, czy też różnorodne w formie medytacje biblijne"[11]. Ukształto-

[8] A. Przybecki, *„Czynić Kościół domem i szkołą komunii". Zadania dla Kościoła w Polsce*, w: S. Stułkowski (red.), *W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski na lata 2010-2013*, Poznań 2010, s. 220.

[9] W. Kasper, *Kościół jako wspólnota*, s. 42.

[10] Szczególne ożywienie szeroko pojmowanego apostolatu biblijnego w Kościele w Polsce w ostatnich latach związane jest z działalnością, powołanego do życia w 2005 roku Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II. Analizę jego działalności przedstawia: H. Witczyk, *Krzewienie duchowości biblijnej. Dotychczasowe doświadczenia dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II w Polsce i perspektywy na przyszłość*, w: S. Stułkowski (red.), *W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski na lata 2010-2013*, Poznań 2010, s. 226-242.

[11] T. Siuda, *Rola duchowości biblijnej w procesie stawania się uczniem Chrystusa*, w: S. Stułkowski (red.), *Program duszpasterski Kościoła w Polsce, rok 2007/2008. Bądźmy uczniami Chrystusa*, Poznań 2007, s. 159-160.

wana w ten sposób tzw. „duchowość biblijna" nie jest jakimś dodatkiem do istniejących we współczesnym Kościele duchowości[12]. „W sposób szczególny duchowość ta winna leżeć u podstaw wszelkiej działalności eklezjotwórczej: ewangelizacyjnej, pasterskiej, katechetycznej, charytatywnej, charyzmatycznej, liturgicznej"[13].

Duchowość komunii nie ogranicza się do wewnętrznego życia Kościoła, tym bardziej do życia wspólnoty parafialnej. Ona motywuje i uzdalnia do posłannictwa i świadectwa w codziennym życiu, do głoszenia słowa Bożego, nowej ewangelizacji i misji[14]. „Kto prawdziwie spotkał Chrystusa nie może zatrzymywać Go dla siebie, ale winien Go głosić" (NMI nr 40). Pierwszym jednak i podstawowym sposobem głoszenia jest świadectwo miłości, bez którego bezużyteczną byłaby jakakolwiek działalność Kościoła (por. NMI nr 42).

Przedstawione powyżej priorytety duszpasterskie, jakie wyznaczył dla Kościoła, a zatem także dla parafii Jan Paweł II powinny owocować pogłębieniem wspólnotowego charakteru Kościoła i parafii. Określa to w następujący sposób: „Czynić Kościół *domem i szkołą komunii*: oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwanie świata" (NMI nr 43). To zadanie powinno rozpocząć się do szerzenia w różnych „kościelnych kręgach" tzw. „duchowości komunii". „Zanim przystąpimy do planowania konkretnych przedsięwzięć, należy *krzewić duchowość komunii*, podkreślając jej znaczenie, jako zasady wychowawczej wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin, gdzie formują się szafarze ołtarza, duszpasterze i osoby konsekrowane, gdzie powstają rodziny i wspólnoty" (NMI nr 43). Owo krzewienie duchowości komunii zostało określone w analizowanym tu programie duszpasterskim jako jeden z jego celów ogólnych. Stąd warto pochylić się dalej nad tym, jak rozumie Jan Paweł II ten duszpasterski postulat[15].

---

[12] Por. H. Witczyk, *Krzewienie duchowości biblijnej*, s. 228

[13] Tamże, s. 240.

[14] Por. M. Polak, *Duchowość komunii u podstaw wspólnotowego charakteru parafii. Refleksja nad Listem apostolskim Jana Pawła II Novo millennio ineunte,* w: Z. Przybylski (red.), *Bądźmy uczniami Chrystusa we wspólnocie Kościoła. Program duszpasterski Archidiecezji Gnieźnieńskiej na rok 2008*, Gniezno 2007, s. 32-33.

[15] Przedstawione w programie cele ogólne wydają się nie do końca odpowiadać myśli Jana Pawła II zawartej w NMI a odniesionej do duchowości komunii. Papież jako pierwszy i priorytetowy cel stawia krzewienie duchowości komunii (por. NMI nr 43); program cel ten umieszcza dopiero na trzecim miejscu i to po odnowie i wzmocnieniu struktur komunijnych Kościoła, co powinno być owocem krzewienia duchowości komunii. Por. *Schemat Programu duszpasterskiego*, s. 16.

Przejawy duchowości komunii

Postulując potrzebę krzewienia duchowości komunii, Jan Paweł II określa także, w czym konkretnie miałaby się ona przejawiać[16]. Wskazuje najpierw na to, iż podstawy tej duchowości wyrażają się w dostrzeżeniu w każdym człowieku Bożego Oblicza. „Duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicy Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać w obliczach braci żyjących wokół nas" (NMI nr 43).

Papież wymienia następnie w tym kontekście kolejny przejaw duchowości komunii, jakim jest zdolność do odczuwania więzi z siostrami i braćmi w Kościele. „Duchowość komunii to także zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze, dzięki głębokiej jedności mistycznego Ciała, a zatem postrzegania go, jako *kogoś bliskiego*, co pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajać jego potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń" (NMI nr 43).

Właściwe spojrzenie na drugiego człowieka wyraża się dalej w dostrzeganiu w nim przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne. „Duchowość komunii to także zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży: dar nie tylko dla brata, który bezpośrednio go otrzymał, ale także *dar dla mnie*" (NMI nr 43).

Takie spojrzenie na drugiego człowieka powinno kształtować także tzw. „umiejętność czynienia miejsca bratu". „Duchowość komunii, to wreszcie umiejętność *czynienia miejsca* bratu, wzajemnego *noszenia brzemion* (por. Gal 6,2) i odrzucania pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość. Nie łudźmy się: bez takiej postawy duchowej na niewiele zdałyby się zewnętrzne narzędzia komunii. Stałyby się bezdusznymi mechanizmami, raczej pozorami komunii niż sposobami jej wyrażania i rozwijania" (NMI nr 43).

Od strony działalności duszpasterskiej duchowość komunii będzie się wyrażała w odpowiednim stylu prowadzenia duszpasterstwa, co dotyczy w szczególności kapłanów. „Wszelkiego rodzaju *ofensywne* działania duszpasterskie, które przybierają postać bezpośredniej obecności duszpasterzy w codziennym życiu ludzi, przyczyniają się do zmniejszenia dystansu pomiędzy wiernymi świeckimi a duchowieństwem oraz do nawiązywania autentycznych relacji międzyosobowych. Daje to ludziom poczucie przynależności do wspólnoty parafialnej i przyczynia się do przezwyciężenia wrażenia anonimowości, która według

[16] Por. M. Polak, *Duchowość komunii*, s. 33-34.

krytyków Kościoła w takiej samej mierze cechuje parafię, jak inne obszary życia społecznego”[17].

Duchowość komunii w kształtowaniu wspólnotowego charakter parafii

Współczesna teologia parafii podkreśla jej wspólnotowy charakter. Nie wyklucza to jej charakteru hierarchicznego, jak i instytucjonalnego. Hierarchiczna struktura Kościoła oraz jego wymiar instytucjonalny nie mogą stać w sprzeczności z jego charakterem wspólnotowym. Każdy z wymienionych tu wymiarów Kościoła, a przez to i parafii ma swoje określone zadania, które pozwalają na ich właściwy rozwój. Charakter hierarchiczny zabezpiecza bowiem „przed pokusą samowoli i bezpodstawnymi żądaniami”, a duchowość komunii „ożywia właściwą sobie treścią formę instytucjonalną, zalecając postawę zaufania i otwartości, która respektuje w pełni godność i odpowiedzialność każdego członka Ludu Bożego” (por. NMI 45). „Jako taka wspólnota hierarchiczna nie może być nigdy postrzegana jako trudny do udźwignięcia ciężar, bądź nieistotny dodatek, ozdobnik; nie jest czymś wtórnym w eklezjalnej wspólnocie; stanowi niezbędny element, *conditio sine qua non* życia i misji Kościoła, który realizuje się w diakonii na rzecz całości”[18].

Wspólnotowy charakter parafii wyraża się głównie w tym, że jest ona wspólnotą eucharystyczną, zdolną do sprawowania Eucharystii. „W zgromadzeniu eucharystycznym bowiem Chrystus mocą swojej ofiary doprowadza do komunii z Sobą jak i wzajemnie między sobą wszystkich uczestników. Tak więc zgromadzenie eucharystyczne jest najpełniejszym przejawem życia społeczności parafialnej: pełnia uczestnictwa w tym zgromadzeniu wyraża, powoduje i doskonali *communio* wspólnoty parafialnej”[19].

Wymienić tu można kilka znaków prawdziwej wspólnoty parafialnej, w których rozpoznaje się tajemnicę komunii: świadomość obecności we wspólnocie Chrystusa i działania w niej Ducha Świętego, Eucharystia i inne sakramenty sprawowane w parafii oraz wszelki inny kult Boga z sakramentaliami i modlitwą, obecność Chrystusa w słowie Bożym, nadzieja chrześcijańska, związana z wiarą, wzajemna miłość tych, którzy tworzą wspólnotę i miłość do każdego, widzialność wspólnoty (nie powinna być zbyt duża liczebnie i terytorialnie,

[17] R. Hajduk, *„Kościół relacji”, czyli duszpasterstwo na służbie communio*, „Homo Dei” 79 (2010) 1/294, s. 25.

[18] A. Czaja, *Kościół jako komunia*, 162-163.

[19] B. Biela, *Parafia miejscem urzeczywistniania sie komunii Kościoła*, Katowice 2006, s. 184.

zdolna do podziału na mniejsze wspólnoty, które umożliwiają i wzmacniają jej wspólnotowy charakter)[20].

W materiałach pomocniczych do tegorocznego programu duszpasterskiego znajduje się ciekawa analiza biblijnych źródeł koncepcji Kościoła jako domu i szkoły komunii[21]. Autor ukazuje w niej między innymi podstawowe zasady funkcjonowania domu, który jest wspólnotą uczniów Chrystusa. Zalicza do nich: poznanie swego miejsca we wspólnocie Kościoła i przyjęcie właściwej postawy wewnętrznej, rozumiejącej ducha ewangelicznego dziecięctwa; wrażliwość na obecność słabszych „małych" duchowo; uprzedzająca troska o siebie nawzajem; gotowość do wzajemnych upomnień, głębokie przekonanie o obecności Jezusa we wspólnocie; gotowość wzajemnego wybaczania sobie urazów[22].

Wspólnotowy charakter parafii objawia i wyraża się w tym, że jest ona wspólnotą: wiary, kultu i miłości. Wspólnota wiary nie ogranicza jednak oddziaływań parafii tylko do ludzi wierzących. Mieszkający na terenie parafii są nie tylko ludźmi wierzącymi. Coraz większą część stanowią obojętni, wątpiący, a nawet niewierzący. Żadnej z tych grup parafian nie można pozostawić na marginesie zainteresowań duszpasterskich. W dość wydaje się niedocenianej wypowiedzi Konferencji Episkopatu Polski, dotyczącej niewierzących w parafii czytamy: „Ważna jest tu właściwa świadomość duszpasterska, poczucie potrzeby niesienia Dobrej Nowiny także tym, którzy odeszli lub są niewierzący. Każdy już słyszał o nowej ewangelizacji, ale staje przed trudnym pytaniem o sposób jej realizacji, dotarcia do takich ludzi. Jest wiele możliwości, dużo zależy tu od gorliwości i inwencji duszpasterza"[23]. Dialog prowadzony w parafii powinien obejmować dalej także członków innych chrześcijańskich wspólnot kościelnych oraz wyznawców odmiennych religii. „Prowadzenie go ze świadomością własnej tożsamości będzie nie tylko tworzeniem płaszczyzny spotkania i pogłębienia własnej religijności, ale ułatwi również zauważenie rosnącej, zwłaszcza wśród młodego pokolenia, rzeszy ludzi, którzy pozostają obojętni na wszelkie treści ewangelicznego orędzia"[24].

Wspólnota kultu związana jest z centralnym znaczeniem sprawowania w niej Eucharystii. „Nie zbuduje się bowiem żadnej wspólnoty chrześcijańskiej, jeżeli nie jest ona zakorzeniona w celebracji Najświętszej Eucharystii; od

[20] Por. Tamże, s. 185-186.

[21] A.R. Sikora, *Biblijne źródła koncepcji Kościoła jako domu i szkoły komunii*, w: S. Stułkowski (red.), *W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski na lata 2010-2013*, Poznań 2010, s. 189-210.

[22] Por. Tamże, s. 196-198.

[23] Komitet ds. dialogu z niewierzącymi Rady Konferencji Episkopatu Polski, *Niewierzący w parafii. Sugestie duszpasterskie*, 16.04.1999.

[24] A. Przybecki, *Czynić Kościół domem i szkołą komunii*, 222-223.

niej więc trzeba rozpoczynać wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty”[25]. To istotne znaczenie Eucharystii dla parafii, dla jej wspólnotowego charakteru, wyraża się między innymi w odpowiednim przeżywaniu w niej Dnia Pańskiego. „Ta specyficzna skuteczność w tworzeniu komunii, właściwa Eucharystii, jest jednym z motywów znaczenia niedzielnej Mszy św.”[26] Jeden z projektów duszpasterskich, jaki został zawarty w tegorocznym programie dotyczy właśnie świętowania niedzieli i przywrócenia jej chrześcijańskiego charakteru. „Pochylając się nad tematem właściwego przeżywania niedzieli, trzeba uświadomić sobie, że dzień świąteczny to coś więcej niż dzień wolny od pracy, a świętowanie jest czymś głębszym niż zwykłe odpoczywanie”[27]. Autor projektu zwraca uwagę, że świętowania niedzieli w parafii nie można ograniczyć tylko do Eucharystii i okresowych nabożeństw. Oczywiście udział we Mszy św. stanowi dla chrześcijan jakby „serce” niedzieli, a ona sama jest źródłem kościelnej komunii, to jednak parafia powinna stwarzać także możliwości do wspólnotowego przeżywania niedzieli. Chodzi tutaj o wspólnotowe podejmowanie różnorodnych inicjatyw np. sportowych, kulturalnych, popularnonaukowych, muzycznych itp.[28]

Wspólnota kultu nie ogranicza się tylko do Eucharystii. Należy do niej także sprawowanie innych sakramentów, nabożeństw oraz Liturgii godzin. Trzyletni program duszpasterski, który ma za zadanie krzewienie duchowości komunii zwraca uwagę na wspólnotowy charakter sprawowania liturgii. Stąd znajdujemy w nim projekty duszpasterskie które mają pomóc w doświadczeniu kościelnej komunii z Bogiem i z drugim człowiekiem poprzez wspólnotowe sprawowanie Liturgii godzin[29] i nabożeństwa pokutnego[30].

Wspólnota miłości jest naturalną konsekwencją wspólnoty wiary i kultu. Sensem istnienia Kościoła (także parafii) jest służba w miłości na wzór Chrystusa, który przyszedł na świat, aby służyć. Pełnieniem posługi miłości jest diakonia – miłość bezinteresowna. Obejmuje ona dwa wymiary: egzystencja nadprzyrodzona – apostolstwo, egzystencja przyrodzona – caritas i polityka[31].

[25] B. Biela, *Parafia,* s. 191.

[26] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 17.04.2003, nr 41.

[27] J. Staniek, *Niedziela jest nam potrzebna*, w: S. Stułkowski (red.), *W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski na lata 2010-2013*, Poznań 2010, s. 303.

[28] Por. Tamże, s. 305.

[29] K. Jankowiak, *Liturgia godzin w parafii*, w: S. Stułkowski (red.), *W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski na lata 2010-2013*, Poznań 2010, s. 307-312.

[30] M. Pohl, *Nabożeństwo pokutne z indywidualną spowiedzią*, w: S. Stułkowski (red.), *W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski na lata 2010-2013*, Poznań 2010, s. 313-318.

[31] Por. M. Polak, *Duchowość komunii*, s. 35.

Wspólnotowy charakter parafii, duchowość komunii realizuje się poprzez tzw. podstawowe funkcje urzeczywistniania się Kościoła. „Realizacja podstawowych funkcji parafii stanowi naczelne zadanie każdej parafii katolickiej i nie może być podważana przez żaden proces przemian. Zmierzają one bowiem bezpośrednio do osiągnięcia eklezjalnej komunii. Dzięki nim Kościół staje się w parafii rzeczywistością uchwytną. Na wszystkich płaszczyznach istnienia Kościoła przepowiadanie słowa Bożego, sprawowanie liturgii i posługa pasterska będą zawsze funkcjami podstawowymi (por. KK 26; DB 30; DM 15). Jednakże sposób realizowania tych funkcji podlega przemianom”[32].

Komunijne struktury parafii w służbie duchowości komunii

Watykańska instrukcja, dotycząca posługi kapłańskiej, określa parafię w następujący sposób: „Parafia jest to konkretna społeczność wiernych *communitas christifidelium*, ustanowiona na stałe w obrębie Kościoła partykularnego i powierzona pasterskiej pieczy proboszcza, jako jej pasterza podporządkowanego władzy biskupa diecezjalnego. Całe życie parafii, jak i znaczenie jej apostolskich zadań w stosunku do społeczeństwa, winny być pojmowane i przeżywane w duchu organicznej komunii między kapłaństwem wspólnym i kapłaństwem posługi, w atmosferze braterskiej i dynamicznej współpracy pasterzy i wiernych, z absolutnym poszanowaniem praw, obowiązków i funkcji drugich, we wspólnocie, w której każdy ma swoje kompetencje i ponosi własną odpowiedzialność”[33]. Na służbie realizacji duchowości komunii stoją tzw. „komunijne struktury parafii”, wśród których można wymienić: rodzinę, prezbiterium parafialne, parafialne rady (duszpasterska i ekonomiczna), małe grupy i wspólnoty religijne, wspólnoty podstawowe, synod parafialny[34].

Wymieniona tutaj na pierwszym miejscu rodzina jest podstawową strukturą komunijną parafii, pierwszym domem i szkołą życia wspólnotowego oraz ze względu na określenie rodziny jako „domowe sanktuarium Kościoła” (por. AA 11) także domem i szkołą kościelnej komunii. Jeden z celów analizowanego tutaj trzyletniego programu został określony jako „duszpasterska troska o rodzinę”[35]. Stąd już w programie na rok 2011 znajdują się projekty duszpasterskie, mające na celu pogłębienie wspólnotowego charakteru życia rodzinnego. Sięgają one do

[32] B. Biela, *Parafia*, s. 196.

[33] Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, 4.08.2002, nr 18.

[34] Szczególną strukturą komunijną parafii jest także rodzina. Parafia bowiem składa się w większości z rodzin. Zagadnienie to jednak, ze względu na jego obszerność, nie zostanie tutaj szerzej omówione.

[35] *Schemat Programu duszpasterskiego*, s. 16.

samych źródeł kościelnej komunii: codzienna modlitwa, słowo Boże, sakramenty, nabożeństwa liturgiczne[36]. Uwzględniają one zarówno indywidualny rozwój duchowy członków rodziny, zwłaszcza dorosłych, jak i wspólnotowo podejmowane i realizowane inicjatywy. Jeden z takich wspólnotowych projektów dotyczy „karmienia się Pismem Świętym przez Kościół domowy"[37].

Pielęgnowanie ducha komunii dotyczy też prezbiterium parafialnego, gdyż „każdego kapłana, zarówno diecezjalnego, jak i zakonnego, na mocy sakramentu święceń łączą z innymi członkami tego *presbyterium* szczególne więzy apostolskiej miłości, posługi i braterstwa"[38]. Do podstawowych form życia wspólnotowego prezbiterów należą: rada kapłańska, spotkania dekanalne, wspólna modlitwa, wspólnota stołu, wspólnota pracy duszpasterskiej (wspólne planowanie oraz realizowanie przedsięwzięć duszpasterskich) i spotkania bratersko-towarzyskie (np. tzw. „czwartki kapłańskie").

Na temat działalności rad duszpasterskich wypowiada się wiele dokumentów, zarówno Kościoła powszechnego[39], jak i lokalnego[40]. Ważniejszymi zadaniami rad duszpasterskich, według wymienionych wcześniej dokumentów są: popieranie zgodności życia i działalności Ludu Bożego z Ewangelią, promowanie wśród wiernych świadomości wspólnoty Kościoła, promocja apostolstwa świeckich, refleksja nad sytuacją religijną parafii, badanie wszystkiego, co ma związek z pracą duszpasterską oraz wyciąganie praktycznych wniosków i wysuwanie propozycji, związanych z udoskonaleniem pracy parafialnej. Wiele cennych doświadczeń dotyczących działalności rad duszpasterskich w parafii zebrano podczas realizacji przez parafię Chrystusa Króla w Krakowie, Stowarzyszenie Chrześcijańskich Dzieł Wychowania oraz Wspólnoty Życia Chrześcijańskiego w latach 1996-1997 projektu badawczo-szkoleniowego „Duszpasterskie Rady Parafialne". Celem jego było ożywienie działalności rad w poszczególnych

[36] Por. E. Staniek, *Duszpasterskie jutro*, w: S. Stułkowski (red.), *W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski na lata 2010-2013*, Poznań 2010, s. 262-272.

[37] Por. B. Dreger, *Słowo Boże w rodzinie*, w: S. Stułkowski (red.), *W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski na lata 2010-2013*, Poznań 2010, s. 296-301.

[38] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 25.03.1992, nr 17.

[39] Por. np.: Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów*, *Dekret o apostolstwie świeckich*, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*; Motu proprio, *Ecclesiae Sanctae* 1966; *Kodeks Prawa Kanonicznego* 1983.

[40] Komisja Episkopatu Polski ds. Apostolstwa Świeckich, *Dyrektorium Apostolstwa Świeckich*, 2.06.1969; Komisja Episkopatu Polski ds. Apostolstwa Świeckich, *Wytyczne w sprawie parafialnych rad duszpasterskich*, 18.11.1975.

parafiach włączonych w projekt z jednoczesnym poprawieniem wyrazistości ich obrazu we wspólnocie i umiejscowienia w strukturach parafialnych[41].

Do kształtowania duchowości komunii w parafii przyczyniają się też z pewnością grupy, ruchy i stowarzyszenia kościelne oraz tzw. wspólnoty podstawowe. Współczesna sytuacja religijna charakteryzuje się między innymi poprzez anonimowość życia i niewiązanie się z jedną, konkretną parafią. Zjawiska te pogłębiają rozbicie więzi społecznych i kościelnych. „Pewną odpowiedzią na te zjawiska jest tworzenie ruchów katolickich, które duży nacisk kładą na umacnianie więzi wspólnotowych i przyczyniają się do pogłębienia świadomości uczestnictwa w Kościele"[42]. Podstawowymi małymi grupami w parafii są grupy związane ze sprawowaniem liturgii, a zatem liturgiczna służba ołtarza. Ogólnopolski program duszpasterski przypomina o posługach lektora i akolity w parafiach, które choć dobrze umiejscowione w prawie kościelnym z wielkim trudem przyjmują się w świadomości i praktyce duszpasterskiej zarówno na płaszczyźnie diecezjalnej, jak i parafialnej[43].

Podobne zadanie jak ruchy i stowarzyszenia mogą spełnić w parafii także tzw. „wspólnoty podstawowe", które najpełniej wyrażają ideę parafii, jako „wspólnoty wspólnot". „Ażeby wszystkie te parafie mogły stanowić prawdziwie chrześcijańskie wspólnoty, władze lokalne powinny zadbać (...) o tworzenie niewielkich podstawowych wspólnot kościelnych, zwanych także wspólnotami żywymi, w których wierni mogą przekazywać sobie nawzajem Słowo Boże oraz służyć innym i praktykować miłość. Wspólnoty te są prawdziwym wyrazem kościelnej komunii i ośrodkami ewangelizacji, działającymi w łączności ze swoimi pasterzami"[44]. Jednym z przykładów nowych sposobów tworzenia takich wspólnot w parafiach mogą być np. modlitewne „grupy sąsiedzkie", będące owocem przeprowadzenia rekolekcji parafialnych[45], czy mające długą i międzynarodową historię, tzw. „parafialne komórki ewangelizacyjne"[46].

---

[41] Stowarzyszenie Chrześcijańskich Dzieł Wychowania, *Duszpasterskie rady parafialne. Ich rola i miejsce w Kościele*. Materiały z projektu badawczo-szkoleniowego 1996-1997, Kraków 1999.

[42] II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Powołanie i posłannictwo świeckich* nr 32.

[43] Por. B. Wolański, *Posługa lektora i akolity*, w: S. Stułkowski (red.), *W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski na lata 2010-2013*, Poznań 2010, s. 336-343.

[44] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 30.12.1988, nr 26.

[45] Por. *Grupy sąsiedzkie powstałe po rekolekcjach parafialnych*. Rozmowa z ks. kan. Piotrem Mazurkiem proboszczem parafii św. Henryka w Sulęcinie, „Homo Dei" 79 (2010) 3/296, s. 141-149.

[46] Por. M. Kudełka, *System parafialnych komórek ewangelizacyjnych*, „Homo Dei" 78 (2009) 2/291, s. 50-61.

Nową strukturą wspólnotową w parafii mogą być tzw. „synody parafialne", choć należy tu zaznaczyć, że ich działalność znajduje się na etapie eksperymentu. Instytucja synodu parafialnego nie jest wymieniana w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Nie wspomina o niej także kościelne prawodawstwo. Niemniej analogicznie do wymienianego w nauczaniu Kościoła synodu diecezjalnego organizowane są w niektórych parafiach tzw. „synody parafialne"[47]. Główne cele takiego synodu można określić następująco: wszechstronna analiza życia parafialnego, poznanie rzeczywistych problemów duszpasterskich w parafii, opracowanie projektu rozwoju parafii, zaangażowanie jak największej liczby wiernych w życie wspólnoty, wzmocnienie wspólnotowego charakteru parafii. Proboszcz parafii Rozłazino, w której przeprowadzono synod parafialny stwierdził: „Chodziło nam o to, aby przygotować jakiś praktyczny dokument dla nas, dla parafii, żebyśmy wszyscy mieli jasność, czego możemy nawzajem od siebie oczekiwać. Chodziło nam o to, żeby parafia, odkrywając, czym ona jest jako Kościół lokalny, spróbowała określić sposób swojego funkcjonowania. Chcieliśmy wypracować dokument, który stanie się dla tej wspólnoty parafialnej punktem odniesienia do pracy na kolejne lata"[48]. Synod parafialny stanowi próbę ujęcia całościowej jej wizji. Może stanowić próbę zrealizowania „marzeń" o parafii, jakie mają jej członkowie. Pomaga też wcielić w życie wiele z tych osobistych pragnień, jakie noszą w sercach wierni i duszpasterze[49].

* * *

Duchowość komunii, która stoi u podstaw wspólnotowego charakteru parafii jest niewątpliwie niezmiernie ważna w czynieniu Kościoła domem i szkołą komunii. Podstawowe znaczenie ma tutaj jednak głębokie przekonanie o tym, że komunia ta jest przede wszystkim darem. Ostatecznym owocem czynienia parafii domem i szkołą kościelnej komunii, „owocem braterskiej, dogłębnie przeżywanej komunii, owocem wzajemnej miłości, nie jest zwykła harmonia, braterstwo czy apostolskie współdziałanie – jest nim sam Bóg. Jest nim żywa obecność Jezusa we wspólnocie za sprawą Ducha, obecność obiecana uczniom, którzy gromadzą się w Jego imię, ponieważ miłują się Jego miłością (por. Mt 18,20)"[50].

[47] Przykład: Parafia Rozłazino, diecezja pelplińska. Por.: *Synod parafialny,* „Homo Dei" 75 (2006) 3/280, s. 136-143.
[48] *Synod parafialny,* „Homo Dei" 75 (2006) 3/280, s. 140.
[49] Por. Tamże, s. 141.
[50] C.G. Andrade, *Duchowość komunii*, „Communio" pl. 23 (2003) 4/136, s. 53.

Zusammenfassung

Im apostolischen Schreiben zu Beginn des neuen Jahrtausends *Novo millennio ineunte* bezeichnet Johannes Paul II eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche auf folgende Weise: „Die Kirche *zum Haus und zur Schule der Gemeinschaft* machen, darin liegt die große Herausforderung, die in dem beginnenden Jahrtausend vor uns steht, wenn wir dem Plan Gottes treu sein und auch den tiefgreifenden Erwartungen der Welt entsprechen wollen“ (Nr. 43). Diese Herausforderung will die Kirche in Polen in ihrem neuen dreijährigen pastoralen Programm übernehmen. *Die Kirche als Haus und Schule der Communio* – so lautet das Motto von diesem Programm. Die pastoralen Programme, die von der polnischen Bischofskonferenz herausgegeben werden, betreffen unterschiedliche Bereiche der pastoralen Tätigkeit der Kirche. Aber den bevorzugten Ort für die Umsetzung dieser Programme ins Leben bildet eine Pfarrgemeinde. Eben dort sollen die pastoralen Programme verwirklicht werden, vor allem in der allgemeinen Seelsorge, derer Zentrum die Eucharistie bildet. Auch das neue Programm soll also in das Leben der Pfarrgemeine umgesetzt werden, dort die praktischen Möglichkeiten seiner Realisierung gewinnen. Die im Artikel dargestellten pastoralen Überlegungen beziehen sich auf die Rezeption des gesamtpolnischen pastoralen Programm 2011-2013 in Pfarrgemeinden. Der Verfasser will zuerst darauf hinweisen, dass es vor der Planung konkreter pastoraler Initiativen in der Pfarrgemeinde gilt, „eine Spiritualität der Gemeinschaft zu fördern“ (vgl. NMI Nr. 43). Dann versucht er die Bedeutung der gemeinschaftlichen Strukturen in der Pfarrei für die Förderung „einer Spiritualität der Gemeinschaft“ zu beschreiben. In vielen Punkten der theoretischen Überlegungen wird auf die seelsorglichen Projekte hingewiesen, die das gesamtpolnische pastorale Programm vorschlägt.

HISTORIA

Ks. Kazimierz ŚMIGIEL

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 293–302

Tytuły prymasowskie niezwiązane z urzędem arcybiskupa gnieźnieńskiego na ziemiach polskich od XVII do XX w. Fakty i projekty

Od czasów Soboru w Konstancji (14114-1418) arcybiskupi metropolici gnieźnieńscy noszą tytuł prymasa. Jego brzmienie „prymas Królestwa Polskiego" (*Regni Poloniae Primas*) pojawiło się na początku XVI w. i zapewne miało wyobrażać, że władza prymasa obejmuje królestwo z krajami inkorporowanymi. Niekwestionowane jest stosowanie tytulatury od XV w., natomiast nie do końca wyjaśniono jej genezę. Teksty Długoszowe nie rozstrzygają tej sprawy, albowiem zmieniał on kilkakrotnie swoje zapatrywania, a pod koniec życia doszedł do wniosku, że tytuł prymasa powstał już w roku 966, a Mikołaj Trąba, uznawany za pierwszego prymasa, godność tę całkowicie odzyskał (*restituens in integrum*)[1].

Współczesna nauka historyczna przyjmuje w zasadzie opinię prof. Władysława Abrahama (zm. 1941), który zwrócił uwagę na to, że nie ma aktu nominacyjnego zarówno kościelnego, jak i królewskiego. Geneza zaś tytułu prymasowskiego ma bardziej związek z faktami dokonanymi aniżeli z aktami natury prawnej. Zapewne zamysł ubiegania się o godność prymasa na soborze w Konstancji powzięty został na synodzie prowincjonalnym w Uniejowie w 1414 r., w którym uczestniczył również arcybiskup lwowski. Chodziło zaś o zapewnienie arcybiskupowi gnieźnieńskiemu na soborze takiej pozycji, która by odpowiadała jego znaczeniu i godności królestwa, które reprezentował. Prawdopodobnie arcybiskup Mikołaj zażądał na początku obrad soborowych od komisji ceremonialnej miejsca wśród prymasów. Tę hipotezę zdaje się potwierdzać podpis Trąby na wysokim miejscu na pismach wychodzących z soboru, mianowicie po patriarchach i kardynałach, a przed innymi metropolitami wcześniej od niego

[1] J. Długosz, *Vitae episcoporum Poloniae*, w: *Opera omnia*, Vol. I, ed. A. Przeździecki, Kraków 1887, s. 337-342. Cytat: s. 340. Szersze omówienie problematyki zob. K. Śmigiel, *Prymasostwo i prymasi XV-XVI wieku*, w: *Stolica prymasów. Katalog wystawy…*, Gniezno 2010, s. 39-75. Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie.

wyświęconymi. Papieże soborowi, Jan XXIII i Marcin V, uznali ten fakt, który „wedle ówczesnych zasad prawnych stanowił o wejściu w posiadanie używania tego tytułu". Natomiast ani Mikołajowi Trąbie, ani jego XV-wiecznym następcom nie udało się uzyskać od papieża oficjalnego potwierdzenia swojego nowego tytułu w formie bulli. Przyczyną tego stanu było ze strony papieży zaniechanie w tym czasie nadawania samego tylko tytułu prymasa bez urzędu legata, legacji zaś, jako że oznaczała ona poszerzenie uprawnień jurysdykcyjnych, niechętna była zarówno korona, jak i episkopat polski[2]. Zapatrywanie W. Abrahama wielokrotnie wypowiadał T. Silnicki, monografista arcybiskupa Mikołaja. Jego zdaniem „stworzenie faktu okazało się równoznaczne ze stworzeniem prawa i prawo to doskonale zastępowało"[3]. Współcześnie zaś znajdujemy je w opracowaniach M. Banaszaka[4], D. Olszewskiego[5] i W. Góralskiego[6]. Poglądy innych autorów, jak H. Likowskiego (początek prymasostwa świecki z nominacji królewskiej)[7], J. Nowackiego[8] i B. Kumora[9] (dekret soboru potwierdzony przez papieża Marcina V) mają znaczenie historiograficzne. Zastanawia, dlaczego arcybiskupi gnieźnieńscy w ciągu całego XV w. nie postarali się o uroczyste potwierdzenie swojej nowej godności w postaci bulli papieskiej. Uczynił to dopiero król Zygmunt Stary i przez pośrednictwo prymasa Jana Łaskiego uzyskał od papieża Leona X bullę *Pro excellenti praeeminentia* z 25 lipca 1515 r. Papież nie tylko potwierdził uprawnienia prymacjalne metropolitów gnieźnieńskich, ale jeszcze powiększył

[2] W. Abraham, Recenzja pracy H. Likowskiego (*Powstanie godności prymasowskiej arcybiskupów gnieźnieńskich*, „Przegląd Historyczny" 19, 1915, s. 21-44, 154-190, 249-274), „Kwartalnik Historyczny", 34, 1920, s. 120-126. Cytowany tekst na s. 122.

[3] T. Silnicki, *Arcybiskup Mikołaj Trąba*, Warszawa 1954, s. 178; *Sobory powszechne a Polska*, Warszawa 1962, s. 95-96; *Geneza prymasostwa polskiego*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, T. I, C, 1, Poznań-Warszawa 1974, s. 399-400. Cytowany tekst na s. 400.

[4] M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, T. II, Warszawa 1987, s. 273-274. Błędna data pierwszego zastosowania tytułu prymasowskiego przez Mikołaja Trąbę (20 V 1418). Poprawna datacja – 20 VI 1418.

[5] D. Olszewski, *Stolica prymasowska w Gnieźnie i jej rola w dziejach narodu polskiego*, w: *Historia et ius. Księga pamiątkowa ku czci ks. profesora Henryka Karbowiaka*, Lublin 1998, s. 80.

[6] W. Góralski, *Instytucja prymasów w Kościele katolickim*, w: *Prymasi i prymasostwo w dziejach państwa i narodu polskiego*, red. W.J. Wysocki, Warszawa 2002, s. 14.

[7] H. Likowsk (op.cit., s. 158) pisze: „…nie w Konstancji u papieża, lecz w Polsce u króla szukać należy narodzin polskiego prymasa.".

[8] J. Nowacki, *O godności i uprawnieniach prymasowskich arcybiskupów gnieźnieńskich*, Poznań 2008, s. 18-27. Wznowienie książkowe w języku polskim pierwodruku łacińskiego *De archiepiscopi Gnesnensis dignitate ac prerogativa primatiali*, „Collectanea Theologica", 18, 1937, s. 616-700.

[9] B. Kumor, *Prymas Kościoła katolickiego w Polsce. Znaczenie i rola w dziejach Polski*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne", 16, 1983, s. 158.

je o urząd legata urodzonego. Uprawnienia prymasów i jednocześnie legatów urodzonych obejmowały całe terytorium Królestwa Polski.

Mimo oczywistych podstaw historycznych i prawnych, godności prymasowskiej związanej z Gnieznem, pojawiała się wielokrotnie tytulatura prymasowska na ziemiach polskich. Była ona wynikiem uzurpacji ambitnych dygnitarzy kościelnych, najczęściej zaś ambicji państw zaborczych żądających od Stolicy Apostolskiej rozległych uprawnień dla metropolitów na zabranych ziemiach polskich. Właśnie z tych powodów trudno podać ogólną charakterystykę prawną i historyczną tego zjawiska, natomiast trzeba badać indywidualnie każde pojawienie się godności prymasowskiej.

Na początku XVII w. pojawił się na Litwie tytuł prymasa Wielkiego Księstwa Litewskiego. Oczywiście nie miał on żadnych podstaw prawnych. Pierwszy użył go bp Benedykt Wojna w relacji o stanie diecezji z 1605 r., pisząc o sobie: „episcopus Vilnensis, primas magni Lituanie ducatus". W następnej relacji (1609) nie zastosował tytułu prymasowskiego, ale też nie wspomniał o związku metropolitalnym z Gnieznem. Biskupa Eustachego Wołłowicza (1616-1630) tytułowano prymasem. Użył tego tytułu m.in. kaznodzieja jezuicki, Jakub Olszowski w mowie pogrzebowej (7 II 1630)[10]. Powtarzali tę praktykę bp Abraham Wojna (1631-1641) i bp Jerzy Białłozor (1661-1664). Przeciwko stosowaniu samozwańczych tytułów ostro zaprotestował prymas Wacław Leszczyński i zażądał od biskupów wileńskich pisemnych gwarancji, że nie wznowią tej praktyki, sam zaś dodał do swojej tytulatury „prymas Wielkiego Księstwa Litewskiego"[11]. Stosowanie tytułu prymasów litewskich nie wznowiono aż do upadku Rzeczpospolitej, ale nie zapomniano o planach stworzenia metropolii wileńskiej, co stało się możliwe dopiero w Polsce Odrodzonej (1925).

Ambicje biskupów wileńskich wynikały z politycznej sytuacji Wielkiego Księstwa Litewskiego, stanowiącego równorzędną część składową Rzeczypospolitej. Diecezja wileńska była największą terytorialnie w całej metropolii gnieźnieńskiej (226 km^2). Droga do biskupstwa wileńskiego była znacznie krótsza aniżeli w Koronie. Dla żadnego z biskupów nie była to z kolei trzecia stolica, natomiast kandydaci na Gniezno czy Kraków mieli za sobą cztery, a nawet pięć ingresów. W tym czasie uprawnienia metropolitalne Gniezna uległy sformalizowaniu, ich

[10] M. Kosmas, *„Primas Wielkiego Xięstwa Litewskiego". Z badań nad miejscem diecezji wileńskiej w metropolii gnieźnieńskiej*, w: *1000 lat archidiecezji gnieźnieńskiej*, pod red. J. Strzelczyka i J. Górnego, Gniezno 2000, s. 292.

[11] B. Kumor, *Dzieje ustroju kościelnego w Polsce*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, pod redakcją B. Kumora i Z. Obertyńskiego, T. I, Cz. 2, Poznań – Warszawa 1974, s. 244. Nowacki, op.cit., s. 61.

tytuł zaś prymasowski miał bardziej znaczenie prestiżowe i polityczne, zwłaszcza po ustanowieniu nuncjatury w Warszawie i jej Trybunału[12].

Niekwestionowany przez wieki status gnieźnieńskiej stolicy został zachwiany u schyłku Rzeczypospolitej w latach 1793-1795. Po II rozbiorze Polski prymasowskie Gniezno znalazło się pod panowaniem pruskim, co rodziło pytania o zakres jurysdykcji zarówno w Prusach, jak i w pomniejszonym państwie polskim ówczesnego prymasa Michała Jerzego Poniatowskiego, który usilnie starał się zachować swoje prerogatywy prymacjalne i metropolitalne w okrojonej Polsce. Z drugiej strony istniała obawa, że rząd pruski niebawem upomni się o prawo nominowania prymasa i metropolity gnieźnieńskiego oraz będzie usiłował wpływać na sprawy kościelne i państwowe w Polsce. W związku z nową sytuacją sejm grodzieński (1793), ostatni Rzeczypospolitej, poświęcił sprawie prymasostwa liczne i namiętne dyskusje, wysuwając projekt przeniesienia stolicy prymasowskiej z Gniezna na inne biskupstwo polskie. Inicjatorami tego właśnie pomysłu byli biskup inflancki, J. Kossakowski i nuncjusz papieski, F. Saluzzo. Nuncjusz przekazując 13 VII 1793 r. relację do Rzymu, przywołał opinie wśród społeczeństwa polskiego, mianowicie jedni chcieliby nadania tytułu i urzędu prymasowskiego najstarszemu biskupowi w okrojonym państwie polskim, drudzy zaś wyrażali życzenie, aby prymas Poniatowski zatrzymując dla siebie Gniezno, otrzymał nadto w Polsce administrację biskupstwa, gdy takie zawakuje[13].

Prusy natomiast prowadziły podwójną grę. W rozmowach dyplomatycznych deklarowały *status quo* religii katolickiej, co rozumiano jako gwarancje wszelkich dotychczasowych uprawnień kościelnych, ale w rzeczywistości były za zniesieniem godności prymasowskiej przede wszystkim z powodów politycznych. Sprawa przyszłych losów prymasostwa zajęła 2 miesiące pracy sejmu porozbiorowego w Grodnie i wykazała ona, że między projektem pruskim a polskim punktem widzenia istnieją zasadnicze różnice. Poseł pruski Bucholtz w imieniu króla pruskiego gwarantował, że mimo nowych granic państwa polskiego, zostaną zachowane wszystkie przywileje arcybiskupstwa gnieźnieńskiego i swobodne wykonywanie jurysdykcji prymasowskiej i metropolitalnej (14 VIII 1793). Strona polska (sejm) deklarowała, że prymasowi powinny przysługiwać dotychczasowe prerogatywy i uposażenie, rezydować zaś miał na terenie Polski. Był to bardzo ważny postulat, albowiem nie król pruski, ale polski monarcha miał go mianować,

[12] W. Müller, *Diecezje w okresie potrydenckim*, w: *Kościół w Polsce*, pod red. J. Kłoczowskiego, T. II wieki XVI-XVIII, Kraków 1970, s. 137-138.

[13] B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772-1918*, Kraków 1980, s. 107.

a jurysdykcję miał wykonywać nie z Prus, lecz z Polski, i również zachowałby wpływ na polskie ziemie zabrane w II rozbiorze przez króla pruskiego[14].

Już 7 IX 1793 r. zapadła w Rzymie decyzja, że prymasowi zostanie powierzone jedno z biskupstw koronnych w charakterze administratora apostolskiego. Aby nie przedłużać negocjacji nad traktatem polsko-pruskim, król pruski zgodził się 13 IX 1793 r. na odłączenie prymasostwa od Gniezna, ale w traktacie rozbiorowym, zawartym 25 września, sprawa prymasostwa została zupełnie przemilczana[15]. Wcześniej uchwalona konstytucja sejmowa o urządzeniu funduszów duchownych (23 IX) podtrzymywała godność i urząd prymasa, ale zadecydowała przeniesienie go na jedno z biskupstw koronnych. Istotną treść tegoż dokumentu zawiera art. 3: „Gdy fundusz prawie całkowity arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z kościołem archikatedralnym i kapitułą zajęty został od króla Imci Pruskiego, a Dostojność Arcybiskupia oraz Prymasowska nie tylko z władzy duchownej, lecz i z konstytucji, związek ma z układem Rzeczypospolitej ogólnym, przeto zachowując w krajach naszych takową Dostojność w wszelkiej rozciągłości tak praw krajowych, jako i duchownych, chcemy ją mieć stale przywiązaną do jednego z biskupstw koronnych, w krajach Rzeczypospolitej pozostałych, które Św. Stolica Apostolska na dostojność arcybiskupią podnieść raczy, zapewniając Naszym i Następców Naszych imieniem, iż zachowując ścisłą alternatę [alternatywę], po śmierci dzisiejszego Księcia Prymasa (który przy swojej nienaruszonej jurysdykcji zachowuje się), nominować będziemy na prymasostwo, raz z pomiędzy obywateli prowincji koronnych, drugi raz litewskiej. Że zaś dostojność ta ze składu rządu cywilnego, jako i duchownego, potrzebuje świetności znakomitej, przeto oprócz dochodów z biskupstwa, które na arcybiskupstwo podniesione zostanie, przeznaczamy dla Księcia Imci Prymasa aktualnego summa 60000 złp. co rok anticipative onemu do śmierci wypłacana została przez administratora biskupstwa krakowskiego […]". Art. 7 tejże konstytucji stanowi, „ażeby pałac posiadany przez biskupów krakowskich w Warszawie potem należał do przyszłych biskupów warszawskich w przypadku, iżby do biskupstwa krakowskiego prymasowska godność przyłączoną została; po śmierci najprzewielebniejszego Księcia Prymasa pałac prymasowski podobnież będzie do dostojności prymasowskiej należał"[16].

Konstytucja sejmowa mogła być zrealizowana tylko z udziałem Stolicy Apostolskiej i dlatego zapowiadała ona wznowienie rozmów w tej sprawie. Przed końcem 1793 r. opracowano „Normy, których należy się trzymać w realizacji konstytucji grodzieńskiej, dotyczącej podziału dóbr kościelnych zgodnie

[14] Ibidem, s. 108.
[15] Ibidem, s. 109.
[16] Fragmenty tekstu konstytucji: W. Kwiatkowski, *Kwestia prymasostwa polskiego pod koniec XVIII wieku*, Warszawa 1935, s. 31-33 (dodatek źródłowy).

z traktatem zawartym między Rzeczpospolitą Polską a Królestwem Polskim". Powyższe normy również przewidywały połączenie prymasostwa z biskupstwem krakowskim lub warszawskim. Projekty sejmu grodzieńskiego nie mogły zostać zrealizowane z powodu końca Rzeczypospolitej, jaki niebawem nastąpił. W czasie insurekcji warszawskiej zmarł 12 VII 1794 r. prymas Poniatowski. Już 3 I 1795 państwa zaborcze rozpoczęły prowadzić porozumienia w sprawie likwidacji państwa polskiego, które wkrótce zniknęło z mapy Europy. Dnia 18 II 1795 r. król pruski Fryderyk Wilhelm II zamianował Ignacego Krasickiego arcybiskupem gnieźnieńskim i zabronił jemu oraz jego następcom tytułować się prymasem, podnosząc, że prawa prymacjalne przestały istnieć wraz z upadkiem państwa polskiego[17].

Chronologicznie następny tytuł prymasowski powstał w okresie Polskiego Królestwa (Kongresowego). Utworzenie nowego państwa polskiego, złączonego unią personalną z Cesarstwem Rosyjskim, prowadziło niechybnie do reorganizacji dotychczasowych struktur kościelnych. W granicach Królestwa nie znalazły się stolice metropolitalne – Gniezno i Lwów. Siedem diecezji, w całości lub częściowo, znalazło się na terenie Królestwa. Dwie z nich (wigierska i warszawska) były podległe bezpośrednio Stolicy Apostolskiej, trzy (kielecka, krakowska i lubelska), podporządkowane były metropolii lwowskiej. Tylko diecezje płocka i włocławska przynależały od najdawniejszych czasów do Gniezna. Urzędujący prymas Ignacy Raczyński dowiedział się od cara Aleksandra I, że jako poddany pruski nie będzie mógł wykonywać jurysdykcji zarówno w części archidiecezji gnieźnieńskiej w granicach Królestwa Polskiego, jak i w diecezji warszawskiej, gdzie był administratorem apostolskim[18]. Ustawa Konstytucyjna nadana 27 XI 1815 r. Królestwu przez cara nie zawiera wyraźnej wzmianki o zamiarze utworzenia nowej metropolii w Warszawie, natomiast art. 42 opiewa, że król mianuje arcybiskupów[19]. Rokowania władz cesarstwa i Królestwa Polskiego ze Stolicą Apostolską były bardzo trudne i trwały prawie 3 lata. Kardynał sekretarz stanu H. Consalvi, główny negocjator, pod wpływem prymasa Raczyńskiego usiłował podtrzymać prerogatywy metropolity gnieźnieńskiego w diecezjach Królestwa, wysuwając projekt unii personalnej Warszawy z Gnieznem. Temu przeciwstawił się cesarz Aleksander I i domagał się stanowczo utworzenia metropolii

[17] B. Kumor, *Ustrój i organizacja*, s. 109-111; wcześniej na ten temat pisali, m.in.: W. Kwiatkowski, op.cit.: J. Nowacki, op.cit., s, 66-69.

[18] B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968-1939)*, III, Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne, 20, 1970, s. 307.

[19] Ibidem. Wzmianka B. Kumora na s. 307 i przyp. 13 są błędne, bowiem cytowany przez niego art. 14 informuje, kto zasiada w senacie, natomiast tekst art. 42 jest następujący: „Król mianuje arcybiskupów i biskupów różnych wyznań, prałatów i kanoników" (*Dziennik praw Królestwa Polskiego*, T. I. 1855-1816).

warszawskiej. Prusy też były przeciwne projektom Consalviego[20]. Po długich negocjacjach Stolica Apostolska wydała 2 bulle regulujące sytuację organizacyjną Kościoła łacińskiego w Królestwie Kongresowym oraz 2 brewia dotyczące uprawnień honorowych arcybiskupów Warszawy. Bulla Piusa VII *Militantis Ecclesiae* z 12 III 1818 r. wyniosła „biskupi kościół św. Jana Chrzciciela do stopnia i godności kościoła metropolitalnego". Następna bulla *Ex imposita nobis a Deo* z 30 VI 1818 r. podporządkowała metropolicie warszawskiemu archidiecezję warszawską oraz 7 diecezji: krakowską, lubelską, sandomierską, włocławską, czyli kaliską, janowską, czyli podlaską i sejneńską, czyli augustowską[21]. Cała hierarchia Królestwa podlegała metropolicie warszawskiemu.

Papież Pius VII przyznał na życzenie Rosji i rządu Królestwa arcybiskupom warszawskim godność prymasa Królestwa Polskiego i przywilej noszenia szat purpurowych na podobieństwo kardynałów Kościoła rzymskiego z wyjątkiem nakrycia głowy (piuski). Ten rzadki przywilej zawierają dwa jednobrzmiące brewia. Pierwsze z datacją 6 X 1818 r. jest skierowane do pierwszego arcybiskupa Warszawy, Franciszka Malczewskiego, drugie zaś z 30 XII 1819 r. przeznaczone zostało dla jego następcy Szczepana Hołowczyca. Tylko ostatni przywilej opublikowany został w *Bullarium Romanum*[22]. Obydwa teksty odnoszą się do nowej stolicy metropolitalnej („Tobie i Twoim następcom"). Prawdopodobna przyczyna powtórzenia redakcji przywileju jest następująca: wykonawcą bulli reorganizującej Kościół w Królestwie Polskim mianowany został wspomniany F. Malczewski, który niebawem zmarł. Jego następca Hołowczyc, prosząc w Rzymie o uprawnienia delegata apostolskiego w celu dokończenia reorganizacji Kościoła, poprosił również o potwierdzenie przywileju prymasowskiego. Nadanie wysokiej godności metropolitom Warszawy nie oznaczało przeniesienia tytułu i uprawnień prymacjalnych z Gniezna do Warszawy. Bulla nie zawiera takiego sformułowania. Natomiast papież Pius VII wyraźnie zaznaczył, że z tytułem prymasa Królestwa Polskiego nie jest związana żadna jurysdykcja kościelna, żadne dodatkowe uprawnienia jak tylko te, które zawiera potrydenckie prawo kanoniczne i ówczesne zwyczaje kościelne związane z godnością metropolity. Natomiast przywilej prymasowski udzielony został dla większego honoru i znaczniejszej godności. Papież Pius VII udzielając metropolitom warszawskim drugiego rzadkiego przywileju – noszenia szat purpurowych – podkreślił, że okazałość zewnętrzna, blask cnót i staranne wykonywanie urzędu mają służyć zbudowaniu innych. Tytuł prymasowski nosiło tylko 4 metropolitów

[20] B. Kumor, *Ustrój i organizacja*, s. 44.
[21] Ibidem, s. 45.
[22] *Bullarii Romani Continuatio*, T. XV, Romae 1853, nr 900, s. 262; pierwsza redakcja w Archiwum Archidiecezjalnym w Warszawie, DT 1.

warszawskich: Franciszek Malczewski (1818-1819), Szczepan Hołowczyc (1819-1823), Wojciech Skarszewski (1824-1827), Jan Paweł Woronicz (1928-1829). Po śmierci ostatniego (6 XII 1829) nastąpił 8-letni wakans na stolicy warszawskiej. Mianowany w 1837 r. abp Stanisław Choromański zaprzestał używania tytułu prymasowskiego na życzenie rządu rosyjskiego[23]. Dopiero w odrodzonym państwie polskim kard. Aleksander Kakowski wznowił ten tytuł.

Nowe prymasostwo stworzyła Austria dla diecezji polskich, które znalazły się pod jej panowaniem. Cesarz Franciszek I patentem z 13 II 1817 r. ustanowił tytuł „prymas Galicji i Lodomerii" (zlatynizowana nazwa dawnego księstwa włodzimierskiego), obdarzając nim metropolitów lwowskich obrządku łacińskiego. Był to tytuł państwowy i honorowy bez sankcji kanonicznych ze strony Stolicy Apostolskiej. Pierwszym prymasem Galicji i Lodomerii został abp Andrzej Alojzy Ankwicz. Piastowali go również jego dwaj następcy: Franciszek Luschin (1834-1835) i Franciszek de Paula Pischtek (1835-1846). W 1848 r. cesarz Franciszek Józef I przekazał tytuł prymasa metropolicie lwowskiemu obrządku greko-katolickiemu Michałowi Lewickiemu. Po jego śmierci (1856) zaniechano tej praktyki.

Już po I rozbiorze Polski caryca Katarzyna II utworzyła samowolnie 22 X (3 XII) 1773 r. biskupstwo białoruskie, które następnym ukazem z 17 (28) I 1782 r. przekształcone zostało na arcybiskupstwo ze stolicą w Mohylewie nad Dnieprem. Ukazy cesarzowej nie otrzymały sankcji kanonicznej. Dopiero w rezultacie dłuższych pertraktacji Rosji z Rzymem papież Pius VI bullą *Onerosa pastoralis officii cura* z 15 IV 1783 r. erygował nowe arcybiskupstwo i metropolię mohylewską, ale nie wyznaczył jej biskupstw sufragalnych, co nie było zgodne z duchem prawa kanonicznego, odkładając tę sprawę na „dalszą okazję". W wyniku następnych prac na polu organizacji kościelnej metropolia mohylewska objęła swymi granicami archidiecezję mohylewską oraz diecezje: wileńską, żmudzką, kamieniecką, łucką i żytomierską. Ostatnie dwie diecezje połączone były unią personalną. Nowa organizacja hierarchiczna w Rosji zatwierdzona została przez Piusa VI bullą *Maximis undique pressi calamitatibus* z 17 XI 1798 r. Największa na świecie metropolia obejmowała swymi granicami całe Cesarstwo Rosyjskie. Ambicje metropolitów były bardzo wielkie, co wyrażało się w aspiracjach do uzyskania ogromnych uprawnień jurysdykcyjnych, oraz w samej tytulaturze, co w praktyce czyniło ich „papieżami Rosji". Chociaż bulla papieska nadawała im skromny tytuł arcybiskup metropolita, to jednak praktyka okazała się bogatsza. Począwszy od pierwszego abp. Stanisława Bo-

[23] B. Kumor, *Ustrój i organizacja*, s. 49-50; tenże, *Prymas Kościoła katolickiego w Polsce*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne", 16, 1983, s. 162-163.

husza Siestrzeńcewicza, metropolici używali tytułu „arcybiskup mohylowski jedyny metropolita wszystkich katolickich kościołów w Cesarstwie Rosyjskim" lub najczęściej „arcybiskup mohylowski, metropolita wszystkich kościołów rzymskokatolickich w Cesarstwie Rosyjskim". Tytuł „jedynego metropolity…" nadał im car Paweł I ukazem z 28 IV (9 V) 1798 r. Zarówno Katarzyna II, jak i jej następcy: Paweł I i Aleksander I podjęli w Rzymie starania o nowe uprawnienia i honory dla metropolity mohylewskiego. Chodziło też o kardynalat dla pierwszego metropolity – Stanisława Siestrzeńcewicza. Uzyskanie godności kardynalskiej dla niego nie miało szans, albowiem nie miał on dobrych notowań w Rzymie. Natomiast papież Pius VI, pragnąc odwdzięczyć się cesarzowi Pawłowi I za szereg koncesji na rzecz Kościoła katolickiego w Rosji, wybrał drogę kompromisu, udzielając 15 II 1798 r. metropolitom mohylewskim rzadki przywilej noszenia szat purpurowych z wyjątkiem piuski. Jednak w odnośnej bulli (*Inter gravissimis*) zastrzegł, że nadany przywilej jest wyłącznie honorowy i nie zawiera szerszych uprawnień jurysdykcyjnych.

W pierwszych dziesiątkach lat XIX w. władze carskie dalej zabiegały w Rzymie o poszerzenie uprawnień dla Mohylewa, nawet w kierunku utworzenia patriarchatu rosyjskiego. W łączności z nimi znalazła się sprawa przeniesienia metropolii z Mohylewa do Wilna bądź erygowania drugiej metropolii w Wilnie. Rząd rosyjski zabiegał u Stolicy Apostolskiej o przeniesienie z pruskiego Gniezna do rosyjskiego Wilna godności prymasowskiej i urzędu legata urodzonego (1815-1817). Do tej sprawy powrócono ponownie w latach 30-tych, ale również bezskutecznie. Ostatecznie w imperium rosyjskim pozostała tylko stolica metropolitalna w Mohylewie. Istniały pewne szanse otrzymania zgody w Rzymie na godność prymasowską dla Wilna, ale Stolica Apostolska nie zgadzała się na wyposażenie metropolitów wileńskich w rozległe uprawnienia jurysdykcyjne. Nawet trudno sobie wyobrazić tytuł prymasa Polski na terytorium rosyjskim bądź prymasa Rosji i pogodzenia z nim przywilejów prawosławia jako religii panującej.

Tytuł prymasowski od początku związany był z urzędem arcybiskupa metropolity gnieźnieńskiego i jego stolicą w Gnieźnie. Nie istniała też możliwość rozdzielenia własności prymasowskich od arcybiskupich. Słusznie zauważyła 29 I 1795 r. Kapituła Metropolitalna w Gnieźnie, że „arcybiskup żywi prymasa" („archiepiscopus alit prymatem")[24]. Arcybiskup gnieźnieński stawał się automatycznie prymasem. Od tej praktyki, stosowanej prawie sześć wieków, odszedł Jan Paweł II, reorganizując w 1992 r. strukturę terytorialną Kościoła polskiego, mianowicie rozdzielił godność prymasowską od urzędu arcybiskupa gnieźnieńskiego. Dotychczasowy arcybiskup gnieźnieński i warszawski, kard.

[24] J. Nowacki, op.cit., s. 71

Józef Glemp z powodu rozwiązania unii *ad personam* archidiecezji gnieźnieńskiej i warszawskiej pozostał nadal arcybiskupem metropolitą warszawskim, zatrzymując tytuł prymasa Polski jako kustosz relikwii św. Wojciecha czczonych w katedrze gnieźnieńskiej. Według Komunikatu Nuncjatury Apostolskiej z marca 1992 r. Papież postanowił, „że tytuł prymasa Polski pozostaje związany z historycznym dziedzictwem i relikwiami św. Wojciecha w archidiecezji gnieźnieńskiej”[25]. Papież Benedykt XVI przywrócił, z motywów historycznych i prawnych, od 19 XII 2009 r. arcybiskupom gnieźnieńskim tytuł prymasa Polski, którego piastunem był ostatnio kard. Józef Glemp, emerytowany arcybiskup warszawski. Papież zaznacza, że jest to tylko tytuł honorowy, będzie znowu związany z tytułem arcybiskupa gnieźnieńskiego i na czas wykonywania jego urzędu (*durante munere*)[26]. Tytuł prymasa Polski nosił od 19 XII 2009 r. do 8 V 2010 r. arcybiskup gnieźnieński, Henryk Józef Muszyński. Z nominacją nowego arcybiskupa metropolity gnieźnieńskiego, Józefa Kowalczyka nastąpił powrót do praktyki stosowanej od XV w.

Summary

The author of the article, “The Primate Titles Unrelated to Gniezno’s Archbishopric on Polish Territories between XVII and XX Century. Facts and Projects” reminds that since the XV century the title of primate has been associated with the office of the archbishopric in Gniezno. Subsequently, the archdiocese of Gniezno was also called the primate’s archdiocese. Interestingly, from the XVII century onwards primate titles related to other church centres started to appear, for example, in the case of some bishops of Vilnius, the archbishops of Warsaw and of Lvov.

[25] Komunikat Nuncjatury Apostolskiej o decyzji Papieża w związku z utworzeniem nowej struktury administracyjno-organizacyjnej Kościoła w Polsce (brak datacji) III 1992, „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej”, 47, 1992, s. 149.

[26] Kuria Metropolitalna w Gnieźnie, Akta Prymasa Polski, List Benedykta XVI do abpa Henryka Józefa Muszyńskiego, 8 XII 2009.

Ks. Kazimierz ŚMIGIEL

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 303–312

Ks. patron Piotr Wawrzyniak. Człowiek czynu (1849-1912)[1]

W tym roku przypada 100-lecie śmierci ks. prałata Piotra Wawrzyniaka, który był proboszczem w Mogilnie, gdzie spoczywa na miejscowym cmentarzu parafialnym. Ta rocznica jest okazją do refleksji nad życiem i pracą kapłana, któremu potomni nadali wzniosłe tytuły: wodza i nauczyciela narodu, „króla czynu".

Życie i działalność ks. Wawrzyniaka przypadły w okresie, kiedy społeczeństwo wielkopolskie weszło w nową fazę rozwoju. Równocześnie kształtował się nowy model działalności Kościoła i nowy sposób pojmowania i realizacji powołania kapłańskiego. Są to zagadnienia, które wymagają wyjaśnienia, gdyż z nich wyrastała i z nimi się zazębiała praca ks. Wawrzyniaka.

Społeczeństwo wielkopolskie

Rozwój społeczeństwa wielkopolskiego dokonywał się pod znakiem pracy organicznej. Było to naczelne hasło epoki. Zaczęto je już realizować w pierwszej połowie XIX w., ale rozwój przypadł na drugą połowę XIX w. Celem tych dążeń było wyprowadzenie społeczeństwa z zacofania kulturalnego, społecznego i gospodarczego. Stąd też obejmowały one rozległy obszar poczynań w zakresie oświaty, popierania nauki, kultury, twórczości artystycznej, pionierstwa gospodarczego. Tym poczynaniom przyświecał motyw narodowy, ale w ramach legalizmu. Krótko mówiąc: dążono do tego, aby podnieść duchowo i materialnie polskość. I to jest istotna treść pracy organicznej. Kiedy od czasu kulturkampfu zaczęła się nasilać antypolska polityka pruska, uciskane społeczeństwo aktywizowało obronę, która odbywała się rozległymi kanałami pracy organicznej. Treść tej defensywy obejmowała trzy podstawowe obszary: polityczno-parlamentarny, kulturalny i gospodarczy. W tych trzech obszarach rozwijała się działalność ks. Wawrzyniaka, z tym że punkt ciężkości spoczywał w pionie gospodarczym.

[1] Wykład wygłoszony 10 XI 2010 r. w Mogilnie na uroczystej akademii dla uczczenia 100-letniej rocznicy śmierci ks. Piotra Wawrzyniaka.

Kościół wielkopolski

Odgrywał dużą rolę w społeczeństwie wielkopolskim. W XIX w. stale wzrastał prestiż społeczny i narodowy instytucji Kościoła. Kamieniami milowymi tego wzrostu był spór o małżeństwa mieszane i kulturkampf. W sporze o małżeństwa mieszane chodziło od strony kościelnej o obronę katolicyzmu i polskości. W obronie tych wartości stanął prymas Marcin Dunin. Za opór wobec zarządzeń władz pruskich Dunin poszedł do więzienia. Ten pozornie pokonany prymas zwyciężył. Zwyciężyła sprawa, której bronił. Ale najważniejsze było to, że ściślej złączyły się dwie sprawy: narodowa i religijna. W warunkach niewoli narodowość i religia wspierały się wzajemnie. Proces łączenia wyznania i narodowości pogłębił się jeszcze bardziej w czasie kulturkampfu. Kościół, broniąc się przed supremacją pruską, antykościelną i antynarodową, odbierał duże ciosy. Poniósł znaczne straty na płaszczyźnie duszpasterskiej. Brakowało księży, parafie były nieobsadzone. Rozbita została centralna administracja diecezji. Prymas Ledóchowski znalazł się za kratami więzienia ostrowskiego. Dużo księży było więzionych. Atak na polskość i Kościół spowodował powstanie ideologii obronnej, która wyrażała się w haśle „obrony wiary i narodowości". Był to filar, na którym wspierały się akcje obronne Polaków. Z kulturkampfu wyszedł Kościół w aureoli obrońcy polskości. Wzrósł prestiż Kościoła wielkopolskiego.

Kościół, wyleczywszy się z ran kulturkampfu, zaktywizował działalność na polu społecznym. Szczęśliwie zbiegły się dwie sprawy: encyklika *Rerum novarum* Leona XIII z 1891 r. i powołanie na urząd arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego ks. Floriana Stablewskiego, zasłużonego obrońcy katolicyzmu i polskości w parlamencie pruskim. Encyklika była impulsem i drogowskazem dla działalności Kościoła na rozległym polu pracy społecznej. Ks. Stablewski zaś do tego stopnia zaangażował się w popieranie działalności społecznej kleru, że otrzymał zasłużony tytuł „arcybiskupa socjalnego".

Wyjście z katolicyzmu „zakrystyjnego" miało ten skutek, że zastępy księży znalazły się w licznych polskich instytucjach i stowarzyszeniach pracy kulturalnej, oświatowej i gospodarczej. I to jest właśnie specyfika Kościoła wielkopolskiego.

Podwójne posłannictwo kapłana

W łączności z tymi procesami powstał nowy sposób pojmowania i realizacji posłannictwa kapłańskiego. Tradycyjny model kapłana – duszpasterza musiał ustąpić, gdyż już nie odpowiadał potrzebom chwili. To abp Stablewski wyrzucał: „... nielicznym na szczęście duchownym, którzy mniemają, że obowiązkom swoim zadość uczynili, jeżeli prócz Mszy św. – wygłosili kazanie i odprawili zwykłe

funkcje kościelne...” Kapłanom przypadły, oprócz sfery sakralnej, zadania kierownicze, przywódcze w rozwijającym się ruchu organizacyjnym. Ta praca była koniecznością, gdyż istniało zapotrzebowanie i możliwości pracy społecznej, ale brak było kadry kierowniczej, bowiem inteligencja polska była stale nieliczna, a ponadto nie wykazywała szerszych zainteresowań w tym kierunku. Ks. Wawrzyniak posiadał głęboką świadomość sakralnego posłannictwa kapłana, ale też był przekonany, że praca społeczna jest również obowiązkiem podyktowanym potrzebą czasu: „Od lat toczy się u nas walka, w której stała się potrzeba, iż jako księża musimy naśladować owych mężów izraelskich, którzy oblężoną Jerozolimę fortyfikowali, dzierżąc w jednej ręce miecz, a w drugiej kielnię do wznoszenia murów. Tym mieczem jest dla nas praca około społeczeństwa w jednej ręce, podczas gdy drugą trzymamy się ołtarza i krzyża. Kto by z nas zadania swego nie rozumiejąc obydwu rękami trzymał się ołtarza, ten świątobliwym być może, ale obowiązków całego człowieka nie wykona”.

Młodość i studia

Ks. Wawrzyniak urodził się 30 I 1849 r. w zamożnej rodzinie chłopskiej, która gospodarowała we wsi Wyrzeka. 9 lat uczył się w gimnazjum w pobliskim Śremie. Dwukrotnie przerwał naukę szkolną. Na początku nauki, kiedy okazało się, że nie jest dostatecznie przygotowany do jej kontynuowania. Po uzupełnieniu braków powrócił do ławy szkolnej. Drugim razem, gdy wybuchło powstanie styczniowe, jako 14-letni chłopiec chciał przystąpić do oddziału powstańczego. Próba zakończyła się niepowodzeniem i chłopiec powrócił do domu rodzinnego. Natomiast lepiej mu się powiodło w tajnej organizacji „Mariana” działającej na terenie szkoły, której celem była praca dokształceniowa w zakresie historii i literatury polskiej. Wawrzyniak był jej prezesem. Piotr uczył się dobrze, ale dopiero w ostatniej klasie gimnazjalnej należał do uczniów wyróżniających się. W szkole wykazał szczególne zamiłowanie do matematyki, z tego też powodu koledzy nazywali go „matematykiem”.

Po zdaniu matury w 1867 r. wstąpił do seminarium duchownego w Poznaniu, gdzie studiował 3 lata nauki filozoficzno-teologiczne. Potem przeszedł na ostatni rok studiów w seminarium praktycznym w Gnieźnie. Jako alumn seminarium gnieźnieńskiego uzyskał stypendium „rządowe” na studia teologiczne w Monasterze. Pobyt w uniwersytecie trwał tylko 3 semestry. Studiów nie skończył i konsekwentnie nie uzyskał stopnia licencjata z zakresu teologii. Zatem powrócił do Gniezna, gdzie też otrzymał 11 VIII 1872 r. święcenia kapłańskie. Rektor seminarium, bp Józef Cybichowski, wystawił mu opinię, która znajduje się w albumie wychowanków: niepospolicie uzdolniony, wiedzę ma dosyć do-

brą, poważny i prawy. W kaznodziejstwie – dobry, w katechezie dosyć dobry, w śpiewie – dostateczny. Zdrowie dobre.

Opinia rektora potwierdzona została przez życie ks. Wawrzyniaka. Był on człowiekiem uzdolnionym, posiadał bardzo dobrą zdolność orientacji, koncentracji umysłu, ale dominujące cechy, które rozwinął, to przede wszystkim silna wola i rzadko spotykana pracowitość. Dzięki niej mógł on rozwinąć niesłychanie szeroką działalność. Nie stała jej na przeszkodzie nawet duża budowa ciała. Również w sensie fizycznym Wawrzyniak był człowiekiem „wielkim". Przyszło to z latami, bowiem jako chłopiec był bardzo wysoki. Zwracam uwagę na to, że późniejszy największy ekonomista i finansista wielkopolski nie studiował w sposób szkolny zagadnień ekonomicznych. Sam o sobie mówił, że ekonomii nauczył się w czasie licznych podróży. Znał klasyków ekonomii, ale wiedzy ekonomicznej nie otrzymał w ławie szkolnej. Był człowiekiem oddanym, pracowitym i zorganizowanym. Precyzyjnie układany program swojej pracy realizował z żelazną konsekwencją. Wśród postaw moralnych bardzo wysoko cenił uczciwość i sumienność. Powiedział: „... gdy ktoś roztrwoni własny majątek, czego się nie chwali – to wreszcie jego rzecz, ale człowieka, który by przywłaszczył sobie choćby fenyg z cudzego majątku należy oddać pod sąd jako złodzieja, choćby był wielkim dyrektorem, i stawić go pod pręgierz opinii publicznej przed ratuszem w Poznaniu". Dosyć trudno jest szerzej zrekonstruować świadomość religijną i życie religijne ks. Wawrzyniaka, gdyż brak źródeł. W świetle znanych materiałów przedstawia się on jako kapłan wierny praktykom religijnym, czciciel Matki Boskiej oraz świętych Piotra, Wojciecha i Stanisława. Jego postawę religijną współcześni oceniali jako diametralnie różną od postawy innego wielkiego społecznika – ks. Stanisława Staszica.

Praca duszpasterska

Po święceniach otrzymał placówkę wikariuszowską w Śremie. Z tym miasteczkiem wielkopolskim związał się na długie lata. Był kolejno III, II i I wikariuszem. Nauczał w miejscowym gimnazjum. Chciał osiągnąć parafię śremską, ale nie otrzymał prezenty na to beneficjum. Tu obchodził srebrny jubileusz kapłaństwa. Jeszcze jako wikariusz otrzymał nominację na szambelana papieskiego.

W roku 1898 został proboszczem parafii św. Jakuba w Mogilnie, gdzie jego praca duszpasterska trwała niecałe 12 lat. Zarządzał również poklasztornym kościołem św. Jana włączonym do parafii farnej. Gruntownie odrestaurował kościół św. Jakuba. W kościele św. Jana przeprowadził liczne prace remontowo-budowlane: uporządkował podziemną kryptę przeznaczaną w triduum paschalnym na miejsce Grobu Chrystusa; wybudował kaplicę Najświętszego Serca Pana

Jezusa; przeprowadził renowację wnętrza świątyni. Postawił parkan z palonej cegły wokół kościoła św. Jakuba, który stoi do dzisiaj. Uporządkował cmentarz parafialny, nadając mu wygląd parku. Wyremontował i powiększył plebanię farną. Przygotował projekt architektoniczny nowej plebanii, ale sprawa upadła z powodu śmierci proboszcza. Przekształcił budynek gospodarczy na mieszkanie dla ogrodnika i salkę posiedzeń lokalnych organizacji („Salka Prałacka"). Jego inicjatywie zawdzięcza społeczność mogileńska budynek gmachu Banku Ludowego i Dom Katolicki nazwany jego imieniem (obecnie Mogileński Dom Kultury i Kino Wawrzyn). Polepszył gospodarkę w zdewastowanych lasach wchodzących w skład beneficjum. Aby ułatwić dostęp do obydwóch kościołów, wystąpił z projektem wybudowania nowej ulicy nazwanej wówczas Klasztorną (dzisiaj Benedyktyńska). W działalności na rzecz społeczności mogileńskiej partycypował dużymi pieniędzmi z własnej kieszeni.

Chętnie angażował się w pracę duszpasterską. W okresie Wielkiego Postu godzinami słuchał spowiedzi, osobiście kierował kilkoma organizacjami parafialnymi. Starał się o dobry kontakt z parafianami, chociaż nie zawsze starczało mu czasu na to, aby osobiście w większym stopniu pracować w parafii. Częste wyjazdy w sprawach społecznych zmuszały go do wyręczania się wikariuszami w pracy parafialnej.

Praca społeczna

Stanowi bardzo bogaty nurt życia ks. Wawrzyniaka. Wszedł w nią już na początku wikariatu w Śremie, który okazał się dla niego doskonałą szkołą. Zdobyte doświadczenia na tym gruncie wykorzystał później, kiedy rozwinął działalność na wielu płaszczyznach i na rozległym obszarze zaboru pruskiego. Działalność społeczna ks. Wawrzyniaka w Śremie ogniskowała się wokół trzech kierunków: spółdzielczości kredytowej, stowarzyszeń rzemieślników i rolników.

Stawiam działalność spółdzielczą na pierwszym miejscu, gdyż stanowiła jego główną dziedzinę. Kiedy ks. Wawrzyniak rozpoczynał pracę w Śremie, zastał już grunt przygotowany. Istniała bowiem Kasa Oszczędności i Pożyczek, którą założył ks. F. Stablewski, przyszły prymas. Wawrzyniak nie tylko wyprowadził ją z zastoju, ale doprowadził do wspaniałego rozwoju. Właśnie w Śremie dokonała się metamorfoza ks. Wawrzyniaka: z analfabety bankowego wykształcił się na wybitnego finansistę. Był genialnym samoukiem. Do zawodu ekonomisty dorastał przez praktykę bankową i lektury fachowych książek.

Równocześnie z pracą w spółdzielczości kredytowej Wawrzyniak działał w stowarzyszeniach rzemieślniczych i rolniczych. W tym czasie te organizacje stawiały pierwsze kroki w Śremie, w ogóle w Poznańskiem, miały zaś na celu

podniesienie poziomu zawodowego i ogólnego rzemieślników i włościan. Wawrzyniakowi powierzono prezesury w Towarzystwie Przemysłowców (rzemieślników) i w Kółku Rolniczym. Jako prezes działał on na polu organizacyjnym, oświatowym i umoralniającym. Zorganizował szkołę wieczorową dla rzemieślników, która jednak działała zaledwie pół roku, bowiem władze pruskie zawiesiły jej działalność. Ale myśl była pionierska, gdyż rzemieślnicy nie posiadali szkół z polskim językiem wykładowym. Energiczny prezes został zauważony poza parafią śremską. Powierzono mu urząd patrona Rady Towarzystw Przemysłowych, która obejmowała swym zasięgiem zabór pruski. Wawrzyniak zabrał się energicznie do pracy, ale po pół roku musiał ustąpić. Prawdopodobnie był to wynik interwencji władz pruskich u władz kościelnych. Krótki okres patronatu oceniony został wysoko.

Ks. Wawrzyniakowi powierzono jeszcze funkcje kierownicze w innych organizacjach śremskich. Pracę społeczną w Śremie trzeba widzieć jako działalność na rzecz awansu rzemiosła, kupiectwa i rolnictwa polskiego. Wawrzyniak wpajał rzemieślnikom, kupcom, rolnikom podstawowe cnoty społeczne: uczciwość, sumienność, punktualność, słowność. Bez tych postaw nie mogli oni stawać do walki konkurencyjnej z handlem i rzemiosłem opanowanym przez Niemców i Żydów. Wspomnianym warstwom społecznym potrzebne były pieniądze na ratowanie podupadłych warsztatów pracy bądź na ich ulepszenie, a te zabezpieczała samopomoc oszczędnościowo-kredytową, czyli Bank Ludowy, którym kierował ks. Wawrzyniak. Praca społeczna w Śremie trwała ćwierć wieku. Tak długi okres czasu sprzyjał stabilizacji programów i poczynań.

W roku 1891 ks. Wawrzyniak stanął na czele spółdzielni oszczędnościowo-kredytowych na obszarze Poznańskiego i Pomorza Nadwiślańskiego (Wielkie Księstwo Poznańskie i Prusy Zachodnie). Spółdzielnie te nazywano ówcześnie spółkami zarobkowymi i gospodarczymi, które w roku 1871 powołały Związek Spółek Zarobkowych i Gospodarczych z centralą w Poznaniu. Ks. Wawrzyniak został patronem Związku, czyli prezesem Zarządu. Przejął tę funkcję po przedwcześnie zmarłym patronie, ks. Augustynie Szamarzewskim, zasłużonym pionierze spółdzielczości pod zaborem pruskim. Ruch spółdzielczy spełniał bardzo ważną rolę społeczną, gdyż stał się ogniwem polskiej defensywy na froncie ekonomicznym, jaki prowadził zaborca z narodem polskim. Spółdzielczość znalazła się w systemie samoobrony polskości w „walce o ziemię" i „walce o miasta". Była to polska odpowiedź na germanizację ziemi i miast. Opór ekonomiczny powstrzymał zasięg kolonizacji niemieckiej. Dzięki łatwemu i taniemu kredytowi, który stworzyła polska spółdzielczość, możliwa była nie tylko obrona polskiego stanu posiadania, ale i powiększania go. Wawrzyniak nie stworzył od podstaw spółdzielczości, ale ją umocnił, udoskonalił i wspaniale rozwinął. Dał

jej podstawy prawne, które opierały się na niemieckim prawie spółdzielczym z roku 1889. Przeciwstawił się próbom rozbicia organizacyjnego. Zaprowadził wzorową dyscyplinę i przygotował kadrę spółdzielczą. Jego zasługą jest niebywała działalność założycielska. W czasie patronatu ks. Wawrzyniaka liczba spółdzielni związkowych wzrosła aż 3-krotnie, 4,5-krotnie wzrosły szeregi członków, a wysokość wkładów pieniężnych powiększyła się aż 15-krotnie. Ten dynamiczny rozwój spółdzielczości polskiej wprawiał w zdumienie Polaków i Niemców, którzy nie potrafili uzyskać tak wysokich wskaźników. Ważnym punktem programu ks. Wawrzyniaka było uruchomienie oprócz spółdzielni kredytowych, także spółdzielczości specjalnej, jak banki parcelacyjne i spółdzielnie „Rolnik" zajmujące się pośrednictwem w zakupie produktów rolnych i sprzedażą środków do produkcji rolnej.

Podsumowanie

Dzięki działalności organizacyjnej ks. Wawrzyniaka stworzone zostały warunki rozwoju spółdzielczości polskiej, które przedtem nie istniały: jedna organizacja (Związek Spółek Zarobkowych i Gospodarczych), jedno kierownictwo (patronat), jedna polityka ekonomiczna i jedność wychowania działaczy spółdzielczych. Spółdzielczość polska broniła polskich właścicieli gospodarstw rolnych i zakładów usługowych przed deklasacją i przejściem do szeregów proletariatu. Uczyła pokolenia Polaków tych cnót, którymi nie obdarzyła ich natura: oszczędności, pracowitości, sumienności, uczciwości, karności i wytrwałości. Te właśnie wartości były u podstaw systemu pracy ks. Wawrzyniak, który działając 37 lat w spółdzielczości i prawie 20 lat stojąc na jej czele, wyrósł do rangi nauczyciela i wychowawcy społeczeństwa polskiego.

