STUDIA GNESNENSIA

STUDIA GNESNENSIA

TOM XXIII

Gniezno 2009

REDAKTOR
Ks. dr hab. Marek Pyc, prof. UAM

RECENZENCI TOMU
Ks. prof. zw. dr hab. Kazimierz Śmigiel (UKW Bydgoszcz)
Ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman (US Szczecin)
Dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP, prof. UAM

POMYSŁ OKŁADKI
Radosław Karbowiak

SKŁAD KOMPUTEROWY I KOREKTA
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 XXIII (2009) 5–53

RELEKTURA PSALMÓW CYTOWANYCH W EWANGELIACH SYNOPTYCZNYCH

Księga Psalmów jest zbiorem 150 pieśni o treści religijnej. Są one wyrazem uczuć i religijnej myśli poszczególnych jednostek, jak również całego ludu Bożego. Powstawały na przestrzeni wielu wieków. Wiele z nich, zanim przybrało ostateczną postać, podlegało przez długi czas adaptacjom. Kościół pierwotny przyjął Psalmy, odczytując je w sensie chrystologicznym. Wskazują one na tajemnice życia Mesjasza i na założony przez Niego Kościół. Zostały one przejęte, jako piękny zbiór modlitw. Psalmy są modlitwą i świadczą o modlitwie. Chociaż powstały w środowisku Starego Testamentu, są one modlitwą wszystkich ludzi, wszystkich czasów. Taka kwalifikacja Psalmów wynika z najwyższej aprobaty, jaką uzyskały od Chrystusa, który uznał je za modlitwę. Tymi modlitwami posługiwał się często sam Jezus Chrystus i Jego Apostołowie. Jezus odczytywał w Psalmach zbawczy plan Boga, który realizował się w Jego osobie. Psalmy doskonale oddają tęsknotę za Bogiem. Są wzorem pobożności. W okresie prześladowań, stanowiły podporę nadziei chrześcijańskiej. Psalmy uczą bezwarunkowego zaufania Bogu i Jego łaskawości[1].

W życiu Jezusa wypełniło się pragnienie doświadczenia Boga w życiu człowieka. „Bóg oczekiwany w osobie Mesjasza-Króla, Bóg upragniony w pieśniach

[1] Por. M. Czajkowski, *Słowo blisko ciebie,* Warszawa 1983, s. 47 nn; A. Strus, *Śpiewajcie nam pieśni Syjonu (Księga Psalmów),* w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych,* t. 7: *Pieśni Izraela,* red. J. Frankowski, Warszawa 1988, s. 100; L. Stachowiak, *Księga Psalmów,* w: *Wstęp do Starego Testamentu,* red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 352 nn; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1990, s. 68-73; E. Charpentier, *Czytając Stary Testament*, Włocławek 1993, s. 131; H. Witczyk, *Psalmy. Dialog z Bogiem,* Katowice 1995, s. 12 n; J. S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996, s. 217-220; M. Gołębiowski, *Idee mesjańskie w Psalmach,* Włocławek 1996, s. 91 n; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza i ich zastosowanie w aktualnych polskich podręcznikach do katechizacji. Studium biblijno-katechetyczne,* Kielce 2006, s. 105 n.

pielgrzymów wędrujących do «domu Pana», Bóg odkrywany w medytacji mędrców Izraela, stał się w Chrystusie Bogiem-w-historii, Bogiem-z-nami. Przyjście króla, by sądzić ziemię, doznanie łaski i miłości Jahwe, oglądanie oblicza Pana w Jego świątyni – stały się wydarzeniem definitywnym we wcieleniu Syna Bożego. To, co w teologii dogmatycznej nazywamy *synkatabasis – condescendentia* (zstąpienie ku nam), nie jest niczym innym jak wypełnieniem, w autentycznym tego słowa znaczeniu, modlitwy psalmów prorockich, liturgicznych i mądrościowych"[2].

W osobie Chrystusa wypełnił się los człowieka wyrażony w Psalmach dziękczynnych i hymnach Izraela. Jest to rzeczywistość zdeterminowana przez poczucie szczęścia z odnalezienia swego życia w Bogu. Afirmacja wielkich rzeczy dokonanych przez Pana była podstawowym motywem *toda* – dziękczynienia Izraela. W takiej właśnie afirmacji ujmuje misję Chrystusa katecheza apostolska. W Dziejach Apostolskich czytamy, że Bóg potwierdził posłannictwo Jezusa Nazarejczyka niezwykłymi czynami, cudami i znakami. Dokonał tego wśród Izraelitów (por. Dz 2,22). Często powtarzana centralna prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa, stanowi koronne świadectwo przekonania Apostołów, że psalmiczna *toda* Izraela wypełniła się w Chrystusie. To w Jego osobie dokonało się pełne uwielbienie Boga za dzieła przez Niego dokonane[3].

Apostołowie są heroldami Zmartwychwstałego. W pewien sposób utożsamiają się oni z Psalmistami. Kierują do wszystkich ludzi wezwanie do uwielbienia Boga za wielkie rzeczy, jakich dokonał w Chrystusie. Święty Paweł wzywa chrześcijan do śpiewania Psalmów na zebraniach. W Liście do Efezjan czytamy: „Napełniajcie się Duchem, przemawiając do siebie wzajemnie w psalmach i hymnach, i pieśniach pełnych ducha, śpiewając i wysławiając Pana w waszych sercach" (Ef 5,18 n; por. Kol 3,16). Święty Paweł wtrącony do więzienia, razem ze swoim towarzyszem Sylasem, zadziwiają współwięźniów pogodą ducha, wyrażającą się w modlitwie. W Dziejach Apostolskich czytamy: „O północy Paweł i Sylas modlili się, śpiewając hymny Bogu. A więźniowie im się przysłuchiwali" (Dz 16,25)[4].

Współczesnemu człowiekowi potrzeba zrozumienia Psalmów. Trzeba przełamać barierę języka, kultury i mentalności. Te utwory należy sobie przyswoić. Przekazywać ich bogactwo treści katechizowanym. Psalmy dotykają całych pokładów naszej duszy. Rozważając Psalmy, następuje przeniesienie religijnego doświadczenia psalmisty na nasz osobisty teren. One przekazują nam duchowość wypowiedzianą w tej poetyckiej modlitwie[5].