Patron Związku Spółek Zarobkowych i Gospodarczych wyrósł na czoło społeczeństwa wielkopolskiego. Angażował się w różne dziedziny życia polskiego pod zaborem pruskim: polityka, kultura, oświata. Ten bardzo zapracowany człowiek umiał godzić wielorakie funkcje: kapłana, bankowca i działacza społecznego w najszerszym tego słowa znaczeniu. W latach 1893-98 był posłem do parlamentu pruskiego w Berlinie, był dyrektorem Księgarni św. Wojciecha, założył związek kapłanów „Unitas", który miał na celu obronę kapłanów i podnoszenie ich kwalifikacji zawodowych. Założył Dom Zdrowia dla Kapłanów w Zakopanem („Księżówka"). Był prezesem Towarzystwa Fabrykantów Polskich, Towarzystwa Wydawców Polskich. Działał w poznańskim Towarzystwie Przyjaciół Nauk jako przewodniczący Wydziału prawno-ekonomicznego. Stał na czele Polskiego Centralnego Komitetu Wyborczego. Była to najwyższa władza wyborcza dla Polaków w Rzeszy Niemieckiej. Inne instytucje i organizacje wielkopolskie zapraszały

go do gremiów kierowniczych. Zainicjował „niedziele mogileńskie" – spotkania na probostwie działaczy polskich różnych przekonań i reprezentujących różne zakresy pracy narodowej. Ich celem była unifikacja poczynań polskich.

Rozległość prac społecznych ks. Wawrzyniaka i jego rola organizatorska sprawiły, że potomni nadali mu tytuł wodza, który wskazywał Polakom drogi pracy i rozwoju. I w tym sensie działalność ks. Wawrzyniaka jest również dzisiaj przesłaniem dla społeczeństwa polskiego.

Nota bibliograficzna

Zawiera ona ważniejsze i nowsze opracowania:

Banaszak Marian, *Pokolenie księdza Piotra Wawrzyniaka*, w: „Na okazanie drogi", Poznań 1975, s. 5-17.

Bender Ryszard, *Król czynu wielkopolskiego – ks. Piotr Wawrzyniak (1849-1910)*, „Życie i Myśl", 1999, nr 4, s. 80-86.

Bernhard Ludwig, *Die Polenfrage*, Leipzig 1910.

Dzwonkowski Roman, *Ksiądz Piotr Wawrzyniak jako działacz społeczny*, w: *Na okazanie drogi*, Poznań 1975, s. 19-130.

Grot Zdzisław, *Księża polscy w parlamencie niemieckim 1848-1918*, w: *Na okazanie drogi* Poznań 1975, s. 131-170.

Jakóbczyk Witold, *Ks. Piotr Wawrzyniak 1849-1910*, w: *Wybitni Wielkopolanie XIX wieku*, t. 2, Poznań 1969, s. 379-400.

Jakóbczyk Witold , *Ks. Wawrzyniak stypendysta*, „Kronika Miasta Poznania", 1947, Poznań, s. 265-269.

Jakóbczyk Witold, *Wawrzyniak Piotr, Wielkopolski Słownik Biograficzny*, Poznań 198, s. 801-802.

Karasiewicz Władysław, *Ksiądz Piotr Wawrzyniak jako kapłan*, „Nasza Przeszłość", t. 30, Kraków 1969, s. 211-222.

Komierowski Roman, *Koła Polskie w Berlinie*, T. 1-3, Poznań 1905.

Kosmanowie Bogumiła i Marceli, *Patron,*w: *Sylwetki Wielkopolan*, Poznań 1988, s. 466-474.

Księga pamiątkowa złotego jubileuszu osady polskiej i parafii św. Stanisława B. i M. w Buffalo, New York. 1873-1923, Buffalo 1924.

Ksiądz Piotr Wawrzyniak – Król czynu, Poznań 1936.

Laubert Manfred, *Die preussische Polenpolitik von 1772-1914. Dritte verbesserte Auflage*, Krakau 1944.

Łuczak Czesław, *Dzieje Mogilna*, Mogilno 1998.

Łuczak Czesław, *Ks. Piotr Wawrzyniak (1849-1910)*, Poznań 2000.

Milik Karol, *Działalność TCL-u w zaborze pruskim*, w: *Na okazanie drogi*, Poznań 1975, s. 205-232.

Ochociński Stefan, *Rola Związku Spółdzielni Zarobkowych i Gospodarczych w Poznaniu w rozwoju wielkopolskiego systemu spółdzielczości kredytowej*, w: *Wielkopolski system spółdzielczości kredytowej*, Warszawa-Poznań 1985, s. 37-182.

Ochociński Stefan, *Ważniejsze wydarzenia ruchu wielkopolskiej spółdzielczości kredytowej*, w: *Wielkopolski system spółdzielczości kredytowej*, Warszawa-Poznań 1985, s. 328-242.

Poszwiński Adam, *Pamięci Księdza Piotra Wawrzyniaka*, Poznań 1935.

Pruszyńska Maria Magdalena, *Ksiądz Piotr Wawrzyniak – Życie i dzieło*, „Novum", 1970, nr 2, Warszawa, s. 96-121.

Rezler Marek, *Piotr Wawrzyniak 1849-1910,* Poznań 1985.

Sitarek Henryk, *Bank Związku Spółek Zarobkowych w Poznaniu w latach 1885-1918*, w: *Wielkopolski system spółdzielczości kredytowej*, Poznań, s. 183-264.

Swinarski Wacław, *Centralne Towarzystwo Gospodarcze i kółka włościańskie*, w: *Książka jubileuszowa Dziennika Poznańskiego 1859-1909*, Poznań 1909, s. 125-143.

Szymańska Zdzisława, *Sukces poznańskiej gospodarności. Bank Związku Spółek Zarobkowych (1885-1949).* „Kronika Miasta Poznania", 1997, nr 2, s. 62-93.

Śmigiel Kazimierz, *Bp Antoni Laubitz (1861-1939). Człowiek czynu,* w: *Zrodziła ich Ziemia Mogileńska*, Poznań 1987, s. 118-130.

Śmigiel Kazimierz, *Kościół mogileński w XIX i XX w.*, w: *Sześć wieków miasta Mogilna*, Poznań 1999, s. 49-55.

Śmigiel Kazimierz, *Ks. Piotr Wawrzyniak. Człowiek, kapłan, społecznik*, Poznań 1985.

Vielau Hermann, *Das königliche Gymnasium zu Schrimm 1858-1908*, w: *Festschrift zur Feier des 50-jahrigen Bestehens des Königlichen Gymnasiums zu Schrimm*, Schrimm 1908, s. 7-42.

Wrońska Grażyna, *Śladami ks. Piotra Wawrzyniaka*, Poznań 2008.

Zakrzewski Zbigniew, *Towarzystwa Ekonomiczne w Wielkopolsce*. Poznańskie Roczniki Ekonomiczne, t. 21, Poznań 1968,s. 243-264.

Zimmermann Kazimierz, *Dom Zdrowia dla Kapłanów Katolickich w Zakopanem*, „Miesięcznik Kościelny (Unitas)" 1910 (lipiec-grudzień), Poznań, s. 203-204.

Zimmermann Kazimierz, *Ks. Patron Wawrzyniak*, Kraków 1911.

Zimmermann Kazimierz, *Powstanie i rozwój spółek zarobkowych i gospodarczych w W. Ks. Poznańskim i Prusach Zachodnich,* w: *Książka jubileuszowa Dziennika Poznańskiego 1859-1909*, Poznań 1909, s. 143-167.

Summary

The author of the article, "Father Patron Piotr Wawrzyniak. Man of Action (1849-1912)" points out that the activity of Father Wawrzyniak had its origins both in the newly coined concept of social (organic) work and in his priestly vocation. In addition to his duties as a curate and prefect in Śrem and a parish-priest in Mogilno, he was involved in community work and particularly in cooperatives. His contemporaries would call him a leader, the nation's teacher and a "king of action". The celebrations commemorating Father Wawrzyniak's 100th death anniversary that took place in Mogilno were a reminder of his activities as well as of his presence in the nation's collective memory.

Krzysztof R. PROKOP

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 313–328

Sukcesja święceń biskupich gnieźnieńskich metropolitów i ich biskupów pomocniczych z ostatniego stulecia (1910-2010)

Zaistniała w roku 2010 zmiana na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie, na którą po metropolicie Henryku Józefie Muszyńskim wstąpił dotychczasowy arcybiskup tytularny Heraklei i nuncjusz apostolski w Rzeczypospolitej Polskiej Józef Kowalczyk, nadarza sposobność, aby raz jeszcze pochylić się nad tematyką sukcesji święceń biskupich pasterzy Kościoła gnieźnieńskiego. Na łamach czasopisma naukowego „Studia Gnesnensia" już poprzednio omówiliśmy ową problematykę w odniesieniu do prymasów z wieków XVI-XIX[1], a także ich biskupów pomocniczych (sufraganów) ze stuleci XVIII, XIX oraz pierwszej połowy XX w.[2] Wydaje się więc rzeczą zasadną i zarazem w pełni uprawnioną dopełnić obrazu tytułowego zagadnienia, podejmując kwestię sukcesji święceń biskupich grona hierarchów, których imiona i nazwiska wpisane są w dzieje archidiecezji gnieźnieńskiej na przestrzeni ostatniego stulecia jej dotychczasowych losów. W tym okresie na stolicę prymasowską w Gnieźnie wstępowało kolejnych siedmiu hierarchów (Edward Likowski, Edmund Dalbor, August Hlond, Stefan Wyszyński, Józef Glemp, Henryk Józef Muszyński oraz Józef Kowalczyk), natomiast co się tyczy ich biskupów pomocniczych, sprawa jawi się nieco bardziej złożoną. Do przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX w. rzecz przedstawia się klarownie, bowiem po ustanowionym właśnie w owym przyjętym za *terminus a quo* roku 1910 sufraganie Wilhelmie Kloske, nastał w r. 1924/1925 na tej funkcji Antoni Laubitz (mianowany jeszcze za życia poprzednika, w związku z wiekiem i stanem zdrowia tamtego), po tym zaś – w r. 1946 – Lucjan Bernacki. Później jednak – wobec specyficznych uwarunkowań, związanych z jednej strony z określoną polityką władz komunistycznego państwa wobec Kościoła katolickiego i jego struktur na tzw. Ziemiach Zachodnich i Północnych (Ziemiach Odzyskanych),

[1] K.R. Prokop, *Sakry metropolitów gnieźnieńskich w XVIII i XIX stuleciu (1681/1688-1915)*, „Studia Gnesnensia" 18 (2004), s. 87-120; tenże, *Stan badań nad problematyką sakr biskupich XVI- i XVII-wiecznych metropolitów gnieźnieńskich (od Fryderyka Jagiellończyka do Michała Stefana Radziejowskiego)*, „Studia Gnesnensia" 23 (2009), s. 277-339.

[2] K.R. Prokop, *Sakry i sukcesja apostolska gnieźnieńskich biskupów pomocniczych w XVIII i XIX oraz pierwszych dekadach XX stulecia (do roku 1939)*, „Studia Gnesnensia" 19 (2005), s. 247-282.

z drugiej zaś z wyłącznie tymczasowym charakterem przyjętych w odniesieniu do owych kościelnych struktur administracyjnych regulacji natury kanonicznej – wszyscy spośród ustanawianych tam sufraganów byli formalnie przypisani (w charakterze biskupów pomocniczych) właśnie do archidiecezji gnieźnieńskiej. Stanowiło to uwarunkowaną względem na dobro wiernych, którzy w przeciwnym razie pozostawaliby pozbawieni własnych biskupów, pewną niejako fikcją prawną (przy czym ów stan rzeczy trwał aż po rok 1967), gdyż hierarchowie ci nie sprawowali posługi w Kościele gnieźnieńskim, lecz w tych właśnie diecezjach i administraturach (administracjach) apostolskich, z myślą o których byli ustanawiani przez Stolicę Apostolską (mowa o Wrocławiu, Olsztynie, Gorzowie Wielkopolskim i Opolu)[3]. Tak też o owym gronie członków episkopatu, które tworzą biskupi (wyliczając w porządku alfabetycznym): Józef Drzazga, Henryk Grzondziel, Ignacy Ludwik Jeż, Paweł Latusek, Jan Władysław Obłąk, Jerzy Stroba, Wincenty Urban, Andrzej Wronka i Wacław Wycisk[4], mowy w obecnym tekście nie będzie[5]. Ograniczając się

[3] Tematyki tej nie poruszył w najświeższej daty syntezie *Kościół w Polsce 1944-2007* (Poznań 2009) ks. prof. Zygmunt Zieliński. Por.: *Stefan kardynał Wyszyński wobec Ziem Zachodnich i Północnych oraz stosunków polsko-niemieckich. W 100-lecie urodzin Prymasa Tysiąclecia*, pod red. T. Dzwonkowskiego i C. Osękowskiego, Warszawa – Poznań – Zielona Góra 2001 (tamże, na s. 33-52, artykuł J. Patera *Biskupi na Ziemiach Zachodnich i Północnych jako wikariusze generalni prymasa Wyszyńskiego* – zwł. s. 48nn).

[4] Por. wydane w ostatnich latach książkowe biografie dwóch spośród tychże hierarchów, związanych z Kościołem opolskim, autorstwa biskupa prof. Jana Kopca, gdzie mowa również o owych fikcyjnych „sufraganiach" gnieźnieńskich. – J. Kopiec, *Opowieść o Biskupie Henryku. Pamięci biskupa Henryka Grzondziela (1897-1968) w 40 rocznicę śmierci*, Opole 2008, s. 87-88; tenże, *Biskup wśród swojego ludu. Życie i posługa biskupa Wacława Wyciska (1912-1984)*, Opole 2009, s. 41-43. Komplementarny charakter względem dwóch wyżej wskazanych tytułów posiada trzecia publikacja książkowa autorstwa J. Kopca, *Posłany, by głosić prawdę. Życie i posługa biskupa Antoniego Adamiuka (1913-2000)*, Opole 2010.

[5] Jest to tym bardziej uzasadnione, że o konsekracjach i sukcesji święceń każdego z nich pisaliśmy już we wcześniejszych publikacjach (zob.: K.R. Prokop, *Linie sukcesji apostolskiej biskupów Pomorza Zachodniego w okresie po II wojnie światowej (1945--2000)*, „Przegląd Zachodniopomorski" 16/45/ (2001) z. 3, s. 142, 146; tenże, *Sukcesja apostolska pasterzy Kościoła opolskiego (na tle sukcesji święceń biskupich episkopatu Polski)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 24 (2004), s. 344-345, 349, 352; tenże, *Sukcesja apostolska biskupów Kościoła rzymsko-katolickiego na Dolnym Śląsku po roku 1945 (archidiecezja wrocławska i diecezja legnicka)*, [w:] *Ludzie wrocławskiego Kościoła po II wojnie światowej – w 30-lecie śmierci kardynała Bolesława Kominka*, pod red. I. Deca, K. Matwijowskiego i J. Patera, Wrocław 2005, s. 18-19, 22, 26, 28; tenże, *Sukcesja apostolska pasterzy Kościoła gdańskiego w XX stuleciu*, „Rocznik Gdański" 55 (2005) z. 1-2, s. 9-10, 14, 17; tenże, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji oraz metropolii warmińskiej w dwóch ostatnich stuleciach*, „Studia Warmińskie" [w druku]. Por. także: K.R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy (X-XX w.)*, Koszalin 2003, s. 259-265, 287-291).

do biskupów pomocniczych, ustanowionych dla rzeczywistej posługi w Kościele gnieźnieńskim, obok W. Kloskego, A. Laubitza i L. Bernackiego przyjdzie nam uwzględnić w dalszych rozważaniach następujących członków episkopatu: Antoniego Baraniaka, Jana Czerniaka, Jana Michalskiego, Jerzego Dąbrowskiego, Jana Wiktora Nowaka, Bogdana Wojtusia, Stanisława Gądeckiego i Wojciecha Polaka, a obok nich nadto dwóch będących formalnie także biskupami pomocniczymi w archidiecezji gnieźnieńskiej niegdysiejszych delegatów prymasa Polski do spraw duszpasterstwa emigracyjnego (polonijnego) – Władysława Rubina (w r. 1979 kreowanego kardynałem) i Szczepana Wesołego. W łącznym ujęciu chodzi zatem o grono w sumie dwudziestu następców Apostołów, spośród których najmłodszy sakrą (także wiekiem) święcenia biskupie otrzymał w roku 2003. Następne lata niewątpliwie dopiszą do owego pocztu kolejne imiona oraz nazwiska hierarchów, ustanowionych do posługi w Kościele gnieźnieńskim, a w konsekwencji zapewne inni już autorzy podejmą się w przyszłości przestawienia analogicznej tematyki dla tych okresów dziejowych, które dopiero nastąpią.

* * *

W większości spośród dotychczasowych publikacji autorstwa piszącego te słowa, odnoszących się do problematyki sukcesji święceń biskupich członków rodzimego episkopatu, zwykliśmy w pierwszej kolejności zestawiać informacje na temat konsekracji poszczególnych przedstawicieli objętego analizą grona hierarchów, czyniąc to w formie narracyjnej i niekiedy w sposób obszerniejszy omawiając wybrane kwestie (zwłaszcza wówczas, kiedy zachodzą jakieś wątpliwości w materii czasu i miejsca dopełnienia danej sakry, a przede wszystkim osób głównego konsekratora oraz współkonsekratorów). Niejednokrotnie nadarzało to zarazem sposobność do poczynienia pewnych uwag i spostrzeżeń w przedmiocie okoliczności promocji danego duchownego na stolicę biskupią, której owa konkretna publikacja dotyczy, co w odniesieniu do wcześniejszych epok historycznych stanowiło niekiedy też przyczynek do zagadnienia chronologii obsady urzędu pasterskiego w tytułowym Kościele partykularnym. Jedno z drugim łączy się w sposób ścisły nie tylko w perspektywie historycznej, ale również teologicznej, w którym to kontekście nie od rzeczy będzie przypomnieć, że pod pojęciem sukcesji apostolskiej rozumiemy „ciągłość w przekazywaniu władzy, jaką Kościół otrzymał od Jezusa Chrystusa. Stanowi ona gwarancję apostolskości Kościoła zarówno w sprawach doktrynalnych, jak i w całym życiu, strzegąc jego tożsamości w rzeczach istotnych z Kościołem Chrystusa. Rozróżnia się sukcesję indywidualną i zbiorową, z których pierwsza sprowadza się do ciągłości listy biskupów na określonej stolicy, jak to ma miejsce w odniesieniu do diecezji rzymskiej (papież jest następcą konkretnego Apostoła – św. Piotra). Drugi rodzaj sukcesji polega na przynależności do Kolegium Biskupów, jako dalszego ciągu

Kolegium Apostołów, co według Soboru Watykańskiego II dokonuje się na mocy sakramentalnej konsekracji biskupiej i hierarchicznej wspólnoty z głową Kościoła (papieżem) oraz jego członkami. Biskupi nie są następcami poszczególnych Apostołów, chociażby nawet sprawowali rządy w Kościołach partykularnych bezpośrednio przez tamtych założonych, natomiast papież uczestniczy w specjalnym apostolskim charyzmacie władzy, spełnianym w Kolegium Apostołów przez św. Piotra. Dlatego dla zachowania sukcesji apostolskiej konieczna jest zarówno indywidualna sukcesja na Stolicy Piotrowej, jak i zbiorowa całego episkopatu"[6].

W Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II czytamy, że „Boskie posłannictwo, powierzone przez Chrystusa Apostołom, trwać będzie do końca wieków, ponieważ Ewangelia, którą mają przekazywać, jest dla Kościoła po wszystkie czasy źródłem całego jego życia. Dlatego w tej hierarchicznie zorganizowanej społeczności Apostołowie zatroszczyli się o to, by ustanowić swych następców. Nie tylko bowiem mieli w sprawowaniu swego urzędu rozmaitych pomocników, lecz również – aby powierzona im misja była kontynuowana po ich śmierci – bezpośrednim swoim współpracownikom przekazali zadanie prowadzenia dalej i umacniania rozpoczętego przez siebie dzieła. Zarządzili także, aby po tamtych, gdy z kolei oni umrą, ich duchowne posługiwanie przejęli inni doświadczeni mężowie. Stąd pośród rozmaitych posług, od najdawniejszych czasów sprawowanych w Kościele, pierwsze miejsce – jak świadczy Tradycja – zajmuje urząd tych, którzy ustanowieni biskupami, dzięki sukcesji sięgającej początków, rozporządzają latoroślami wyrosłymi z «nasienia apostolskiego». W ten sposób

[6] T. Gogolewski, *Sukcesja apostolska*, [w:] *Katolicyzm od A do Z*, pod red. Z. Pawlaka, Łódź 1989, s. 354-355. Zob. także: K.G. Steck, *Sukzession, apostolische*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, t. 6, Tübingen 1962[3], kol. 521-522; W. Beinert, *Apostolizität, apostolische Sukzession*, [w:] *Ökumene Lexikon. Kirchen – Religionen – Bewegungen*, hrsg. von H. Krüger, W. Löser & W. Müller-Römheld, Frankfurt am Main 1983, kol. 73-74; M. Rode, *Mała encyklopedia teologiczna*, t. 2, Warszawa 1989, s. 579; J. Morawa, *Sukcesja apostolska*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, pod red. M. Ruseckiego, Lublin – Kraków 2002, s. 1141-1147 (zwł. s. 1145-1146); *Encyklopedia Kościoła*, t. 2, oprac. F.L. Cross & E.A. Livingstone, Warszawa 2004, s. 872; W. Beinert, H. Schütte, *Successio apostolica*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 9, Freiburg – Basel – Wien 2006[3], kol. 1080-1084. Nadto: W.M. Brady, *The episcopal succession in England, Scotland and Ireland A.D. 1400 to 1875* […], t. 1-3, Rome 1876-1877; R. Magnani, *La successione apostolica nella tradizione della Chiesa*, Roma 1990; P. Rabczyński, *Znaczenie sukcesji dla biskupiego posługiwania. Spojrzenie rzymskokatolickie*, [w:] *Biskup – prezbiter – diakon. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, pod red. J. Jezierskiego, Olsztyn 2008, s. 133-139 (gdzie na s. 134-137 *Wyjaśnienie pojęć*). Por. również: J. Bajorek, *Sukcesja apostolska w P*[*olskim*] *N*[*arodowym*] *K*[*ościele*] *K*[*atolickim*] *i w Kościele Polskokatolickim*, [w:] tamże, s. 25-41; B. Przedpełski, *Sukcesja historyczna w zachodnioeuropejskich Kościołach starokatolickich Unii Utrechckiej. Spojrzenie polskokatolickie*, [w:] tamże, s. 67-92.

poprzez tych, którzy przez Apostołów zostali ustanowieni biskupami, oraz przez ich następców, aż do nas samych, na całym świecie jest zachowana i podtrzymywana tradycja apostolska”[7]. W innym z dokumentów ostatniego z soborów powszechnych, mianowicie w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, stwierdzone zostało: „W Kościele Chrystusowym biskup Rzymu, jako następca św. Piotra, cieszy się z ustanowienia Bożego najwyższą i powszechną władzą dla opieki nad duszami. Dbając o dobro wspólne całego Kościoła Powszechnego i o dobro poszczególnych Kościołów partykularnych, zajmuje on naczelne stanowisko w zwyczajnej władzy nad nimi wszystkimi. Biskupi zaś, tak samo postawieni przez Ducha Świętego, zajmują miejsce Apostołów jako pasterze dusz i otrzymali posłannictwo, by łącznie z biskupem Rzymu i pod jego zwierzchnictwem nadawali trwałość dziełu Chrystusa, wiecznego Pasterza. Dzieląc troskę o wszystkie Kościoły, sprawują oni swoje biskupie zadanie, otrzymane przez konsekrację biskupią, w łączności i pod przewodnictwem papieża, wszyscy złączeni w jedno kolegium”[8]. Na ów dokument powołuje się najnowszy *Katechizm Kościoła Katolickiego* w miejscu, gdzie czytamy, iż „przez Kościół partykularny, jakim w pierwszej kolejności jest diecezja, rozumie się wspólnotę wiernych chrześcijan w jedności wiary i sakramentów z ich biskupem wyświęconym w sukcesji apostolskiej (*cum episcopo in successione apostolica ordinato*)” (KKK 833). W innym miejscu tego kompendium wiary chrześcijańskiej (w artykule *Sakrament święceń*) napisane jest: „ponieważ sakrament święceń jest sakramentem posługi apostolskiej, przekazywanie owego «daru duchowego» (*donum spirituale*), «nasienia apostolskiego» (*semen apostolicum*), należy do następców Apostołów, a więc do biskupów ważnie wyświęconych, to znaczy włączonych w sukcesję apostolską” (KKK 1576)[9].

Sukcesja święceń biskupich stanowi zatem – obok sukcesji następstwa na danej stolicy biskupiej – jeden z dwóch „wymiarów” ogólniej rozumianej sukcesji apostolskiej (jej istota nie powinna być czymś niezrozumiałym również i dla członków wspólnoty kościelnej nie posiadających wykształcenia teologicznego, jak bowiem przypomniał przeprowadzony z inicjatywy będącego arcybiskupem zarazem Gniezna i Warszawy kardynała Stefana Wyszyńskiego synod archidiecezji

[7] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Paris 1967, s. 104-105; *Sobór Watykański II. Konstytucje – Dekrety – Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, pod red. M. Przybył, Poznań 2002, s. 121.

[8] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, s. 230-231. Por. *Sobór Watykański II. Konstytucje – Dekrety – Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, s. 236.

[9] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002², s. 214, 381. Zob. także: *Apostolskość Kościoła i sukcesja apostolska (1973)*, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, pod red. J. Królikowskiego, Kraków 2000, s. 19-31.

warszawskiej z roku 1974, „katolicy powinni być dobrze uświadomieni, które wyznania zachowują dzięki swej wierze i sukcesji apostolskiej prawdziwie kapłaństwo sakramentalne, [bowiem w sytuacjach], gdy istnieje poważna trudność w udaniu się do kapłana katolickiego […], katolicy mogą przyjąć sakrament Eucharystii, pokuty i namaszczenia chorych z rąk każdego duchownego, który otrzymał ważny sakrament kapłaństwa”[10]. W omawianym w obecnym przyczynku konkretnym przypadku Kościoła gnieźnieńskiego w ostatnich stu latach, w odniesieniu do obu wskazanych płaszczyzn sukcesji apostolskiej nie zachodzi potrzeba podejmowania w tym miejscu jakichś dogłębniejszych rozważań i dokonywania szczegółowych wyjaśnień, nie występują bowiem jakiekolwiek wątpliwości w przedmiocie chronologii obsady stolicy prymasowskiej w Gnieźnie we wskazanym okresie[11] tudzież okoliczności dopełnienia sakr hierarchów, którym przyszło na nią w tym czasie wstępować, podobnie, jak i ich biskupów pomocniczych z rzeczonego stulecia[12].

[10] „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 65 (1975) nr 1-3 [*Trzeci Synod Archidiecezji Warszawskiej 1974*], s. 55 (§ 56); *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, wyd. S.C. Napiórkowski, Lublin 1982, s. 245 (§ P105) [zob. również: tamże, s. 37-38 (§ 57), 70-71 (§ 179), 125 (§ 381), 198-199 (§ 690), 210-211 (§ P8)].

[11] Bynajmniej nie oznacza to, że na ów temat wszystko jest wiadome w najdrobniejszych szczegółach i nic więcej do problematyki tej już wnieść nie sposób. Dla przykładu spośród świeżej daty publikacji zob.: K. Karłowski, *Z dziejów elekcji kapitulnej arcybiskupów gnieźnieńskich i poznańskich w latach 1821-1925*, wyd. M. Fąka, Poznań 2002; S. Wyszyński, *Pro memoria. Zapiski z lat 1948-1949 i 1952-1953*, oprac. T. Ochinowski, P. Skibiński i J. Żurek, Warszawa – Ząbki 2007, s. 22-23 („16 XI 1948 r., Kraków. Konferencja Episkopatu obraduje w Pałacu Arcybiskupim. Przewodniczy kardynał [Adam Stefan] Sapieha. Na porządku dziennym jeden punkt: kogo przedstawić Stolicy Świętej na Gniezno i Warszawę? Dyskusja jest długa i poufna, [przy czym na początek] postanowiono rozstrzygnąć problem zasadniczy: czy Gniezno ma pozostać w zjednoczeniu z Warszawą, czy też wrócić do swej dawnej wspólnoty z Poznaniem? Dyskusja chwieje się na dwie strony […]. Przemawiam za rozłączeniem Warszawy i Gniezna, motywując to względami duszpasterskimi, które są najważniejsze, [bowiem] nie jest możliwą rzeczą rządzić dwiema diecezjami, na odległość 300 km, i jeszcze pełnić uciążliwe funkcje legata specjalnego Stolicy Świętej. Ta ogromna praca przedwcześnie wtrąciła do grobu kardynała [Augusta] Hlonda. [Ostatecznie] po dłuższej dyskusji postanowiono prosić Stolicę Apostolską o rozłączenie tych dwu metropolii – zwłaszcza, że obie są rozległe i skupiają połowę stolic sufraganalnych. […] W związku z tym wnioskiem postulowano przedstawić Ojcu Świętemu dwóch kandydatów: jednego na stolicę prymasowską w Gnieźnie, a drugiego na stolicę metropolitalną warszawską. W głosowaniu kandydatem na stolicę gnieźnieńską okazał się arcybiskup [poznański Walenty] Dymek, a na stolicę warszawską – biskup [lubelski Stefan] Wyszyński”; zob. także s. 26-27 i tamże przyp. 3).

[12] Por.: K.R. Prokop, *Sakry biskupów Kościoła poznańskiego w XIX i XX stuleciu*, „Forum Naukowe. Prace Historyczno-Politologiczne”, R. VII z. 2(15)/2002, s. 239-241; tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła katowickiego (1925/1926-2005/2006)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39 (2006) z. 2, s. 392-393, 405, 409; tenże, *Konsekracje i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła lubelskiego (1805-2007)*, „Roczniki Teologiczne” 55 (2008) z. 4 (*Historia Kościoła*), s. 61-62, 68, 75; tenże, *Sakry*

Poprzestaniemy zatem wyłącznie na zestawieniu w formie tabelarycznej stosownych danych na temat chronologii obsady i przede wszystkim sakr biskupich (data, miejsce, główny konsekrator, współkonsekratorzy) wyliczonego na wstępie grona członków episkopatu, nie omawiając poszczególnych spośród poniżej wskazanych konsekracji, ograniczywszy się jedynie do przywołania w przypisach pod tabelą literatury przedmiotu, w której zainteresowany czytelnik znajdzie czy to interesujące go wiadomości, czy też dalsze informacje o charakterze bibliograficznym, pozwalające do takowych szczegółów dotrzeć, natomiast zasadniczą uwagę poświęcając ukazaniu wspólnego wywodu sukcesji święceń wszystkich uwzględnionych tu hierarchów, którego brak w dotychczasowej literaturze przedmiotu.

SAKRY ARCYBISKUPÓW GNIEZNA I ICH BISKUPÓW POMOCNICZYCH Z OSTATNIEGO STULECIA (1910-2010)

ARCYBISKUPI METROPOLICI GNIEŹNIEŃSCY

Osoba	Lata posługi	Data sakry	Miejsce sakry	Główny konsekrator	Współkonsekratorzy
Edward Likowski[13] (1836-1915)	1914-1915	1 V 1887	Poznań, archikatedra pw. św. św. św. Apostołów Piotra i Pawła	Juliusz Dinder, arcybiskup metropolita gnieźnieński i poznański	Leon Redner, biskup ordynariusz chełmiński; Herman Gleich, biskup tytularny Mallus i sufragan wrocławski
Edmund Dalbor[14] (1869-1926)	1915-1926	24 IX 1915	Poznań, archikatedra pw. św. św. Apostołów Piotra i Pawła	Felix Hartmann, arcybiskup metropolita koloński, kardynał	Adolf Bertram, biskup ordynariusz wrocławski; Wilhelm Kloske, biskup tytularny Theodosiopolis i sufragan gnieźnieński

i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji chełmińskiej w dwóch ostatnich wiekach jej istnienia (1785-1992), „Studia Pelplińskie" 41 (2009), s. 131, 135, 141; tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła warszawskiego (1798-2007)*, „Prawo Kanoniczne" 53 (2010) nr 1-2, s. 336-337, 354, 364; tenże, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji oraz metropolii warmińskiej w dwóch ostatnich stuleciach*, „Studia Warmińskie" [w druku].

[13] J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2 – *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań 1964, s. 121-122, 192; K. Śmigiel, *Edward Likowski 1914-1915*, [w:] *Na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie i Poznaniu. Szkice o prymasach Polski w okresie niewoli narodowej i w II Rzeczypospolitej*, pod red. F. Lenorta, Poznań 1982, s. 273-292; Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, „Życie Katolickie" 2 (1983) nr 5-6, s. 36; K.R. Prokop, *Arcybiskupi gnieźnieńscy w tysiącleciu*, Kraków 2000, s. 308-311; K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski*, Poznań 2002, s. 331-335.

[14] J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2, s. 123-124; M. Aleksandrowicz, *Edmund Dalbor 1915-1926*, [w:] *Na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie i Poznaniu…*, s. 293-318; Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 63-64; K. Krasowski, *Biskupi kato-*

Osoba	Lata posługi	Data sakry	Miejsce sakry	Główny konsekrator	Współkonsekratorzy
August Hlond[15] (1881-1948)	1926-1948	3 I 1926	Katowice, katedra pw. św. św. Apostołów Piotra i Pawła	Aleksander Kakowski, arcybiskup metropolita warszawski, kardynał	Anatol Nowak, biskup ordynariusz przemyski; Stanisław Łukomski, biskup tytularny Sicca Veneria i pomocniczy poznański
Stefan Wyszyński[16] (1901-1981)	1948-1981	12 V 1946	Częstochowa, kaplica Matki Bożej Częstochowskiej, sanktuarium na Jasnej Górze	August Hlond, arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski, kardynał	Karol Mieczysław Radoński, biskup ordynariusz włocławski; Stanisław Czajka, biskup tytularny Centuria i pomocniczy częstochowski
Józef Glemp[17] (* 1929)	1981-1992	21 IV 1979	Gniezno, bazylika archikatedralna pw. Wniebowzięcia NMP	Stefan Wyszyński, arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski, kardynał	Franciszek Macharski, arcybiskup metropolita krakowski; Jan Władysław Obtąk, biskup tytularny Abbir Maius i pomocniczy warmiński
Henryk Józef Muszyński[18] (* 1933)	1992-2010	25 III 1985	Pelplin, bazylika katedralna pw. Wniebowzięcia NMP	Józef Glemp, arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski, kardynał	Marian Przykucki, biskup ordynariusz chełmiński; Zygfryd Ignacy Kowalski, biskup tytularny Assus i pomocniczy chełmiński

liccy II Rzeczypospolitej, Poznań 1996, s. 45-51 nr 10; K.R. Prokop, *Arcybiskupi gnieźnieńscy w tysiącleciu*, s. 312-315; tenże, *Polscy kardynałowie*, Kraków 2001, s. 215-225; K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich…*, s. 335-340; C. Pest, *Kardynała Edmund Dalbor (1869-1926) – pierwszy prymas Polski Odrodzonej*, Poznań 2004.

[15] J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2, s. 123-126; S. Kosiński, *August Hlond 1926-1948*, [w:] *Na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie i Poznaniu…*, s. 319-370; Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 86-88; K. Krasowski, *Biskupi katoliccy II Rzeczypospolitej*, s. 78-96 nr 21; K.R. Prokop, *Arcybiskupi gnieźnieńscy w tysiącleciu*, s. 316-321; tenże, *Polscy kardynałowie*, s. 237-250; K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich…*, s. 340-347; J. Pietrzak, *Pełnia prymasostwa. Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda 1945-1948*, t. 1-2, Poznań 2009; *Słownik biograficzny duchowieństwa (archi)diecezji katowickiej 1922-2008*, pod red. J. Myszora, Katowice 2009, s. 119-120.

[16] Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 117-122; M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Stefana kardynała Wyszyńskiego, Prymasa Tysiąclecia*, t. 1-4, Warszawa 1994-2002; K.R. Prokop, *Arcybiskupi gnieźnieńscy w tysiącleciu*, s. 322-327; tenże, *Polscy kardynałowie*, s. 265-279; K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich…*, s. 347-352; *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945-1989*, t. 1, pod red. J. Myszora, Warszawa 2002, s. 313-317 (W.J. Wysocki, J. Żurek).

[17] Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 217-218; A.F. Dziuba, M. Kreczmański, *Życiorys Józefa kardynała Glempa, prymasa Polski*, Warszawa 1998; K.R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej. Leksykon biograficzny*, Kraków 1998, s. 42-44; G. Polak, *Kto jest kim w Kościele. Ekumeniczne „who is who" chrześcijaństwa w Polsce. Stan na dzień 15 lutego 1999 r.*, Warszawa 1999, s. 98-99; K.R. Prokop, *Arcybiskupi gnieźnieńscy w tysiącleciu*, s. 328-331; tenże, *Polscy kardynałowie*, s. 345-352; K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich…*, s. 352-357; *Konferencja Episkopatu Polski. Informator 2009*, Tarnów 2009, s. 26, 43.

[18] K.R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej…*, s. 98-100; G. Polak, *Kto jest kim w Kościele…*, s. 247; K.R. Prokop, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*

Osoba	Lata posługi	Data sakry	Miejsce sakry	Główny konsekrator	Współkonsekratorzy
Józef Kowalczyk[19] (* 1938)	od 2010	20 X 1989	Rzym, bazylika pw. św. Piotra na Watykanie	Jan Paweł II (Karol Wojtyła), papież	Edward Idris Cassidy, arcybiskup tytularny Amantii, substytut ds. ogólnych Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej; Francesco Colasuonno, arcybiskup tytularny Truentum, nuncjusz apostolski do specjalnych poruczeń

GNIEŹNIEŃSCY BISKUPI POMOCNICZY

Osoba	Lata posługi	Data sakry	Miejsce sakry	Główny konsekrator	Współkonsekratorzy
Wilhelm Kloske[20] (1852-1925)	1910-1925	11 II 1911	Gniezno, archikatedra pw. Wniebowzięcia NMP	Edward Likowski, biskup tytularny Aureliopolis i sufragan poznański	Karol Augustin, biskup tytularny Diocaesarea i sufragan wrocławski; Jakub Klunder, biskup tytularny Selymbria i sufragan chełmiński
Antoni Laubitz[21] (1861-1939)	1924-1939	18 I 1925	Gniezno, archikatedra pw. Wniebowzięcia NMP	Edmund Dalbor, metropolita gnieźnieński i poznański, kardynał	Piotr Mańkowski, ordynariusz kamieniecki; Stanisław Łukomski, biskup tytularny Sicca Veneria i sufragan poznański
Lucjan Bernacki[22] (1902-1975)	1946-1975	21 IX 1946	Gniezno, bazylika archikatedralna pw. Wniebowzięcia NMP	August Hlond, arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski, kardynał	Walenty Dymek, arcybiskup metropolita poznański; Karol Mieczysław Radoński, biskup ordynariusz włocławski
Antoni Baraniak[23] (1904-1977)	1951-1957	8 VII 1951	Gniezno, bazylika archikatedralna pw. Wniebowzięcia NMP	Stefan Wyszyński, arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski	Tadeusz Paweł Zakrzewski, biskup ordynariusz płocki; Lucjan Bernacki, biskup tytularny Mela i pomocniczy gnieźnieński
Jan Czerniak[24] (1906-1999)	1958-1989	2 II 1959	Gniezno, bazylika archikatedralna pw. Wniebowzięcia NMP	Stefan Wyszyński, arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski, kardynał	Antoni Baraniak, arcybiskup metropolita poznański; Lucjan Bernacki, biskup tytularny Mela i pomocniczy gnieźnieński

w tysiącleciu, s. 332-334; K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich…*, s. 357-359; Z.M. Joskowski, *Biskupi z ziemi kaszubskiej. Słownik biograficzny*, Banino 2008, s. 60-66; *Konferencja Episkopatu Polski. Informator 2009*, s. 64.

[19] G. Polak, *Kto jest kim w Kościele…*, s. 179; *Fiat voluntas Tua. Arcybiskup Józef Kowalczyk – nuncjusz apostolski w Polsce*, pod red. E. Bońkowskiej i A. Wieczorka, Warszawa 2002, s. 196-217; Z.A. Judycki, *Polscy duchowni w świecie. Słownik biograficzny*, t. 1, Kielce 2008, s. 199; *Konferencja Episkopatu Polski. Informator 2009*, s. 12.

[20] Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 58-59; K. Krasowski, *Biskupi katoliccy II Rzeczypospolitej*, s. 121-122 nr 29.

[21] Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 83-84; K. Krasowski, *Biskupi katoliccy II Rzeczypospolitej*, s. 140-141 nr 36.

[22] Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 128-129; *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL…*, t. 2, pod red. J. Myszora, Warszawa 2003, s. 19-22 (C. Pest).

[23] J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2, s. 127-128; Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 142-143; *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL…*, t. 1, s. 7-8 (E. Nawrot).

[24] Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 165-166; K.R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej…*, s. 25-26.

Osoba	Lata posługi	Data sakry	Miejsce sakry	Główny konsekrator	Współkonsekratorzy
Władysław Rubin[25] (1917-1990)	1964-1979	29 XI 1964	Rzym, kościół pw. św. Andrzeja Apostoła na Kwirynale	Stefan Wyszyński, arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski, kardynał	Karol Wojtyła, arcybiskup metropolita krakowski; Stefan Bareła, biskup ordynariusz częstochowski
Szczepan Wesoły[26] (* 1926)	1968-2003	7 II 1969	Warszawa, kaplica rezydencji arcybiskupiej przy ul. Miodowej	Stefan Wyszyński, arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski, kardynał	Hebert Bednorz, biskup ordynariusz katowicki; Władysław Rubin, biskup tytularny Serta i pomocniczy gnieźnieński
Jan Michalski[27] (1914-1989)	1975-1989	21 XII 1975	Gniezno, bazylika archikatedralna pw. Wniebowzięcia NMP	Stefan Wyszyński, arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski, kardynał	Antoni Baraniak, arcybiskup metropolita poznański; Jan Czerniak, biskup tytularny Eudocia i pomocniczy gnieźnieński; Bronisław Dąbrowski, biskup tytularny Hadrianotherae i pomocniczy warszawski
Jerzy Dąbrowski[28] (1931-1991)	1982-1991	25 III 1982	Gniezno, bazylika archikatedralna pw. Wniebowzięcia NMP	Józef Glemp, arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski	Jan Michalski, biskup tytularny Vagal i pomocniczy gnieźnieński; Kazimierz Romaniuk, biskup tytularny Sicca Veneria i pomocniczy warszawski
Jan Wiktor Nowak[29] (1931-2002)	1982-1996	25 III 1982	Gniezno, bazylika archikatedralna pw. Wniebowzięcia NMP	Józef Glemp, arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski	Jan Czerniak, biskup tytularny Eudocia i pomocniczy gnieźnieński; Zygfryd Kowalski, biskup tytularny Assus i pomocniczy chełmiński
Bogdan Wojtuś[30] (* 1937)	od 1988	8 X 1988	Gniezno, bazylika archikatedralna pw. Wniebowzięcia NMP	Józef Glemp, arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski, kardynał	Jan Czerniak, biskup tytularny Eudocia i pomocniczy gnieźnieński; Jan Wiktor Nowak, biskup tytularny Gemellae i pomocniczy gnieźnieński
Stanisław Gądecki[31] (* 1949)	1992-2002	25 III 1992	Gniezno, bazylika archikatedralna pw. Wniebowzięcia NMP	Józef Glemp, arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski, kardynał	Bogdan Wojtuś, biskup tytularny Vassinassa i pomocniczy gnieźnieński; Gerard Bernacki, biskup tytularny Oppidum Consilinum i pomocniczy katowicki

[25] Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 189-190; K.R. Prokop, *Polscy kardynałowie*, s. 335-343; Z.A. Judycki, *Polscy duchowni w świecie…*, s. 342.

[26] Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 196-198; K.R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej…*, s. 153-155; G. Polak, *Kto jest kim w Kościele…*, s. 397-398; Z.A. Judycki, *Polscy duchowni w świecie…*, s. 424; *Konferencja Episkopatu Polski. Informator 2009*, s. 86.

[27] Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 212; K.R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej…*, s. 94-95.

[28] Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 225-226; K.R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej…*, s. 28-29.

[29] Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 226-227; K.R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej…*, s. 103-104; G. Polak, *Kto jest kim w Kościele…*, s. 259-260.

[30] K.R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej…*, s. 158-159; G. Polak, *Kto jest kim w Kościele…*, s. 411; *Konferencja Episkopatu Polski. Informator 2009*, s. 88.

[31] K.R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej…*, s. 41-42; G. Polak, *Kto jest kim w Kościele…*, s. 96; *Konferencja Episkopatu Polski. Informator 2009*, s. 24, 42.

Osoba	Lata posługi	Data sakry	Miejsce sakry	Główny konsekrator	Współkonsekratorzy
Wojciech Polak (* 1964)[32]	od 2003	4 V 2003	Gniezno, bazylika archikatedralna pw. Wniebowzięcia NMP	Henryk Józef Muszyński, arcybiskup metropolita gnieźnieński	Stanisław Gądecki, arcybiskup metropolita poznański; Bogdan Wojtuś, biskup tytularny Vassinassa i pomocniczy gnieźnieński

* * *

Analogicznie, jak każdy z czytających te słowa może pokusić się o próbę odtworzenia własnej genealogii rodowej i zrekonstruowania wywodu swych przodków, tak samo badane są przez historyków Kościoła „genealogie biskupie" (tego rodzaju pojęcie jest zresztą używane w literaturze przedmiotu). Analogie w rzeczonej materii sięgają dalej, bowiem jak każdy z nas może mówić o własnym „kręgu rodzinnym", tak samo rozróżniane są przez badaczy „rodziny" biskupów, o przynależeniu do których rozstrzyga właśnie sukcesja święceń biskupich. Jej porządek uwarunkowany jest osobą głównego konsekratora, przez którego posługę zostaje „zrodzony" do biskupstwa nowy członek episkopatu. Każdy spośród ważnie wyświęconych następców Apostołów ma zatem swojego „ojca w biskupstwie", którym jest jego biskup – konsekrator, tak samo posiadający „ojca" w porządku sukcesji (i tak z „pokolenia" na „pokolenie"). W tym miejscu komuś mniej w tematyce zorientowanemu nasunąć się może pytanie, czy zatem znane są nieprzerwane wywody sukcesji święceń biskupich, prowadzące od Dwunastu Apostołów aż po hierarchów dziś sprawujących urząd pasterski w Kościele? Odwołując się znowu do zapewne bliższych większości spośród czytelników analogii rodzinnych, postawić można podobnego charakteru pytanie, czy próbując rekonstruować interesujące nas rodowody zdołamy dojść do starożytności lub chociażby średniowiecza? Otóż jesteśmy w stanie sięgnąć w nich tylko tak daleko, jak na to pozwalają zachowane źródła pisane, stąd w praktyce nie cofniemy się dalej, jak poza epokę nowożytną, gdyż w średniowieczu nie prowadzono ksiąg metrykalnych (nakazał to dopiero Sobór Trydencki) i wcześniej w zasadzie jedynie narodziny członków rodów panujących bywały odnotowywane w różnego rodzaju rocznikach czy też dziełach kronikarskich, co jednak nie dotyczy pozostałych przedstawicieli ówczesnej populacji. Podobnie rzecz ma się w przypadku święceń biskupich reprezentantów katolickiego episkopatu. Zaprowadzenie urzędowej ewidencji wszystkich sakr – w formie nadsyłanych do Kurii Rzymskiej oficjalnych dokumentów, poświadczających dopełnienie aktu konsekracji – to także rezultat potrydenckiej reformy i ściślejszej centralizacji w Kościele katolickim w dobie zmagań z rozprzestrzenianiem się protestanty-

[32] *Konferencja Episkopatu Polski. Informator 2009*, s. 72.

zmu[33], natomiast z wcześniejszego okresu świadectw dotyczących poszczególnych święceń biskupich zachowało się relatywnie niewiele i nie dają one sposobności dla rekonstruowania „rodowodów" sukcesji o nieprzerwanej ciągłości. Pozostaje Tradycja Kościoła, która potwierdza nieprzerwany charakter tego wymiaru sukcesji apostolskiej, sięgającej pierwszych gmin chrześcijańskich i Kolegium Dwunastu Apostołów, podczas gdy w oparciu o zachowany materiał źródłowy rekonstrukcje linii sukcesji święceń biskupich dzisiejszych hierarchów da się doprowadzić (idąc wstecz od naszych czasów) jedynie do XVI, lub co najwyżej XV stulecia.

Skądinąd zresztą owych „rodzin" czy też linii sukcesji święceń katolickiego episkopatu, nie ma wiele. Pośród nich w sposób zgoła przytłaczający, gdy chodzi o liczebność jej członków, dominuje dziś jedna, do której da się przypisać około 95% współczesnych biskupów Kościoła katolickiego. Nosi ona miano linii rzymskiej lub też „rodziny Rebiby" – od nazwiska XVI-wiecznego włoskiego kardynała Scipione Rebiby (zmarł w r. 1577), przez znaczną część życia związanego z Kurią Rzymską. Nie mamy pewności, kto był jego konsekratorem (jedynie przypuszcza się, że mógł to być kardynał Gian Pietro Caraffa – późniejszy papież Pius IV), natomiast pośród hierarchów, których wywód sukcesji prowadzi do tego właśnie purpurata, znajduje się większość spośród następców św. Piotra z trzech ostatnich stuleci – włącznie z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI. Dzięki też sakrom udzielanym przez owych kolejnych papieży z wieków XVIII, XIX i XX, linia ta wydatnie „rozrodziła się" i dziś – jak już zaznaczono – obejmuje niemal cały episkopat katolicki.

Przez długi czas funkcjonowało także pojęcie linii polskiej, określanej również mianem „rodziny Uchańskiego". Wedle – jak się później okazało – błędnych przypuszczeń, miała ona prowadzić do XVI-wiecznego prymasa Polski Jakuba Uchańskiego (zmarł w r. 1581), którego konsekratora także jak dotąd nie udało się w sposób jednoznaczny ustalić (prawdopodobnie był nim prymas Mikołaj Dzierzgowski). Na gruncie rodzimym linia ta przez długi czas posiadała w dobie przedrozbiorowej znaczącą przewagę liczebną w stosunku do wyżej wspomnianej linii rzymskiej oraz innych, jakie tu w różnych momentach dziejowych zaistniały, wszakże okres zaborów przetrwała wyłącznie w zaborze rosyjskim, a jej odrodzenie i ponowny rozkwit nastąpił w XX wieku – głównie za sprawą kardynałów: Aleksandra Kakowskiego, Augusta Hlonda, Stefana Wyszyńskiego i Józefa Glempa. Udzielili oni licznych sakr, przy czym pierwszy z wyliczonych purpuratów był głównym konsekratorem również nuncjusza Achille Rattiego – przyszłego papieża Piusa XI, dzięki któremu owa „rodzina" sukcesji zyskała

[33] Zob. ostatnio: K.R. Prokop, *Polonica z drugiej połowy XVII oraz z XVIII i XIX w. w zbiorze «Iuramenta fidelitatis et Professiones fidei» w Archivio Segreto Vaticano (ASV)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 93 (2010), s. 211-258.

następnie przedstawicieli w wielu krajach świata (także w Azji, Afryce i Ameryce Południowej). Zintensyfikowane w ostatnich latach (również na gruncie polskim) badania nad problematyką sukcesji święceń biskupich zaowocowały wszakże istotną korekturą w dotychczasowym stanie wiedzy na ten temat, bowiem okazało się, że owa linia, o której obecnie mowa, nie prowadzi bynajmniej do wspomnianego wcześniej Jakuba Uchańskiego, lecz do pełniącego misję dyplomatyczną w Rzeczypospolitej Obojga Narodów na przełomie XVI i XVII w. nuncjusza Claudio Rangoniego (Rangoni, Rangone), będącego przedstawicielem znanej nam już „rodziny Rebiby". Obecnie zatem nie ma już w Kościele katolickim w Polsce innych linii („rodzin") sukcesji święceń biskupich, poza właśnie rzymską, gdyż również czynni w naszym kraju hierarchowie grecko-katoliccy – na czele z metropolitą Janem Martyniakiem – ją właśnie reprezentują.

Poniżej, na pojedynczym schemacie, ukazano tedy po raz pierwszy w całościowym ujęciu wspólny wywód sukcesji pasterzy Kościoła gnieźnieńskiego z ostatnich stu lat, obejmujący zarówno polską odnogę, wiodącą od wyżej wspomnianego biskupa C. Rangoniego, jak i wymagające tu uwzględnienia dwie inne gałęzie (również i ową, do której należał sługa Boży papież Jan Paweł II – główny konsekrator aktualnego arcybiskupa Gniezna). W oparciu o ów schemat nietrudno dostrzec, że „pokrewieństwo" – w aspekcie sukcesji święceń – pomiędzy prymasami Henrykiem Józefem Muszyńskim oraz Józefem Kowalczykiem jawi się zdecydowanie odległym, przy czym to, że w ogóle jesteśmy w stanie je odtworzyć, stanowi rezultat długoletnich poszukiwań źródłowych, prowadzonych w różnych krajach zarówno przez fachowo po temu przygotowanych historyków Kościoła, jak i przez zainteresowanych ową problematyką pasjonatów rozmaitych profesji tudzież specjalizacji, trud których to wszystkich osób zasługuje na docenienie i przede wszystkim twórczą kontynuację.

Summary

The article, "The succession of Episcopal Consecrations of Gniezno's Metropolitans and their Auxiliaries in the Years 1910-2010" points out that the aforementioned Episcopal structure dates back to the College of Twelve Apostles. Poland's Roman Catholic episcopate as analysed in the article includes archbishops and bishops starting with Edward Likowski (1836-1915). The last name on the list is that of Adalbert Polak (1964). It needs to be stressed that all the hierarchs mentioned represent various branches of the so-called "Rebidian family" of Episcopal succession.

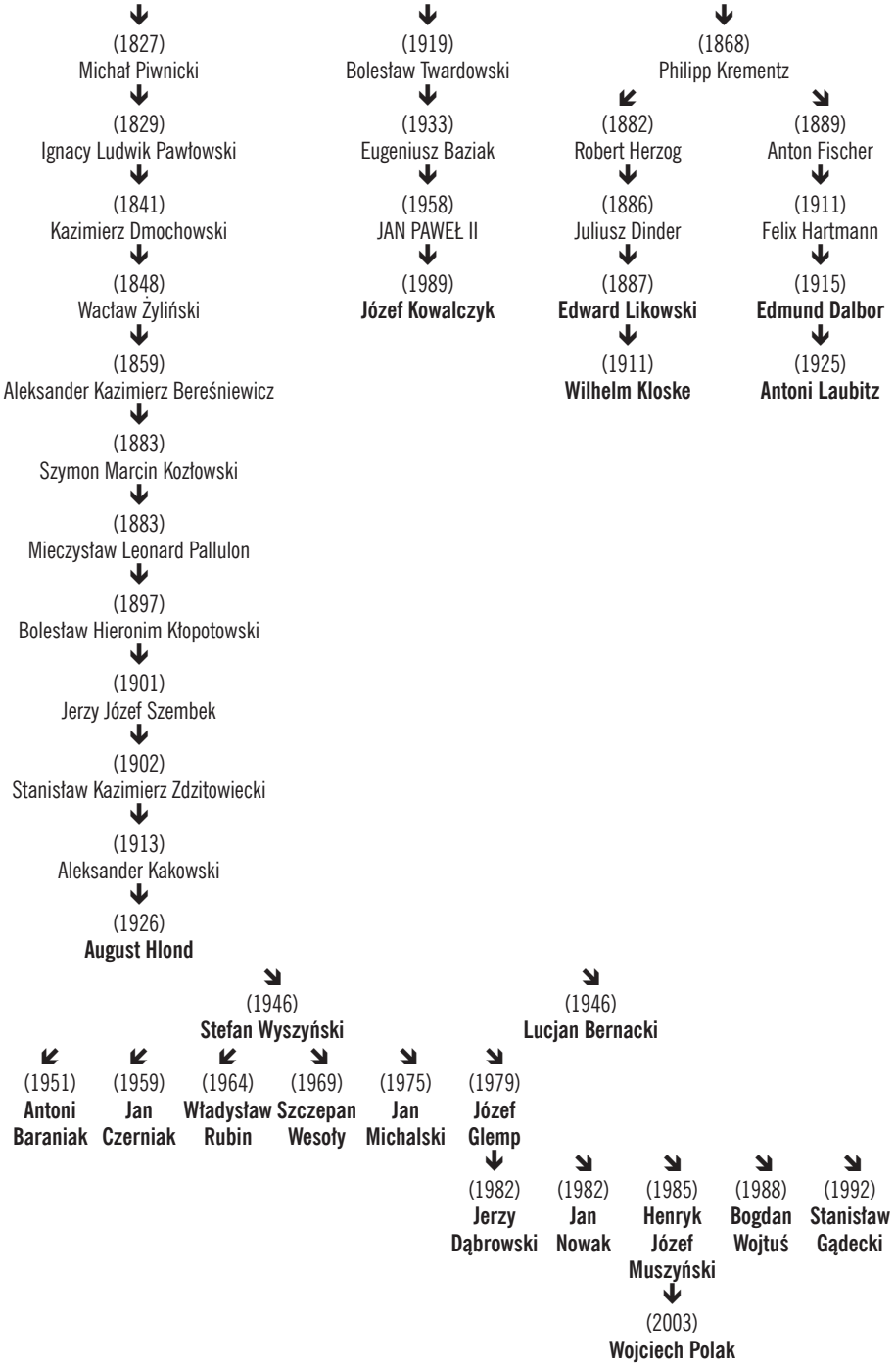
(1541)
Scipione Rebiba
↓
(1566)
Giulio Antonio Santorio
↓
(1586)
Girolamo Bernerio

↙ (1593) Claudio Rangoni
↓
(1601) Wawrzyniec Gembicki
↓
(1620) Jan Wężyk
↓
(1637) Piotr Gembicki
↓
(1653) Jan Gembicki
↓
(1672) Bonawentura Madaliński
↓
(1676) Jan Małachowski
↓
(1690) Stanisław Szembek
↓
(1707) Konstanty Felicjan Szaniawski
↓
(1724) Andrzej Stanisław Załuski
↓
(1749) Adam Ignacy Komorowski
↓
(1758) Władysław Aleksander Łubieński
↓
(1767) Andrzej Stanisław Młodziejowski
↓
(1775) Kasper Kazimierz Cieciszowski
↓
(1817) Franciszek Mackiewicz
↓

↘ (1604) Galeazzo Sanvitale
↓
(1621) Lodovico Ludovisi
↓
(1622) Luigi Caetani
↓
(1630) Ulderico di Carpegna
↓
(1666) Paluzzo Paluzzi Altieri degli Albertoni
↓
(1675) BENEDYKT XIII
↓
(1724) BENEDYKT XIV
↓
(1743) KLEMENS XIII

↙ (1758) Henry Benedict Stuart
↓
(1794) LEON XII
↓
(1826) Charissimo Falconieri-Merlini
↓
(1839) Camillo Di Pietro
↓
(1861) Mieczysław Ledóchowski
↓
(1886) Jan Puzyna
↓
(1901) św. Józef Bilczewski
↓

↘ (1760) Giovanni C. Boschi
↓
(1786) Bartolomeo Pacca
↓
(1818) Francesco Serra di Cassano
↓
(1821) Joseph M. Frauenberg
↓
(1837) Johann Geissel
↓
(1850) Eduard Jakob Wedekin
↓
(1858) Paul Ludolf Melchers
↓


(1827)
Michał Piwnicki
(1829)
Ignacy Ludwik Pawłowski
(1841)
Kazimierz Dmochowski
(1848)
Wacław Żyliński
(1859)
Aleksander Kazimierz Bereśniewicz
(1883)
Szymon Marcin Kozłowski
(1883)
Mieczysław Leonard Pallulon
(1897)
Bolesław Hieronim Kłopotowski
(1901)
Jerzy Józef Szembek
(1902)
Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki
(1913)
Aleksander Kakowski
(1926)
August Hlond
(1946)
Stefan Wyszyński
(1951)
Antoni Baraniak
(1959)
Jan Czerniak
(1964)
Władysław Rubin
(1969)
Szczepan Wesoły
(1975)
Jan Michalski
(1979)
Józef Glemp
(1919)
Bolesław Twardowski
(1933)
Eugeniusz Baziak
(1958)
JAN PAWEŁ II
(1989)
Józef Kowalczyk
(1868)
Philipp Krementz
(1882)
Robert Herzog
(1886)
Juliusz Dinder
(1887)
Edward Likowski
(1911)
Wilhelm Kloske
(1889)
Anton Fischer
(1911)
Felix Hartmann
(1915)
Edmund Dalbor
(1925)
Antoni Laubitz
(1946)
Lucjan Bernacki
(1982)
Jerzy Dąbrowski
(1982)
Jan Nowak
(1985)
Henryk Józef Muszyński
(1988)
Bogdan Wojtuś
(1992)
Stanisław Gądecki
(2003)
Wojciech Polak

Karol STANISZEWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 329–345

Akty prawne dotyczące czasopiśmiennictwa polskiego w Prusach Zachodnich w drugiej połowie XIX wieku. Toruński ośrodek czasopiśmiennictwa polskiego w latach 1850-1890

Niniejszy artykuł poświęcony został charakterystyce aktów prawnych dotyczących funkcjonowania prasy polskiej na terenie Prus Zachodnich (od 1878 roku Provinz Westpreussen) w latach 1850-1890 oraz funkcjonowaniu Torunia w omawianym okresie jako polskiego ośrodka prasowego. Niniejszy artykuł podsumowuje tematykę dotyczącą zarówno funkcjonowania polskiego ośrodka prasowego w Toruniu, jak i aktów prawnych regulujących życie prasy – w tym polskiej w latach 1850-1890 na terenie Prus Zachodnich.

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.

Pod pojęciem prasy polskiej autor rozumie prasę wydawaną w języku polskim; w interesującym chronologicznie okresie nie wychodziła na terenie Prus Zachodnich, a tym samym w ośrodku toruńskim tzw. prasa gadzinowa. Język polski został więc przyjęty jako kryterium terminu polskości prasy wychodzącej w latach 1850-1890 w Toruniu.

Prasa polska Prus Zachodnich – w tym ośrodka toruńskiego omawianego okresu stanowiła jeden z kilku frontów walki narodowościowej prowadzonej przez Polaków w drugiej połowie XIX wieku z całokształtem pruskiej polityki antypolskiej. Specyficzny układ stosunków w tej prowincji sprawił, że odegrała ona rolę siły politycznej, będąc organizatorem życia narodowego, gdyż w zaborze pruskim nie wykształciła się w tym okresie (w latach 1850-1890) żadna polska partia polityczna. Wzrost znaczenia prasy jako czynnika kształtującego postawy społeczeństwa polskiego następował stopniowo, a decydujące znaczenie w jego rozwoju miało zakończenie procesu uwłaszczenia oraz rozwoju kapitalizmu

oraz, co za tym idzie, postępująca technicyzacja oraz wydatne rozszerzenie się rynku odbiorców prasy.

Dotychczasowy dorobek naukowy poświęcony studiom nad historią prasy polskiej Prus Zachodnich omawianego okresu jest niezadowalający. Pozycje dotyczące historii prasy w Prusach Zachodnich podzielić można zasadniczo na dwie grupy. Do pierwszej zaliczyć można syntezy poświęcone całości historii prasy polskiej Prus Zachodnich omawianego okresu; do drugiej natomiast dotyczące poszczególnych ośrodków prasowych lub poszczególnej prasy.

Prace dotyczące poszczególnej prasy ośrodka toruńskiego reprezentowane są przez następujących autorów: A. Mańkowskiego[1], J. Kapuścińską[2], A. Bukowskiego[3], B. Danilczuka[4], A. Tujakowskiego[5], W. Wrzesińskiego[6], J. Banacha[7], M. Chamota[8], R. Michalskiego[9], G. Gzellę[10].

Niniejszy artykuł bazuje głównie na literaturze przedmiotu oraz odnośnych rocznikach pism wychodzących w omawianym okresie w Toruniu. Wykorzystane zostały także materiały archiwalne. Jeśli chodzi o archiwalia dotyczące polskiej prasy pomorskiej omawianych lat to w pracy wykorzystane zostały materiały archiwalne pochodzące z Archiwum Państwowego z Bydgoszczy oraz Archiwum Państwowego w Toruniu (w przypadku tego archiwum są to materiały tylko z roku 1889). Są one bardzo skromne, a dotyczą ewidencji polskiej prasy pomorskiej w kontekście jej zaangażowania w działalność na rzecz polskości. Materiały archiwalne redakcji prasy polskiej lat 1850-1890 wychodzącej w Prusach Zachodnich nie zachowały się.

---

[1] A. Mańkowski, *Z porozbiorowych dziejów drukarstwa i piśmiennictwa polskiego w Toruniu*, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu", 1924, t. 6, nr 7/8, s. 97-104.

[2] J. Kapuścińska, *Drukarnia Buszczyńskich w Toruniu*, „Zeszyty Naukowe UMK", Seria Nauk Humanistyczno-Społecznych, z. 7 Nauka o Książce, 1962, s. 137-151.

[3] A. Bukowski, „Gazeta Toruńska" (1867-1921), „Rocznik Toruński", 1969, t. 3, s. 99-129.

[4] B. Danilczuk, *Tło społeczno-polityczne* „Gazety Toruńskiej", „Rocznik Toruński", 1969, t. 3, s. 131-140.

[5] A. Tujakowski, *Z dziejów drukarstwa i piśmiennictwa na Pomorzu. 400 lat drukarstwa w Toruniu 1569-1969*, Toruń 1970.

[6] W. Wrzesiński, *Ze studiów nad obliczem ideowo-politycznym „Gazety Toruńskiej" (1867-1914)*, „Zapiski Historyczne", 1979, z. 3, s. 93-129.

[7] J. Banach, *Toruński „Przyjaciel". Zapomniana gazeta z okresu zaboru (1876-1917)*, „Rocznik Toruński", 1990, R. 19, s. 179-202.

[8] M. Chamot, *Stereotyp Niemców na łamach „Gazety Toruńskiej" w II połowie XIX i na początku XX wieku*, [w:] *Stosunki narodowe i wyznaniowe na Pomorzu w XIX i XX wieku*, t. III: *Mniejszości narodowe i wyznaniowe w Toruniu w XIX i XX wieku*. Zbiór studiów pod red. M. Wojciechowskiego, Toruń 1993, s. 39-57.

[9] R. Michalski, *Systemy wartości na łamach polskiej prasy pomorskiej w latach 1870-1939 oraz 1945-1980*, Toruń 1998.

[10] G. Gzella, *„Przed wysokim sądem". Procesy prasowe polskich redaktorów czasopism dla chłopów w zaborze pruskim*, Toruń 2004.

Ustawodawstwo prawne dotyczące prasy w Prusach (od 1871 II Rzeszy Niemieckiej), a tym samym funkcjonujące w Prusach Zachodnich przeszło w drugiej połowie XIX wieku głęboką ewolucję.

Do 1848 roku obowiązywała na wspomnianym terenie cenzura prewencyjna na rozpowszechnianie książek i innych druków działająca na mocy ustawy z 18 października 1819 roku. Cenzura ta zabraniała publikacji opozycyjnych wobec władz. Kierownictwem cenzury na szczeblu prowincjonalnym zajmował się naczelny prezes prowincji. Do nadzoru nad realizacją powyższej ustawy powołano w Berlinie Wyższe Kolegium Cenzury[11]. Do roku 1848 zaobserwować można dalsze zaostrzanie przepisów prasowych[12].

Zasadnicza zmiana nastąpiła w okresie Wiosny Ludów – rewolucja marcowa w 1848 roku doprowadziła do zniesienia cenzury prewencyjnej i wprowadzenia cenzury represyjnej. Można więc było drukować wszystko bez wcześniejszej akceptacji władz; pismo narażone jednak było na ewentualną konfiskatę zakwestionowanego nakładu. Na mocy tzw. prawa względem prasy, wydanego przez Fryderyka Wilhelma dnia 17 kwietnia 1848 roku został zniesiony także jeden z najdotkliwszych środków reglamentacji druku – mianowicie system koncesyjny[13].

Po okresie względnej liberalizacji związanej z dążeniami narodowościowymi w roku 1848 nastąpiły rządy reakcji[14]. W związku z tym w jednym z numerów

[11] J. Banach, *Prasa polska Prus Zachodnich w latach 1848-1914*, Gdańsk 1999, s. 17; G. Kucharczyk, *Cenzura pruska w Wielkopolsce w czasach zaborów 1815-1914*, Poznań 2001, s. 31-33.

[12] Wydany 28 września 1824 roku ordynans gabinetowy wprowadził dalszą reglamentację dotyczącą słowa drukowanego. Z kolei wydane 3 listopada 1827 roku zarządzenie ministerialne rozszerzyło wymóg otrzymywania zgody na sprzedaż druków o tematyce rozrywkowej poza Związkiem Niemieckim. Rozporządzenie władz pruskich z 19 lutego 1834 roku natomiast zabraniało rozpowszechnianie druków polskich poza terenem Prus bez otrzymywania odpowiedniej zgody przez Wyższe Kolegium Cenzury. Zmiana na tronie pruskim w 1840 roku wiązała się z pewną liberalizacją względem prasy, co przejawiało się w zniesieniu obowiązkowej cenzury druków o zawartości powyżej 20 arkuszy. Ta liberalizacja była jednak pozorna, gdyż równocześnie zostały wprowadzone surowe kary za rozprowadzanie zakazanych pism. Od marca 1846 roku ukazywanie się prasy polskiej władze pruskie uzależniały od kolejnej koncesji na periodyki ukazujące się raz na miesiąc i rzadziej. Zarządzenie to spowodowało upadek pism polskim w Prusach Zachodnich. Por.: J. Buzek, *Historya polityki narodowościowej rządu pruskiego wobec Polaków od traktatów wiedeńskich do ustaw wyjątkowych z roku 1908*, Lwów 1909, s. 77; W. Jakóbczyk, *Prasa polska w Wielkopolsce w latach 1832-1858*, [w:] *Historia prasy polskiej*, pod red. J. Łojka. *Prasa polska w latach 1661-1864*, Warszawa 1976, s. 247-248; G. Kucharczyk, op.cit., s. 33-36.

[13] J. Łojek, J. Myśliwski, W. Władyka, *Dzieje prasy polskiej*, Warszawa 1988, s. 52; G. Kucharczyk, op.cit, s. 37.

[14] M. Laubert, *Die preussische Polenpolitik von 1772-1914*, Kraków 1944, s. 103.

„Szkółki Narodowej" redakcja przypominała, że polskie prawa narodowe mogą zostać zrealizowane m.in. poprzez wolność druku: „[...] Wolność druku jest to najpierwsza i najsilniejsza broń narodu wolno rozwijającego swe życie. Jest ona środkiem, przez który może pokazać, gdzie znajduje błędy w zarządzaniu krajem […]"[15].

Konstytucja pruska nadana dnia 5 grudnia 1848 roku przez Fryderyka Wilhelma IV i ostatecznie zaprzysiężona dnia 31 stycznia 1850 roku gwarantowała wolność druku. Rozporządzenie prasowe z dnia 5 czerwca 1850 roku (potwierdzone ustawą z 12 maja 1852 roku) wprowadziło system kaucyjny, cenzurę i uzależniało wydanie debitu pocztowego od decyzji władz regionalnych. Ustawa ta w zasadzie przyczyniła się do upadku pism polskich w Prusach Zachodnich. Wprowadziła kaucję na pisma polityczne w wysokości 5 tysięcy talarów. Kaucja ta przepadała przez drugie lub trzecie wykroczenie (z wyjątkiem przestępstw prasowych wyjętych spod kompetencji właściwych sądów). Rozporządzenie wprowadziło także obowiązek koncesyjny dla drukarzy[16].

Ówczesna prasa była rozprowadzana przez pocztę, a odmowa przyznania debitu pocztowego równała się likwidacji pisma. Jak wspomniano, prasa polska w Prusach Zachodnich nie otrzymała debitu pocztowego, a jedynym pismem ukazującym się na wspomnianym terenie był „Katolik Dyecezyi Chełmińskiej" wychodzący do końca września 1851 roku[17].

O tym, że wspomniane prawo prasowe było bardzo surowe, przypominała „Szkoła Narodowa" w artykule pt.: *Nowe prawo o prasie*: „[…] wszystkie pisma opozycyjne z dniem 1 lipca (tj. 1850 roku – przypis autora) b.r. ustać muszą, bo ich poczta rozsyłać nie będzie [...]"[18]. Administracja pruska tolerowała jedynie pisma przedstawiające informacje w sposób nie zagrażający rządowi.

Jednym ze środków prawnych umożliwiających kontrolę prasy był kodeks karny z dnia 14 kwietnia 1851 roku. Paragraf 101 tego kodeksu dawał uprawnienia władzom do wytaczania procesów o „godzenie w ustrój państwa",

[15] *Czem się ma trudnić sejm w Berlinie?*, „Szkółka Narodowa", 2 z 27 VII 1848, s. 6.

[16] Rozporządzenie prasowe z 1852 roku wprowadziło opłaty stemplowe będące dodatkowym obciążeniem dla wydawcy. Zostały one zniesione w 1885 roku. Por.: *Das Gesetz über die Presse vom 12 mai 1851*, Berlin 1862, s. 10; S. Salmonowicz, *Prusy. Dzieje państwa i społeczeństwa*, Poznań 1987, s. 392; B. Woźniczka-Paruzel, *Pruska cenzura wobec problematyki politycznej i społecznej w polskim czasopiśmiennictwie Prus Zachodnich (1848-1914)*, [w:] *Studia z dziejów polskiej myśli politycznej*, Toruń 1992, 5, s. 161; M. Żywczyński, *Historia Powszechna 1789-1870*, Warszawa 1996, s. 386; J. Banach, op.cit., s. 20; G. Kucharczyk, op.cit., s. 37.

[17] J. Banach, op.cit., s. 20.

[18] Nowe prawo o prasie, „Szkoła Narodowa", 25 z 20 VI 1850, s. 1.

a redaktorzy i wydawcy mogli zostać skazani na podstawie tego paragrafu do kary więzienia włącznie.

Aktem prawnym, który ugruntował zapoczątkowanie cenzury represyjnej było prawo prasowe uchwalone w Prusach, dnia 12 maja 1851 roku. Nadało ono kształt działaniu cenzury do 7 maja 1874 roku (uchwaleniu ustawy prasowej Rzeszy). Na mocy tego prawa wydawcy gazet (do miesięcznika włącznie) mieli obowiązek dostarczania policji jednego egzemplarza przed wysłaniem wydrukowanych już egzemplarzy (paragraf 5 ustawy prasowej). Ewentualna konfiskata druku odbywała się poprzez decyzję prokuratury oraz podległych jej instytucji (np. policji). Policja mogła podjąć decyzję o wstrzymaniu tytułu samodzielnie, musiała jednak w ciągu 24 godzin o tym fakcie powiadomić prokuraturę. Prokuratura z kolei miała 24 godziny na skierowanie wniosku do sądu o orzeczenie konfiskaty. Sąd w ciągu 8 dni musiał rozpatrzyć wniosek (regulował to paragraf 29 ustawy prasowej). Prawo prasowe z 1851 roku nakładało na wydawcę „cenzurę ekonomiczną". Wydawcy mieli obowiązek wpłacania kaucji w celu otrzymania koncesji na wydawanie prasy[19].

Pruskie władze administracyjne stosowały liberalną politykę wobec tych pism w Prusach Zachodnich, które zajmowały się przekazywaniem informacji nie krytykujących rządu. W ten sposób mógł od października 1850 roku być wydawany „Nadwiślanin"[20].

Zmiany w postaci liberalizacji życia publicznego związane z objęciem dnia 7 października 1858 roku regencji przez księcia Wilhelma i powołanie rządu „nowej ery" spowodowały zmianę stosunku władz sądowych i administracyjnych do prasy. Stopniowo zaczęła ona stanowić jeden z czynników życia społeczno-politycznego, zmieniając oblicze z informacyjnego na polityczny.

Napięcie polityczne w zaborze rosyjskim spowodowało wydanie ordynacji królewskiej w dniu 3 lipca 1861 roku, zaostrzającej warunki działalności prasy w Prusach Zachodnich. Następną restrykcją związaną z powstaniem styczniowym był zakaz ukazywania się gazet polskich w zaborze pruskim, wydany dnia 1 czerwca 1863 roku, obowiązujący do 21 listopada tego roku. Władze pruskie bowiem uznały, że prasa polska stanowiła jeden z czynników agitacji na rzecz

[19] Oprócz nacisku na wydawców przy pomocy „cenzury ekonomicznej" administracja lokalna miała prawo do cofnięcia prawa do zawodu wydawcom szczególnie jej niewygodnym. Por.: *Das Gesetz*, op.cit., s. 88-138; E. Huber, *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Bd. 1 Stuttgart 1961, s. 522-526; G. Gzella, *Pruskie prawo prasowe w drugiej połowie XIX wieku*, [w:] *W kręgu prasy (przeszłość-teraźniejszość-przyszłość)*, t. II, pod red. G. Gzelli i J. Gzelli, Toruń 2001, s. 38; G. Kucharczyk, op.cit., s. 37-38; G. Gzella, *„Przed wysokim sądem". Procesy prasowe polskich redaktorów czasopism dla chłopów w zaborze pruskim*, Toruń 2004, s. 27-28.

[20] J. Banach, op.cit., s. 20.

pomocy powstańcom w zaborze rosyjskim. W okresie powstania styczniowego prasa polska była szczególnie prześladowana. Rozporządzenie z dnia 1 czerwca 1863 roku upoważniło władze rejencji w zaborze pruskim do zawieszenia wydawania pism, jeśli wydawca został po raz trzeci upomniany. W ten sposób zostało wstrzymane wydawanie „Nadwiślanina" do dnia 21 listopada 1863 roku[21].

W latach sześćdziesiątych XIX wieku, pomijając krótki okres liberalizacji związany z rządem „nowej ery", prasa polska była traktowana bardziej rygorystycznie niżby wynikało to z funkcjonujących przepisów.

Porównanie przepisów prasowych pruskich z ich odpowiednikami w pozostałych dwóch zaborach pozwala stwierdzić, że jednak wydawnictwa prasowe w zaborze pruskim korzystały z łagodniejszych przepisów. Najtrudniejsza sytuacja występowała w zaborze rosyjskim, gdzie funkcjonował pełen ograniczeń system koncesyjny oraz na obsadę stanowisk redakcyjnych. W zaborze rosyjskim funkcjonowała także cenzura prewencyjna zakazująca kontrowersyjnych wypowiedzi na nurtujące społeczeństwo tematy społeczne i narodowe[22].

Wspomniane ustawodawstwo prasowe obowiązujące także na terenie Prus Zachodnich funkcjonowało do połowy lat siedemdziesiątych XIX wieku. Ważną cezurę w dziejach prasy na wspomnianym terenie stanowiło wydarzenie polityczne: zjednoczenie Niemiec. Po powstaniu II Rzeszy zaczęły obowiązywać nowe przepisy prasowe, będące bardzo liberalnymi aktami prawnymi. Przełomowe znaczenie dla rozwoju prasy w Niemczech posiadała ustawa prasowa uchwalona dnia 7 maja 1874 roku, która obowiązywała także na ziemi pomorskiej do 1914 roku. W omawianym okresie niemieckie ustawodawstwo prasowe opierało się oprócz wspomnianej ustawy na kodeksie karnym z 1871 roku oraz uchwalonej w 1877 roku ustawie postępowania karnego. Wiele ograniczeń wprowadzała ordynacja przemysłowa z 1869 roku regulująca kwestię prowadzenia przemysłu drukarskiego. Była ona kilkakrotnie nowelizowana do 1914 roku. Wspomniana ustawa z dnia 7 maja 1874 roku była bardzo liberalna, uznawała cenzurę represyjną i ograniczała konfiskaty prasowe przez władze administracyjne, przekazując nadzór nad pismami sądom[23].

---

[21] *Jak tam na wielkim świecie?*, „Przyjaciel Ludu", 48 z 28 XI 1863, s. 1-2: „[...] Król Jegomość też zaraz owo rozporządzenie ministrów odwołał i już odtąd znowu tylko sam sąd ma o gazetach sądzić [...] Więc Nadwiślanin znowu wychodzi [...]"; J. Buzek, op.cit., s. 120-121; Pomorze Gdańskie, s. 102-117; S. Wierzchosławski, *Prasa chełmińska w okresie zaboru pruskiego*, „Życie i Myśl", 1985, nr 7-8, s. 79-80.

[22] J. Łojek, J. Myśliwski, W. Władyka, *Dzieje prasy*, s. 52; J. Banach, *Niemiecka polityka narodowościowa w Prusach Zachodnich w latach 1900-1914 w świetle polskiej prasy pomorskiej*, Toruń-Gdańsk 1993, s. 27.

[23] M. Pietrzak, *Reglamentacja wolności prasy w Polsce (1918-1939)*, Warszawa 1963, s. 26; W. Frąckowiak, *Pedagogiczne aspekty polskiego czasopiśmiennictwa dla dzieci i młodzieży na Pomorzu Nadwiślańskim i Kujawach Zachodnich w okresie rządów*

Kwestia karalności za treść pism, określana m.in. przez kodeks karny i inne akty prawne, w pewien sposób utrudniała władzom nadmiernie rozciągliwą i w związku z tym niekorzystną interpretację.

Wprowadzenie systemu represyjnego oznaczało, że wolno było drukować pismo bez wcześniejszej zgody odpowiednich władz. Ustawa z 1874 roku wprowadziła istotne modyfikacje polegające na zniesieniu systemu koncesyjnego polegającego na obowiązku wpłacania przez wydawców kaucji w celu otrzymania koncesji na wydawanie prasy. Odtąd na wydawcy ciążył tylko obowiązek zgłoszenia odpowiednim władzom faktu wydawania prasy.