---

[2] A. Strus, *art. cyt.*, s. 101. Na temat idei króla mesjańskiego w Starym Testamencie patrz: J. Paściak, *Biblijny obraz Chrystusa Króla,* Ruch Biblijny i Liturgiczny 25(1972)3, s. 169-179.

[3] Por. A. Strus, *art. cyt.*, s. 101 n.

[4] Por. tamże, s. 102.

[5] Por. tamże, s. 103 n; D. Adamczyk, *dz. cyt.*, 106 nn.

Psalmami modlił się Chrystus. Są to również modlitwy dla nas. Modląc się Psalmami, modlimy się razem z Chrystusem. Zachowujemy łączność z tradycją, z tymi, którzy stworzyli te modlitwy, z całym narodem wybranym. W ten sposób modlitwa Psalmami staje się modlitwą całej wspólnoty mesjańskiej i eschatologicznej. To Jezus Chrystus ukazał swoim uczniom charakter Psalmów, wynikający z ich podwójnej roli. Z jednej strony jest to ludzka modlitwa. Człowiek usiłuje przeniknąć tajemnicę zbawczych zamiarów Boga. Z drugiej zaś strony, Psalmy stanowią odpowiedź Boga, która zawiera zapowiedź zrealizowania tej tajemnicy w historii człowieka. W tej podwójnej roli teksty Psalmów są cytowane w całym Nowym Testamencie[6].

Wszyscy synoptycy zamieszczają w Ewangeliach kanonicznych starotestamentalne cytaty z Księgi Psalmów. Należy ona do najczęściej cytowanych Ksiąg starotestamentowych w Nowym Testamencie[7]. W Ewangelii Mateusza w dziesięciu miejscach są formalnie przytaczane teksty Psalmów. Dotyczy to następujących Psalmów: 8, 22, 78, 91, 110 i 118. Ewangelia Marka zawiera pięć cytatów z Księgi Psalmów. Są to teksty z Psalmów: 22, 110 i 118. Natomiast w Ewangelii Łukasza znajduje się osiem takich miejsc. Dotyczy to Psalmów: 6, 31, 91, 110 i 118.

1. „Aniołom dał rozkaz o tobie, aby cię strzegli" (Ps 91,11 n - Mt 4,6; Łk 4,10 n)

Cytat z Psalmu 91 to słowa: „Bo swoim aniołom dał rozkaz o tobie, aby cię strzegli na wszystkich twych drogach. Na rękach będą cię nosili, abyś nie uraził swej stopy o kamień" (Ps 91,11 n). Zamieszczają go dwaj synoptycy: Mateusz i Łukasz w ramach perykopy o kuszeniu Jezusa (Mt 4,1-11; Łk 4,1-13).

Cały Ps 91 jest tekstem dydaktycznym o Bożej opiece[8]. Wiąże się on ze świątynią, ponieważ mieszkanie Boga musi być szczególnym miejscem Bożej opieki. W wolnym przekładzie Jana Kochanowskiego ten Psalm jest znany jako popularna pieśń religijna pod tytułem „Kto się w opiekę". Zasadnicza myśl tego Psalmu dotyczy ufności Bogu. Bóg chroni od niebezpieczeństw tego, kto Mu zaufa. Powierza go w opiekę swoim aniołom[9].

---

[6] Por. A. Strus, *art. cyt.*, s. 100 nn; E. Charpentier, *dz. cyt.,* s. 131; D. Adamczyk, *dz. cyt.*, 108.

[7] Por. L. Stachowiak, *Księga Psalmów,* s. 382; D. Adamczyk, *dz. cyt.*, s. 108.

[8] Por. S. Łach, *Gatunki Psalmów, miejsce ich powstania i struktura*, Zeszyty Naukowe KUL 15(1972)2, s. 5.

[9] Por. J. S. Kselmann, M. L. Barre, *Księga Psalmów*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 508; Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu,* Kraków 2007, s. 42; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 119; tenże, *Walka Jezusa z kuszącym*

Aniołowie występujący w Psalmach są potężnymi wykonawcami rozkazów Jahwe. Ich zadaniem jest między innymi strzeżenie ludzi, którzy uciekają się do Boga[10]. Bóg strzeże swoich wybranych przez aniołów, aby nie dopuścić do ich upadku. Jest tu odniesienie do Bożej obietnicy z Wj 23,20, gdzie czytamy: „Oto Ja posyłam anioła przed tobą, aby cię strzegł w czasie twojej drogi i doprowadził cię do miejsca, które ci wyznaczyłem". Ta obietnica dotycząca całego Izraela, odnosi się do każdego człowieka[11]. Bóg sam opiekuje się człowiekiem przez aniołów, aby nic złego mu się nie stało. Dzięki pomocy aniołów, człowiek pobożny uniknie niebezpieczeństw. Psalmista używa różnych metafor na oznaczenie tych niebezpieczeństw: „Będziesz stąpał po wężach i żmijach, a lwa i smoka będziesz mógł podeptać" (Ps 91,13; por. Hi 5,22; Syr 39,20; Iz 11,8; Łk 10,19)[12].

Podstawowa prawda omawianego Psalmu brzmi: Bóg jest opiekunem pobożnych. Każdy wierny Bogu znajduje się pod Jego opieką. On posyła swoich aniołów, aby strzegli ludzi na wszystkich ich drogach. Czytamy o tym w różnych tekstach biblijnych (por. Rdz 24,7; Tb 5,4 n; Hbr 1,14)[13]. Taki sam motyw znajdujemy w Mt 4,6: „Aniołom swoim rozkaże o tobie, a na rękach nosić cię będą, byś przypadkiem nie uraził swej nogi o kamień" (por. Łk 4,9). Autor Ps 91 uczy pokładania ufności w Bogu. Nie może to jednak polegać na „kuszeniu" Boga, tak jak to miało miejsce w sytuacji omawianej perykopy o kuszeniu Jezusa na pustyni w Mt 4,6[14].

Kuszenie Jezusa zawiera opis trzech prób. Pierwsza z nich dotyczy zamiany kamieni w chleb. U Mateusza czytamy: „Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz, żeby te kamienie stały się chlebem" (4,3). Ewangelista Łukasz natomiast pisze: „Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz temu kamieniowi, żeby się stał chlebem" (4,3). To pokusa łatwego zdobycia chleba[15]. U Mateusza występuje liczba mnoga: „kamienie" (4,3). Natomiast Łukasz zamienia liczbę mnogą na liczbę pojedynczą (por. 4,3). W ten sposób zwiększa się jeszcze radykalizm tej wypowiedzi. Syn

szatanem wzorem dla chrześcijan nękanych przez Złego, w: *Egzorcyzmy w tradycji i życiu Kościoła,* red. A. Żądło, Katowice 2007, s. 275 n.

[10] Por. J. S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, s. 166.

[11] Por. M. Fryszkiewicz, *Rzecz o Aniołach,* Marki-Struga 1993, s. 63 nn.

[12] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 403; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 119; tenże, *Walka Jezusa z kuszącym szatanem wzorem dla chrześcijan nękanych przez Złego,* s. 276 n.

[13] Por. J. Schmid, *L'Evangelo secondo Matteo,* Brescia 1976, s. 90 n; A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986, s. 73 n; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 403.

[14] Por. J. Schmid, *dz. cyt.,* s. 90 n; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 120; tenże, *Walka Jezusa z kuszącym szatanem wzorem dla chrześcijan nękanych przez Złego,* s. 277.

[15] Por. Benedykt XVI, *dz. cyt.,* s. 39 n; J. Łukomski, *Bóg moich dni,* Kielce 1997, s. 103.

Boży rozporządzając wszechmocnym słowem miałby tylko jeden kamień zamienić w chleb, aby ocalić swoje życie. Zaradziłby w ten sposób ostatecznej potrzebie głodu. Jezus jednak odrzuca nawet taką ewentualność[16].

Jezus odpowiada diabłowi na jego pokusę: „Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych" (Mt 4,4; Łk 4,4). Słowa te są zaczerpnięte z Księgi Powtórzonego Prawa. Są one tam zamieszczone w kontekście słów Mojżesza (por. Pwt 8,2 n). Jezus wskazuje na konieczność karmienia się nie tylko chlebem, ale również słowem Bożym[17]. W ten sam sposób nauczał kiedyś Mojżesz na pustyni głodnych i spragnionych Izraelitów. Jezus okazał w ten sposób całkowite zaufanie swojemu Ojcu[18]. Przeciwstawia się pokusie zamiany kamieni w chleb. Jego pokarmem było „wypełnić wolę Tego, który Go posłał" (J 4,34)[19].

Odrzucając pierwszą pokusę Jezus uzasadnia to słowami z Pwt 8,3. Wskazuje w ten sposób na ostateczne kryterium i źródło oceny, którym jest wola Boża, wyrażona w Jego słowie. Najwyższym kryterium postępowania jest dla Jezusa posłuszeństwo wobec woli Bożej. Owo posłuszeństwo oznacza przyjęcie posłannictwa uniżonego i cierpiącego „sługi Jahwe", które zostało wyznaczone Mesjaszowi w odwiecznych planach Bożych (por. Mt 16,21; Mk 8,31; Łk 24,26). Jest to droga cierpienia, krzyża i śmierci „za wielu" (por. Mt 20,22.28; 26,53 n.56). Tylko na tej drodze doświadcza się prawdziwości posłannictwa mesjańskiego, które jest zgodne z wolą Boga[20]. Wola Boża wyrażona w Bożym słowie stanowi najwyższą normę postępowania. Jezus wskazuje w słowie Bożym źródło prawdziwego życia. Daje w ten sposób ostateczne kryterium postępowania dla swoich uczniów. „Słowa, które pochodzą z ust Bożych" są tak samo konieczne dla człowieka, jak chleb powszedni. Pełnia życia człowieka ściśle wiąże się z wypełnianiem tych słów (por. Kpł 18,5; Łk 10,28)[21].

---

[16] Por. D. Adamczyk, *Walka Jezusa z kuszącym szatanem wzorem dla chrześcijan nękanych przez Złego,* s. 271.

[17] Por. J. Schmid, *dz. cyt.,* s. 89 n; A. Sand, *dz. cyt.,* s. 73; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo. Vol. 1: cc. 1-13*, Bologna 1999, s. 47 n; B.T. Viviano, *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 923; F. Mickiewicz, A. Stawiecki, *Metody szatana oraz sposoby walki z nim w świetle kuszenia Jezusa na pustyni,* „Communio" 26(2006)1, s. 92.

[18] Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak*, Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań-Kraków 1999, s. 24.

[19] Por. K. Nowacki, *„Nie samym chlebem żyje człowiek". Wołanie Jezusa o godność człowieka,* „Communio" 26(2006)1, s. 110 nn; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 97 n; tenże, *Walka Jezusa z kuszącym szatanem wzorem dla chrześcijan nękanych przez Złego,* s. 271 n. Komentarz do Mt 4,4 znajdujemy też u świętego Pawła w 1 Kor 10,3-5.

[20] Por. F. Mickiewicz, A. Stawiecki, *Metody szatana,* s. 101 n.

[21] Por. D. Adamczyk, *Walka Jezusa z kuszącym szatanem wzorem dla chrześcijan nękanych przez Złego,* s. 274.

Gdy na pierwszą pokusę Jezus odpowiedział słowami Pisma, szatan w kolejnej pokusie też wykorzystuje Pismo. Ewangelista Mateusz umiejscawia drugą pokusę na szczycie świątyni w Jerozolimie. Łukasz podaje w swoim dziele tę pokusę jako ostatnią. Ta pokusa dotyczy propozycji, aby Jezus rzucił się w dół z narożnika świątyni (por. Mt 4,5 n; Łk 4,9-11) w dolinę Cedronu. Jest to pokusa czysto mesjańska. Została ona wyrażona słowami: „Jeśli jesteś Synem Bożym, rzuć się w dół, jest przecież napisane: «Aniołom swoim rozkaże o tobie, a na rękach nosić cię będą, byś przypadkiem nie uraził swej nogi o kamień»" (Mt 4,6; por. Łk 4,9)[22].