Termin dostarczenia obowiązkowego egzemplarza pisma w celu ocenzurowania według ustawy pokrywał się z czasem rozpoczęcia kolportażu, co w praktyce było nieskuteczne, gdyż ze względów oczywistych niemożliwa była konfiskata nakładu pisma.

Prawo dotyczące prasy w Niemczech przewidywało przypadki, w których była możliwa tymczasowa konfiskata bez orzeczenia sądowego (paragraf 23). Prokuratura i policja mogły zarządzić konfiskatę, gdy uznały, że dostarczony egzemplarz obowiązkowy posiada braki formalne, np. brak nazwiska wydawcy i miejsca wydawania, brak umieszczania na pismach pojawiających się częściej niż jeden raz w miesiącu miejsca zamieszkania i nazwiska redaktora odpowiedzialnego (paragraf 7), wymóg przedstawienia drukarza oraz jego miejsca zamieszkania (paragraf 6)[24]. Poza tym można było dokonać konfiskaty druków bez zarządzenia sądu, gdy treść druku uzasadniało istnienie przestępstwa przewidzianego §85, §95, §111, §130 lub §184 kodeksu karnego (z 1871 roku)[25]. Ostateczną decyzję o konfiskacie tymczasowej podejmował sąd. Prokurator miał 24 godziny na podanie sprawy do sądu; z kolei sąd miał taki sam czas na rozstrzygnięcie sprawy (§ 24). Natomiast jeśli w terminie 5 dni sąd nie wydał pisemnego potwierdzenia zatwierdzenia konfiskaty, wtedy ona wygasała i władze zobowiązane zostały do zwolnienia skonfiskowanych egzemplarzy druków (§ 24)[26]. Konfiskata zależna więc była od decyzji sądów, a to, że ze względu na zwłokę władze prokuratorskie

Bismarcka (1862-1890), Bydgoszcz 1979, s. 43; J. Banach, *Niemiecka polityka*, s. 22; G. Gzella, „Przed wysokim sądem", s. 31-35.

[24] W. Pepliński, *Prasa pomorska w II Rzeczypospolitej 1920-1939. System funkcjonowania i oblicze społeczno-polityczne prasy polskiej*, Gdańska 1987, s. 325-326; G. Kucharczyk, op.cit., s. 42.

[25] Archiwum Państwowe w Bydgoszczy, Urząd Wojewódzki Pomorski w Toruniu, rep. 4, nr 11302: „Powyższe paragrafy dotyczą przestępstw: 85 – zdrady stanu, 95 – obrazy «głowy państwa», 111 – podżegania do popełnienia przestępstw, 130 – podżegania do walk klasowych i 184 – obrazy moralności publicznej".

[26] W. Pepliński, op.cit., s. 326.

lub policyjne nie mogły dokonać całkowitej konfiskaty numeru pisma, stanowił o nieskuteczności tych zabiegów.

Obowiązujące więc przepisy były bardzo korzystne dla wydawców. Przed wydaniem ustawy z dnia 7 maja 1874 roku polskie tytuły prasowe mogły być zawieszane samodzielnie przez władze administracyjne i policyjne, a połączone to było z rewizjami w redakcji i drukami – co bardzo dezorganizowało pracę całego wydawnictwa. Ustawa z 1874 roku była korzystna w tym względzie, bo uniemożliwiała zawieszenie pisma z powodu zamieszczenia na jego łamach treści karalnej lub zakazanej.

Tolerancyjność przepisów przejawiała się także w tym, iż wydawca miał obowiązek przekazywania egzemplarza odnośnym władzom w czasie zakończenia druku, co oznaczało, że ewentualna konfiskata w praktyce nie zapobiegała dotarciu druków do czytelników. Ograniczenia powyższe miały ukrócić nadużywania przez władze administracyjne i policję konfiskat[27].

Ustawa z 1874 roku powoływała instytucję redaktora odpowiedzialnego. Osoba taka zatrudniona przez redakcję reprezentowała przed sądem dane pismo i ponosiła prawne konsekwencje zgodnie z orzeczeniem sądowym wobec redakcji. Tylko wyjątkowe przypadki mogły uchronić redaktora odpowiedzialnego od odpowiedzialności karnej (mógł się uwolnić, wskazując autentycznego autora artykułu)[28]. Według §11 pkt II przepisów normujących porządek prawny ustawy prasowej z dnia 7 maja 1874 roku, redaktor odpowiedzialny pisma periodycznego był także między innymi obowiązany przyjąć na żądanie zainteresowanej

[27] J. Banach, *Prasa polska*, s. 23-24.

[28] Archiwum Państwowe w Bydgoszczy: „Ustawa prasowa z 7 maja 1874 roku stoi na stanowisku, że osoba będąca odpowiedzialnym redaktorem posiadającego druku, odpowiada wówczas na jej podstawie (ustawy prasowej), jeżeli jest wyraźnie wymienioną jako odpowiedzialny redaktor na tym druku, w przeciwnym razie nie odpowiada ona na podstawie ustawy prasowej, lecz na podstawie powszechnej ustawy karnej (§7, 20 i 21 ustawy prasowej z 7 maja 1874 roku)"; Przepisy prasowe i widowiskowe obowiązujące w granicach państwa polskiego, zebrał i wydał S. Lam, Warszawa 1921, s. 101-102: według punktu III paragrafu 21 ustawy z 1874 roku odpowiedzialność za czyny karygodne, popełnione przez prasę określona jest następująco: „Jeśli treść druku uzasadnia istnienie przestępstwa w takim razie: odpowiedzialny redaktor, nakładca, drukarz i ten, który prawnie zajmował się rozpowszechnieniem druku, będą karani za zaniedbanie karą pieniężną w wysokości do 1000 marek, względnie więzienia w twierdzy albo aresztem na przeciąg jednego roku, w wypadkach o ile nie mają być ukarani jako sprawcy albo współwinni według § 20 oraz o ile nie wykażą obowiązkowej staranności względnie powodów, które na nią nie dozwoliły. Wymienione osoby nie mogą jednak podlegać karze, skoro przed wydaniem pierwszego wyroku wskażą jako autora albo tego, który nadesłał rękopis i z którego pozwoleniem opublikowanie nastąpiło […]. Kolporterzy, oraz ci, którzy rozpowszechniają druki zagraniczne nie będą karani, skoro wykażą, że druki te doszły do nich drogą księgarni".

władzy albo osoby prywatnej sprostowanie odnoszące się do faktów podanych przez pismo. Duże znaczenie posiadał §14 ustawy prasowej II Rzeszy. Dawał on prawo Kancelarii Rzeszy do zakazu rozpowszechniania na terenie państwa, pisma ukazującego się poza granicą. Ten zakaz rozpowszechniania dotyczył pism, na które w ciągu roku dwukrotnie wydano wyrok skazujący na podstawie §41 i 42 kodeksu karnego z 1874 roku[29].

Przepisy ustawy o cenzurze prasowej w Rzeszy Niemieckiej stawiały policji pewne zadania. Wypracowała ona pewien system kontroli, który polegał m.in. na prowadzeniu stałej ewidencji prasy polskiej, oceniając jej stosunek pod kątem nastawienia do władz zaborczych oraz bieżącej polityki narodowościowej. Efektem tych działań było m.in. wydawnictwo pt.: *Gesamtüberblick über das polnische Tagesliteratur* zawierające przetłumaczone na język niemiecki artykuły z prasy polskiej z zaboru pruskiego. Wydawane ono było od roku 1892 do roku 1918. Władze stosując represję wobec prasy, mogły korzystać z §111 lub 130 kodeksu karnego z 1871 roku. Najczęściej wykorzystywanym przeciwko prasie instrumentem prawnym był §130 k. k. (podburzanie grup społecznych do gwałtów). Za pomocą tego paragrafu władze skazywały redaktorów na kary więzienia i grzywny (zmienioną ewentualnie na karę więzienia)[30].

W latach siedemdziesiątych XIX wieku istniała obiegowa opinia w zaborze pruskim, że redaktor polski z natury rzeczy powinien być przygotowanym na ciągłe kary pieniężne, aresztu i więzienia oraz na nieustanne procesy. Zgodnie z tą opinią bezstronność sądów pruskich stała się legendą, a coraz częściej pojawiały się przykłady wyroków skrajnie niesprawiedliwych.

Stwierdzić jednak należy, że niemiecka ustawa prasowa z 7 maja 1874 roku sprzyjała rozwojowi prasy polskiej w Prusach Zachodnich, która mimo wielu ograniczeń i represji korzystała z jej liberalnych przepisów.

Po 1874 roku Niemcy dorównały, jeśli chodzi o rozwój prasy, innym przodującym do tej pory w tej dziedzinie krajom europejskim[31].

Wyjątkowa rola Torunia w pruskim systemie fortecznym jako przeciwwaga dla rosyjskiego systemu umocnień oraz zabezpieczenie granicy przed groźbą ewentualnego wybuchu nowego powstania polskiego, a także powstanie linii kolejowych do Prus Wschodnich (Berlin-Wystruć) sprawiły, że miasto stało

[29] Zakaz mógł być wydany w ciągu dwóch miesięcy po uprawomocnieniu się ostatniego wyroku (Archiwum Państwowe w Bydgoszczy): G. Kucharczyk, op.cit, s. 43.

[30] J. Banach, *Prasa polska*, s. 25-27.

[31] G. Kucharczyk, op.cit., s. 43 – w 1815 roku w Europie tylko Norwegia posiadała wolną prasę. W Wielkiej Brytanii istniały ograniczenia ekonomiczne: „stamp tax" do 1855 roku i podatek dotyczący papieru do 1861 roku. Z kolei we Francji wydawcy prasy zobowiązani byli do wpłacania depozytów w celu ewentualnego skonfiskowania ich w przypadku dokonania wykroczenia prasowego.

się wkrótce jednym ze znaczniejszych ośrodków Prus Zachodnich. Duża liczebność żywiołu polskiego w tym mieście oraz dogodne warunki komunikacyjne spowodowały między innymi, że Toruń wkrótce stał się drugim, obok Chełmna, polskim ośrodkiem prasowym i wydawniczym w Prusach Zachodnich[32].

Pierwszym polskim pismem politycznym wychodzącym w Toruniu w omawianym okresie był „Biedaczek" wydawany z podtytułem – „Biedaczek, czyli Mały i Tani Tygodnik dla Biednego ludu" (oryginalna pisownia). Pismo to powstało w okresie „Wiosny Ludów" z inicjatywy J.H. Prejsa (pseudonim „Sjerp-Polaczek") i pierwotnie miało się nazywać „Ludownik". Wydawane było początkowo w Toruniu, a następnie w Chełmży (lata 1849-1850). Wyróżniało się dużą prostotą ujęcia politycznych problemów, gdyż jak sama nazwa wskazuje przeznaczone było dla ludu. Wykazywało pewne podobieństwo programowe (postawa solidarystyczna) do pozostałych pism powstałych w tym okresie w Chełmnie („Szkoła Narodowa")[33].

Kolejnym pismem polskim wychodzącym w omawianym okresie w Toruniu była „Gazeta Toruńska". W 1866 roku powstał w Toruniu Bank Kredytowy „Donimirski, Kalkstein, Łyskowski i Spółka", który podpisał umowę z miejscowym drukarzem Józefem Buszczyńskim na drukowanie „Gazety Toruńskiej", będącej swoistą kontynuacją chełmińskiego „Nadwiślanina", który w 1866 roku został wykupiony przez Leona Czarlińskiego, Ignacego Łyskowskiego i Ludwika Ślą-skiego[34]. W jednym z ostatnich numerów „Nadwiślanina" właściciele ci przed-

[32] W. Frąckowiak, *Pedagogiczne tendencje pomorskiej i kujawskiej prasy polskiej dla dzieci i młodzieży w latach 1891-1920*, Bydgoszcz 1981, s. 189; J. Banach, *Prasa polska*, s. 76.

[33] T. Cieślak, „Biedaczek". Czasopismo ludowe z okresu Wiosny Ludów, „Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego", 1962, t. 1, s. 115, 118; A. Tujakowski, *Z dziejów drukarstwa i piśmiennictwa na Pomorzu. 400 lat drukarstwa w Toruniu 1569-1969*, Toruń 1970, s. 118, 129-134; T. Cieślak, *Prasa polska na Śląsku, Pomorzu i Mazurach w latach 1832-1870*, [w:] *Historia prasy polskiej*, pod red. J. Łojka. *Prasa polska w latach 1661-1864*, Warszawa 1976, s. 267; S. Kalembka, *Julian Prejs-Sjerp Polaczek (1820-1904), pisarz, wydawca, działacz narodowy i społeczny*, [w:] *Wybitni ludzie dawnego Torunia*, Warszawa-Poznań-Toruń 1982, s. 199 – autor podał, że „Biedaczek" od 6 października 1849 roku wychodził nakładem w Chełmży. W pierwszej połowie XIX wieku do 1850 roku na terenie wszystkich trzech zaborów Polski istniało 15 pism przeznaczonych dla „ludu" – tj. dla najliczniejszej ówcześnie warstwy, mianowicie chłopów. „Szkółka Narodowa", a później „Szkoła Narodowa" oraz „Biedaczek" także należały do tego nurtu. Na zabór pruski przypadało z tej liczby w omawianym okresie 7 pism tyle samo, co na zabór austriacki, natomiast na zabór rosyjski – 1 pismo. Patrz: G. Gzella, *„Pisma dla ludu" pod zaborami w pierwszej połowie XIX*, Toruń 1994, s. 227; tenże, *Zaborcy i ich polityka wobec Polaków w ocenie redaktora „Biedaczka" (1848-1850)*, [w:] *Szkice z dziejów piśmiennictwa pomorskiego XVII-XIX wieku*, pod red. B. Woźniczki-Paruzel, Toruń 1999, s. 78-79.

[34] L. Łydko, L. Sobociński, *Z dziejów prasy*, s. 11; J. Kapuścińska, *Drukarnia Buszczyńskich*, „Zeszyty Naukowe UMK. Seria Nauk Humanistyczno-Społecznych.

stawili zapowiedź wydawania nowego pisma – „Gazety Toruńskiej" oraz scharakteryzowali jej program[35].

Pierwszy numer „Gazety Toruńskiej" wyszedł dnia 1 stycznia 1867 roku[36]. Czasopismo to było pierwszym wychodzącym sześć razy w tygodniu w Prusach Zachodnich. Mimo że w Chełmnie ukazywał się jeszcze „Przyjaciel Ludu" a od 1869 roku zaczął w Pelplinie wychodzić „Pielgrzym", to jednak największe znaczenie posiadała „Gazeta Toruńska" – dominując do końca lat osiemdziesiątych w organizowaniu życia narodowego Polaków we wspomnianej prowincji. Pismo wychodziło aż do 1921 roku. „Gazeta Toruńska" przeznaczona była przede wszystkim dla liberalizującego ziemiaństwa i drobnomieszczaństwa, a głównym kierunkiem jej działalności była obrona polskości i walka z zaborcą.

„Gazeta Toruńska" wydawała różnego rodzaju dodatki dla czytelników różnych zainteresowań i zawodów np.: „Ogrodnik", „Familia Chrześcijańska", „Gospodarz", „Kupiec i Przemysłowiec", „Nadwiślanin", „Ogrodnik i Pszczelarz", „Przewodnik Naukowy i Literacki" czy „Szkółka Polska".

„Gazetę Toruńską" redagowali m.in.: Władysław Łebiński, Teodor Chrzanowski, Roman Szymański, Franciszek Tadeusz Rakowicz, Józef Glinkiewicz. Z pismem współpracowali m.in.: Józef Ignacy Kraszewski, T. Lenartowicz, P. Wilkońska, H. Derdowski, Z. Celichowski, a ponadto związani z nią byli także wybitni redaktorzy i publicyści, którzy angażowali się czynnie w działalność społeczno-polityczną[37].

Nauka o Książce", 1962, z. 7, s. 140; T. Cieślak, *Z dziejów prasy polskiej na Pomorzu Gdańskim w okresie zaboru pruskiego*, Gdańsk 1964, s. 64-65; W. Frąckowiak, *Pedagogiczne tendencje*, s. 189; J. Banach, *Prasa polska*, s. 77. Umowa między J. Buszczyńskim a pełnomocnikiem właścicieli „Gazety Toruńskiej" L. Śląskim znajduje się w Książnicy Kopernikańskiej w Toruniu.

[35] Oświadczenie, „Nadwiślanin", 146 z 19 XII 1866, s. 1. O obliczu „Gazety Toruńskiej" traktują m.in. następujące pozycje: A. Bukowski, *„Gazeta Toruńska" (1867-1921)*, „Rocznik Toruński", 1969, t. 3, s. 99-129; B. Danilczuk, *Tło społeczno-polityczne „Gazety Toruńskiej"*, „Rocznik Toruński", 1969, t. 3, s. 131-140; W. Wrzesiński, *Ze studiów nad obliczem ideowo-politycznym „Gazety Toruńskiej" (1867-1914)*, „Zapiski Historyczne", 1979, t. XLIV, z. 3, s. 93-129; R. Michalski, *Systemy wartości na łamach polskiej prasy pomorskiej w latach 1870-1939 oraz 1945-1980*, Toruń 1998, s. 10-11.

[36] A. Mańkowski, Z porozbiorowych dziejów drukarstwa i piśmiennictwa polskiego w Toruniu, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu", 1924, t. 6, nr 7/8, s. 102-103; T. Cieślak, *Z dziejów prasy polskiej*, s. 65; tenże, *Prasa Pomorza Wschodniego w XIX i XX wieku*, Warszawa 1966, s. 54.

[37] Dr Władysław Łebiński pełnił funkcję redaktora odpowiedzialnego w okresie od początku istnienia „Gazety Toruńskiej" do marca 1870 roku (z przerwą od czerwca do lipca 1868 roku, gdy funkcję tę pełnił Teodor Chrzanowski. Patrz: „Gazeta Toruńska", 130 z 6 VII 1868; „Gazeta Toruńska" 150 z 2 VII 1868). Od 1 marca 1870 roku funkcję tę pełnił Roman Szymański, po nim Franciszek Tadeusz Rakowicz. Po Rako-

Jak wspomniano wcześniej, „Gazeta Toruńska" reprezentowała kierunek solidarystyczny i drobnomieszczański. Służyła ona informacjami o przebiegu walki narodu polskiego przeciw polityce germanizacyjnej rządu pruskiego. Akcentowała hasła jedności narodowej, potępiając przy tym wszelkie antagonizmy narodowe.

Już od pierwszych numerów poruszona została kwestia wyborów do sejmu pruskiego. Między innymi w numerze pierwszym „Gazety Toruńskiej" z 1867 roku ukazał się artykuł dotyczący praw wyborczych do Związku Północno-Niemieckiego[38].

W artykule pt. *Szanowni Wyborcy* z 1867 roku redakcja przedstawiła protest posłów z Prus Zachodnich w sejmie pruskim w celu zaakcentowania odrębności narodowej dla Polaków z zaboru pruskiego. Wzywała równocześnie do bezwzględnego wyboru kandydatów wspólnych, aby nie dopuścić do niepotrzebnego rozbicia głosów polskich[39]. Wyrazem wielkiego przywiązywania wagi do wyników wyborów do Parlamentu Północno-Niemieckiego była zapowiedź wydawania „Nauki o wyborach" do niemieckiego parlamentu[40].

W kolejnych numerach redakcja przedstawiła także m.in. mowy posłów polskich domagających się respektowania polskich praw narodowych. Zamieszczona została np. mowa posła polskiego, Kazimierza Kantaka, sygnalizującego potrzebę istnienia szkół katolickich w zaborze pruskim: „[…] W ogóle istnieją w Wielkim Księstwie Poznańskim tylko dwa katolickie gimnazja. Co do języka wykładowego […] tylko w niższych klasach jest język polski […]. Wspominam tylko, że miasto Wągrowiec od roku 1851 już więc właściwie od czasu, kiedy nasamprzód ze strony królewskiego rządu uznano, że potrzeba ludności nie jest zaspokojoną, o katolickie stara się gimnazjum"[41].

---

wiczu na początku 1872 roku kierownictwo redakcji „Gazety Toruńskiej" objął Józef Glinkiewicz. Od 1875 do 1894 roku kierownikiem redakcji był Ignacy Danielewski, a po nim Jan Brejski. Osobami czynnie zaangażowanymi w działalność społeczno-polityczną byli m.in. redaktorzy: Ignacy Danielewski, Hieronim Derdowski, Jan Brejski. Patrz: „Gazeta Toruńska", 130 z 6 VI 1868, s. 4; „Gazeta Toruńska", 150 z 2 VII 1868, s. 4 – jako redaktor odpowiedzialny wymieniony już jest dr Władysław Łebiński; T. Cieślak, *Prasa pomorska*, s. 199-200; J. Banach, *Prasa polska*, s. 113.

[38] „Gazeta Toruńska", 1 z 1 I 1867, s. 2-3 – artykuł bez tytułu; Dodatek do nru 13, „Gazeta Toruńska", 13 z 16 I 1867, s. 1-4 – w dodatku tym zamieszczono prawo wyborcze do parlamentu Związku Północno-Niemieckiego z dnia 15 października 1866 roku oraz regulamin dotyczący wykonania prawa wyborczego do parlamentu Związku Północno-Niemieckiego z dnia 15 października 1866 roku.

[39] Szanowni Wyborcy! „Gazeta Toruńska", 2 z 3 I 1867, s. 1 – apel ten podpisali posłowie: Stanisław Thokarski, ks. proboszcz Marański, Julian Łaszewski, Feliks Dekowski, Ignacy Łyskowski (posłowie z Prus Zachodnich); List otwarty do wyborców polskich i narodowości polskiej przychylnych w Prusach Zachodnich, „Gazeta Toruńska", 29 z 5 II 1867, s. 1-2.

[40] „Gazeta Toruńska", 7, z 9 I 1867, s. 4.

[41] Artykuł bez tytułu, „Gazeta Toruńska", 4 z 5 I 1867, s. 3.

Redakcja polemizowała z poglądem jakoby posłowie polscy w parlamencie pruskim reprezentowali głównie Wielkie Księstwo Poznańskie, wykazując przy tym postawę solidarystyczną. Temu aspektowi poświęcony jest artykuł z 1870 roku pt. *Posłowie polscy*: „[…] posłowie polscy razem wzięci reprezentują całą ludność polską w państwie pruskim […]. Wyborcy polscy bronią zaś solidarności narodowej przy wyborach, gdy warując sobie zupełnie wolny wybór posła, takich tylko mężów na posłów wybierają, którzy są zobowiązani do koła sejmowego polskiego wystąpić i solidarnie wedle uchwał jego głosować”[42].

Ważną rolę na łamach „Gazety Toruńskiej” stanowiła kwestia szkolnictwa z uwagi na jej wielką rolę w walce o polskość. Dostrzegając ważność kwestii szkolnej grupa pozytywistów pomorskich, na czele z Ignacym Łyskowskim, założyła organizację, która miała zająć się tym problemem na terenie całego zaboru pruskiego. Organizacja ta, założona w lutym 1869 roku, nosząca nazwę „Towarzystwo Moralnych Interesów” mająca pomagać ludności polskiej pod panowaniem pruskim, skupiła się w dużym stopniu na zbieraniu odpowiednich funduszy na cele szkolnictwa[43]. Sprawę języka polskiego w szkolnictwie w Prusach Zachodnich w 1868 roku dobitnie scharakteryzowała redakcja m.in. w artykule pt. *Dwa rozporządzenia*[44].

Ważną rolę w kwestii oświaty pełnił także Sejmik Gospodarski zbierający się w Toruniu. Chociaż zajmował się on całokształtem spraw związanych z gospodarką – duże znaczenie przypisywał odpowiedniemu wykształceniu, akcentując mocno w ten sposób kwestię szkolnictwa. Debaty Sejmików Gospodarskich przedstawione na łamach „Gazety Toruńskiej” ukazywały tę kwestię m.in.

[42] Posłowie polscy, „Gazeta Toruńska”, 151 z 6 VIII 1870, s. 1 – tezę głoszącą, iż posłowie polscy w parlamencie pruskim reprezentują W. K. Poznańskie zamieszczono w „Dzienniku Poznańskim” z 25 czerwca 1870 roku. Powyższy artykuł pt.: *Posłowie polscy* jest po części polemiką redakcji „Gazety Toruńskiej” z tą tezą.

[43] *Rzecz o towarzystwie moralnych interesów ludności polskiej pod panowaniem pruskiem przez Ignacego Łyskowskiego*, Poznań 1869, s. 3, 18; Towarzystwo ku wspieraniu moralnych interesów ludności polskiej p. p. pr., „Gazeta Toruńska”, 70 z 26 III 1869, s. 2; R. Szymański, *O siłach moralnych w ustroju społecznym z powodu Tow. ku wspieraniu Moralnych Interesów ludności polskiej pod panowaniem pruskiem,* Poznań 1870, s. 9; Towarzystwo Moralnych Interesów, „Gazeta Toruńska”, 150 z 5 VII 1870, s. 1 – „[…] Najważniejszą jest sprawa szkolna, którą też głównie Zarząd Towarzystwa zająć się zamierza”.

[44] Dwa rozporządzenia, „Gazeta Toruńska”, 199 z 28 VIII 1868, s. 2-3 – na stronie 3 redakcja przedstawiła swoje zasadnicze żądania dotyczące sprawy szkolnictwa w Prusach Zachodnich – pierwsze dotyczyło: „[...] aby prawa języka ludności nie zależały w całym państwie pruskim od dowolnych rozporządzeń władz administracyjnych, ale ustanowione i skonstatowane zostały osobną ustawą, którąby zatwierdziła i w życie wprowadziła [...]”. Drugie żądanie dotyczyło wprowadzenia: „[...] co do szkoły zasadę równouprawnienia tak dzieci polskich, jak niemieckich w używaniu języka ojczystego [...]”.

w artykule pt. *Sejmik Gospodarski w Toruniu*. Pośrednio sprawę tę w swoim przemówieniu na forum Sejmików poruszył Leon Czarliński: „[…] Trzeba nam lepszego wykształcenia specjalnego, a głównie praktyki […]"[45].

Ogólnie „Gazeta Toruńska" zaangażowana była w ruch różnego rodzaju organizacji, dostrzegając wagę problemów gospodarczych[46]. To zaangażowanie przejawiało się m.in. w informowaniu o zebraniach członków organizacji oraz przedstawianiu ich sprawozdań[47]. Podnoszono także kwestię dotyczącą np. polepszenia funkcjonowania rzemiosła nie tylko na forum działalności Sejmików Gospodarskich[48].

Od samego początku istnienia gazety żywotna pozostawała kwestia stosunku do Kościoła katolickiego oraz jego roli narodowej. Początkowo „Gazeta Toruńska" nie cieszyła się sympatią duchowieństwa, co związane było z jej obliczem społeczno-politycznym[49]. W jednym z numerów pisma przekraczającym już zakres chronologiczny niniejszego artykułu (1896) redakcja w artykule pt. *Videant consules!* przedstawiła pośrednio swój stosunek do roli religii katolickiej apelując: „[...] niech ci, którzy przede wszystkim powołani są do czuwania, aby lud nasz nie zatracił tak cennego skarbu, jakim jest religia katolicka, dokładają starań, aby zapobiec złemu, dopóki jeszcze pora! [...]"[50]. Było to więc niewątpliwe docenienie roli religii przez redakcję w życiu społeczeństwa polskiego w Prusach Zachodnich.

Redakcja brała udział w nurcie krytyki pruskiej polityki kolonizacyjnej, a ostrze tej samej krytyki było skierowane także przeciw Polakom, którzy sprzedawali Komisji Kolonizacyjnej swoje majątki[51].

Redakcja wyznaczyła ważną rolę propagowaniu szeroko rozumianej kultury narodowej – zamieszczając m.in. ogłoszenia dotyczące polskich spektaklów teatralnych, muzycznych itd. Poruszała także tematykę obchodów rocznic na-

[45] Sejmik Gospodarski w Toruniu. Posiedzenie drugie, wieczorne, 22 lutego, „Gazeta Toruńska", 46 z 26 II 1881, s. 2; P. Bohning, *Die Nationalpolnische Bewegung*, s. 120-121.

[46] S. Wierzchosławski, *Polski ruch*, s. 89.

[47] Archiwum Państwowe w Toruniu, Akta miasta Torunia 1793-1920: Acta der Polizei-Verwaltung zu Thorn, sygnatura 18 814, s. 56; Kronika i Rozmaitości. Toruń, „Gazeta Toruńska", 71 z 27 III 1889, s. 3.

[48] *Korespondencye Gazety Toruńskiej. Z prowincyi 30 grudnia*, „Gazeta Toruńska", 2 z 3 I 1880, s. 1-2.

[49] Np. F.T. Rakowicz nie był zwolennikiem łączenia kwestii religijnych z narodowymi – zob.: J. Banach, *Prasa polska*, s. 89.

[50] *Videant consules!*, „Gazeta Toruńska", 79 z 5 IV 1896, s. 1.

[51] Archiwum Państwowe w Toruniu, Akta miasta Torunia 1793-1920: Acta der Polizei-Verwaltung zu Thorn, sygnatura 18 814, s. 55; *Kolonizacya*, „Gazeta Toruńska", 71 z 27 III 1889, s. 1.

rodowych[52]. Pokładała duże nadzieje w działalności Towarzystwa Naukowego w Toruniu[53].

Okres, w którym przyszło działać redakcji, nie sprzyjał rozwojowi prasy polskiej, w tym „Gazety Toruńskiej". Przeżywała ona poważny kryzys, szczególnie na początku lat dziewięćdziesiątych[54]. „Gazeta Toruńska" posiadała charakter prasy lokalnej i jej wpływy na północy Prus Zachodnich w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych XIX wieku były niższe od innych ówcześnie wychodzących pism polskich, tj. „Gazety Gdańskiej", „Gazety Grudziądzkiej" i „Pielgrzyma".

Od 1871 do 1890 roku w toruńskim ośrodku wydawniczym wychodziło pismo poświęcone tematyce rolniczej pt. „Gospodarz" ukazujące się nakładem Edwarda Donimirskiego i przez niego redagowane do 1884 roku[55]. Pismo to przeznaczone było, jak sama nazwa wskazuje, dla rolników i zapełniło lukę wydawniczą związaną z upadkiem chełmińskiego „Piasta" i pelplińskiego „Rolnika". „Gospodarz" był tygodnikiem, a od 1875 roku stał się organem towarzystw rolniczych. Rolą pisma było popularyzowanie, propagowanie wiedzy rolniczej niezbędnej do prowadzenia działalności gospodarczej[56]. Redakcja informowała także o sprawach związanych z ruchem towarzystw rolniczych[57].

Od 1875 (numer okazowy – 9 grudnia 1875 roku) do 1916 roku w Toruniu wychodziło ponadto pismo pt.: „Przyjaciel", którego redaktorem i nakładcą był Ignacy Danielewski. „Przyjaciel" był pierwotnie tygodnikiem drukowanym, podobnie jak „Gazeta Toruńska" i „Gospodarz" w drukarni J. Buszczyńskiego.

---

[52] Np.: Toruń, 2 stycznia, „Gazeta Toruńska", 1 z 3 I 1872, s. 1; Korespondencye Gazety Toruńskiej, „Gazeta Toruńska", 21 z 27 I 1872, s. 2; Oświadczenie z powodu obchodu w Malborgu, „Gazeta Toruńska", 211 z 14 IX 1872, s. 1; *Kronika i Rozmaitości [...] Z Pelplina*, „Gazeta Toruńska", 27 z 1 II 1889, s. 3; *Kronika i Rozmaitości. Z pod Lidzbarka*, „Gazeta Toruńska", 43 z 21 II 1889, s. 4.

[53] Toruńskie Towarzystwo Naukowe I., „Gazeta Toruńska", 66 z 21 III 1875, s. 1; Toruńskie Towarzystwo Naukowe II, „Gazeta Toruńska", 68 z 24 III 1875, s. 1-2; Toruńskie Towarzystwo Naukowe III, „Gazeta Toruńska", 69 z 25 III 1875, s. 1-2.

[54] Około roku 1894 jej nakład wynosił tylko 240 egzemplarzy – J. Kapuścińska, Drukarnia Buszczyńskich, s. 145.

[55] Po odejściu Edwarda Donimirskiego odpowiedzialność za nakład pisma przejął Ignacy Danielewski, który był także jego redaktorem (z przerwą, kiedy to w latach 1886-1889 funkcję redaktora objął Kazimierz Świt). Współpracownikami pisma byli: J. Glinkiewicz i W. Tomaszewski. Zob.: *Bibliografia czasopism pomorskich. Województwo bydgoskie*, pod red. H. Baranowskiego, Toruń 1960, s. 184.

[56] Np. *Jak zużytkować liście burakowe?*, „Gospodarz", 1 z 5 X 1871, s. 2; *Żywienie krów w zimie*, „Gospodarz", 52 z 29 XII 1888, s. 1-2; na ostatniej stronie „Gospodarza" redakcja zamieszczała przeważnie informacje o aktualnych cenach płodów rolnych.

[57] Były to głównie informacje o zebraniach tych organizacji, np. Listy do „Gospodarza", Gniezno, 25 listopada, „Gospodarz", 48 z 30 XI 1889, s. 2-3; Listy do „Gospodarza", Tylice dnia 2go kwietnia, „Gospodarz", 14 z 5 IV 1890, s. 4.

Pismo wydawało dodatki: „Familia Chrześcijańska" i „Gazetka dla Dzieci". Związani z nim byli redaktorzy wywodzący się z „Gazety Toruńskiej"[58].

„Przyjaciel" stylistycznie zbliżony był do wydawanego do 1880 roku w Chełmnie „Przyjaciela Ludu" i zasadniczo kontynuował jego tradycje. Wypełnił także lukę wydawniczą, jaka powstała po upadku wydawanego w Chełmnie, a następnie krótko w Toruniu – „Piasta". Jak wspomniano, „Przyjaciel" będąc kontynuatorem „pism dla ludu" prezentował na swoich łamach zróżnicowaną tematykę połączoną z gawędziarskim stylem, co wypływało poniekąd z zaspokojenia specyficznych upodobań odbiorców pisma, którzy w znakomitej większości byli rolnikami. Tematyka zamieszczana na łamach pisma poruszała stosunkowo często kwestie narodowe – w tym działalność polskich organizacji[59]. Popularności toruńskiemu „Przyjacielowi" przysporzyło rozpowszechnienie wysokonakładowych kalendarzy[60].

Z toruńskim wydawnictwem prasowym związana była „Gazetka dla Dzieci" wychodząca w latach 1887-1889 jako tygodnik. Obok treści przeznaczonych dla dzieci, zamieszczała ona aktualne informacje z życia społeczno-politycznego[61].

Prasa polska w Toruniu posiadała silną konkurencję w postaci prasy niemieckiej dodatkowo faworyzowanej przez władze pruskie. Najbardziej poczytnymi pismami niemieckimi w Toruniu były m.in.: „Thorner Zeitung", „Thorner Ostdeutsche Zeitung" oraz „Thorner Presse"[62].

Po przeniesieniu „Przyjaciela Ludu" do Poznania i zmniejszenia znaczenia chełmińskiego ośrodka czasopiśmienniczego do 1891 roku, tj. do powstania „Gazety Gdańskiej", Toruń pozostał jedynym poważnym ośrodkiem czasopiśmiennictwa w Prusach Zachodnich.

---

[58] Z „Przyjacielem" współpracowali m.in. redaktorzy: Hieronim Derdowski, Kazimierz Świt, Jan Brejski. Zob.: J. Banach, Toruński „Przyjaciel". Zapomniana gazeta z okresu zaboru (1876-1917), „Rocznik Toruński", 1990, t. 19, s. 181-187; tenże, *Prasa polska*, s. 108-111.

[59] Archiwum Państwowe w Toruniu, *Akta miasta Torunia 1793-1920: Acta der Polizei-Verwaltung zu Thorn*, sygnatura 18 814, s. 54; Towarzystwo Czytelni Ludowych w Poznaniu, „Przyjaciel", 24 z 21 III 1889, s. 1; Walne zebranie, „Przyjaciel", 8 z 24 I 1889, s. 4.

[60] Np. „Przyjaciel", 44 z 31 X 1878 – na stronie 4 zamieszczona została reklama Kalendarza Majstra od „Przyjaciela" (Ignacego Danielewskiego) w Toruniu na rok 1879.

[61] „Gazetka dla Dzieci" była inicjatywą Ignacego Danielewskiego, redaktorem odpowiedzialnym tego czasopisma był Kazimierz Świt; wychodziło ono drukiem Józefa i Sylwestra Buszczyńskich.

[62] „Thorner Zeitung" był dziennikiem wychodzącym w latach 1867-1922 w drukarni Ernesta Lambecka. „Thorner Presse" wychodził w latach 1883-1920 nakładem E. Dombrowskiego. „Thorner Ostdeutsche Zeitung" był dziennikiem wychodzącym w latach 1873-1903. Patrz: Bibliografia czasopism, s. 225-227.

Najbardziej zaangażowanym w sprawę walki o polskość pismem polskim wychodzącym w Prusach Zachodnich w latach 1850-1890 była „Gazeta Toruńska". Na poparcie tej tezy powołać się można na odpowiednie dane znajdujące się w Archiwum Państwowym w Toruniu dotyczące roku 1889 z których to wynika, że „Gazeta Toruńska" była najczęściej cytowanym przez cenzurę pruską pismem polskim Prus Zachodnich podejmującym tematykę związaną ze wspomnianym obszarem.

Według danych zamieszczonych w Archiwum Państwowym w Toruniu (Akta miasta Torunia 1793-1920), na ogólną liczbę 562 artykułów z prasy polskiej Prus Zachodnich i W. K. Poznańskiego, zewidencjonowanych i przetłumaczonych na język niemiecki przez cenzurę niemiecką w 1889 roku, na poszczególne czasopisma Prus Zachodnich przypadła następująca ilość artykułów dotyczących Prus Zachodnich[63]: „Gazeta Toruńska" – 348, „Pielgrzym" – 114, „Przyjaciel" – 85.

Z kolei dla czasopism pochodzących z W. K. Poznańskiego liczba artykułów w 1889 roku dotycząca Prus Zachodnich była następująca[64]: „Przyjaciel Ludu" – 5, „Kuryer Poznański" – 3, „Dziennik Poznański" – 2.

Zusammenfassung

Die Thematik in dem Artikel wurden daruber hinaus Unterschiede beim Prasentieren der einschlagigen Frage durch einzelne Presseorgane in Thorn vorgestellt.

Anfangseinschnitt des Artikels, d. h. das Jahr 1850 bedeutet Beginn einer neuen politischen Situation nach dem Fruhling der Volker, Endeinschnitt stellt hier wiederum das Jahr 1890 dar, d. h. das Ende des Jahres der Bekleidung des Kanzleramtes durch den Kanzler Otto Bismarck, dessen Regierungsperiode eine eigenartige politische Epoche in der deutschen Geschichte war.

Die erwahnte Thematik wurde besonders umfangreich durch die folgenden polnischen Druckschriften in Thorn ubernommen: „Biedaczek", „Gazeta Toruńska", „Gospodarz", „Przyjaciel', „Gazetka dla Dzieci".

[63] Archiwum Państwowe w Toruniu, *Akta miasta Torunia 1793-1920: Acta der Polizei-Verwaltung zu Thorn*, sygnatura 18 814.

[64] Tamże.

VARIA

Ks. Andrzej ANDERWALD

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 347–362

Stworzenie czy ewolucja?
Próba rozwiązania pewnej kontrowersji w świetle myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI

Wprowadzenie

W roku 2009 obchodzono 200 rocznicę urodzin Karola Darwina (1809-1882) oraz 150 rocznicę wydania jego dzieła *O powstaniu gatunków drogą doboru naturalnego* (1859). Drugą datę można umownie traktować jako początek sporu o początki człowieka wyrażanego hasłowo alternatywą: stworzenie czy ewolucja? Skoro tak, to czy po 150 latach historii debat dotyczących relacji między stworzeniem a ewolucją jest potrzeba zajmowania się „dawną alternatywą"? Czy na poziomie metaprzedmiotowym nie zostało już wszystko wyczerpująco powiedziane i opisane? Czy można jeszcze coś dopowiedzieć w kwestii typów relacji między kreacją a ewolucją? Przy tak ujętym temacie przytoczone pytania nasuwają się spontanicznie. Odpowiedź na nie na poziomie rozważań metodologicznych również wydaje się być oczywista. Poprawne zastosowanie zasad autonomii między dwoma różnymi porządkami poznania – teologicznym i przyrodniczym – wyklucza *a priori* możliwość konfliktu. Ostatni w tej kwestii oficjalny dokument kościelny *Magisterium Kościoła wobec ewolucji* (1997)[1] nie pozostawia miejsca na jakiekolwiek kontrowersje.

To oficjalne stanowisko Kościoła, jego przełożenie w systematycznej refleksji teologicznej nad stworzeniem nie zawsze znajduje akceptację w przekonaniach konkretnego człowieka. W wykładach i dyskusjach podejmujących tematykę stworzenia i ewolucji nierzadko dochodzi do konfrontacji między naukowym a religijnym obrazem świata. Przyczyną konfrontacji są często trudności w uzgodnieniu osobistej wiary w Boga Stwórcę (stworzenie) z wiedzą przyrod-

[1] Por. Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji*, OsRomPol 18(1997), nr 1, s. 18-19.

niczą o powstaniu świata, człowieka (ewolucja). Wypowiedzi typu: „nie wierzę w Boga, ponieważ przyjmuję naukowe teorie na temat powstania wszechświata i człowieka", „Bóg to zbędna hipoteza, gdyż ewolucja tłumaczy wszystko" nie są rzadkością wśród uczniów starszych klas licealnych, studentów i nauczycieli (nie tylko kierunków przyrodniczych). Do takich wniosków uprawniają wyniki prowadzonych badań, stawiających sobie za cel określenie stopnia uzgodnienia treści religijnych z przyrodniczymi w perspektywie wiary chrześcijańskiej. W obszarze języka niemieckiego interesującym przykładem takich badań jest monografia Marcina Rothgangela[2], protestanckiego teologa, jak również badania zespołu nauczycieli religii i fizyki[3]. Natomiast na gruncie polskim oryginalnym przyczynkiem tego typu badań są publikacje Jacka Tomczyka, teologa i antropologa oraz Grzegorza Bugajaka, teologa i filozofa, z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie[4].

Jak pokazują wyniki przeprowadzonych badań, problematyka relacji między stworzeniem a ewolucją nie należy do przeszłości i nie wyczerpuje się w teoretycznych modelach (typach) określających wzajemne powiązania między członami tej relacji. Za jej żywotnością i aktualnością przemawia również jej powiązanie z odwiecznymi pytaniami człowieka: skąd pochodzimy? Dokąd zmierzamy? Jaki jest nasz początek? Jaki jest nasz cel? Po co istniejemy? Pytania te nabierają szczególnego znaczenia, gdy uświadamiamy sobie, iż nasza planeta Ziemia w liczącej 14 miliardów lat historii wszechświata istnieje od 4,5 miliarda lat, a organizmy żywe znajdują się na niej od 3,5 miliarda lat. Dopiero jednak około 2 milionów lat temu pojawiały się pierwsze istoty człowiekowate (*Homo erectus*), a podobne morfologicznie do współczesnego człowieka istoty *Homo sapiens* przed około 200 tysiącami lat[5]. Zatem większość czasu wszechświat istniał bez człowieka. Współczesne badania nad rozwojem wszechświata wskazują, iż pojawienie się człowieka na Ziemi jest wynikiem długiego rozwoju

[2] Por. M. Rothgangel, *Theologie und Naturwissenschaft. Wissenschaftstheoretische Gesichtpunkte im Horizont religionspädagogischer Überlegungen*, Göttingen 1999, s. 13-51.

[3] Por. A. Benk, R. Erb, S. Immerfall, C. Quesel, *Religionsunterricht und naturwissenschaftlicher Unterricht. Eine empirische Untersuchung zur fächerübergreifenden Kooperation und ihren Grundlagen*, „Religionspädagogische Beiträge" 54(2005), s. 3-16

[4] Por. J. Tomczyk, G. Bugajak, *Wokół ewolucji i kreacji – wstępna analiza ankiet nauczycieli i studentów*, „Studia Ecologiae et Bioethicae" (2006), nr 4, s. 181-198; J. Tomczyk, G. Bugajak, *Kontrowersje wokół powstania człowieka – wstępna analiza ankiet studentów*, „Studia Ecologiae et Bioethicae" (2007), nr 5, s. 43-58.

[5] Zob. J.L. Thomson, G.E. Krovitz, A.J. Nelson, *Patterns of Growth and Development in the Genus Homo*, Cambridge 2003; T.J. Crow (red.), *The Speciation of Modern Homo sapiens*, Oxford 2002.

– ewolucji, która rozpoczęła się u początku wszechświata. Biblijna opowieść o początkach świata i ludzkości umieszcza stworzenie człowieka na końcu całego dzieła stworzenia: „wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą" (Rdz 2,7). Ewolucyjna perspektywa patrzenia na początek człowieka zdaje się łączyć relację przyrodniczą i religijną. Skąd zatem kontrowersje? Skąd trudności w podchodzeniu od stworzenia i ewolucji jako dwóch stron jednej rzeczywistości? Skąd tendencje do ich wzajemnego przeciwstawiania? Zamierzeniem niniejszych rozważań jest próba krytycznej analizy przyczyn sporów dotyczących relacji między stworzeniem a ewolucją w świetle myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. W toku podjętych badań najpierw zostaną przedstawione przyczyny kontrowersji o podłożu materialistycznym i fundamentalistycznym (1); następnie uwagi metodologiczne J. Ratzingera dotyczące uwarunkowań relacji między wiarą w stworzenie a teorią ewolucji (2); oraz papieskie inicjatywy Benedykta XVI o profilu interdyscyplinarnym (3).

1. Przyczyny kontrowersji

Zagadnienie ewolucji staje się dzisiaj na nowo przedmiotem sporów i dyskusji. Z jednej strony pewne środowiska ateistyczne usiłują zastępować chrześcijańską naukę o stworzeniu materialistycznym ewolucjonizmem. Po drugiej stronie przedstawiciele fundamentalistycznego kreacjonizmu interpretują dosłownie biblijne opowiadania o stworzeniu świata i człowieka. Problem nie jest nowy. Od połowy XIX wieku teologia stworzenia i teoria ewolucji są często postrzegane jako pozostające wobec siebie w konflikcie różne sposoby tłumaczenia procesu powstania świata i człowieka. Czasem skrótowo mówi się o konflikcie między kreacją a ewolucją. Szukając jego przyczyn, można ogólnie wskazać na dwie: materialistyczne interpretacje teorii ewolucji i fundamentalistyczne interpretacje biblijnego opisu stworzenia.

Początki materialistycznych interpretacji sięgają czasów samego twórcy teorii ewolucji Karola Darwina, który dla określenia swojej teorii posłużył się zaproponowanym w 1854 przez Herberta Spencera (1820-1903) pojęciem ewolucji (z łac. *evolvere* – wydobywać, rozwijać). Pojęcie to łączyło się z kierunkowością, polegającą na przechodzeniu od struktur prostych i jednorodnych do złożonych i heterogennych, stanowiących jednak funkcjonalną całość, na skutek wzrostu złożoności układu[6]. Osobiste zainteresowania Darwina skupiały się jednak bar-

[6] J. Życiński, *W kręgu filozoficznych pytań ewolucji*, w: M. Heller, J. Życiński (red.), *Dylematy ewolucji*, Kraków 1990, s. 17.

dziej na przyrodniczym kontekście ewolucji niż na jej filozoficznych implikacjach. Dlatego sam Darwin jako przyrodnik dystansował się od ówczesnych sporów światopoglądowych, politycznych, pomimo prób ideologizacji jego teorii przez takich wyznawców wojującego ateizmu, jak Edward Aveling (1849-1898) i Ludwig Buchner (1813-1897). To właśnie oni w 1881 zaproponowali autorowi *The Origins of Species* usunięcie z kolejnego wydania wzmianki o Bogu Stwórcy, co miało ułatwić w ich opinii stworzenie naukowych podstaw dla ateizmu na podstawie teorii ewolucji. Darwin nie tylko odrzucił propozycję, ale uznał możliwość konstruowania dowodu na nieistnienie Boga na podstawie jego teorii jako głupotę. Inną próbą ideologizacji poglądów Darwina była, również odrzucona przez niego, propozycja, ze względu na mające zachodzić podobieństwa pomiędzy rozwojem gatunków a rozwojem społeczeństw, dedykowaniu mu *Kapitału* Karola Marksa[7]. Osobiście Darwin unikał również spekulacji z zakresu teologii czy metafizyki. Jego wypowiedzi, jak zauważa Mayer, cechował teologiczny i filozoficzny minimalizm, wbrew tym, którzy odwołując się do jego autorytetu, poszukiwali w teorii zmienności gatunków odpowiedzi na pytania filozoficzne i teologiczne[8].

Jeżeli chodzi o antropogenezę, Darwin w dziele *O pochodzeniu człowieka* (1871) ukazał człowieka jako produkt ewolucji. Pogląd taki spotkał się z odrzuceniem ze strony Kościoła. Zastrzeżenia, jakie wysunięto przeciwko Darwinowskiej nauce o ewolucji, dotyczyły kwestii jej ewentualnego oddziaływania na sprawy wiary, moralności czy w ogóle religii. Obawiano się dalszej detronizacji człowieka, którego podobieństwo nie będzie się odnosić do Boga, ale do małpy, jak również podważenia zasad etyki, w których zamiast troski o bliźniego, prym zdobędzie walka o przeżycie[9]. Obawy o dalszą detronizację człowieka oraz o wzrost brutalności i degradacji rodzaju ludzkiego, ze względu na utożsamienie człowieka z resztą świata zwierzęcego, wynikały nie tyle wprost z teorii Darwina, ile z wystąpień propagatorów ewolucjonizmu przyrodniczego: Tomasza Huxleya (1825-1895) w Anglii czy Ernsta Haeckla (1834-1919) w Niemczech. Ich poglądy są przykładem materialistycznej interpretacji teorii ewolucji oraz jej nieuzasadnionej ekstrapolacji w dziedziny historii i kultury. Innym przykładem nieprawomocnej interpretacji teorii ewolucji w znaczeniu politycznej instrumentalizacji, były próby jej wykorzystania na przełomie XIX i XX wieku w „służbie" ideologii marksistowsko-leninowskiej[10].

[7] J. Życiński, *Ułaskawienie natury*, Kraków 1992, s. 77-78.

[8] E. Mayer, *„… und Darwin hat doch recht". Charles Darwin, seine Lehre und die moderne Evolutionstheorie*, München 1994, s. 11.

[9] Zob. E. Bone, *Bóg niepotrzebna hipoteza?*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004, s. 53-66.

[10] Por. Z. Kępa, *Marksizm i ewolucja. „Twórczy darwinizm" jako narzędzie propagandy antyreligijnej w latach 1948-1956*, Tarnów 1999; K. Bayertz, *Naturwissenschaft*

Przechodząc do czasów współczesnych należy zauważyć, iż błąd logiczny materialistycznych interpretacji biologicznej teorii ewolucji również i dziś jest źródłem kontrowersji i sporów. Już same terminy „ślepe siły natury", „samolubny gen", „dalekosiężny gen" używane przez Richarda Dawkinsa (ur. 1941), zoologa, etnologa, są nową próbą materialistycznych interpretacji teorii ewolucji[11]. W zakończeniu swej najnowszej książki ewolucjonista z Anglii pisze: „To nie przypadek, że ze wszystkich stron otacza nas tak wiele zieleni. To nie przypadek, że znajdujemy jedną drobniutką gałązkę w gęstwinie rozkwitającego drzewa życia, i to też nie jest przypadek, że otaczają nas miliony gatunków stworzeń, które jedzą, rosną, pływają, chodzą […] Otacza nas nieskończony szereg form 'najpiękniejszych i najbardziej godnych podziwu' i to nie jest przypadek, lecz prosta konsekwencja ewolucji przez nielosowy dobór naturalny. I to właśnie jest najwspanialsze widowisko świata"[12]. Dawkins jest nie tylko zdeklarowanym neodarwinistą, niedpouszczającym jakichkolwiek uwag krytycznych wobec teorii ewolucji, ale również zdeklarowanym ateistą, propagatorem materialistycznych interpretacji rzeczywistości. Najwyraźniej w książce *Bóg urojony* na bazie materialistycznych interpretacji teorii ewolucji wypowiada się przeciw teistycznym interpretacjom rzeczywistości. Dla Dawkinsa „najbardziej pomysłowym i najsilniejszym żurawim jest darwinowska ewolucja przez dobór naturalny. Darwin i jego następcy zdołali pokazać, w jaki sposób żyjące organizmy (z ich spektakularnym nieprawdopodobieństwem i pozorami zaprojektowania) mogły w procesie stopniowych i powolnych zmian wyewoluować od prostych przodków. Dziś możemy już zupełnie bezpiecznie stwierdzić, że złudzenie projektu żywych istot jest niczym więcej niż … złudzeniem"[13]. Dawkins na podstawie materialistycznej interpretacji ewolucji biologicznej kwestionuje istnienie Boga i uzasadnia głoszony przez siebie ateizm, stwierdzając wprost: „Bóg niemal na pewno nie istnieje. Jak dotąd to najważniejsza konkluzja mojej książki"[14].

Drugą grupę przyczyn omawianych kontrowersji stanowią interpretacje fundamentalistyczne. Ich początki również sięgają czasów Darwina. Przeciwnicy teorii Darwina i ewolucyjnej interpretacji różnych obszarów rzeczywistości zaczęli szukać trwałych fundamentów dla kreacji w Biblii i Tradycji Kościoła.

und Sozialismus: Tendenzen der Naturwissenschafts-Rezeption in der deutschen Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts, „Social Studies of Science" 13(1983), nr 3, s. 355-394.

[11] Por. R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2007; Tenże, *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen*, tłum. J. Gliwicz, Warszawa 2003.

[12] R. Dawkins, *Najwspanialsze widowisko świata. Świadectwa ewolucji*, tłum. P. Szwajcer, Stare Groszki 2010, s. 517.

[13] R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P.J. Szwajcer, Warszawa 2008[6], s. 223.

[14] Tamże, s. 224.

Odwołując się do niezmiennych słów Pisma świętego i stałości tradycyjnej wiary, pragnęli przeciwstawić się zagrożeniom chwiejnego ewolucjonizmu. Chodzi tu o fundamentalistyczną lekturę Biblii polegającą na przekonaniu, iż Pismo święte, jako natchnione i zawierające wolne od błędu Słowo Boga, winno być odczytywane dosłownie. Dla fundamentalistów oznacza to przyjęcie literalnego znaczenia tekstu Biblii we wszystkich kwestiach, również geograficznych i historycznych, co prowadzi do odrzucenia naukowego obrazu świata wszędzie tam, gdzie sprzeciwia się on biblijnemu obrazowi świata. Literalne czytanie nie uwzględnia żadnych historycznych uwarunkowań formowania się tekstu oraz wynikających stąd konsekwencji[15]. Przejęte, głównie we wczesnym protestantyzmie, stanowisko fundamentalistyczne przeniknęło również do myśli katolickiej. I tak na przykład Niemiecka Konferencja Episkopatu na synodzie w Kolonii (1860), w rok po wydaniu pracy *O powstaniu gatunków*, wypowiedziała się oficjalnie przeciw teorii ewolucji. Oceniono, iż nauka o powstaniu ciała ludzkiego na drodze ewolucji z wyższych gatunków zwierząt pozostaje w sprzeczności z nauką Pisma świętego i musi zostać odrzucona jako niemożliwa do uzgodnienia z katolicką nauką wiary[16]. Skrajnym przykładem fundamentalizmu w tej kwestii stały się tzw. małpie procesy w Stanach Zjednoczonych skierowane przeciw teorii ewolucji. Znany przypadek stanowi przeprowadzony w 1935 roku proces Johna T. Scopesa, nauczyciela z Dayton, zwolennika teorii ewolucji, oskarżonego o złamanie ustanowionego w stanie Tennessee prawa zabraniającego głoszenia nauk Darwina[17].

Procesy te nie należą do przeszłości. Również współcześnie jeszcze w 31 na 50 stanach toczą się procesy sądowe (tzw. małpie procesy). Ich celem jest rozstrzygnięcie, jak powinna być nauczana w szkołach historia rozwoju świata i człowieka. W relacji dziennikarza z Kentucky opisującego zapatrywania współczesnych mieszkańców Dayton na teorię ewolucji można przeczytać: „religijny fundamentalizm jest dziś znacznie silniejszy, niż był w połowie lat dwudziestych. Jak twierdzi Vicki Morgan, właścicielka niewielkiego pensjonatu w Dayton: Jeśli spytasz 20 mieszkańców miasta, jakie jest pochodzenie człowieka, wszystkich dwudziestu odpowie ci, że został on stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo"[18]. Z badań przeprowadzonych w 1994 roku przez Instytut Gallusa

[15] Zob. A. Robb, *Bombowa Biblia. Przedpotopowe początki*, tłum. M. Romanek, Kraków 2003; tenże, *Bombowa Biblia. Jedyny taki jedynak*, tłum. M. Romanek, Kraków 2003; tenże, *Bombowa Biblia. Hebrajski harmider*, tłum. M. Romanek, Kraków 2003. Robb postuluje fundamentalistyczną lekturę Biblii dla dzieci, zwłaszcza rozdziałów (1-11) z Księgi Rodzaju.

[16] Cyt. za: H. Küng, *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*, München 2005[3], s. 108.

[17] Por. K. Szymborski, *Małpi proces*, „Wiedza i Życie" 2000 nr 9, s. 43-44.

[18] Tamże, s .48.

wynika, iż 44% Amerykanów wierzy bez zastrzeżeń w biblijną wersję stworzenia; zaś 40% akceptuje „teistyczną" ewolucję, w znaczeniu procesu przebiegającego pod boską kontrolą. Natomiast tylko 10% jest przekonanych, że ludzki gatunek pojawił się na Ziemi drogą powolnej ewolucji, bez boskiej ingerencji[19]. W sierpniu 1999 roku Wydział Oświaty stanu Kentucky zdecydował, że nauczanie teorii ewolucji nie będzie obligatoryjną częścią szkolnego programu biologii. Do programu nauczania wprowadzono poprawki terminologiczne, zastępując słowo „ewolucja" terminem „zmiana w czasie". Wprowadzone zmiany uzasadniano przekonaniem, że pojęcie „ewolucji" wykracza poza bezstronny, obiektywny opis procesu, lecz implikuje zmiany, które są „przypadkowe, pozbawione celu i za którymi nie stoi żadna wyższa inteligencja"[20]. Wszystko to sprawia, że przedmiot sporu z procesu Scopesa sprzed 75 lat pozostał tak samo aktualny jak dawniej.

Współcześnie propagatorem fundamentalistycznych interpretacji biblijnego kreacjonizmu w Stanach Zjednoczonych jest związany z Niezależnym Kościołem Baptystów, Kent Hovind (ur. 1935). Zaliczany jest do najmłodszego pokolenia kreacjonistów. Jego tezy głoszą m.in.: stworzenie świata w 6 dni; podają 100 powodów, dla których ewolucja jest głupia oraz określają wiek istnienia świata na 6000 lat[21]. Również na Starym Kontynencie nie brak zwolenników kreacjonizmu, o poglądach na temat relacji między ewolucją a stworzeniem o nachyleniu fundamentalistycznym. Przykładem „lokalnych" sporów wywoływanych wypowiedziami polityków, nierzadko odpowiedzialnych za kształt programów edukacyjnych było w Polsce wystąpienie m.in. ministra Mirosława Orzechowskiego: „[…] Powiedziałem, że teoria ewolucji to kłamstwo. Mam przekonanie, że to pomyłka, którą zalegalizowano jako obowiązującą prawdę. Dla mnie to opowieść o charakterze literackim, mogłaby np. stać się kanwą filmu *science fiction*. Sama teoria Darwina jeszcze za jego życia była modyfikowana, podawano kolejne fakty, które ją kwestionowały. To w zasadzie luźna koncepcja niewierzącego starszego pana, który tak właśnie widział świat. Może dlatego, że był wegetarianinem i zabrakło mu ognia wewnętrznego. To smutne, a tego uczy się w polskiej szkole. Nie takich już zresztą kłamstw uczono w polskich szkołach, były gorsze, na przykład że Stalin był ojcem pokoju, że nie było Katynia"[22].

[19] Tamże.

[20] Tamże.

[21] Zob. Na temat „teorii Hovinda" http://www.kent-hovind.com/theory.htm (25.06.2010).

[22] Wypowiedź pochodzi z wywiadu ministra z Aleksandrą Pezda: Wiceminister edukacji: poradzimy sobie bez tolerancji, GW z dn. 14.10. 2006 (www.gazetawyboracza.pl, 4.09.2007). Zob. również prasowe komentarze w prasie polskiej po wypowiedziach polityków Macieja Giertycha i Mirosława Orzechowskiego, podważających teorię ewolucji (por. „Newsweek" z dn. 29.10.2006 oraz „Polityka" z dn. 28.10.2006).

Podobne zamieszanie wywołała w Niemczech wypowiedź Karin Wolff, minister kultury w landzie Hesji, domagającej się uwzględnienia chrześcijańskiej nauki o stworzeniu w ramach lekcji biologii[23].

Stanowisko Kościoła katolickiego odnośnie do ewolucji biologicznej stopniowo zaczęło ulegać zmianie, począwszy od encykliki papieża Piusa XII *Humani generis*, aż po najnowsze orzeczenia Papieskiej Komisji Biblijnej oraz przesłania ostatnich papieży. Kościół zdecydowanie odrzucił fundamentalistyczną lekturę Biblii. Zagadnieniu temu poświęcono wiele uwagi w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (1993), w którym określono m.in. zasady wyjaśniania tekstów biblijnych w celu uniknięcia konfliktów w ocenie wielości proponowanych teorii ewolucji[24]. Również Jan Paweł II w przesłaniu do Papieskiej Akademii Nauk z 1996 roku dokonał określenia relacji pomiędzy biblijną nauką o stworzeniu a przyrodniczą ewolucją. Dokument wyraźnie określa horyzont interpretacyjny, w ramach którego myśl chrześcijańska może współdziałać z różnymi wersjami ewolucjonizmu. Sam darwinizm został tu uznany jedynie za pewną formę ewolucjonizmu. Jan Paweł II wykluczył jednak możliwość pogodzenia ze stanowiskiem chrześcijańskim tych wersji fundamentalizmu, w których usiłuje się przeciwstawiać biblijną interpretację genezy człowieka wiedzy przyrodniczej[25].

2. Stworzenie i ewolucja w ujęciu Josepha Ratzingera

W sformułowaniu uwag terminologiczno-metodologicznych pomocnych dla właściwego opisu relacji między stworzeniem a ewolucją nawiążę do myśli Josepha Ratzingera (ur. 1927). Podstawowym źródłem dla rozważań będzie rzadko przytaczany tekst Ratzingera *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie*[26].

---

[23] Zob. [b.a.], *Kultusministerin fällt auf Kreationisten herein*, http://www.spiegel.de/schulspiegel/0,1518,445487,00.html (20.06.2010); [b.a.], *Gott und die Wissenschaft. Mit der Bibel in den Biologie-Unterricht?*, http://www.spiegel.de/schulspiegel/wissen/0,1518,491434,00.html (20.06.2010).

[24] Por. M. Bednorz, *Urząd Nauczycielski Kościoła odrzuca fundamentalistyczną interpretację Pisma Świętego*, w: M. Heller, M. Drożdż (red.), *Początek świata – Biblia a nauka*, Tarnów 1998, s. 55-80.

[25] Por. Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji*, OsRomPol 18(1997), nr 1, s. 18-19.

[26] Tekst został opublikowany w pracy zbiorowej pod redakcją H.J. Schulza: *Wer ist das eigentlich – Gott*, München 1973², s. 232-244. Główne myśli tegoż opracowania kard. Ratzinger powtórzył we wprowadzeniu do książki (R. Spaemann, R. Löw, P. Klosowski (red.), *Evolutionismus und Christentum*, Weinheim 1986, s. VII-IX) wydanej po zorganizowanym w Rzymie sympozjum nt. *Wiara chrześcijańska a teoria ewolucji* (24.04.1985).

Opracowanie to posłuży do wyprowadzenia zasad pomocnych dla właściwego odniesienia się do wspomnianych kontrowersji oraz sformułowania kryteriów pomocnych dla właściwego rozumienia relacji między stworzeniem i ewolucją.

Rozważania na temat relacji między wiarą w stworzenie i teorią ewolucji Ratzinger rozpoczyna od explicatio terminorum. Wprowadzona przez Darwina myśl o ewolucji wszystkich istot żywych postawiła pod znakiem zapytania lansowaną w ówczesnej teologii stworzenia naukę o niezmienności gatunków. Tym samym dokonała się kolejna rewolucja obrazu świata. Zmianie uległo podstawowe rozumienie rzeczywistości, którego wyrazem było przejście ze statycznego do dynamicznego jej ujmowania. Ratzinger zauważa, iż stan taki dobrze oddają transformacje pojęciowe widoczne w opisie nowego obrazu świata. W miejsce pojęcia „bytu" (*Sein*) używa się pojęcia „stawanie się" (*Werden*); pojęcie „stworzenia" (*Schöpfung*) zostaje zamienione na pojęcie „rozwój" (*Enwicklung*); zaś pojęcie „upadku" (*Fall*) pojęciem „wzrostu" (*Aufstieg*)[27]. Dokonane zmiany domagają się nowego uzgodnienia teologicznej prawdy o stworzeniu z paradygmatem myślenia przyrodniczego. Chodzi o kwestię relacji teologii stworzenia do biologicznej ewolucji, która widoczna jest zarówno w refleksji nad stworzeniem świata, jak i człowieka. Od początku kardynał wiąże problem relacji między wiarą w stworzenie i teorią ewolucji z dwoma różnymi poziomami poznania: teologicznego i przyrodniczego. Dlatego domaga się on jasnego rozróżnienia między nimi, gdyż są one wyrazem dwóch różnych form myślenia, z którymi wiążą się dwa różne sposoby stawiania pytań. Na przykład w kwestii początków świata i człowieka inne pytanie stawia teologia, a inne nauki przyrodnicze. Pytania te dotyczą dwóch różnych płaszczyzn poznawczych. Teologia stworzenia szuka w świetle Bożego objawienia odpowiedzi na pytania: dlaczego wszechświat powstał? Jaki jest jego duchowy fundament? Jaki jest sens istnienia wszechświata? Nie jest natomiast zainteresowana bezpośrednio znalezieniem odpowiedzi na pytania: z czego powstał wszechświat? Jak doszło do jego powstania? Jaki jest ostateczny stan fizyczny wszechświata? Te ostanie pytania są przedmiotem zainteresowania nauk przyrodniczych. Pytania stawiane w perspektywie przyrodniczej dotyczą zawsze czegoś, co już istnieje i mają na celu lepsze poznanie „owego czegoś" na drodze naukowego poznania. W przypadku ewolucji biologicznej oznacza to pytanie: dlaczego są takie, a nie inne organizmy? Jaka jest ich geneza? Jak przebiegał ich dotychczasowy rozwój? Natomiast pytania z poziomu teologii są uprzednie w stosunku do wcześniejszych. Dotyczą one kwestii bardziej pierwotnych i są wyrazem poszukiwania odpowiedzi w świetle Bożego objawienia: dlaczego coś jest? Dlaczego w ogóle coś istnieje, a nie nic? Pytania dotyczące roz-

[27] J. Ratzinger, *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie*, s. 233.

woju tego, co już istnieje, znajdują się na poziomie fenomenologicznym, podczas gdy rozważania o wierze w stworzenie na poziomie ontologicznym. Brak jasnego rozróżnienia tych dwóch płaszczyzn poznawczych, uznania przynależnej im autonomii, prowadzi do konfliktu. Dlatego w celu uniknięcia tego typu pozornych konfliktów między obydwoma płaszczyznami ważnym jest uświadomienie sobie zachodzących pomiędzy nimi różnic[28].

Dla podkreślenia różnicy między obydwoma poziomami Ratzinger zwraca uwagę, iż wiara w stworzenie dotyka różnicy między „nic" a „czymś". Natomiast myśl o rozwoju (ewolucji) dotyka różnicy między „czymś" a „czymś innym". Stworzenie charakteryzuje byt jako całość, jako „byt skądinąd" (*Sein von anderswoher*), a rozwój opisuje wewnętrzną budowę bytu; bytu już istniejącego[29]. Rozwój ukazuje, skąd pochodzą konkretne formy bytu, a nie tyle sam byt. Dlatego sposób stawiania problemu w teologii stworzenia może wydawać się przyrodnikowi jako bezpodstawny, na który nie ma odpowiedzi na poziomie poznania przyrodniczego. A to dlatego, gdyż tego typu poznanie jest skoncentrowane na tym, co już jest dane, a tym samym mierzalne i weryfikowalne.

Gdy chodzi o bliższe określenie relacji między kreacją a ewolucją, Ratzinger na pierwszym miejscu wskazuje na potrzebę zachowania zachodzącej między nimi autonomii i uznania występujących między nimi odrębności. Wiara w stworzenie i teoria ewolucji są dwoma formami opisu rzeczywistości, które należą do różnych porządków poznawczych, które nie ocierają się o siebie bezpośrednio. Choć Ratzinger nie wyklucza możliwości ich wzajemnych odniesień, z których nie sposób zrezygnować, uważa je za sprawę delikatną[30]. Wprawdzie delikatności tej bliżej nie określa, co uwzględniając wcześniejsze jego poglądy, można przyjąć, iż wynika ona z różnicy zakresów poznawczych. O ile teoria ewolucji, której zakres badawczy jest węższy od zakresu wiary w stworzenie, nie może przejąć treści wiary w stworzenie czy wykorzystać idei stworzenia, a to przede wszystkim ze względu na swoje założenia badawcze. O tyle w teologii stworzenia można, a nawet należy odwoływać się do teorii ewolucji. Biblijna wiara w stworzenie obejmuje obraz świata, ale nie jest z nim identyczna. Obraz świata zawarty w Księdze Rodzaju nie jest przedmiotem wiary, gdyż jest nim Bóg Stwórca. I dlatego człowiek wierzący musi dopuścić możliwość skorygowania przez nauki przyrodnicze przednaukowego obrazu świata, który jest zawarty w biblijnym opisie o stworzeniu[31].

[28] Tamże, s. 234.
[29] Tamże.
[30] Tamże, s. 235.
[31] Tamże, s. 239.

Zgodnie z poczynionymi wyjaśnieniami, Ratzinger odpowiada pozytywnie na pytania o możliwość uzgodnienia ze sobą myśli o stającym się świecie z myślą o stworzeniu czy pogodzenia wiary w stworzenie z naukowym obrazem świata przyjmującym teorię ewolucji. Równocześnie odrzuca on wszelkie próby wprowadzania podziałów w refleksji nad człowiekiem, przydzielając teologom wyłącznie sprawy sfery duchowej w człowieku, zaś przyrodnikom wyłącznie to, co cielesne w człowieku. Tego rodzaju podziały zawsze prowadzą do rozdzielania stworzenia od ewolucji[32].

Wskazując na granice poznawcze nauk przyrodniczych, Ratzinger mówi o niemożliwości udzielenia przez nie odpowiedzi na nieodzownie ważne dla człowieka pytania o sens istnienia świata czy ostatecznie samego człowieka. Teoria ewolucji nie daje odpowiedzi na pytanie, czy rozwojem rządzi jakiś sens albo czy jej procesy pozbawione są sensu. Biblia głosi, że świat jako całość bierze początek ze Słowa (*Logosu*), tzn. twórczego sensu i przedstawia jego czasową formę. Stworzenie nie jest tu rozumiane jako oddalony w czasie początek, który jest niejako rozłożony na wiele etapów, ale dotyczy bytu jako czasowego i stającego się[33]. Teologia stworzenia nie mówi o anonimowym człowieku, ale jako o chcianym przez Boga. Człowiek nie jest wytworem, który został przez Boga tylko pomyślany, lecz jest osobowym bytem, który może o Bogu myśleć i Go poznawać. To specyficzne w przypadku człowieka bycie chcianym i poznanym przez Boga nazywa Ratzinger szczególnym tworzeniem człowieka, które wymyka się przyrodniczym kategoriom, lecz nie znajduje się z nimi w sprzeczności[34].

Teoria ewolucji nie znosi wiary w stworzenie ani jej nie potwierdza, ale domaga się jej, aby głębiej siebie rozumieć, i dopomóc człowiekowi w samorozumieniu siebie i stawać się coraz bardziej tym, kim jest: istotą, do której może zwracać się do Boga jako osobowego Ty. Biblijna wiara w stworzenie jest wyrazem nadziei, że człowiek i świat jest objęty Bożą opatrznością[35].

Pewną formą syntezy przedstawionych dotychczas poglądów Kardynała na kwestię relacji między stworzeniem i ewolucją są uwagi zawarte w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (1992). Ratiznger, mianowany przez papieża Jana Pawła II przewodniczącym komisji przygotowującej wydanie Katechizmu, poświęca problematyce stworzenia szeroki zakres (nr 279-384). Wprawdzie brak w niej wyraźnego odniesienia do ewolucji. Same terminy „ewolucja" czy „teoria ewolucji" nie występują, to jednak spotykamy się w Katechizmie z dosyć jasnym odniesieniem do wspomnianych już wcześniej dwóch porządków poznania: teologicznego

[32] Tamże, s. 240.
[33] Tamże, s. 242.
[34] Tamże, s. 244.
[35] Tamże, s. 245.

i przyrodniczego (nr 282-285). W punkcie 284 czytamy: „Na wielkie zainteresowanie tymi poszukiwaniami szczególnie silny wpływ wywierają zagadnienia dotyczące innego porządku, który przekracza zakres nauk przyrodniczych. Ważne jest nie tyle poznanie, kiedy i w jaki sposób wyłonił się kosmos, kiedy pojawił się w nim człowiek, co raczej odkrycie, jaki jest sens tego początku: czy rządzi nim przypadek, ślepe przeznaczenie, anonimowa konieczność czy też transcendentny, rozumny i dobry Byt, nazywany Bogiem. A jeżeli świat wywodzi się z mądrości i dobroci Bożej, to dlaczego istnieje zło? Skąd pochodzi? Kto jest za nie odpowiedzialny? Czy można się od niego wyzwolić?".

Ratzinger odrzuca również *expressis verbis* fałszywą alternatywę rozdziału między stworzeniem i ewolucją w kazaniach wielkopostnych o stworzeniu i upadku[36]. Stwierdza on wprost: „Bardziej przenikliwe umysły już dawno wiedziały, że nie mamy tu do czynienia z albo-albo. Nie możemy powiedzieć: albo stworzenie, albo ewolucja. Właściwa formuła musi być taka: stworzenie i ewolucja, gdyż obydwie te rzeczywistości odpowiadają na dwa różne pytania"[37].

Ważnym dopowiedzeniem w kwestii stworzenia i ewolucji jest stanowisko Ratzingera wyrażone w wykładzie wygłoszonym na paryskiej Sorbonie (27.11.1999). Kardynał jednoznacznie odrzuca w nim wszelkie próby widzenia w teorii ewolucji jednej formy interpretacji całej rzeczywistości. Nie do przyjęcia jest ujmowanie teorii ewolucji w kategoriach „pierwszej filozofii", która stanowiłaby jedynie właściwą podstawę dla rozumowego objaśniania świata. Ratzniger nie zgadza się, aby traktować teorię ewolucji jako uniwersalną teorię całej rzeczywistości, poza którą niedopuszczalne i niekonieczne byłyby dalsze pytania, dotyczące początku i istoty rzeczy[38]. Tym samym broni on zasadności wychodzenia ostatecznych pytań poza obszar badań przyrodniczych. „[…] Chodzi o pytanie, czy rzeczywistość powstała z przypadku i konieczności [czy jak mówi Popper – przez szczęśliwy przypadek i przewidywanie], a więc z czegoś nierozumnego; czy więc rozum jest przypadkowym produktem ubocznym czegoś nierozumnego i ostatecznie nie ma znaczenia w ocenie nierozumności, czy też prawdą jest to, co buduje zasadnicze przekonanie wiary religijnej i jej filozofii: *In principio erat Verbum* – na początku wszystkich rzeczy stoi stwórcza siła rozumu"[39].

---

[36] Por. J. Ratzinger, *In Anfang schuf Gott. Vier Münchner Fastenpredigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Einsiedeln-Freiburg 1986 (wyd. polskie: *Na początku Bóg stworzył ... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006).

[37] J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył ...*, s. 55.

[38] Tenże, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 143.

[39] Tamże, s. 144-145.

Podsumowując metodologiczne wskazania J. Ratzingera można stwierdzić, iż teologiczna mowa o stworzeniu nie jest tożsama z nauczaniem przyrodniczym. Jest ona wyrazem wiary, nadziei, która w podobny sposób została już wyrażona w wielu mitach o stworzeniu w czasach przedchrześcijańskich. Dlatego Ratzinger konsekwentnie używa terminu „wiara w stworzenie" (*Schöpfungsglaube*), a co zdaje się jeszcze wyraźniej podkreślać różnice między teologicznym a przyrodniczym poziomem poznania rzeczywistości.

W jego poglądach nie ma nigdzie kwestionowania teorii ewolucji jako takiej. Wyraźnie podkreśla, iż teoria ta zakłada istnienie pewnego podłoża, czyli istniejącej uprzednio rzeczywistości. Kwestia sposobu pojawienia się tej rzeczywistości wykracza już poza przedmiot badań nauk biologicznych. Przedmiotem krytyki Ratzingera jest ateistyczna interpretacja teorii ewolucji, jak również wszelkie próby czynienia z teorii ewolucji uniwersalnej teorii rzeczywistości, która wyklucza dalsze pytania o istotę rzeczy.

3. Interdyscyplinarne inicjatywy Benedykta XVI

Dotychczasowe rozważania ukazują, iż w obszernym dorobku pisarskim kard. Ratzingera jest obecna również, choć marginalnie, problematyka stworzenia i ewolucji. Tematyka ta występuje, oprócz wspomnianych już opracowań, w ogólnokościelnych dokumentach, przy których redagowaniu był obecny Kardynał. Tak było przy redakcji *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, jak również dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej (pt. *Human Persons Created in the Image of God*, 2004). Ta aktywność Ratzingera jako Prefekta Kongregacji do Spraw Nauki Wiary daje nadzieję po jego wyborze na papieża na kontynuację, prowadzonego z dużą intensywnością za pontyfikatu Jana Pawła II[40], dialogu Kościoła z nauką, w tym szczególnie z naukami przyrodniczymi.

Już w inauguracyjnym przemówieniu po wyborze na papieża Benedykta XVI stwierdza: „Nie jesteśmy przypadkowym i pozbawionym znaczenia produktem ewolucji. Każdy z nas jest owocem zamysłu Bożego. Każdy z nas jest chciany, każdy miłowany, każdy niezbędny"[41]. Oczywiście przytoczony fragment, będący pewnym nawiązaniem do myśli z wykładu na Sorbonie, nie jest wymierzony przeciw teorii ewolucji, lecz jedynie przeciw jej absolutyzacji, czy próbom ideologizacji.

[40] Por. A. Anderwald, *Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych*, Opole 2007, s. 205-210.

[41] Benedykt XVI, *Inauguracyjna homilia* (24.04.2005), OsRomPol 26(2005), nr 3. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/inauguracja_24042005.html (1.07.2010).

Ważną papieską inicjatywą dla dialogu Kościoła z nauką jest kontynuacja interdyscyplinarnych spotkań w Castel Gandolfo. Tematem pierwszego z nich, które obyło się we wrześniu 2006 r., była problematyka stworzenia i ewolucji. W spotkaniu uczestniczyło 40 naukowców, reprezentantów różnych dziedzin nauki: filozofów, przyrodników i teologów, byłych uczniów i doktorantów kard. Ratzingera, a wśród nich m.in.: wiedeński Kardynał Christoph Schönborn, Peter Schuster (chemik), R. Spaemann (filozof)[42].

Nie bez znaczenia dla budowania klimatu otwarcia teologii chrześcijańskiej na dialog interdyscyplinarny z naukami przyrodniczymi pozostają papieskie wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Ratyzbonie pt. *Wiara, rozum i uniwersytet: wspomnienia i refleksje* (12.09.2006) oraz opublikowany, a nie wygłoszony ze względu na odmowę przyjęcia papież na Uniwersytecie La Sapienza w Rzymie pt. *Chrześcijaństwo ma być zachętą do prawy* (17.01.2008) z okazji rozpoczęcia roku akademickiego. Wprawdzie zawarte w nich rozważania, mające charakter metateoretyczny, dotyczą relacji między rozumem i wiarą. Można w nich odnaleźć wyraźne wyzwania do podejmowania ze strony teologów dialogu z przedstawicielami nauk przyrodniczych[43].

Trudno nie dostrzec pozytywnego znaczenia dla lepszej percepcji treści teologicznych przez przyrodniczo ukierunkowane umysły wielu współczesnych chrześcijan, odwoływanie się przez papieża w swoich wystąpieniach, a nawet oficjalnych dokumentach Kościoła, do przyrodniczych metafor. Przykładu dostarczają, wspomniana już inauguracyjna homilia, jak również obraz zawarty w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis* (2007). W części pierwszej nt. *Eucharystia, tajemnica wiary* czytamy: „Substancjalne przekształcenie chleba i wina w Jego Ciało i Jego Krew wnosi do wnętrza stworzenia fundament radykalnej przemiany, coś w rodzaju 'nuklearnego rozstrzępienia', by użyć znanego dziś obrazu, wnikającego w najskrytszy poziom bytu, przemiany mającej za cel wywołanie procesu przekształcenia rzeczywistości, którego kresem ostatecznym będzie przemienienie świata, aż stanu, w którym Bóg stanie się wszystkim we wszystkich" (nr 11).