Szatan dostosowuje swoją argumentację do racji podanych przez Jezusa w odpowiedzi na pierwszą pokusę. Druga pokusa stanowi nawiązanie do zaufania Bogu. Szatan chce, aby Jezus zademonstrował swoją moc i w ten sposób zaspokoił ciekawość ludzi. Chce wystawić na próbę siłę zaufania Jezusa do Ojca[23]. W odpowiedzi na pierwszą pokusę Jezus wskazał na słowo Boga jako najwyższą normę postępowania. W drugiej pokusie diabeł przytacza Pismo Święte, aby wciągnąć Jezusa w zastawioną na Niego pułapkę. Powołuje się on na Ps 91,11. „[…] jest przecież napisane: Aniołom swoim rozkaże o tobie, a na rękach nosić cię będą, byś przypadkiem nie uraził swej nogi o kamień"[24]. Słowa te nabierają szczególnego znaczenia ze względu na to, że są wypowiadane w świętym miejscu. W drugim kuszeniu to szatan posłużył się Pismem. Cytuje słowa Psalmu, kusząc Jezusa, aby rzucił się w dół z narożnika świątyni[25]. Przecież Synowi Bożemu nie może się nic stać. Jest to pokusa zademonstrowania mocy magicznej. Jezus okazałby się sztukmistrzem[26]. Gdyby Jezus uległ tej pokusie, wykorzystałby cudotwórczą moc na pokaz[27]. Cel pokusy, podobnie jak i w pierwszym przypadku, dotyczy wiary i posłuszeństwa Syna Bożego. Szatan używa formy warunkowej: „Jeśli jesteś Synem Bożym" (Mt 4,6; Łk 4,10). Poddaje przez to w wątpliwość słowa z nieba podczas teofanii: „Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie" (Mt 3,17). Cytując słowa z Ps 91,11 n, szatan interpretuje go dosłownie, w tym wypadku w sposób wypaczony. Warto zauważyć, że w Mt 4,5 użyty został termin *diabolos* - diabeł. Z języka greckiego *dia-ballo* oznacza „oskarżam". Tak więc

[22] Por. tamże, s. 275; C.L. Blomberg, *Matthew,* w: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament,* red. G.K. Beale, D.A. Carson, Grand Rapids, Michigan 2007, s. 15 n.

[23] Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak*, dz. cyt.,* t. 1, s. 24; A. Burakowska, *Kuszenie Jezusa,* „Communio" 26(2006)1, s. 82.

[24] Por. D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 98.

[25] Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 83 n.

[26] Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak*, dz. cyt.,* t. 1, s. 24.

[27] Por. J. Czerski, *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii synoptycznych*, Opole 2000, s. 72; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 120.

diabolos to jest ten, który oskarża człowieka przed Bogiem, kto chce zniszczyć jego dobre relacje z Bogiem[28].

W pierwszej pokusie Jezus jednoznacznie odrzucił użycie swojej mocy cudotwórczej do udoskonalenia świata materialnego. Teraz szatan chce, aby Jezus wykorzystał swoją moc dla wykazania swojej godności mesjańskiej. Zewnętrznym tego wyrazem miałby być spektakularny skok ze szczytu świątyni i cudowne ocalenie na skutek interwencji Bożej. Byłoby to ocalenie Jezusa z jawnego niebezpieczeństwa śmierci. W konsekwencji mogłoby to zniwelować zgorszenie krzyża: „Bo wiszący jest przeklęty przez Boga" (Pwt 21,23; por. Ga 3,13)[29].

Podstęp szatana polegał w tym wypadku na tym, że uznał on w sposób pośredni Boże synostwo Jezusa Chrystusa, dążył do tego, aby skłonić Go do wykorzystania mocy do szlachetnego przecież celu, jakim było objawienie mesjańskości Jezusa. Ulegając tej pokusie Jezus Chrystus przekreśliłby wolę Boga w odniesieniu do swojej osoby. Poddając się woli szatana zaprzeczyłby jednocześnie, że uznanie Mesjasza jest dziełem wiary, której nie można niczym zastąpić[30].

Jezus przeniknął ten podstęp szatana. Nie wdawał się z nim w dyskusję. Nie roztrząsał także argumentów, które szatan Mu przedłożył. Chociaż od Mesjasza oczekiwano wielu cudów, Jezus nie chce dokonywać ich na pokaz[31]. Jezus nie ulega szatanowi. W odpowiedzi na tę pokusę, odwołuje się do adekwatnego na tę okoliczność tekstu Pisma: „Nie będziesz wystawiał na próbę Pana, Boga swego" (Mt 4,7; Łk 4,12)[32]. Są to słowa z Pwt 6,16. Czytamy tam: „Nie będziecie wystawiali na próbę Pana, Boga waszego, jak wystawialiście go na próbę w Massa". Tak nakazuje Izraelitom Mojżesz[33]. Te słowa Pisma nawiązują do wielkiej próby zaufania, jakiej Bóg poddał na pustyni swój lud. Izraelici kłócili się, wystawiając Boga na próbę. Wątpili w to, czy Pan rzeczywiście jest wśród nich (por. Wj 7,7). Po wejściu do ziemi obiecanej nie mogą zapomnieć o Bogu. Muszą strzec Jego nakazów i mieć do Niego pełne zaufanie (por. Pwt 6)[34].

---

[28] Por. E. Szymanek, *dz. cyt.,* s. 83 n; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 120; tenże, *Walka Jezusa z kuszącym szatanem wzorem dla chrześcijan nękanych przez Złego,* s. 277 n.

[29] Por. D. Adamczyk, *Walka Jezusa z kuszącym szatanem wzorem dla chrześcijan nękanych przez Złego,* s. 278.

[30] Por. tamże.

[31] Por. D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 98.

[32] Por. J. Łukomski, s. 103 n; F. Mickiewicz, A. Stawiecki, *Metody szatana,* s. 102 n.

[33] Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań-Warszawa 1971, s. 146; A. Kowalczyk, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii św. Mateusza,* Gdańsk 1993, s. 65 n.

[34] Por. D. Adamczyk, *Walka Jezusa z kuszącym szatanem wzorem dla chrześcijan nękanych przez Złego,* s. 279.

Określenia: *Massa* z Pwt 6,16 oraz często z tym występujące *Meriba* (por. Wj 17,7; Pwt 33,8; Ps 95,8) oznaczają odpowiednio: „kuszenie" i „kłótnię". Stanowiły one zwieńczenie doświadczeń Izraela w czasie jego wędrówki do ziemi obiecanej. Izraelici ulegli pokusie. Nie zawierzyli Bogu wobec Jego cudownych dzieł (por. Lb 17,1-7; Pwt 6,10-17). Odmówili Bogu Jahwe należnego Mu zaufania, wystawiając Go w ten sposób na próbę. Przez swoje nieposłuszeństwo sprzeniewierzyli się Bogu[35].