Papieskie wystąpienia oraz inicjatywa kontynuacji, choć w zmienionej formie, spotkań przedstawicieli różnych nauk w Castel Gandolfo, nie pozwalają zgodzić się głosami krytyki, jakie pojawiały się na początku pontyfikatu

[42] Wygłoszone wykłady i głosy w dyskusji zostały opublikowane w: S.O. Horn, S. Wiedenhofer (red.), *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo,* Augsburg 2007.

[43] Por. Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet: wspomnienia i refleksje*, w: P. Słabek (oprac.), *Islam a chrześcijaństwo. Konfrontacja czy dialog*, Kraków 2006, s. 17-32; Benedykt XVI, *Chrześcijaństwo ma być zachętą do prawdy*, „Nasz Dziennik" z dn. 21.01.2008, s. 9-10.

Benedykta XVI, iż tematyka relacji między teologią a naukami przyrodniczymi znajduje się zasadniczo poza polem jego zainteresowań[44]. Trudno również poważnie traktować wszelkie prasowe próby dyskredytowania papieskich wypowiedzi w zakresie relacji między stworzeniem i ewolucją, w formie tendencyjnych interpretacji jego stwierdzeń wyrwanych z kontekstu. Tak było na przykład, gdy w przytoczonym zdaniu z inauguracyjnego przemówienia Benedykta XVI, upatrywano domniemanej negacji ewolucji jako teorii względnie „papieskiej nadinterpretacji teorii ewolucji"[45]. Innym razem w kontekście wskazywania przez papieża na granice poznawcze przyrodniczej perspektywy badań, zarzuca się mu deprecjonowanie biologicznych podstaw teorii ewolucji[46]. Jeszcze innym razem, fakt nie zaproszenia na konferencję przygotowywaną przez Stolicę Apostolską z okazji Roku Darwinowskiego (2009) kreacjonistów związanych z teorią inteligentnego projektu (*intelligent design*), wiązano z akceptacją papieża teorii ewolucji w jej neodarwinowskiej interpretacji[47]. Można odnotować, choć są pojedyncze przypadki, również pozytywne doniesienia w prasie pozakościelnej, wskazujące na promowanie przez obecnego papieża dialogu Kościoła z nauką, jego zaangażowanie w dialog interdyscyplinarny w tym szczególnie harmonizowanie wiary w stworzenie i teorii ewolucji[48].

* * *

Przeprowadzone analizy prowadzą do wniosku, iż w przekonaniu J. Ratzingera – Benedykta XVI, nie może dojść do żadnej sprzeczności między wiarą w stworzenie a wiedzą przyrodniczą. Przyczyny konfliktu mają swoje źródła

[44] Zob. Zestawienie prasowych doniesień o stosunku papieża do nauk przyrodniczych: http://www.forum-grenzfragen.de/kirchenamtliches/paepstliches/benedikt-xvi/papst-und-naturwissenschaften-in-der-presse.php (10.05.2010) oraz http://www.iifeh.de/naturwissenschaft-und-theologie.php (10.05.2010).

[45] M. Schulze von Drach, *Benedikt XVI. und die Wissenschaft „Dreifaltigkeit im Genom"*, http://www.sueddeutsche.de/wissen/benedikt-xvi-und-die-wissenschaft-dreifaltigkeit-im-genom-1.937971 (18.07.2010).

[46] Por. S. Schmitt, *Evolution und Schöpfung. Papst weist Naturwissenschaft in die Schranken*, http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,476820,00.html (2.07.2010).

[47] Por. [b.a.], *Vatikan sperrt Kreationisten aus*, (http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,611708,00.html (2.07.2010); *Benedikt XVI. glaubt an die Evolution*, http://www.welt.de/politik/article1057226/Benedikt_XVI_glaubt_an_die_Evolution.html (2.07.2010);

[48] Poświadczają to również prasowe doniesienia [b.a.], *Benedikt XVI. glaubt an die Evolution*, http://www.welt.de/politik/article1057226/Benedikt_XVI_glaubt_an_die_Evolution.html (2.07.2010); [b.a.], *Papst: Evolution und Schöpfung sind kein Gegensatz*, http://derstandard.at/2974707/Papst-Evolution-und-Schoepfung-sind-kein-Gegensatz (2.07.2010).

w sposobach interpretacji biologicznej teorii ewolucji, jak i biblijnych tekstów o stworzeniu. Materialistyczne interpretacje teorii ewolucji wykluczają istnienie Boga, a tym samym jakikolwiek Jego udział w dziele stworzenia świata. Natomiast fundamentalistyczne interpretacje biblijnego opisu stworzeniu wykluczają jakąkolwiek potrzebę odniesienia czy uwzględnienia wiedzy przyrodniczej w powstaniu świata. Bezpodstawne jest zatem posługiwanie się alternatywą: albo stworzenie, albo ewolucja. Uzasadnienie możliwości korelacji między stworzeniem (wiarą w stworzenie) i ewolucją (teorią ewolucji), jak ukazują wcześniejsze teksty Ratzingera i późniejszego papieża Benedykta XVI, jest dokonywane przez niego zasadniczo na poziomie metarefelksji nad relacją między wiarą i rozumem (poznaniem teologicznym i przyrodniczym).

Zusammenfassung

Die Absicht des Artikels “Schöpfung oder Evolution? Ein Versuch der Lösung eine Kontroverse in Sicht der Gedanken von Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.” ist eine kritische Analyse der Ursachen der falschen Alternative: Schöpfung oder Evolution? Die Analyse beruht auf der Basis der epistemologischen und methodologischen Gedanken von Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die dargelegte Untersuchung bewegt sich in folgenden Schritten: (1) Zuerst werden die materialistisch und fundamentalistisch fundierte Ursachen der Kontroverse zwischen Schöpfung oder Evolution dargestellt. Es wird hier hingewiesen, dass die materialistische und fundamentalistische Interpretationen der Evolution und Schöpfung nicht der Vergangenheit angehören, sondern auch in der Gegenwart vertreten werden. Der Streit zwischen dem Kreationismus und dem Evolutionismus wird heutzutage in einigen Kreisen (zwischen den Neodarvinisten und christlich-fundamentalistischen Kreationisten) fortgesetzt. (2) Dann folgt die Auslegung der Grundlage für das Gespräch zwischen Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie im Bezug auf die Lehre von Joseph Ratzinger. (3) Im Abschluss wird auf einige päpstlichen interdisziplinären Initiativen hingewiesen.

Ks. Grzegorz BARTH

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 363–380

Główne nurty personalizmu europejskiego

O niepowodzeniach personalizmu. Zamiast „Wprowadzenia"

Niewątpliwie, problematyka personalizmu zyskuje dziś coraz większe uznanie oraz rozgłos. Można powiedzieć, że personalizm jako kierunek myślowy stał się w ostatnich dziesięcioleciach bardzo modny. Brzmi to dumnie! Tak sformułowanej tezie towarzyszy jednak jakiś niepokój. W tym miejscu przypominają się słowa H.G. Gadamera, który wspominał przed laty, iż przed wydaniem *Wahrheit und Methode*[1], składając tekst do wydawnictwa usłyszał: „niech pan pisze te swoje teksty, ale tak formułuje temat, żeby nie zawierał słowa 'hermeneutyka'", zaś po ukazaniu się *Prawdy i metody,* tenże sam wydawca radził mu: „niech pan pisze te swoje książki, oby tylko w ich tytule znalazło się słowo 'hermeneutyka'"[2]. Wydaje się, że od jakiegoś czasu podobny los dzieli słowo „personalizm". Jedno i drugie, tak jak zyskały ostatnimi laty na popularności, często – niestety – także z pobudek koniunkturalnych, w podobny sposób stały się przedmiotem notorycznych wręcz nadużyć. W literaturze filozoficznej, teologicznej, humanistycznej widoczna jest duża różnorodność i dowolność stosowania terminu „personalizm"[3]. Słowo to niekiedy urasta do postaci sloganu, słowa-wytrychu, dzięki któremu możliwe staje się definitywnie rozstrzygnięcie większości złożonych zagadnień formalnych i merytorycznych. Bardzo często słowo to oznacza postawy i kierunki wręcz sprzeczne między sobą, a nawet antypersonalistyczne w aspekcie rzeczywistego stosunku do wartości osobowych. Już w latach sześćdziesiątych, S. Wilkanowicz zastanawiając się nad przyczynami niepowodzeń

[1] Jedno z najważniejszych dzieł dwudziestowiecznej filozofii niemieckiej, wydane w 1960 roku. (Wyd. polskie: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tł. B. Baran, Warszawa 2007).

[2] Cyt. z pamięci.

[3] Podczas sesji naukowej poświęconej personalizmowi polskiemu, która odbyła się 26-27 września 2007 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, bp I. Dec pytał: „Czy nie bywa czasem tak, że nazywa się personalizmami kierunki antropologiczne, które nie dają temu obiektywnych podstaw i czy w związku z tym słowo 'personalizm' nie jest dziś nadużywane?". Por. tenże, *Personalizm w filozofii (próba systematyzacji),* w: *Polski personalizm,* red. M. Rusecki, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 3, Lublin 2008, s. 301.

personalizmu, nie tyle jako systemu filozoficznego, ale obiegowego stereotypu wytworzonego w umysłach kręgów społecznych, wskazał jako główny powód takiego stanu rzeczy niechlujstwo językowe, niejasny i różniący się u wielu obraz personalizmu[4]. Oto kilka uzasadnień powyższego stanu rzeczy.

Na jednym z tegorocznych konwersatoriów w Instytucie Jana Pawła II KUL[5], poświęconym myśli personalistycznej ks. Wincentego Granata, prof. S. Majdański – uznany autorytet w dziedzinie metodologii filozoficznej – oddając sens powyższej intuicji, a raczej wskazując na jej „życiowe" konsekwencje, zapytał: czy można dzisiaj w Polsce znaleźć teologa, który nie jest personalistą? Udzielając natychmiast odpowiedzi na postawione przez siebie pytanie, skonstatował (myślę, że trafnie!), że obecnie prawie wszyscy uważają siebie za „fachowców" od personalizmu. Jakby wtórując myśli Profesora, możemy dalej zapytywać: czy oczywistość uznawania przez dzisiejsze demokratyczne społeczeństwo istotnych wartości wchodzących w zakres personalizmu (wolność, godność osoby) i wynikające z tego prawo jego powszechnego zadomowienia się w obrębie współczesnej refleksji o człowieku, nie pociąga za sobą ignorancji wypływającej z owej oczywistości, że dziś wcale nie trzeba znać się na personalizmie, nie trzeba go głębiej rozumieć, a wystarczy jedynie powtarzać zapożyczane skądinąd slogany. Czy będziemy wystarczająco personalistyczni, powtarzając notorycznie słowa: osoba i personalizm? Czy postawa taka nie stwarza atmosfery braku powagi w sytuacji, która domaga się zrozumienia człowieka w prawdzie jego egzystencji, problemów, zmagań, bez żadnych uproszczeń czy redukcjonizmów?

Śledząc pojawiające się dziś liczne publikacje z zakresu antropologii, etyki, prace reprezentujące szeroką panoramę dziedzin teologicznych, a nawet z zakresu humanistyki (np. pedagogiki czy socjologii), owszem, można odnieść wrażenie, że wiele z nich nawiązuje (mniej lub bardziej świadomie próbuje nawiązać) bliższy kontakt z treściami, wartościami czy założeniami postulowanymi przez personalizm, ale już w samej głębi wywodu, uzasadnień, odniesień (na poziomie metateorii) zdaje się dowodzić raczej mglistego rozumienia tego, czym on jest w swej istocie. Przecież nie chodzi tylko o uznanie człowieka jako osoby, nie chodzi również tylko o podkreślanie statusu godnościowego, jaki przysługuje każdej osobie ludzkiej, i nie chodzi tylko o humanizm, stawiający wartość człowieczeństwa jako wartość nadrzędną, nie chodzi w końcu o tworzenie kolejnej koncepcji antropologii wśród tych, które już znamy[6]. Co

[4] Zob. S. Wilkanowicz, *O niektórych przyczynach niepowodzeń personalizmu,* „Znak" 15 (1963), s. 1304.

[5] Konwersatorium odbyło się 16 lutego 2010 roku, a poświęcone było tematowi: „Światopogląd personalistyczny w ujęciu ks. Wincentego Granata".

[6] W tym miejscu należy zwrócić uwagę na istotną – z naszego punktu widzenia – systematyzację pojęć, jaką czyni prof. Bartnik. Według niego wyróżnia się: 1/ antropologię czy też liczne antropologie, 2/ humanizm personalistyczny oraz 3/ per-

zatem powinniśmy mieć na uwadze, kiedy myślimy o personalizmie, a raczej: kiedy myślimy personalistycznie? Choć może brzmieć to jeszcze dość ogólnie (zwłaszcza dla tzw. „praktyków"), to jednak podejmując refleksję w duchu personalizmu, należy przede wszystkim starać się widzieć „całą" rzeczywistość z perspektywy osoby, innymi słowy: postrzegać, analizować, interpretować ją niejako „z wnętrza osoby". Ten, i taki właśnie, punkt patrzenia na rzeczywistość domaga się uznania, tzw. „ontologii personalistycznej", będącej sposobem widzenia bytu z punktu osoby[7].

Przeglądając literaturę podejmującą zagadnienie personalizmu można zauważyć, że owo pojęcie idzie niejako „w poprzek" tradycyjnych podziałów filozoficznych. Jesteśmy skłonni uznać personalizm realistyczny, jak i personalizm idealistyczny. Znajduje on także swoje miejsce w filozofii absolutystycznej, jak i relatywistycznej, oraz substancjalistycznej i niesubstancjalistycznej. Za personalistę można uznać np.: Boecjusza czy Tomasza z Akwinu, a z drugiej strony takich „relacjonistów" jak: Ch. Renouvier, J. Royce'a, N. Hartmanna i V. E. Frankla, a nawet filozofów dialogu. Trzeba nadmienić, że w nurcie filozofii europejskiej zakorzeniły się trzy główne typy personalizmu: metafizyczny, liberalistyczny i etyczny[8].

---

sonalizm. Pierwsze określa jakąś część systemu myśli, uznającą szczególną wartość człowieka. Może to być antropologia: psychologiczna, socjologiczna, filozoficzna, teologiczna, pedagogiczna i in. Zasadniczym celem humanizmu jest szeroko pojęta obrona godności osoby ludzkiej i przysługujących jej z tego tytułu praw. Personalizm zaś, to system, który próbuje stworzyć wizję całej rzeczywistości, biorąc fenomen osoby za punkt wyjścia swojej refleksji, zarazem zwornik wszelkiej rzeczywistości. Obejmuje on ontologię, epistemologię, etykę, aksjologię, metodologię. Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin, s. 29, 128n.

[7] Nie czas i miejsce, aby szerzej wyjaśniać strukturę powyższego ujęcia, gdyż nie jest to główny przedmiot naszej refleksji, a jedynie wskazać na pewien istotny moment z zakresu hermeneutyki personalistycznej, dającej metodologiczną podstawę pod takie rozumienie personalizmu. Można jedynie nadmienić, że cechy powyższej interpretacji posiada „personalizm ontologiczny" L. Pareysona czy „personalizm uniwersalistyczny" Cz.S. Bartnika.

[8] Por. W. Chudy, *Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, „Kwartalnik Filozoficzny" 26 (1998), z. 3, s. 68.
Przedstawicielami „personalizmu metafizycznego" są m.in.: J. Maritain, M.A. Krąpiec, M. Gogacz, H. Seidl. Najbardziej charakterystycznym elementem tego personalizmu jest niejako zewnętrzny sposób podejścia do osoby, dokonujący się w oparciu o pojęcia i terminologię metafizyczną, np. pojęcie substancji. Według drugiego – „personalizmu liberalistycznego", a raczej „libertarianistycznego", tym, co tkwi w jej głębi i scala wszystkie przeżycia osoby jest potencjalność, możność intelektualna, czyli wolność. Wśród przedstawicieli tego nurtu wymienia się: E. Mouniera, G. Marcela, P. Ricoeura, K. Rahnera, F. Böckle'a, J. Tischnera, A. Grzegorczyka. W końcu wyróżnia się „personalizm etyczny", który mieliby reprezentować przede wszystkim: K. Wojtyła, T. Styczeń, A. Szostek, A. Rodziński i in. Ujęcie to sytuuje osobę w relacji do prawdy. Według tej koncepcji personalizmu, z wymiarem prawdy wiąże się godność osobowa stanowiąca wartość ontyczną, określająca podmiotowość

Sytuacja ta pokazuje, jak niezbędny staje się rzetelny namysł nad różnorodnością form personalizmu, aby znaleźć to, co dla niego najbardziej charakterystyczne, a także nieodzowne z punktu widzenia ogólnej teorii osoby. Namysł taki może prowadzić do stwierdzenia, że jest „jeden personalizm podstawowy, zasadniczy i że są także personalizmy pozorne, przypisujące sobie takie miano"[9]. Przecież próby porozumienia zawsze zawodzą tam, gdzie nie wypracowano wspólnego języka i gdzie panują wyświechtane hasła, utrwalające jedynie kontrowersje. Dlatego cel, jaki został postawiony w niniejszym przedłożeniu nie należy do najłatwiejszych. W większości ujęć, które zostaną zaprezentowane, nie jest to – by tak powiedzieć: personalizm „w czystej postaci", ale kryje się w nich jakaś intuicja, którą on podejmuje i twórczo rozwija. Intuicja ta kryje w sobie coś, co skłania do myślenia właśnie na sposób personalistyczny. Klasyfikacja form personalizmu może być różnorodna, w zależności od przyjmowanego kryterium. Wszak, z łatwością można dostrzec różnice zarówno w dochodzeniu do zdefiniowania osoby, jak i w określeniu jej istoty. Dotyczą one także konsekwencji w pojmowaniu natury wspólnoty, wzajemnych relacji miedzy nią a osobą, funkcji wiary, religii czy etyki w życiu człowieka. Żaden podział i żadne kryterium nie jest w stanie oddać bogactwa i rozległości problemu. W niniejszym opracowaniu pragniemy jednak omówić główne nurty personalizmu europejskiego przyjmując za kryterium elementy narodowe, które wpłynęły na jego pojawienie się i rozwój. Siłą rzeczy, nie można wymienić wszystkich tych ujęć, ale postaramy się przynajmniej wyróżnić te najbardziej nośne: personalizm francuski, niemiecki, hiszpański, włoski oraz polski.

1. Personalizm francuski

Powstał na gruncie myśli katolickiej i przybrał charakter antropologii personalistycznej, indywidualnej oraz społecznej, o wyraźnym nachyleniu tomistycznym. Dla ukształtowania personalizmu francuskiego doniosłe znaczenie miał spirytualizm, zakładający, że osoba z natury jest ukierunkowana na cel ponadempiryczny. Głównymi przedstawicielami tego typu personalizmu są: E. Mounier, Ch. Renouvier, P.T. de Chardin, H. Bergson, M. Blondel, J. Maritain, E. Gilson, L. Lavelle, R. Le Senne. Ponieważ jest to nurt personalizmu europejskiego najbardziej reprezentatywny, poświęcimy jemu najwięcej miejsca.

Istotną zasługą myśli Ch. Renouviera (1815-1903) była deklaratywna i konsekwentna promocja personalizmu, który utożsamił z neokrytycyzmem. Jego personalistyczne inspiracje wywodzą się niewątpliwie z myśli Kanta, lecz są zarazem

człowieka od strony metafizycznej. Stanowi ona coś zobowiązującego, wyznaczającego osobie ludzkiej aksjologiczne *spectrum* jej czynów.

[9] I. Dec, dz.cyt., s. 301.

reinterpretacją jego koncepcji osoby. Kant osobę ludzką zaliczył do noumenów, których to istnienie zakwestionował autor *Personalizmu.* Jego zdaniem osobowość człowieka to nie substancjalne „ja", lecz fenomen, monada obdarzona życiem psychicznym[10]. Renouvier krytycznie ocenił Kanta, lecz podobnie jak on specyfikę człowieka widział w jego rozumności, świadomości i moralnej wrażliwości związanej z aktywnością woli. Osoba ludzka jest wprawdzie posiadaczem cielesności, ale jej godność i doskonałość wynika z jej umysłowej i moralnej istoty[11]. Jest najwyższą kategorią, w świetle której wyjaśniane jest indywidualne i społeczne życie człowieka, a także sama idea Boga. Teoria fenomenizmu francuskiego personalisty jest kontynuacją wątków zawartych w filozofii Kartezjusza, Pascala i Kanta. Jej najbardziej charakterystycznym i wartościowym elementem – mimo licznych niejasności – jest afirmacja psychiczno-umysłowego wymiaru człowieka jako osoby.

Drugim ważnym przedstawicielem personalizmu francuskiego, jest E. Mounier (1905-1950), założyciel czasopisma programowo personalistycznego „Esprit". Mouniera uznaje się za twórcę personalizmu europejskiego[12]. Wielu dopuszcza rozróżnienie w personalizmie na epokę przed Mounierem i po Mounierze. Przed nim istniały rozproszone intuicje. Po nim zaś – solidny zrąb spójnej doktryny, a także ruch intelektualny, który wywarł ogromny wpływ na myśl francuską i europejską[13]. Punktem wyjścia w rozważaniach francuskiego personalisty była trudna sytuacja współczesnego człowieka, domagająca się „rewolucji personalistycznej, z tego właśnie powodu Mounier wyróżnił dwie podstawowe postacie personalizmu: teoretyczną i pragmatyczną. Pierwsza – to filozofia uznająca ontologiczną specyfikę człowieka i jego osobową godność, druga zaś – to egzystencjalno-społeczna postawa troski o człowieka"[14]. Wielokrotnie podkreślał, że personalizm w jego rozumieniu, to nie zamknięty system filozoficzny,

[10] „Zamiast złudnego substratu, w którym filozofowie tak długo szukali nie mniej wyimaginowanej trwałości danego bytu, widzimy substrat realny, ogół składających się na niego fenomenów i ich zewnętrznych warunków, substrat zmienny, wszelako stały (…)". B. Skarga (red.), *Filozofia francuska XIX wieku,* Warszawa 1978, s. 505.

[11] Por. Ch. Renouvier, *Personalizm,* tł. A. Gacka, „Personalizm" 5 (2003), s. 11-12.

[12] Myśl Mouniera w latach sześćdziesiątych miała swoje wyraźne oddziaływanie także na środowiska intelektualne w Polsce, zwłaszcza skupione wokół „Więzi" i „Znaku". Niestety, zainteresowanie tym myślicielem przygasło, głównie ze względu na jego jawną sympatię do marksizmu, a czasem nawet bezwarunkową uległość wobec niego, chociaż w swoich późniejszych pismach krytycznie odnosił się do materialistycznego i ateistycznego światopoglądu, prezentowanego przez tę ideologię. Słabnące zainteresowanie myślą Mouniera przypisywano temu, że dla katolików był on zbyt marksowski, a dla marksistów zbyt katolicki.

[13] Por. K. Guzowski, *Polski personalizm na tle personalizmu europejskiego,* w: *Polski personalizm,* red. M. Rusecki, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 3, Lublin 2008, s. 445.

[14] Por. E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960, s. 164.

doktryna, religia, ale „perspektywa, metoda, postulat" w ocenie faktów, zjawisk i zagadnień, to filozofia żywa, rozwijająca się razem z życiem i oddziałująca na życie. „Personalizm – pisał – nie może być stróżem muzeum zachodniego, muzeum łacińskiego, muzeum humanizmu burżuazyjnego czy też przeszłych typów chrześcijaństwa"[15]. Koncepcja mounierowskiego personalizmu przyjmuje wizję idealną, którą określa jako „całkowitą wspólnotę ludzi", „świat osób" „osobę osób" (*personne des personnes*) – świat uczłowieczony, świat najpełniejszego rozkwitu, rozprzestrzeniania się i ześrodkowania wszystkich osobowości[16]. Ma to być wspólnota, której więzi nie są czysto utylitarne czy też interesowne, ale personalne, formowane przez konstrukcję opartą na relacjach „ja – ty", przeżywanych w pełni i cementowanych przez miłość. Świat personalistyczny Mouniera tworzą osoby – istnienia otwarte na inne istnienia. W jednym z młodzieńczych listów do siostry wyznał: „Nie jestem świadom siebie, jeśli nie świadczę światu – oto dramat"[17]. Osoba „jest przeżywaną działalnością autokreacji, komunikacji i przynależności" i ten właśnie dynamizm jest „ruchem ku personalizacji"[18]. Toteż u francuskiego personalisty idea „transcendencji" uznana jest za trzeci wymiar ludzkiej osoby, obok dwu innych: „wcielenia" w świat wartości doczesnych oraz łączności z innymi osobami[19]. Ów dynamizm i wielkie zaangażowanie społeczno-kulturowe, a nawet polityczne myśli E. Mouniera, pozwoliło myśleć o personalizmie w kategoriach prakseologicznych.

Do najwybitniejszych przedstawicieli personalizmu francuskiego należy zaliczyć Jacques'a Maritaina (1882-1973), chociaż nie jako personalistę w sensie ścisłym, a raczej – jeśli tak wolno powiedzieć – tomistę o nachyleniu personalistycznym. Maritain wskazywał na niewystarczalność nauk przyrodniczych dla zrozumienia natury człowieka jako osoby, dlatego swoją antropologię oparł na filozofii. W ludzkiej naturze wyróżnił dwa wymiary: materialną jednostkowość i niematerialną osobowość[20]. Wymiar osobowy należy do natury człowieka. Fundamentem bytu osobowego jest duchowość, na którą wskazują: rozumność i wolność. Wiele uwagi Maritain poświęca humanizmowi, który dzieli na teocentryczny i antropocentryczny. Pierwszy – uważa – często przepojony jest duchem

[15] Por. W. Granat, *Idea osoby w pismach Emanuela Mounier*, „Zeszyty Naukowe KUL" 2 (1959), nr 1, s. 16.

[16] Por. T. Terlecki, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987, s. 41-43.

[17] Cyt. za: W. Granat, *Idea osoby w pismach Emanuela Mounier*, s. 26.

[18] E. Mounier, *Personalizm. Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Warszawa 1964, s. 10.

[19] Por. W. Granat, *Elementy personalistyczne w egzystencjalizmie*, „Znak" 13 (1961), s. 684.

[20] Por. J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, tł. K. Michalski, Warszawa 2005, s. 31.

naturalizmu, dystansując się od Boga. Dlatego humanizm personalistyczny, który dostrzega i afirmuje różne poziomy bytowe i aspekty osoby ludzkiej określa humanizmem integralnym[21]. Maritain silnie akcentuje wspólnotowy wymiar tego humanizmu, stąd przyjmuje zdecydowaną postawę wobec wszelkiego rodzaju egocentrycznego indywidualizmu. Konkretniej mówiąc, wypracował teorię społeczną i polityczną, która opierała się na wyższości osoby nad społecznością. To nie człowiek ma służyć i być całkowicie do dyspozycji społeczności, jak twierdziły totalitaryzmy, ale społeczność musi służyć osobie, która jest główną i nadrzędną wartością, stojącą ponad jakąkolwiek organizacją.

Kolejny ważny francuski personalista to Maurice Nédoncelle (1905-1976). Z punktu widzenia systematycznego i teoretycznego Nédoncelle głównie poświęcił się studiowaniu relacji międzyosobowych i zgłębianiu struktury osoby, jej subiektywności oraz fenomenologii relacji z innymi osobami. Z tego właśnie powodu J. Lacroix nazwał go „metafizykiem personalizmu". Trzeba jednak dodać, że Nédoncelle nie uprawiał metafizyki w klasycznym tego słowa znaczeniu. Interesował go fenomenologiczny namysł nad osobą, to znaczy teoretyczne pogłębianie struktury człowieka. Interesującym wydać się może również dopowiedzenie, iż kiedy Nédoncelle mówi o fenomenologii, nie chodzi mu o techniczną metodę Husserla, polegającą na intuicji istoty rzeczy, ale o coś ogólniejszego, a mianowicie o sposób zbliżania się do rzeczywistości poprzez bogactwo doświadczenia bez redukcjonizmów pojęciowych, ale z konieczną otwartością, pozwalającą na próbę wprowadzenia do samej filozofii tego, na co wskazuje doświadczenie.

Punktem wyjścia dla personalizmu Nédoncelle'a jest doświadczenie świadomości samego siebie osiągniętej dzięki duchowej wspólnocie z innymi świadomościami. Nédoncelle tym samym, wychodząc od „genezy" osoby, pragnął zbudować filozofię relacji międzyosobowych. Uważał, że błędem jest rozumienie osoby jako odosobnionej całości, do której dodaje się następnie relację międzyosobową, gdyż relacja ta istniała już od początku. Wobec kartezjańskiego solipsyzmu *cogito*, stwierdza: „wspólnota świadomości jest faktem pierwotnym; *cogito* posiada przede wszystkim charakter wzajemności"[22]. Innymi słowy, osoba od początku znajduje się w relacji z innymi i uświadamia sobie samą siebie, zdając sobie sprawę z obecności innych świadomości. Osoba naprzeciw siebie, swojego „ja", spotyka „ty", drugą osobę, i aby rozwijać się, musi przyjąć ją i wejść z nią w relacje. Jednak, aby relacja ta została osiągnięta i przyniosła oczekiwane rezultaty, konieczna jest wzajemność miłości[23].

[21] Tenże, *Personalizm integralny*, Londyn 1960.

[22] *La réciprocité des consciences*, Paris 1942, s. 310. (Wyd. pol. M. Nédoncelle, *Wartość miłości i przyjaźni*, tł. K. Bukowski, Kraków 1993.)

[23] Por. tenże, *Conscience et Logos*, Paris 1961, s. 42nn.

Kolejny ważny przedstawiciel personalizmu francuskiego to Gabriel Marcel (1885-1973). Jednym z najbardziej charakterystycznych elementów myśli Marcela o nachyleniu personalistycznym, to różnice między tym, co misteryjne a tym, co problematyczne. Problemem jest to coś, co się napotyka i co stanowi przeszkodę na drodze. To coś znajduje się w swojej całości przede mną. Natomiast misterium jest czymś, do czego się zobowiązałem, to znaczy, że wtedy już jego istota nie znajduje się w swym całokształcie przede mną. To tak, jakby w tej przestrzeni rozróżnienie między „we mnie i przede mną" traciło swoje znaczenie[24]. Formułując to rozróżnienie, Marcel chciał, aby rzeczywistości duchowe znalazły się w świecie filozofii. Pragnął, aby ich rola nie została pomniejszona, a one same zniekształcone przez jakieś obiektywne patrzenie, które szuka jedynie konkretnych problemów. Aby patrzeć na nie w sposób „obiektywny", trzeba szukać konkretnych doświadczeń i rozważać je od środka. Jedynie wtedy stanie się możliwe dojście do misterium, które w sobie zawierają.

Marcel zwrócił też uwagę na wymiar cielesny osoby. Unikając dualizmu kartezjańskiego i chcąc za wszelką cenę jeszcze mocniej afirmować cielesność człowieka, doszedł do stwierdzenia: „ja jestem moim ciałem". Mówiąc to, nie chciał oczywiście zredukować człowieka do cielesności, ale uniknąć przedmiotowego sposobu patrzenia na ludzkie ciało. Człowiek nie tyle „ma" ciało, co „jest" ciałem w znaczeniu, że formuje ono część jego bytu i jego istoty. Dla Marcela osoba ludzka jest także *homo viator,* to znaczy bytem, który w wolności tworzy siebie, podążając drogą życia[25].

Poza wymienionymi ujęciami, do personalizmu francuskiego należy zaliczyć jeszcze koncepcję personalizmu dynamiczno-woluntarystycznego M. Blondela, personalizm dynamiczno-społeczny J. Lacroixa, filozofię dialogu P. Ricoeura, E. Lèvinasa oraz personalizm kosmiczno-ewolucyjny P.T. de Chardina.

2. Personalizm niemiecki

Posiadał on raczej charakter ogólny, stając natchnieniem dla różnych ujęć personalistycznych pozaniemieckich[26]. Wśród przedstawicieli można wymienić: R.H. Lotze, W. Sterna, E. Husserla, M. Schelera, D. von Hildebranda, R. Guardiniego, czy na gruncie teologicznym – F. Ebnera i H.U. von Balthasara.

Najpierw R.H. Lotze (1817-1881) – wybitny filozof ducha i natury, przyjął mechanistyczny proces natury, którym jako środkiem posługuje się osobowy

[24] Por. G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1962, s. 107.
[25] Por. G. Marcel, *Homo viator*, tł. P. Lubicz, Warszawa 1959.
[26] Omówienia personalizmu niemieckiego podjął się K. Góźdź w monografii: *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006.

Bóg, aby doprowadzić świat do ostatecznego celu. Przyjął substancjalność duszy, która stanowi ontyczne „ja", utożsamione w pewnym sensie z wiedzą duchową i sprawczą. Między duszą i ciałem zachodzi bezpośredni związek tworzący absolutny i duchowy świat osoby. Osoba według Lotzego powiązana jest ściśle z wartościami, przede wszystkim z prawdą.

Drugim przedstawicielem personalizmu niemieckiego jest W. Stern (1871-1938), współtwórca psychologii dyferencyjnej i personalizmu psychologicznego, a także autor trzytomowego dzieła: *Person und Sache. System des kritischen Personalismus*[27]. W swoim systemie nawiązuje do neoplatońskiej koncepcji osoby jako bytu jednego i uniwersalnego, stanowiącego mimo wielu części odrębną, rzeczywistą i szczególną wartość. Najwyższym postulatem moralnym Sterna jest przekształcenie człowieka w mikrokosmos, czyli realizacja osoby. Subiektywnie dokonuje się to przez miłość, a obiektywnie przez naukowe rozumienie. Stern krytykuje – jak to nazywa – „naiwny" personalizm, który nie szuka głębszego wytłumaczenia problemów człowieka, a przyjmuje świat i życie takimi, jakie one wydają mu się być. We współczesnej myśli dostrzega wyraźny brak realności jako jedności świata oraz sensu istnienia. Ów brak wyznaczył Sternowi kierunek jego systemu myślowego, który określił jako „personalizm krytyczny". Nowy, pluralistyczny personalizm formułuje dwa przeciwstawne terminy: „osoba" i „rzecz". Określając nieco bliżej owo przeciwstawienie, autor *Person und Sache* powie, że osoba jest teologiczna, a rzecz mechaniczna. Stern ukazuje wielką godność osoby ludzkiej, która chociaż podlega wielu ograniczeniom, zdolna jest do aktywności i samorozwoju. Świat z kolei jest „osobą" powszechną (*Allperson*), czyli Bogiem. Chociaż Stern nie neguje realności innych osób, to w jego sformułowaniach można dostrzec elementy panteizmowi. Chcąc jednak przekroczyć dualizm: osoba i rzecz, ciało i dusza, Bóg i świat, ukazuje monistyczną wizję rzeczywistości[28].

Jednym z najbardziej znaczących myślicieli w obrębie personalizmu niemieckiego jest Romano Guardini (1885-1968). Nie czuł się on ani filozofem, ani teologiem, ale myślicielem chrześcijańskim, a z każdej ze wspomnianych dziedzin wiedzy brał tylko to, co go interesowało. Łączył elementy tomizmu z tradycją augustyńską, fenomenologią, egzystencjalizmem i filozofią życia, dlatego szeroki horyzont jego zainteresowań znajdował swoje odzwierciedlenie w założonej przez siebie i kierowanej katedrze światopoglądu chrześcijańskiego. Guardini starał się przede wszystkim przekazać chrześcijańską wizję życia w szczególny sposób: poprzez głębię intelektualną, integralność (to znaczy, obejmując całego człowieka) i zdolność wpływania na zachowanie i działanie. Aby stworzyć to przesłanie

[27] W pierwszym tomie prezentuje założenia swojej metafizyki, w drugim – kwestię ludzkiej osobowości, zaś w trzecim – zagadnienie filozofii wartości.

[28] Por. J. Krynicki, *Personalizm Williama Sterna*, „Personalizm" 6 (2004), s. 98-101.

i aby mogło ono dotrzeć do jego czytelników i słuchaczy, Guardini przedstawił je w specyficzny sposób, mianowicie jako *Weltanschauung* (wizja świata) nienaukowa. Jego pisma mają charakter filozoficzno-teologiczny, to znaczy, nie ma w nich jasnego oddzielenia tematów filozoficznych lub antropologicznych od tematów chrześcijańskich lub teologicznych. Guardini uważał, że chrześcijaństwo było propozycją całościowego rozumienia rzeczywistości i dlatego nie chciał przedstawiać go w dwóch oddzielonych i niezależnych od siebie elementach: filozoficznym i teologicznym. Dlatego charakterystyczną cechą jego myśli było przekazywanie jej za pomocą metody przeciwieństw. Guardini uważał, że wiele ważnych wymiarów rzeczywistości składa się z „biegunowych przeciwieństw". Oznacza to, że zawiera ona dwa przeciwstawne sobie aspekty, które jednocześnie się równoważą, i jedynie wtedy, gdy obydwa są obecne, można dać pełne i dokładne wyjaśnienie rzeczywistości. Centralne miejsce w jego propozycji filozoficzno-teologicznej zajmowała osoba, przez co, na przykład, obstawał przy radykalnym rozróżnieniu między osobami i rzeczami. Natura człowieka jest dwubiegunowa, jest on „jestestwem cielesno-duchowym"[29]. Ciało i dusza różnią się od siebie realnie i jakościowo, lecz funkcjonalnie współdziałają ze sobą w sposób harmonijny. W strukturze człowieka, jako osoby, Guardini wyróżnia trzy warstwy bytowe: cielesną, psychiczną oraz duchową. Określone one zostały terminami: postać, indywidualność, osobowość[30]. Osoba jest fenomenem niepowtarzalnym, nieprzekazywalnym i nieulegającym zniszczeniu, traci życie jedynie ciało. Ekspresją podmiotowości osoby ludzkiej jest jej zdolność do podejmowania wolnych decyzji i wyborów. Czyn wolny aktualizuje potencjalności tkwiące w człowieku. Integralnym elementem personalizmu Guardiniego jest domena kultury obejmująca wyższe wartości człowieka: prawdę, piękno, dobro, miłość i religię.

Inny nurt filozoficzny w obszarze języka niemieckiego, bliski personalizmowi, powstał dzięki grupie ludzi określanej „filozofami dialogu". Byli to myśliciele, którzy koncentrowali się na takich zagadnieniach jak słowo i dialog, a przede wszystkim na relacjach zachodzących między osobami. Za inicjatora i pierwszego przedstawiciela filozofii dialogu można uważać F. Ebnera (1882-1931). Ebner był zafascynowany słowem do tego stopnia, że w książce zatytułowanej *Das Wort ist der Weg*, stwierdza: „Stworzony przez cud słowa, zdumiony cudem słowa – takie jest życie człowieka. Na tym opiera się moje myślenie; w tym myśleniu zawiera się moje życie i jego podstawa"[31]. Dla Ebnera stworzenie świata za po-

[29] Por. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 53.

[30] Por. tenże, *Der Gegensatz. Versuch zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten,* Mainz 1998, s. 166-174.

[31] F. Ebner, *Das Wort ist der Weg*, Wien 1983, s. 211.

mocą Słowa jest „pierwszym dialogiem", który Bóg nawiązuje ze światem i który stanowi fundament jakiegokolwiek innego możliwego dialogu. Idee Ebnera zostały rozwinięte i pogłębione przez grupę żydowskich myślicieli: M. Bubera (1878-1965), F. Rosenzweiga (1886-1929) i wspomnianego przy okazji omawiania personalizmu francuskiego E. Lévinasa. Buber wyjaśnia, że osoba realizuje się jako osoba poprzez trzy relacje: ze światem, z ludźmi i z Bogiem. Wobec świata będącego przedmiotem, „czymś", człowiek umacnia się w przekonaniu, że jest podmiotem, który poznaje i kocha. Stanowi to jego bardzo ważną cechę, ale nie jedyną i nie najbardziej istotną. Odniesienie ludzkiego „ja" do boskiego „Ty" postrzega jako fundament odniesienia człowieka do człowieka. Buber stwierdza, że w każdej autentycznej relacji z innymi ludźmi zawsze istnieje „tęsknota" za Bogiem. Powie: „w każdym 'ty' zwracamy się do 'Ty' nieskończonego"[32] oraz, że „sens 'ty' […] nie może zostać wypełniony, aż zetknie się z 'Ty' nieskończonym"[33]. Buber podkreśla konieczność rzeczywistego przeżycia dialogicznej relacji, bez której nie da się ugruntować współczesnej antropologii.

Jednym z najciekawszych, a zarazem najbardziej pogłębionych nurtów filozofii niemieckiej jest zapoczątkowany przez E. Husserla (1859-1938) ruch fenomenologiczny, kontynuowany przez jego wielkich uczniów: A. von Reinacha, Th.C. Martiusa, E. Stein, R. Ingardena, M. Schelera oraz D. von Hildebranda. Kluczem do rozumienia tej koncepcji było rozwinięcie metody fenomenologicznej, która była nowym sposobem w filozofii pozwalającym na zbliżenie się do rzeczywistości. W metodzie tej chodziło głównie o stanięcie „twarzą w twarz" z rzeczywistością, eliminując wszystkie uprzedzenia i wcześniejsze założenia, aby spróbować dostrzec to, czym rzecz jest w swej istocie. Metoda fenomenologiczna łączyła się z tym, co Husserl określił mianem intuicji istoty, i polegała na eliminowaniu wszystkich tych aspektów fenomenu, które były nieistotne, aż do momentu, w którym docierało się do jego istoty.

Fenomenologia wpłynęła na personalizm nie tylko dzięki swej metodzie, ale także dzięki całej zawartości, którą wniosła do refleksji filozoficznej. Stało się tak szczególnie dzięki wysiłkowi M. Schelera (1874-1928). Patrząc z punktu widzenia personalizmu, Scheler był autorem ważnych osiągnięć w antropologii; sformułował termin „antropologia filozoficzna", a także podjął się omówienia ważnych tematów, m.in. w książce: *Wesen und Formen der Sympatie*. Uczniem Husserla i Schelera, którego w ścisłym sensie można uważać za fenomenologa personalistę, jest D. von Hildebrand (1889-1977). Hildebrand uważał, że tradycja filozoficzna wyznaczyła ludzkiej afektywności i uczuciom drugorzędną rolę, mniej

[32] M. Buber, *Ja i Ty*, tł. J. Doktór, Warszawa 1992, s. 94.
[33] Tamże, s. 76.

istotną niż inteligencji i woli. Wskazywał, że niedocenianie roli uczuć i serca jest w naszej tradycji filozoficznej zjawiskiem typowym. Najczęściej całą sferę uczuć utożsamia się z „namiętnościami", wskazując na ich irracjonalny, nieduchowny charakter[34]. Ten błąd wymusił dążenie do przywrócenia charakteru duchowego ludzkim uczuciom, a równocześnie do uniknięcia sentymentalizmu lub irracjonalizmu. Tyle na temat personalizmu niemieckiego. Kolejne z nurtów, czyli personalizm hiszpański oraz włoski zostaną omówione skrótowo.

3. Personalizm hiszpański

Ściśle rzecz biorąc, trudno mówić o szkole personalizmu hiszpańskiego, co nie oznacza, że nurt ten nie ma swojej długiej i bogatej historii w Hiszpanii, a także swoich znaczących reprezentantów, którzy rozwinęli nowe i interesujące aspekty tej myśli, m.in.: A. L. Quintás (1928), uczeń i kontynuator myśli R. Guardiniego[35], C. Díaz (1941), propagator personalizmu Mouniera w Hiszpanii, dalej X. Zubiri (1898-1983), który próbował wypracować nowe ujęcie klasycznej myśli metafizycznej, uwzględniające to, co wniosła nowożytność. Kolejny z hiszpańskich personalistów to – J. Marías, twórca personalizmu witalnego. Jego fundamentalnym dziełem jest *Antropología metafísica*[36]. Należy nadmienić, że obecnie w Hiszpanii działają dwa towarzystwa zajmujące się personalizmem: Międzynarodowe Towarzystwo Przyjaciół Emmanuela Mouniera, którego przewodniczącym jest wspomniany C. Díaz oraz Stowarzyszenie Personalistów Hiszpańskich, którego twórcą i prezesem jest J.M. Burgos, profesor uniwersytetu św. Pawła w Madrycie. W swoich badaniach koncentruje się zwłaszcza na personalizmie Maritaina, Wojtyły, von Hildebranda, Schelera, Guardiniego czy Maríasa. Ostatnio ukazała się w języku polskim książka Burgosa, pt. *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*[37], która w sposób przystępny, popularyzatorski prezentuje ewolucję personalizmu.

---

[34] Por. D. von Hildebrand, *Serce*, Poznań 1985, s. 31; tenże, *Das Wesen der Liebe*, Regensburg-Stuttgart 1971, s. 65-87.

[35] Por. *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa*, Madrid 1993; *Estética de la creatividad*, Barcelona 1987; *El secuestro del lenguaje: táctica de manipulación del hombre*, Madrid 1987, *Cómo formarse en ética a través de la literatura: análisis estético de obras literarias*, Madrid 1994.

[36] J. Marías, *Antropología metafísica*, Madrid 1983.

[37] J.M. Burgos, *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii,* tł. K. Koprowski, Warszawa 2010.

4. Personalizm włoski

Korzeni personalizmu włoskiego należy szukać zapewne w kryzysie neoidealizmu, który okazywał się zbyt abstrakcyjny i bezosobowy dla większości myślicieli XX wieku we Włoszech. Wielu z nich, jak np.: A. Carlini (1878-1959), rozpoczęło samodzielną drogę przechodzenia od tej filozofii do personalizmu[38], L. Stefanini (1891-1956), który rozwinął metafizykę osoby. Stefanini uważał, że „byt jest osobowy i wszystko to, co w bycie nie jest osobowe, jest owocem twórczości osoby, w pewnym stopniu manifestacji osoby i komunikacji między osobami"[39]. Nurt personalizmu włoskiego reprezentuje również L. Pareyson (1918-1991); jego koncepcja personalizmu opiera się na wymiarach dynamicznych, operatywnych i subiektywnych osoby. Ponadto, osoba jest określona przez tego filozofa jako pozytywna relacja z wiecznością i nieskończonością[40]. Autor – w duchu egzystencjalizmu – przenosi refleksję personalistyczną w horyzont ontologii (personalizm ontologiczny), ukazując osobę jako perspektywę prawdy. Dlatego znaczną część swojej twórczości włoski personalista poświęcił zagadnieniu hermeneutyki personalistycznej[41], a także estetyki[42]. Z czasem personalizm włoski, który w dużej mierze przyswoił sobie elementy personalizmu francuskiego, zwłaszcza myśl Mouniera i Maritaina, zaczął obejmować swoim zasięgiem coraz szersze kręgi włoskich intelektualistów, odwołujących się do idei personalizmu w ramach rozwijanych przez siebie dziedzin: socjologii czy etyki.

5. Personalizm polski

Można powiedzieć, że personalizm jako pewien system myślowy przenika mentalność polską we wszystkich dziedzinach życia i nauki. Jego głównymi reprezentantami są: K. Wojtyła, W. Granat, M.A. Krąpiec, M. Gogacz, T. Styczeń, Cz.S. Bartnik, T. Terlecki, J. Tischner, A. Siemianowski, A. Kępiński, Cz. Strzeszewski. Ukształtował się na gruncie rodzimej kultury, nawiązując niejednokrotnie do ewangelii oraz systemów filozoficznych, takich jak: augustynizm, tomizm, fenomenologia. Nacechowany jest on przekonaniem o wartości i godności osoby ludzkiej, dużą indywidualnością i emocjonalnością oraz ogromnym wyczuleniem na wolność osobistą i społeczną. W tym miejscu chciałbym ograniczyć

[38] Por. A. Carlini, *Breve storia della filosofia*, Firenze, Sansoni, 1957; A. Rigobello, *Il personalismo*, Roma 1978.
[39] Por. L. Stefanini, *Personalismo sociale*, wyd. 2, Roma 1979, s. 7.
[40] Por. L. Pareyson, *Esistenza e persona*, wyd. 3, Torino 1966, s. 165-184.
[41] Por. tenże, *Verità e interpretazione,* Milano 1971.
[42] Por. tenże, *Estetica. Teoria della formatività,* Milano 1991. (Wyd. polskie: *Estetyka. Teoria formatywności,* tł. K. Kasia, Kraków 2009).

się do trzech, chyba najbardziej dla niego reprezentatywnych ujęć: K. Wojtyły (personalizm etyczny), Cz.S. Bartnika (personalizm uniwersalistyczny) oraz W. Granata (personalizm chrześcijański).

Personalizm K. Wojtyły, późniejszego papieża, ujmowany jest w wymiarze przede wszystkim etycznym. Punktem wyjścia w jego poszukiwaniach było głębokie, mistyczno-religijne ujęcie fenomenu osoby ludzkiej; konfrontacja tomizmu, augustynizmu i fenomenologii. Nawiązując do dzieła *Osoba i czyn,* będącego wyjaśnieniem tego typu personalizmu, K. Wojtyła definiuje osobę od strony metafizycznej i świadomościowej. Osoba jest według niego substancją i zarazem relacją. Autor definiuje to następująco: „osoba jest żywą, stale się rozrastającą syntezą właściwego człowiekowi dynamizmu, syntezą czynów i uczynnień, wraz z nimi syntezą sprawczości i podmiotowości”[43]. Osoba jest nie tylko istnieniem, ale przede wszystkim podmiotem (*subiectum* i *suppositum).* Jeśli mówimy, że człowiek jest dany w doświadczeniu jako podmiot, to całe doświadczenie go ujawnia jako tego, który istnieje, bytuje i działa, pozwala i nakazuje prawidłowo myśleć o nim jako o podmiocie własnego istnienia i działania. Zatem z ludzkiego *operari* można uzyskać poznanie nie tylko tego, że człowiek jest podmiotem, ale także tego, kim jest jako podmiot swego działania. Czyn człowieka, czyli jego świadome działanie – zdaniem Wojtyły – należałoby określić jako *actus personae,* ponieważ racją za tym przemawiającą jest moment sprawczości, u podstaw którego stoi osoba[44]. Działając świadomie, osoba jest nie tylko sprawcą czynu oraz jego czynów przechodnich bądź nieprzechodnich, ale zarazem sama stanowi o sobie. Poprzez sprawczość – samostanowienia osoba nie tylko odsłania się przed nami poznawczo, ale także realnie się konstytuuje sama w sobie. W każdym takim akcie samostanowienia właściwa człowiekowi struktura niejako na nowo się urzeczywistnia i w tym sensie konstytuuje się realnie konkretne ludzkie „ja”, które jest osobą[45]. Osoba jest realnością w sobie samej, ale jednocześnie posiada istotne relacje do innych osób, przede wszystkim do osób Trójcy Świętej. Zdaniem Wojtyły, widzenie człowieka w relacji do wspólnoty stanowi warunek, pod którym bytowanie i działanie człowieka-osoby „wspólnie z innymi” służy spełnieniu siebie. Bardzo istotnym elementem teorii wspólnoty w jego personalizmie jest kategoria „uczestnictwa”, które rozumie dwojako: najpierw jako właściwość osoby wyrażającą się w zdolności nadawania osobowego wymiaru własnemu bytowaniu i działaniu, gdy człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi. Z kolei

[43] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994ł, s. 133.
[44] Por. tamże, s. 12-13.
[45] Por. tamże, s. 18.

uczestnictwo pojęte jest także jako pozytywna relacja do „człowieczeństwa", czyli za każdym razem jedynego i niepowtarzalnego „ja" osobowego[46].

Podsumowując, personalizm Wojtyły jest modyfikacją personalizmu metafizycznego i liberalistycznego, nie będąc prostą ich sumą, ale metodologiczną syntezą filozofii klasycznej i filozofii podkreślającej znaczenie „subiektywności". Personalizm ten podejmuje wymiar ostatecznego wytłumaczenia bytowania osoby, jak i wymiar dostępności do bycia osobą na drodze doświadczenia. Analiza danych tego doświadczenia prowadzi do wniosku, że człowiek doświadcza siebie jako bycie osobą w sposób trwały. Osoba zawiera prawdę, która definiuje jej naturę. Personalizm ten stanowi afirmację człowieka i jego wolności, a zarazem zabezpiecza człowieka przed nadużyciem tej wolności. Wyznacza on ludzkości nienaruszalną granicę godności osobowej, a zarazem postuluje próbę hipotetycznego zbliżania się każdej osoby do swojej natury poprzez kryterium czynu[47].

Bardzo istotny wkład w rozwój personalizmu polskiego posiada Czesław S. Bartnik, twórca personalizmu uniwersalistycznego[48]. „Jest to system intelektualny, który bada, poznaje i interpretuje, a także przekłada na odpowiednią praktykę, wszelką rzeczywistość z punktu fenomenu osoby ludzkiej"[49] – tak o swoim personalizmie pisze ks. Bartnik. W jego przekonaniu tylko system może zbliżyć człowieka do ujęcia całej rzeczywistości i pomóc wyjść z chaosu nihilizmu intelektualnego w obecnej kulturze. Personalizm uniwersalistyczny nie zaczyna swojej refleksji od osoby jako idei, lecz od „bezpośredniego doznania i doświadczenia zjawiska świata osobowego[50] i prowadzi do definicji osoby jako «ja» subsystującego w relacji względem wszechbytu"[51]. Misterium osoby jest jednością trzech elementów-relacji: jaźni, bycia i bytu wspólnego. Z jednej strony osoba jest „kimś" osobnym, zidentyfikowanym i odseparowanym od reszty bytów, a z drugiej – „ja" subsystuje w całości bytu, w nim i dzięki niemu. W ujęciu Bartnika osoba jest zasadą, racją, kluczem, celem i sensem wszelkiej rzeczywistości, a zarazem celem sama w sobie (autoteleologia). Osoba jest najwyższą kategorią bytu, najbliższą człowiekowi, najbardziej bezpośrednią. Osoba jest punktem wyjścia oraz punktem omegalnym wszelkiej rzeczywistości. Osoba ma coś z absolutności, choćby względnej. Poszczególny byt może istnieć i być rozumiany w jakiejś mierze ostatecznie i jedynie jako prozopoidalny, czyli jako będący w wewnętrznej relacji do świata osobowego. Bez niej nie byłby bytem, na-

[46] Por. tamże, s. 22.
[47] Por. W. Chudy, dz.cyt., s. 81.
[48] Zob. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, wyd. 3, Lublin 2008.
[49] Cz.S. Bartnik, *Ontologia personalistyczna*, „Personalizm" 5 (2003), s. 78.
[50] W tym ujęciu „osobę" bierze się jako bezpośrednie „zjawisko", „pierwszą rzeczywistość", jako „alfę" całego procesu poznawczego i metodologicznego.
[51] Tamże, s. 79.

wet analogicznym[52]. Istnienie osoby warunkuje bowiem samą realność, a nawet możliwość bytu. Byt ma strukturę ku-osobową; posiada wewnętrzną relację do poznania, miłowania, piękna, wolności, twórczości i sprawczości. W sensie metodologicznym, osoba jest „modelem" poznania i metodą konstrukcji naukowych. Dokonuje ona jedynej w swoim rodzaju „nadsyntezy" świata obiektywnego i subiektywnego. Należy dodać, że personalizm uniwersalistyczny uwzględnił niedostrzeganą dotychczas w filozofii kwestię realności historii.

Przedstawicielem personalizmu chrześcijańskiego jest ks. prof. W. Granat. Formułuje on normę moralną mówiącą, że osoby ludzkiej nigdy nie wolno traktować instrumentalnie jako środka działania, ale tylko i zawsze jako cel (autoteleologia). Nawet Bóg nie traktuje człowieka jako środka czy narzędzia dla swojej chwały. Ten chrześcijański rys personalizmu przenika całą myśl Granata, zwłaszcza jego dzieło *Personalizm chrześcijański*[53], w którym autor akcentuje takie wartości, jak: godność człowieka, jego kreatywność, prawda, dobro, sprawiedliwość, miłość oraz wartości i cnoty nadprzyrodzone. Granat nie chciał rozdzielać teologii od filozofii. Czy to poznanie rozumowe, filozoficzne, czy poznanie teologiczne, korzystające z objawienia – oba typy poznania spotykają się w fenomenie osoby ludzkiej, która jest najdoskonalszym przejawem stworzenia. W swoim pierwszym studium personalistycznym *Osoba ludzka*[54], Granat dokonał próby ustalenia na gruncie realizmu ontologicznego wspólnych płaszczyzn w dyskusji nad osobą pomiędzy psychologią, etyką i socjologią oraz antropologią filozoficzną. Zastosowana w niej metoda, kierunek i sposób analiz posiadają profil empiryczno-indukcyjny, a nie systemowo-dedukcyjny. Punktem wyjścia jest charakterystyka człowieka jako osobowości psychicznej, etycznej i społecznej, a punktem dojścia jest dopiero próba zdefiniowania integralnej osoby ludzkiej. Ponieważ osobowość jest zewnętrznym przejawem życia podmiotowego, a do wnętrza osoby istnieje dostęp tylko poprzez zewnętrzność, stąd w koncepcji Granata występuje swoista hermeneutyka „osoby poprzez osobowość". Swoją drogą, jakże podobna do propozycji u K. Wojtyły, gdzie czyn jest symbolicznym wyrazem osoby, w którym odsłania się prawda o niej. Musi być on eksplikowany pod kątem ujawniania się rzeczywistości osoby. Osobowość rozumiana jako układ otwarty na otoczenie sprawia, że cała koncepcja osoby nabiera dynamiki i wielobarwności. Chodzi zatem – analogicznie jak u W. Ditheya – o okrężną drogę do wnętrza osoby. „Prowadzi ona przez różnego rodzaju obiektywizacje, czyli «świadectwa»[55], w których może ona się wyrazić. Okrężny charakter

[52] Por. tamże, s. 80-81.
[53] Zob. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
[54] Zob. tenże, *Osoba ludzka. Próba definicji*, wyd. 2, Lublin 2006.
[55] W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, cz. 2, Warszawa 2008, s. 76.

owej drogi stwarza możliwość powiązania filozofii personalistycznej z naukami humanistycznymi, które czynią owe obiektywizacje przedmiotem swoich badań, dążąc do metodycznej i zdyscyplinowanej wiedzy o nich. Nie pomniejszając wartości żadnej z nauk, Granat chciał przekazać równocześnie przesłanie ludzkie i Boże, jak to czyni Ewangelia, stąd jego personalizm określa się także integralnym[56]. Podstawą tego zespolenia perspektyw w światopoglądzie personalistycznym nie była jakaś abstrakcyjna „idea chrześcijańska", lecz fakt Wcielenia; innymi słowy – treści humanistyczne i teologiczne są ze sobą sprzężone na podstawie prawdy chrystologicznego i historycznego objawienia. Granat ma świadomość, że w przypadku Jezusa Chrystusa mamy do czynienia z człowiekiem spełnionym, wolnym, świadomym celu swojej egzystencji, afirmującym własne człowieczeństwo i pochodzenie od Boga; że prawda o Bogu objawionym w Chrystusie złączyła dwie wielkości: Boga i człowieka, i że od momentu wcielenia Syna Bożego postulat „ku Bogu" oznacza także „ku człowiekowi". Granat jest przekonany, że prawda o transcendencji osoby ludzkiej, o jej podmiotowej wolności i o jej ukierunkowaniu na spełnienie w Osobie Absolutnej jest na tyle powszechna, że może być proponowana wszystkim ludziom. Stąd i personalizm chrześcijański, chociaż bazuje na inspiracji ewangelicznej, to jednak może być uznany za koncepcję uniwersalną i proponowany poza chrześcijaństwem. Jezus Chrystus, jako integralna Osoba, stał się miarą człowieka oraz modelem egzystencji spełnionej, dlatego cechą charakterystyczną koncepcji personalizmu chrześcijańskiego nie jest jego ogólność, jak w przypadku koncepcji czysto filozoficznych, ale konkretność i żywość. Personalizm chrześcijański dla Granata to wizja rzeczywistości, ukazująca centralną rolę człowieka – z woli Bożej (motyw teologiczny) i ze względu na jego wyjątkowość bytową jako osoby (motyw filozoficzno-naukowy). Ujęcie personalizmu Granata można określić zatem światopoglądem personalistycznym[57].

Celem niniejszego artykułu była prezentacja nurtów personalizmu europejskiego, aby w ten sposób nie tyle zobaczyć niezwykle szeroką panoramę ujęć według kryterium narodowego, ale przede wszystkim żeby odkryć w nich te idee, wartości, które wydają się być cenne, kiedy myślimy i mówimy o osobie. Każdy z wyżej wspomnianych nurtów poprzez określenie jego natury pozwala nam w jakiejś mierze wyodrębnić kilka konstytutywnych cech personalizmu: a/ musi on uwzględniać wymiar podmiotowy i przedmiotowy osoby (metoda), b/ stoi w sprzeczności z teoriami indywidualizmu i kolektywizmu, c/ osoba stanowi najdoskonalszy rodzaj bytu stworzonego i doczesnego (ontologia); d/ struktura osobowa posiada charakter syntetyczny określony przez intelektualność, wolność

[56] Por. G. Barth, *Ku pełni osoby w Chrystusie. Wincentego Granata personalizm integralny*, Lublin 2009.

[57] Tego zdania są: ks. S. Kowalczyk oraz ks. K. Guzowski.

i podmiotowość, dziejowość, językowość (uniwersalność) e/ z osobą ściśle związany jest wymiar aksjologiczny, tzn. żyje ona wartościami; f/ w osobę wpisany jest wymiar aktywności i działania, zaangażowania (synteza *logos* i *ethos*); g/ każdy typ personalizmu akcentuje wspólnotowy wymiar osoby, h/ integralnym elementem personalizmu jest aspekt nadprzyrodzony (łaska), przez który i dzięki któremu, osoba zmierza do swojej „pełni".

Summary

Despite numerous claims to the contrary, the author of "Mainstreams of the European Personalism" argues that the 20th century was an age of systems such as phenomenology, philosophy of life, existentialism, pragmatism, hermeneutics, Thomism as well as personalism. European personalism started to develop in countries like France, Germany, Italy, Spain and in Poland. The above mentioned system treats "the world of a person" as an optimal starting point for both anthropology and a universal interpretation of existence. Consequently, it is a person being a principle of existence and a cognitive methodological and praxeological key that becomes the most perfect form of existence.

Ks. Tomasz RAKOCZY

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 381–395

Małżeństwo z akatolikiem

Otwarcie ekumeniczne, jakie dokonało się na Soborze Watykańskim II, umożliwiło katolikom zawieranie małżeństw z osobami spoza Kościoła katolickiego w szerszym stopniu[1]. Ten fakt nie oznacza jednak całkowitej dowolności. Katolicy, chcąc wstępować w związki małżeńskie z akatolikami, muszą podjąć się istotnych zobowiązań. Bez nich związek małżeński nie będzie mógł być przez Kościół katolicki uznany.

Jak wynika z mentalności Kodeksu, zawarcie małżeństwa przez katolika z akatolikiem jest co do zasady wciąż zabronione. Racje takiego zakazu są dwie. Chodzi mianowicie o ochronę wiary katolickiej oraz o zrodzenie i wychowanie potomstwa w tej wierze. Pośrednio Kościół zachęca swoich wiernych, aby wiązali się małżeństwem w obrębie Kościoła katolickiego. I tak, małżeństwo z osobą nieochrzczoną stanowi przeszkodę do ważności. KPK 1983 nazywa ją przeszkodą różnicy religii (*disparitatis cultus*) i stanowi o niej w kan. 1086 §1. Na jego zawarcie katolik musi otrzymać dyspensę swojego przełożonego kościelnego. Z kolei małżeństwo katolika z ochrzczonym akatolikiem jest zabronione co do godziwości. W dawnym języku kanonicznym stanowiło przeszkodę różnicy wyznania (*mixta religio*). Takie małżeństwo jest małżeństwem mieszanym (mowa o nim jest w kan. 1124) i na jego zawarcie wymagane jest zezwolenie[2].

Poza otrzymaniem zgody na zawarcie małżeństwa z akatolikiem, należy odnieść się do jeszcze innego zezwolenia, które może w takim małżeństwie wejść w grę. Chodzi mianowicie o zwolnienie z obowiązku zachowania formy kanonicznej. Kościół zachęca do jej zachowania, ale nie upiera się przy niej w każdym przypadku. Jak pokazują rozstrzygnięcia prawne, jej obowiązywalność czasami jest bezwzględna, a czasami tylko względna.

Reasumując, na podstawie obecnego stanu prawnego można wyróżnić trzy możliwości dane katolikom odnośnie do zawieranego przez nich małżeństwa.

---

[1] Zob. J. Krzywda, *Ewolucja wymogów stawianych katolikowi w małżeństwie mieszanym w świetle norm Kodeksu I prawa posoborowego*, „Prawo Kanoniczne" 23 (1980), nr 1-2, s. 185-186.

[2] Ten porządek został unormowany przez Pawła VI w jego *motu proprio Matrimonia mixta* z dnia 31 marca 1970 roku. *Motu proprio* weszło w życie z dniem 1 października 1970, a jego unormowania zostały przyjęte przez KPK 1983, W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 275.

Pierwszą z nich, tą najbardziej oczywistą i jednocześnie preferowaną, jest małżeństwo między dwojgiem katolików. To zagadnienie niestety też nie jest monolityczne, ponieważ domagałoby się ukazania konsekwencji, jakie powoduje zawarcie małżeństwa między katolikami różnych obrządków. W niniejszym opracowaniu zostanie ono pominięte. Drugą możliwość stanowi małżeństwo katolika z osobą nieochrzczoną. Ostatnią z możliwości jest małżeństwo między katolikiem, a chrześcijaninem należącym do innego Kościoła, czyli osobą prawosławną lub protestancką. Każda z tych możliwości pociąga za sobą szereg konsekwencji, które należy wyakcentować.

1. Małżeństwo między katolikami

1.1. Jedyność formy kanonicznej

Dwoje katolików, chcąc zawrzeć małżeństwo, jest przez prawo kanoniczne zobowiązane do wykorzystania formy kanonicznej. Ta z kolei jest umiejscowiona w obrzędzie liturgicznym zawarcia małżeństwa. Prawo kanoniczne wyróżnia dwie formy kanoniczne, a mianowicie: zwyczajną (kan. 1108) i nadzwyczajną (kan. 1116 §1). Ta druga może być zastosowana, jak sugeruje sama jej nazwa, w sytuacji nadzwyczajnej, czyli wówczas, gdy nie można stosować formy zwyczajnej, a więc w sytuacji braku duchownego upoważnionego z racji niebezpieczeństwa śmierci nupturientów lub roztropnego osądu nieobecności tegoż duchownego przez okres jednego miesiąca[3].

Pomijając opis formy nadzwyczajnej, należy stwierdzić, że istota formy zwyczajnej zawiera się przez użyte przez prawodawcę kodeksowego słowo „wobec". Małżeństwo katolików musi być zawarte więc wobec duchownego upoważnionego, a także wobec dwóch świadków. Do ważności zawarcia małżeństwa nie wymaga się tym samym, by zostało ono zawarte w miejscu świętym. Wymaga się natomiast obecności wskazanych w kanonie owych trzech osób. Jeśli obecny będzie duchowny upoważniony i dwóch świadków, to małżeństwo wobec nich może być zawarte wszędzie: przede wszystkim w miejscu świętym, jak kościół czy kaplica, ale także (za zgodą ordynariusza miejsca) w dowolnym, byle godziwym miejscu[4].

1.2. Zakaz pominięcia formy kanonicznej

Jak wynika z mentalności prawnej Kodeksu, obok istniejących zasad, do których zachowania zobowiązani są katolicy, istnieje także instytucja dyspensy,

[3] Zob. kan. 1116 §1.
[4] W. Góralski, *Kościelne prawo*..., s. 250.

której istota polega na możliwości odejścia od zasady. Autorem dyspensy jest zawsze odpowiedni przełożony kościelny.

Rodzi się więc pytanie o to, czy dwoje katolików może otrzymać dyspensę od formy kanonicznej, zakładając oczywiście, że nie zachodzą okoliczności do zawarcia małżeństwa w formie nadzwyczajnej. O ile w zdecydowanej większości przypadków, prawo kanoniczne przewiduje dyspensę, o tyle nie ma o niej mowy w sytuacji zawarcia małżeństwa przez dwoje katolików. KPK nie przewiduje możliwości, aby przełożony kościelny zgodził się na zawarcie małżeństwa przez katolików z pominięciem formy kanonicznej. Katolicy mają jedyną możliwość zawarcia małżeństwa tylko i wyłącznie przy jej zastosowaniu, czyli wobec duchownego upoważnionego i dwóch świadków. Każde inne zawieranie małżeństwa spowoduje jego nieważność. Kościół uzna taki związek za konkubinat i w konsekwencji za grzech ciężki.

Teza o jedynej możliwości zawarcia małżeństwa z wykorzystaniem formy kanonicznej, która pośrednio płynie z unormowań kodeksowych, była także przedmiotem bezpośredniej wypowiedzi Papieskiej Rady do Spraw Tekstów Prawnych. Wskazana Dykasteria Kurii Rzymskiej, zapytana, czy biskup diecezjalny może dyspensować od formy kanonicznej dwoje katolików, poza sytuacją niebezpieczeństwa śmierci, odpowiedziała, że takiej możliwości nie ma[5].

Stąd więc, zawarcie związku w Urzędzie Stanu Cywilnego albo w jakiejś innej formie (obowiązującej nawet w innej wspólnocie chrześcijańskiej) skutkuje nieważnością związku. Zawsze gdy Kodeks używa słowa „konkubinat", ma na myśli taki właśnie związek[6].

W tym miejscu warto zauważyć, że prawo kanoniczne nie posługuje się terminem „małżeństwo cywilne". Dla prawodawcy powszechnego związek dwojga katolików zawarty z pominięciem formy kanonicznej nie jest w ogóle małżeństwem[7], a tym bardziej, nie jest małżeństwem niesakramentalnym. Małżeństwo

[5] D. Utrum extra casum urgentis mortis periculi Episcopus dioecesanus, ad normam can. 87 §1, dispensare valeat a forma canonica in matrimonio duorum catholicorum. R. Negative, AAS 77 (1985) 771.

[6] Papieże XIX wieku w ostrych słowach gromili związki katolików zawarte tylko w oparciu o prawo państwa. Pius IX nazwał taki związek „legalnym konkubinatem ku ostatecznej zagładzie dusz", a przy innej okazji stwierdził, że: „między ochrzczonymi mężczyzną i kobietą jakikolwiek inny związek niż sakramentalny, zawarty na podstawie jakiegokolwiek prawa, nawet cywilnego, nie jest niczym innym, jak bezwstydnym i zgubnym konkubinatem, niejednokrotnie już przez Kościół potępianym", zob. P. Majer, *Zawarcie małżeństwa kanonicznego bez skutków cywilnych*, Kraków 2009, s. 12.

[7] Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Familiaris Consortio* z 1981 wskazuje na szereg związków nieprawidłowych i żadnego z nich nie nazywa małżeństwem, z wyjątkiem tzw. „małżeństwa na próbę". W tym ostatnim przypadku ma na myśli małżeństwo kanoniczne zawarte na czas określony, FC 79-84.

niesakramentalne ma swoją treść i jest ona zdecydowanie inna niż przypisuje się jej w języku potocznym. Wyjaśnienie tego pojęcia zostanie podane w następnych punktach niniejszego opracowania.

1.3. Niepodzielność formy kanonicznej dla obydwojga katolików

Od momentu otrzymania chrztu, osoba otrzymuje nową tożsamość. Jeśli rodzice osoby ochrzczonej (albo przynajmniej jedno z nich) byli katolikami, ochrzczony także jest katolikiem[8]. O przynależności do Kościoła katolickiego nie decyduje zatem to, że chrzest odbył się w świątyni katolickiej albo że szafarz chrztu był katolikiem. Te okoliczności nie są prawnie miarodajne[9].

Katolik ma jedyną możliwość zawarcia małżeństwa, do której zobowiązuje go prawo kanoniczne. Nie wyróżnia ono z kolei wśród katolików wierzących i niewierzących. Te pojęcia, jakkolwiek wciskające się z impetem do praktyki duszpasterskiej, nie są dla prawa kanonicznego miarodajne. Jak zostało to wykazane wcześniej, prawodawca powszechny operuje tylko trzema pojęciami odnoszącymi się do wiary. Są nimi mianowicie: katolik, osoba ochrzczona poza Kościołem katolickim oraz osoba nieochrzczona. Wynika stąd, że nie przewiduje się możliwości dwóch form kanonicznych dla „lepszych", czyli wierzących i „gorszych", czyli niewierzących katolików. Odcień moralny wiary nie ma w tym przypadku żadnego znaczenia.

W tym też sensie zdrowe rozwiązanie sprawy przedstawił Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris Consortio*, w której wskazuje, że duszpasterz, spotykając katolika deklarującego się za niewierzącego, a mającego zamiar zawrzeć małżeństwo, winien przede wszystkim pobudzić go do wiary. Papież przewiduje także sytuację przeciwną i stanowi, że gdyby takie zabiegi nie przyniosły skutku, duszpasterz nie może dopuścić narzeczonych do zawarcia małżeństwa, ponieważ odrzucają to, co Kościół chce dopełnić, sprawując obrzęd małżeństwa ochrzczonych[10]. Rację, na której bazuje taki ostry zakaz stanowi nierozdzielność małżeństwa i sakramentu. Jeśli

[8] Tę prawdę precyzyjniej wyraża Kodeks Wschodni w kan. 29 §1: „Dziecko, które nie ukończyło czternastu lat życia, przez chrzest nabywa przynależność do Kościoła *sui iuris*, do którego należy jego ojciec katolik; jeśli zaś tylko matka jest katoliczką lub jeśli oboje rodzice zgodnie dobrowolnie o to proszą, dziecko nabywa przynależność do tego Kościoła *sui iuris*, do którego należy jego matka, z zachowaniem prawa partykularnego zatwierdzonego przez Stolicę Apostolską".

[9] R. Sobański, *Komentarz do kan. 111*, w: J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, tom I, Poznań 2003, s. 181.

[10] „...w przypadku, kiedy pomimo wszystkich poczynionych kroków nowożeńcy wyraźnie i formalnie dają do zrozumienia, że odrzucają to, co Kościół chce dopełnić, sprawując obrzęd małżeństwa ochrzczonych, duszpasterz nie może dopuścić ich do obrzędu. Nawet jeśli czyni to z żalem, musi przyjąć do wiadomości tę sytuację i uświadomić zainteresowanych, że w tym stanie rzeczy nie Kościół, ale oni sami stanowią przeszkodę do odbycia obrzędu, o który proszą", FC 68.

zatem katolik nie uznaje obecności Boga w swoim życiu i konsekwentnie w swoim przyszłym małżeństwie, to tym samym odrzuca wymiar sakramentalny małżeństwa i w momencie jego zawarcia powoduje jego nieważność. Osoba ochrzczona nie może chcieć małżeństwa bez jego sakramentalności. Tę zasadę wyraża prawo w kan. 1055 §2 stanowiąc, że: „...między ochrzczonymi nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która tym samym nie byłaby sakramentem”[11].

W niniejszej kwestii wypowiedziała się także Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski z dnia 13 grudnia 1989 roku o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim[12]. Biskupi polscy zajęli w tej samej kwestii dwa różne stanowiska. Za pierwszym razem domagają się, aby katolik deklarujący się za niewierzącego odnowił swoją wiarę i wrócił do Kościoła[13]. Na innym miejscu, nie wiedzieć dlaczego, ta sama Instrukcja nakazuje traktować owego niewierzącego katolika, jak osobę nieochrzczoną i dopuścić ją do zawarcia małżeństwa[14].

Wybór tej drugiej formy, jak pokazuje praktyka duszpasterska, jest powszechny, ale chyba nie jest do końca zrozumiały. Nie potwierdza ona ani zasad prawnych zawartych w Kodeksie, ani też nauczania Jana Pawła II z *Familiaris Consortio*. Ponadto, wskazana Instrukcja nie rozstrzyga, jaką formę liturgiczną należy zastosować w tym drugim przypadku. Ryt zawarcia małżeństwa nie przewiduje bowiem możliwości małżeństwa z katolikiem niewierzącym, a szafarz nie może zmieniać formuł liturgicznych, przewidzianych przez prawo kanoniczne, czego wyraźnie zabrania mu Kodeks[15]. Nie może więc opuścić słów w rycie, które odwołują się do Boga, a są dla niewierzącego niewygodne.

---

[11] Na temat nierozdzielności małżeństwa i sakramentu zob. m.in. G. Leszczyński, *Osoba ochrzczona niewierząca a sakrament małżeństwa*, Łódź 2004; T. Rakoczy, *Małżeństwo dla lepszych i gorszych katolików*, „Annales Canonici” 5(2009), s. 197-212; W. Zubert, *Consensus sacramentalis facit nuptias?*, w: B. Zubert, *Pro iure et vita. Wybór pism*, Lublin 2005, s. 225-247.

[12] Tekst za: C. Krakowiak, L. Adamowicz, *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966-1993)*, Lublin 1994, s. 151-227.

[13] Art. 74: „Kościół nakazuje stronie katolickiej złożyć rękojmie, czyli zobowiązujące oświadczenia. Analogiczne rękojmie i oświadczenia zobowiązana jest złożyć druga strona, jeżeli będąc ochrzczoną porzuciła wiarę lub jest niepraktykująca”.

[14] Art. 77: „Osoba, która formalnym aktem odstąpiła od Kościoła, a chce zawrzeć małżeństwo ze stroną katolicką, winna złożyć zobowiązanie, że nie będzie przeszkadzała współmałżonkowi w wypełnianiu praktyk religijnych, a także że nie będzie przeszkadzała, by wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim. Te same normy należy zastosować do tych, którzy: 1. uważają się za niewierzących lub ateistów; 2. wprawdzie nie formalnie, ale praktycznie i publicznie odstąpili od Kościoła, tak że faktu tego odstępstwa nie da się ukryć; 3. trwają notorycznie w cenzurach kościelnych; 4. ostentacyjnie nie praktykują”.

[15] Kan. 846 §1: „Przy sprawowaniu sakramentów należy wiernie stosować się do ksiąg liturgicznych zatwierdzonych przez kompetentną władzę. Z tej racji nikomu nie wolno własną powagą czegokolwiek do nich dodawać, w nich pomijać lub zmieniać”.

W związku z powyższym rodzi się pytanie o generalną możliwość zawarcia małżeństwa przez takich „niewierzących katolików". Chcąc odnaleźć na nie odpowiedź, najpierw należy zapytać o istotę małżeństwa ochrzczonych. Nie stanowi ono umowy zawartej między nimi samymi, gdzie przeważającą rolę odgrywają wzajemne ustalenia. Małżeństwo jest czymś o wiele głębszym i polega na akceptacji wizji tej wyjątkowej wspólnoty, jaką przedstawił sam Pan Bóg, a którą Kościół odczytuje i w konsekwencji wymaga od swoich wiernych. Tylko dzięki pełnej akceptacji wszystkich istotnych elementów małżeństwa, możliwe jest „wejście" w małżeństwo przez katolików. Nie ma możliwości „cofnięcia się" przez katolika i zejścia z płaszczyzny ontycznie wyższej, jaką stanowi wiara przyjęta z momentem chrztu do płaszczyzny niższej, jaką jest prawo naturalne.

Prawo kanoniczne do momentu ukazania się *motu proprio* Benedykta XVI z dnia 26 października 2009 *Omnium in mentem* zwolniło z obowiązku zachowania formy kanonicznej tych katolików, którzy przez tzw. akt formalny wystąpili z Kościoła katolickiego, o czym KPK 1983 stanowił w dawnym kan. 1117. Takie wyłączenie katolików, którzy odstąpili z Kościoła katolickiego stanowiło istotną nowość, której nie znał Kodeks z 1917 roku[16] ani też nie zastosował później promulgowany Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 roku[17]. Tę kształtującą się myśl uzupełnia cytowana pokodeksowa wypowiedź Papieskiej Rady do Spraw Interpretacji Tekstów Prawnych odnośnie do niemożliwości dyspensowania dwojga katolików od formy kanonicznej. W niniejszej wypowiedzi nie warunkuje się możliwości dyspensy od stanu wiary. Nasuwa się więc pytanie: czy rozstrzygnięcie Kodeksu z 1983 nie okazało się zbyt nowatorskie?[18]

Ponadto rodzi się pytanie dotyczące kwestii podobnej, a mianowicie, jak należy postąpić wobec katolika, który odstąpił od Kościoła katolickiego i wstąpił do innej wspólnoty chrześcijańskiej. Można przyjąć, że jego postawa jest inna niż katolika, który odstąpił od wiary w ogóle. W tej materii istnieje bezpośrednia

[16] „Do zachowania postanowionej powyższej formy są zobowiązani: wszyscy ochrzczeni w Kościele katolickim i nawróceni do niego z herezji lub schizmy, ilekroć zawierają między sobą małżeństwo, choćby ci albo tamci od Kościoła później odpadli", can. 1099 §1; Zob. M.Al. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1976, s. 339-341.

[17] „Forma zawarcia małżeństwa przepisana prawem powinna być zachowana, jeśli przynajmniej jedna strona zawierająca małżeństwo została ochrzczona w Kościele katolickim lub do niego została przyjęta", kan. 834 §1 KKKW.

[18] Obowiązujący tekst kanonu nie zawiera już wyłączenia spod obowiązku zachowania formy kanonicznej katolików, którzy formalnym aktem wystąpili z Kościoła katolickiego. Zmodyfikowany kan. 1117 brzmi następująco: „Określona wyżej forma powinna być zachowana, jeśli przynajmniej jedna ze stron zawierających małżeństwo została ochrzczona w Kościele katolickim lub została do niego przyjęta, z zachowaniem przepisów kan. 1127 §2".

wypowiedź Stolicy Apostolskiej. W 1972 roku, w związku ze zmianami porządku prawnego wprowadzonymi przez *motu proprio Matrimonia mixta*, zapytano Komisję Interpretacyjną Dekretów Soboru Watykańskiego II o możliwość dyspensowania od formy kanonicznej tych katolików, którzy odstąpili od wiary katolickiej i przyjęli inne wyznanie[19]. Komisja wyraziła na to zgodę, ale tylko w sytuacji, gdyby jej zastosowaniu sprzeciwiały się poważne trudności[20].