Jezus natomiast, w przeciwieństwie do wybranego syna Izraela, jako „umiłowany Syn Boży" (por. Mt 3,17; Mk 1,11; Łk 3,22), poprzez swoje posłuszeństwo ocalił ufność względem Boga. Chodzi tu o postawę ludzi wobec Bożych poleceń. Jezus, przeciwstawiając się drugiej pokusie szatana, odmawia wystawiania na próbę Ojca. Zajmuje przez to postawę przeciwną do postawy Izraelitów na pustyni (por. Wj 17,1-7)[36]. Pokusa dotyczyła ukazania się Jezusa jako Mesjasza, w sposób spektakularny. Wtedy zwróciłby na siebie uwagę wszystkich. Był przecież na narożniku świątyni. Żydzi byli przekonani, że świątynia jest najodpowiedniejszym miejscem, gdzie powinien ukazać się Mesjasz[37]. Poprzez słowa: „Nie będziesz wystawiał na próbę Pana, Boga swego" Jezus przywraca porządek, który został odwrócony przez Izraela[38].

Odpowiedzią człowieka na zbawcze działanie Boga winno być bezgraniczne zawierzenie Bogu. Działanie Boga jest skierowane zawsze ku zbawieniu człowieka. To dlatego ma On prawo „doświadczać" człowieka, na ile jego zaufanie odpowiada wielkości Bożego działania. Ze strony człowieka natomiast już sam fakt „wystawiania Boga na próbę" stanowi „votum nieufności" i jest wyrazem odmówienia Bogu należnej wiary i zaufania[39].

Ewangelista Łukasz kończy opis tego kuszenia słowami: „Gdy diabeł dokończył całego kuszenia, odstąpił od Niego aż do czasu" (Łk 4,13). Ten synoptyk umieszcza kuszenie w świątyni na końcu. Wydaje się, że jest to najtrudniejsze z doświadczeń, którym został poddany Jezus na pustyni. Dopełnieniem tej próby jest męka i śmierć Chrystusa (por. Łk 22,3.53; J 14,30). Tu posłuszeństwo Jezusa wobec woli Ojca zostało poddane największej próbie. W Jerozolimie posłuszeństwo Ojcu zostało dopełnione przez mękę, cierpienie i śmierć (por. Łk 13,33;

[35] Por. tamże.

[36] Por. P.R. Gryziec, *Według świętego Mateusza. Stary Testament ukryty w Nowym*, Kraków 1998, s. 70 n; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo. Vol. 1: cc. 1-13*, s. 48 n.

[37] Por. J. Schmid, *dz. cyt.,* s. 93 nn; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 99.

[38] Por. F. Mickiewicz, A. Stawiecki, *Metody szatana,* s. 103; D. Adamczyk, *Walka Jezusa z kuszącym szatanem wzorem dla chrześcijan nękanych przez Złego,* s. 280.

[39] Por. D. Adamczyk, *Walka Jezusa z kuszącym szatanem wzorem dla chrześcijan nękanych przez Złego,* s. 280.

18,31; 19,28). Jezus wypowie wtedy słowa: „Nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie" (Łk 22,42; por. Mt 26,42). W Jerozolimie wypowie też ostatnie słowo: „Wykonało się!" (J 19,30). W tym kontekście należy także widzieć słowa Jezusa z Ps 31,6: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego" (Łk 23,46). Stanowią one wyznanie ufności względem Ojca[40].

Nauka wynikająca z odpowiedzi Jezusa dotyczy stosunku człowieka do Boga. Ten stosunek powinien opierać się na wierze, a nie na widzialnych, spektakularnych znakach[41]. Pokusa próżności jest bardzo niebezpieczna. Rozprasza człowieka, zwracając jego uwagę na rzeczy zewnętrzne i drugorzędne. Ludzka wola zostaje niejako osaczona. Święty Jan nazywa tę pokusę „pychą tego życia" (1 J 2,16). Prowadzi bowiem człowieka do negacji jego zależności od Boga. Na miejscu Boga człowiek usiłuje postawić samego siebie[42].

Jezus nie rzucił się z narożnika świątyni w dół. Nie wystawił Boga na próbę. Ukazał w ten sposób rzeczywisty sens Ps 91, jakim jest prawo do bezgranicznego zaufana Bogu. Benedykt XVI określa to w sposób następujący: „Kto jest posłuszny woli Bożej, ten wie, że w żadnej spotykającej go przeciwności nie będzie pozbawiony opieki. Wie, że najgłębszym fundamentem świata jest miłość, i dlatego także tam, gdzie nie może lub nie chce mu dopomóc nikt z ludzi, powinien nadal ufać Temu, który go kocha. Zaufanie, do którego upoważnia nas Pismo i do którego zaprasza nas Pan, Zmartwychwstały, jest jednak czymś zupełnie innym od awanturniczego stawiania Bogu wyzwań, których celem jest uczynienie Boga naszym niewolnikiem"[43].

2. Wyjawienie tajemnic Bożych w przypowieściach (Ps 78,2 – Mt 13,35)

Tylko w Ewangelii Mateusza znajduje się cytat z Psalmu 78. Chodzi o słowa: „Do przypowieści otworzę me usta, wyjawię tajemnice zamierzchłego wieku" (Ps 78,2). Ewangelista powołuje się na te słowa w ramach perykopy dotyczącej przypowieści o ziarnku gorczycy i o zaczynie (por. Mt 13,31-35).

---

[40] Por. F. Rienecker, *Das Evangelium des Lukas,* Wuppertal 1974, s. 532; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2005, s. 125 n; D. Adamczyk, *Walka Jezusa z kuszącym szatanem wzorem dla chrześcijan nękanych przez Złego,* s. 280 n.

[41] Por. J. Schmid, *dz. cyt.,* s. 93 nn; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 120.

[42] Por. D. Adamczyk, *Walka Jezusa z kuszącym szatanem wzorem dla chrześcijan nękanych przez Złego,* s. 281.

[43] Benedykt XVI, *dz. cyt.*, s. 45.