2. Związek katolika z osobą nieochrzczoną

2.1. Małżeństwo niesakramentalne

Katolik, zawierając związek z osobą nieochrzczoną, zawiera rzeczywiście małżeństwo, ale małżeństwo niesakramentalne. Taki wniosek płynie z analizy przywoływanego już kan. 1055 §2, gdzie prawodawca stanowi, że jedynie małżeństwo zawarte między ochrzczonymi (*inter baptizatos*) jest sakramentem. Sakramentalność nie jest więc przymiotem osoby w małżeństwie, ale jest przymiotem całego małżeństwa. Gdy zawarte jest ono przez dwoje ochrzczonych (niekoniecznie będących katolikami), jest sakramentalne. Gdy z kolei, choćby jedna z osób (albo obydwoje tworzących małżeństwo) nie została ochrzczona, małżeństwo nie cieszy się przymiotem sakramentalności. Odnośnie do małżeństw niesakramentalnych Stolica Apostolska wypowiedziała się w Normach *Potestas Ecclesiae* z 30 kwietnia 2001 roku[21].

Tą drugą stroną małżeństwa może być więc osoba, która nie jest żadnego wyznania, ale może nią być także muzułmanin albo żyd. Generalnie chodzi więc

---

[19] Pontificia Commissio Decretis Concilii Vaticani II Interpretandis, responsa – 1. 02. 1972: „Utrum ad normam Literarum Apostolicorum Motu proprio datarum die 31 martii 1970, quae verbis incipient Matrimonia mixta Ordinarius loci posit concedere dispensationem a forma canonica celebrationis matrimonii mixti si unus sit catholicus, alter fuit quidem baptizatus in ecclesia catholica sed deinde a fide deficiens ad aliam confessionem non catholicam conversus sit. Affermative, dummodo graves difficultates formae canonicae servandae obstent", AAS 64 (1972) 397, Zob. PPK nr 9425, t. 5, z. 2, s. 53. Tekst zapytania za: G. Dzierżon, *Dyspensowanie od formy zawarcia małżeństw mieszanych*, „Ius Matrimoniale" 17 (2006) 11, s. 95, przyp. 9; Zob. także M.Al. Żurowski, *Kanoniczne prawo*..., s. 347, przyp. 87.

[20] G. Dzierżon, *Dyspensowanie*..., s. 95.

[21] Congregatio pro Doctrina Fidei, Normae de conficiendo processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei, De Civitate Vaticana, MMI, Zob. F.R. Aznar Gil, *Nuevas normas sobre la disolución del vinculo matrimonial no sacramental*, Revista Española de Derecho Canonico 60 (2003) 141-169, G. Dzierżon, *Privilegium fidei w kanonicznym prawie małżeńskim*, „Ius Matrimoniale" 16 (2005) 10, s. 85-118; T. Rakoczy, *Rozwiązanie węzła małżeńskiego w rozumieniu Norm Kongregacji Nauki Wiary z 30 kwietnia 2001*, „Annales Canonici" 4(2008), s. 207-229.

o osobę, która nie została ochrzczona w jakiejkolwiek wspólnocie chrześcijańskiej. Nie chodzi natomiast o osobę, która określa samą siebie jako niewierząca. Taka kategoria w prawie kanonicznym nie istnieje.

2.2. Względny obowiązek zawarcia małżeństwa niesakramentalnego z zastosowaniem formy kanonicznej Kościoła katolickiego

Prawodawca powszechny w kan. 1127 §2 zachęca katolika, który ma zamiar zawarcia małżeństwa z osobą nieochrzczoną, by jego zawarcie dokonało się z zastosowaniem formy kanonicznej, czyli wobec upoważnionego duchownego Kościoła katolickiego i dwóch świadków. Nie jest to jednak możliwość jedyna, ponieważ prawodawca jest skłonny dyspensować od niej, gdyby zdarzyły się poważne trudności i przy jednocześnie istniejącej pewności zastosowania jakiejkolwiek formy publicznej[22]. Zadość wymaganiu zastosowania jakiejś formy publicznej będzie czyniła np. forma stosowana w Urzędzie Stanu Cywilnego[23].

Jak każda dyspensa, także i omawiana, domaga się, aby została ona wydana przez odpowiedniego przełożonego kościelnego, którym w tym przypadku jest ordynariusz miejsca katolika. Gdyby więc osoba nieochrzczona nie chciała zawrzeć małżeństwa z zastosowaniem formy kanonicznej, katolik może poprosić ordynariusza miejsca o dyspensę od niej i zawrzeć małżeństwo z zastosowaniem jakiejkolwiek formy publicznej, czyli np. pójść do USC. Nie może jednak takiej decyzji podjąć sam, w przeciwnym razie związek przez niego zawarty nie będzie ważny i dla Kościoła będzie konkubinatem.

Nie należy jednakże wiązać, jak zostało to już wskazane, formy kanonicznej ze świątynią katolicką. Małżeństwo z użyciem formy kanonicznej może być także zawarte w innym, godziwym miejscu. Należy roztropnie przewidywać, że przybycie przez akatolika do świątyni katolickiej może stanowić problem, dlatego w takiej sytuacji warto byłoby zaproponować zmianę miejsca zawarcia małżeństwa, przy jednoczesnym zachowaniu formy kanonicznej.

Do określenia bliższych ustaleń, które usprawiedliwiają odejście od formy kanonicznej zostały zobowiązane konferencje biskupów. Konferencja Episkopatu Polski wypowiedziała się w tej kwestii bardzo lakonicznie, stwierdzając, że możliwość odejścia od formy kanonicznej może mieć miejsce tylko w sytuacjach

[22] O dyspensie od formy kanonicznej prawo stanowi w kan. 1127 §2, w którym normuje formę kanoniczną między katolikiem a ochrzczonym niekatolikiem. Jednakże kan. 1129 nakazuje stosować w/w przepis także do małżeństw między katolikiem a osobą nieochrzczoną. Niniejszy wniosek płynie także pośrednio ze wskazanego zakazu dyspensowania od formy kanonicznej tylko katolików, który wydała Papieska Rada do Spraw Tekstów Prawnych.

[23] W. Góralski, *Kościelne prawo*..., s. 290-291.

niemożliwości moralnej, a tę zawsze ocenia ordynariusz miejsca na podstawie relacji kompetentnego duszpasterza. Przesłankami ku udzieleniu takiej dyspensy mogą być, jak stanowi autor instrukcji „obiektywne lub subiektywne opory" którejś ze stron[24].

W niniejszej kwestii wypowiedziało się także Dyrektorium Ekumeniczne z dnia 25 marca 1993[25]. Odejście od formy kanonicznej usprawiedliwia się: zachowaniem harmonii rodzinnej, uzyskaniem zgody rodziców na małżeństwo, uznaniem szczególnego zaangażowania religijnego strony niekatolickiej, względnie jej pokrewieństwem z szafarzem innego Kościoła lub Wspólnoty Eklezjalnej. Jednocześnie poszczególne konferencje episkopatu zostały zobowiązane do wypracowania wspólnej praktyki udzielania takiej dyspensy[26]. Autor Dyrektorium zwraca jednakże uwagę na to, że nakładany przez niektóre Kościoły lub Wspólnoty eklezjalne obowiązek zachowania ich własnej formy małżeństwa nie stanowi powodu do – jak to określono – „automatycznej dyspensy" od katolickiej formy kanonicznej[27]. Zauważa się także, że szczególne sytuacje tego rodzaju powinny być przedmiotem dialogu między Kościołami, przynajmniej na płaszczyźnie lokalnej[28].

O zawarciu małżeństwa przy dyspensie od formy kanonicznej, małżonek katolicki ma za zadanie powiadomić własnego ordynariusza i proboszcza, wskazując na miejsce zawarcia i wykorzystaną formę publiczną[29]. Faktu zawarcia małżeństwa, jak wynika z analizowanego kan. 1121 §3, nie odnotowuje się więc w księdze małżeństw tej parafii, na terenie której małżeństwo zostało zawarte, ale w księdze parafii własnej oraz w księdze małżeństw przechowywanej w kurii diecezjalnej.

2.3. Złożenie gwarancji z kan. 1125 jako konieczny warunek uzyskania zgody na małżeństwo katolika z osobą nieochrzczoną

Zawarcie małżeństwa niesakramentalnego jest jednak uwarunkowane. Osoba katolicka musi podjąć się złożenia gwarancji, które zostały wpisane do kan. 1125 KPK. Bez nich nie otrzyma zgody na zawarcie małżeństwa z osobą nie-

[24] Konferencja Episkopatu Polski, Instrukcja z dnia 13 grudnia 1989 o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim, nr 91. Tekst za: C. Krakowiak, L. Adamowicz, *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966-1993)*, Lublin 1994, s. 151-227.

[25] Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, Dyrektorium z dnia 25 marca 1993 w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu, tekst polski za: „Communio" 14 (1994) n. 2.

[26] DE 154.

[27] G. Dzierżon, *Dyspensowanie...*, s. 97.

[28] DE 155.

[29] W. Góralski, *Kościelne prawo...*, s. 256.

ochrzczoną. Nie otrzyma także zgody na zawarcie małżeństwa z zastosowaniem innej, publicznej formy zawarcia małżeństwa. Katolik musi się zobowiązać, że nie odstąpi od wiary katolickiej oraz że wszystkie swoje dzieci ochrzci i wychowa w Kościele katolickim. Druga strona małżeństwa przyjmuje do wiadomości oświadczenie katolika i uznaje wszystkie istotne cele i przymioty małżeństwa, które ma zamiar zawrzeć. Kością niezgody może być zatem kwestia wychowania w wierze katolickiej dzieci. Katolik nie otrzyma zgody na zawarcie małżeństwa, jeśli nie zobowiąże się, że zrobi wszystko, aby dzieci były katolikami. Jak pokazuje praktyka, druga strona tego małżeństwa, chociaż przyjmuje do wiadomości takie oświadczenie, to będąc muzułmaninem albo żydem, nierzadko nie ma zamiaru go respektować. Ponadto nie czuje konfliktu sumienia, z tej racji, że takie przyjęcie do wiadomości dokonało się wobec duchownego katolickiego, którego autorytetem nie musi w ogóle się przejmować.

Odebranie rękojmi nie wyczerpuje obowiązków duszpasterza w tej dziedzinie. Wiąże go jeszcze unormowanie punktu trzeciego, omawianego kanonu. Ma on mianowicie za zadanie poinformować obie strony o celach i przymiotach małżeństwa. Cele małżeństwa niesakramentalnego są te same, jak małżeństwa sakramentalnego, a mianowicie: dobro wspólne małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. Inaczej sprawa przedstawia się z przymiotami tego związku, jaki mają zawrzeć nupturienci. Zawierane przez nich małżeństwo cieszyć się będzie przymiotem jedności, czyli nie dopuszcza innych osób do zawartego związku. Nie będzie ono jednak sakramentalne. Ponadto będzie nierozerwalne, ale tylko względnie, co oznacza, że na prośbę którejkolwiek ze stron może zostać rozwiązane. Gwarancję bezwzględnej nierozerwalności uzyskuje jedynie małżeństwo dwojga ochrzczonych i to po dopełnieniu[30]. Małżeństwo z osobą nieochrzczoną stałoby się bezwzględnie nierozerwalne, gdyby osoba dotychczas nieochrzczona przyjęła chrzest (niekoniecznie w Kościele katolickim), po czym strony małżeństwa dokonałyby jego dopełnienia.

[30] Zob. kan. 1141: „Małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci". Kodeks Kościoła rzymskokatolickiego stanowi tylko o jednym elemencie, czyli o dopełnieniu, pomijając sakramentalność. Tę prawdę lepiej wyraża Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, który akcentuje oba elementy małżeństwa, powodujące jego bezwzględną nierozerwalność, a mianowicie: małżeństwo sakramentalne i dopełnione. Kan. 853 Kodeksu Wschodniego stanowi, że: „Sakramentalny węzeł małżeński żadną ludzką władzą i z jakiejkolwiek przyczyny oprócz śmierci, nie może być rozwiązany po dopełnieniu małżeństwa". Regulację Kodeksu Wschodniego należy uznać za precyzyjniejszą, na co wskazują normy *Potestas Ecclesiae* z 2001 roku.

2.4. Małżeństwo niesakramentalne małżeństwem rozerwalnym/rozwiązywalnym

Stolica Apostolska wielokrotnie wypowiadała się w sprawie rozwiązania niesakramentalnego węzła małżeńskiego[31]. Po raz ostatni uczyniła to, wydając normy *Potestas Ecclesiae* z dnia 30 kwietnia 2001. Niestety, nigdy normy dotyczące tej materii nie zostały opublikowane w oficjalnym piśmie promulgacyjnym Stolicy Apostolskiej, czyli w *Acta Apostolicae Sedis*. Jak komentuje się ten fakt w kanonistyce, obawiano się, aby ukazanie tego starego przywileju nie zrodziło podejrzeń, że Kościół dopuszcza rozwody[32].

Warte uwagi jest pojęcie, którym opisuje się w Kodeksie nierozerwalność małżeństwa. Za każdym razem stanowi je łacińskie słowo *indissolubilitas*. Tłumacz polski, gdy wskazuje, że małżeństwo cieszy się takim przymiotem, przekłada je na polskie „nierozerwalne"[33], co zapewne brzmi bardzo poważnie. Natomiast *indissolubilitas* bardziej znaczy „nierozwiązywalne"[34] niż „nierozerwalne" i pewno dla uczciwości rzeczy należałoby się posłużyć tym precyzyjniejszym przekładem. W normach o rozwiązaniu małżeństwa, także używa tego samego tematu pojęciowego i wskazuje, że małżeństwo przez przywilej może być nie tyle rozerwane, ale już łagodniej, bo tylko rozwiązane[35]. Mamy tu więc do czynienia z pewną rozdzielnością tłumaczeniową. Mianowicie w mentalności wiernych ich małżeństwo jest nierozerwalne (co brzmi poważniej i „groźniej"), a z drugiej strony, małżeństwo jest co do zasady nierozwiązywalne, chociaż czasami może zostać rozwiązane.

---

[31] Kongregacja Świętego Oficjum, *Normae pro conficiendo processu in casibus solutionis vinculi matrimonialis in favorem fidei per supremam Summi Pontificis auctoritatem* z dnia 1 maja 1934; Kongregacja Nauki Wiary, *Instructio pro solutione matrimonii in favorem fidei* z dnia 6 grudnia 1973, w: Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de conficiendo...*, s. 5-6. Normy z 6 grudnia 1973 roku ukazały się w tłumaczeniu polskim, zob. *Ut notum est*, w: Z. Zimowski, J. Królikowski (red.), *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 66-71.

[32] K. Lüdicke, *Wprowadzenie do kan. 1141*, w: *K. Lüdicke, Münstericher Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen 1984, 1141/4.

[33] Por. kan. 1056: „Istotnymi przymiotami małżeństwa są jedność i nierozerwalność (*indissolubilitas*)..."

[34] Indissolubilitas, -atis, f., nierozwiązywalność, A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Wydanie III zmienione i uzupełnione, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań, Warszawa, Lublin, 1958, s. 331. J. Sondel z kolei wskazuje na dwa tłumaczenia tego słowa. Na pierwszym miejscu przekłada je jako nierozwiązywalność, na drugim jako nierozerwalność, J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997, s. 474.

[35] Por. kan. 1141: „Małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane (*dissolvi potest*) żadną ludzką władzą i żadnej przyczyny, oprócz śmierci".

3. Małżeństwo katolika z osobą ochrzczoną akatolicką

3.1. Względny obowiązek zachowania formy kanonicznej

Zasady zastosowania formy kanonicznej w małżeństwie mieszanym, czyli katolika z ochrzczonym niekatolikiem są takie same, jak w małżeństwie katolika z osobą nieochrzczoną. Na pierwszym miejscu strona katolicka winna starać się o to, aby jej małżeństwo zostało zawarte z zastosowaniem formy kanonicznej, o czym mowa w kan. 1127 §1. Taki obowiązek jest także względny i przełożony kościelny może od niego dyspensować. Dyspensa jest uzasadniona wówczas, gdy poważne trudności na to nie pozwalają i po wtóre wówczas, gdy istnieje pewność zastosowania jakiejś publicznej formy, o czym mowa w kan. 1127 §2. Przed udzieleniem takiej dyspensy ordynariusz miejsca katolika ma obowiązek skonsultowania się z ordynariuszem miejsca zawarcia małżeństwa w celu zbadania istnienia formy publicznej zawarcia małżeństwa[36].

Zgoda przełożonego kościelnego Kościoła katolickiego na zawarcie małżeństwa za dyspensą od formy kanonicznej będzie miała różną postać, w przypadku dwóch różnych wspólnot chrześcijańskich: prawosławnej i protestanckiej. Na zawarcie małżeństwa w Kościele prawosławnym wymaga się zgody, a na zawarcie małżeństwa w Kościele protestanckim dyspensy (kan. 1127 §1). Skutkiem tego, zawarcie małżeństwa w Kościele prawosławnym bez zezwolenia będzie niegodziwe, ale ważne; natomiast w Kościele protestanckim będzie nieważne[37].

3.2. Gwarancje z kan. 1125 jako konieczny warunek udzielenia zgody na zawarcie małżeństwa

Podobnie jak było to w przypadku małżeństwa katolika z osobą nieochrzczoną, tak samo w przypadku małżeństwa z chrześcijaninem nie-katolikiem, strona katolicka jest zobowiązana do złożenia rękojmi o identycznej treści. Strona nie-katolicka przyjmuje je do wiadomości. Duszpasterz ma za zadanie pouczyć obie strony o istotnych celach i przymiotach takiego małżeństwa. Małżeństwo katolika z innym chrześcijaninem będzie cieszyło się przymiotem jedności, nierozerwalności i sakramentalności oraz zmierzać będzie ku dobru małżonków i zrodzeniu i wychowaniu potomstwa. Przymioty i cele takiego małżeństwa są

[36] G. Dzierżon, *Dyspensowanie...*, s. 93.

[37] Zawarcie małżeństwa z ochrzczonym akatolikiem wiązać się więc może z dwoma aktami władzy kościelnej. Po pierwsze chodzić będzie o zgodę na zawarcie małżeństwa mieszanego. Gdyby też chodziło o odejście od formy kanonicznej (co nie musi mieć miejsca) chodzić będzie o inną, kolejną dyspensę lub zezwolenie.

więc takie same, jak małżeństwa dwojga katolików, bo z natury rzeczy odnoszą się do małżeństwa wszystkich ochrzczonych.

3.3. Niemożność zawarcia powtórnego związku nie-katolika z katolikiem

Chrześcijanie innych wyznań także są zobowiązani do uznania nierozerwalności małżeństwa, mimo że w swoim wewnętrznym prawie tego przymiotu nie uznają. Dlatego chociaż po faktycznym rozpadzie omawianego małżeństwa, strona nie-katolicka zapewne otrzyma zgodę na zawarcie związku w swojej wspólnocie, to takiej możliwości nie będzie miała w razie, gdyby chciała zawrzeć powtórne małżeństwo ze stroną katolicką. Kościół katolicki stwierdzi, że wiąże ją węzeł małżeński, który wyklucza inne małżeństwo. Kościół katolicki rozpoznaje bowiem ważność węzła małżeńskiego nie tylko katolików, ale wszystkich (zarówno ochrzczonych, jak i nieochrzczonych) i tym samym nie jest dla niego ważne „podejście" do małżeństwa, jakie ma miejsce w innych wspólnotach chrześcijańskich czy niechrześcijańskich[38]. Kościół katolicki może dopuścić do małżeństwa jedynie taką osobę, która według kryteriów jego prawa jest stanu wolnego, niezależnie od tego, jak stan takiej osoby jest rozumiany w jej wspólnocie. Podobnie, jeśli chodzi o dwoje nieochrzczonych. Zawarty przez nich związek w USC powstaje na gruncie prawa naturalnego i także cieszy się przymiotem nierozerwalności. Przymiot ten nie gaśnie, nawet wówczas, gdyby strony otrzymały rozwód w sądzie polskim.

Z drugiej strony, trybunał Kościoła katolickiego nie podejmie się orzekania o nieważności związku nie-katolików, gdyby któraś ze stron takiego związku nie zgłaszała woli zawarcia małżeństwa ze stroną katolicką. Taki stan rzeczy, polegający na powstrzymaniu się od orzekania o nieważności małżeństw nie-katolików, bez uzasadnionej przyczyny, jest spowodowany racjami ekumenicznymi i dialogiem z religiami niechrześcijańskimi[39].

Badanie kanoniczne narzeczonych przed zawarciem małżeństwa nie może zatem ominąć pytania o zawarcie wcześniejszego małżeństwa przez chrześcijanina nie-katolika. Taka sama ostrożność winna cechować duszpasterza w przypadku osoby nieochrzczonej. Ją także może wiązać ważny węzeł małżeński. Najbardziej bezpieczną sytuacją jest ta, gdy osoba nie-katolicka (wszystko

[38] „Sędzia kościelny rozpoznaje tylko te sprawy o nieważność małżeństwa akatolików czy to ochrzczonych czy też nieochrzczonych, w których należy stwierdzić wobec Kościoła katolickiego stan wolny przynajmniej jednej strony, z zachowaniem art. 114", *Dignitas Connubii* art. 3 §2.

[39] A. Stankiewicz, *Komentarz do art. 3 Instrukcji procesowej Dignitas Connubii*, w: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii"*, Sandomierz 2007, s. 27.

jedno, czy ochrzczona, czy nie) nie zawierała z nikim wcześniej małżeństwa. Taki stan rzeczy oznacza, że na pewno nie wiąże ją ważny węzeł małżeński.

Nie będzie też możliwe zawarcie małżeństwa przez katolika z takim „rozwiedzionym" chrześcijaninem nie-katolikiem w jego wspólnocie, ponieważ katolik nie otrzyma na takie małżeństwo zgody. Chociaż najprawdopodobniej chrześcijanin nie-katolik przedłoży zaświadczenie ze swojej wspólnoty, że jest stanu wolnego, ale jeśli okaże się, że wcześniej zawierał małżeństwo, to wiąże go przeszkoda węzła małżeńskiego. Dlatego też, duszpasterze nie mogą zbyt lekko podchodzić do chrześcijan nie-katolików, których wspólnoty poświadczają ich stan wolny. Takie oświadczenie jest dla prawa kanonicznego niemiarodajne.

Jeśli strona katolicka zawrze mimo wszystko małżeństwo bez zgody swojego przełożonego kościelnego poza Kościołem katolickim, to będzie żyła w konkubinacie i tym samym w grzechu ciężkim.

Wydanie zgody na zawarcie małżeństwa za dyspensą od formy kanonicznej przez katolika w innej wspólnocie niekatolickiej, należy zawsze do kompetencji ordynariusza miejsca. W tym miejscu rodzi się postulat zachowania ostrożności przy wydawaniu takiej zgody. Nie wystarczy bowiem tylko udzielenie dyspensy od formy kanonicznej, poprzedzone zobowiązaniem katolika, że wytrwa w wierze i wychowa dzieci po katolicku, o czym mowa w kan. 1125 Kodeksu. Należy także upewnić się, że druga strona małżeństwa jest stanu wolnego i to w rozumieniu prawa kanonicznego Kościoła katolickiego.

Zakończenie

Artykuł analizuje zastosowalność formy kanonicznej w różnych sytuacjach, w jakich mogą znaleźć się katolicy. Bezwzględny obowiązek stosowania formy kanonicznej wiąże dwoje katolików. Nieważnym jest związek, zawarty przez nich w jakikolwiek inny sposób. Taki dla prawa kanonicznego stanowi konkubinat.

Względny obowiązek wykorzystania formy kanonicznej mają katolicy, którzy chcą zawrzeć małżeństwo z ochrzczonymi akatolikami lub osobami nieochrzczonymi. Na pierwszym miejscu Kodeks nakłania katolików do „przyprowadzenia" swojego przyszłego współmałżonka do zawarcia związku wobec upoważnionego duchownego katolickiego i dwóch świadków. Prawodawca przewiduje, że gdyby zaistniały poważne przeszkody do zawarcia małżeństwa w ten sposób, przełożeni kościelni mogą dyspensować od formy kanonicznej, byleby istniała możliwość zastosowania jakiejś formy publicznej.

Katolik nie otrzyma jednak nigdy zgody na zawarcie małżeństwa z niekatolikiem, gdy nie zostaną zrealizowane rękojmie z kan. 1125. Musi zagwarantować,

że nie porzuci wiary katolickiej oraz to, że uczyni wszystko, aby dzieci zostały ochrzczone i wychowane w wierze katolickiej.

Przy okazji omawiania niniejszych zasad, wysunął się problem terminologii, która niestety nie jest zawsze poprawnie stosowana. Przypomniane zostało pojęcie małżeństwa, małżeństwa sakramentalnego, małżeństwa niesakramentalnego i konkubinatu. Dla kościelnego porządku prawnego nie istnieje ponadto pojęcie małżeństwa cywilnego ani kategoria „osoba niewierząca". Małżeństwem jest związek mężczyzny i kobiety zawarty z zastosowaniem formy kanonicznej lub za dyspensą od niej w jakiejkolwiek formie publicznej. Małżeństwem sakramentalnym jest małżeństwo dwojga ochrzczonych (niekoniecznie będących katolikami). Małżeństwem niesakramentalnym jest z kolei małżeństwo osób, z których przynajmniej jedna nie została ochrzczona. Należy zwrócić uwagę, że małżeństwo niesakramentalne jest tylko względnie nierozerwalne. Duszpasterz ma obowiązek powiadomienia obu stron przyszłego małżeństwa o celach i przymiotach małżeństwa, które będzie przez nich zawarte.

Summary

The article, "Getting Married to a Non-Catholic" centres on the various requirements that need to be met should the situation mentioned in the title occur. It is stressed by the author that in the vast majority of cases the canonical form of marriage has to be maintained. However, in some circumstances, getting married to a Non-Catholic may entail the use of the public instead of the canonical form. The article also aims at establishing the correct marriage-related terminology.

Ks. Tomasz GŁUSZAK

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 397–405

Zglobalizowany świat miejscem nowej ewangelizacji[1]

Wprowadzenie

Wykład inauguracyjny, który pragnę teraz wygłosić, został zatytułowany *Zglobalizowany świat miejscem nowej ewangelizacji*. Nawiązuje on w swej treści do słów św. Pawła Apostoła z Listu do Filipian: *abyście się stali bez zarzutu i bez winy jako nienaganne dzieci Boże pośród narodu zepsutego i przewrotnego. Między nimi jawicie się jako źródła światła w świecie* (Flp 2,15). Przytoczony werset – jak zdążyliśmy się zorientować – stanowi motto całego roku formacji ku kapłaństwu, który dzisiaj uroczyście inaugurujemy. Uważne wczytanie się w treść tego wersetu prowadzi do odkrycia istotnego przesłania, z którego można wnioskować, że człowiek dotknięty łaską wiary powinien nie tylko stawać się, ale przede wszystkim, jak uzmysłowił nam to dzisiaj w katedrze kaznodzieja, być źródłem światła oraz mocy i nadziei w świecie.

By to stwierdzenie nie było zbyt abstrakcyjne, trzeba zaznaczyć, że chodzi o świat nie tylko ten ogólnie pojęty, ale przede wszystkim o świat ten bliski. Świat osób, wydarzeń i rzeczy, wśród których na co dzień funkcjonujemy. Jeżeli mamy na uwadze taki właśnie świat, to wypada postawić pytanie: co jest jego charakterystyczną cechą? Zanim udzielimy odpowiedzi na tak sformułowane pytanie, warto w tym miejscu przytoczyć teologiczne rozumienie pojęcia „świata". Według teologii:

– po pierwsze, świat – to całość widzialna i niewidzialna stworzona przez Boga, to wspaniałe dzieło Boga, stanowiące owoc Jego woli. Tak stworzony świat, jak uczy nas Objawienie, jest dobry.
– po drugie, świat – to także, można powiedzieć w oparciu o teksty św. Jana, siedlisko zła. Oznacza on to wszystko, co sprzeciwia się Bogu i Jego woli. Z natury świat stworzony przez Boga jest dobry, ale jest opanowany przez zło, stanowiąc królestwo szatana.

[1] Publikowany tekst jest poszerzoną wersją wykładu wygłoszonego podczas inauguracji nowego roku akademickiego w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie, dnia 2 października 2010 roku.

– po trzecie, świat – to rzeczywistość dana i zarazem zadana człowiekowi[2]. W tym stwierdzeniu mowa jest o relacji człowieka do świata. Tak rozumie świat II Sobór Watykański. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* czytamy bowiem następująco: *Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący historią rodzaju ludzkiego*[3].

Uwzględniając powyższą refleksję zastanówmy się nad pytaniem: w jakim świecie mamy być źródłem światła? Odpowiedź nasuwa się bardzo prosta: w tym świecie, w którym żyjemy, tzn. w świecie, który jest nam dany i jednocześnie zadany. Chodzi o świat osób, pośród których żyjemy, o świat wydarzeń, w których czynnie uczestniczymy, bądź je tylko biernie obserwujemy, wreszcie chodzi o świat rzeczy, którymi się posługujemy. Ten świat nie jest – jak stwierdził Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate – owocem przypadku ani konieczności, ale planu Bożego*[4].

Skoro ten nasz świat jest owocem planu Bożego, to stanowi on część świata w rozumieniu ogólnym. Tę prawdę potwierdza nasze uczestnictwo w wielu procesach, które dokonują się w przestrzeni całego świata. Oznacza to, że na obecnym etapie rozwoju historycznego wszyscy uczestniczymy w dynamicznie przebiegających procesach globalizacji. O tych procesach wspominał już papież Jan Paweł II, który, ukazując w nich pierwszorzędną rolę człowieka, stwierdził jednoznacznie: *Globalizacja nie jest dobra ani zła. Będzie tym, co uczynią z niej ludzie. Żaden system nie jest sam w sobie celem. Należy koniecznie obstawać przy tym, że globalizacja, jak każdy inny system, musi służyć osobie ludzkiej; musi służyć solidarności i dobru wspólnemu*[5].

Tę myśl Jana Pawła II pogłębia Benedykt XVI w swoim nauczaniu, a zwłaszcza we wspomnianej już encyklice społecznej *Caritas in veritate. Zasadniczą nowością naszych czasów* – napisał papież – *okazała się eksplozja wzajemnej zależności planetarnej, znanej już powszechnie jako globalizacja* (…). *Proces ten* (…) *stał się głównym motorem wyjścia z niedorozwoju całych regionów*

[2] Por. H. Witczyk, A. Zuberbier, *Świat,* w: *Słownik Teologiczny* (red. A. Zuberbier), Katowice 1998, s. 570-574; E. Weron, *Świat,* w: *Katolicyzm A-Z* (red. Z. Pawlak), Poznań 1989, s. 362.

[3] Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes",* nr 2.

[4] Benedykt XVI, *Caritas in veritate,* nr 57.

[5] Jan Paweł II, *Globalizacja będzie tym, co uczynią z niej ludzie.* Przemówienie wygłoszone 27 kwietnia 2000 roku podczas audiencji dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych poświęconej tematowi „Wymiar ludzki i etyczny globalizacji", w: „Więź" (2001) nr 10, s. 49.

i przedstawia sam z siebie wielką możliwość[6]. Łatwo zauważyć, że papież ukazuje pozytywny wymiar globalizacji, która stwarza niepowtarzalne szanse rozwoju. Jednocześnie przy tym przestrzega, że w przypadku pogwałcenia centralnego charakteru osoby ludzkiej w tym procesie *ten planetarny bodziec może przyczynić się do powstania ryzyka nieznanych dotąd szkód i nowych podziałów w rodzinie ludzkiej*[7]. Benedykt XVI już wcześniej, w 2007 roku w przemówieniu wygłoszonym w Brazylii podczas sesji inauguracyjnej V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów uznał, że globalizacja jest *osiągnięciem wielkiej rodziny ludzkiej i świadczy o jej głębokim pragnieniu jedności*[8]. Papież ostrzegł zarazem, że z procesem tym wiążą się *pewne niebezpieczeństwa, a mianowicie powstawanie wielkich monopoli i uznawania zysku za wartość najwyższą*[9].

1. Czym jest globalizacja?

Pojęcie „globalizacja" wywodzi się ze słownictwa angielskiego i zostało wprowadzone do powszechnego użycia w latach sześćdziesiątych XX wieku przez kanadyjskiego socjologa i teoretyka komunikacji społecznej – Marshall'a McLuhan'a (1911-1980). Pojęcie to stosowane jest zamiennie z dwoma innymi: z pojęciem „mundializacja", wywodzącym się ze słownictwa frankońskiego i funkcjonującym w języku francuskim, czego przykładem jest opublikowany w 1999 roku dokument Komisji „Iustitia et Pax" Episkopatu Francji, pt. *O właściwy kształt mundializacji* oraz z pojęciem „planetaryzacja"[10].

Globalizacja oznacza tendencje zmierzające do ujednolicenia w skali światowej takich dziedzin jak: produkcja, handel, finanse, technika, kultura, migracja. Wspomniane tendencje są wypadkową nakładających się na siebie gwałtownych przemian, dokonujących się z coraz większym natężeniem od drugiej połowy XX wieku w różnych dziedzinach (technicznej, technologicznej, komunikacyjnej, informatycznej, gospodarczej, kulturowej, obyczajowej, itp.)[11]. Stąd najważniejszym skutkiem tak ujmowanego procesu przemian w skali makro jest zmniejszanie się znaczenia poszczególnych państw narodowych oraz kształtowanie się globalnego

[6] Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, nr 33.
[7] Tamże.
[8] Benedykt XVI, *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie.* Przemówienie wygłoszone podczas sesji inauguracyjnej V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów 13 maja 2007 roku, w: „L'Osservatore Romano" 28(2007) nr 9, s. 37.
[9] Tamże.
[10] Por. J. Orzeszyna, *Globalizacja,* w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II* (red. A. Zwoliński), Radom 2003, s. 159.
[11] Por. A. Dylus, *Globalizacja. Refleksje etyczne*, Wrocław 2005, s. 13.

systemu kulturowego, a w skali mikro jest doświadczenie radykalnych zmian w codziennym życiu człowieka, w jego aktywności, obyczajach, mentalności, a nawet religijności[12].

Używając innych słów, możemy śmiało powiedzieć, że globalizacja to przemiany; to sieć informacji, powiązań, sposobów komunikowania, dóbr i usług; to złamanie barier; to obecność całego świata w naszym życiu, tak przez produkty, których używamy i informacje, które otrzymujemy, przez nasze wyobrażenia o tym, co jest poza nami, jak też przez problemy społeczne, wobec których stajemy, wreszcie przez możliwości komunikowania się, porozumiewania i podróżowania w skali dotąd nieznanej. Ks. Lucjan Balter trochę żartobliwie powie, że procesy globalizacyjne wraz z błyskawicznym rozwojem elektronicznych mediów sprawiły, iż świat stał się *jakby jedną „wielką wioską", w której wszyscy wiedzą niemal wszystko o wszystkich i każdy wie jeszcze coś ponadto o każdym*[13].

Truizmem jest twierdzenie, że tak rozumiana globalizacja, z jej złożonością, z pozytywnymi i negatywnymi aspektami, z jej potencjalnością i ambiwalencją, jest dla nas – ludzi wierzących – nie tylko znakiem czasu, ale wyzwaniem epokowym. Jest procesem, którego nie da się zatrzymać ani tym bardziej odwrócić. Wszyscy bowiem nie tylko żyjemy w zglobalizowanym świecie, ale korzystamy z licznych owoców tego procesu. Stąd globalizacji, jako sieci wzajemnych powiązań, zmniejszającej odległości, otwierającej dostęp do szeregu dóbr i usług, prowadzącej do dialogu i wzajemnej współpracy, *nie można demonizować*[14].

2. Istota ewangelizacji

Podlegający procesom globalizacji świat jest również miejscem ewangelizacji. Od czasów pontyfikatu Jana Pawła II mówi się o nowej formie ewangelizacji, określając ją „nową ewangelizacją". Przez ewangelizację rozumieć należy wszelką działalność Kościoła, poprzez którą *głosi się Ewangelię zarówno niechrześcijanom, jak i chrześcijanom celem wzbudzenia wiary, jej umocnienia i rozwoju*[15]. Tak rozumiana ewangelizacja wynika z natury Kościoła, którego posłannictwem jest ciągłe ewangelizowanie zarówno siebie samego, jak i świata. Benedykt

[12] Szerzej na ten temat zobacz: tamże, s. 27-34 i 91-100; Por. T. Makowski, *Postulat odnowy parafii w kontekście pastoralnych wyzwań nowej ewangelizacji*, w: „Studia Gnesnensia", t. 21 (2007), s. 170-171.

[13] L. Balter, *Dramatyczne problemy dzisiejsze,* w: *Dramatyczne pytania naszego wieku,* w: *Kolekcja Commmunio*, t. 17, Poznań 2006, s. 8.

[14] M. Toso, *Globalizacja, powszechne dobro wspólne i sprawiedliwość społeczna,* tłum. T. Żeleźnik, w: „Społeczeństwo" 18(2008) nr 2, s. 173.

[15] W. Łydka, *Ewangelizacja,* w: *Słownik Teologiczny* (red. A. Zuberbier), Katowice 1998, s. 177.

XVI w encyklice *Deus caritas est* przypomniał trzy podstawowe zadania, jakie wynikają z wewnętrznej natury Kościoła. Są to: kerygmat – przepowiadania Słowa Bożego, liturgia – sprawowanie sakramentów, diakonia – czyny miłości wypływające z wiary[16]. Ewangelizacja zatem to głoszenie Dobrej Nowiny przy pomocy rozmaitych metod i środków.

W dziele ewangelizacji można wyróżnić trzy formy: *działalność misyjną „ad gentes" – wobec ludzi, którzy nie znają Chrystusa i Jego Ewangelii, zwyczajną działalność duszpasterską wobec tych, którzy trwają w Kościele i czują się zobowiązani do misji, oraz nową ewangelizację wobec tych, którzy pozornie znają Chrystusa, ale żyją daleko od Niego i Jego Kościoła*[17]. Konieczność urzeczywistniania tej trzeciej formy ewangelizacji dostrzegał Jan Paweł II. W adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* napisał wprost, że to współczesne nam wyzwanie *nasze Kościoły muszą podjąć*[18]. Nowa ewangelizacja to nie tylko nowe metody i środki ewangelizowania, ale przede wszystkim odnowiony mocą Ewangelii w sposobie myślenia i działania człowiek. Dzięki temu ewangelizacja znajduje urzeczywistnienie i wiarygodność w chrześcijańskim dawaniu świadectwa[19].

Rozważając zagadnienie ewangelizacji, warto ponadto uzmysłowić sobie prawdę, że Kościół w swojej zbawczej misji ewangelizacyjnej od samego początku posłany jest aż na krańce świata, co oznacza, iż jest on pierwszą instytucją o zasięgu globalnym. Prof. Aniela Dylus w książce *Globalizacja. Refleksje etyczne* jeden z rozdziałów wymownie zatytułowała *Kościół jako globalny aktor*. Autorka ukazała, że Kościół z mandatu Jezusa Chrystusa powinien być obecny na wszystkich scenach świata. W chrześcijańskim *Credo* każdej niedzieli wyznajemy wiarę w święty, powszechny i apostolski Kościół. Jak łatwo zauważyć, jedną z cech jest powszechność, czyli uniwersalność, co oznacza, że Kościół w swoim posłannictwie ma wpisane przekraczanie granic państw i kontynentów.

3. Uniwersalizm wieży Babel czy wydarzenia Pięćdziesiątnicy?

Podlegający procesom globalizacji świat można rozpatrywać na dwóch wykluczających się wzajemnie płaszczyznach realizacji globalizmu: w duchu starotestamentalnej wieży Babel lub w duchu nowotestamentalnego wydarzenia Pięćdziesiątnicy. Zagadnienie to przybliża wspomniany już w tym opracowaniu

[16] Por. Benedykt XVI, *Daus caritas est,* nr 25.
[17] K. Jeżyna, *Udział Akcji Katolickiej w nowej ewangelizacji,* w: *Akcja Katolicka w społeczeństwie polskim* (red. R. Podpora), Lublin 1999, s. 61-62.
[18] Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa,* nr 47.
[19] Szerzej na temat istoty nowej ewangelizacji zobacz: T. Głuszak, *Katolicy świeccy. Miejsce laikatu w życiu społecznym i religijnym*, Gniezno 2009, s. 76-80.

dokument Komisji „Iustitia et Pax" Episkopatu Francji, pt. *O właściwy kształt mundializacji*.

Chrześcijański globalizm, o którym wcześniej wspomnieliśmy, ma swoją genezę w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy. Gdy Apostołowie w Wieczerniku otrzymali moc Ducha Świętego, czego widzialnym znakiem były ogniste języki, okazało się, że potrafią zrozumieć ludzi mówiących innymi językami, a nadto sami są przez nich rozumiani. Dzięki temu wydarzeniu mogli głosić orędzie Jezusa o zbawieniu wszystkim narodom, przekraczając granice państw, ras, kultur, języków. Jeżeli Apostołowie są rozumiani przez cudzoziemców, to nie po to, żeby mówić im o czymkolwiek, ale by głosić im prawdę o tym, co Bóg w Chrystusie uczynił dla zbawienia człowieka. Sens wydarzenia Pięćdziesiątnicy jest następujący: orędzie Jezusa jest skierowane do wszystkich ludzi, którzy wcale nie są i nie muszą być podobni do siebie. Chrześcijaństwo od samego początku sytuuje się w perspektywie, którą dziś nazywamy światową, ale w sensie globalizacji respektującej różnorodność. Chrześcijański globalizm, mający zakorzenienie w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy, nie jest sprawą jednostki, ale zbiorowym dziełem powszechnego Kościoła, który nie jest jakąś wielkością abstrakcyjną, ale istnieje i urzeczywistnia się w Kościołach partykularnych. Chrześcijański globalizm ma na celu duchowe dobro każdego człowieka, który przyjmie orędzie Jezusa. Nie ma na celu dobra materialnego. Możemy powiedzieć, że tak rozumiany chrześcijański uniwersalizm wpisuje się w naturę powołania chrześcijańskiego.

Przeciwieństwem tego uniwersalizmu jest uniwersalizm wieży Babel. Chęć zbudowania miasta z wieżą sięgającą nieba doprowadziła do podwójnej klęski: pomieszania języków, co oznaczało niemożność porozumienia się oraz do rozproszenia po całej ziemi. Stało się to z powodu pychy, jaka opanowała ludzi, którzy, realizując to przedsięwzięcie, nie tylko zobojętnieli na Boga, ale chcieli stać się potężni, mocni, wszechwładni bez Niego. W tym przypadku uniwersalizm wieży Babel łączy się z koncentracją na sobie, na osiągnięciu własnego celu i budowaniu własnej potęgi, z zamknięciem się na Boga i na innych[20].

W czym są podobne, a w czym przeciwstawne te dwie koncepcje? Podobne są w podjęciu próby jednoczenia. Temu jednoczeniu przyświeca jakiś cel i w tym się różnią.

W przypadku wieży Babel cel łączy się z osiągnięciem dóbr doczesnych. Jego osiągnięcie gromadzi tylko ludzi podobnych i prowadzi do konformizmu.

W przypadku Pięćdziesiątnicy cel łączy się z osiągnięciem dóbr duchowych przy jednoczesnym otwarciu na innych ludzi i poszanowaniu ich odrębności.

[20] Por. *O właściwy kształt mundializacji*. Dokument Komisji „Iustitia et Pax" Episkopatu Francji, tłum. T. Zeleźnik, w: „Społeczeństwo" (1999) nr 3, s. 633-635. Por. J. Orzeszyna, *Globalizacja*…, s. 160-161.

W przypadku wieży Babel chodzi o zmianę otaczającego świata bez potrzeby zmiany siebie.

W przypadku Pięćdziesiątnicy chodzi najpierw o przemianę siebie, swego wnętrza, swego sposobu myślenia i wartościowania, by poprzez siebie przemieniać następnie otaczający świat.

4. Globalizacyjne dylematy

Obecny zglobalizowany świat, będący miejscem ewangelizacji, idzie w jednym albo w drugim kierunku i to na różnych płaszczyznach: ekonomicznej, politycznej, społecznej, kulturowej, demograficznej, antropologicznej. Dogłębna analiza wymienionych płaszczyzn nad wyraz dobitnie potwierdzi, że w każdej z nich ich twórcy stają wobec wyboru budowania globalizmu wieży Babel (skoncentrowanie na sobie i na własnym celu, pominięcie Boga), bądź globalizmu zapoczątkowanego wydarzeniem Pięćdziesiątnicy.

Dla zobrazowania powyższych tez przywołam kilka przykładów. Dotyczą one przede wszystkim płaszczyzny antropologicznej, chociaż wypada nam uzmysłowić sobie, że nie da się całkowicie oddzielić wspomnianych płaszczyzn, gdyż wzajemnie się one przenikają, zazębiają, po części nakładają na siebie, a w rezultacie dotyczą zawsze człowieka i jego miejsca w świecie. Papież Benedykt XVI w *Caritas in veritate* stwierdza jednoznacznie, że dzisiaj *kwestia społeczna stała się radykalnie kwestią antropologiczną*[21]. Uwzględniając tę prawdę nie można nie zauważyć, że przebiegająca przez świat globalizacja integralnie łączy się z kwestią antropologiczną. Takie ujęcie sprawy, zgodnie z postulatem dokument Komisji „Iustitia et Pax" Episkopatu Francji, powinno uwzględniać przy ocenie każdego wymiaru globalizacji trzy następujące kryteria: po pierwsze – czy na pierwszym miejscu stawia się człowieka i jego rozwój?; po drugie – czy globalizacja obejmuje wszystkich ludzi?; po trzecie – czy globalizacja respektuje różnice między ludźmi?[22] Z tej właśnie racji, że globalizacja powinna być w służbie człowieka potrzebny jest jej wymiar etyczny. Biskupi francuscy ponadto z optymizmem przypominają, że jako chrześcijanie *nie mamy żadnego powodu obawiać się mundializacji, a wiele powodów do tego, żeby oczyszczać ją z jej braków*[23].

Przykład I: Główni aktorzy globalnej gospodarki i globalnego rynku, czyli firmy ponadnarodowe, zainteresowane są przede wszystkim maksymalizacją zysku. W związku z tym zabiegają o minimalizację kosztów własnych. Aby osiągnąć

[21] Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, nr 75.
[22] Por. *O właściwy kształt mundializacji…*, s. 633.
[23] Tamże, s. 649.

ten cel, redukują zatrudnienie bądź preferują niestałe formy zatrudnienia, tną płace, ograniczają świadczenia socjalne, itp. Dochodzi wówczas do redukowania osoby ludzkiej do wymiaru ekonomicznego. Człowiek zaczyna być traktowany jako przedmiot, mający wartość tylko ze względu na domniemaną użyteczność dla osiągnięcia celu czysto ekonomicznego. W tym przypadku możemy powiedzieć o uniwersalizmie wieży Babel.

Tymczasem trzeba zauważyć, że osoba ma wartość w pierwszym rzędzie z tej racji, że jest osobą. Z punktu widzenia Ewangelii każda osoba powinna być dla nas przedmiotem miłości. Osoba ma zatem wartość z tej racji, że jest przez nas kochana, a nie tyle dla nas użyteczna czy wydajna. Nawet więcej, w życiu często bywa tak, że osoba jest najbardziej kochana wtedy, gdy jest najmniej użyteczna, np. gdy chodzi o niemowlę, osobę chorą czy człowieka starego.

Przykład II: Media masowe wraz z Internetem, jako owoc i znak globalizacji, mogą rodzić pokusę budowania uniwersalizmu wieży Babel, gdy nadawca ma na celu wyłącznie egoistyczną korzyść, własny zysk, a nie uwzględnia dobra odbiorcy – tego, czy odbiorca staje się lepszy, duchowo dojrzalszy, bardziej odpowiedzialny, bardziej otwarty na drugich. Tutaj dotykamy treści przekazu. Budowanie uniwersalizmu wieży Babel ma miejsce wówczas, gdy osobista korzyść, komercja bierze górę nad dobrem duchowym odbiorcy. Z kolei o uniwersalizmie Pięćdziesiątnicy będziemy mogli mówić w przypadku, gdy nadawcy zależy na dobru duchowym odbiorcy, a nawet jest w stanie coś poświęcić, stracić, by osiągnąć ten cel. Warto przy omawianiu kwestii związanych ze światem mediów podkreślić prawdę, że świat mediów masowych i Internet to także ogromna przestrzeń dla duszpasterskiej działalności Kościoła i zarazem konieczne do wykorzystania narzędzia ewangelizacji.

Wszystkie problemy zglobalizowanego świata są konsekwencjami jednej wielkiej kwestii naszych czasów: rozwój etyczny człowieka nie dotrzymuje kroku rozwojowi intelektualnemu i technicznemu. W konsekwencji niszczenie ludzkiego ducha prowadzi do budowania społeczeństwa pozbawionego wyższego celu. Zadaniem Kościoła w tej sytuacji jest zatem troska o to, by człowiek w proponowanej przez uniwersalizm kulturowy różnorodności stylów życia nie zapomniał o życiu wyższym, piękniejszym, bardziej godnym, by również nie zapomniał tego, że bycie chrześcijaninem *oznacza radykalną zmianę postrzegania rzeczywistości: oznacza postrzeganie życia jako daru, widzenie czyjegoś „ja" jako daru, a w konsekwencji – odwzajemnienie tego daru przez czynienie daru z siebie innym*[24].

[24] C. Anderson, *Cywilizacja miłości. Co każdy katolik może zrobić, by zmienić świat*, tłum. J. Wocial, Kraków 2009, s. 209.

Zakończenie

Mając to na uwadze, niech dopełnieniem przedłożonych treści i zarazem ich zakończeniem będzie cytat z książki Carlo Ciattini'ego *Prezbiter a nauka społeczna Kościoła.* Autor, mówiąc o spójności moralnej i duchowej mocy potrzebnej do pracy nad przekształcaniem świata, ostatecznie stwierdzi:

„Aby odnowić świat, musimy przyjąć to nowe życie w Chrystusie w nas. Dzisiaj w globalnym świecie z rozmachem tworzy się programy, projektuje się głośno, planuje się z fantazją, często bez poznania świata i bez poznania siebie (…). Łudzimy się, że można budować bez budowania siebie; reformować, bez reformowania siebie; odnawiać i restaurować bez czucia się osobiście wezwanym do doświadczenia trudu i cierpienia takiego odnawiania.

Architekci fantazyjnych konstrukcji zapominają, że materiałem, z którego one powstają jest człowiek i tylko on, i nie ma innego. Dlatego na nic przyda się nawet najlepszy program budowania, jeśli kamienie są liche, niesolidne, bez formy, a więc niezdolne do tworzenia jedności.

Dlatego Kościół i wierni powinni nie tylko uważać, by w wielkim domu świata doprawiać solą wszystkie pokarmy; ale powinni także uważać, by nie roztopić się w społeczności, by nie utracić mocy ewangelicznej soli (…) i nie zatracić zdolności zaprawiania innych solą"[25].

Summary

The author of the article "The Globalised World as the Venue of the New Evangelisation" discusses the complex reality of the contemporary world subject to globalisation. The globalised world, in its major part, has become the venue of globalisation. The author first focuses on the concept of globalisation and then goes on to deal with that of evangelisation and the so-called new evangelisation. It is the necessity to spread the Gospel all over the world that makes the Church the first truly global institution.

[25] C. Ciattini, *Prezbiter a nauka społeczna Kościoła*, tłum. ks. A. Wuwer, Katowice 2007, s. 134.

Justyna SPRUTTA

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 407–423

Ikonografia św. Ignacego z Loyoli w wybranych dziełach sztuki

Sztuka sakralna i religijna obfituje w wizerunki ukazujące postać oraz wydarzenia z życia św. Ignacego z Loyoli[1]. Niektóre z jej dzieł, należących do ikonografii tego świętego, mają ponadto wymowę kontrreformacyjną[2].

Postać i atrybuty

Dzieje sztuki mówią, że portret św. Ignacego z Loyoli i św. Franciszka Ksawerego, przeznaczony na uroczystość wyniesienia ich na ołtarze, namalował P.P. Rubens[3],

[1] Św. Ignacego (właściwe: Iñigo Lopez de Loyola) z baskijskiej miejscowości Loyola w Hiszpanii, żyjącego w latach 1491-1556, beatyfikował papież Paweł V w 1609 r., kanonizował natomiast w 1622 r. papież Grzegorz XV. Liturgiczne wspomnienie św. Ignacego z Loyoli przypada na dzień 31 lipca. J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych*? [*Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*], Kraków 2009, s. 280.

[2] Np. ukazywane w sztuce kręgu katolickiego wizje Zbawiciela w momencie przeistoczenia w Hostii stanowiły wtenczas argument za realną i substancjalną obecnością Chrystusa pod postacią Chleba. Por. A. Kramiszewska, „*Visio religiosa*" *w polskiej sztuce barokowej*. [*Ze studiów nad ikonografią hagiograficzną*], Lublin 2003, s. 231. W sakralnej i religijnej sztuce kręgu katolickiego epoki kontrreformacji uwypuklano też ideę Kościoła triumfującego. Por. tamże.

[3] Nie tylko z P.P. Rubensem, ale także z wieloma innymi wybitnymi artystami tudzież ze znaczącymi kręgami artystycznymi XVI i XVII w. jezuici pozostawali w kontakcie, np. z M. Buonarrotim. Bronili też z zapałem jego – kontrowersyjnych zrazu – malowideł w Kaplicy Sykstyńskiej. Por. H. Fros, *Wstęp*, w: I. Loyola [św.], *Autobiografia, czyli Opowieść Pielgrzyma*, tłum. M. Bednarz, Kraków 1994, s. 25. Por. J. Królikowski, *Widzialne słowo*. [*Teologia w sztuce*], Tarnów 2009, s. 66. Kolejnym wielkim artystą, z którym utrzymywali kontakt, był G.L. Bernini, zaprzyjaźniony z generałem zakonu jezuickiego, P.(G.)P. Olivą. G.L. Bernini pragnął np. odtworzyć ukazane przez św. Ignacego w *Ćwiczeniach duchownych* obrazy „za pośrednictwem fantastycznych machin teatralnych, w których architektura, malarstwo i rzeźba łączą siłę swojej wymowy, służąc wywyższeniu chwały Bożej, uobecniającej się we wszystkich rzeczach". Tamże. Por. tamże, s. 67. G.L. Bernini pod koniec swego życia zaprojektował świątynię św. Andrzeja na Kwirynale, zastępującą dawną, połączoną z nowicjatem kaplicę. Kościół ten zaczęto wznosić od 1658 r., na planie – symbolizującej kosmos – elipsy. Stał się on niejako „testamentem" G.L. Berniniego. Tamże, s. 66-67. Por. J. Morrissey, *Geniusze Rzymu. Bernini, Borromini*. [*Rywalizacja, która zmieniła Wieczne Miasto*], tłum. M. Ostrowska-Szymaszek, Warszawa 2007, s. 238-249. Il.: tamże, s. 243. Na rzecz zakonu jezuickiego pracowali też tacy artyści,

przyczyniając się tym samym do bardzo popularnego później w sztuce prezentowania św. Ignacego w szatach liturgicznych; wcześniej wyobrażano go w sutannie i birecie[4]. Znane są także wizerunki ukazujące św. Ignacego jako rycerza, pątnika, pokutnika i wizjonera. Jako żołnierz, wyobrażony został np. w rzeźbie J. Flotatsa (Pampeluna)[5], przedstawiającej zranienie świętego na murach Pampeluny armatnią kulą w czasie oblężenia miasta przez francuską armię. Dzieło to doskonale oddaje nie tylko dramatyzm sytuacji, ale także rycerską lojalność: cierpiącego z powodu rany oficera otaczają zatroskani o jego los towarzysze broni. Jednakże po powrocie do zdrowia św. Ignacy pozostawi swój żołnierski rynsztunek w sanktuarium Matki Bożej w Montserrat (koło Barcelony), decydując się służyć Zbawicielowi. *Autobiografia* podaje, iż postanowił on, „że tam porzuci swój strój, a oblecze się w szaty i znamiona Chrystusa"[6], stając się od tej chwili Jego żołnierzem. Bogaty ubiór szlachcica oddał natomiast żebrakowi, którą to scenę ukazuje – na tle górskiego pejzażu z widocznym na szczycie opactwem w Montserrat – anonimowe tondo z Loyoli[7].

tym razem w Polsce, jak chociażby pochodzący z Brna J.A. Meyer (bądź: Mayer) – twórca m.in. malowideł ściennych z lat 1756-1757 w jezuickim kościele w Lublinie (obecnie katedra); F. Eckstein (z początku współpracujący z J.A. Meyerem) – autor prac w kościele jezuickim w Lwowie; M.J. Meyer z Lidzbarka na Warmii, twórca malowideł z 1722 r. w jezuickiej świątyni w Świętej Lipce. O pracach tego artysty następująco pisze T. Chrzanowski: „W Świętej Lipce rozwinął, niewątpliwie pod kierunkiem ojców jezuitów, bogaty program misyjny zakonu, pełno tu więc misjonarzy i męczenników". T. Chrzanowski, *Sztuka w Polsce od I do III Rzeczypospolitej*, Warszawa 1998, s. 234. Poza tym kościół w Świętej Lipce (wzniesiony przez śląskiego architekta J. Ertly'ego), tudzież jego otoczenie, ozdobił K. Pervanger z Tyrolu (zamieszkały w Tolkmicku), wykonawszy m.in. rzeźby przedstawiające św. Stanisława Kostkę i św. Alojzego Gonzagę. Por. tamże, s. 233. Por. A. Liedtke, *Historia sztuki kościelnej w zarysie*, Poznań 1961, s. 238. A. Rzempołuch, *Prace rzeźbiarza Krzysztofa Pervangera dla kościoła w Świętej Lipce, 1744-1748*, „Biuletyn Historii Sztuki" nr 1 (1993), s. 49-61. F.K. Haeflich z Chojnic wykonał dekoracje kościoła jezuickiego w tym mieście; A. Ahorn z Chełmna działał artystycznie w latach 1736-1741 w Piotrkowie Trybunalskim; F.K. Szteyner (Steiner) był przypuszczalnie autorem malarskich dekoracji oraz obrazów w kościele i kolegium jezuickim w Grudziądzu. Szteyner zastosował w tutejszej świątyni *chinoisserie*, motyw związany z misyjnym programem „azjatyckim" (ukazanym także w Świętej Lipce), ponieważ kościół poświęcono św. Franciszkowi Ksaweremu. T. Chrzanowski, *Sztuka w Polsce od I do III Rzeczypospolitej*, s. 234-237.

[4] W sutannie i birecie ukazuje św. Ignacego np. F. Zurbarán i G. Fernandez, w szatach liturgicznych np. Bolswer i E.Q. Asam. H. Fros, *Wstęp*, s. 25.

[5] J. Plazaola Artola, *El Santuario de Loyola*, Barcelona 1996, s. 10. Il.: tamże. Por. witraż: tamże, s. 11.

[6] I. Loyola, *Autobiografia, czyli Opowieść Pielgrzyma*, s. 48, pkt. 17.

[7] Il.: J. Plazaola Artola, *El Santuario de Loyola*, s. 16. Natomiast pożegnanie św. Ignacego z rodziną ukazuje witraż z Loyoli *Św. Ignacy po nawróceniu opuszcza swoją rodzinę*. Il.: tamże, s. 13.

Następnym, ważnym w życiu św. Ignacego miejscem jego pobytu stała się Manresa. Jako manreskiego pątnika i pokutnika ukazuje go, pochodzący z 1991 r., obraz z Montserrat (Santa Cova de Manresa)[8]. Pogrążonego w głębokiej modlitwie w grocie w Manresie, św. Ignacego, przedstawia natomiast anonimowe tondo[9]. Naprzeciwko świętego widnieje na skale czaszka, kałamarz i zapisywana przez niego gęsim piórem księga (stanowiąca zalążek *Ćwiczeń duchownych*), zaś w górnej części tonda pojawia się na obłokach – w koronie z gwiazd dwunastu – Matka Boża z Dziecięciem.

Jako kapłan, w liturgicznych szatach św. Ignacy wyobrażony został np. w głównym ołtarzu sanktuarium (bazyliki) w Loyoli. Ukazany z otwartą na dewizie *Ad maiorem Dei gloriam* księgą w lewej ręce, wskazuje na ową sentencję palcem prawej ręki. Statuę tę wykonał ze srebra w XVIII w. w Rzymie – w oparciu o projekt F. de Vergary – G. Agricola[10]. Niemniej jednak za najcenniejszą rzeźbę, przedstawiającą św. Ignacego, uchodził posąg – także srebrny – wykonany w 1697 r. przez P. Le Grossa z przeznaczeniem do Il Gesù[11]. Po zniszczeniu, dzieło to zrekonstruowano w 1804 r. pod kierunkiem wybitnego rzeźbiarza klasycyzmu, A. Canovy[12]. W sutannie natomiast i płaszczu ukazuje św. Ignacego osadzona na filarze rzeźba, znajdująca się przed fasadą bazyliki w Loyoli[13]. Święty dzierży w prawej ręce zwój, w lewej zaś księgę z monogra-

[8] Il: tamże, s. 14. Z pięknymi puklami włosów (z których zresztą swego czasu św. Ignacy słynął) ukazał św. Ignacego J. Flotats, jednakże w związku z praktykowaną w Manresie, wyczerpującą ascezą, św. Ignacy utracił włosy, dlatego w sztuce wyobrażany jest jako łysiejący mężczyzna. Por. J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych*?, s. 280.

[9] Il.: J. Plazaola Artola, *El Santuario de Loyola*, tamże, s. 15. Por. tamże, s. 16. Mimo iż nie jest atrybutem przypisanym św. Ignacemu, czaszka pojawia się w tym przedstawieniu, ale jako symbol pokuty i ascezy. Poza tym św. Ignacy zaleca czaszkę jako pomocnicze w osiąganiu modlitewnego skupienia narzędzie. K. Czerni, *„My wszyscy, którzy rośliśmy w miastach Baroku..." – czyli o fascynacji barokiem współczesnych malarzy krakowskich*, w: *Barok i barokizacja*. [*Materiały Sesji Oddziału Krakowskiego Stowarzyszenia Historyków Sztuki Kraków 3-4 XII 2004*], red. K. Brzezina, J. Wolańska, Kraków 2007, s. 376.

[10] Jest to także dar Królewskiego Towarzystwa Guipuzcoana z Caracas, przeznaczony do głównego ołtarza bazyliki w Loyoli. Por. J. Plazaola Artola, *El Santuario de Loyola*, s. 53. Il.: tamże, s. 52. Por. H. Fros, *Wstęp*, s. 26.

[11] Decyzję o budowie Il Gesù podjął w 1550 r. książę Gandii, późniejszy generał zakonu jezuickiego, św. Franciszek Borgiasz. To on postanowił ufundować ów kościół. Por. A. Małkiewicz, *„Theoria et praxis". Studia z dziejów sztuki nowożytnej i jej teorii*, Kraków 2000, s. 74. O Il Gesù: por. tamże, s. 71-147. Por. W. Tomkiewicz, *Piękno wielorakie*. [*Sztuka baroku*], Warszawa 1971, s. 28. Il. 25: tamże. Por. R. Carvalho de Magalhĺes, *Sztuka wielkich mistrzów*. [*Malarstwo, freski, mozaiki*], Warszawa 2005, s. 465.

[12] H. Fros, *Wstęp*, s. 26.

[13] Il.: J. Plazaola Artola, *El Santuario de Loyola*, s. 18.

mem „IHS". Posąg św. Ignacego – wyobrażonego w sutannie – stanowi także zwieńczenie chrzcielnicy w parafii Azpeitia, w której to miejscowości nauczał on niegdyś katechizmu, co ilustruje polichromowany relief z Talla de Jacinto Vieira[14]. Jednakże za najbardziej autentyczny i najstarszy wizerunek św. Ignacego uchodził portret namalowany w 1585 r. przez A. Sáncheza Coello. Spalony 11 maja 1931 r., znany jest dzisiaj jedynie z fotografii[15].

Św. Ignacy przedstawiany jest często także w otoczeniu jezuitów. Za przykład niech posłuży, tym razem z rodzimego obszaru, pochodzący z ok. 1770 r. – z warsztatu S. Czechowicza – obraz *Matka Boska ze świętymi Stanisławem Kostką, Alojzym Gonzagą i Ignacym Loyolą* z popijarskiego kościoła w Opolu Lubelskim[16]. W górnej części wizerunku artysta ukazał Matkę Bożą z wyciągniętymi przed siebie rękoma, na których podała przed chwilą Dziecię wyobrażonemu poniżej św. Stanisławowi Kostce. W dolnej natomiast części obrazu anioł – lewą ręką wskazując na Matkę Bożą – wręcza lilię odzianemu w sutannę i komżę, ukazanemu na kolanach św. Alojzemu Gonzadze, opodal którego klęczy – z opuszczonymi w geście pokory i uwielbienia rękoma oraz ze wzrokiem skierowanym ku Maryi – św. Ignacy. Najbliższy zaś plan zajmują trzy aniołki, z lilią i koroną, oraz leżąca na ziemi książka. Natomiast w gronie pierwszych towarzyszy św. Ignacy przedstawiony został na witrażu z Loyoli, w chwili złożenia ślubów zakonnych (są to początki Towarzystwa Jezusowego) podczas Mszy świętej odprawionej na Montmartre w Paryżu[17]. Tuż przed ołtarzem (przy którym znajduje się kapłan z Hostią w rękach), klęczy św. Ignacy, kładąc – w geście kontemplacji – rękę na sercu, natomiast na stopniach ołtarza znajduje się zwój z tekstem ślubowania. W ikonografii św. Ignacego, najbliższe mu miejsce zajmuje często św. Franciszek Ksawery. Polichromowany relief z XVIII w. (Talla de Jacinto Vieira)[18] ukazuje św. Ignacego posyłającego go na misje do Indii. Św. Franciszek klęczy, chyląc twarz ku ziemi, podczas gdy św. Ignacy wręcza mu czerwony sztandar z wyobrażonym w laurowym wieńcu, monogramem „IHS" (bądź błogosławi go tą chorągwią). Sztandar – osadzony na długim drążku – przypomina z wyglądu cesarskie labarum. Cała scena rozgrywa się natomiast przed ołtarzem, we wnętrzu świątyni.

[14] Il.: tamże, s. 58. Il.: tamże, s. 34.

[15] Tamże, s. 21. Il.: tamże. Św. Ignacy za życia skutecznie bronił się przed portretowaniem, dopiero po zgonie świętego zdołano sporządzić jego pośmiertną maskę.

[16] Z. Michalczyk, *Szymon Czechowicz*, Warszawa 2007, s. 65. Il.: tamże, s. 64.

[17] Il.: J.C. Dhôtel, *Kim jesteś Ignacy Loyolo*?, tłum. M. Sokołowski, Warszawa 1991, s. 68. Il.: tamże, s. 116. Por. R. Giorgi, *Saints in Art*, trans. T.M. Hartmann, Los Angeles [b.r.], s. 160.

[18] Il.: J. Plazaola Artola, *El Santuario de Loyola*, s. 19.

Ikonografię św. Ignacego „tworzą" także specyficzne dla niego atrybuty. Zalicza się do nich np. otwarta księga z umieszczonymi na jej stronach literami „A. M. D. G.", wskazującymi na – oddaną często też w pełnym zapisie – dewizę Towarzystwa Jezusowego (*Ad maiorem Dei gloriam*)[19], tudzież niekiedy także z tytułem Konstytucji zakonu jezuickiego (*Constitutiones ordis Societatis Jesu*). Księgę tę – zwróconą otwartymi stronami na zewnątrz – dzierży oburącz św. Ignacy (wyobrażony w sutannie, płaszczu i birecie) w pochodzącej z lat 1730-1732 rzeźbie T. Huttera (z Bawarii), znajdującej się przed jezuickim kościołem św. Jana w Jarosławiu[20]. Również z księgą, ale już w liturgicznych szatach, św. Ignacy wyobrażony został we wnęce jezuickiej świątyni św. św. Piotra i Pawła w Krakowie, wzniesionej m. in. przez G. Trevano jako budowla reprezentacyjna. Wykonana w 1723 r. przez D. Heela[21] rzeźba przedstawia św. Ignacego wspierającego księgę lewą ręką o biodro.

Bardzo popularnym atrybutem św. Ignacego jest także ogień, np. we wspomnianej wyżej rzeźbie z fasady krakowskiego kościoła św. św. Piotra i Pawła. Został on ukazany z wiązką falujących płomieni ognia w uniesionej ręce. Atrybut ten wiąże się z etymologią jego imienia. J. Bolewski pisze: „[Św. Ignacy – J.S.] nie tylko doświadczył Ognia – Ducha Świętego. [Ale również – J.S.] Zaświadczył o Nim imieniem, które sam sobie wybrał. (...). Na tej nowej drodze zaczął od pewnego momentu posługiwać się nowym imieniem: Ignacy. (...) imię to wiąże się z ogniem – *ignis*. Ognisty Święty (...) albo: Święty jak ogień (...)"[22]. Płomienie ognia pojawiają się także nad głową św. Ignacego w czasie celebracji przez niego Mszy świętej, co zilustrował w swej rycinie C. Bloemaert[23]. Ogień otacza rów-

[19] Dewiza ta, ukazana w uosabiającej regułę zakonu jezuickiego księdze, wskazuje też na praktyczny charakter mistyki ignacjańskiej. *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelbacher, tłum. B. Widła, Warszawa 2002, s. 114. Por. J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych*?, s. 280.

[20] Granice ekspansji tego (zamieszkałego od ok. 1730 r. w Jarosławiu) artysty wyznaczał Lwów i Tarnów. Por. J. Sito, *Thomas Hutter (1696-1745), rzeźbiarz późnego baroku*, Warszawa-Przemyśl 2001, s. 270. Il. 30: tamże. O działalności T. Huttera, por.: tenże, *Działalność rzeźbiarza Tomasza Huttera w Ziemi Przemyskiej*, „Biuletyn Historii Sztuki" nr 3-4 (1995), s. 323-338. T. Hutter czerpał wzorce także z jezuickiego kościoła św. św. Piotra i Pawła w Krakowie. Por.: T. Dobrowolski, *Sztuka Krakowa*, Kraków 1964, s. 391-392. Por. J. Sito, *Lwów jako centrum rzeźbiarskie w pierwszej połowie XVIII wieku*, w: *Sztuka ziem wschodnich Rzeczypospolitej XVI-XVIII w.*, red. J. Lileyko, Lublin 2000, s. 585-586.

[21] Il. 136: J. Sito, *Thomas Hutter (1696-1745), rzeźbiarz późnego baroku*, s. 270. Por. W. Tomkiewicz, *Piękno wielorakie*, s. 230. Budowę świątyni rozpoczęli: G. Brizio i G.M. Bernardoni. Por. T. Dobrowolski, *Sztuka Krakowa*, s. 391.

[22] J. Bolewski, *Zająć się ogniem*. [*Odkrywanie duchowości ignacjańskiej*], Kraków 2001, s. 14.

[23] Il.: I. Loyola [św.], *Ćwiczenia duchowne*, tłum. M. Bednarz, Kraków 2007, s. 188.

nież monogram „IHS", będący zarówno atrybutem świętego, jak i emblematem zakonu jezuickiego.

Obecność tego monogramu w sztuce kręgu jezuickiego wiąże się w pewnym sensie z postacią św. Ignacego z Antiochii (patrona św. Ignacego z Loyoli), którego wyobrażano z literami „IHS" na sercu, chcąc w ten sposób podkreślić jego wielką cześć do imienia „Jezus"[24]. Także św. Ignacy z Loyoli żywił nabożeństwo do tego imienia. Propagował też kult Serca Jezusowego, dlatego na jego piersiach pojawia się otoczony niekiedy płomieniami monogram, a także serce jako kolejny atrybut[25]. Należy też dodać, że na przestrzeni stuleci monogram ten rozmaicie interpretowano: wskazywał na Jezusa jako Zbawiciela ludzi (*Iesus Hominum Salvator*), odsyłał do obietnicy zwycięstwa danej swego czasu cesarzowi Konstantynowi Wielkiemu przez Boga (*In Hoc Signo* [*vinces*]) czy też – ale już w *stricte* jezuickiej interpretacji – rozwinięty został w sformułowanie: *Iesum Habemus Socium* („Mamy Jezusa za Towarzysza")[26].

W ów jezuicki emblemat włączone są także trzy – oznaczające śluby zakonne – gwoździe. W rycinie C. Bloemaerta, ukazującej portret św. Ignacego, gwoździe te „wyrastają" z serca[27]. Monogram „IHS" widnieje też np. w centralnej części – pokrywającego sklepienie – fresku, w nawie Il Gesù wzniesionego w latach 1568-1584 (w oparciu o plany G. Barozziego da Vignoli) w Wiecznym Mieście. To malowidło G. Battisty Gaulliego (zwanego też: Baciccią), datowane na lata siedemdziesiąte XVII stulecia (1672-1679 bądź 1678-1679), nosi tytuł: *Triumf imienia Jezus* (vel: *Apoteoza imienia Jezus*). Ukazuje ono uwielbione imię Zbawiciela[28]. Ten widniejący w otwartych niebiosach, złoty monogram, otaczają

[24] J. Bolewski, *Zająć się ogniem*, s. 14. Por. J. Królikowski, *Widzialne słowo*, s. 76. Por. J. de Voragine, *Złota legenda*, tłum. J. Pleziowa, Wrocław 1994, s. 120. „Biskup męczennik św. Ignacy ustawicznie powtarzał imię Jezus". Paweł [abp], *Nasza wiara*, tłum. A. Kempfi, Białystok 1999, s. 54. Monogram ten można odnieść także do Zbawiciela jako do „Słońca", a za pomocą metafory słońca wyrazić miłość Bożą. Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 218.

[25] U. Janicka-Krzywda, *Patron-atrybut-symbol*, Poznań 1993, s. 44. Por. tamże, s. 108.

[26] J. Królikowski, *Widzialne słowo*, s. 76. Por. N. Lemaître, M.T. Quinson, V. Sot, *Słownik kultury chrześcijańskiej*, tłum. T. Szafrański, Warszawa 1997, s. 112-113. Monogram IHS stosowali wcześniej (w średniowieczu) także franciszkanie, zwłaszcza św. Bernardyn ze Sieny. J. Królikowski, *Widzialne słowo*, s. 76.

[27] Rycina pochodzi, jak i pozostałe wymienione w tym artykule, z *Vita Beati P. Ignatii Loiolae Societatis Iesu Fundatoris* (biografii św. Ignacego, opublikowanej w Rzymie w 1609 r.). Il.: I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 5. Ukazany tutaj monogram adorują aniołowie. Tamże.

[28] G. Battistę Gaulliego wybrał do wykonania tego fresku za radą G.L. Berniniego wspomniany generał zakonu jezuickiego, Oliva. Gaulli w owym malowidle zastosował mocne, skośne światło. „[Światło to – J. S.] Podkreślone jeszcze przez partie cienia, prowadzi (...) wzrok od centralnego promiennego symbolu do pokracznych postaci

moce anielskie i święci. Emblemat ów wyobrażony został także w zwieńczonym wizerunkiem cherubina kartuszu na stworzonej przez G. della Porta fasadzie Il Gesù[29]; widnieje on również w miejscu przecięcia się żeber przęsła w wykonanej przez G. Battistę Falconiego, stiukowej dekoracji sklepienia kościoła św. św. Piotra i Pawła w Krakowie[30]. Monogram ten wzbogacony został o serce w płomieniach, natomiast przedłużenie występującej w nim litery „H" stanowi krzyż.

Pojawiający się w ikonografii św. Ignacego krzyż związany jest z wizją Boga Ojca i Chrystusa, przeżytą przez świętego w La Storta. Podążając mianowicie do Rzymu, św. Ignacy miał ujrzeć Zbawiciela z krzyżem na ramieniu[31]. Popychany natomiast przez św. Ignacego nogą globus wskazuje na powołanie z jego polecenia zakonu jezuickiego do misji (ewangelizacji), dostosowanej do kultur i mentalności[32]. Kolejny atrybut św. Ignacego stanowi – symbolizujący propagowanie chrześcijaństwa – sztandar, pod którym mieli zjednoczyć się wszyscy wyznawcy Chrystusa. Źródło owej idei znajduje się w rozważaniu o dwóch sztandarach w *Ćwiczeniach duchownych* św. Ignacego. W refleksji tej św. Ignacy zaleca unaocznienie sobie, „jak Chrystus wzywa i chce mieć wszystkich pod swym sztandarem" oraz prosi – za wstawiennictwem Matki Bożej – o łaskę przyjęcia przez Zbawiciela „pod (...) [Jego – J.S.] sztandar"[33]. Do atrybutów św. Ignacego zaliczają się także łzy, nie tylko oznaczające pokutę, ale wskazujące także na posiadany przez niego dar łez[34]. Liczne natomiast pokusy (zwłaszcza porzucenia

symbolizujących wrogów Wiary, którzy zwyciężeni zdają się spadać na mury kościoła. Nikt lepiej od niego nie wykazał elastyczności, jaką osiągnąć może malarstwo iluzjonistyczne". A. Chastel, *Sztuka włoska*, tłum. E. Bąkowska, t. II, Warszawa 1978, s. 194. Il.: R. Carvalho de Magalhĺes, *Sztuka wielkich mistrzów*, s. 555. O fresku z Il Gesù, por.: W. Tomkiewicz, *Piękno wielorakie*, s. 25. Por. P. Cabane, *Sztuka baroku i klasycyzmu*, tłum. B. Geppert, Warszawa 2007, s. 15. Il.: tamże. Najwierniejszą kopią Il Gesù w Polsce jest krakowski kościół św. św. Piotra i Pawła (1605-1619). Por. S. Kozakiewicz, *Sztuka baroku*, w: *Dzieje sztuki polskiej*, red. B. Kowalska, Warszawa 1987, s. 51. Zanim wzniesiono macierzystą świątynię Il Gesù, jezuici zaczęli stawiać w Polsce kościoły do niej nawiązujące. Por. A. Chastel, *Sztuka włoska*, s. 194. J. Królikowski pisze: „Wszystkie perspektywy zdają się biec do tego jednego punktu, który wyznacza Imię Jezus: IHS. Jego centralne miejsce i znaczenie (...) [zaakcentowane jest – J.S.] przez umieszczenie go w źródle intensywnie promieniującego światła". J. Królikowski, *Widzialne słowo*, s. 74.

[29] Il.: J. Królikowski, *Widzialne słowo*, s. 67.

[30] T. Chrzanowski, *Sztuka w Polsce od I do III Rzeczypospolitej*, s. 158. Il. 113: tamże, s. 159. Por. T. Dobrowolski, *Sztuka Krakowa*, s. 412.

[31] J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych*?, s. 280.

[32] Tamże.

[33] Tamże. Por. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 96, pkt. 147.

[34] J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych*?, s. 280. *Autobiografia* podaje m.in., że św. Ignacy „zawsze modlił się i odprawiał mszę świętą ze łzami". I. Loyola, *Autobiografia, czyli Opowieść Pielgrzyma*, s. 95, pkt. 101.

drogi nawrócenia i pokuty), z jakimi zmagał się św. Ignacy, uosabia smok, ale już w innym kontekście – deptany przez św. Ignacego – stanowi anamnezę roli zakonu jezuickiego w walce z herezjami[35].

Wizjoner

Już podczas rekonwalescencji na zamku w Loyoli, po dramatycznej obronie Pampeluny, św. Ignacy doświadczał wielu mistycznych wizji. Jedną z nich ukazał w pochodzącym z 1732 r. z pojezuickiego kościoła w Jarosławiu fresku A. Swach[36]. W malowidle tym unoszący się na obłoku, ponad ozdobionym baldachimem łożem chorego, apostoł Piotr kieruje prawą rękę ku św. Ignacemu, w lewej dzierżąc swój atrybut: klucze. Św. Ignacy opiera lewą rękę na piersi, prawą unosząc w górę, zaś jego twarz wyraża stan kontemplacji. W pobliżu łoża św. Ignacego znajduje się nakryty ozdobnym obrusem stolik z książkami, papierem do pisania i piórem w kałamarzu. Rycina C. Bloemaerta ukazuje natomiast św. Ignacego doznającego w Loyoli wizji Matki Bożej z Dziecięciem, obdarzającej swoim spojrzeniem spoczywającego na łożu świętego[37]. Z pewnością doświadczenie wizji mistycznej bądź natchnienie odzwierciedla wyraz twarzy i gestykulacja św. Ignacego z Casa Santa na zamku w Loyoli[38]. Ta naturalnej wielkości rzeźba, umieszczona w pokoju, w którym przed wiekami w czasie swej rekonwalescencji nawrócił się św. Ignacy, ukazuje go w pozycji siedzącej, z nogą wspartą o ozdobiony ornamentem stołek tudzież z księgą w lewej ręce.

Doznania mistyczne znalazły swoją kontynuację także w Manresie. Anonimowe tondo z Loyoli ukazuje Matkę Bożą z Dziecięciem objawiającą się w manreskiej grocie pogrążonemu w modlitwie św. Ignacemu. Jeszcze inną wizją, której doświadczył św. Ignacy była wizja Trójcy Świętej w postaci „klawiszy organu". *Autobiografia* podaje: „Pewnego dnia, gdy odmawiał oficjum o Matce Bożej na schodach tegoż klasztoru [dominikańskiego w Manresie – J.S.], jego umysł zaczął się wznosić ku górze i ujrzał Przenajświętszą Trójcę jakby pod postacią trzech klawiszy organu, a to z tak obfitymi łzami i z takim łkaniem, że nie mógł zapanować nad sobą"[39]. Inaczej przedstawił ową wizję w swej rycinie C. Bloemaert, mianowicie umiejscowił w obłokach Boga Ojca-Starca, Syna oraz – oznaczającą

[35] J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych*?, s. 280. H. Fros, *Wstęp*, s. 25. Por. R. Giorgi, *Saints in Art*, s. 160.

[36] Il. 55: A. Kramiszewska, *„Visio religiosa" w polskiej sztuce barokowej*.

[37] Il.: I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 70. Por. il. 8: J. Królikowski, *Widzialne słowo*, s. 71.

[38] Il.: J. Plazaola Artola, *El Santuario de Loyola*, s. 32-33.

[39] I. Loyola, *Autobiografia, czyli Opowieść Pielgrzyma*, s. 54, pkt. 28. Por. J. C. Dhôtel, *Kim jesteś Ignacy Loyolo*?, s. 40.

Ducha Świętego – gołębicę[40]. Warto też dodać, że św. Ignacy miał także doznawać wizji Trójcy Świętej i Matki Bożej w trakcie pisania Konstytucji zakonu jezuickiego, czego nie omieszkał zaprezentować w kolejnej rycinie C. Bloemaert[41]. Natomiast relief z Loyoli (wykonany w Bilbao)[42] ilustruje doświadczaną przez św. Ignacego – w czasie tworzenia przezeń Konstytucji – wizję Chrystusa, łączącą się poniekąd z widniejącym w przestrzeni nieba monogramem „IHS". Widzeń Zbawiciela doświadczał św. Ignacy także w czasie odprawiania przez siebie Mszy świętej, co oddał w swej rycinie C. Bloemaert[43]. Ukazał on mianowicie Chrystusa objawiającego się – podczas przeistoczenia – w otoczonej promieniami Hostii. W jeszcze innej rycinie C. Bloemaerta zasiadający na obłokach, w pobliżu klęczącego anioła, Zbawiciel (ukazany w promienistym nimbie) kieruje się ku klęczącemu, wspartemu o laskę – z pietystycznie złożonymi rękoma i utkwionym w Nim wzrokiem – św. Ignacemu. W scenie tej Chrystus pociesza świętego, obawiającego się niebezpieczeństw, jakie niosły ze sobą ówczesne czasy[44]. Zbawiciel objawiał się kilkakrotnie św. Ignacemu także w postaci potężnej kuli ognia (niejako „słońca"), mianowicie w Manresie w 1522 r., podczas podróży do Ziemi Świętej w 1523 r. oraz w 1537 r. w Rzymie[45]. *Autobiografia* podaje, że święty ten „miewał jeszcze wiele razy dziennie widzenia, zwłaszcza (...) widzenie Chrystusa jakby pod postacią słońca. To mu się zdarzało często, gdy mówił o rzeczach wielkiej wagi i uważał to za potwierdzenie ze strony Boga"[46].

Jednakże doznaną przez św. Ignacego wizją, którą artyści najczęściej się inspirowali, jest wizja z La Storta. Św. Ignacy miał mianowicie ujrzeć Boga Ojca polecającego zakon jezuicki opiece – dźwigającego na ramieniu krzyż – Syna[47]. W ukazującej to widzenie rycinie, C. Bloemaert[48] wyobraził klęczącego, pochylonego św. Ignacego (z modlitewnie skrzyżowanymi na piersiach rękoma),

[40] Por. Il.: I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 62.

[41] Pisane przez św. Ignacego Konstytucje zatwierdzane były – jak chce tego hagiografia – przez Matkę Bożą. Por. tamże, s. 164. Por. I. Loyola, *Autobiografia, czyli Opowieść Pielgrzyma*, s. 94, pkt. 100. Por. A. Kramiszewska, „*Visio religiosa*" *w polskiej sztuce barokowej*, s. 119.

[42] J. Plazaola Artola, *El Santuario de Loyola*, s. 19.

[43] Il. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 70.

[44] Il.: tamże, s. 94. Wizji tej św. Ignacy doświadczył niedaleko Padwy.

[45] M. Walczak, *Epizod z dziejów barokizacji kościoła bożogrobców w Miechowie*, w: *Barok i barokizacja.* [*Materiały Sesji Oddziału Krakowskiego Stowarzyszenia Historyków Sztuki Kraków 3-4 XII 2004*], red. K. Brzezina, J. Wolańska, Kraków 2007, s. 86.

[46] I. Loyola, *Autobiografia, czyli Opowieść Pielgrzyma*, s. 94, pkt. 99.

[47] Pod wpływem tej wizji św. Ignacy nadał założonemu przez siebie zakonowi nazwę „Towarzystwo Jezusowe". Tym samym wskazał też, że imię „Jezus" wypaliło się na jego sercu. J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych*?, s. 280-281.

[48] Il. 7: J. Królikowski, *Widzialne słowo*, s. 70. Por. tamże, s. 81. Por. H. Fros, *Wstęp*, s 25. Por. T. Chrzanowski, *Sztuka w Polsce od I do III Rzeczypospolitej*, s. 239.

z różańcem u pasa sutanny oraz z leżącymi przed nim na ziemi: kapeluszem, książką i laską. W górnej natomiast części ryciny przedstawił – z krzyżem na lewym ramieniu i w cierniowej koronie – Zbawiciela kierującego ku św. Ignacemu uniesioną w górę prawicę. W pobliżu Syna tronuje, w otoczeniu anielskich mocy, Bóg Ojciec (z kulą ziemską w lewej ręce), wskazując prawą ręką na św. Ignacego. W owej wizji z La Storta Zbawiciel obiecuje – powierzającemu swe dzieło Bogu – św. Ignacemu: „Będę wam w Rzymie przychylny", natomiast opiekę nad św. Ignacym i jego zakonem poleca Mu roztoczyć Bóg Ojciec[49]. Wizję tę zilustrował także – w ostatniej dekadzie XVI w. – P. de Céspedes, przekazując swój obraz do domu profesów w Sewilli. Owym widzeniem zainspirował się też, ok. 1600 r., malarz A. Vázquez, przeznaczając swe dzieło do tutejszej katedry. Serię scen z życia św. Ignacego, w tym wizję z La Storta, namalował w latach 1660-1664 także J. Valdés Leal, z przeznaczeniem do wspomnianego już, sewilskiego domu profesów[50]. Wizję z La Storta ukazał również, ok. 1622 r., Domenichino w obrazie *Wizja św. Ignacego z Loyoli*. Z polskiego natomiast obszaru warto wskazać np. na pochodzący z 1741 r., z jezuickiego kościoła w Piotrkowie Trybunalskim, fresk A. Ahorna[51]. Program tego malowidła poszerzony został przez artystę o towarzyszące św. Ignacemu w drodze do Rzymu niewielkie grupki jezuitów, tudzież o napis zawierający zapewnienie Chrystusa o Jego przychylności w Wiecznym Mieście dla św. Ignacego i zakonu jezuickiego. Wizję z La Storta przedstawił także S. Czechowicz w datowanym na okres po 1757 r. obrazie *Chrystus niosący krzyż, ukazujący się św. Ignacemu Loyoli*[52].

Cudotwórca

Jako pogromca szatana, św. Ignacy ukazany został przez P.P. Rubensa w pochodzącym z 1622 r. obrazie *Św. Ignacy uzdrawia opętanych*, przeznaczonym do jezuickiego kościoła w Antwerpii[53]. Cud wyzwolenia od demonów dokonuje

[49] Por. I. Loyola, *Autobiografia, czyli Opowieść Pielgrzyma*, s. 92, pkt. 96. Tą przychylnością Zbawiciel nagrodził św. Ignacego za wierną Mu służbę. Por. J. Plazaola Artola, *El Santuario de Loyola*, s. 17. Także: por. il: tamże.

[50] A. Witko, *Ilustracja objawień w hiszpańskim malarstwie Złotego Wieku*, w: *Barok i barokizacja.* [*Materiały Sesji Oddziału Krakowskiego Stowarzyszenia Historyków Sztuki Kraków 3-4 XII 2004*], red. K. Brzezina, J. Wolańska, Kraków 2007, s. 222.

[51] Il. 69: A. Kramiszewska, *„Visio religiosa" w polskiej sztuce barokowej*.

[52] Z. Michalczyk, *Szymon Czechowicz*, s. 54-55. Il.: tamże, s. 54. Por. o osobie i artystycznej twórczości S. Czechowicza, także por.: T. Chrzanowski, *Sztuka w Polsce od I do III Rzeczypospolitej*, s. 239.

[53] Z pożaru (1718 r.) uratowano jedynie trzy – przeznaczone na ołtarze – obrazy P.P. Rubensa: *Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny*, *Św. Franciszek Ksawery wskrzesza zmarłego* oraz *Św. Ignacy uzdrawia opętanych*. Tworząc te obrazy, P.P. Rubens inspi-

się we wnętrzu świątyni, podczas celebrowanej przez św. Ignacego Eucharystii. U stóp ołtarza leżą na posadzce – zastygli jeszcze w krzyku i konwulsjach, z przerażającym wyrazem oczu, uwolnieni przed chwilą z opętania – mężczyzna i kobieta. Natomiast demony uciekają z miejsca swej klęski, unosząc się pod sklepieniem świątyni. Zaniepokojeni, ale i zaintrygowani, niektórzy uczestnicy liturgii kierują nadal jeszcze niespokojne spojrzenia ku (podtrzymywanym przez mężczyzn) uwolnionym z opętania, inni zaś z czcią i szacunkiem spoglądają na stojącego przed ołtarzem św. Ignacego. Ukazana na pierwszym planie kobieta wskazuje swemu dziecku św. Ignacego, który – zwrócony twarzą ku uczestnikom Mszy świętej – lewą rękę opiera na mensie ołtarza, prawą natomiast lekko unosi. Dalszy plan zajmuje – widoczna za ołtarzem – złożona z kilku jezuitów grupa. O tym, że Msza święta nie dobiegła jeszcze końca świadczą płonące na ołtarzu świece. Ponadto nad postacią św. Ignacego unoszą się w powietrzu aniołki z koroną z lauru, oznaczającą niebiańską chwałę jako nagrodę, oraz z dyscypliną, symbolizującą skruchę i umartwienie[54].

Apoteoza św. Ignacego

Zdobiący sklepienie centralnej nawy rzymskiego kościoła S. Ignazio (Św. Ignacego) fresk *Apoteoza św. Ignacego* (określany także jako: *Alegoria dzieła misyjnego jezuitów*; *Alegoria misji jezuickich i triumf św. Ignacego*; *Triumf św. Ignacego* bądź jeszcze inaczej: *Wejście św. Ignacego do raju*) – pochodzącego z Turynu A. del Pozzo – stanowi jedno z najwspanialszych dzieł baroku zwanego też „stylem jezuickim". Namalowany został w 2 połowie XVII w.: w latach 1685-1689 bądź 1691-1694. Sam natomiast kościół S. Ignazio stanowi drugą co do wielkości po Il Gesù świątynię jezuicką, wzniesioną w latach 1626-1685 przez O. Grassiego w oparciu o projekt D. Zampieriego[55].

rował się m. in. sztuką Carraccich. A. Liedtke, *Historia sztuki kościelnej w zarysie*, s. 258. Il. 230: tamże, s. 259. Por. R. Genaille, *Sztuka flamandzka i belgijska*, tłum. H. Andrzejewska, Warszawa 1976, s. 209-211. O zamówionym przez N. Pallavicino obrazie, ukazującym uwolnienie przez św. Ignacego kobiety z opętania (Genua, Il Gesù): por. D. Tarabra, *Rubens*, tłum. J. Walkowska, Warszawa 2006, s. 36. Il.: tamże, s. 36-37. Il.: R. Giorgi, *Saints in Art*, s. 161.

[54] Por. R. Giorgi, *Saints in Art*, s. 161. Por. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 102. Niewiele dzieł sztuki ukazuje dokonane za życia św. Ignacego cuda. Dzieje się tak dlatego, że chciano przede wszystkim przedstawiać pośmiertną chwałę tego świętego. H. Fros pisze: „barokowe świątynie sprzyjały temu, aby ukazywać jego chwałę po śmierci". H. Fros, *Wstęp*, s. 26.

[55] Por. P. Cabane, *Sztuka baroku i klasycyzmu*, s. 13. Il.: tamże. O fresku A. del Pozzo, por.: W. Tomkiewicz, *Piękno wielorakie*, s. 75-76. A. del Pozzo wykonał też np. polichromię kościoła św. Franciszka w Mondovii (1676-1678) oraz freski w kościele

A. del Pozzo, Apoteoza św. Ignacego (Alegoria misji jezuickich), S. Ignazio, Rzym

W centrum owego odznaczającego się w zakresie iluzjonizmu nowatorstwem, monumentalnego fresku z wyobrażeniem alegorii misji zakonu jezuickiego, widnieje Trójca Święta, od której ku unoszonemu przez moce anielskie św. Ignacemu biegnie promień rozszczepiający się na cztery wiązki, kierujące się ku czterem znanym wtedy kontynentom (Europa, Azja, Afryka, Ameryka), ukazanym na poziomie attyki iluzjonistycznej architektury pod postacią kobiecych personifikacji[56]. Promień ten jest „Boskim ogniem" przekazywanym przez Zbawiciela św. Ignacemu, by ten skierował go przez jezuitów „ku wszystkim stronom świata"[57]. Zresztą św. Ignacy ilustruje swą postacią w sztuce wezwanie: *Ite, accendite mundum*![58], sam niejako będąc „ogniem" Boga. Następująco o tym geście rozrzucenia Bożego światła na kontynenty pisze J. Królikowski: „Złocistymi promieniami światło emanuje ze źródła – jest nim Bóg Ojciec, któremu towarzyszy Duch Święty; przebija się przez chmury i obejmuje Jezusa Chrystusa trzymającego krzyż, by następnie rozlać się na cztery kontynenty, ożywiając stopniowo wszystkie krańce ziemi"[59]. Wspomniane personifikacje kontynentów

jezuickim w Wiedniu i w Bibliotece Uniwersyteckiej. Tamże, s. 76. Por. *Sztuka baroku*. [*Architektura, rzeźba, malarstwo*], red. R. Toman, tłum. B. Drąg, K. Jachimczak, R. Wojankowski, [b.m.] 2007, s. 391. Fresk liczy 17 m szerokości i 36 m długości. Natomiast apsyda kościoła ozdobiona jest malowidłami ukazującymi sceny z życia św. Ignacego.

[56] A. de Pozzo zastosował w swoim fresku znany już od dawna efekt namalowanej architektury. Ponadto połączył tę iluzjonistyczną architekturę z realną architekturą kościelnego wnętrza do tego stopnia, że optycznie niemożliwe stało się uchwycenie istniejącej między architekturą namalowaną i realną granicy. Taki efekt przyniosło ze sobą zastosowanie przez A. del Pozzo perspektywy *sotto in su*, na linii pionowej wzwyż, w konsekwencji czego możliwe stało się także unoszenie się świętych w pozycji pionowoskośnej. Por. W. Tomkiewicz, *Piękno wielorakie*, s. 76. Por. A. Maśliński, *Humanizm w sztuce*. [*Antyk i człowiek*], Lublin 1993, s. 179. R. Carvalho de MagalhÍes pisze: „W dziele tym monumentalna struktura architektoniczna rozciąga się aż do nieba. Tuziny postaci unoszą się na tle nieba. W centrum widoczny jest sam św. Ignacy w otoczeniu chmur i aniołów wznosi się do nieba. Wszystkie postaci sà w ruchu a cała kompozycja pełna jest dynamizmu". R. Carvalho de MagalhÍes, *Sztuka wielkich mistrzów*, s. 556-557.

[57] R. Knapiński, *Przyczynek do badań nad zbiorem grafik określanych jako „icones et miracula sanctorum Poloniae"*, w: *Twórcy i dzieła*. [*Studia z dziejów kultury artystycznej*], red. M. Kitowska-Łysiak, L. Lameński, I. Rolska-Boruch, Lublin [b.r.], s. 373.

[58] K. Zawisza (wojewoda miński) następująco pisze w 1700 r. w swoim diariuszu *Trakt do Rzymu z osobliwą konotacją* o freskach tutejszego kolegium jezuickiego: „sufit wybornego malowania i inwecyi, gdzie od ognistego Ignacego promienie lecą z napisem *Przyjdź rozsypywać ogień*. Miłość Bożą nad drzwiami kościoła podpala, z napisem: *Chcę tylko zapalać, nic więcej*; zdaje się cele żywym ogniem sklepienie gorzeć". Cyt. za: M. Wrześniak, „*Roma Sancta, Fiorenza, Bella*". [*Dzieła sztuki w diariuszach polskich podróżników do Włoch w XVI i XVII wieku*], Warszawa 2010, s. 212.

[59] J. Królikowski, *Widzialne słowo*, s. 81.

objętych przez zakon jezuicki misjami, oświecone Ewangelią zwracają się ku św. Ignacemu, gdyż to dzięki jezuickim misjom wyzwoliły się z herezji i idolatrii[60]. Umieszczenie natomiast postaci św. Ignacego w pobliżu Trójcy Świętej sugeruje jego apoteozę. Takie umiejscowienie św. Ignacego w owym malowidle odpowiada ówczesnej tendencji do tworzenia określonych przedstawień, w gronie których nadrzędnym tematem była apoteoza świętej postaci, ukazująca jej uwielbione istnienie w otwartym niebie u boku trzech Osób Boskich[61]. Pozostali jezuici znajdują się w mniejszym lub większym od św. Ignacego – stosownie do swej rangi – oddaleniu. Najbliżej św. Ignacego ukazany został – z krzyżem misyjnym w lewej ręce – św. Franciszek Ksawery[62]. Zatem ten piękny, pełen dynamizmu, nasycony patosem fresk, w którym „Dwa światy zostały zjednoczone przez sprowadzenie niebios duchowych na niebo ziemskie"[63], jest także malarską wizją triumfu św. Ignacego. Należy też dodać, że malowidło to stało się także pierwowzorem dla wielu innych przedstawień, np. dla fresku z zachodniego przęsła sklepienia kruchty kościoła farnego św. św. Stanisława i Wojciecha w Świdnicy. Fresk ten – zatytułowany: *Adoracja Imienia Jezus* – ukazuje m.in. św. Ignacego z Loyoli, św. Franciszka Ksawerego oraz personifikacje czterech kontynentów[64].

Misyjną wymowę posiada także, wspomniany już, osiemnastowieczny, polichromowany relief, ilustrujący decyzję św. Ignacego o wysłaniu św. Franciszka Ksawerego na misje do Indii, tudzież relief J. Flotatsa. Dzieło J. Flotatsa ukazuje św. Ignacego klęczącego u stóp Zbawiciela i odbierającego z Jego rąk sztandar. Na dalszym planie widnieją, po obu przeciwnych stronach przedstawienia, dwie – złożone z jezuitów oraz reprezentantów ludów, do których wyruszą oni z misją – grupy. Pierwszy plan zajmuje natomiast wąż, naprzeciwko którego ukazany jest św. Ignacy. Relief zatem zawiera przesłanie, że to dzięki jezuickim misjom, zainicjowanym z woli Chrystusa przez św. Ignacego, nie znające Ewangelii ludy i narody uwolnione zostaną od triumfu i grozy zła, oddanego symbolem węża. Warto też dopowiedzieć, gdy chodzi o uwielbienie św. Ignacego, że jego apoteozę *sensu stricto* ukazuje ryte przedstawienie *Chwała św. Ignacego* z Bilbao[65].

[60] H. Fros, *Wstęp*, s. 25. Por. R. Knapiński, *Przyczynek do badań nad zbiorem grafik określanych jako „icones et miracula sanctorum Poloniae"*, s. 373.

[61] Tamże. Apoteozy te miały także wywoływać w duszach wiernych religijną ekstazę.

[62] Por. R. Giorgi, *Saints in Art*, s. 160.

[63] A. Maśliński, *Humanizm w sztuce*, s. 179.

[64] D. Galewski, *Barokizacja kościołów jezuickich na Śląsku i w hrabstwie kłodzkim*, w: *Barok i barokizacja.* [*Materiały Sesji Oddziału Krakowskiego Stowarzyszenia Historyków Sztuki Kraków 3-4 XII 2004*], red. K. Brzezina, J. Wolańska, Kraków 2007, s. 112. Wcześniej kościołem tym formalnie opiekowały się wrocławskie klaryski. Tamże.

[65] J. Plazaola Artola, *El Santuario de Loyola*, s. 20.

W wizerunku tym – odziany w liturgiczne szaty i otoczony anielskimi mocami – św. Ignacy, pietystycznie złożywszy ręce, zwraca się ku Trójcy Świętej, wyłaniającej się z obłoków, i ku towarzyszącej Jej z boku Matce Bożej.

Kończąc, należy podkreślić, że sam św. Ignacy zachęcał do zdobienia świątyń świętymi wizerunkami. Pisze on mianowicie w *Ćwiczeniach duchownych*, by „Pochwalać ozdabianie i budowanie kościołów; a także obrazy, które należy czcić z powodu tych osób, które wyobrażają”[66].

Bibliografia

1. Bolewski J., *Zająć się ogniem*. [*Odkrywanie duchowości ignacjańskiej*], Kraków 2001.
2. Cabane P., *Sztuka baroku i klasycyzmu*, tłum. B. Geppert, Warszawa 2007.
3. Carvalho de Magalhĺes R., *Sztuka wielkich mistrzów*. [*Malarstwo, freski, mozaiki*], Warszawa 2005.
4. Chastel A., *Sztuka włoska*, tłum. E. Bąkowska, t. II, Warszawa 1978.
5. Chrzanowski T., *Sztuka w Polsce od I do III Rzeczypospolitej*, Warszawa 1998.
6. Czerni K., *„My wszyscy, którzy rośliśmy w miastach Baroku...” – czyli o fascynacji barokiem współczesnych malarzy krakowskich*, w: *Barok i barokizacja*. [*Materiały Sesji Oddziału Krakowskiego Stowarzyszenia Historyków Sztuki Kraków 3-4 XII 2004*], red. K. Brzezina, J. Wolańska, Kraków 2007.
7. Dhôtel C. J., *Kim jesteś Ignacy Loyolo*?, tłum. M. Sokołowski, Warszawa 1991.
8. Dobrowolski T., *Sztuka Krakowa*, Kraków 1964.
9. Galewski D., *Barokizacja kościołów jezuickich na Śląsku i w hrabstwie kłodzkim*, w: *Barok i barokizacja*. [*Materiały Sesji Oddziału Krakowskiego Stowarzyszenia Historyków Sztuki Kraków 3-4 XII 2004*], red. K. Brzezina, J. Wolańska, Kraków 2007.
10. Genaille R., *Sztuka flamandzka i belgijska*, tłum. H. Andrzejewska, Warszawa 1976.
11. Giorgi R., *Saints in Art*, trans. T. M. Hartmann, Los Angeles [b.r.].
12. Janicka-Krzywda U., *Patron-atrybut-symbol*, Poznań 1993.
13. Karpowicz M., *Sztuka polska XVII wieku*, Warszawa 1983.
14. Knapiński R., *Przyczynek do badań nad zbiorem grafik określanych jako „icones et miracula sanctorum Poloniae”*, w: *Twórcy i dzieła*. [*Studia*

[66] I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 233, reguła 8.

z dziejów kultury artystycznej], red. M. Kitowska-Łysiak, L. Lameński, I. Rolska-Boruch, Lublin [b.r.].
15. Kozakiewicz S., *Sztuka baroku*, w: *Dzieje sztuki polskiej*, red. B. Kowalska, Warszawa 1987.
16. Kramiszewska A., „*Visio religiosa*" *w polskiej sztuce barokowej*. [*Ze studiów nad ikonografią hagiograficzną*], Lublin 2003.
17. Królikowski J., *Widzialne słowo. Teologia w sztuce*, Tarnów 2009.
18. *Leksykon mistyki*, tłum. B. Widła, red. P. Dinzelbacher, Warszawa 2002.
19. Lemaître N., Quinson T. M., Sot V., *Słownik kultury chrześcijańskiej*, tłum. T. Szafrański, Warszawa 1997.
20. Liedtke A., *Historia sztuki kościelnej w zarysie*, Poznań 1961.
21. Loyola I., *Autobiografia, czyli Opowieść Pielgrzyma*, tłum. M. Bednarz, Kraków 1994.
22. Loyola I., *Ćwiczenia duchowne*, tłum. M. Bednarz, Kraków 2007.
23. Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989.
24. Małkiewicz A., „*Theoria et praxis*". [*Studia z dziejów sztuki nowożytnej i jej teorii*], Kraków 2000.
25. Marecki J., Rotter L., *Jak czytać wizerunki świętych*? [*Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*], Kraków 2009.
26. Maśliński A., *Humanizm w sztuce*. [*Antyk i człowiek*], Lublin 1993.
27. Michalczyk Z., *Szymon Czechowicz*, Warszawa 2007.
28. Morrissey J., *Geniusze Rzymu. Bernini, Borromini*. [*Rywalizacja, która zmieniła Wieczne Miasto*], tłum. M. Ostrowska-Szymaszek, Warszawa 2007.
29. Paweł [abp], *Nasza wiara*, tłum. A. Kempfi, Białystok 1999.
30. Plazaola Artola J., *El Santuario de Loyola*, Barcelona 1996.
31. Rzempołuch A., *Prace rzeźbiarza Krzysztofa Pervangera dla kościoła w Świętej Lipce, 1744-1748*, „Biuletyn Historii Sztuki" nr 1 (1993).
32. Sito J., *Działalność rzeźbiarza Tomasza Huttera w Ziemi Przemyskiej*, „Biuletyn Historii Sztuki" nr 3-4 (1995).
33. Sito J., *Lwów jako centrum rzeźbiarskie w pierwszej połowie XVIII wieku*, w: *Sztuka ziem wschodnich Rzeczypospolitej XVI-XVIII w.*, red. J. Lileyko, Lublin 2000.
34. Sito J., *Thomas Hutter (1696-1745), rzeźbiarz późnego baroku*, Warszawa-Przemyśl 2001.
35. *Sztuka baroku*. [*Architektura, rzeźba, malarstwo*], red. R. Toman, tłum. B. Drąg [i in.], [b.m.] 2007.
36. Tarabra D., *Rubens*, tłum. J. Walkowska, Warszawa 2006.

37. Tomkiewicz W., *Piękno wielorakie*. [*Sztuka baroku*], Warszawa 1971.
38. Voragine de J., *Złota legenda*, tłum. J. Pleziowa, Wrocław 1994.
39. Witko A., *Ilustracja objawień w hiszpańskim malarstwie Złotego Wieku*, w: *Barok i barokizacja.* [*Materiały Sesji Oddziału Krakowskiego Stowarzyszenia Historyków Sztuki Kraków 3-4 XII 2004*], red. K. Brzezina, J. Wolańska, Kraków 2007.
40. Wrześniak M., „*Roma Sancta, Fiorenza, Bella*". [*Dzieła sztuki w diariuszach polskich podróżników do Włoch w XVI i XVII wieku*], Warszawa 2010.

Summary

According to the article, "The Iconography of St Ignatius of Loyola in Selected Works of Art", Catholic art has frequently depicted the figure of St Ignatius of Loyola since the Renaissance. Interestingly, artists used to be less inspired by the miracles which had taken place in the saint's lifetime than by his mystic visions. The best-known effigies of St Ignatius of Loyola were created, among others, by one of the most outstanding painters of the Baroque, P.P Rubens, who painted the portrait of St Ignatius to be used during the ceremony of his canonisation. Nevertheless, the most famous work depicting the saint is his apotheosis which is to be found in St Ignatius' Church in Rome. Ignatius' most common attributes include a cross, a globe, fire, tears, the inscription IHS, a book with the motto A.M.D.G and the title of the Constitutions, a dragon as well as a banner.

Ks. Alexandre Aoudi GOLIKE

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 425–434

Inkulturacja w Kościele kameruńskim

Termin „inkulturacja" pochodzi od łacińskich słów: *in*, czyli „w" oraz *cultura*, tzn. „uprawa", „kształcenie". Inkulturację można zdefiniować jako wnoszenie przez religię własnych elementów do określonej kultury i zarazem równoczesne przyswajanie przez tę religię elementów kultury, nie pozostających w sprzeczności z religijnymi wartościami, normami i wzorami. Termin ten został upowszechniony przez M.J. Herskovitsa.

Rozumienie inkulturacji

W procesie inkulturacji można wyróżnić trzy etapy. Pierwszy z nich zbiega się z początkiem ewangelizacji jakiejś grupy na określonym obszarze kulturowym, drugi rozpoczyna się z chwilą osiągnięcia przez Kościół lokalny wystarczającej zdolności do zrozumienia lokalnej kultury i propagowania w jej ramach chrześcijańskiego orędzia, natomiast trzeci etap wyraża się w jedności Kościoła lokalnego z kulturą swego ludu. W rezultacie Kościół lokalny staje się wtedy zdolny wyrazić chrześcijańską wiarę we własnym języku, kategoriami swej kultury i swoim życiem[1]. Inkulturację stosuje się w liturgii, do której wprowadza się języki narodowe, w katechezie poszukującej skutecznej metody przekazu orędzia ewangelicznego oraz w teologii dążącej do wyjaśnienia rozmaitym kulturom pojęć filozoficzno-teologicznych (służących wyrażaniu przez chrześcijan wiary) tudzież uznającej możliwość istnienia odmiennych metod poznawania Boga i podejścia do prawd wiary. Także w diecezji Bertoua proces inkulturacyjny wyraził się zwłaszcza w liturgii, ale również w działalności pastoralnej, światowej, pro-zdrowotnej i charytatywnej.

Sama „inkulturacja" jest pojęciem wieloznacznym o rozmaitych konotacjach. Chociażby Herve Carrier (wykładowca socjologii i rektor Gregorianum) łączy to pojęcie z terminem „akulturacja", który to termin zastosowany został w 1936 r. przez Roberta Redfida. Wskazuje on jeszcze, że określenie „akulturacja" stosowali teologowie katoliccy, traktując je jako synonim pojęcia „inkulturacja" już w latach

[1] Zasadami obowiązującymi na tej płaszczyźnie są: zasada integralności depozytu wiary, zasada jedności i tożsamości Kościoła, zasada dynamizmu wzrostu w Kościele i zasada wzajemności.

trzydziestych minionego stulecia[2]. Carrier powołuje się przy tym na autorytet wybitnego misjologa z Lovanium, Pierre'a Charlesa, twierdzącego w 1953 r., że termin „inkulturacja" stosowano właśnie od lat trzydziestych XX w., jednakże to przekonanie Charlesa jest jak najbardziej błędne[3]. Charles mówi wszelako wyraźnie o realności wyrażanej w antropologii kulturowej określeniem „inkulturacja" i utożsamia tę realność z owym pojęciem. Wpierw pojęcie to pojawia się w misjologii, ostatecznie ustępując miejsca „inkulturacji" z uwagi na prefiks *in*, wprowadzający w języku francuskim i angielskim w pole znaczeniowe nieobecność „czegoś", brak „czegoś", zatem może ono w konsekwencji sugerować proces pozbawiania jednostki kultury, czyli innymi słowy – przeczyć procesowi „inkulturacji". Warto dopowiedzieć, że terminu „inkulturacja" w znaczeniu teologicznym używano w 1959 r. w czasie Tygodnia Misjologicznego na Uniwersytecie w belgijskim Lovanium, nie precyzując wszelako jego sensu[4]. Dokument synodalny z 1977 r. – *Orędzie do ludu Bożego* – był pierwszym oficjalnym dokumentem stosującym ten termin. Natomiast w dokumentach papieskich pojęcie „inkulturacja" pojawia się po raz pierwszy w adhortacji *Catechesi tradendae* Jana Pawła II z 1979 r.

„Inkulturacja" w nauczaniu Jana Pawła II

Chociaż pojęcie „inkulturacja" trudno zdefiniować za pomocą prostej formuły, można pod nim rozumieć, za encykliką *Redemptoris missio* Jana Pawła II, „wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach. Jest to zatem proces głęboki i całościowy, który dotyczy zarówno orędzia chrześcijańskiego, jak też refleksji i konkretnej działalności Kościoła. Jest to również proces trudny, ponieważ nie może w żadnej mierze naruszyć specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej"[5]. Podobne ujęcie sensu inkulturacji można odnaleźć też w adhortacji posynodalnej Jana Pawła II, zatytułowanej *Ecclesia in Africa*, gdzie papież podkreśla, iż „Inkulturacja ma dwa wymiary: z jednej strony oznacza wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie; z drugiej strony jest zakorzenieniem chrześci-

[2] H. Carrier, *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*, Paris 1967, s. 31-32.

[3] P. Charles nie podaje żadnych odniesień źródłowych w celu poparcia swego spostrzeżenia. Tym samym – na co wskazuje Françis Guillemette – wprowadza on w błąd siebie i swoich czytelników, wiążąc koncepcje inkulturacji z latami trzydziestymi XX w.

[4] J. Różański, *Inkulturacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Poznań 2004, s. 30-31.

[5] RM 52.

jaństwa w różnych kulturach”[6]. Inkulturacja jest ponadto postrzegana, tym razem w encyklice *Redemptoris missio*, jako twórcza wymiana, przez którą „Kościół wciela ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody z ich kulturami do swej własnej wspólnoty. Przez nią sam Kościół powszechny wzbogaca się o formy wyrazu i wartości w różnych dziedzinach życia chrześcijańskiego, takich jak: ewangelizacja, kult, teologia, dzieła miłosierdzia; poznaje i wyraża jeszcze lepiej tajemnicę Chrystusa, a jednocześnie jest pobudzany do stałej odnowy”[7].

Temat inkulturacji poruszany jest stale przez Jana Pawła II w czasie jego duszpasterskich odwiedzin „młodych” Kościołów. Jest on jednym z najbardziej dyskutowanych tematów, zwłaszcza w teologii afrykańskiej, przekładającej swoje idee na misyjną praktykę, mianowicie niekiedy w kontrowersyjny sposób zmienia się wiele uświęconych form liturgii, jak chociażby materię eucharystyczną, obrzędy małżeńskie, uzdrowienie z chorób czy egzorcyzmowanie na wzór Chrystusa itp.[8] Wydaje się jednak, że owe różne formy refleksji i praktykowania inkulturacji nie dotykają jej sedna, tzn. narodzin rodzimej teologii, opartej o inne, rodzime systemy myślenia. Teolog E. Messi Metogo podkreśla, że teologia afrykańska mianowicie nie zrodzi się wcale z adaptacji rytów czy wyjaśniania dogmatycznych formuł, ale z pogłębionej znajomości krytycznej opcji wobec dziejów chrześcijaństwa[9]. Jan Paweł II akcentował potrzebę inkulturowanej teologii wielokrotnie. We wspomnianej adhortacji *Ecclesia in Africa* wskazuje m.in.: „Synod przypominał Biskupom i Konferencjom Episkopatów, że Inkulturacja obejmuje wszystkie dziedziny życia Kościoła i ewangelizacji: teologię, liturgię, życie i strukturę Kościoła. Wszystko to wskazuje na potrzebę poznawania kultur afrykańskich w całej ich złożoności”[10].

Inkulturacja a akulturacja i akomodacja

Gdy chodzi o kwestię inkulturacji i akulturacji warto na wstępie wskazać, że spór o tę terminologię pociągał za sobą o wiele głębszy konflikt, dotyczący relacji między Ewangelią i kulturami. Zgodnie z wcześniejszym omówieniem klasycznych ujęć antropologicznych, akulturacja stanowi złożony proces, obejmujący przemiany kulturowe, wywołane konfrontacją odmiennych systemów kulturowych. Ponadto w tym procesie cechy rodzimej kultury podlegają zachowaniu.

[6] EA 59.
[7] RM 52.
[8] Idem, s. 35
[9] *Religion africaine, christianisme et modernité*: *Quelle théologie chrétienne pour l'Afrique*?, „Noraf” 2 (1986), s. 58.
[10] EA 62.

Proces ów może zakończyć się modyfikacją np. jednego z systemów kulturowych. Akulturacja zatem oznacza „zjawisko będące wynikiem bezpośredniego kontaktu dwóch grup społecznych o różnych kulturach, w następstwie czego ulegają zmianom wzory kulturowe jednej lub obu grup społecznych”[11]. Termin ten, przeniesiony do misjologii, jest zatem *de facto* „spotkaniem” dwóch systemów kulturowych, przy czym jeden z nich nosił miano – „kultura chrześcijańska” – określana jeszcze inaczej jako „chrześcijański sposób bycia w praktyce kultury europejskiej”, czyli o odpowiedniej moralności. Począwszy od 1978 r., termin „akulturacja” został zdecydowanie wyparty z teologii (z niewielkimi wyjątkami) na korzyść inkulturacji, kategorycznie odcinającej się od przekazywania kultury chrześcijańskiego Zachodu ewangelizowanym ludom tudzież koncentrującej się na bardziej bezpośredniej relacji, istniejącej między Ewangelią i kulturą. Gdy chodzi natomiast o inkulturację i akomodację, rozpatrując podstawy tej ostatniej, Władysław Kowalak zwraca uwagę na fakt, iż dotychczasowe badania teologów, w tym misjologów, akcentują jej konieczność w świetle:

a) Teologii ukazującej pozytywne wartości ludzkie, społeczne i religijne, istniejące zresztą w każdej kulturze, a które to wartości powinny być „ochrzczone” i włączone w myśl katolicką.
b) Etiologii i religiologii, nauk potwierdzających „głód” dobra, prawdy oraz nieśmiertelności, czyli pragnienia tkwiące w naturze ludzkiej. Kowalak wskazuje także, że nauki te stanowią źródło informacji o idei Boga oraz duchowych wartościach rozmaitych ludów.
c) Historii Kościoła, do której uciekali się misjolodzy w celu ukształtowania właściwego pojęcia i zadania akomodacji.
d) Metodyki misyjnej, której jeden z zasadniczych działów stanowi akomodacja. Ta akomodacja powinna ponadto uświadamiać, iż chrześcijaństwo musi stać się „afrykańskie” czy np. „azjatyckie”. Chodzi tutaj również o racje psychologiczne, wskazujące na konieczność przełożenia treści w duchu lokalnych kultur, zwyczajów i obyczajów[12].

Koncepcja adaptacji i akomodacji wniosły nadto do historii misji wiele przemian i zasług, umożliwiając dostrzeżenie problemów związanych z pierwszym zetknięciem się z Chrystusową Ewangelią, wyrażoną przecież najczęściej w kulturze europejskiej, z miejscową kulturą, niedocenianą przecież w swoim czasie. Poza tym obecnie, mimo rozwoju nauk antropologicznych, owe terminy – „adaptacja” i „akomodacja” – ujawniają swoje wewnętrzne ograniczenia, gdyż skoncentrowały się na misjonarzach i kontekście misyjnym, kosztem lokalnych kultur i rodzących

[11] R. Redfield, R. Linton, *Outline for the Study of Acculturation*, „American Anthropologist” 38 (1936), s. 149-152.
[12] J. Różański, *Inkulturacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, s. 33.

się Kościołów. Należy też podkreślić, że nieadekwatność obu tych pojęć uwidoczniła się zwłaszcza, gdy chodzi o przystosowanie ewangelicznego przesłania do różnorodnych kultur, ponieważ zawiera ona w sobie możliwość zniekształcenia czy nawet zakłamania przekazu ewangelicznego. Poza tym, z punktu widzenia innych tradycji religijnych zarówno adaptacja, jak i akomodacja mogły wydawać się sprytną „taktyką", obliczoną na zdobywanie adeptów nowej religii.

Trzy bieguny inkulturacji

Precyzując koncepcję inkulturacji, długo uzmysławiano sobie potrzebę zbliżenia Ewangelii i miejscowej kultury. W procesie wymiany obie te rzeczywistości miały wzbogacać się wzajemnie i przenikać. Jednakże wielu teologów słusznie zresztą podkreśla, że Ewangelia nigdy nie prezentuje się w formie czystego Objawienia, pozbawionego kulturowej szaty[13], stąd rychło pojawił się trójbiegunowy schemat procesu inkulturacji, zawierający w sobie miejscową kulturę, Ewangelię oraz głosiciela Ewangelii. W myśl tego schematu, pomiędzy kulturą a ewangelizatorem ma miejsce wzajemny wpływ, mianowicie głosiciel Ewangelii przenika do miejscowej kultury i zarazem owa kultura przenika do ewangelizującego. Oznacza to w praktyce, że głosiciel Ewangelii wnosi – z pokorą i obumieraniem w sobie własnej kultury – Ewangelię do kultury sobie nieznanej, poznając ją i przyjmując jej wartości. W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II mówi zresztą o konieczności dowartościowania „bogactw duchowych, jakich Bóg udzielił każdemu narodowi"[14] tudzież zaleca włączanie się pochodzących z innych Kościołów i krajów misjonarzy w społeczno-kulturowy świat tych, do których zostali posłani, „przezwyciężając uwarunkowania środowiska swego pochodzenia"[15]. Ponadto papież podkreśla, że „winni nauczyć się języka regionu, w którym pracują, poznać najbardziej znamienne przejawy tamtejszej kultury, odkrywając jej wartości w bezpośrednim doświadczeniu"[16]. Zatem jeszcze raz warto zaznaczyć, że proces inkulturacji podporządkowany jest podstawowej relacji, mianowicie wymianie dokonującej się między miejscową kulturą i Ewangelią. Jednakże głoszący Ewangelię Kościół może łatwo – poprzez swoich misjonarzy – zahamować proces inkulturacji bądź go nawet powstrzymać przez niesienie wraz ze Słowem Bożym całego bagażu własnych naleciałości kulturowych. Dlatego, zdaniem niektórych misjologów, proces ten dokonuje się przeważnie między miejscową kulturą

[13] X. Ortegat, *L'annonce de l'Évangile aux cultures. Vers une inculturation*, „Nouvelle Revue Théologique" 113 (1991), s. 875.
[14] RM 6.
[15] RM 53.
[16] Tamże.

a Ewangelią. Przypomina o tym Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*, wskazując, że proces inkulturacji dotyczy zarówno chrześcijańskiego orędzia, jak też refleksji oraz konkretnej działalności Kościoła. Ponadto inkulturacja jest procesem powolnym, towarzyszącym całej egzystencji misyjnej, a dotyczącym tych wszystkich ludzi, którzy w różny sposób działają na polu misji *ad gentes*. Jako nowa metoda ewangelizacji, inkulturacja nadała nowy kierunek działalności misyjnej w Afryce, zwłaszcza w Kościele kameruńskim. Warto zatem w tym miejscu przyjrzeć się działalności inkulturacyjnej w diecezji Bertoua, działalności wyrażającej się w każdej dziedzinie, w którą w życiu wiernych interweniuje Kościół.

Inkulturacja w przepowiadaniu Słowa Bożego w diecezji Bertoua

Przybywający do Bertoua z różnych krajów europejskich i amerykańskich misjonarze, posługiwali się przeważnie językiem angielskim lub francuskim, niekiedy też hiszpańskim i polskim, co zresztą niezmiernie utrudniało dialog z mieszkańcami Kamerunu. W efekcie bariera językowa negatywnie wpływała na ewangelizację, dlatego w celu katechizowania i przygotowania tutejszej ludności do przyjęcia sakramentów, misjonarze zmuszeni byli współpracować z Kameruńczykami. Obecnie sytuacja wygląda o wiele lepiej. Mianowicie np. katecheci, zajmując się w każdej parafii nauczaniem oraz przygotowaniem dzieci i dorosłych do przyjęcia sakramentów, uwzględniają przy tym ich uwarunkowania. Samą katechezę prowadzi się w lokalnym języku, przez co Kościół jeszcze bardziej przybliża się do ludzi nie znających języka francuskiego czy angielskiego. Natomiast w czasie celebracji liturgii, np. podczas homilii, kapłani-obcokrajowcy korzystają z pomocy tłumacza, dzięki czemu wierni rozumieją głoszoną im Dobrą Nowinę.

Należy pamiętać też o tym, że „żywa spuścizna", czyli dziedzictwo i ewangelizacja, są dwiema kluczowymi płaszczyznami, miejscem zetknięcia się ze sobą Ewangelii i kultury, do których Dobra Nowina dociera oraz z którymi odmierza następnie wspólną drogę aż do momentu „stopienia" skarbca prawdy ewangelicznej z kulturą jako jej nośnikiem. Trzeba też dopowiedzieć, że treści Ewangelii muszą zostać zweryfikowane w oparciu o „twardą" rzeczywistość, którą Ewangelia zamierza kształtować. Z taką sytuacją można było się zetknąć też w diecezji Bertoua, gdzie coraz bardziej świeccy angażują się w działalność misyjną, przyczyniając się tym samym do dynamicznego rozwoju współpracy duchowieństwa z laikatem.

a) Inkulturacja w liturgii

Podczas liturgii, stanowiącej obrzęd sakralny Kościoła, wierni czczą Boga. Uczestniczą oni w liturgii jako liturgii Słowa i liturgii Eucharystii, przy czym

obie te części Mszy świętej wzajemnie się uzupełniają. Do każdego nabożeństwa kapłan, także misjonarz, musi we właściwy sposób przygotować się, ponieważ liturgia nie znosi improwizacji. Z pewnością dostęp do treści liturgii w Europie jest nieograniczony, gdyż liturgia posługuje się po Vaticanum II językiem ojczystym, podczas gdy wcześniej celebrowano ją po łacinie. Można też dostrzec wielką powagę obrządku.

Nieco odmiennie rzecz prezentuje się w Kamerunie, gdy chodzi o charakter takiej celebracji. Nie można zapominać o tym, że narody afrykańskie są radosne i potrafią ten stan radości wyrażać przez śpiew i taniec. W kulturze kameruńskiej zawsze istnieje czas świętowania i wyrażania pozytywnych emocji, towarzyszącego życiu rodzinnemu i plemiennemu. Celebracja liturgiczna stanowi dla Kameruńczyków radosny moment spotkania z Bogiem. Zrozumieniu Bożego orędzia sprzyja natomiast to, że np. rozmaite księgi liturgiczne przekładane są na języki lokalne, m.in. na ewondo, gbaya czy maka itd. Jeżeli jednak kapłan nie zna danego dialektu, Mszę świętą celebruje po francusku i angielsku, ale już czytania i śpiewy wykonywane są w języku lokalnym. W archikatedrze Kamerunu i w starych parafiach występuje nawet chór śpiewający chorały gregoriańskie. Podczas liturgii używa się również rozmaitych instrumentów muzycznych, np. ksylofonu, balatonu, bębna, gitary, fortepianu itd. Jednakże w okresie Wielkiego Postu zabronione jest korzystanie w liturgii z tychże instrumentów. Wydaje się, że w diecezji Bertoua Kościół katolicki ewoluuje dzięki pięknej oprawie liturgicznej. Teraz warto przyjrzeć się jeszcze jednej płaszczyźnie inkulturacji, mianowicie działalności pasterskiej Kościoła.

b) Inkulturacja w działalności duszpasterskiej

Kościół katolicki w diecezji Bertoua zajmuje się także działalnością oświatową, pro-zdrowotną i charytatywną. Gdy chodzi o pierwszy rodzaj działalności, należy podkreślić, że szkoła katolicka (w której również ma miejsce ewangelizacja) administracyjnie podlega organizacji i prawodawstwu kraju, nawet jeżeli nauczanie religii koordynuje diecezja, jak to dzieje się w Kamerunie. Ponadto taka szkoła jest miejscem życia po chrześcijańsku i dawania świadectwa wiary swoją postawą, co odnosi się nie tylko do katechety, ale też do wszystkich chrześcijan szkolnej wspólnoty: uczniów, nauczycieli, personelu pomocniczego i rodziców. Warto też zauważyć, że edukacja chrześcijańska ma miejsce nie tylko w czasie lekcji, ale również poza szkołą. Poza tym podstawą programu edukacyjnego takiej szkoły jest troska o wielowymiarowy rozwój jednostki. Program ten realizowany jest przez całą szkolną społeczność, od dyrektora po sprzątaczki. Doniosłość owej współpracy szkolnej społeczności akcentował o. André Foisson, kładąc szczególny

nacisk na jednomyślność „ciała pedagogicznego" oraz na – oparty na zaufaniu – autorytet[17]. Należy jednak podkreślić, że szkolna działalność duszpasterska nie ma wcale monopolu na poszukiwanie prawdy, chociaż przekazuje zapowiedź Tego, który ogłosił się „Drogą, Prawdą i Życiem". Ta działalność wpisuje się w linię postępu socjalizacji ludzkości, ale najlepiej owocuje w rodzinie, we wspólnocie duchowej i w szkole. Edukacja religijna ma miejsce np. w czasie konferencji, rekolekcji czy sesji odnowy ewangelicznej. Wykorzystuje się również metody ogólnego wychowania chrześcijańskiego, zwłaszcza w apostolacie świeckim (chodzi tutaj o ruch Akcji Katolickiej i harcerstwo), tudzież religijne czasopisma i przeglądy przeznaczone dla uczniów i nauczycieli. Jednakże szerzenie wiary w środowisku szkolnym nie polega jedynie na organizowaniu lekcji religii, ale dotyczy ono pełnego, ludzkiego doświadczenia, koncepcji świata i życia. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Jana Pawła II, który pisze w *Catechesi tradentae*: „Ci zaś, którzy studiują, są z konieczności wystawieni na wpływ świata wartości kulturalnych i moralnych określony w atmosferze owej szkoły i ulegają wpływom licznych idei przekazywanych na uczelni"[18]. Stąd, uwzględniając odpowiedzialność szkoły wobec formowania jednostki, wspomniany wcześniej o. Foisson oczekuje od nauczycieli dostatecznej znajomości wrażliwości młodzieży oraz kultury współczesnego świata. Wynika z tego także zalecenie, by w miarę możliwości stawiać na pierwszym miejscu działania interdyscyplinarne, w których refleksja religijna byłaby stroną przyjmującą[19].

Gdy chodzi o opiekę medyczną i charytatywną, tutejszy Kościół zajmuje się chorymi, niepełnosprawnymi, starcami oraz sierotami. W tej dziedzinie działalności szczególnie aktywne są polskie siostry misjonarki, współpracujące z proboszczami. Mają one także kapelana mianowanego przez biskupa. Opieka nad chorymi i potrzebującymi obejmuje natomiast zarówno pomoc fizyczną, jak i duchową. Z pewnością duchowej afirmacji służą także kaplice umiejscowione w niektórych ośrodkach, gdzie odprawiane są nabożeństwa. W razie problemu językowego, zaistniałego między np. siostrami a Kameruńczykami, nie znającymi języka francuskiego lub angielskiego, siostry posługują się tłumaczem w celu ułatwienia sobie dialogu z podopiecznymi. Jednakże niekiedy konieczna staje się w przypadku misjonarza czy misjonarki nauka lokalnego języka, by bardziej uskutecznić pracę duszpasterską i zebrać jej owoce. Zatem również tutaj inkulturacja dokonuje się poprzez kooperację misjonarzy ze świeckimi, i to na wielu płaszczyznach tudzież w wielu dziedzinach.

[17] A. Fossion, *Les quatre champs de responsabilité de l'école chrétienne*, „Lumen Vitae" 4 (1987), s. 391-394.
[18] CT 69.
[19] A. Fossion, op.cit., s. 396.

Inkulturacja mimo pewnych braków wniosła w życie Kościoła afrykańskiego, a zwłaszcza kameruńskiego, wiele zmian. Założona w 1983 r. przez Jana Pawła II diecezja Bertoua (oraz powierzona biskupowi Lambertowi van Heygenowi) również żyła pod wpływem ruchu inkulturacyjnego. O konieczności skutecznej ewangelizacji Afryki poprzez inkulturację mówili też biskupi i ojcowie synodalni w dokumencie *Eglesia in Africa*. Ta inkulturacja trwa nadal, a rozwój Kościoła w Afryce jest jej owocem. Jednakże należy być czujnym i unikać nadużyć w owym procesie inkulturacji, zwłaszcza w liturgii, gdzie istnieją elementy stałe, nie potrzebujące żadnych zmian. Nie można też nie zauważyć nieporozumień pojawiających się między miejscowym duchowieństwem a misjonarzami, co negatywnie wpływa na proces inkulturacji. Misjonarze jednak nadal są potrzebni, mimo iż Kościół kameruński cieszy się dużą ilością „miejscowych" powołań do kapłaństwa i życia zakonnego. Zresztą jest to istotne, bo sam ów Kościół jest misyjny. Należy też dodać, że kameruńska wspólnota eklezjalna, żyjąc w ekumenicznej atmosferze, otwarta jest na dialog z innymi wyznaniami, ale z zachowaniem swej tożsamości. Gdy chodzi o tę tożsamość, ciągle trwają rozważania, co należy inkulturować w celu ulepszenia, a czego nie można, by nie stracić owej tożsamości, ale także oryginalności i odrębności w gronie rozmaitych wyznań, istniejących w Kamerunie. Jednakże chcąc odpowiedzieć na to pytanie, należy zastanowić się nad trzema fundamentalnymi podstawami inkulturacji, mianowicie nad podstawą chrystologiczną (uwzględniającą Wcielenie oraz nakaz misyjny Chrystusa), pneumatologiczną (wskazującą na nakaz misyjny pochodzący od Ducha Świętego, obecność trzeciej Osoby Boskiej w Kościele oraz Jej działanie poza Kościołem) tudzież eklezjologiczną (w ramach której mowa jest o Kościele jako sakramencie zbawienia i o katolickości Kościoła). Odnosi się to także do diecezji Bertoua, z której pochodzą diecezje: Yokadouma (1991 r.) i Batouri (1994 r.). W 1994 r. natomiast diecezja Bertoua stała się metropolią nowej prowincji kościelnej. Pracowali w niej i pracują nadal misjonarze pochodzenia obcego, np. z Francji, Belgii, Holandii, Niemiec, ale ostatnio też z Polski. Dokonująca się nadal w Bertoua inkulturacja uwzględnia uwarunkowania każdego plemienia, a warto zaznaczyć, że na terytorium diecezji mieszka ponad dwadzieścia plemion. Dzięki tej inkulturacji Kościół kameruński rozwija się, zaś ewolucja ta jest powodowana także przez coraz większą ilość osób przyjmujących święcenia kapłańskie, do czego przyczyniło się założenie w 1996 r. Wyższego Interdiecezjalnego Seminarium Duchownego. Kształcą się w nim seminarzyści przeznaczeni do służby w kościelnej prowincji wschodniego Kamerunu.

Wspomniana inkulturacja jest jedną z „twarzy" ewangelizacji, dającej od czasu Soboru Watykańskiego II zdecydowany kierunek misji Kościoła w Kamerunie. Kościół kameruński oparł się natomiast na lokalnych uwarunkowaniach (środowiskowych i ludowych) w celu realizowania skutecznej ewangelizacji. Jednakże

ciągła inkulturacja niesie ze sobą pewne ryzyko zatarcia własnej tożsamości, dlatego diecezja Bertoua i katolicka wspólnota eklezjalna w Kamerunie najbardziej potrzebują na dzień dzisiejszy drugiego etapu ewangelizacji, mianowicie katechizacji, by wzmocnić wiarę wiernych zasadami i dogmatami Kościoła. Konieczna jest po prostu ewangelizacja w duchu katechizacji.

Bibliografia

1) Carrier H., *Guide pour l'inculturation de l'Evangile*, Paris 1967.
2) Foisson A., *Les quatre champs de responsabilité de l'école chrétienne*, „Lumen Vitae", Paris 1987.
3) Jean Paul II, *Catechesis Tradendae*, „Documentation Catholique", 1825 (1982).
4) Ortegat X., *L'annonce de l'Evangile aux cultures*. *Vers une inculturation*, „Nouvelle Revue Théologique" 113 (1991).
5) Redfield. R, Linton. R, *Outline for the Study of Acculturation*, „American Anthropologist" 38 (1936).
6) *Religion africaine, christianisme et modernité*: *Quelle théologie chrétienne pour l'Afrique*?, „Noraf" 2 (1986).
7) Różański J., *Inkulturacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Poznań 2004.

Summary

The author of the article, "Inculturaction in Cameroon's Church", points out that the term "inculturation" is a relatively recent one. In missionary areas inculturation consists in the adjustment and assimilation of the Gospel to the natives' lives. Inculturation aims at facilitating the reception of God's message. In Bertuoa, one of Cameroon's dioceses, this is carried out in such areas as liturgy, priestly and charity work or health service. The process of inculturation involves both missionaries and the local Christians.

Ks. Mariusz KUCIŃSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXIV (2010) 435–445

Prawda i wolność w dziennikarstwie

Chcąc mówić o prawdzie i wolności w dziennikarstwie, należy zastanowić się nad dziennikarską odpowiedzialnością. Na początku spróbujemy jednak scharakteryzować same media, które podlegają nieustannej transformacji. Śledząc historię mediów, zauważamy pewne modele ich funkcjonowania. W przeszłości mieliśmy do czynienia z tradycyjnym modelem politycznym, w którym medium wiodącym była codzienna gazeta, a później radio i telewizja. Sytuacja zaczęła się zmieniać mniej więcej w latach sześćdziesiątych. W nowym dominującym modelu ekonomicznym głównym regulatorem systemu stały się media komercyjne, przede wszystkim telewizja. Na naszych oczach dokonuje się jednak kolejna transformacja. Coraz większą rolę zaczynają odgrywać: telewizja kablowa, network TV, komputer sieciowy (NC) i platforma cyfrowa, którymi będzie posługiwać się przyszły model kulturowy mediów. Przyczyną tych zmian są, owszem, zmiany kulturowe, ale przede wszystkim postęp technologiczny, który bardzo poważnie obniżył koszty produkcji i emisji programów. Po osiągnięciu pewnego pułapu, koszty dalszego zwielokrotnienia kanałów emisji stają się coraz niższe. Nie bez znaczenia są tu także przemiany ekonomiczne. Wiemy, że dzisiejszy rynek równoważy się od strony konsumpcji, a nie, jak jeszcze w latach pięćdziesiątych, od strony produkcji. Wyprodukowanie zapotrzebowania na dany towar jest dzisiaj ważniejsze niż wyprodukowanie samego towaru.

W dzisiejszych mediach jest tłoczno. Trudno się przebić. Jednocześnie występuje w nich zjawisko „reakcji łańcuchowej" albo „procesu lawinowego", jakie obserwujemy na giełdach papierów wartościowych. Sukces medialny staje się zarazem sukcesem społecznym, kulturowym, ekonomicznym, ponieważ zostaje natychmiast spotęgowany. Możemy zatem powiedzieć, że w pewnym sensie w mediach jeszcze bardziej wzrosła rola osoby i osobowości. Sukces pojedynczej osoby – już nie tylko producenta, kompanii, grupy interesów – może być dość łatwo wzmocniony i spotęgowany. Z drugiej strony możemy powiedzieć, że punkt równowagi w relacji między nadawcą i odbiorcą przesunął się jeszcze bliżej podmiotu. Rola instytucji, regulacji prawnej, tradycji jest mniejsza. Rola podmiotu, a więc autora jako osoby i konsumenta jako osoby – wzrosła niepomiernie. W pewnym sensie wszystkie te procesy można zaliczyć do bardzo pozytywnych. Przecież o to właśnie chodzi, żeby media były „bardziej ludzkie"

i lepiej służyły człowiekowi. Skoro wzrosła rola osoby, zwiększył się też zakres jej odpowiedzialności.

Spróbujmy bliżej sprecyzować przemiany, jakie zaszły w mediach. Przyszłość mediów nie jest do końca jasna. Entuzjazm dla mediów cyfrowych nieco w tej chwili osłabł. Wydaje się, że to wszystko nie będzie się zmieniać tak szybko, jak się spodziewano jeszcze parę lat temu, przesunięte zostaną z pewnością niektóre aspekty. Jest to dla nas bardzo ważne. O ile chcemy rozpoznać sytuację etyczną, to musimy dobrze rozeznać miejsce, w którym się znajdujemy.

W tradycyjnym modelu politycznym, w którym medium wiodącym była kiedyś gazeta codzienna, struktura rynku miała charakter monopolu, oligopolu. W normalnych demokracjach taka sytuacja dzisiaj już nie istnieje. W dominującym obecnie modelu ekonomicznym rynek mediów funkcjonuje na zasadach wolnej konkurencji, jest rynkiem z prawdziwego zdarzenia. Jaka będzie struktura rynku przyszłego modelu kulturowego? Nie wiadomo. Prawdopodobnie będzie to jakaś struktura mieszana, ale co do tej kwestii nie ma zgodności.

W tradycyjnym modelu politycznym media były przekazicielem zależnym (zależały od instalacji władzy lub grupy kapitałowej). W obecnym modelu ekonomicznym media są mniej lub bardziej samodzielne. W przyszłym modelu media najprawdopodobniej uzależnią się od odbiorcy. Stabilizacja rynku wymiany nastąpi od strony konsumenta lub grup konsumentów.

Celem mediów w modelu tradycyjnym było umocnienie władzy w szerokim znaczeniu tego słowa oraz afirmacja zastanej kultury. Media spełniały funkcję kulturalno-polityczną. W dominującym obecnie modelu ekonomicznym celem jest przede wszystkim pomnażanie kapitału. Co będzie celem przyszłego modelu mediów, trudno jednoznacznie określić. Bardzo możliwe, że dominujący nurt przekazu jeszcze bardziej zbliży się w kierunku rozrywki lub po prostu międzyludzkiej komunikacji, natomiast czynnik ekonomiczny będzie dominować tylko w niektórych obszarach.

Celem publicystycznym w tradycyjnym modelu mediów było informowanie i kształtowanie opinii publicznej. Możliwy był zatem pewien „paternalizm" mediów, a nawet pewna ich „arogancja". W modelu ekonomicznym celem publicystycznym jest integrowanie i relaksowanie widza. Media zaczęły „kłaniać się niskim gustom". Cel publicystyczny przyszłych mediów stanie się jeszcze bardziej praktyczny i zmierzał będzie ku spełnieniu wobec pojedynczych osób. Bardzo możliwe, że w wyniku rywalizacji między „paternalizmem" a „kłanianiem się niskim gustom" pojawi się zjawisko samoregulacji.

W pierwszym modelu odbiorcą mediów było społeczeństwo, zwłaszcza społeczeństwo tego samego języka. W modelu obecnym odbiorcą jest konsument oraz „wierny widz", który silnie identyfikuje się z danym programem, autorem.

W nowym modelu ta identyfikacja pod wieloma względami stanie się silniejsza, a zarazem zupełnie przypadkowa i nietrwała, ponieważ odbiorcą mediów będą „buszujący w sieci" (*webcatchers*).

Osiąganie celu medialnego w pierwszym modelu dokonywało się na podstawie katalogu pozytywnego (np. w myśl zasady: „chcemy przekonać, że nasza partia ma słuszność" lub „chcemy powiedzieć, że interes społeczny i narodowy wygląda tak a tak"). Katalog celów sformułowany był pozytywnie i regulacje prawne starały się go materialnie opisać. W Polsce kilka lat temu toczyła się dyskusja dotycząca terminu „wartości chrześcijańskie" w ustawie o mediach. Katalog celów w ekonomicznym modelu mediów jest negatywny („nie chcemy popierać przemocy, ideologii, nietolerancji", „nie chcemy mówić rzeczy niepopularnych"). O katalogu pozytywnym mówi się niechętnie. Regulacje prawne mają charakter wybitnie formalny. W przyszłym modelu wspólny katalog wartości najprawdopodobniej nie będzie istnieć. Niewątpliwie jednak pojawi się wyraźna „konkurencja katalogów", przy czym nie będzie to konkurencja katalogów pozytywnych z negatywnymi, ale raczej konkurencja różnych katalogów tego samego typu. Regulacje prawne będą musiały to jakoś uwzględnić. Najprawdopodobniej ci uczestnicy wymiany medialnej, którzy będą posługiwać się wyrazistym katalogiem, będą w przyszłości funkcjonować w zupełnie inny sposób niż ci, którzy zrezygnują z jasnego katalogu. Bardzo możliwe też, że ci ostatni zostaną zepchnięci na margines.

Regulatorem ryku wymiany medialnej było w przeszłości państwo. Dzisiaj możemy chyba mówić o zjawisku samoregulacji. W przyszłości samoregulacja także będzie możliwa, ale już nie dzięki konkurencji nadawców, lecz „konkurencji konsumentów". Silna niegdyś rola państwa dzisiaj znacznie osłabła. W przyszłości rola instancji państwowej powinna mieć charakter stymulujący i powinna dotyczyć przede wszystkim zapewnienia wysokich standardów edukacji medialnej. Jeśli przypomnimy sobie, jak funkcjonowały wysokorozwinięte społeczeństwa starożytne, takie jak Ateny, oparte na kulturze języka mówionego, to stwierdzimy, że cały proces edukacyjny podporządkowany był potrzebom tej kultury. Każdy z obywateli Aten (którzy stanowili ok. 10% społeczeństwa) mógł sprawować wszystkie funkcje w państwie, stąd każdy z nich uczył się języka mówionego, jego retoryki i sztuki aż do osiemnastego roku życia. Rozwój filozofii i innych nauk nie byłby możliwy, gdyby nie zapotrzebowanie na społecznie użyteczną argumentację. Jeżeli my dzisiaj uczymy się czytać i pisać, to robimy to w zakresie zaledwie najprostszej gramatyki pisania i czytania. Nie znamy już retoryki języka, a tym bardziej jego sztuki. Podobnie jest w przypadku retoryki języka mediów elektronicznych. Nie znamy nawet ich gramatyki czy najprost-

szych znaków. Czytamy je wyłącznie intuicyjnie. Wiemy tylko to, co ktoś chciał nam powiedzieć, ale już nie to, jak to powiedział i czy powiedział mądrze.

Gdyby podsumować powyższe rozróżnienia, które były próbą opisu rzeczywistości historycznej, to moglibyśmy ustalić pewne uniwersalne funkcje mediów: uniwersalne, czyli niezależne od tego, jaki model mediów aktualnie dominuje. To wyliczenie funkcji może być do pewnego stopnia arbitralne, jestem jednak przekonany, że każdy z uczestników wymiany medialnej podlega tym funkcjom. Wyróżniłbym zatem polityczne funkcje mediów. Chodzi tu o Politykę przez wielkie „P", a więc tę bardziej podstawową, powszechną, obejmującą każdego z obywateli, dzięki której możliwa jest polityka przez małe „p", tzn. życie polityczne opisane na pierwszych stronach gazet. Funkcje polityczne mediów to tworzenie opinii publicznej oraz artykułowanie interesu publicznego, ponadto informowanie o zjawiskach społecznych, kulturowych, kształcenie i uświadamianie problemów, a wreszcie kontrolowanie instytucji i organów władzy, również ich legitymowanie.

Media posiadają niewątpliwie pewne *stricte* ekonomiczne funkcje obejmujące przepływ towarów i usług. Istnieją wreszcie kulturowe funkcje mediów: relaks, rozrywka, praktyczna pomoc, socjalizacja i integracja społeczna, edukacja, a nadto kreowanie masowej i elitarnej kultury.

W moim przekonaniu te trzy rodzaje funkcji mediów mają – używając języka kantowskiego – charakter transcendentalny. Mówiąc prościej, każdy rodzaj przekazu medialnego pełni jakąś funkcję polityczną, ekonomiczną i kulturową, niezależnie od tego, czy jest to zamierzeniem autora tego przekazu, czy też nie. Problem etyczny polega na tym, żeby to, co transcendentalne, stawało się kategorialne przy świadomym i wolnym udziale wszystkich uczestników wymiany medialnej. Chodzi o to, aby każdy uczestnik wymiany był świadom owej potrójnej funkcji danego przekazu, umiał ją zidentyfikować jako jej autor bądź odbiorca. Tylko wtedy będzie wobec tego przekazu wolny. Oczywiście nie chodzi o pełną identyfikację każdego przekazu, ale przynajmniej o dostrzeganie możliwych odniesień, tzn. szans, ale także roszczeń i zastrzeżeń. Bez takiej kategorialnej identyfikacji dochodzić może do moralnie negatywnych zjawisk medialnych.

W związku z tym pierwsze zadanie etyczne, jakie stoi przed każdym z uczestników wymiany medialnej, w tym także przed dziennikarzem, to udzielenie sobie odpowiedzi na pytanie: kim jestem? Jaki charakter ma moja praca, praca środowiska, w którym funkcjonuję? Nawet pojedynczy przekaz posiada zupełnie nieobliczalne oddziaływanie w zakresie tych trzech funkcji. Ilekroć jednak dochodzi do osobistej medytacji nad tym oddziaływaniem, do wspólnej rozmowy na ten temat, tylekroć można uniknąć wielkich błędów albo przynajmniej te błędy szybko naprawić.

Z tej perspektywy pytanie o prawdę i wolność w mediach wydaje się kluczowe zarówno dla dziennikarza, jak i dla samych mediów. Od samego początku podkreślały to dokumenty Kościoła i nauczanie papieży. Kościół jednak idzie jeszcze dalej, uważając, że kluczowym zagadnieniem tej materii jest pytanie o człowieka.

Podczas V sympozjum biskupów europejskich, zorganizowanego w 1982 roku, stwierdzono, że „Kościół, aby zrealizować dzisiaj swoją misję w Europie, musi zrozumieć, że nie może być obcy dla Europejczyka, nie może czuć się niepotrzebny czy niemocny, aby rozwiązywać kryzysy i problemy Europy, ale w sobie samym niesie rozwiązania na trudności i przynosi nadzieję na jutro"[1].

Zgodnie z przesłaniem Benedykta XVI na 42 Dzień Środków Społecznego Przekazu, możemy powiedzieć, że komunikacja „jest bramą konstytutywną relacji międzyludzkich w świecie zglobalizowanym"[2].

Obecność mass mediów, która jest tak oczywista i tak ewidentna, czasami nawet nachalna, pomaga nam zrozumieć lepiej ich znaczenie, a jednocześnie ostrzega nas wszystkich, ludzi kultury, kapłanów i całe wspólnoty kościelne, że komunikacja społeczna bez wątpienia jest strategicznym obszarem przyszłości człowieka.

Można by powiedzieć, że w ten sposób dochodzimy do tak zwanego „obszaru strategicznego" przyszłości człowieka. Chciałbym doprecyzować, że nie mówimy tutaj o przyszłości „człowieka masy", do którego ideologia marksistowska przyzwyczaiła dużą część Europy (i nie tylko Europy), ale o przyszłości człowieka pojmowanego jako „jednostka", pojedyncza osoba, przeciwstawiona „człowiekowi masie", upowszechnionemu przez ideologię. Mówimy o człowieku, do którego Bóg zwraca się po imieniu; o człowieku, którego Bóg szuka i kocha od zawsze.

Jeśli jest prawdą, jak podkreśla Benedykt XVI w swoim przesłaniu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, że „nie ma miejsca w doświadczeniu człowieka, które jest wyłączone od mass mediów, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę szeroki fenomen globalizacji, w którym media nie stałyby się częścią konstytutywną relacji międzyludzkich i procesów społecznych, ekonomicznych, politycznych i religijnych"[3], to tym bardziej prawdą jest, że tym, o którym mó-

[1] *I Vescovi europei e la nova evangelizzazione*, Centro Ambrosiano, Piemme 1999, s. 17.

[2] Benedykt XVI, Orędzie na 42 Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Środki społecznego przekazu na rozdrożu między gwiazdorstwem a służbą*, (w: http://www.katolickie.media.pl/index.php?option= com_content&view=article&id=157:ordzie-benedykta-xvi-na-42-wiatowy-dzie-rodkow-spoecznego-przekazu &catid=37:kocio-o-mediach&Itemid=59).

[3] Tamże.

wimy i którego przyszłość rozważamy w odniesieniu do rozpatrywanego tematu jest właśnie człowiek.

Kontemplując tajemnicę człowieka, psalmista pyta: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym syn człowieczy, że się nim zajmujesz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów, chwałą i czcią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich; złożyłeś wszystko pod jego stopy" (Ps 8,5-8). Słowa psalmisty bardzo poruszyły Pawła VI. Zapragnął on, aby właśnie taki obraz człowieka został przekazany astronautom – którzy jako pierwsi postawili nogę na księżycu – aby pozostawili ślad takiego właśnie człowieka. W kontekście słów tego psalmu rodzi się w nas naglące pytanie dotyczące kwestii antropologicznej, o której już wspomnieliśmy. W epoce niezainteresowanej filozofią i ontologią musimy otwarcie, stawiać pytanie: kim jest człowiek? Pytanie to należy stawiać przede wszystkim dzisiaj. Wielkość człowieka opisana i wywyższona przez psalmistę, zostaje bowiem poddana pod sito mediów i staje się łatwym towarem wymiennym.

Dla nas wszystkich – czy chcemy tego, czy nie – mass media ukazują, że człowiek, który zachwyca swoją wielkością, jak to opisują strony biblijne, musi się dzisiaj liczyć z tym, co nazywamy „wiadomościami". Bardzo często codzienne wiadomości przedstawiają bardzo zredukowany obraz człowieka; człowieka dręczonego i zadręczającego innych, bez litości dla jego ograniczeń i defektów. Bywa że wiadomości w gazetach, w telewizji, w radio czy w Internecie nie potrafią (a czasami nawet nie chcą) ukazać szerszego obrazu człowieka; obrazu bogatego w miłosierdzie, z jakim Bóg patrzy na człowieka. Bywa, również dzisiaj coraz częściej, że mass media ukazują człowieka w sposób bezlitosny i stronniczy. Należy zadać pytanie, dlaczego mass media są tak bezlitosne dla człowieka, rozpowszechniając jego fałszywy obraz, zredukowany, jako człowieka zepsutego.

Warto zastanowić się, czy aktualny system informacyjny pomaga człowiekowi stawać się naprawdę lepszym, bardziej dojrzałym duchowo, świadomym swojej ludzkiej godności, odpowiedzialnym i otwartym na innych, w sposób szczególny na potrzebujących i słabych (Kompendium Nauki Społecznej Kościoła, 415)? Pytanie to staje się dzisiaj dla nas, dla świata nauki i dla Kościoła pytaniem podstawowym. Odpowiedzi na nie udziela Benedykt XVI we wspomnianym już wcześniej orędziu: „Również do mediów odnosi się to, co napisałem w encyklice *Spe salvi* na temat dwuznaczności postępu, który daje niespotykane dotąd możliwości dobra, a jednocześnie otwiera przepastne możliwości zła, jakie wcześniej nie istniały (SS 22). Trzeba zatem zadać sobie pytanie, czy rozsądne jest pozwalanie, by narzędzia społecznego przekazu służyły bezwzględnej walce o wiodącą rolę bądź znalazły się w rękach tych, którzy ich używają do manipulowania sumieniami. Czy nie należałoby raczej starać się o to, by służyły osobie

i wspólnemu dobru, sprzyjając «formacji etycznej człowieka (...), wzrastaniu człowieka wewnętrznego?»"[4].

Powracamy więc na nowo do kwestii antropologicznej. Papież czyni to poprzez odniesienie do numeru 22 encykliki *Spe salvi*. W rzeczywistości potrzeba, by wziąć do ręki cały tekst wspomnianej encykliki, aby zdać sobie sprawę z szerokiego kontekstu kulturowego, w którym papież umieszcza swoją wypowiedź. Dzisiaj wydaje się oczywiste, jak podkreśla papież, że konieczna jest autokrytyka czasów współczesnych w dialogu z chrześcijaństwem i z jego koncepcją nadziei. Właśnie w *Spe salvi* Benedykt XVI prezentuje szerszy obraz swojej refleksji, która mogłaby i powinna pomóc w autokrytyce współczesnego świata, a nie tylko samego Kościoła (SS 16-23). Wydaje się, że tego rodzaju autokrytyka w dialogu ze współczesną kulturą nie została jeszcze w pełni przeprowadzona.

Precyzując ten problem papież pisze: „centralne miejsce w idei postępu zajmują dwie kategorie: rozum i wolność" i dodaje później: „jeśli postęp jest przede wszystkim postępem we wzroście panowania rozumu (…) wolność jest pojmowana wyłącznie jako obietnica, w której człowiek realizuje się ku swej pełni"[5]. Papież zachęca nas zatem, abyśmy podejmując się rozważania o człowieku, pragnęli zrozumieć, kim on jest. Powinniśmy być czujni wobec obrazu człowieka, który zbudowany jest na ideologii, która jako rozwiązanie w sposób nieunikniony i dramatyczny daje nam tą samą ideologię. Możemy posłużyć się tutaj stwierdzeniem jednego z wybitnych teologów włoskich, zdaniem którego musimy być świadomi, że „współczesny rozum domaga się pragnienia całości, która czyni go gwałtownym i absolutnym"[6].

Benedykt XVI ostrzega w swoim orędziu przed ciągle aktualnym niebezpieczeństwem, iż mass media zostaną przekształcone w systemy usiłujące podporządkować człowieka logice, podporządkowanej interesom grupy dominującej.

Papież nie zamierza potępiać mediów, lecz przestrzega przed ich niewłaściwym wykorzystaniem, aby nie były one używane dla „stwarzania" wydarzeń. Refleksje te są ofiarowane ludziom nie tylko pracującym w mediach. W dzisiejszych czasach przekaz wydaje się aspirować nie tylko do przedstawiania rzeczywistości, ale do wpływania na nią dzięki swej władzy i sile sugestii. Można zaobserwować, że w przypadku pewnych wydarzeń media są wykorzystywane nie po to, by we właściwy sposób informować, lecz by kreować. W tej sytuacji rodzi się w sposób nieunikniony konieczność informacji etycznej. Zaprasza do tego sam Benedykt XVI proponując nowy termin, który nie został zauważony w pierwszej fazie przez

[4] Tamże.

[5] Tamże.

[6] B. Forte, *Teologia della storia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, s. 17.

komentatorów jego orędzia. Terminem tym, ukazującym w sposób bezpośredni i skuteczny istotę nowego problemu, jest info-etyka.

Innymi słowy, aby w pełniejszy sposób podjąć rozmowę na temat etyki, należy – według papieża – podjąć poważną refleksję antropologiczną nad tym, kim jest człowiek. Zagadnienie to zostało bardzo szeroko omówione w tekście opublikowanym przez Papieską Radę ds. Środków Społecznego Przekazu w 2000 roku *Etyka w komunikacji społecznej*. Dokument ten podkreśla, że w centrum trudnej pracy dziennikarskiej powinien być człowiek, wolny od jakiejkolwiek ideologii. Jednocześnie zaakcentowana jest podstawowa zasada moralna: osoba ludzka i cała ludzkość są celem ostatecznym i miarą używania środków społecznego przekazu.

W orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu br. papież, w sposób jeszcze pełniejszy pragnie wyjaśnić powyższy fragment dokumentu Papieskiej Rady: „Kiedy przekaz zostaje oderwany od zasad etycznych i wymyka się kontroli społecznej, przestają się dla niego liczyć centralne miejsce i nienaruszalna godność człowieka, a z tym łączy się niebezpieczeństwo, że będzie wywierać negatywny wpływ na jego sumienie, na jego wybory, a w ostatecznym rozrachunku warunkować wolność i samo życie osób. Dlatego właśnie jest konieczne, by przekaz społeczny zazdrośnie strzegł osoby i w pełni szanował jej godność”[7].

Można by odnieść wrażenie, że chodzi tutaj o krytykę świata mediów i społeczeństwa, które one przedstawiają. W rzeczywistości Benedykt XVI próbuje ukazać, dokąd doszedł świat mediów i jakim przeobrażeniom został poddany. Z właściwą sobie stanowczością, ale jednocześnie z postawą przyjacielską stawia pytanie, dlaczego media preferują prawie w sposób wyłączny przeciwstawianie się, konflikt czy skandal. Dlaczego – pyta dalej – media coraz rzadziej pozostawiają jakiś fakt w jego całości, prawdę w jej kompleksowości, rzeczywistość w swojej całości? Wydaje się, że papież zwraca uwagę na to, jak możemy w sposób przekonywujący zaświadczyć o wzajemnym ubogaceniu wiary i rozumu w nierozerwalnym związku między prawdą i wolnością.

Konieczna jest refleksja nad etyczną stroną mediów, bo inaczej można by utrzymywać, że rewolucja informacyjna używa mediów, aby oszałamiać. Jeśli na początku mówiono o ich roli, dzisiaj już nie dyskutuje się o tym, a wręcz mówi się o ich konieczności. Właśnie w takim kontekście refleksja ta musi zostać podjęta przez wszystkich. Zachęca nas do tego w sposób delikatny, ale i bardzo stanowczy cytowane już Kompendium Nauki Społecznej Kościoła, przyjęte na

[7] Benedykt XVI, Orędzie na 42 Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Środki społecznego przekazu na rozdrożu między gwiazdorstwem a służbą.*

początku z wielkim entuzjazmem, ale później też równie szybko zapomniane. Czytamy w nim, że rodzice, rodziny i Kościół są powołani do odpowiedzialności w sposób precyzyjny i nieodwołalny. Natomiast tym, którzy pracują w sektorze komunikacji społecznej papież przypomina słowa św. Pawła: „dlatego odrzuciwszy kłamstwo, niech każdy z was mówi prawdę do bliźniego, bo jesteście nawzajem dla siebie członkami”[8].

Można by dać kilka przykładów mówienia prawdy bliźniemu. Papież nie boi się ich przytoczyć, nawet jeśli pojawi się krytyka. W tekście tego przesłania przypomina, że ten, kto nawet w sposób nieświadomy prześladuje instytucję rodzinną, sprawia, że pokój narodowy i międzynarodowy staje się bardziej kruchy w całej ludzkości, ponieważ osłabia w rzeczywistości podstawową komórkę pokoju. Analizując kulturę współczesną z jej trudnościami, jako doświadczony naukowiec, ostrzega przed zbytnim zaufaniem technicyzacji: jeśli wraz z rozwojem technicznym nie idzie w parze rozwój formacji etycznej człowieka, we wzroście człowieka wewnętrznego[9], nie jest to wówczas rozwój, ale zagrożenie dla człowieka i dla świata.