Ps 78 jest to pieśń o charakterze pouczającym[44]. W *Biblii Tysiąclecia* został zatytułowany: „Dzieje narodu szkołą służby Bożej". Powstał w oparciu o refleksję nad historią narodu wybranego i nad zbawczą pomocą Bożą. Autor wysnuwa pouczające wnioski z przejawów Bożej opieki nad dziejami narodu. Jest to pouczająca refleksja nad historią Izraela. Można również określić ten Psalm jako historyczny[45]. Posiada też cechy hymnów i psalmów dziękczynnych. Jest tu uwielbienie wielkości i dobroci Boga objawionej w dziejach narodu wybranego. Jednak sam autor nazwał go utworem mądrościowym. Przekazał w swoim utworze wiadomości dotyczące dziejów narodu. Jest to rozważanie nad sensem historii Izraela. Psalmista usiłuje odczytać mądrość Bożą i Jego zamiary, analizując główne wydarzenia z tej historii. Przypomina doświadczenia Izraela i poucza o dotrzymaniu wierności Bogu[46].

W Psalmie 78 jest widoczny styl deuteronomiczny. Między Psalmem 78 a Księgą Powtórzonego Prawa można zauważyć pewne podobieństwa formalne i rzeczowe. Cały ten Psalm jest przepełniony zachętami paranetycznymi, które przypominają paranezy deuteronomiczne z Pwt 32. Psalm 78 jest utworem dydaktycznym. Przedstawienie działania Bożego w historii, uwielbienie, czy dziękczynienie są wprzęgnięte w pouczanie ludu[47].

Słowa Psalmu 78 są wyrazem działalności nauczycielskiej psalmistów wobec narodu. Pod tym względem mają one szczególną wymowę. Psalmista, podobnie jak autorzy Pięcioksięgu, mędrcy, prorocy, zdaje sobie sprawę z tego, że członków narodu trzeba wychowywać do mądrego postępowania. Musi ono być zgodne z wolą Jahwe. W treści jego Psalmu znalazła odbicie troska o to, aby Izraelici nauczyli się bojaźni Boga i wypełniania Jego nakazów[48].

W historii narodu wybranego ciągle działa Bóg i obdarza Izraela swymi łaskami. Ten naród nie jest jednak wierny Bogu. Wciąż opiera się Jego łaskom i sprzeciwia się Mu. Psalm 78 miał być przestrogą dla królestwa południowego. To mieszkańcy tego królestwa odziedziczyli przywileje Bożego wybrańtwa. To ich w sposób szczególny dotyczyła nauka tego Psalmu. Muszą oni być wierni Bogu, ponieważ niewierność prowadzi do zguby[49]. Werset 78,2 znajduje się

---

[44] Por. H. Witczyk, *Psalmy. Dialog z Bogiem*, s. 52; A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii,* Warszawa 1994, s. 286.

[45] Por. S. Łach, *Gatunki Psalmów, miejsce ich powstania i struktura*, s. 5; H. Witczyk, *Psalmy. Dialog z Bogiem*, s. 26.

[46] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 353; H. Witczyk, *Psalmy. Dialog z Bogiem*, s. 26; J.S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, s. 189; J. S. Kselmann, M. L. Barre, *Księga Psalmów*, s. 504 n.

[47] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 353.

[48] Por. J. S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, s. 189.

[49] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 360.

w rozbudowanym wprowadzeniu (Ps 78,1-11). Pierwsze dwa wersety posiadają klasyczne cechy mądrościowe. Mamy tu do czynienia z takimi sformułowaniami, jak: „słuchaj", „nakłońcie wasze uszy". Są to formuły wprowadzające w pouczeniach mędrców. Autor uważał się za nauczyciela mądrości[50].

Cytat z Ps 78,2 znajdujemy po zakończeniu przypowieści o ziarnku gorczycy i o zaczynie (por. Mt 13,31-35). Obydwie te przypowieści mają zobrazować energię tkwiącą w królestwie Bożym. Do istotnych elementów obydwu tych przypowieści należy zapewnienie o pełnym rozwoju królestwa Bożego, zarówno pod względem zakresu (przypowieść o ziarnku gorczycy), jak i pod względem intensywności (przypowieść o zaczynie)[51]. Ewangelista Mateusz odnosi słowa z Ps 78,2 do nauczania Jezusa w przypowieściach. W komentarzu cytuje słowa: „Otworzę usta w przypowieściach, wypowiem rzeczy ukryte od założenia świata" (Mt 13,35). Stwierdza, że tak miało się wypełnić proroctwo (por. w. 35)[52].

Autor Psalmu 78 opowiada o wystąpieniach Boga, celem uwolnienia Izraelitów z niewoli egipskiej. Psalmista nazywa je przypowieściami. Oprócz prawdy historycznej, zawierają one również pouczenia doktrynalne. Dotyczą też zapowiedzi i figur mesjańskich. Ewangelista przystosował słowa z Ps 78,2 do osoby Jezusa. Psalmista wyjaśniał tajemnice zbawienia na podstawie historii narodu wybranego. W ten sposób wyobrażał Jezusa, który nauczał w przypowieściach i wyjaśniał tajemnice królestwa Bożego. Jezus nauczał przede wszystkim w przypowieściach. W Mt 13,34 czytamy, że bez przypowieści nie nauczał w ogóle. Żywe przykłady wydarzeń zaczerpniętych z codziennego życia przekonują o wiele bardziej, niż teoretyczne nakazy. Nauczanie w przypowieściach miało lepiej trafiać do umysłów słuchaczy, a także do ich pamięci. A chodziło o przekazanie wielkich prawd o królestwie Bożym[53].

Zacytowane przez Mateusza słowa z Ps 78,2 są w rzeczywistości proroctwem. Spełniło się ono na osobie Chrystusa i w Jego czynach. To właśnie Jezus Chrystus objawił ludziom w pełni zbawcze plany Boże, które były zakryte od założenia świata. W przypowieściach o ziarnku gorczycy i o zaczynie, Jezus zapewnia

[50] Por. tamże, s. 353 n; J. S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, s. 189.

[51] Por. S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo. Vol. 1: cc. 1-13,* Bologna 1999, s. 267 nn.

[52] Por. C. L. Blomberg, *Matthew,* s. 48 n.

[53] Por. J. Schniewind, *Il Vangelo secondo Matteo,* Brescia 1977, s. 302; R. Fabris, *Matteo*, Roma 1982, s. 309 n; A. Sand*, dz. cyt.,* s. 287 n; K. Romaniuk, *Biblijny traktat o miłosierdziu,* Ząbki 1994, s. 108; S. Grasso*, Il Vangelo di Matteo,* Roma 1995, s. 352 nn; J. Radermakers, *Lettura pastorale del vangelo di Matteo,* Bologna 1997, s. 222; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak*, dz. cyt.,* t. 1, s. 83; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1-13, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz,* Częstochowa 2005, s. 549 n.

Apostołów, że Kościół będzie kiedyś wielki. Miało to na celu podtrzymanie wytrwałości Apostołów. Również i w czasach współczesnych, nauka płynąca z przypowieści jest powodem radości dla wszystkich wierzących[54].

3. Odrzucenie dopuszczających się niesprawiedliwości (Ps 6,9 – Łk 13,27)

Tekst z Psalmu 6 został zacytowany tylko w Ewangelii Łukasza. Są to słowa: „Odstąpcie ode mnie wszyscy, którzy zło czynicie" (Ps 6,9). Zostały one wypowiedziane przez Jezusa, który cytuje ten werset w Łk 13,27 w formie: „Odstąpcie ode Mnie wszyscy dopuszczający się niesprawiedliwości!" w kontekście perykopy o odrzuceniu Żydów (Łk 13,22-30).

Psalm 6 należy do gatunku lamentacji indywidualnej. Można w nim wyróżnić dwie części. Ps 6,2-8 to prośba i skarga psalmisty, zaś 6,9-11 to radosne wyznanie, że Jahwe wysłuchał prośby. Zauważa się nagłe przejście od narzekania do radości. W pierwszej części psalmista woła do Boga o ulitowanie się nad swoją słabością, kieruje do Niego gorącą prośbę o ratunek i pomoc (6,3-6). Przedstawia Bogu swoje nędzne położenie (6,7 n). W drugiej części Psalmu 6 proszący uspokaja się, nabiera niejako pewności, że Bóg go wysłuchał: „Odstąpcie ode mnie wszyscy, którzy zło czynicie, bo Pan usłyszał głos mojego płaczu; Pan usłyszał moje błaganie, Pan przyjął moją modlitwę" (Ps 6,9 n). Złoczyńcy nie mogą nic uczynić psalmiście, ponieważ Bóg okazał przebaczenie. Ostatni werset dotyczy rezultatu wysłuchanej modlitwy. „Niech się wszyscy moi wrogowie zawstydzą i bardzo zatrwożą, niech odstąpią i niech się zawstydzą" (w. 11). Nie zdołają oni uczynić nic złego temu, kim opiekuje się sam Bóg[55].

Słowa z Ps 6,9 cytuje Jezus w drodze do Jerozolimy. Ewangelista Łukasz odnotowuje to w ramach perykopy dotyczącej ciasnej bramy, odrzucenia niewiernych Żydów i powołania pogan (Łk 13,22-30). Na początku tej perykopy Łukasz przypomina o podróży Jezusa do Jerozolimy. W tym fragmencie zawarte są różne wypowiedzi Jezusa na tematy eschatologiczne. Łukasz stworzył z tych wypowiedzi jedną całość. Podstawowym zagadnieniem tej perykopy jest problem zawarty w pytaniu skierowanym do Jezusa: „Panie, czy tylko nieliczni będą zbawieni?" (w. 23). To pytanie często stawiali ówcześni żydowscy uczeni.

---

[54] Por. ; O. da Spinetoli, *Matteo. Il vangelo della Chiesa,* Assisi 1983, s. 399 n; J. Schmid, *dz. cyt.*, s. 292 n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak*, dz. cyt.,* t. 1, s. 83 n; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo. Vol. 1: cc. 1-13*, s. 270.

[55] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 117-120; H.-W. Jüngling, *Księga Psalmów. Ksiega Pierwsza (Ps 1-41)*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 682 n.

W odpowiedzi na nie chcieli podkreślić różnice między tymi, którzy pochodzą od Abrahama a poganami. U Żydów dominował pogląd, że w przyszłości prawie cały Izrael będzie zbawiony[56].

Jezus nie odpowiada wprost na to pytanie, lecz posługuje się przenośnią[57]. „Usiłujcie wejść przez ciasne drzwi; gdyż wielu, powiadam wam, będzie chciało wejść, a nie będą mogli. Skoro Pan domu wstanie i drzwi zamknie, wówczas stojąc na dworze, zaczniecie kołatać do drzwi i wołać: «Panie, otwórz nam!», lecz On wam odpowie: «Nie wiem, skąd jesteście». Wtedy zaczniecie mówić: «Przecież jadaliśmy piliśmy z Tobą, i na ulicach naszych nauczałeś». Lecz On rzecze: «Powiadam wam, nie wiem, skąd jesteście. Odstąpcie ode Mnie wszyscy dopuszczający się niesprawiedliwości!» Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów, gdy ujrzycie Abrahama, Izaaka i Jakuba, i wszystkich proroków w królestwie Bożym, a siebie samych precz wyrzuconych. Przyjdą ze wschodu i zachodu, z północy i południa i siądą za stołem w królestwie Bożym. Tak oto są ostatni, którzy będą pierwszymi, i są pierwsi, którzy będą ostatnimi" (Łk 13,24-30).

Z treści tej przenośni można wysnuć pewne wnioski co do ilości zbawionych. Wypowiedź Jezusa ma znaczenie eschatologiczne. Według tego, co mówi Jezus, z wejściem do wiecznego zbawienia rzecz ma się tak, jak z możliwością dostania się na salę godową. Przygotowuje się do wejścia bardzo wielu, lecz brama prowadzącą do sali biesiadnej jest bardzo wąska. W Ewangelii Mateusza Jezus mówi: „Jakże ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy przez nią wchodzą" (Mt 7,14). Na ową salę godową wejdą tylko ci, którym będzie na tym bardzo zależało i użyją wszystkich sił, aby się tam dostać. Ograniczony jest przy tym czas przeznaczony na wchodzenie gości. Warto zwrócić uwagę, że to nie ilość miejsc na sali biesiadnej jest ograniczona, lecz czas wchodzenia na salę. Podobnie ograniczone w czasokresie swego trwania jest życie każdego człowieka[58].