Pytamy się dzisiaj, dokąd prowadzą odkryte drogi współczesnej komunikacji. Pytamy się również, czy możliwe jest znalezienie nowych dróg w naszej komunikacji codziennej, a także w organizowaniu komunikacji. Nasze rozważania pokazały, że aby komunikacja stała się na nowo prawdziwa, człowiek musi być postawiony w centrum w jego prawdzie o nim samym. Z tego miejsca, z bezstronnej miłości do człowieka, może narodzić się odpowiedź etyczna, która ukazuje prawdę o człowieku, o świecie i o Bogu.

Na zakończenie chciałbym przypomnieć słowa przygotowane przez papieża do studentów i wykładowców Uniwersytetu Rzymskiego La Sapienza, których niestety nie mógł on publicznie wypowiedzieć. Uniemożliwiła to mała grupa ok. 50 osób, która przeciwstawiła się pragnieniu słuchania papieża przez ok. 5 000 studentów i wykładowców. To, co papież chciał powiedzieć 17 stycznia, z tym większą mocą mówi dzisiaj do nas: „Wrażliwość na prawdę bywa podporządkowana wrażliwości na interesy. Wydaje mi się znaczące to, na co zwraca uwagę Habermas, gdy mówi o wrażliwości na prawdę jako o elemencie koniecznym w procesie argumentacji politycznej, wprowadzając na nowo koncepcję prawdy do debaty filozoficznej i politycznej”[10].

[8] *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 562.

[9] Ef 3,16; 2 Kor 4,16.

[10] Benedetto XVI, *Non vengo ad imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità,*Vaticano 2008.

Bibliografia

Benedetto XVI, *Non vengo ad imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità*, Vaticano 2008.

Benedykt XVI, *Spe salvi*, Kraków 2007.

Blumler J.G., Gurevitch M., *The Crisis of Public Communication*, Routledge, London – New York 1995.

Bucher H.-J., Klingler W., Schröter Ch. (red.), *Radiotrends. Formate. Konzepte und Analysen*. Südwestfunk Schriftenreihe Medienforschung, Band 1, Baden-Baden 1995.

Die schweizerischen Medien – „Landschaft" im Überblick, w: W.A. Maier, M. Schanne, Media-Landscape Switzerland, Pro Helvetica, Zürich 1995.

DuminucoV.J., *Niektóre wyzwania dla wychowania chrześcijańskiego na progu nadchodzącego tysiąclecia*, w: Przegląd Powszechny. Wokół Współczesności — Kultura i media 1, Katolickie Biuro Informacji i Inicjatyw Europejskich OCIPE oraz Wyd. Fund. ATK, Warszawa 1995, s. 62-82.

Etica nelle comunicazioni sociali, Vaticano 2000.

Falzone S., *Le verità del giornalismo*, Caltanissetta 2009.

Forte B., *Teologia della storia*, Edizioni Paoline 1991.

I Vescovi europei e la nova evangelizzazione, Centro Ambrosiano, Piemme 1999

Kompendium Nauki Społecznej Kościoła, Kielce 2005

Kozłowska A., *Oddziaływanie mass mediów*, Warszawa 2006

Luchsinger K., Schanne M., *Es kommen alle gerne ins Radio, Schlussbericht „Lokalradioszene Schweiz: Integration durch Partizipation?*", Zürich 1988.

Meier W.A., *Media w czasach przełomu: standardy demokratyczne w mediach a społeczeństwo obywatelskie*, „Biuletyn OCIPE" 3/1997, 8-13.

Meier W.A., Bonfadelli H., Schanne M., *Medienlandschaft im Umbruch. Vom öffentlichen Kulturgut Rundfunk zur elektronischen Kioskware. Nationales Forschungsprogramm 21. Kulturelle Vielfalt und nationale Identität*, Basel 1993.

Schanne M., *Lokaler Hörfunk. Erfahrungen aus der Schweiz, w: „Medienpolitik", Landeszentrale für politische Bilgung Baden-Württemberg*. Red. H.-G. Wehling, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1987, 132-144.

Schanne M., Matter R., *Auswahl und Inszenierung von Themen zur öffentlichen Kommunikation*, w: M. Schanne i P. Schulz (red.), *Journalismus in der Schweiz. Fakten, Überlegungen, Möglichkeiten, Schriften zur Medienpraxis*, Medienausbildungszentrum Luzern, Band 10, Aarau 1993, str. 69-80

(w ramach tej publikacji znajdują się także inne opracowania na temat praw publiczności w programach dziennikarskich).

The People' s Voice. Local Radio and Television in Europe. Edited by Nick Jankowski, London 1992.

Summary

The article, "The truth and Freedom in Journalism" focuses on numerous aspects of journalism such as responsibility, identity, approach to others. Ethical questions appear to be crucial in a journalist's work. This is reflected in numerous Church documents on the subject. The author aims at addressing the question of where the present day communication processes lead and also explores the possibility of finding and establishing new means of everyday interpersonal communication.

RECENZJE I KOMUNIKATY

Adam Wojtczak OMI, *Matka i Królowa. Ku integralnemu i pogłębionemu rozumieniu tytułów maryjnych*, Poznań 2009, ss.459.

Zgłębiając tajemnicę Maryi, mariologia i pobożność maryjna sięgają do bogactwa aluzji, metafor i symboli biblijnych, żeby jak najpełniej wyrazić prawdę o Niej i Jej roli w historii zbawienia. W ten sposób powstawały tytuły maryjne. Tytuły te to imiona i nazwy nadawane Najświętszej Maryi Pannie w Kościele, wyrażające Jej stan, godność, stosunek do Boga, uczestnictwo, miejsce i rolę w tajemnicy zbawienia, odkupienia i Kościoła. O. Adam Wojtczak OMI zauważa, że tytuły maryjne mają podstawy w Piśmie świętym i Tradycji, znajdują swoje uzasadnienie w teologii, a niektóre z nich nawet potwierdzenie Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Przybierane są przez różne społeczności kościelne i osoby jako wyraz wiary i oddania siebie pod szczególną opiekę Maryi (s.11). Idąc za S.C. Napiórkowskim, autor określa sens tytułów maryjnych, których wielowymiarowej analizie poświęcona jest jego rozprawa „*Matka i Królowa. Ku integralnemu i pogłębionemu rozumieniu tytułów maryjnych*", Poznań 2009. ss.460. (Seria: *Materiały i studia Wydziału Teologicznego UAM*, t. 127). Charyzmat Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej tym bardziej uwrażliwił go na tematykę mariologiczną, zrodził pragnienie jej pogłębienia oraz integralnego uchwycenia bogactwa jej treści.

Problemem badawczym, który pozostaje w centrum uwagi o. Wojtczaka, jest integralne i pogłębione wyjaśnienie dziesięciu wybranych tytułów maryjnych, które nie doczekały się dotychczas naukowego opracowania. Pisze on: „W trakcie studiowania literatury mariologicznej zauważyłem, że niektóre tytuły maryjne znalazły integralne i pogłębione omówienie, inne natomiast posiadają jedynie aspektowe albo ogólnikowe wyjaśnienie. Postanowiłem wybrać dziesięć z nich i gruntownie opracować". Wielość istniejących tytułów maryjnych tłumaczy on ich związkiem z bogactwem historii zbawienia i obfitością w niej wielkich dzieł Bożych, twórczą miłością, która ze swej natury jest ustawicznym wynalazcą imion i symboli oraz nadzwyczajnymi interwencjami Maryi w życiu ludu Bożego. Jak zauważa, wśród tytułów maryjnych od wieków wiodą prym dwa spośród nich: Matka i Królowa (s. 15-17). Zdaniem autora, brakuje opracowań, które by w sposób naukowy i całościowy ukazywały ich panoramę historyczną i głębię teologiczną. W swej rozprawie ma on zamiar przynajmniej częściowo tę lukę wypełnić (s. 24). Już sam jej tytuł, „*Matka i Królowa*", sugeruje, że opracowane w niej

maryjne tytuły wywodzą się zasadniczo z tych dwóch podstawowych określeń (s. 24). Problem badawczy zostaje wyjaśniony bliżej w podtytule, który brzmi „*Ku integralnemu i pogłębionemu rozumieniu tytułów maryjnych*". „Rozprawa pomyślana jest w taki sposób, aby postać Maryi Dziewicy była ukazana w całokształcie dziejów zbawienia, to znaczy w Jej związku z Bogiem, z Chrystusem, wcielonym Słowem, Zbawcą i Pośrednikiem, z Duchem Świętym, Uświęcicielem i Dawcą życia, z Kościołem – sakramentem zbawienia, z człowiekiem – z jego pochodzeniem, z postępem w życiu łaski i jego przeznaczeniem do chwały. Wszystko po to, by uniknąć jednostronnego przedstawiania postaci i misji Maryi ze szkodą dla całościowej wizji Jej misterium" (s. 25). Autor pragnie pójść za postulatem Soboru Watykańskiego II, by Maryję widzieć w perspektywie historiozbawczej. Wyraża się to „w krytycznym poszukiwaniu historycznych korzeni tytułów, badaniu ich motywacji i wymowy teologicznej, odkrywaniu ich w doktrynie Kościoła, prezentowaniu oraz ocenianiu ich wyrazu liturgicznego i wielorakich przejawów w pobożności ludowej a także w pogłębionym spojrzeniu na ich wzajemne powiązania" (s. 25).

Zanim jednak o. A. Wojtczak przystąpi do realizacji tego zamiaru, dokonuje krytycznej analizy historii maryjnych tytułów, począwszy od określeń biblijnych, imion przypisanych Maryi w okresie patrystycznym, w średniowieczu, okresie baroku oraz w wiekach XIX i XX, aż po Sobór Watykański II i związaną z nim odnowioną wizję Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła (LG). Kontynuację tego soborowego nurtu dostrzega w nauczaniu papieży Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI. Jednocześnie prezentuje stan współczesnych badań nad tytułami maryjnymi i krytycznie je ocenia, dając wyraz swej teologicznej erudycji.

Rozprawa koncentruje się metodycznie na 10 wybranych tytułach maryjnych. Każdemu z nich poświęcony zostaje odrębny rozdział. Tym, co cechuje o. Wojtczaka, jest głęboki szacunek dla szeroko rozumianej Tradycji, szczególnie zaś dążenie, by rozprawa odzwierciedliła ducha Soboru Watykańskiego II oraz teologii posoborowej. Swoistym novum tego naukowego opracowania, a zarazem jego najbardziej charakterystyczną cechą jest sposób podejścia autora do omawianej problematyki. Każdy z tytułów maryjnych omawiany jest w trzech wymiarach, uwzględniających genezę i dzieje danego tytułu, jego teologiczne uzasadnienie i wymowę oraz znaczenie tego tytułu dla chrześcijańskiej egzystencji. Realizacja zamierzonego celu wymagała więc podjęcia badań o potrójnym profilu: historycznym, teologicznym i egzystencjalnym. Poszczególne rozdziały wieńczy podsumowanie oraz zebranie wniosków.

Rozprawa o. Wojtczaka wychodzi naprzeciw problemom chrześcijańskiej duchowości. Jej celem jest pogłębienie znajomości Maryi, Matki i Królowej, w misterium Chrystusa i Kościoła, aby przekazać jego bogactwo wiernym i pro-

wadzić ich do autentycznego kultu maryjnego, do pogłębiania, korygowania i ubogacania polskiej pobożności maryjnej. Polska droga maryjna, jak zauważa autor, potrzebuje dobrej mariologii, i to nie tylko na poziomie akademickim, ale także praktycznym, pastoralnym (s. 26-27). W ten nurt wpisuje się omawiana przez nas pozycja.

Metoda zastosowana przez autora w rozprawie jest złożona, wyznaczona celem, źródłami i przedmiotem dociekań. Na etapie studium licznych i różnorodnych źródeł autor posługuje się metodą historyczno-krytycznej i teologicznej analizy. Przy jej pomocy usiłuje odtworzyć genezę i dzieje poszczególnych tytułów aż po czasy współczesne. Następnie poszukuje ich uzasadnienia i sensu teologicznego, aby w końcu wskazać na praktyczne konsekwencje, ich obecność i rolę w chrześcijańskim kulcie. Dla uporządkowania i prezentacji zgromadzonego materiału autor stosuje następnie metodę syntetyczno-krytyczną. Ze względu na bogactwo zebranego materiału wyodrębnia wątki wiodące oraz te, które wyróżniają się oryginalnością myśli i ujęć. Poprzez zastosowane cytacje pozwala przemówić samym źródłom, a dołączone bogactwo przypisów poszerza horyzont myślowy. Kryterium wyciąganych przez o. Wojtczaka wniosków oraz dokonywanych ocen jest soborowa nauka o Maryi, określona przez niego mianem syntezy pewnej, autorytatywnej, żywej i aktualnej.

Autor korzysta w rozprawie z bogactwa źródeł chrześcijańskiej tradycji: w głównej mierze biblijnych, patrystycznych, odwołując się także do autorów średniowiecznych, liturgicznego kultu, ludowej pobożności maryjnej, doświadczenia wiary świętych, a także wypowiedzi Magisterium Ecclesiae: nauczania papieży i soborów, katechizmów, dokumentów kongregacji, synodów i innych kościelnych zgromadzeń. Uwzględnia nadto szeroką literaturę przedmiotową i pomocniczą, co w znaczący sposób podnosi walor rozprawy.

Zarysowana powyżej perspektywa badawcza rozstrzyga o sformułowaniu tytułu rozprawy: „*Matka i Królowa. Ku integralnemu i pogłębionemu rozumieniu tytułów maryjnych*". Na jej podstawową strukturę składa się dziesięć rozdziałów, odpowiednio do dziesięciu omawianych maryjnych tytułów. Trzy spośród nich zaczynają się od rdzenia „Matka": Matka Pięknej Miłości (ss. 33-70), Matka Dobrej Rady (ss. 71-94) i Matka Pocieszenia (ss. 95-122), cztery od rdzenia „Królowa": Królowa Proroków (ss. 225-260), Królowa Apostołów (ss. 261-300), Królowa Męczenników (ss. 301-338) i Królowa Pokoju (ss. 339-362). Dołączone zostają do nich trzy inne tytuły: Panna Wierna (ss. 123-152), Przyczyna Naszej Radości (ss. 153-190) i Ucieczka Grzesznych (ss. 191-224). Tę podstawową strukturę pracy uzupełnia klarowne wprowadzenie (ss. 9-32) oraz dobrze i krytycznie napisane zakończenie (ss. 363-373), bardzo obszerna

bibliografia mariologiczna (ss. 375-444), wykaz skrótów, streszczenie oraz spis treści w języku angielskim.

Należy zwrócić uwagę na bogactwo treści omawianych w rozprawie o. Wojtczaka. Szczególnie cennym jest akcent położony przez autora na rozumienie maryjnych tytułów w rozległej perspektywie historii zbawienia. Ta historiozbawcza optyka, dominująca w dokumentach Soboru Watykańskiego II, jest dla o. Wojtczaka fundamentalnym wymogiem metodologicznym całego mariologicznego wykładu. Autor widzi w tym nową perspektywę dla mariologii i pobożności maryjnej. O dojrzałości autora świadczy fakt, że nie neguje on wartości mariologii przedsoborowej. Ma świadomość, że przemiana mentalności mariologicznej jest wynikiem długiego procesu poszukiwań. Zastosowanie kryterium biblijnego, patrystycznego, liturgicznego, antropologicznego, kerygmatycznego i ekumenicznego pomogło mariologii zyskać na powrót ten właśnie historiozbawczy charakter.

Historiozbawcza wrażliwość sprawia, że nasz autor nie traktuje mariologii jako wyizolowanej dyscypliny teologicznej. Pisze on: „Jej wyjątkowość polega na tym, że jest przestrzenią syntezy traktatów teologicznych: historia zbawienia... koncentruje się i streszcza, w pewnej mierze, w Matce Chrystusa. Stąd jest Ona uważana – i pośrednio mariologia – za klucz chrześcijańskiej tajemnicy, mikrohistorię zbawienia, skrzyżowanie teologii, miejsce, w którym więź misteriów uwidacznia się w szczególny sposób" (s. 365). Można zadać pytanie, czy tego typu sformułowania nie stanowią pewnej niekonsekwencji w całości pracy, stwarzając niebezpieczeństwo powrotu do „mariocentryzmu", usiłującego zająć miejsca chrystocentryzmu.

O. Adam Wojtczak patrzy na tajemnicę Maryi poprzez istotne w Jej życiu relacje. Słusznie zaznacza, że refleksja nad tytułami maryjnymi uświadamia nam w pierwszym rzędzie, że „wszystko w Maryi odniesione jest do Boga Ojca". Następnie mówi o Jej relacji do Chrystusa, Ducha Świętego, Izraela, Kościoła i człowieka. Wspominając o pewnej jednostronności w mariologii minionych wieków, dostrzega brak akcentów chrystologicznych i pneumatologicznych (np. Matka Pocieszenia: Chrystus – Pociecha Izraela, Duch Święty – Paraklet; Matka Dobrej Rady: Chrystus – Przedziwny Doradca, Duch Święty – Duch Rady; s. 366). Dla pełnej wizji trynitarnej należałoby i w tym miejscu konsekwentnie nadmienić także o braku akcentów patrylogicznych (odniesienia do Ojca), tak bardzo charakterystycznych dziś w teologii.

Maryjne tytuły potrzebują w pierwszym rzędzie ontologicznego uzasadnienia, tak że nie wystarczy tu uzasadnienie czysto etyczne czy moralne (s. 367 – unikałbym nazywanie Maryi „Źródłem Zbawienia"). Cenną inicjatywą jest wyeksponowanie zaproponowanej i rozwijanej przez Jana Pawła II formuły

„przez Jezusa do Maryi", oraz przyznanie jej pierwszeństwa przed starszą i niosącą pewne niebezpieczeństwo formułą „przez Maryję do Jezusa" (s. 367). Słuszną jest teza autora, że związki między Duchem Świętym i Maryją należy ujmować w chrystologicznym świetle, i w tym dopiero kontekście widzieć macierzyńską oraz królewską służbę Maryi (s. 368). O. Wojtczak przestrzega przed nadmiernym sentymentalizmem, ale i przesadnym racjonalizmem w uprawianiu mariologii. Kładzie nacisk na rolę wiary poszukującej zrozumienia, uznając ją za niezastąpiony organ poznawczy w teologii. Wartościową jest także nowa interpretacja królewskich tytułów Maryi: „Jej królewskość nie jest postrzegana jako przywilej, który odłącza Ją od ludzi, lecz jako posługa na rzecz uczniów Chrystusa... Jako Królowa pozostaje Ona nadal Służebnicą Pana... Jej królowanie jest macierzyńską służbą miłości, która wyraża się w całkowitym darze z siebie dla innych" (s. 369). Jak słusznie zauważa autor, duszpasterstwo maryjne nie może czynić z Maryi osobnego przedmiotu czci, natomiast winno włączać harmonijnie nurt maryjny w szeroko rozumianą duchowość chrześcijańską, akcentując konieczność naśladowania Maryi (s. 370-371). Istotnym wkładem autora rozprawy jest również próba spojrzenia na tytuły maryjne w kontekście ekumenicznym.

Ciekawe jest zakończenie rozprawy, nie ograniczające się do zwykłego podsumowania dotychczasowych refleksji, lecz napisane ze zdrowym zmysłem krytycznym. Mając świadomość, iż nie wyczerpał omawianego zagadnienia, o. Wojtczak wskazuje na pojawiające się nowe perspektywy badawcze.

Od strony formalnej rozprawę cechuje metodologiczna poprawność. Problem badawczy i struktura rozprawy zostały jasno sprecyzowane we wstępie. Autor konsekwentnie realizuje w rozprawie wytyczone sobie zadanie, co potwierdza jego naukową dojrzałość, intelektualną dyscyplinę i metodologiczną systematyczność. Pewien niedosyt odczuwać można jednak wobec niewystarczająco dopracowanej struktury rozprawy, na którą składa się 10 odrębnych rozdziałów. Już sam jej tytuł mógłby sugerować zaszeregowanie wybranych tytułów maryjnych do dwóch grup, koncentrujących się odpowiednio wokół tajemnicy Matki i tajemnicy Królowej. Wymagałoby to jednak głębszej refleksji nad racjami takiego właśnie podziału. Wtedy też struktura pracy pełniej odpowiadałaby samemu jej tytułowi.

Tok wywodów w rozprawie jest logiczny i konsekwentnie doprowadza do realizacji zamierzeń zasygnalizowanych w części wprowadzającej. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż twierdzenia i wnioski są zawsze uwiarygodnione rzetelnym cytowaniem źródeł i pomocniczych opracowań. Bogactwo i obszerność przypisów jest imponująca, dowodząc heurystycznej biegłości autora i jego erudycji. Różnorodność tematyczna rozdziałów potwierdza jego rzetelną wiedzę

biblijną, patrystyczną i ściśle teologiczną, a przy tym orientację w dokonujących się na przestrzeni wieków przemianach. O dojrzałości rozprawy świadczy także rozległa znajomość zarówno polskiej, jak i obcojęzycznej literatury przedmiotowej i pomocniczej. Rozprawa jest oryginalnym i potrzebnym studium z zakresu współczesnej mariologii.

Ks. Marek Pyc

* * *

Carl Anderson, *Cywilizacja miłości. Co każdy katolik może zrobić, by zmienić świat*, przeł. Jerzy Wocial, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2009, ss. 227.

II Sobór Watykański, jako przełomowe wydarzenie eklezjalne o epokowym znaczeniu, przez znawców tematu kojarzony jest często z pojęciem *aggornamento*. Oznacza ono rzeczywistość otwarcia się Kościoła na świat i dostosowania do jego aktualnych potrzeb. Konstytucja *Gaudium et spes* wyraźnie stwierdza, że pełniona przez Kościół posługa zbawienia absolutnie nie wyklucza posługi wobec świata. Troszcząc się o zbawienie, Kościół nie pomija doczesnego wymiaru ludzkiej egzystencji, ponieważ dla Kościoła nie jest i nie może być obojętne, w jakich warunkach żyje człowiek. Ewangelizując i kształtując sumienia, przyczynia się pośrednio do przekształcania doczesnej rzeczywistości w duchu Ewangelii i jednocześnie nadawania jej bardziej ludzkiego oblicza. Soborowa odnowa przyznaje szczególną rolę w dziele uświęcania świata i angażowania się na rzecz przekształcania doczesnej rzeczywistości katolikom świeckim. To oni, żyjąc zgodne z Ewangelią w sercu świata, stają się zarazem podmiotami jego przemiany.

Carl Anderson w książce *Cywilizacja miłości. Co każdy katolik może zrobić, by zmienić świat* (ss. 227) pisze o niezastąpionej roli chrześcijan w przekształcaniu zglobalizowanego świata. Opowiadając się zdecydowanie za kulturą życia, dowodzi, że katolicy mogą zmienić ton i kierunek naszej kultury. Książka Andersona stanowi przykład profesjonalnego opracowania tematu roli świeckich katolików w przemianie daleko zsekularyzowanego świata Zachodu.

Recenzowana publikacja, co warto podkreślić, zajęła siódme miejsce na liście bestsellerów *New York Times'a*. W Polsce ukazała się w tłumaczeniu Jerzego Wociala w krakowskim Wydawnictwie św. Stanisława BM w 2009 roku. Jej autor, jako Najwyższy Rycerz Zakonu Rycerzy Kolumba założonego w 1882 roku, jest przywódcą największej braterskiej organizacji katolików świeckich we współczesnym świecie. W przeszłości doradca prezydenta Reagana i założyciel

waszyngtońskiego oddziału Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną. Obecnie członek kilku Papieskich Rad: ds. Rodziny, ds. Świeckich, ds. Środków Społecznego Przekazu oraz Papieskiej Akademii Życia i Papieskiej Komisji „Iusticia et Pax". Członkowstwo w kilku watykańskich dykasteriach widoczne jest w kompetencjach, z jakimi autor wypowiada się na tematy poruszane w recenzowanej publikacji.

Zasadniczy blok treściowy książki zawarty jest w dziewięciu rozdziałach opatrzonych własnym tytułem oraz poprzedzonych spisem treści (s. 7) i wstępem (ss. 9-16). Na końcu zamieszczona została obszerna konkluzja (ss. 205-219) oraz wybrana bibliografia (ss. 221-227).

Wychodząc od ukazania zmienionej rzeczywistości świata po wydarzeniach 11 września 2001 roku Anderson we wstępie przywołuje stwierdzenie S. Huntington'a o zderzeniu cywilizacji. Huntington nakreślił także różne linie podziału świata, które przebiegają między Amerykanami i Latynosami, Północą i Południem, islamem i chrześcijaństwem, protestantami i katolikami. Nawiązując do tych podziałów nasz autor napisał, że nie można ich ignorować, jednak dziś ważniejszy, znacznie głębszy, wydaje się podział między kulturą życia a kulturą śmierci. Nie jest to podział zbyt ostry – zaznaczył, ale podział ukazujący, że zaczyna upowszechniać się kultura, w której „życie ludzkie ma tylko wartość ilościową, ekonomiczną" (s. 11). W takiej kulturze nienarodzeni, niepełnosprawni i starcy są wystawiani na „niebezpieczeństwo eliminacji metodami takimi jak aborcja i eutanazja" (s. 12). Przeciwstawną jest kultura życia. Za nią opowiada się Anderson, opierając swoje przemyślenia na nauce Jana Pawła II i Benedykta XVI. Z przykrością stwierdza: „zdumiewająco niewielki jest stopień znajomości ich wizji" (s. 14). Przywołani papieże w duchu II Soboru Watykańskiego, ukazują niepowtarzalną godność osoby ludzkiej, wzywając do budowania cywilizacji miłości na bazie tradycji chrześcijańskiej najbardziej doceniającej człowieka. Tradycję tę odrzucił faszyzm i komunizm, pogardzając zarazem człowiekiem. Przybliżając te prawdy Anderson stawia ważne pytania: „Czy prawo do życia ma zależeć od czyjejś użyteczności ekonomicznej, albo od faktu bycia «chcianym» przez kogoś? Czy wartość każdego z nas jest wrodzona, czy też tymczasowa? Czy wartość tę może uchylić arbitralna decyzja kogoś innego?" (s. 13). Kolejne rozdziały książki starają się udzielić odpowiedzi na postawione pytania.

W pierwszym rozdziale, pt. *Chrystusowa moc przekształcania kultury* (ss. 17-35) autor wychodzi od przybliżenia czytelnikowi jednego z pierwszych ważnych spotkań chrześcijaństwa z cywilizacją pogańską, które miało miejsce w greckich Atenach. Stanowiły one symboliczne centrum ówczesnej cywilizacji, cieszącej się potęgą kulturową, ekonomiczną, polityczną i militarną. Cywilizacja ta posiadała

inną niż chrześcijaństwo wizję osoby ludzkiej. Należy pamiętać, że w świecie grecko-rzymskim, obok obywateli wolnych, żyło wielu niewolników, a tortury były czymś powszechnym. Anderson zaznacza, że Apostołowi Narodów chodziło o przekształcenie tej pogańskiej cywilizacji, do tego stopnia, by zaszczepić w niej nową wizję osoby, ludzkiej godności i równości wypływającą z przyjęcia Ewangelii. Świat obecnej doby jest podobny do tego z czasów św. Pawła – stwierdza autor. Dzisiejsza cywilizacja cieszy się sukcesami w wielu dziedzinach, do tego stopnia, że poniekąd osiąga kres świetności, a jednocześnie „cierpi na wiele niesprawiedliwości" (s. 22). Konsumpcyjna, manipulacyjna i utylitarna kultura współczesnego świata traktuje ludzi często jako przedmioty, mające wartość tylko ze względu na domniemaną użyteczność. Anderson z odwagą dalej napisał, że wiele elit politycznych Stanów Zjednoczonych i Europy usiłuje dziś tworzyć kulturę, wypierając się swych chrześcijańskich korzeni. Takie stwierdzenie autora mobilizuje czytelnika do odkrycia prawdy, że zadanie przekształcania kultur przez kościelny laikat jest wciąż aktualne. Słusznie zatem sugeruje, iż tylko odpowiedzialna obecność chrześcijan w świecie może przyczynić się do przekształcenia cywilizacji „nie przez narzucenie wartości z góry, lecz przez bardziej subtelny, a jednak silniejszy proces – życie powołaniem miłości w naszej rzeczywistości codziennej" (s. 22). Właśnie dzisiejsza laicka kultura domaga się od chrześcijan upowszechnienia prawdy, że osoba „ma wartość dlatego, że jest kochana, nie zaś dlatego, że jest użyteczna lub wydajna" (s. 33). Autor, polemizując z upowszechnionym utylitarnym i egoistycznym podejściem człowieka do życia, prowokacyjnie napisał „osoba jest najbardziej kochana wtedy, gdy jest najmniej użyteczna" (s. 33).

Drugi rozdział *Kultura podejrzenia* (ss. 37-54) jest w pewnym stopniu dopełnieniem myśli zaprezentowanych w pierwszym rozdziale. Anderson, przywołując myśl Nietzschego, Freuda i Marksa, ukazał proces odrzucania chrześcijaństwa na drodze filozoficznej refleksji. Wspomniane odrzucenie miało dokonać się dla ocalenia człowieka. Autor, posługując się argumentacją filozoficzną i teologiczną, dowodzi, że absurdem jest odrzucanie chrześcijaństwa (religii), albowiem nie kto inny, ale sam Jezus Chrystus jest najpewniejszym ocaleniem człowieka. „Myślenie o nas samych jako stworzeniach skupionych w Chrystusie i odbijających Jego obraz radykalnie zmienia nasz punkt widzenia na naturę ludzką" (s. 46). Obecna epoka, jak słusznie zauważa Anderson, nie jest pierwszą, w której chrześcijaństwo odsuwane jest na margines i musi stawiać czoła filozoficznym wyzwaniom.

Warto w tym miejscu podkreślić, że dwa pierwsze rozdziały ukazują łącznie obraz współczesnego świata, który posuwa się do odrzucenia Boga, zapominając, że w ten sposób godzi w samego siebie.

Trzeci rozdział zatytułowany *Twórcy nowej ludzkości* (ss. 55-72) poświęcony jest chrześcijańskiemu personalizmowi, w którym fundamentalną rolę odgrywa miłość. Oświeceniowa wiara w rozum i postęp, negująca wiarę w Boga i kultywująca ideę postępu jako nowej religii, znalazła „swój symboliczny kres w katuszach Auschwitz i innych obozów śmierci" (s. 65-66). Po tych wydarzeniach, zauważył autor, zaczęto stawiać pytania o sens ludzkiego życia, o jego wartość i o to, czym jest miłość. Chrześcijaństwo wyniosło miłość do „rangi centrum ludzkiego życia" (s. 57). Anderson przybliża istotne rysy miłości, stwierdzając, że jest ona „strukturą ludzkiego istnienia" (s. 58), że musi zakładać istnienie co najmniej dwóch osób (s. 58), że nie jest ustanowiona przez człowieka ani przez jakiekolwiek społeczeństwo, ale została wpisana w naturę człowieka przez Boga (s. 62). Wypowiadając te ważne prawdy prowokuje czytelnika stwierdzeniem, że człowiek odrzucając miłość, odrzuca zarazem własne szczęście, popadając w zgorzknienie, a ostatecznie wrogość wobec innych (s. 60). Ostatecznie za W. Sołowiowem powie, że miłość żąda od nas tego, „byśmy przekroczyli wąskie granice własnego «ja» i uznali absolutną wartość i znaczenie absolutne każdej osoby" (s. 61).

Godność zobowiązująca to tytuł czwartego rozdziału omawianej książki (ss. 73-95). Nasz autor wychodzi od ukazania dwóch laureatów nagrody Nobla z 1964 roku: J.P. Sartra i M. L. Kinga. Pierwszy, to symbol odwrotu od religii, drugi – znak kontynuacji tradycji religijnej, dążącej do przekształcenia kultur. Przywołani laureaci widzieli konieczność przemian dla przywrócenia pełnej wolności człowieka i szacunku dla jego godności. Drogi urzeczywistnienia ich idei były jednak różne. Anderson zauważa, że obaj stali się także wyzwaniem dla Kościoła, który w tym czasie ogłosił soborowy dokument *Gaudium et spes,* a wraz z nim tzw. „nowy humanizm". Była to propozycja Kościoła dla obrony godności człowieka i poszanowania jego wolności. Przybliżając istotę nowego humanizmu chrześcijańskiego, autor akcentuje, że właśnie ten humanizm przyznaje świeckim rolę podstawową w przekształcaniu świata, w dziele ewangelizacji, w czynieniu świata bardziej ludzkim. Dla potwierdzenia wiarogodności swych teoretycznych rozważań Anderson ukazuje przykłady ludzi urzeczywistniających nowy humanizm w praktyce. Przybliża sylwetki małżonków Dana i Cubby Lahoodow (ss. 81-82), Gene Raulie (ss. 83-84) i Rycerzy Kolumba (ss. 84-86). Istotnym rysem ich życia jest realizacja powołania do miłości. Wspominając wymienionych ludzi autor zmusza niejako czytelnika do rewizji własnego postępowania w wymiarze miłości. Zdaje się, że właśnie w ten sposób osiąga w pewnym stopniu cel napisania książki, wyrażony w wymownym podtytule: *Co każdy katolik może zrobić, by zmienić świat.*

W piątym rozdziale, pt. *Kościół domowy* (ss. 97-116), czytelnik poznaje ważną prawdę dotyczącą małżeństwa i rodziny. Za św. Augustynem autor

pisze, że miłość małżeńska odzwierciedla miłość Trójcy Świętej. Przywołując poglądy kardynała M. Quellet'a o trzech etapach rozwoju miłości małżeńskiej (stan zakochania, miłość oblubieńcza, miłość rodzicielska), napisze: „twórcza moc rodziny leży nie tylko w jej «płodności», lecz w jej zdolności do przekazywania podstawowych prawd ludzkiej egzystencji dzieciom" (s. 103). Jak wynika z powyższego, Anderson wielką wagę przykłada do prawdy na temat wartości wychowania w rodzinie. Zwiększająca się z roku na rok plaga rozwodów, potwierdzona statystykami, nie tylko nie sprzyja prawdziwemu wychowaniu, ale, rujnując życie małżonków, „zmusza dzieci do ponoszenia konsekwencji działań rodziców" (s. 104). Jego zdaniem dzisiaj zwycięża mentalność ukształtowana w latach siedemdziesiątych minionego wieku, przejawiająca się w odrzuceniu przywiązania do dzieci, jako przyczyny próby ocalenia rozpadającego się małżeństwa. Nie omija kontrowersyjnego stwierdzenia, że przywiązanie do dzieci zdecydowanie przegrywa dzisiaj z przywiązaniem do „ja". Ta sytuacja, podkreśla, jest wyraźnym wyzwaniem dla duszpasterskiej działalności Kościoła, która zawsze ma na celu ratować poranionych życiem ludzi. Nawiązując do *Hymnu o miłości,* który Jan Paweł II nazwał „wielka kartą cywilizacji miłości" (s. 108), zachęca, by za wszelką cenę uczyć prawdziwej miłości. Opowiadając się zdecydowanie za modelem rodziny opartej na sakramencie małżeństwa i nierozerwalności podkreślił, że tylko taka rodzina może stać się „pierwszą i największą zaporą przeciwko podmywaniu kultury współczesnej przez martwotę i materializm" (s. 111). Uwzględniając powyższe prawdy w konkluzji, autor wyraził ważne stwierdzenie przez wielu kwestionowane, iż „ostateczny los gatunku ludzkiego zależy od rodziny" (s. 112).

Szósty rozdział o wymownym tytule *Globalizacja i ewangelia pracy* (ss. 117-144) porusza zagadnienie pracy. Jedność tematyczna z rozdziałem siódmym, pt. *Etyka na rynku* (ss. 145-159), domaga się wspólnego ich zreferowania. Anderson, omawiając rzeczywistość pracy w zglobalizowanym świecie XXI wieku, ukazuje konsekwencje niebezpiecznego oderwania etyki od ekonomii. Promując rozwój, który zawsze przyczynia się do stworzenia bardziej ludzkich warunków życia, przestrzega przed niewłaściwym wykorzystaniem kapitału ludzkiego i traktowaniem człowieka przedmiotowo. Powyższe prawdy potwierdza wieloma przykładami, które obrazowo ukazują trudną rzeczywistość świata pracy. Oto jeden z nich. W 1938 roku ustanowiono czterdziestogodzinny tydzień pracy. Tymczasem obecnie ponad 40% robotników w USA pracuje w wymiarze przekraczającym 50 godzin tygodniowo (s. 127). Pomijanie moralności w dziedzinie gospodarczej i chęć osiągnięcia zysku za wszelką cenę prowadzi do wielu negatywnych skutków, odbijających się w indywidualnym, rodzinnym i społecznym życiu. Anderson, nawiązując do warunków pracy z początku uprzemysłowienia,

kiedy to pracownicy najemni pozbawieni byli ustawodawstwa pracy, stwierdza, że dziś po ponad stu latach od opublikowania encykliki *Rerum novarum* i kolejnych encyklik społecznych, człowiek w sferze działalności gospodarczej jest wciąż zagrożony. Wynika to z chęci zaspokojenia potrzeb materialnych za cenę „zakłócenia, wyparcia, a nawet porzucenia wyższych wartości" (s. 138). Dlatego postuluje za Ghandim potrzebę urzeczywistniania etyki opartej na empatii (s. 135) oraz wprowadzenia „globalnego sektora obywatelskiego" w dziedzinie gospodarki (s. 141). Omawiając te zagadnienia nie można pominąć ważnego stwierdzenia autora: „katolicy nie powinni pozwolić na to, by dyskusja na temat globalizacji nadal przebiegała w kategoriach «fałszywego wyboru» między postępem materialnym a wartościami moralnymi" (s. 138). Analizując łącznie treść tych dwóch rozdziałów, rodzić się może drobna uwaga w formie pytania. Dlaczego autor, mówiąc o potrzebie wypracowania ubezpieczeń dla robotników w XIX wieku przywołuje różne bractwa, w tym Zakon Rycerzy Kolumba, które pod koniec XIX wieku zabiegały w USA o stworzenie ustawodawstwa pracy, a nie wspomina o zaangażowaniu się w tej kwestii europejskich przedstawicieli tzw. Szkół Reformy Społecznej, poczynając od biskupa Wilhelma E. Kettelera? Jak wiadomo, szkoły te zrodziły się z chęci wniesienia realnej pomocy w rozwiązanie trudnej na ówczesne czasy kwestii robotniczej, w tym postulowały potrzebę wypracowania silnego ustawodawstwa pracy. Pominięcie takiej wzmianki sprawia wrażenie jakoby Europa była obojętna na rozwiązanie niesprawiedliwości społecznych. Ponadto wzmianka o przedstawicielach tych szkół mogłaby bardziej osadzić prezentowaną książkę w nurcie katolickiej nauki społecznej. Tym bardziej, że autor wnikliwie analizuje społeczne problemy świata w oparciu o nauczanie społeczne Kościoła.

Zagrożeniu i ochronie ludzkiego życia poświęcony jest ósmy rozdział książki, pt. *Lud życia i dla życia* (ss. 161-182). Autor jako nieugięty promotor kultury życia wypowiada swoje zdecydowane „Tak!" dla ludzkiego życia od chwili poczęcia do naturalnej śmierci. Dla człowieka wierzącego w tej kwestii nie ma alternatywy (albo albo). Polemizuje ze zwolennikami aborcji, którzy twierdzą, że szacunek dla pluralizmu i demokracji wymaga akceptacji aborcji. Swoje obronne tezy opiera o nauczanie Jana Pawła II w tym względzie. XX wiek, zauważa Anderson, cechuje „oswojenie się" z kulturą śmierci. Pogarda dla ludzkiego życia dokonywana w obozach koncentracyjnych w czasie II wojny światowej, miała swe źródło w opracowanym znacznie wcześniej przez nazistów programie masowej eksterminacji dzieci upośledzonych w Niemczech. Program ten urzeczywistniano w praktyce. Anderson konkluduje: „Stopniowo sfera tych, których należało tą kategorią objąć, rozszerzała się na społecznie bezużytecznych, niepożądanych ideologicznie, niepożądanych rasowo, i na koniec wszystkich

nie-Niemców" (s. 172). Nasz autor zastanawia się pytając, co należy czynić, by podobne potworności nie wydarzyły się nigdy więcej? Zauważa, że dzisiaj również zwolennicy kultury śmierci podejmują radykalne metody dla potwierdzenia słuszności swoich poglądów, np. podejmują modyfikację starożytnej przysięgi Hipokratesa, w celu otwierania furtek dla eutanazji i aborcji, prawnie karzą zwolenników obrony życia, itp. Mówiąc o tych polemicznych problemach ukazuje jednak przede wszystkim przykłady zdecydowanych obrońców życia: Jana Pawła II (165-166), prof. Byrona (s. 169), bł Matkę Teresę z Kalkuty (ss. 180-181). Strategia promowania i budowania kultury życia jest zadaniem, które każdy katolik powinien realizować w sposób osobisty i praktyczny. Również całe społeczeństwa powinny zabiegać w sposób odpowiedzialny o uznanie trzech podstawowych zasad kultury życia (pierwsza – uznać unikalną wartość i godność każdej istoty ludzkiej bez względu na wiek, stan, rasę; druga – pogwałceniem ludzkiej godności jest każda sytuacja, w której ktokolwiek jest traktowany jako narzędzie lub środek do celu; trzecia – zamierzonego zabicia niewinnej istoty ludzkiej (narodzonej i nienarodzonej), bez względu na okoliczności, nie można moralnie usprawiedliwić).

Ostatni rozdział omawianej publikacji nosi tytuł *Kontynent ludzi ochrzczonych* (ss. 183-203). Anderson analizuje przeobrażenia demograficzne w świecie i na ich tle pokazuje rzeczywistość Kościoła. Za Jenkinsem powtarza, że do roku 2020 mieszkańcy Afryki i Ameryki Łacińskiej łącznie będą stanowić 60% wszystkich katolików na świecie. Obecnie sama Ameryka Łacińska liczy 42% katolików w skali świata. Jeszcze ośrodkiem prawnym Kościoła katolickiego pozostaje Rzym, zaś centrum intelektualne z lekką nadal dominacją uniwersytetów europejskich przesuwa się powoli do obu Ameryk. Wspólnota chrześcijańska skupiona w Europie powoli ustąpi miejsca rosnącej w skali świata katolickiej wspólnocie zamieszkującej półkulę zachodnią. Autor swoją logikę rozumowania tłumaczy danymi dostarczonymi przez demografów. W Europie obecnie około 18% populacji stanowią młodzi ludzie poniżej 14 roku życia. Tymczasem w obu Amerykach liczba ta wynosi ponad 30%. Mając to na uwadze Anderson głosi swoje *credo*: „Kościół przyszłości będzie nie tylko coraz uboższy (z racji dominacji Afryki i Ameryki Łacińskiej – przyp. mój), lecz również coraz młodszy" (s. 186). W tej kwestii wypada zgodzić się z autorem, biorąc pod uwagę powszechnie występujące w krajach kontynentu europejskiego zjawisko drugiego przejścia demograficznego. Ratunkiem dla zsekularyzowanej i zamkniętej na nowe życie Europy, jeśli w ogóle o takim ratunku można dziś mówić, jest w opinii autora dogłębna reewangelizacja.

W *Konkluzji* (ss. 205-219) Anderson stara się odpowiedzieć na dwa istotne dla katolika pytania: co znaczy być wierzącym? Co znaczy być chrześcijaninem?

Wierzyć „oznacza «stanąć na czymś», osiągnąć «trwałe oparcie» – stanąć za czymś" (s. 207). Wypada zauważyć, że z prawie identyczną definicją wiary spotykamy się w encyklice *Spe salvi* Benedykta XVI (nr 7). Anderson w tym przypadku nie powołuje się jednak na papieski dokument. Udzielając odpowiedzi na drugie pytanie, stwierdzi: „bycie chrześcijaninem oznacza radykalną zmianę postrzegania rzeczywistości: oznacza postrzeganie życia jako daru, widzenie czyjegoś «ja» jako daru, a w konsekwencji – odwzajemnienie tego daru przez czynienie daru z siebie innym" (s. 209).

Recenzowana publikacja, jak łatwo zauważyć, odsłania szerokość horyzontów myślowych autora, który swoje przemyślenia uzupełnia argumentacją zaczerpniętą z szeregu dzieł i myśli wielkich filozofów (św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, R. Descartes, K. Marks, M. Heidegger, T. Merton, J.P. Sartre, C.S. Lewis, J. Locke, F. Nietasche, W. Sołowjow, A. de Botton), teologów (H.U. von Balthasar, J. Ratzinger, H.R. Niebuhr, A. Scola, P. Evdokimov, M. Quellet), myślicieli współczesnych (S. Huntington, J.F. Revel, H. Butterfield, F. Mauriac, S. Ambrose, R. Coles, A.R. Hochschild, B. Friedman, D. Bornstein, Ph. Jenkins), ekonomistów (P.F. Browning, R. Alealy), a nawet polityków (V. Havel, M. Ghanki). Nie brak też licznych odniesień do nauczania papieży, zwłaszcza Jana Pawła II i Benedykta XVI, a także dokumentów Magisterium Kościoła, szczególnie społecznych i soborowych. Pomimo tak licznego potwierdzania swoich tez urzędowymi wypowiedziami Kościoła, zauważa się całkowity brak odniesień do *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. W mojej ocenie szkoda, że Anderson, jako członek Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax", która przygotowała i opublikowała ten ważny dokument, ani razu nie powołał się na jego treść. Tym bardziej, że w recenzowanej publikacji widać nader wyraźnie interpretowanie przez autora aktualnych problemów społeczeństwa globalnego w świetle wielu dokumentów społecznych.

Niezmiernie cennym dopełnieniem pracy, charakteryzującej się refleksją nad dokonującymi się obecnie przeobrażeniami społecznymi, kulturowymi i obyczajowymi, jest sięgnięcie do niektórych przypowieści z Ewangelii, np. o dobrym Samarytaninie (ss. 92-93), o synu marnotrawnym (ss. 99-100), o bogaczu i Łazarzu (s. 86). Niemniej cenne jest nawiązanie do wystąpienia św. Pawła na Areopagu (ss. 17-21). Autor, rozważając wydarzenia biblijne, umiejętnie odnosi je do realiów współczesnego świata, stawiając przed czytelnikiem szereg pytań, które poniekąd zmuszają go do osobistej zadumy nad swoim postępowaniem i rolą, jaką powinien odegrać w procesie nadawania światu bardziej ludzkiego oblicza oraz skutecznego włączenia się w promowanie kultury życia.

Warto także podkreślić, że po każdym rozdziale spotykamy *Wskazówki do kontemplacji i działania*. Zawierają one zasadniczo kilka pytań, które stawia

czytelnikowi autor. Pytania te odnoszą się do treści omówionej w rozdziale i mają na celu pobudzić czytelnika do osobistej refleksji nad realizacją danej rzeczywistości w swoim życiu.

Z tym ważnym dziełem Andersona wypada się zapoznać, ponieważ porusza w nim zagadnienia obecne i szeroko dyskutowane w życiu publicznym współczesnych społeczeństw. Lektura książki Andersona dostarcza bowiem czytelnikowi wielu cennych i rzeczowych argumentów, które mogą okazać się niezbędne w prowadzeniu dyskusji.

Papież Benedykt XVI w ostatniej encyklice *Caritas in veritate* upomniał się o zagrożonego dziś człowieka. „Pierwszym kapitałem, który należy ocalić i docenić – napisał – jest człowiek, osoba, w swojej integralności" (nr 25). Takie właśnie spojrzenie na człowieka spotykamy w dziele Andersona, który mobilizuje katolików do przełamywania tendencji przedmiotowego traktowania osoby ludzkiej. Jest to, jak stwierdza, zadanie poniekąd nadrzędne. Kulturę życia może promować człowiek w pełni świadomy swej wyjątkowej godności w świecie i zarazem dostrzegający tę godność w drugim.

Na koniec wypada podkreślić, że recenzowana książka koresponduje z wieloma treściami zawartymi w najnowszej encyklice społecznej *Caritas in veritate*. Ich wspólna lektura może stanowić wzajemne dopełnienie aktualnej myśli społecznej.

Ks. Tomasz Głuszak

Prezentacja Księgi Pamiątkowej *Credidimus caritati* wydanej z okazji 70. rocznicy urodzin Księży Profesorów R. Figla i T. Hanelta

Artykuły biblijne

Jest już pewną tradycją Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie, że 70. rocznicę urodzin naszych czcigodnych profesorów, upamiętniamy okolicznościową publikacją, która jest wyrazem głębokiej wdzięczności dla dostojnych jubilatów. Już po raz szósty[1] w ten sposób pragniemy okazać nasz szacunek i uhonorować jubileuszową Księgą, tym razem, dwóch wielce zasłużonych Profesorów, którzy w tym roku kończą 70. rok życia.

Księga pamiątkowa *Credidimus caritati*[2], którą mam zaszczyt zaprezentować, jest jubileuszowym darem naszego środowiska gnieźnieńskiego dla dostojnych Jubilatów – ks. prof. Ryszarda Figla oraz ks. prof. Tadeusza Hanelta, pod redakcją ks. dra Macieja Olczyka oraz ks. dra Pawła Podeszwy. Została ona opatrzona wymownym tytułem, który stanowią słowa zaczerpnięte z Pierwszego Listu św. Jana: *Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam* (1 J 4,16). Jak pisze ks. arcybiskup w swoim słowie: „tak sformułowany tytuł jest ze wszech miar uzasadniony. Najpierw dlatego, że prawda o Bogu, który jest Miłością, stanowi jakby szczyt wszystkiego, co zostało objawione nam przez proroków, a na końcu czasów przez Syna Bożego – jak mówi autor Listu do Hebrajczyków (por. 1,1). Po wtóre dlatego, że doskonale wpisuje się on w rok duszpasterski, który przebiega pod hasłem „Bądźmy świadkami miłości". W końcu również i z tego powodu, że

---

[1] Dotychczas ukazało się pięć publikacji jubileuszowych: 1) *„Ad veritatem noscendam". Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Antoniemu Siemianowskiemu w 70. rocznicę urodzin*, T. Hanelt, W. Szczerbiński (red.), Gniezno 2001, ss. 334; 2) *„Ad sapientiam cordis". Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Ludwikowi Gładyszewskiemu w 70. rocznicę urodzin*, P. Podeszwa, W. Szczerbiński (red.), Gniezno 2002, ss. 602; 3) *„Minister Verbi". Liber Sollemnis Excellentissimo Domino, Domino Archiepiscopo Henrico Muszyński, Metropolitae Gnesnensi ad honorandum decimum quartum Eiusdem vitae lustrum expletum dedicatus oblatusque*, P. Podeszwa, W. Szczerbiński (red.), Gnesnae 2003, ss. 1072; 4) *„Sentire cum Ecclesia". Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Stanisławowi Grzechowiakowi i Tadeuszowi Makowskiemu w 70. rocznicę urodzin*, P. Podeszwa (red.), Gniezno 2004, ss. 663; 5) *„Evangelizare pauperibus". Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. rocznicę urodzin*, M. Olczyk, P. Podeszwa (red.), Gniezno 2007, ss. 526.

[2] *„Credidimus caritati". Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figlowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, M. Olczyk, P. Podeszwa (red.), Gniezno 2010. Przywołane w tekście strony odsyłają do powyższej publikacji.

sami Jubilaci „poznali i uwierzyli miłości", i jako Kapłani zawsze starali się na tę Bożą Miłość odpowiadać miłością ludzką i kapłańską" (s. 5-6).

Wydawcą Księgi jest Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne, a ukazała się w Prymasowskie Wydawnictwie „Gaudentinum". Liczy 579 stron i zawiera 34 artykuły, poprzedzone przywołanym już słowem abpa Henryka Józefa Muszyńskiego, Metropolity Gnieźnieńskiego i Prymasa Polski oraz słowem wstępnym ks. dra Wojciecha Rzeszowskiego, Rektora PWSD.

Księgę rozpoczyna wspólna fotografia Jubilatów oraz ich życiorysy. Po *curriculum vivendi* ks. prof. Ryszarda Figla zamieściliśmy zestawienie opracowań muzycznych Jego autorstwa, które są świadectwem pracy twórczej Jubilata. Natomiast po życiorysie ks. prof. Tadeusza Hanelta znajduje się bibliografia Jego publikacji naukowych i popularno-naukowych, obejmująca 107 pozycji, w tym 6 książek[3], liczne artykuły, hasła encyklopedyczne, recenzje oraz katechezy radiowe. Księga zawiera także zestawienie 43 prac magisterskich z egzegezy i teologii biblijnej, napisanych pod kierunkiem ks. prof. Hanelta w latach 1976-2008. Zarówno to zestawienie, jak i wspomniana wcześniej bibliografia, ukazują dorobek naukowy i dydaktyczny, a także olbrzymie zasługi dostojnego Jubilata w popularyzacji Słowa Bożego oraz w duszpasterstwie biblijnym.

Księga składa się z 34 artykułów, ułożonych alfabetycznie według nazwisk autorów. Większość została napisana przez osoby, wywodzące się z naszego środowiska lub związane z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (WT UAM), choć nie brakuje także publikacji z innych ośrodków myśli teologicznej w Polsce: Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (KUL), Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu (WT UAM), Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (WT UWM).

Ponieważ Księga jest dedykowana dwóm Profesorom i ma dwóch redaktorów, podzieliliśmy także na dwie części jej prezentację. Niniejsze wystąpienie dotyczy artykułów o tematyce biblijnej, które znalazły się w publikacji.

Spośród wspomnianych już 34 artykułów aż 18 zostało poświęconych tematyce biblijnej. W ich omówieniu posługuję się kryterium tematycznym według kolejności kanonicznej ksiąg biblijnych. Można je zatem uszeregować w czterech grupach:

1) Wybrane zagadnienie z całej Biblii.
2) Wybrane zagadnienia ze Starego Testamentu.
3) Szczegółowe problemy w Starym Testamencie.
4) Szczegółowe problemy w Nowym Testamencie.

[3] Już po publikacji *Crediddimus caritati* ukazała się kolejna książka autorstwa ks. T. Hanelta, *Sanktuaria katolickie Ziemi Świętej*, Gniezno 2010, ss. 161.

Pierwszą grupę stanowią 3 artykuły poświęcone wybranym zagadnieniom z całej Biblii:

Abp Stanisław Gądecki (Poznań) podejmuje temat muzyki w Biblii. Choć Biblia nie dostarcza żadnych zapisów starożytnych melodii i zawiera tylko sporadyczne wzmianki o rodzajach i charakterze muzyki, form muzycznych, instrumentów, to jednak muzyka sama w sobie nigdzie nie stanowi osobnego przedmiotu dogłębnej refleksji. O grze na instrumentach, śpiewaniu i muzykowaniu wspomina się jakby mimochodem, na marginesie innych spraw. Autor analizuje wybrane teksty biblijne i porusza następujące kwestie: obecność fragmentów pieśni w Biblii, muzyka związana z kultem Świątyni Jerozolimskiej (chóry świątynne, instrumenty muzyczne) oraz wpływ tych elementów Starego Testamentu na Nowy oraz późniejszą praktykę chrześcijańską.

Kolejny artykuł to refleksja *ks. Piotra Ostańskiego* (WT UAM), który stawia pytanie o żeglugę morską u starożytnych Izraelitów. Mimo że Izraela można określić „ziemią czterech mórz", to jednak, analizując teksty biblijne, Autor dochodzi do wniosku, że Izraelici: będąc ludem koczowniczym, nie mieli zamiłowania do żeglugi, odczuwali lęk i respekt przed morską tonią, bali się tajemniczych mieszkańców mórz, ponadto izraelskie wybrzeże nie nadawało się do budowy portów. Autor omawia kilka przykładów izraelskich prób na morzu, o których wspomina Biblia. Na końcu została umieszczona także dość szczegółowa bibliografia poświęcona temu tematowi.

Ostatni artykuł z tej grupy to krótka refleksja *ks. Jana Kantego Pytla* (WT UAM) na temat przekładu Biblii Poznańskiej. Autor odsłania kontekst oraz kulisy powstania tego znanego polskiego przekładu Biblii, który sam ocenia bardzo wysoko: „Biblię Poznańską cechuje wierny przekład tekstu natchnionego, a przy tym piękno pod względem polszczyzny i poprawności stylu. Ważny w niej jest komentarz teologiczno-duszpasterski, pożyteczny dla biblisty, katechety, homilety i każdego uważnego czytelnika. Ma wymiar nowoczesny, stosownie do wymogów współczesnej biblistyki, bo często wskazuje na środowisko życiowe Sitz im Leben, gatunek literacki i tradycję biblijną" (s. 412).

Drugą grupę artykułów stanowią opracowania, które podejmują wybrane zagadnienia ze Starego Testamentu.

Rozpocznę od artykułu naszego Jubilata, *ks. Tadeusza Hanelta*, który pisze o bramie w Starym Testamencie. Pierwsza część artykułu dotyczy etymologii samego słowa oraz wyglądu i historii bram miejskich w czasach Starego Testamentu, a także funkcji, jaką spełniała brama w ówczesnym świecie (dostęp do miasta, funkcja obronna, handlowa, sądownicza, polityczna, a nawet religijna). Dalej Autor omawia wygląd bram Jerozolimy, a ostatni punkt poświęcony został przenośnemu znaczeniu bramy, szczególnie w księgach prorockich i mądroś-

ciowych, gdzie stanowi ona symbol siły, bezpieczeństwa i jest metaforycznym określeniem wejścia do domu Boga.

Ks. Piotr Waszak natomiast podejmuje temat humoru w wybranych tekstach starotestamentowych. Artykuł rozpoczyna się od dedykacji: *Moim Czcigodnym Profesorom i Wykładowcom, których nie opuszczało poczucie humoru i którym Boża radość i śmiech na co dzień nadal nie są obce* (s. 537). Następnie Autor przytacza wiele przykładów humoru czy nawet ironii, które możemy odnaleźć w Starym Testamencie. Jak stwierdza: „Istnieje tendencja, by obraz Boga, który się cieszy, śmieje czy nawet krzyczy z radości odrzucać jako rażący antropomorfizm, podczas gdy np. Boży «gniew», «zazdrość» czy też miłość traktuje się inaczej. Jednakże opierający się na takim myśleniu zamysł uszanowania Wielkości Majestatu Bożego nie przyczynia się w istocie do ukazania pełnej prawdy o Bogu Starego Testamentu. Sama radość w Biblii stanowi bowiem jeden z najczęściej powtarzających się motywów w ST" (s. 537).

Trzecią grupę stanowią opracowania, dotyczące bardzo szczegółowych kwestii związanych ze Starym Testamentem. Do niej należą kolejne 4 artykuły.

Ks. Dariusz Dziadosz (KUL) podejmuje temat urzędu kapłana w Izraelu w epoce przedmonarchicznej. Najpierw omawia szczegółowo najwcześniejsze formy i zadania kapłaństwa w Izraelu na tle instytucji kapłana w starożytnych kulturach Bliskiego Wschodu (Mezopotamia, Północna Arabia, Ugarit, Fenicja). „Podstawowym źródłem wiedzy o najstarszych przejawach posługi kapłańskiej są teksty Pięcioksięgu i deuteronomistycznej historiografii Izraela (Joz-2Krl). W kwestii kapłaństwa te dwa źródła tradycji w swej aktualnej wersji nawzajem się uzupełniają. A czynią to w taki sposób, iż najpierw komunikują lektorowi genezę oraz legislacyjną i teologiczną podbudowę instytucji kapłaństwa w Izraelu, wiążąc jej początki z osobą Mojżesza, przymierzem na Synaju oraz wędrówką do ziemi obiecanej (Pięcioksiąg), aby w następnych księgach, opisujących najpierw podbój, a potem obronę Kanaanu w epoce konfederacji hebrajskich pokoleń (Joz-1Sm), obszernie i barwnie zaprezentować historyczną ewolucję urzędu kapłana i lewity oraz ich istotny wkład w umocnienie jednej religii jahwistycznej na terenach Palestyny oraz powstanie i utrwalenie społecznych i politycznych struktur państwowych" (s. 94).

Pan Łukasz Toboła (WT UAM), jedyny Autor świecki, podejmuje problem rozumienia hebrajskiej frazy *nebî'ê hā-ʿšērâ* w 1 Krl 18,19, w którym bardzo często termin *ʿšērâ* wiązano ze boginią Aszera. Punktem wyjścia jest krytyka tekstu źródłowego. Następnie zaprezentowana została semantyka biblijnego terminu *ʿšērâ*, jego zastosowanie w tekstach Biblii Hebrajskiej oraz kontekst kultyczny. Autor przebadał również związki terminu *ʿšērâ* z kultem JHWH. Konkluzją wnikliwej analizy jest wniosek, że wyrażenie *nebî'ê hā-ʿšērâ* ozna-

cza nie „proroków Aszery", ale „stanowili oni część personelu świątynnego przy sanktuarium w Samarii, które za czasów dynastii Omriego stało się centrum kultu w królestwie północnym. Byli związani z miejscem pobłogosławionym przez JHWH i służącym jako wyrocznia. Byli utrzymywani przez dwór i uczestniczyli w rytuałach związanych z osobą króla Izraela. Odrzucenie instytucji *ʾšērîm* w ramach prawowiernego kultu JHWH zaowocowało krytyką proroków funkcjonujących w ramach takich miejsc kultycznych" (s. 536).

Ks. Dariusz Dogondke (WT UAM) zajmuje się interpretacją proroctwa Malachiasza 3,1, gdzie pojawiają się trzy terminy: „posłaniec Pana", „Pan" oraz „Anioł przymierza". Autor omawia poszczególne określenia oraz podstawowe nurty interpretacyjne, które pojawiły się w historii egzegezy: trzy różne postaci, dwie postaci i jedna. Idąc po linii zarówno żydowskiej, jak i chrześcijańskiej tradycji Autor jest przekonany, że proroctwo „zapowiada dwie ważne postaci: Jana Chrzciciela, czyli «mającego przyjść Eliasza», poprzednika Mesjasza; oraz przychodzącego po nim Jezusa Chrystusa, który jest Mesjaszem, wprowadzającym Boże królestwo. Wkroczenie Mesjasza, o którym Malachiasz mówi «Pan» i «Anioł przymierza», wskazuje na Chrystusa jako na Mesjasza króla i kapłana, zapowiadając tym samym zadania, które ma On do spełnienia. Przybycie Mesjasza do świątyni («a potem nagle przybędzie Pan do swej świątyni») wiąże się z inauguracją królestwa Bożego, czyli zaprowadzeniem w świecie Bożej sprawiedliwości. Tytuł zaś «Anioła przymierza» wskazuje nie tylko w sposób ogólny na kapłaństwo Jezusa, lecz także na wynikające z tego kapłaństwa zadanie zawarcia «nowego przymierza», dającego wszystkim ludziom możliwość zbawienia. W osobie Jana Chrzciciela i w Jezusie Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku, Zbawicielu świata, realizują się wszystkie elementy proroctwa Ml 3,1" (s. 65).

Autorem ostatniego artykułu, który dotyczy Starego Testamentu, jest *ks. Bogdan Poniży* (WT UAM). Podjął on temat tradycji i synkretyzmu w literaturze diaspory aleksandryjskiej. Autor omawia przykłady literatury grecko-rzymskiej Aleksandrii, akcentując, w jaki sposób z jednej strony autorzy pozostawali wierni tradycji, z drugiej jednak dostosowywali swoje dzieła do nowego sposobu myślenia, charakterystycznego dla świata greckiego. Podkreśla także znaczenie greckiego przekładu Starego Testamentu, zwanego Septuagintą. Zwraca uwagę także na fakt, że począwszy od II w. po Chr. „tradycja żydowska zostanie przyjęta przez szkołę chrześcijańską w Aleksandrii, dając fundament myśli wielu najważniejszym autorom pierwszych wieków Kościoła" (s. 395).

Najbardziej obszerna jest ostatnia grupa artykułów, poświęconych wybranym zagadnieniom z Nowego Testamentu. Obejmuje ona 9 publikacji.

Abp Henryk Muszyński proponuje rozważanie na temat Jezusa, Pana i Nauczyciela, „który jest i pozostanie na zawsze jedynym i powszechnym wzorem wszelkiego nauczania i pasterzowania" (s. 277). Ukazuje Jezusa jako Rabbiego i Nauczyciela w ujęciu Ewangelii, a także Osobę Jezusa jako uosobienie i wzór Nauczyciela i Mistrza. Ostatni paragraf został poświęcony pedagogii Jezusowej. Jak zauważa Autor, „Chrystus nie dał co prawda gotowego systemu wychowawczego, ale własnym przykładem i życiem kształtował, prowadził, pouczał – a zatem i wychowywał swoich słuchaczy i uczniów w obliczu obecności realizowanego przez Niego królestwa Bożego (Mt 4,17; Mk 1,15; Łk 10,9). Miał także świadomość, że jest jedynym i niepowtarzalnym Nauczycielem, Panem i Mistrzem, który w miejsce samego Boga prowadzi lud Boży, poucza i wychowuje (por. Ps 94,12; Hbr 12,7; Syr 18,13; J 8,27; Gal 1,12; Mt 22,16)" (s. 282).

Ks. Mirosław Jasinski podejmuje temat wspólnoty Słowa Bożego według Pawła z Tarsu. Rozpoczyna od wprowadzenia dotyczącego kulturowego kontekstu życia Apostoła narodów. „Zakorzeniony w tradycji żydowskiej Paweł korzysta swobodnie z kultury helleńskiej okazując w ten sposób swoją otwartość na wszystko «co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie: jeśli jest jakąś cnotą i czynem chwalebnym» (Flp 4,8). Żadna kultura, pośród których wzrastał nie została przez niego wzgardzona, ale też żadnej z nich nie absolutyzował ani nie wywyższał" (s. 213). „Dając się ująć Słowu Bożemu i będąc szafarzem Słowa, albo – inaczej mówiąc – przez posługę Słowa i posługę Słowu, z tygla różnych kultur Paweł pomógł wyłonić się i okrzepnąć chrześcijańskiej wspólnocie, nadając jej równocześnie istotne znamię dialogicznego otwarcia na innych. Znamię to stało się na zawsze bardzo ważnym elementem jej własnej tożsamości" (s. 214).

Ks. Janusz Nawrot (WT UAM) analizuje Pawłową zachętę do walki o życie wiary, wyrażoną przy pomocy wezwania „trwajcie w wierze", która powraca sześciokrotnie w *Corpus Paulinum*. Analiza poszczególnych tekstów pozwala dojść do wniosku, że bogactwo znaczeniowe formuły „ukazuje się w zależności od kontekstu wypowiedzi apostolskich i dotyczy różnych aspektów życia wspólnoty. Jest zatem wiara wpierw darem i przejawem mocy samego Boga, który łaskawie udziela jej wszystkim ludziom dobrej woli (1 Kor 16,13). Może wówczas stać się siłą w przeciwnościach, jakie spotykają wspólnotę wierzących (2 Kor 1,24) lub – co zwłaszcza ważne – mocą w walce z własnymi słabościami i grzechami (2 Kor 13,5). Stale pielęgnowana, stanowi także źródło nadziei, jeśli opiera się na Ewangelii zbawienia głoszonej wytrwale przez Apostoła (Kol 1,23). Jej wartość zachęca do mocnej ufności, na której buduje się decydująca odpowiedź życia osobistego na wymogi, jakie ze sobą niesie (1 Tm 2,15). Jeśli dotąd jej sens zbliżał się do postawy życiowej, ostatni tekst wyraźnie zwraca uwagę na

konieczność trwania w zdrowej nauce głoszonej zgodnie z tradycją apostolską (Tt 1,13). Jest to warunek niezbędny, by tak pojmowana wiara mogła owocować, stając się w ten sposób pewną drogą wiodącą swych adeptów do oczekiwanego zbawienia" (s. 316).

Kolejny artykuł, autorstwa *ks. Zdzisława Żywicy* (WT UWM), jest studium egzegetyczno-teologicznym poświęconym rzymskiemu setnikowi w redakcji Mateuszowej (Mt 8,5-13) oraz Łukaszowej (Łk 7,1-10). Przedmiotem zainteresowania jest jednak nie tyle historia źródeł i tradycji, co raczej teologia obu Ewangelistów, „która ujawnia się w ich redakcjach narracji o tym samym wydarzeniu: w stosowanych przez nich uzupełnieniach, opuszczeniach i innych zmianach redakcyjnych oraz, i to również bardzo znacząco, w sposobie włączenia własnych wersji opowiadań w szerszy kontekst narracji ewangelicznych" (s. 565). Analiza prowadzi do wniosków, że „Ewangelista Mateusz konsekwentnie utrzymuje polemiczny ton w stosunku do Izraela: Boże zbawienie dla pogan, ponieważ ci wierzą w Jezusa Syna Bożego, natomiast odrzucenie i utrata dziedzictwa i dóbr mesjańskich przez Żydów, ponieważ nie uwierzyli w Jezusa Mesjasza i Syna Boga Jahwe. Ewangelista Łukasz natomiast unika tonu polemicznego, a tam gdzie pojawia się jest złagodzony. […] ukazuje Jezusa głoszącego *Ewangelię królestwa* wszystkim narodom i urzeczywistnia królestwo Boże wszędzie tam, gdzie ufają Mu i wyznają wiarę w Niego jak Pana – Syna Bożego. Taki sposób narracji służy również swobodnej i owocnej działalności misyjnej Kościoła w świecie, w którym pozytywny obraz rzymskiego setnika wydatnie przyczynia się do zjednania wyznawcom Jezusa przychylności i życzliwości pogańskich władz i obywateli imperium" (s. 576).

Z kolei *ks. Waldemar Radecki* poddaje analizie egzegetyczno-teologicznej piętnasty rozdział Ewangelii według św. Łukasza, który jest skupiony na temacie Bożego miłosierdzia i obejmuje trzy kolejne przypowieści: o zagubionej owcy (15,4-7), zagubionej drachmie (15,8-10) oraz o miłosiernym Ojcu i Jego dwóch synach (15,11-32). Autor artykułu wydobywa obraz Boga szukającego i radującego się z odnalezienia tego, co było zginęło. W ten sposób można odkryć „głębię ojcowskiego serca" (s. 441) oraz zachętę do nieustannego praktykowania miłosiernej miłości Boga w życiu chrześcijanina.

Ks. Paweł Podeszwa podejmuje refleksję nad opowiadaniem o oczyszczeniu Świątyni Jerozolimskiej w redakcji Janowej, uznającej ten tekst jako programowy dla całej Ewangelii, bo zapowiada on misję Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego. Przesłanie teologiczne opowiadania jest bardzo aktualne dzisiaj i stawia pytania do swoistego rodzaju rachunku sumienia, zwłaszcza w przeżywanym Roku Kapłańskim. Płynie z niej bowiem wymowne ostrzeżenie, bo „odpowiedzialni za sprawy Boże w czasach Jezusa nie chcieli słuchać lekcji, która płynęła z działania

i słowa Mesjasza. Woleli przyjąć postawę wrogości wobec Jezusa i odrzucenia prawdy Bożej. Stanęli w opozycji do Jezusa i w ten sposób sprzeniewierzyli się misji pośredniczenia między ludźmi a Bogiem, stali się ślepymi przewodnikami i złymi pasterzami powierzonej im owczarni. Własny interes i korzyści postawili ponad wierność swojemu powołaniu, dlatego utracili wiarygodność i prawo reprezentowania spraw Bożych oraz kierowania ludem" (s. 378).

O. Adam Ryszard Sikora OFM (WT UAM) omawia Pawłowe ujęcie jedności na podstawie znanego tekstu z Ga 3,28, że „nie ma już Żyda ani Greka, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie". Bardzo szczegółowa analiza tej wypowiedzi Apostoła narodów prowadzi do konkluzji, że „autor natchniony pisząc o nowej tożsamości, jaką otrzymuje wierzący w Chrystusa, pragnie podkreślić przede wszystkim godność ludzką chrześcijan, wynikającą już nie tylko z faktu stworzenia na «obraz i podobieństwo» Boże, ale przede wszystkim z ich zjednoczenia z Chrystusem zmartwychwstałym poprzez wiarę i chrzest. Zjednoczenie to zmienia ich status, czyniąc *nowym stworzeniem* (Ga 6,15). Jest to nowa jakość istnienia, wobec której wszelkie różnice religijne i społeczne stają się drugorzędne" (s. 492).

Ostatnie dwa artykuły dotyczą Księgi Apokalipsy, która zamyka kanon Nowego Testamentu.

Ks. Dariusz Kotecki (WT UMK w Toruniu) odczytuje List do Kościoła w Laodycei (Ap 3,14-21) w świetle hermeneutycznego klucza objawieniowo-liturgicznego. Autor rozpoczyna od wyjaśnienia samego pojęcia klucza, którego używa do odczytania przesłania Księgi. Jest to klucz objawieniowy: człowiek zostaje zaproszony, aby w Słowie Bożym usłyszanym czy przeczytanym, odkryć prawdę o samym Bogu, jak i Jego planie zbawienia. W Apokalipsie objawienie to związane jest nierozerwalnie z liturgią, bo cała Księga odczytywana w zgromadzeniu liturgicznym stanowi wielką Liturgię Słowa. W ten sposób „Jest to klucz, który może być pomocny we wspólnotowym i indywidualnym odczytywaniu słowa Bożego, ponieważ większość z nas jesteśmy uczestnikami liturgii. Słowo Boże nie ma trafiać w próżnię egzystencjalną człowieka, bo w takiej próżni człowiek nie żyje. Jezus ze swoim słowem, które kieruje do Kościoła przez Ducha Świętego, wchodzi w konkretną sytuację jednostki i wspólnoty. Ukazuje w nim logikę, którą można nazwać logiką paschalną, która jest logiką wchodzenia i wychodzenia. Jezus zmartwychwstały pozwala nam wejść w konkretny dramat egzystencjalny, ale nie pozostawia nas w nim samymi. On wyprowadza nas z niego swoim słowem, które wyzwala nas w momencie, kiedy przyjmujemy «mentalność Chrystusa» za swoją. Takie wyzwolenie prowadzi do wspólnoty z Bogiem" (s. 263).

Ostatni artykuł, który pragnę zaprezentować, został napisany w języku angielskim i jest jedynym obcojęzycznym w naszej Księdze. Autor – *Ks. Dariusz Iwański* (WT UMK w Toruniu) podejmuje temat dwóch Bestii z Ap 13, w opisie których pojawia się wiele charakterystycznych elementów, tradycyjnie odnoszonych do Boga, a szczególnie do Jezusa Baranka. Jednak Bestie te nie naśladują Boga, ale są Jego parodią. Mają „wielki pysk" i wypowiadają słowa, które parodiują słowa samego Boga. W ten sposób próbują uzurpować Jego siłę i moc. Słowa Bestii imitują tylko Boże Słowa, ale nie mają tej samej mocy stwórczej.

Jak można wywnioskować z samej tylko prezentacji, w Księdze Jubileuszowej znalazło się szereg interesujących publikacji o tematyce biblijnej, podejmujących wiele niezwykle ciekawych i aktualnych kwestii egzegetycznych i teologicznych, zarówno w odniesieniu do Pierwszego, jak i Nowego Testamentu.

Wyrażamy nadzieję, że publikacja *Credidimus caritati* jest nie tylko godnym uhonorowaniem naszych Drogich Profesorów Jubilatów, ale stanie się także istotnym wkładem we współczesną polską myśl biblijną jako owoc pogłębionej refleksji nad Słowem Bożym, którego wszyscy jesteśmy sługami.

Ks. Paweł Podeszwa

Prezentacja Księgi Pamiątkowej *Credidimus caritati* wydanej z okazji 70. rocznicy urodzin Księży Profesorów R. Figla i T. Hanelta

Artykuły teologiczne i filozoficzne

Drugą grupę artykułów stanowią opracowania, które wyszły spod pióra znanych profesorów, specjalistów z różnych dyscyplin teologicznych i filozoficznych. W księdze znalazły się teksty z dziedziny patrologii, chrystologii, teologii moralnej, pastoralnej, katechetki, liturgiki, teologii kapłaństwa, misjologii, filozofii i dialogu międzyreligijnego. W niniejszej prezentacji przyjąłem jako kryterium porządkujące alfabetyczny indeks autorów.

Ks. dr hab. A. Bohdanowicz zatytułował swój artykuł nieco prowokująco: *Czy etyka lekarska nadal obowiązuje?* Autor wskazuje powody, dla których warto stawiać to pytanie. Ukazuje również podstawowe zasady etyki medycznej: po pierwsze nie szkodzić, nadrzędne jest dobro pacjenta, uszanować autonomię pacjenta (por. s. 31-35). Podkreśla, iż postawa „podmiotowego, pełnego humanizmu i godności traktowania pacjentów powinna być w naszej medycynie sprawą fundamentalną. W obliczu piętrzących się coraz bardziej w ochronie zdrowia trudności finansowych, braku pieniędzy na podstawowe nawet zabiegi czy terapie, problem ten nabiera jeszcze większego znaczenia. W takiej bowiem sytuacji los pacjenta jest jeszcze bardziej dramatyczny. Opuszczony, odsyłany z kwitkiem, pozbawiony elementarnego poczucia bezpieczeństwa przeżywa dodatkowe cierpienia" (s. 36). Obok rachunku ekonomicznego medycynie potrzeba rachunku sumienia.

Ks. prof. UAM dr hab. Bogdan Czyżewski przybliża bardzo ciekawe i mało znane dzieło z okresu patrystycznego o tajemniczym tytule *Fizjolog*. Dzieło to zawiera opis wczesnochrześcijańskiej symboliki przyrody. Powstało prawdopodobnie w Aleksandrii między II i IV wiekiem, autor pozostaje nieznany (por. s. 39). Poddał on bogatej interpretacji alegorycznej właściwości zwierząt, roślin, kamieni, odnosząc je do prawd chrześcijańskiej wiary. Ze względu na obszerność materiału źródłowego, Autor artykułu prezentuje alegoryczną interpretację życia i właściwości ptaków, które *Fizjolog* łączy głównie z prawdami chrystologicznymi. Znana nam dobrze w symbolice chrześcijańskiej postać pelikana została wnikliwie przeanalizowana w omawianym dziele patrystycznym. Jedna z przytoczonych scen opowiada, jak pisklęta pelikana „umierają na skutek zatrucia jadem węża. Pelikan zaś widząc swoje martwe dzieci wzbija się w górę, kaleczy swój bok, spadająca zaś przez obłok jego krew powołuje pisklęta do życia. Pelikan – zdaniem *Fizjologa* – to Chrystus, Jego dziećmi natomiast są Adam, Ewa i wszyscy ludzie, wąż to diabeł,

który sprowadził na ziemię grzech i śmierć. Dopiero ukrzyżowany Chrystus, «zraniony w bok, za pośrednictwem obłoku Ducha Świętego podarował nam życie wieczne»" (s. 43). W artykule znajdziemy wiele innych interpretacji symbolicznych nawiązujących do postaci sępa, pawia, jaskółki, orła, synogarlicy.

Ks. dr Stefan Ewertowski zajął się w swym artykule problematyką jedności europejskiej. Tekst nosi znamienny tytuł *Chrześcijańskie świadectwo jedności Europy środkowo-Wschodniej „Słowian i pobratymców"* i nawiązuje do sławnej homilii Jana Pawła II wypowiedzianej ma Wzgórzu Lecha w Gnieźnie, 3 czerwca 1979 roku (por. s. 96). Wskazując na różne inicjatywy wspomagające integrację europejską, Autor zwrócił uwagę na istotny głos papieża, który był orędownikiem budowania wspólnoty narodów, a tu w Gnieźnie upomniał się o prawa nie tylko Polski, ale i innych słowiańskich, pobratymczych bliższych i dalszych sąsiadów. Zjazdy Gnieźnieńskie, współpraca w ramach Grupy Wyszechradzkiej, inicjatywa Partnerstwa Wschodniego wskazują kierunki wzajemnej współpracy. Autor stwierdza w konkluzji artykułu, iż „teologiczna wizja przyszłości, uwzględniająca chrześcijańskie dzieje Europy może być podstawą budowania polityki sąsiedztwa, jedności, bezpieczeństwa i współpracy. Europa jako «wspólnota ducha», zwłaszcza w momencie pojawiających się trudności, winna uwzględniać całe swoje dziedzictwo" (s. 109).

Ks. dr Ludwik Gładyszewski poświęcił swój artykuł postaci bł. ks. Jana Nepomucena Chrzana, a dokładniej treściom jego korespondencji obozowej. Proboszcz i dziekan w Żerkowie w archidiecezji gnieźnieńskiej dostał się do obozu koncentracyjnego w Dachau, wraz z grupą polskich księży, w październiku 1941 roku. Początkowo pobyt w więzieniu znosił bardzo ciężko, buntował się wewnętrznie i oburzał sposobem traktowania więźniów. Jednak z upływem czasu, jak relacjonują współwięźniowie oraz dokumentują pozostałe po męczenniku listy, „dokonała się w nim wewnętrzna przemiana, bo zrozumiał, że w tych warunkach najważniejsze jest świadome poddanie się woli Boga, który dopuścił stan tak wielkiej próby" (s. 127). Autor artykułu przybliża treść wspomnianych listów, w których zauważyć można ślady wewnętrznej przemiany, akceptacji sytuacji, w jakiej się znalazł, a która ostatecznie stała się dla niego areną manifestacji wiary. Ostatnie chwile jego życia w obozie miały charakter niemal bohaterski. Konający kapłan ostatnim tchnieniem wypowiedział wobec otaczających go wyznanie wiary: „Niech żyje Chrystus Król" (s. 139). Artykuł, choć przenosi czytelnika w mroczny klimat obozu koncentracyjnego, jest jednak pełen budujących treści, jakie promieniują z korespondencji błogosławionego kapłana męczennika.

Kolejny artykuł to opracowanie *ks. dra Tomasza Głuszaka* pt. *Wierni świeccy w uchwałach II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999). Refleksja w dziesięciolecie zamknięcia obrad synodalnych*. Autor najpierw przybliża istotę tożsamości kościelnego laikatu (por. s. 142-144), by następnie przejść do opisu zaangażo-

wania polskich katolików świeckich w życiu społecznym i religijnym naszego kraju (por. s. 144-149). Powołując się na wypowiedzi Synodu, Autor zauważa, iż „katolicy świeccy, jak ukazuje II Polski Synod Plenarny, w walce o zrzucenie zniewolenia komunistycznego wykazali się ogromną odpowiedzialnością, dojrzałością i odwagą. Z kolei podejmując trud budowania demokratycznego państwa, wykazali się zniecierpliwieniem, niezrozumieniem zasad demokracji i pluralizmu, a także brakiem wiary w możliwość efektywnego działania, zwłaszcza przez akty wyborcze. Na płaszczyźnie kościelnej można zauważyć pewne negatywne zjawisko, iż wierni świeccy, którzy spełniają praktyki religijne oraz należą do stowarzyszeń katolickich czy wspólnot religijnych, często nie potrafią jednak dawać świadectwa wiary w różnych dziedzinach życia i aktywności społecznej oraz stawać w obronie zasad moralnych i Kościoła" (s. 148-149). Taka diagnoza rodzi konieczność podjęcia pracy formacyjnej w dwóch głównych kierunkach: w wymiarze doktrynalnym oraz duchowym. Formacja laikatu, zgodnie ze wskazaniami Synodu, powinna być formacją integralną: zawierać w sobie wymiar duchowy, liturgiczny doktrynalny, kulturalny, oraz budzić aktywność katolików na płaszczyźnie życia społecznego i publicznego (por. s. 149-150).

Liturgia w świetle nauczania Benedykta XVI to artykuł *ks. dra Andrzeja Grzelaka*, w którym Autor analizuje wybrane dokumenty papieskie odnoszące się do zagadnień liturgicznych. W przedstawionych tekstach można wyraźnie dostrzec troskę Ojca świętego o właściwą umiejętność czy wręcz sztukę przewodniczenia liturgii, z którymi łączy się wierne posłuszeństwo wobec norm liturgicznych. Ważne jest też uwypuklenie prostoty, a zarazem piękna liturgii, a także dbałość o właściwą muzykę i śpiew podczas celebracji (por. s. 156-157). Autor zauważa również troskę papieża o pogłębienie wśród wiernych teologicznej świadomości Mszy świętej oraz o czynny ich udział w sprawowanej Eucharystii (por. s. 157-158). Oddzielny wątek stanowi papieskie zaangażowanie w wyjaśnienie zasad sprawowania liturgii Mszy świętej według rytu sprzed roku 1970. Papież dopuszcza dwie formy rytu rzymskiego (por. s. 161), uzasadniając swoją decyzję duchowym pożytkiem wiernych. Akcentuje jednocześnie konieczność spełnienia niezbędnych warunków dla godziwej celebracji tak w jednym, jak i drugim rycie. Nauczanie Benedykta XVI na temat liturgii ma na celu uwrażliwić tak kapłanów, jaki i wiernych świeckich, aby poprzez liturgię „nieustannie zgłębiać tajemnicę wiary i odważnie o niej świadczyć" (s. 164).

Ks. dr Franciszek Jabłoński przybliża w swoim artykule postać sługi Bożego arcybiskupa Fultona Johna Sheena – wybitnego teologa, filozofa kaznodziei i animatora misyjnego. Arcybiskup ten jest bardzo dobrze znany w Stanach Zjednoczonych, a przypadająca w 2009 roku 30. rocznica jego śmierci stała się dogodną okazją do przybliżenia tej postaci również duchowieństwu i wiernym

w Polsce. Autor artykułu przedstawia życiorys Sługi Bożego i ukazuje jego różne inicjatywy duszpasterskie, zwłaszcza te dotyczące misji, wśród których wymienić można założenie kwartalnika „Misje w Świecie", a także gorliwe inspirowanie zbiórek ofiar pieniężnych na potrzeby misji (por. s. 192). To właśnie abp Fulton John Sheen jest pomysłodawcą Światowego Różańca Misyjnego, w którym poszczególne tajemnice oznaczone są innymi kolorami i odnoszą się do innych kontynentów (por. s. 194). Arcybiskup zasłynął również jako gorliwy kaznodzieja oraz autor wielu publikacji. Artykuł ks. dra Jabłońskiego przybliża polskiemu czytelnikowi tę interesującą postać.

Ks. dr Paweł Kiejkowski nawiązuje w swojej publikacji do trwającego Roku Kapłańskiego i dzieli się refleksjami na temat kapłaństwa w oparciu o myśli zaczerpnięte z wykładu holenderskiego kapłana Henri Nouwena o chrześcijańskim przywództwie. Zestawia je również z wypowiedziami Proboszcza z Ars oraz Benedykta XVI, komponując w ten sposób pewien zbiór ważnych sugestii pod adresem kapłańskiego życia. Sugestie te, zgodnie z inspiracjami zaczerpniętymi od Nouwena, dotyczą walki z trzema pokusami, jakie mogą stanąć przed każdym kapłanem: chęci znaczenia i bycia kimś ważnym, szukania efektywności oraz żądzy władzy (por. s. 216-221). Zwycięstwo nad tymi pokusami staje się możliwe, gdy kapłan pozwoli się poprowadzić Chrystusowi, przechodząc odpowiednio „od poczucia ważności do modlitwy, od popularności do wspólnotowego pełnienia posługi, od prowadzenia do bycia prowadzonym" (s. 223).

Wybrane aspekty chrześcijańskiego wtajemniczenia to tytuł artykułu *ks. bpa prof. UMK dra hab. Zbigniewa Kiernikowskiego*. Autor omawia teologiczne, pastoralne i moralne aspekty okresu przygotowania do sakramentu chrztu świętego, zwłaszcza te, które w jego przekonaniu „bywają zazwyczaj niedoceniane albo umykają należytej uwadze" (s. 225). Pochyla się szczegółowo nad okresem prekatechumenatu i katechumenatu. W pierwszym zwraca uwagę na rolę słowa Bożego, znaczenie wspólnoty oraz badanie intencji kandydatów do chrztu. W drugim okresie następuje zasadnicza formacja duchowa kandydatów, na którą składają się między innymi następujące ważne elementy omawiane przez Autora: obrzęd przyjęcia do katechumenatu, formacja posłuszeństwa katechumena, przyjęcie właściwego stylu życia, zdobywanie umiejętności modlitwy, dawanie świadectwa o mocy krzyża, stawanie się znakiem sprzeciwu (por. s. 229-237). Po okresie prekatechumenatu i katechumenatu kandydaci przechodzą jeszcze czas oczyszczenie i oświecenia, a następnie okres mistagogii. Te trzy etapy nie są już szczegółowo omawiane w komentowanym artykule. Zostały jednak wspomniane jako dopełnienie całościowego obrazu chrześcijańskiego wtajemniczenia.

Następny artykuł to refleksja *ks. dra Marka Kowalczyka* na temat *Opowiadania biblijnego jako komunikacji wiary w katechezie*. Celem opracowania

– jak wzmiankuje sam Autor – było „zwrócenie uwagi na znaczenie opowiadania w przekazywaniu treści Objawionych w ramach katechezy. Chodzi nie tylko o wskazanie na metody dydaktyczne, jakie są dostępne w licznych już publikacjach metodycznych, ale przede wszystkim o wydobycie z Pisma świętego wskazówek dydaktycznych w odniesieniu do jednej z podstawowych form prezentacji Orędzia zbawczego, jakim jest opowiadanie. W czym i w jakim zakresie Pismo święte pod względem formy, stylu i gatunku literackiego może i jest pomocne w przekazywaniu Dobrej Nowiny? Jak skorzystać z bogactwa nauczania biblijnego w katechezie skierowanej do współczesnego odbiorcy, który żyje w innej kulturze i w innych czasach niż kontekst biblijny? Czy opowiadanie biblijne jest dziś zrozumiałe dla ludzi Zachodu, którzy mając tzw. ścisły umysł, zmierzają często do poszukiwana definicji i precyzyjnych określeń? Czy w dobie komunikacji elektronicznej potrzebne jest jeszcze komuś opowiadanie?" (s. 266) Próbę odpowiedzi na te i inne pytania znajdziemy w omawianym artykule.

Zarówno ks. prof. Tadeusz Hanelt, jak i ks. prof. Ryszard Figiel są kapłanami promieniującymi radością i pogodą ducha. Ten fakt zainspirował kolejnego autora do teologicznej refleksji na temat *Radości i pogody ducha w życiu chrześcijanina i kapłana. Ks. dr Maciej Olczyk*, nawiązując do stosunkowo mało znanej adhortacji apostolskiej Pawła VI *Gaudete in Domino* poświęconej radości chrześcijańskiej, stara się ukazać, gdzie i z czego rodzą się autentyczna radość i pogoda ducha. Próbuje również postawić diagnozę, dlaczego, pomimo oddziaływania licznych instytucji odpowiedzialnych za rozrywkę, wielu ludzi nie odczuwa radości, nie cieszy się życiem. Przyczyn tego stanu rzeczy jest wiele. Jedną z nich może być fakt, „że współcześni ludzie i ich sposoby spędzania wolnego czasu koncentrują się raczej na doznawaniu silnych emocji «produkowanych» w centrach rozrywki, które niestety poza silnym pobudzeniem nie są w stanie «uradować duszy». Dlaczego? Być może właśnie dlatego, że są mało subtelne, skrojone na jeden wzór, masowe i często bardzo prymitywne. Oferują zmysłowe podniecenie, ale nie prowadzą do zachwytu, podziwu, oczarowania, czyli tego rodzaju przeżyć, które wiążą się z reakcją na wartość" (s. 321). Gdzie odnajdujemy motywy autentycznej radości i pogody ducha? Pomocą w udzieleniu odpowiedzi na to pytanie może być lektura niniejszego artykułu.

Ks. dr Andrzej Panasiuk zachęca do refleksji nad kapłańskim powołaniem w świetle życia św. Proboszcza z Ars. Autor formułuje kilka istotnych pytań, jakie świętość Jana Marii Vianneya stawia współczesnym klerykom i kapłanom. Będą to pytania o środowisko rozwoju powołania, autentyzm wiary, duchowe zjednoczenie z Chrystusem, gotowość do stawania w obronie Ewangelii (por. s. 354-357). „Świętemu Proboszczowi z Ars niejeden zarzuca przesadę. Zarzucali też jemu współcześni. Ale Jan Vianney swoją przesadą stwarza napięcie, które

budzi wyobraźnię. On, który całkowicie identyfikuje się ze swoją posługą, pyta tych, którzy są niezadowoleni ze zbyt małej parafii i „przeczekują", zanim pójdą na większą. Pyta tych, którzy godzinami ślęczą przy komputerze, czy czytają jeszcze codziennie jakieś budujące książki. Pyta inteligentnych i dumnych ze swojej elokwencji, czy umieją rozmawiać z dziećmi. Pyta teologów, czy docierają do prostych ludzi. Pyta o osobowe relacje, choćby to były spory o drzewa w sadzie, czy o zabawę w oberży – zawsze pyta o człowieka, o osobę ludzką, o duszę nieśmiertelną" (s. 358). Może warto wraz z Proboszczem z Ars stawiać sobie te pytania nie tylko w Roku Kapłańskim?

Monofizytyzm Eutychesa w kontekście sporu o wzajemną relację dwóch natur w Jezusie Chrystusie to tytuł kolejnego artykułu autorstwa *ks. prof. UAM dra hab. Marka Pyca*. Lektura tekstu przybliża spór pomiędzy ortodoksyjną doktryną chrystologiczną a monofizyckimi poglądami Eutychesa. Ten ostatni, bardzo gorliwy, choć zarazem dość przeciętny teolog archimandryta jednego z klasztorów w Konstantynopolu, „powraca do kontrowersyjnej formuły Cyryla, mówiącej o *jednej naturze wcielonego Logosu po zjednoczeniu*… [Eutyches] powtarzał uparcie, że przed zjednoczeniem, a więc przed wcieleniem, nasz Pan miał dwie natury, natomiast po wcieleniu jedną" (s. 400). Stanowisko to zostało potępione przez papieża Leona I, ale pod wpływem przychylności cesarza Teodozjusza II na Synodzie Efeskim miała miejsce rehabilitacja Eutychesa. Fakt ten wzburzył papieża, który na synodzie rzymskim określił wspomniany synod w Efezie mianem „synodu zbójeckiego", potępiając wszystko, co zostało tam uchwalone (por. s. 404). Rozstrzygnięcie burzliwego sporu chrystologicznego dokonało się na Soborze Chalcedońskim. O jego postanowieniach traktuje ostatnia część omawianego artykułu (s. 404-408).

Nad wzajemną relacją filozofii i Ewangelii zastanawia się *ks. prof. dr hab. Antoni Siemianowski*. Autor zauważa, iż pierwsze wieki chrześcijaństwa ukazują harmonijne współistnienie wiary i filozofii. Co więcej wiara posługiwała się pojęciami zaczerpniętymi ze starożytnej filozofii. Podobnie działo się w okresie średniowiecza. Czasy nowożytne przyniosły wyraźne dystansowanie się pewnych prądów filozoficznych od chrześcijańskiego światopoglądu. „[…] filozofia i nauka stopniowo zaczęły się stawać antychrześcijańskie, by pod koniec XIX wieku proklamować ustami Fryderyka Nietzschego chrześcijaństwo jako największy skandal i ogłosić śmierć Boga. Wszystko to nasuwa pytanie, jak w kulturze chrześcijańskiej mogło dojść najpierw do wrogości, a w końcu do zerwania związków filozofii i nauki z chrześcijaństwem, które przecież ma tak wielkie zasługi dla rozwoju nauki europejskiej?" (s. 470) Próbę odpowiedzi znajdziemy w omawianym artykule.

Kolejny artykuł wprowadza nas w klimat posoborowej odnowy liturgicznej. *Ks. prof. dr hab. Jerzy Stefański* przybliża *Kryteria reformy czytań biblijnych*

w księdze Liturgii Godzin. Prace redakcyjne nad doborem czytań trwały blisko pięć i pół roku (od grudnia 1964 r. do kwietnia 1970 r.). Specjalna Grupa Studyjna zajęła się przygotowaniem projektu nowego układu czytań biblijnych w przyszłej księdze *Officium Divinum* (por. s. 493). Autor szczegółowo, w oparciu o źródła, prezentuje poszczególne etapy pracy wspomnianej grupy i jej owoce. Pod koniec 1968 roku opublikowany został w ilości ok. 1000 egz. schemat zbioru czytań, który został rozesłany do blisko 750 ekspertów z prośbą o opinię i odpowiedź na kilka załączonych pytań. Uzyskane odpowiedzi analizowano podczas serii czterech sesji w 1969 roku. Niestety, jak podsumowuje Autor „olbrzymi, wieloletni, pracochłonny wysiłek Grupy Studyjnej nr 4 (*De lectionibus biblicis*) nie doczekał się jednakże ukoronowania. […] W kwietniu 1970 roku okazało się bowiem, że poszczególne Grupy Studyjne, odpowiedzialne za różne elementy przyszłej księgi BR przygotowały zbyt obfity materiał, który, wg Typografii Watykańskiej nie zmieściłby się nawet w 4 tomowej edycji nowej księgi" (s. 507). Jakie były dalsze losy przygotowanych tekstów możemy dowiedzieć się z lektury niniejszego artykułu.

Ks. dr hab. Waldemar Szczerbiński przybliża w swoim artykule *Specyfikę i uwarunkowania dialogu katolicko-judaistycznego*. Na samym początku precyzuje, iż „należy bardzo wyraźnie odróżniać dialog katolicko-judaistyczny od dialogu katolicko-żydowskiego i dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Tylko ten pierwszy może być uznany za dialog religijny, którego partnerami są Kościół katolicki i judaizm" (s. 509). Jemu też poświęcone jest prezentowane opracowanie. Autor wskazuje na znaczenie soborowego dokumentu *Nostra aetate*, deklaracji inicjującej zmianę paradygmatu relacji Kościół katolicki – judaizm. Zmiana ta „dała możliwość rozpoczęcia lub rozwinięcia dialogu zmierzającego do lepszego wzajemnego poznania" (s. 513). Na tej drodze na nowo poddane zostają refleksji zagadnienia szczegółowe, takie jak: oczyszczenie Żydów z zarzutu bogobójstwa (por. s. 515), wspólne dziedzictwo wiary (por. s. 515-516), świadomość przynależności do jednego Ludu Bożego (por. s. 516-517), problem żydowskości Jezusa (por. s. 518-519). Wzajemne relacje Kościoła katolickiego i judaizmu opisywane są czasami przy pomocy trzech obrazów symboli: „fundamentu i budowli", „korzeni i drzewa", „miasta i obywatelstwa". Bliższe wyjaśnienie tej symboliki znajdziemy w artykule ks. dra hab. Waldemara Szczerbińskiego.

Omówione powyżej w dużym skrócie artykuły obecne w Księdze Pamiątkowej obok bogactwa treści są również świadectwem przyjacielskich więzi czcigodnych Jubilatów z tak wieloma Autorami, którzy zechcieli włączyć się w dzieło powstania tej publikacji. Ich zaangażowanie to wyraźny znak sympatii i życzliwości, jakimi wszyscy darzymy naszych drogich profesorów.

Ks. Maciej Olczyk

Jubileuszowy Rok św. Pawła w archidiecezji gnieźnieńskiej

1. Ogłoszenie Roku Jubileuszowego św. Pawła – Apostoła Narodów

Od czasów średniowiecza (pierwszy jubileusz został ustanowiony przez papieża Bonifacego VIII w 1300 r.) znany jest w Kościele i praktykowany zwyczaj ogłaszania i obchodzenia lat jubileuszowych[1]. Rodowód tego zwyczaju odnajdujemy w czasach biblijnych, a dokładniej w Starym Testamencie, gdzie był znany „rok święty" jako jubileusz obchodzony co pięćdziesiąt lat (Kpł 25,8-17.23-55)[2]. Nazwa „jubileusz" pochodzi od hebrajskiego rzeczownika *jobel* – „baran", „róg barani", „trąba". Początek jubileuszu obwieszczał bowiem dźwięk rogu, który był wezwaniem do przeżywania radości z wielkich dzieł Boga, dokonanych dla dobra całego Izraela[3].

Istotę obchodzenia jubileuszu w Kościele oraz związki z tradycją biblijną Roku Jubileuszowego zarysowuje Jan Paweł II w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente*, w którym papież zapowiadał obchody Wielkiego Jubileuszu 2000 roku. Czytamy w dokumencie, że jubileusz „jest dla Kościoła takim właśnie «rokiem łaski», rokiem odpuszczenia grzechów, a także kar za grzechy, rokiem pojednania pomiędzy zwaśnionymi, rokiem wielorakich nawróceń, rokiem pokuty sakramentalnej i pozasakramentalnej. Tradycja lat jubileuszowych jest w szczególny sposób związana z *udzielaniem odpustów* i to bardziej szczodrych odpustów niż w innych latach" (TMA 14).

Kierując się takimi właśnie przesłankami oraz chcąc uczcić 2000 lat od narodzin św. Pawła – wielkiego Apostoła Chrystusa, papież Benedykt XVI ogłosił Jubileuszowy Rok św. Pawła, który trwał od 28 czerwca 2008 r. do 29 czerwca 2009 r. Uczynił to podczas uroczystych nieszporów w Bazylice św. Pawła za Murami, 28 czerwca 2007 roku. Papież mówił: „Drodzy bracia i siostry, jak na początkach, tak i dziś Chrystus potrzebuje apostołów gotowych poświęcić samych siebie. Potrzebuje takich świadków i męczenników jak św. Paweł – niegdyś zawzięty prześladowca chrześcijan; kiedy na drodze do Damaszku upadł na ziemię,

---

[1] Wykaz poszczególnych lat jubileuszowych można znaleźć w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Te Deum Laudamus. Program duszpasterski na Wielki Jubileusz Roku 2000*, Katowice 1999, s. 161-170.

[2] Na temat rodowodu biblijnego roku jubileuszowego zob. A. Dreja, *Biblijne początki Jubileuszu Odkupienia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 30(1997), s. 5-23.

[3] Por. H. Witczyk, *Jubileusz*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Te Deum Laudamus. Program duszpasterski na Wielki Jubileusz Roku 2000*, Katowice 1999, s. 111.

oślepiony Bożym światłem, bez wahania przeszedł na stronę Ukrzyżowanego i konsekwentnie poszedł za Nim. Żył i pracował dla Chrystusa; dla Niego cierpiał i umarł. Jakże aktualny jest dzisiaj jego przykład! I właśnie dlatego z radością pragnę oficjalnie ogłosić, że apostołowi Pawłowi poświęcony zostanie specjalny rok jubileuszowy, który będzie trwał od 28 czerwca 2008 roku do 29 czerwca 2009 roku, z okazji 2000. rocznicy jego narodzin, które historycy sytuują między 7 a 10 roku po Chrystusie. Ów Rok Świętego Pawła będzie w sposób szczególny obchodzony w Rzymie, gdzie od dwudziestu stuleci przechowywany jest pod ołtarzem papieskim w tej bazylice sarkofag, w którym, według zgodnej opinii ekspertów i niekwestionowanej tradycji, przechowywane są szczątki Pawła Apostoła. Ta bazylika papieska oraz przylegające do niej opactwo benedyktyńskie będą miejscem licznych wydarzeń liturgicznych, kulturalnych i ekumenicznych, a także różnych inicjatyw duszpasterskich i społecznych, inspirowanych duchowością Pawła. Ponadto należy poświęcić szczególną uwagę pielgrzymkom, które będą przybywać do grobu Apostoła z różnych stron w duchu pokuty, by znaleźć umocnienie duchowe. Przewidziane są także kongresy naukowe i specjalne publikacje o tekstach Pawłowych, aby pomóc w lepszym poznaniu ogromnego bogactwa nauczania, które jest w nich zawarte i które stanowi prawdziwe dziedzictwo ludzkości odkupionej przez Chrystusa. Podobne inicjatywy będą podejmowane w diecezjach, sanktuariach i miejscach kultu na całym świecie przez instytucje zakonne, naukowe i charytatywne, które noszą imię św. Pawła bądź czerpią inspirację z jego życia i nauczania”[4].

Papież Benedykt XVI pragnął bardzo, aby Rok Jubileuszowy Apostoła Pawła miał także wymiar ekumeniczny, dlatego w otwarciu Roku Jubileuszowego wziął udział ekumeniczny patriarcha Konstantynopola, Bartolomeusz I. Apostoł Narodów bardzo mocno zabiegał o jedność i zgodę wszystkich wyznawców Chrystusa.

Penitencjaria Apostolska przygotowała specjalny dekret *Urbis et orbis* o odpustach w Roku św. Pawła (dokument nosi datę 10 maja 2008): „Dlatego też Penitencjaria Apostolska, której Ojciec Święty powierzył zadanie przygotowania i zredagowania dekretu o udzieleniu i uzyskaniu odpustów w czasie całego roku św. Pawła, na mocy niniejszego dekretu, wydanego zgodnie z wolą czcigodnego Papieża, chętnie udziela wymienionych poniżej łask: I. Wszystkim poszczególnym wiernym chrześcijanom, prawdziwie skruszonym, którzy należycie zostali oczyszczeni w sakramencie pokuty i posileni świętą Komunią i nabożnie nawie-

[4] Benedykt XVI, Homilia podczas nieszporów w Bazylice św. Pawła za Murami, 28 czerwca 2007, *Piotra i Pawła uważano za założycieli Kościoła w Rzymie*, „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 28 (2007) 9, s. 44. Tekst homilii papieskiej cytuję za: Benedykt XVI, Joseph Ratzinger, *Paweł Apostoł Narodów*, Częstochowa 2008, s. 19-20.

dzą w pielgrzymce papieską bazylikę św. Pawła przy via Ostiense i pomodlą się w intencjach Ojca Świętego, przyznaje się i udziela odpustu zupełnego od kary doczesnej za ich grzechy, pod warunkiem, że uzyskali sakramentalne odpuszczenie i przebaczenie swych przewinień. Wierni chrześcijanie mogą otrzymać odpust zupełny bądź dla siebie, bądź dla zmarłych, ilekroć spełnione zostaną ustalone warunki; pozostaje przy tym w mocy norma, według której odpust zupełny można otrzymać tylko raz dziennie. Aby modlitwy zanoszone w czasie tych pobożnych nawiedzeń tym bardziej skłaniały dusze do uszanowania pamięci św. Pawła, postanawia się i rozporządza, co następuje: wierni oprócz tego, że będą zanosić własne prośby przed ołtarzem Najświętszego Sakramentu, każdy według własnej pobożności, mają się udać przed ołtarz Konfesji i pobożnie odmówić «Ojcze nasz» i «Wierzę», dodając do tego pobożne wezwania ku czci Najświętszej Maryi Panny i św. Pawła. Niech temu nabożeństwu zawsze towarzyszy pamięć o Księciu Apostołów św. Piotrze. II. Wierni chrześcijanie z różnych Kościołów lokalnych, spełniwszy warunki zwyczajne (spowiedź sakramentalna, komunia eucharystyczna i modlitwa zgodnie z intencjami Ojca Świętego), wolni od jakiegokolwiek przywiązania do grzechu, będą mogli otrzymać odpust zupełny, jeśli będą gorliwie uczestniczyć w liturgii bądź w pobożnym nabożeństwie odprawionych publicznie ku czci Apostoła Narodów: we dni uroczystego otwarcia i zamknięcia Roku św. Pawła, we wszystkich miejscach kultu; w inne dni wyznaczone przez ordynariusza miejsca, w miejscach kultu poświęconych św. Pawłowi, oraz w innych wskazanych przez samego ordynariusza z myślą o pożytku wiernych. III. W końcu również wierni, którym choroba bądź inna stosowna i poważna przeszkoda uniemożliwia spełnienie tych warunków, będą mogli uzyskać odpust zupełny, jeśli ich dusza wolna jest od przywiązania do jakiegokolwiek grzechu i postanowią spełnić zwykłe warunki, jak tylko będzie to możliwe, i duchowo będą się jednoczyć z uroczystością jubileuszową ku czci św. Pawła, ofiarując Bogu swe modlitwy i cierpienia za jedność chrześcijan”[5].

2. Rok Pawłowy w archidiecezji gnieźnieńskiej – przygotowanie

Przemówienie papieskie, zapowiadające Rok Jubileuszowy wyznaczało także pewien program dla kościołów lokalnych w organizowaniu i przeżywaniu Jubileuszu Pawłowego. Z jednej strony chodziło o wymiar wewnętrzny, modlitwy i pokuty, z drugiej o podjęcie inicjatyw, które pomagałyby zrozumieć nie zawsze łatwe nauczanie Pawła, które jednak stało się jednym z fundamentów

[5] Tekst dekretu o specjalnych odpustach jubileuszowych *Urbis et orbis* Stolicy Apostolskiej przytaczam za: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/inne/penitentia_odpust_pawel_10052008.html, z dnia 26.10.2009.

pierwotnego Kościoła i jak pisał jeden z egzegetów – „ugruntował na zawsze w środowisku chrześcijańskim prawo do myślenia”[6].

Dekret *Urbis et orbis* nakazywał ordynariuszom wyznaczenie specjalnych kościołów jubileuszowych. W naszej archidiecezji arcybiskup, dekretem z dnia 26 czerwca 2008 r., wyznaczył następujące kościoły: „Bazylika Prymasowska w Gnieźnie, bazylika mniejsza pw. Imienia NMP w Inowrocławiu, kościół pw. św. Floriana w Chodzieży oraz kościoły pw. św. św. Apostołów Piotra i Pawła w Gnieźnie, Kowalewie, Kruszwicy, Łeknie, Tucznie, Trlągu, Wylatowie i Zagórowie”[7]. Jednocześnie Arcybiskup Metropolita zwrócił się z prośbą: „Bardzo proszę Księży Proboszczów o podjęcie inicjatyw związanych z osobą i dziełem św. Pawła, a zwłaszcza z poznawaniem i pogłębianiem jego nauczania. Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej proszę o przygotowanie potrzebnych pomocy duszpasterskich, a wszystkich biblistów naszej Archidiecezji o czynne włączenie się w podejmowane w parafiach inicjatywy”[8].

Wszystkie inicjatywy można podzielić na dwie zasadnicze grupy. Pierwsza dotyczy tych przedsięwzięć, które obejmowały większą część archidiecezji. Były kierowane do różnych środowisk i grup formacyjnych, druga natomiast to inicjatywy podjęte i zrealizowane w poszczególnych parafiach naszej archidiecezji.

3. Przebieg Jubileuszu – inicjatywy ogólnodiecezjalne

– *Małżeństwo według św. Pawła* – Sympozjum „Otoczmy troską życie” z okazji 40. rocznicy wydania encykliki *Humanae Vita* oraz 25. rocznicy ukazania się Karty Praw Rodziny, Gniezno, 20.09.2008 (ks. dr Paweł Podeszwa).
– *Konferencja o św. Pawle* – Gnieźnieński Klub Katolików (ks. dr Tadeusz Hanelt).
– *Gorliwość apostolska św. Pawła* – wykład dla Przełożonych Zakonnych, Gniezno, 10.11.2008 (ks. dr Paweł Podeszwa).
– *Dlaczego warto czytać św. Pawła?* – konferencja dla Akcji Katolickiej – Gniezno 14.11.2008 (ks. dr Paweł Podeszwa).
– *Zasady życia rodzinnego i obowiązek wychowania dzieci według św. Pawła* – konferencja dla Stowarzyszenia Rodzin Katolickich AG – Słupca, par. pw. św. Leonarda, 23.11.2008 (ks. dr Paweł Podeszwa).

[6] A. Schweizer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, s. 365, cytuję za: R. Penna, *Św. Paweł z Tarsu*, (tłum. B.A. Gancarz), Kraków 2008, s. 13, przypis 4.
[7] *Dekret ustanawiający kościoły jubileuszowe w Archidiecezji Gnieźnieńskiej w Roku Św. Pawła*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 63 (2008) 2, s. 233.
[8] Tamże, s. 234.

– *Na czym polega nawrócenie chrześcijańskie na przykładzie wydarzenia pod Damaszkiem i życia św. Pawła* – konferencja dla Towarzystwa Św. Wojciecha w Górce Klasztornej, 13.03.2009 (ks. dr Paweł Podeszwa).
– *Prymat Słowa Bożego w misji Pawła* – konferencja podczas Archidiecezjalnego Dnia Lektora, Gniezno, 16.05.2009 (ks. dr Paweł Podeszwa).
– Uroczyste zakończenie Jubileuszowego Roku Św. Pawła połączone z Dniem Skupienia dla Stowarzyszenia Wspierania Powołań Kapłańskich Archidiecezji Gnieźnieńskiej, 13.06.2009 (konferencja ks. dra Tomasza Siudy – *Troska o wspólnotę Kościoła według św. Pawła* oraz Eucharystia dziękczynna w katedrze gnieźnieńskiej pod przewodnictwem bpa B. Wojtusia)[9].
– *Testament Pawła* – konferencja podczas zakończenia Jubileuszowego Roku św. Pawła w archidiecezji gnieźnieńskiej, Gniezno, 13.06.2009 (ks. dr Paweł Podeszwa).
– *Skryba św. Pawła* – inicjatywa Duszpasterstwa Młodzieży, przepisanie listów Pawłowych – Dni Młodzieży 25-26.09.2009 w Inowrocławiu.

Także kilka inicjatyw pod patronatem Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II w archidiecezji gnieźnieńskiej:
– I Archidiecezjalny Dzień Biblijny (11.10.2008) z konferencjami o św. Pawle: *Chciałbym, abyście wszyscy mówili językami…* (1 Kor 14,5). *Św. Paweł jako apostoł w świetle 1 Kor 12-14* – ks. dr Marek Karczewski (WT UWM – Olsztyn); *„Tajemnica" Pawłowej Ewangelii* – ks. dr Wojciech Popielewski OMI (WT UAM – Poznań)[10].
– Przygotowanie materiałów i przeprowadzenie Archidiecezjalnego Konkursu Biblijnego o św. Pawle dla Gimnazjalistów na szczeblu szkolnym (23.10.2008) i diecezjalnym (27.11.2008) (ks. dr Paweł Podeszwa).
– Patronat i korekta tekstów Gminnego Konkursu Biblijnego o św. Pawle – Szkoła Podstawowa w Woźnikach, 6.03.2009 (ks. dr Paweł Podeszwa).
– Patronat i korekta pytań testowych na Międzyszkolny Konkurs Biblijny „Święty Paweł" w Szkole Podstawowej w Inowrocławiu, 22.04.2009 (ks. dr Paweł Podeszwa).

[9] Sprawozdanie z tego wydarzenia: P. Podeszwa, *Zakończenie Jubileuszowego Roku Św. Pawła w Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Dzień skupienia Stowarzyszenia Wspierania Powołań Kapłańskich Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Gniezno, dnia 13 czerwca 2009 roku*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 64 (2009) 2, s. 419-424.
[10] Por. P. Podeszwa, *Archidiecezjalny Dzień Biblijny w Gnieźnie, 11 X 2008*, Collectanea Theologica 78 (2008) 4, s. 193-198.

– Przygotowanie pytań testowych na parafialny i archidiecezjalny etap konkursu biblijnego o św. Pawle w ramach Parafiady w Inowrocławiu – 03.05.2009 (ks. dr Paweł Podeszwa).
– Konferencja o św. Pawle oraz prezentacja Dzieła Biblijnego podczas rejonowego spotkania katechetów – Chodzież, parafia pw. św. Floriana, 21.04.2009 (ks. dr Paweł Podeszwa).
– Konferencja o św. Pawle oraz prezentacja Dzieła Biblijnego podczas rejonowego spotkania katechetów – Inowrocław, parafia pw. Imienia NMP, 28.04.2009 (ks. dr Paweł Podeszwa).
– Konferencja o św. Pawle oraz prezentacja Dzieła Biblijnego podczas rejonowego spotkania katechetów – Gniezno, kościół pw. św.św. Piotra i Pawła, 11.05.2009 (ks. dr Paweł Podeszwa).
– Konferencja o św. Pawle oraz prezentacja Dzieła Biblijnego podczas rejonowego spotkania katechetów – Zagórów, parafia pw. św.św. Piotra i Pawła, 12.05.2009 (ks. dr Paweł Podeszwa).
– Rozpowszechnienie materiałów na I Ogólnopolski Tydzień Biblijny (26.04 – 02.05.2009), poświęconych w dużej mierze Apostołowi Narodów.
– Była też kontynuowana Szkoła Słowa Bożego w parafii pw. św. Floriana w Żninie oraz parafii pw. św. Jakuba Apostoła w Wągrowcu, która zakończyła się w grudniu 2008 r. Od stycznia 2009 r. Szkoła rozpoczęła działalność w parafii pw. św. Floriana w Chodzieży oraz parafii pw. Wniebowzięcia NMP i św. Stanisława BM we Wrześni.

4. Rok formacyjny w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym

Rok akademicki 2008/2009 przebiegał pod hasłem: *Wszystko czynię dla Ewangelii* i był ukierunkowany na formację kandydatów do kapłaństwa w świetle myśli Apostoła Narodów. Rozpoczął się uroczystą inauguracją, podczas której ks. dr Mirosław Jasinski wygłosił wykład – *Wspólnota Słowa Bożego według Pawła z Tarsu*.

W czasie całego roku formacyjnego klerycy IV roku przygotowywali nabożeństwa Słowa Bożego według następującego schematu:

TEMAT PRZEWODNI	DATA
Aby wierzyć…	16 października 2008
Aby miłować…	20 listopada 2008
Nazwałem was przyjaciółmi…	18 grudnia 2008
Służba…	22 stycznia 2009
Aby głosić słowo…	19 lutego 2009
Umiłować Ojczyznę…	26 marca 2009
Zmartwychwstanie	16 kwietnia 2009
Aby się modlić…	21 maja 2009
Pojednanie…	18 czerwca 2009

Powyższe tematy w większości zostały zaczerpnięte z książki ks. P. Łabudy, *Dziewięć spotkań ze św. Pawłem*, Tarnów 2008. Dobór czytań, komentarze oraz rozważania w całości były przygotowywane przez kleryków[11].

Tematy Pawłowe rozwijano także w ramach *lectio biblica*, powadzonej dla roczników III – VI przez ks. dra Pawła Podeszwę.

5. Inicjatywy parafialne

Po zakończeniu Roku Jubileuszowego Kuria Metropolitalna w Gnieźnie wysłała do wszystkich dziekanów prośbę o sprawozdanie z inicjatyw w dekanatach i poszczególnych parafiach. Poniższe zestawienie zostało opracowane w oparciu o nadesłane sprawozdania[12], które dostarczono jako odpowiedź na pismo kurialne:

[11] Powyższe zestawienie zostało przygotowane na podstawie sprawozdania kleryka Bartosza Rajewskiego.

[12] Sprawozdanie nadesłały następujące parafie: Dekanat Damasławski (Damasławek, Juncewo, Kozielsko, Niemczyn, Srebrna Góra, Świątkowo, Żerniki); Dekanat Inowrocław I (parafia pw. św. Mikołaja, parafia pw. Chrystusa Miłosiernego, parafia pw. św. Jadwigi); Dekanat Inowrocław II (parafia pw. Zwiastowania NMP, parafia pw. Świętego Krzyża, Góra); Dekanat Gniewkowski (parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa – Gniewkowo); Dekanat Gniezno II (parafia pw. św. Bogumiła); Dekanat Goliński (Golina n/Wartą); Dekanat Gośliński (Skoki); Dekanat Kiszkowski (wszystkie parafie); Dekanat Miłosławski (wszystkie parafie); Dekanat Słupecki (parafia pw. św. Wawrzyńca – Słupca); Dekanat Strzeleński (wszystkie parafie); Dekanat Trzemeszeński (Różanna, Wylatowo, Kamieniec, Trzemeszno, Gębice); Dekanat Zagórowski (Ląd n/Wartą, Zagórów, Pyzdry); Dekanat Złotnicki (Tuczno); Dekanat Żniński (Brzyskorzystew, Cerekwica, Chomiąża Szlachecka, Gąsawa, Gorzyce, Kierzkowo, Wenecja, parafia pw. św. Floriana – Żnin, parafia pw. św. Marcina – Żnin).

Uroczysta Eucharystia na rozpoczęcie Roku Św. Pawła (29 czerwca 2008) Damasławek, Świątkowo, Wylatowo, Brzyskorzystew, Tuczno.

Odczytanie Listu Pasterskiego Episkopatu Polski – Rejowiec Poznański, Kiszkowo, Raczkowo i Jabłkowo, Łagiewniki Kościelne i Pomarzany, Dąbrówka Kościelna.

Pielgrzymki parafialne i dekanalne do kościołów jubileuszowych – Damasławek, Juncewo, Kozielsko, Niemczyn, Srebrna Góra, Żerniki, Inowrocław, Zagórów, Wylatowo, Trzemeszno, Gębice, Kamieniec, parafia pw. św. Mikołaja w Inowrocławiu, parafia pw. Chrystusa Miłosiernego w Inowrocławiu i parafia pw. św. Królowej Jadwigi w Inowrocławiu, parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gniewkowie, Cerekwica, Kierzkowo, parafia pw. św. Floriana w Żninie, Pyzdry.

Ogłoszenia o odpustach – Rejowiec Poznański.

Pielgrzymka do Włoch śladami św. Pawła – parafia pw. Świętego Krzyża w Inowrocławiu, parafia pw. św. Bogumiła w Gnieźnie, parafia pw. św. Floriana w Żninie.

Pielgrzymka do Turcji śladami św. Pawła – parafia pw. św. Bogumiła w Gnieźnie.

Pielgrzymka do Grecji – Góra k/Inowrocławia z parafią w Chlewiskach.

Konferencje i prelekcje o św. Pawle – parafia pw. Zwiastowania NMP w Inowrocławiu, parafia pw. Świętego Krzyża w Inowrocławiu, Golina n/ Wartą, Ląd n/Wartą, Miłosław, parafia pw. św. Mikołaja w Inowrocławiu, parafia pw. Chrystusa Miłosiernego w Inowrocławiu, parafia pw. św. Królowej Jadwigi w Inowrocławiu, Gorzyce, parafia pw. św. Floriana w Żninie.

Katechezy biblijne – Różanna, Miłosław, Brzyskorzystew.

Katechezy dla dorosłych – parafia pw. św. Mikołaja w Inowrocławiu, Tuczno.

Konkursy i quizy tematyczne o św. Pawle (parafialne, szkolne, międzyszkolne) – Damasławek, Żerniki, parafia pw. Zwiastowania NMP w Inowrocławiu,

parafia pw. św. Wawrzyńca w Słupcy, Różanna, Zagórów, Trzemeszno, Gębice, Kamieniec, Miłosław, Grabowo Królewskie, Skoki, parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gniewkowie, Łagiewniki Kościelne, Brzyskorzystew, parafia pw. św. Floriana w Żninie, parafia pw. św. Marcina w Żninie, Tuczno, parafie dekanatu strzeleńskiego[13].

Udział w konkursie biblijnym o św. Pawle w ramach V parafiady w Inowrocławiu – parafia pw. św. Bogumiła w Gnieźnie, Sławno.

Konkursy plastyczne – Niemczyn, parafia pw. św. Wawrzyńca w Słupcy, Góra k/Inowrocławia, Skoki.

Udział w IV Wielkopolskim Konkursie Plastycznym – parafia pw. św. Wawrzyńca w Słupcy.

Roraty ze św. Pawłem – Damasławek, Srebrna Góra, parafia pw. Zwiastowania NMP w Inowrocławiu, parafia pw. Świętego Krzyża w Inowrocławiu, Różanna, Zagórów, Góra k/Inowrocławia, Miłosław, Orzechowo, Biechowo, parafia pw. św. Mikołaja w Inowrocławiu, parafia pw. Chrystusa Miłosiernego w Inowrocławiu, parafia pw. św. Królowej Jadwigi w Inowrocławiu, Kiszkowo, Raczkowo i Jabłkowo, Dąbrówka Kościelna, Cerekwica, Wenecja, parafia pw. św. Floriana w Żninie, parafia pw. św. Marcina w Żninie.

Rekolekcje adwentowe – Ląd n/Wartą.

Rekolekcje wielkopostne z elementami Pawłowymi – Damasławek, Srebrna Góra, parafia pw. Zwiastowania NMP w Inowrocławiu, Różanna, Ląd n/War-

[13] W sprawozdaniu z dekanatu strzeleńskiego (z dnia 17 listopada 2009) wymienione inicjatywy nie zostały przypisane poszczególnym parafiom. Ponadto wspomniano także działania, które były bardziej związane z obchodzonym rokiem duszpasterskim „Otoczmy troską życie". Z tej racji nie znalazły się one w zestawieniu inicjatyw Roku Pawłowego. Wymieniam je tutaj według kolejności w sprawozdaniu ks. dziekana: rozszerzenie personalne poradnictwa rodzinnego, przygotowanie odpowiedniego pomieszczenia na spotkania z narzeczonymi, pomoc najuboższym rodzinom wielodzietnym, otoczenie szczególną troską matek spodziewających się dziecka, rekolekcje adwentowe poświęcone trosce o poczęte życie, zaangażowanie parafian do duchowej adopcji dziecka poczętego, wprowadzenie w parafiach Ruchu Czystych Serc, podczas spotkań z rolnikami uwrażliwienie na Ekologiczny Ruch Św. Franciszka z Asyżu – nowoczesny i ewangeliczny przykład troski o życie w przyrodzie, katechezy szkolne poświęcone ochronie życia poczętego, spotkania klas ponadgimnazjalnych i przybliżenie treści dotyczących ochrony życia poczętego.

tą, Nowa Wieś Królewska, Grabowo Królewskie, parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gniewkowie, Wronczyn, parafia pw. św. Floriana w Żninie, Tuczno.
W Wielkim Poście kursoryczna lektura Listów Pawłowych – parafia pw. św. Bogumiła w Gnieźnie.

Kazania pasyjne – Cerekwica.

Nabożeństwo Słowa Bożego w Adwencie i Wielkim Poście – Chomiąża Szlachecka.

Misje parafialne – jeden dzień na czytanie Pisma świętego – Gąsawa.

Okolicznościowe homilie o Pawle – Niemczyn, Żerniki, Golina n/ Wartą, Różanna, Ląd n/Wartą, Zagórów, Nowa Wieś Królewska, Grabowo Królewskie, Orzechowo, Biechowo, Rejowiec Poznański, Kiszkowo, Raczkowo i Jabłkowo, Łagiewniki Kościelne i Pomarzany, Dąbrówka Kościelna, Brzyskorzystew, Chomiąża Szlachecka, Gąsawa, Gorzyce, Kierzkowo, Wenecja, parafia pw. św. Floriana w Żninie, parafia pw. św. Marcina w Żninie, Pyzdry, parafie dekanatu strzeleńskiego.

Homilie niedzielne oparte na II czytaniu z Listów Pawłowych – Juncewo, Góra k/Inowrocławia, Nowa Wieś Królewska, Skoki.

Nabożeństwa okolicznościowe z konferencjami o życiu i dziele Pawła – Damasławek, parafia pw. św. Mikołaja w Inowrocławiu, parafia pw. Chrystusa Miłosiernego w Inowrocławiu, parafia pw. św. Królowej Jadwigi w Inowrocławiu, Wronczyn, Gorzyce.

Nabożeństwa eucharystyczne – Świątkowo, Zagórów.

Nabożeństwa majowe i rozważania Pawłowe – Juncewo, Kiszkowo, Raczkowo i Jabłkowo, Łagiewniki Kościelne i Pomarzany.

Rozważania różańcowe – parafia pw. Zwiastowania NMP w Inowrocławiu, Raczkowo i Jabłkowo, Łagiewniki Kościelne i Pomarzany, Dąbrówka Kościelna, Cerekwica, Wenecja, Tuczno.

Nabożeństwa powołaniowe z konferencjami Pawłowymi – Niemczyn, parafia pw. św. Floriana w Żninie.

Imię Apostoła w modlitwach eucharystycznych – Niemczyn.

Wakacyjne prelekcje dla młodzieży – Kozielsko.

Katechezy dla dzieci pierwszokomunijnych i młodzieży bierzmowanej – Srebrna Góra, parafia pw. Zwiastowania NMP w Inowrocławiu, parafia pw. św. Mikołaja w Inowrocławiu, parafia pw. Chrystusa Miłosiernego w Inowrocławiu, parafia pw. św. Królowej Jadwigi w Inowrocławiu, Cerekwica.

Okolicznościowe dekoracje (portret Apostoła i napis) – Świątkowo, Ląd n/Wartą, Orzechowo, Biechowo, Kierzkowo.

Gazetki tematyczne, plakaty – Damasławek, Juncewo, Nowa Wieś Królewska, Grabowo Królewskie, parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gniewkowie, Rejowiec Poznański, Kiszkowo, Raczkowo i Jabłkowo, Łagiewniki Kościelne i Pomarzany, Dąbrówka Kościelna, parafia pw. św. Floriana w Żninie, Tuczno.

Artykuły w gazetce parafialnej lub na stronach internetowych parafii – Różanna, parafia pw. św. Mikołaja w Inowrocławiu, parafia pw. Chrystusa Miłosiernego w Inowrocławiu, parafia pw. św. Królowej Jadwigi w Inowrocławiu.

Okolicznościowe katechezy w szkole – Golina n/Wartą, Zagórów, Nowa Wieś Królewska, Czeszewo, Grabowo Królewskie, Orzechowo, Skoki, parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gniewkowie, Rejowiec Poznański, Kiszkowo, Raczkowo i Jabłkowo, Sławno, Łagiewniki Kościelne, Wronczyn, Brzyskorzystew, Chomiąża Szlachecka, Gąsawa, Kierzkowo, Wenecja, parafia pw. św. Floriana w Żninie, parafia pw. św. Marcina w Żninie, Tuczno, Pyzdry, parafie dekanatu strzeleńskiego.

Wystawa w szkole – Czeszewo.

Inscenizacje szkolne w ramach katechezy – Niemczyn, Skoki, Cerekwica.

Jasełka – parafia pw. Zwiastowania NMP w Inowrocławiu.

Tematy Pawłowe podczas zbiórek lektorów – Sławno.

Spotkania katechetów – Zagórów.

Spotkania różnych grup parafialnych z tematyką o św. Pawle – Dąbrówka Kościelna.

Kongregacja dekanatu Inowrocław II w Bazylice Mniejszej pw. Imienia NMP w Inowrocławiu.

Kongregacja dekanalna z udziałem przedstawicieli Rad Duszpasterskich dekanatu złotnickiego – Tuczno.

Spotkanie służby liturgicznej z dekanatu złotnickiego – Tuczno.

Rozprowadzanie Listów Pawłowych wśród parafian – Golina n/Wartą, Pyzdry.

Rozprowadzanie NT – Gąsawa.

Udział w Archidiecezjalnym Kongresie Misyjnym (3 czerwca 2009) – parafia pw. Zwiastowania NMP w Inowrocławiu.

Tydzień Biblijny – parafia pw. św. Mikołaja w Inowrocławiu.

Pokazy multimedialne, wieczornice – Gorzyce.

Żłóbek o tematyce Pawłowej – Wenecja.

Zespół muzyczny i piosenki o św. Pawle – Gorzyce.

Uczestnictwo w zakończeniu Roku Pawłowego i dniu skupienia dla SWPK AG (13 czerwca 2009) – Damasławek.

Triduum na zakończenie Roku Pawłowego – Trzemeszno.

Kolportaż albumów o św. Pawle – parafia pw. św. Mikołaja w Inowrocławiu.

Rozpowszechnianie obrazków ze św. Pawłem – Rejowiec Poznański, Kiszkowo, Cerekwica, parafia pw. św. Floriana w Żninie, Tuczno, Pyzdry.
Krąg biblijny jako owoc Szkoły Słowa Bożego – parafia pw. św. Floriana w Żninie.

Uroczyste zakończenie parafialne Roku Pawłowego – Kozielsko, Świątkowo, Wylatowo, Zagórów, Czeszewo, Cerekwica, Tuczno.

Jako dziękczynienie za łaski Roku Jubileuszowego, parafia podjęła się wymiany nagłośnienia w świątyni i remontu organów – Zagórów.

Dodatkowo można jeszcze wymienić kilka inicjatyw podjętych przez biblistów na zaproszenie proboszczów poszczególnych parafii:

– *Wspólnota Kościoła według Pawła* – Niedziela Biblijna w parafii pw. Zwiastowania NMP w Inowrocławiu (09.11.2008) (ks. dr Paweł Podeszwa).
– *Powołanie pod Damaszkiem i jego znaczenie dla apostolatu św. Pawła* – Września, parafia pw. św. Kazimierza Królewicza we Wrześni, 17.11.2008 (ks. dr Paweł Podeszwa).
– Nabożeństwo Słowa Bożego – *Czym jest wiara?* oraz konferencja *Życie i dzieło św. Pawła – Apostoła Narodów* – parafia pw. św. Jadwigi Królowej w Inowrocławiu – 12.12.2008 (ks. dr Paweł Podeszwa).
– *Konferencja o podróżach św. Pawła* dla dzieci i młodzieży – Żydowo – 13.12.2008 (ks. dr Paweł Podeszwa).
– *Niedziela Pawłowa* – parafia pw. Chrystusa Wieczystego Kapłana w Gnieźnie, 14.06.2009 (ks. dr Paweł Podeszwa).

6. Podsumowanie

W naszej archidiecezji podjęto szereg wielorakich działań mających przybliżyć kapłanom i wiernym tę niezwykłą historię życia, literacką twórczość oraz teologiczne myślenie człowieka, który całe swoje życie i umiejętności poświęcił gorliwej i wytrwałej służbie Ewangelii Chrystusowej.

Rozważając na różne sposoby życie i dzieło Apostoła Narodów, uświadamialiśmy sobie jeszcze bardziej, jak wspaniały przykład do naśladowania Jezus daje swoim uczniom także dzisiaj. Taki był też właściwy sens tego Jubileuszowego Roku. Jak mówił Benedykt XVI, z doświadczenia Pawła „możemy wyciągnąć bardzo ważną naukę dla każdego chrześcijanina. Działalność Kościoła jest

wiarygodna i skuteczna tylko w takiej mierze, w jakiej ci, którzy do niego należą, są gotowi w każdej sytuacji osobiście ponieść konsekwencje swej wierności Chrystusowi. Tam, gdzie nie ma takiej gotowości, brak też decydującego dla istnienia Kościoła argumentu prawdy. Jak w początkach, tak i dziś Chrystus potrzebuje apostołów gotowych poświęcić samych siebie. Potrzebuje takich świadków i męczenników jak św. Paweł – niegdyś zawzięty prześladowca chrześcijan; kiedy na drodze do Damaszku upadł na ziemię, oślepiony Bożym światłem, bez wahania przeszedł na stronę Ukrzyżowanego i konsekwentnie poszedł za Nim. Żył i pracował dla Chrystusa; dla Niego cierpiał i umarł. Jakże aktualny jest dzisiaj jego przykład!”[14]

I na koniec jeszcze zachęta samego Pawła – Apostoła Jezusa Chrystusa. Niech pozostanie ona życzeniem i jednocześnie przesłaniem jubileuszowym na każdy następny dzień naszego chrześcijańskiego życia: *miejcie na uwadze wszystko, co jest prawdziwe, co godne czci i sprawiedliwe, co czyste, miłe i szlachetne, wszystko, co jest cnotą i zasługuje na pochwałę. Czyńcie to, czego się nauczyliście i co przyjęliście i zobaczyliście we mnie. A Bóg pokoju niech będzie z wami* (Flp 4,8-9).

Ks. Paweł Podeszwa

[14] Homilia podczas nieszporów w Bazylice św. Pawła z Murami, 28 czerwca 2007 roku, *Piotra i Pawła uważano za założycieli Kościoła w Rzymie*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 28 (2007) 9, s. 43-44.

Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2009

I. Pozycje książkowe

Głuszak T., *Katolicy świeccy. Miejsce laikatu w życiu społecznym i religijnym*, Gniezno 2009. 104 ss.

Jabłoński F. (red.), *Kamerzysta i fotograf w czasie liturgii*, Gniezno 2009.

Kuczyński M. (red.), *Historia Kościelca w wypisach*, Kościelec 2009. 194ss.

Muszyński H.J., *Aby znali Ciebie – jedynego, prawdziwego Boga. Zbiór homilii na niedziele roku C*, Gniezno 2009. 420ss.

Muszyński H.J., *Moim Kapłanom,* Gniezno 2009. 509ss. (red. M. Jasinski).

Polak M. (red.), *Bądźmy świadkami Miłości. Kościół posłany, aby świadczyć o Miłości. Program duszpasterski na rok 2010*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 64(2009). Wydanie Specjalne. 87ss.

Polak M. (red.), *Pastorale Planung in der Kirche*, Pastoraltheologische Hefte 2(2008)1. (Hrsg. PosT–Netzwerk der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen: Wien–Gniezno).

Pyc M. (red.), Studia Gnesnensia 23(2009).

Siemianowski A., *Człowiek z człowiekiem. Z badań nad istotą życia wspólnotowego*, Gniezno 2009. 136ss.

Wętkowski K., *Działalność ustawodawcza kardynała Stefana Wyszyńskiego, jako arcybiskupa gnieźnieńskiego*, Gniezno 2009.

II. Artykuły

Czyżewski B., *Diakoni i diakonise według „Konstytucji apostolskich"*, Studia Gnesnensia 23(2009)79-94.

Czyżewski B., *Ocena „Liber regularum" Tykoniusza przez św. Augustyna*, Studia Bydgoskie 3(2009)235-247.

Czyżewski B., *Orygenesowe elementy egzegezy i nauki w komentarzu do Księgi Jonasza św. Hieronima*, Biblica et Patristica Thoruniensia 2(2009)139-150.

Czyżewski B., *Osobowość kaznodziei na przykładzie „De doctrina christiana" i „De pastoribus" św. Augustyna*, Teologia Patrystyczna. Tom 6: *Refleksja Ojców Kościoła nad Słowem Bożym*, Poznań 2009, 55-73.

Czyżewski B., *Symbolika baranka w rozprawie Orygenesa „O święcie Paschy",* w: A. Reginek – G. Strzelczyk – A. Żądło (red.), *Omnia tempu habend. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragesimum Annom laboris scientifici celebranti ab Amicis, sodalibus discipulisque oblata*, Katowice 2009, 103-113.

Czyżewski B., *Wykorzystanie teorii egzegezy biblijnej w duszpasterstwie okresu patrystycznego w świetle wybranych źródeł*, w: J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki (red.), *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, Lublin 2009, 147-159.

Dębiec J., Cykl artykułów popularnonaukowych na temat liturgii w periodyku dla służby liturgicznej „Króluj nam Chryste".

Gładyszewski L., *Sposoby odkrywania treści Ksiąg Biblijnych według św. Hieronima*, Teologia Patrystyczna. Tom 6: *Refleksja Ojców Kościoła nad Słowem Bożym*, Poznań 2009, 31-37.

Głuszak T., *Sprawiedliwość nie wystarcza*, Studia Bydgoskie 3(2009)391-400.

Grzelak A., *Przygotowanie do przyjęcia sakramentu pokuty i dziękczynienie po nim według modlitewnika abpa Marcina Dunina z roku 1842*, w: E. Mateja – R. Pierskała (red.), *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania*, Opole 2009, 181-191.

Hanelt T., Cykl 6 artykułów popularnonaukowych na temat kościołów w miejscach biblijnych w „Posłańcu Ducha Świętego" (2009).

Kiejkowski P., *Jezus Chrystus jako kapłan i Jego modlitwa w nauczaniu św. bpa Józefa Sebastiana Pelczara,* Studia Gnesnensia 23(2009)197-216.

Kiejkowski P., *Rok kapłański w posłudze katechetycznej,* w: M. Polak (red.), *Bądźmy świadkami miłości. Kościół posłany, aby świadczyć o miłości. Program duszpasterski archidiecezji gnieźnieńskiej*, Gniezno 2009, 78-87.

Kiejkowski P., *Sakrament kapłaństwa i problem sakramentalności święceń kapłańskich w pismach św. bpa Józefa Sebastiana Pelczara,* Studia Bydgoskie 3(2009)249-270.

Kmiecikowski W., *Kryzys etyki i rozkwit moralności. Diagnoza Zygmunta Baumana*, w: E. Okońska – K. Stachewicz (red.), *Co się dzieje z wartościami*, Poznań 2009, 103-117.

Kmiecikowski W., *Nicholas Lash, Pytanie o Boga. Świętość, mowa i milczenie*, Filozofia Chrześcijańska 6(2009)163-167.

Kmiecikowski W., *Prawda moralna w ujęciu Mieczysława Alberta Krąpca*, w: D. Probucka (red.), *Prawda w życiu moralnym i duchowym*, Kraków 2009, 113-125.

Kmiecikowski W., *Stanisława Czeżowskiego teoria spostrzeżenia zmysłowego. Analiza krytyczna,* Ruch Filozoficzny 66(2009)4,687-697.

Kmiecikowski W., *Witkiewiczowska koncepcja uczucia metafizycznego. Objawienie Istnienia*, Studia Bydgoskie 3(2009)49-72.

Larus D. - Zarzycka B., *Obraz rodziców u mężczyzn homoseksualnych,* w: B.J. Soiński (red.), *Rodzina w świetle psychologii pastoralnej*. Łódź 2007, 135-150.

Larus D. - Zarzycka B., *Obraz siebie u mężczyzn homoseksualnych,* Studia Gnesnensia 23(2009) 407-424.

Makowski T., *Mój uczeń – mój przyjaciel – mój opiekun,* w: J. Zielińska – K. Staszak – E. Mruczek (red.), *Jesteśmy tam, gdzie nasze serce. Sharing Memories of Our Pastor Father Roman Waszkiewicz*, Ontario 2010, 69-76.

Makowski T., *Postulat pastoralnej promocji kościelnego laikatu w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego,* Studia Gnesnensia 23(2009)119-162.

Makowski T., *Umiłowana droga,* w: B. Kania-Łącka (red.), *Abyście szli i owoc przynosili*, Poznań 2009, 173-184.

Muszyński H., *Die Christlichen Grundwerte als aksjologisches Fundament der europäischen Identität,* w: H.-J. Veen – P. März – F.-J. Schlichting (Hrsg.), *Kirche und Revolution. Das Christentum Ostmitteleuropa vor und nach 1989*, Köln-Weimar-Wien 2009, 157-161.

Muszyński H., *„Kiedy dodaję coś od siebie, cały drżę",* w: S. Mikołajczak – J. Sławek – M. Wrześniewska-Pietrzak (red.), *Promieniowanie ojcostwa. Jan Paweł II w oczach kilku pokoleń Polaków*, Poznań 2009, 65-68.

Muszyński H., *Pielgrzymka „Civitas Christiana" do Grobu św. Wojciecha*, w: B. Bardziejewski (red.), *Troska Prymasów Polski o jedność Kościoła i Narodu. Chrześcijanie wobec kulturowo-cywilizacyjnych wyzwań współczesności,* Poznań 2009, 11-18.

Muszyński H., *Współpracownik i następca – swojemu Ojcu w biskupstwie,* w: M. Kreczmański – H. Małecki (red.), *W wierności Bogu i Kościołowi. Księga Pamiątkowa dedykowana Józefowi Kardynałowi Glempowi Prymasowi Polski w 80. Rocznicę Urodzin,* Warszawa 2009, 25-29.

Olczyk M., *Cnoty teologalne a miara moralnych możliwości człowieka*, Teologia i Moralność 5(2009)101-119.

Olczyk M., *Katolicka etyka seksualna jako wyraz troski o człowieka*, Teologia i Człowiek (2009)13,141-161.

Olczyk M., *Miłość w życiu chrześcijańskim. Refleksja teologicznomoralna*, w: M. Polak (red.), *Bądźmy świadkami miłości. Kościół posłany, aby świadczyć o miłości. Program duszpasterski na rok 2010*, Gniezno 2009, 55-77.

Olczyk M., *Moralny wymiar komplementarności płci w spotkaniu mężczyzny i kobiety*, Teologia i Moralność 5(2009)57-78.

Podeszwa P., *Nabożeństwo Słowa Bożego. Boży dar życia*, Przegląd Biblijny (2009)1,26-30.

Podeszwa P., *Prorok Jonasz zapowiedzią Chrystusa w świetle „Komentarza do Księgi Jonasza" św. Hieronima*, Biblica et Patristica Thoruniensia 2(2009)151-170.

Podeszwa P., *Zobaczyć głos… [Ap 1,12]. Biblijny postulat języka symbolicznego*, w: P. Bortkiewicz – St. Mikołajczak – M. Rybka (red.), *Język religijny dawniej i dziś*, Poznań 2009, 199-206.

Polak M., *Bliższe przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie. Duszpasterskie koncepcje Kościoła w Polsce i w Niemczech. Próba porównania*, Studia Pastoralne 5(2009)5,148-162.

Polak M., *Pastorale Planung in der Pfarrgemeinde*, Pastoraltheologische Hefte 2(2008)1,75-83.

Pyc M., *Czy mamy prawo do nadziei na powszechne zbawienie? Refleksja nad zbawczym uniwersalizmem w myśli Jana Pawła II i Benedykta XVI*, Teologia w Polsce 3(2009)1,125-141.

Pyc M., *Jezus Chrystus światłością świata. Światło chwały jaśniejącej w Jezusie Chrystusie i jego percepcja w myśli Hansa Ursa von Balthasara*, Biblia i Ekumenizm. Tom 4: *Światło Chrystusa darem dla świata* (red. T. Siuda), Poznań 2009, 81-92.

Pyc M., *L'obbedienza dei profeti come prefigurazione dell'obbedienza di Cristo nelle opere di Hans Urs von Balthasar*, w: K. Góźdź (red.), *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika.* Tom I, Lublin 2009, 457-476.

Pyc M., *Personalistyczny wymiar czyśćca w świetle encykliki Benedykta XVI «Spe salvi»*, Teologia i Człowiek (2009)13,11-22.

Pyc M., *Tajemnica Jezusa Chrystusa w formule dogmatycznej Soboru Chalcedońskiego*, Studia Gnesnensia 23(2009)95-117.

Pyc M., «*Tomus ad Flavianum» Leona Wielkiego świadectwem papieskiego autorytetu w Kościele V wieku*, w: A. Klupczyński (red.), *Wokół posługi Piotrowej*, Poznań 2009, 31-39.

Pyc M., *Ustanowienie Eucharystii: Ostatnia Wieczerza – Krzyż*, Msza Święta 65(2009)2,14-15.

Pyc M., *Wybrana od wieków. Istota i zasady kultu maryjnego*, Msza Święta 65(2009)5,12-13.

Radecki W., *Rozwój poznawczy dziecka według Jeana Piageta a przepowiadanie Bożego słowa do młodego słuchacza*, Teologia i Człowiek (2009)13,129-140.

Rakoczy T., *Elementy korzystne dla duchownych w ubezpieczeniu społecznym*, Opolskie Studia Administracyjno – Prawne, 6(2009)189-201.

Rakoczy T., *Małżeństwo dla lepszych i gorszych katolików*, Annales Canonici 5(2009)197-212.

Siemianowski A., *O potrzebie badań filozoficznych nad wartościami*, w: E. Okońska – K. Stachewicz (red.), *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, Poznań 2009, 49-56.

Siemianowski A., *Tolerancja – nowe imię sprawiedliwości*, Świat i Słowo (2009)1,51-66 (przedruk z nieznacznymi poprawkami art. z miesięcznika „W Drodze" z roku 1992).

Siemianowski A., *Uwagi o «nocy ognia» Pascala*, Filozofia Religii. Tom 5: *Mistyka jako stan świadomości i typ doświadczenia religijnego*, Poznań 2009, 237-250.

Stefański J., *Dystrybucja psalmów w posoborowej reformie księgi Liturgii Godzin. Kwestie redakcyjne*, Roczniki Liturgiczne, 1/56(2009)449-479.

Stefański J., *Prace redakcyjne nad posoborową księgą Ordo Paenitentiae (1974). Konspekt historyczny*, w: E. Mateja – R. Pierskała (red.), *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania*, Opole 2009, 65-93.

Stefański J., *Preces jutrzni i nieszporów w posoborowej księdze Liturgii Godzin. Kwestie redakcyjne*, w: K. Góźdź (red.), *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*. Tom I, Lublin 2009, 991-1002.

Szczerbiński W., *Modernizm w świecie islamu jako możliwy podmiot dialogu*, Studia Gnesnensia 23(2009)263-275.

Szczerbiński W., *Poland and Christianity in Heschel's Life and Thought*, w: S. Krajewski – A. Lipszyc (red.), *Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue*, Wiesbaden 2009, 11-21.

Szczerbiński W., *Żydowski obraz Żyda. W poszukiwaniu tożsamości własnej*, Teologia Praktyczna 10(2009)171-190.

Śmigiel K., *Bydgoscy świadkowie sprawiedliwości 1939-1956*, Studia Bydgoskie 3(2009)369-390.

Śmigiel K., *Kontekst historyczny Kościoła Poznańskiego XX w. Uwagi do referatu ks. L. Wilczyńskiego*, w: L. Wilczyński (red.), *Kościół Poznański w historiografii*, Poznań 2009, 231-236.

Śmigiel K., *Losy Kościoła katolickiego w okupowanym Poznaniu*, Kronika Miasta Poznania 2009, 3, *Okupacja II*, 63-78.

Śmigiel K., *Polska kultura religijna w Bydgoszczy w XX w.*, w: K. Grysińska – W. Jastrzębski – A.S. Kotowski (red.), *Bydgoszcz miasto wielu kultur i narodowości*, Bydgoszcz 2009, 116-123.

Śmigiel K., *Stefanowicz Franciszek (1801-1871)*, Polski Słownik Biograficzny. Tom 43/2, Kraków 2005, 202-204.

Wętkowski K., *Diecezjalna Rada Duszpasterska*, Studia Bydgoskie 3(2009)161-170.

III. Recenzje

Czyżewski B., Rec.: R. Buliński, *Program pracy duszpasterskiej papieża Grzegorza Wielkiego w świetle ekshortacji pastoralnych zawartych w „XL Homiliarum in Ewangelia"*, Pelplin 2008. 100 ss.: Studia Bydgoskie 3(2009)416-418.

Stefański J., Rec.: A. Sielepin, *Rola Ducha Świętego w kształtowaniu nowego człowieka. Studium liturgiczno-teologiczne wybranych tekstów Mszału Pawła VI*, Kraków 2008. 312ss.: Studia Gnesnensia 23(2009)425-429.

IV. Omówienia i komunikaty

Jabłoński F., *Doświadczenie misyjnej pracy (u misjonarzy w Papui Nowej Gwinei 5-13 VIII 2008 r.)*, Mi-cha-el CSMA 15(2009)145-152.

Jabłoński F., *Ognisko Misyjne w Prymasowskim Seminarium Duchownym w Gnieźnie ma już 80 lat*, Misjonarze Kombonianie (2009)2,12-13.

Jabłoński F., *W trosce o powołania na misjach. Konferencja powołaniowa dla młodzieży*, w: W. Polak – A. Ozon – A. Majgier (red.), *Zaufać i odpowiedzieć Bogu, który powołuje. Tydzień Modlitw o Powołania do Kapłaństwa i Życia Konsekrowanego, 3-9 maja 2009. Pomoce duszpasterskie*, Gniezno 2009, 29-31.

Jasinski M., Wstęp do książki: H.J. Muszyński, *Moim Kapłanom,* Gniezno 2009, 5-11.

Olczyk M., *Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne pośród wyższych uczelni miasta Gniezna*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 64(2009)1,191-200.

Olczyk M., *Sympozjum rektorów wyższych seminariów duchownych w Orchard Lake*, Studia Gnesnensia 23(2009)447-453.

Podeszwa P., *Sprawozdanie. II Archidiecezjalny Dzień Biblijny, Gniezno, 17 października 2009 r.*, Studia Gnesnensia 23(2009)451-457.

Podeszwa P., *Zakończenie Jubileuszowego Roku Św. Pawła w Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Dzień skupienia Stowarzyszenia Wspierania Powołań Kapłańskich Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Gniezno, dnia 13 czerwca 2009 roku*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 64(2009)2,419-424.

Pyc M., *Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2008*, Studia Gnesnensia 23(2009)459-468.

Rzeszowski W., *Rok Kapłański*, Studia Gnesnensia 23(2009)441-443.

IV. Rozprawy doktorskie

Lewandowski Piotr, *La libertà religiosa nei trattati dell'Unione Europea. Genesi, attualità e prospettive*, Roma 2009. Pontificia Università della Santa Croce – Facoltà di Diritto Canonico. Promotor: Prof. dr Jean Pierre Schouppe.

Orchowicz Radosław, *Opatrzność Boża wobec człowieka w ujęciu św. Bazylego Wielkiego*, Poznań 2009. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny. Promotor: Ks. prof. zw. dr hab. Bogdan Częsz.

Sołomieniuk Michał Przemysław, *Animi motus in sermonibus „De excessu fratris" sancti Ambrosii Mediolanensis*, Romae 2009. Pontificia Studiorum Universitas Salesiana in Urbe – Facoltà di Lettere Cristiane e Classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis). Promotor: Prof. dr Biagio Amata SDB.

V. Prace magisterskie

Bachora Rafał, *Uczestnictwo wiernych we Mszy świętej transmitowanej przez media w świetle prawodawstwa po Soborze Watykańskim II*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. J. Stefański).

Bartz Magdalena, *Czynności poprzedzające zawarcie związku małżeństwa według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. oraz Instrukcji Konferencji Episkopatu Polski*. (Promotor: Ks. dr K. Wętkowski).

Bichs Łukasz, *Wychowanie katechizowanych do poszukiwania żywego Boga w Piśmie Świętym*. (Promotor: Ks. dr J. Szrejter).

Budzyński Rafał, *„Preferencyjna opcja na rzecz ubogich" w świetle społecznego nauczania Kościoła*. (Promotor: Ks. dr T. Głuszak).

Ciesielski Szymon, *Wybrane formy kultury świętych i błogosławionych według „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii z 2002 roku"*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. J. Stefański).

Działowska Magdalena, *Wpływ ogólnopolskich i diecezjalnych Kongresów Misyjnych na świadomość misyjną wśród dzieci i młodzieży*. (Promotor: Ks. dr F. Jabłoński).

Dzionek Jan, *Praktyczne wskazania dla kaznodziei w „De doctrina Christiana" św. Augustyna*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. B. Czyżewski).

Hoppe Paweł, *Życie i dzieło księdza biskupa Jana Wiktora Nowaka (1931-2002)*. (Promotor: Ks. dr Marian Aleksandrowicz).

Janowiak Krystyna, *Historia parafii Smogulec w latach 1920-1980)*. (Promotor: Ks. dr Marian Aleksandrowicz).

Jarosik Katarzyna, *Rys maryjny charyzmatu Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia Świętego Wincentego à Paulo*. (Promotor: Ks. dr P. Kiejkowski).

Kmiecik Leszek, *Dzieje Parafii pw. Św. Apostołów Szymona i Judy Tadeusza w Kołaczkowie w latach 1945-2000*. (Promotor: Ks. dr M. Aleksandrowicz).

Kowalski Wojciech, *Droga ewangelicznej czystości według „Collationes Patrum" św. Jana Kasjana*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. B. Czyżewski).

Krysiak Krystian, *Moralny wymiar Eucharystii w życiu chrześcijanina na podstawie wybranych wypowiedzi kardynała Josepha Ratzingera*. (Promotor: Ks. dr hab. A. Bohdanowicz).

Krystman Dariusz, *Wyznanie wiary według Kodeksu Prawa Kanonicznego*. (Promotor: Ks. dr K. Wętkowski).

Miler Paulina, *Moralne aspekty zjawiska konsumizmu na podstawie encykliki Jana Pawła II „Centesimus Annus”*. (Promotor: Ks. dr M. Olczyk).

Myka Waldemar, *Formacja wiernych świeckich do apostolstwa w programie formacyjnym Ruchu „Światło-Życie”*. (Promotor: Ks. dr M. Polak).

Nowicka Joanna, *Cnota czystości w perspektywie chrześcijańskiego powołania do świętości na podstawie wskazań Papieskiej Rady ds. Rodziny*. (Promotor: Ks. dr M. Olczyk).

Okońska Anna, *Problematyka wolności w aspekcie przemówień papieża Jana Pawla II podczas pielgrzymek do Polski*. (Promotor: Ks. dr Tomasz Głuszak).

Olszanowski Piotr, *Antykoncepcja w kontekście miłości małżeńskiej w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Familliaris consortio”*. (Promotor: Ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Orzechowski Wojciech, *Duszpasterstwo w Zakładach Karnych w Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*. (Promotor: Ks. dr M. Polak).

Pęchorzewski Rafał, *Ksiądz Felicjan Kłoniecki 1909-1990. Jego życie i dzieło*. (Promotor: Ks. dr P. Podeszwa).

Plewkiewicz Robert, *Marsze równości i tolerancji w Polsce oraz ich ocena moralna w świetle etyki katolickiej*. (Promotor: Ks. dr M. Olczyk).

Polerowicz Michał, *Podstawowe problemy etyczne współczesnej opieki paliatywnej w* świetle *literatury przedmiotu*. (Promotor: Ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Prelowski Przemysław, *Związki homoseksualne i ich prawna legalizacja w świetle doktryny moralnej Kościoła*. (Promotor: Ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Skotnicka Agata, *Kobiecość w Objawieniu jako droga dojrzałości duchowej*. (Promotor: Ks. dr A. Panasiuk).

Szkopek Krzysztof, *Profanacja ludzkiej prokreacji w kontekście możliwości współczesnej medycyny reprodukcyjnej*. (Promotor: Ks. dr hab. A. Bohdanowicz).

Szymczak Andrzej, *Maria a Eucharystia w kontekście encyklik „Redemptoris Mater” i „Ecclesia de Eucharistia”*. (Promotor: Ks. dr G. Iwiński).

Tomkiewicz Stella, *Eksperymenty medyczne w świetle Good Clinikal Practice i materiałów roboczych Komisji Bioetycznych*. (Promotor: Ks. dr Andrzej Bohdanowicz).

Wąsowicz Małgorzata, *Synod Biskupów w ustawodawstwie posoborowym*. (Promotor: Ks. dr K. Wętkowski).

Wesołek Anna, *Katechizacja „najbiedniejszych z biednych" na przykładzie Błogosławionej Matki Teresy z Kalkuty*. (Promotor: Ks. dr J. Szrejter).

Wiśniewski Hubert, *Pronoia w wybranych tekstach stoickich oraz w Księdze Mądrości. Studium źródłowo-porównawcze*. (Promotor: Ks. dr P. Podeszwa).

Wojtucki Tomasz, *Obraz ludzkiej seksualności w świetle nauki Katechizmu Kościoła Katolickiego*. (Promotor: Ks. dr hab. A. Bohdanowicz).

Woś Przemysław, *Tradycyjna doktryna „wojny sprawiedliwej" i jej aktualność*. (Promotor: Ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Zawartowski Michał, *Kapituła Katedralna w Gnieźnie w latach 1945-1956*. (Promotor: Ks. dr Marian Aleksandrowicz).

Zniszczol Wojciech, *Kuszenie Jezusa w tradycji synoptycznej. Gatunek literacki, redakcja, teologia*. (Promotor: Ks. dr P. Podeszwa).

ks. Marek Pyc

SPIS TREŚCI

PISMO ŚWIĘTE I PATROLOGIA

Dariusz ADAMCZYK
Interpretacja sceny sądu Bożego po grzechu pierwszych rodziców.....5

Ks. Janusz NAWROT
קִנְאָה jako pozytywna motywacja ludzkiego działania w Starym Testamencie 43

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI
Dies Domini seu dies Dominica w świetle „Konstytucji apostolskich" oraz Soboru Watykańskiego II 61

Bogusław KOCHANIEWICZ OP
Duch Święty w nauczaniu św. Piotra Chryzologa 71

TEOLOGIA

Ks. Jerzy SZYMIK
Scientia sanctitati subalternata. Teologia jako wiedza duchowa a świętość 85

Ks. Bogdan FERDEK
Ma granice Nieskończony. Chrystologiczna reinterpretacja nieskończoności jako przymiotu Boga 101

Ks. Henryk WEJMAN
Oblicza duchowości kard. Stefana Wyszyńskiego.....111

Ks. Marek PYC
Arianizm w kontekście sporu o bóstwo Jezusa Chrystusa.....125

Ks. Marek PYC
Tajemnica Jezusa Chrystusa w symbolu wiary Soboru Nicejskiego I. Analiza nicejskiego wyznania wiary 139

O. Adam WOJTCZAK OMI
Maryja – Matka Bożej Opatrzności 159

Ks. Tadeusz MAKOWSKI
Duszpasterstwo osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach w świetle posoborowych wskazań Stolicy Apostolskiej 203

Ks. Paweł KIEJKOWSKI
Zmartwychwstanie w śmierci? Polemika pomiędzy J. Ratzingerem i G. Greshake.....251

Ks. Marian ANTONIEWICZ
Integralny rozwój człowieka w ujęciu „Caritas in veritate" Benedykta XVI.....265

Ks. Mieczysław POLAK
Parafia domem i szkołą kościelnej komunii. Recepcja ogólnopolskiego programu duszpasterskiego 2011-2013 w parafii 279

HISTORIA

Ks. Kazimierz ŚMIGIEL
Tytuły prymasowskie niezwiązane z urzędem arcybiskupa gnieźnieńskiego na ziemiach polskich od XVII do XX w. Fakty i projekty.....293

Ks. Kazimierz ŚMIGIEL
Ks. patron Piotr Wawrzyniak. Człowiek czynu (1849-1912) 303

Krzysztof R. PROKOP
Sukcesja święceń biskupich gnieźnieńskich metropolitów i ich biskupów pomocniczych z ostatniego stulecia (1910-2010) 313

Karol STANISZEWSKI
Akty prawne dotyczące czasopiśmiennictwa polskiego w Prusach Zachodnich w drugiej połowie XIX wieku. Toruński ośrodek czasopiśmiennictwa polskiego w latach 1850-1890.....329

VARIA

Ks. Andrzej ANDERWALD
Stworzenie czy ewolucja? Próba rozwiązania pewnej kontrowersji w świetle myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI 347

Ks. Grzegorz BARTH
Główne nurty personalizmu europejskiego 363

Ks. Tomasz RAKOCZY
Małżeństwo z akatolikiem.....381

Ks. Tomasz GŁUSZAK
Zglobalizowany świat miejscem nowej ewangelizacji 397

Justyna SPRUTTA
Ikonografia św. Ignacego z Loyoli w wybranych dziełach sztuki.....407

Ks. Alexandre Aoudi GOLIKE
Inkulturacja w Kościele kameruńskim.....425

Ks. Mariusz KUCIŃSKI
Prawda i wolność w dziennikarstwie 435

RECENZJE I KOMUNIKATY

Adam Wojtczak OMI, *Matka i Królowa. Ku integralnemu i pogłębionemu rozumieniu tytułów maryjnych*, Poznań 2009, ss. 459 [Ks. Marek Pyc] 447

Carl Anderson, *Cywilizacja miłości. Co każdy katolik może zrobić, by zmienić świat*, przeł. Jerzy Wocial, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2009, ss. 227 [Ks. Tomasz Głuszak].....452

Ks. Paweł PODESZWA
Prezentacja Księgi Pamiątkowej „Credidimus caritati" wydanej z okazji 70. rocznicy urodzin Księży Profesorów R. Figla i T. Hanelta. Artykuły biblijne 461
Ks. Maciej Olczyk
Prezentacja Księgi Pamiątkowej „Credidimus caritati" wydanej z okazji 70. rocznicy urodzin Księży Profesorów R. Figla i T. Hanelta. Artykuły teologiczne i filozoficzne 470
Ks. Paweł Podeszwa
Jubileuszowy Rok św. Pawła w archidiecezji gnieźnieńskiej 477

ANEKS
Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2009 [Ks. Marek Pyc] 491