Jezus nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o liczbę zbawionych. Zachęca raczej do czynienia wysiłków, aby wejść do królestwa Bożego. Owo pytanie stało się dla Jezusa okazją do nawoływania do pokuty. W Łk 13,24 zawarte jest wezwanie i upomnienie Jezusa: „Usiłujcie wejść przez ciasne drzwi". Jak wynika z w. 29 drzwi symbolizują wejście do królestwa Bożego. Chodzi o to, aby zdążyć przed ich zamknięciem. Jezus napomina, aby nie zwlekać, ponieważ potem

[56] Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz,* Poznań-Warszawa 1974, s. 251; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* Warszawa 2000, s. 157.

[57] Por. S. O. Abogunrin, *Ewangelia według św. Łukasza,* w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1279; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza…*, s. 358.

[58] Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak*, dz. cyt.,* t. 1, s. 352; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza…*, s. 358.

będzie ciasno z powodu wąskiej bramy i z powodu tłoku. Upomnienie Jezusa dotyczy podjęcia szybkiej decyzji, jak również dodany jest do tego motyw walki, zmagania się. Wskazuje na to użyty w tym wierszu grecki termin αγωνίζεσθε. Autor zwraca uwagę na trudy, jakie w związku z tym czekają każdego człowieka. Usilne staranie się o wejście do królestwa Bożego winno angażować całą osobę, jej ciało, duszę i umysł[59].

Trzeba usiłować wejść bez zwlekania, ponieważ w pewnym momencie drzwi zostaną zamknięte. W swoim porównaniu Jezus ukazuje dramatyczną sytuację tych, którzy zostaną na zewnątrz. Będą oni kołatać i prosić o umożliwienie im wejścia (w. 25). Będą się przy tym powoływać na dawną zażyłość z Panem: „Przecież jadaliśmy piliśmy z Tobą" (w. 26). Nic to już jednak nie pomoże. Nic nie zdoła przekonać pana domu. Jezus przebywał w domach Izraelitów, zasiadał z nimi do wspólnego stołu, nauczał na ulicach ich miast. Oni jednak nie wykorzystali szansy zbawienia. W innym miejscu czytamy: „Nie każdy, który Mi mówi: «Panie, Panie!», wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie" (Mt 7,21; por. Łk 6,46). Łukasz wskazuje na obraz drzwi, które Jezus zamyka przed tymi, którzy chlubią się, że Go znają i wiedzą, czego naucza. Uczestniczenie we wspólnych posiłkach, czy tylko słuchanie nauczania Jezusa, nie wystarcza, aby być zbawionym. Potrzebne jest bowiem wewnętrzne zjednoczenie z Jezusem Chrystusem przez wiarę i miłość. Winno się to okazywać w realizowaniu w życiu nauczania Jezusa[60].

W końcu nastąpi wyrok odrzucenia. Jezus zwraca się do tych, którzy pozostali za drzwiami: „Odstąpcie ode Mnie wszyscy dopuszczający się niesprawiedliwości!" (Łk 13,27). Jezus formułuje ten wyrok sądowy na podstawie Ps 6,9. W Psalmie 6 ludzie nieprawi zostali przedstawieni jako prześladowcy psalmisty. Pan jednak uniewinni psalmistę, a na nieprawych wywrze pomstę. Jedynym słowem, które Jezus ma do powiedzenia tym, którzy pozostali na zewnątrz, jest cytat, aby odstąpili od drzwi. W paralelnym tekście z Mt 7,22 n adresatami odrzucenia są egzorcyści i cudotwórcy. Łukasz natomiast uogólnia mówiąc o „wszystkich", którzy dopuszczają się „nieprawości". Ci, którzy nie chcą podjąć wysiłku, znajdą się na zewnątrz[61].

---

[59] Por. F. Gryglewicz, *dz. cyt.,* s. 251; R.J. Karris, *Ewangelia według świętego Łukasza,* w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1082; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza*…, s. 358.

[60] Por. F. Gryglewicz, *dz. cyt.,* s. 251 n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.,* t. 1, s. 352; S. O. Abogunrin, *Ewangelia według św. Łukasza,* s. 1279; R.J. Karris, *Ewangelia według świętego Łukasza,* s. 1082; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza*…, s. 359.

[61] Por. F. Gryglewicz, *dz. cyt.,* s. 252; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* s. 157; R. J. Karris, *Ewangelia według świętego Łukasza,* s. 1082;

Przedmiotem dalszej części perykopy jest sytuacja tych, którzy nie weszli na ucztę weselną. Odrzuconym pozostanie tylko „płacz i zgrzytanie zębów" (w. 28). Będą widzieli szczęście praojców Izraela i proroków w królestwie Bożym. Będą również mieć świadomość, że mogliby przeżywać to samo szczęście. W tej sytuacji ich cierpienie, jako odrzuconych, będzie jeszcze większe. Obraz „płaczu i zgrzytania zębów" wyraża ideę niewczesnego żalu wobec wiecznego potępienia (por. Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30). Płacz jest wyrazem duchowej rozpaczy, zaś zgrzytanie zębami to synonim bólu fizycznego[62].

Jezus mówi teraz o ostatecznych losach tych członków narodu wybranego, którzy odrzucili Mesjasza, a przez to sami zostali odrzuceni (Łk 13,28). Ich sytuacja jest godna pożałowania. Widzą bowiem na uczcie członków swojego narodu, patriarchów i proroków. Porównują ich szczęście ze swoim losem. Wynikiem tego porównania jest żal, że uczta weselna nie jest ich udziałem. Pozostał im jedynie bezsilny płacz i zgrzytanie zębami. Dodatkową przyczyną żalu odrzuconych jest to, że zamiast nich, którzy byli dotychczas wybrani, w królestwie Bożym znajdą się ludzie, którzy przyjdą z różnych stron świata, a zatem dotychczasowi poganie[63].

W ten sposób Jezus rozstrzygnął spór co do zbawienia synów Izraela. Jego wypowiedź nie była pocieszająca. Przytaczając słowa Ps 6,9 Jezus wskazał bowiem na definitywne odrzucenie tych, którzy dopuszczają się niesprawiedliwości. Słowa psalmisty w ustach Jezusa nabierają nowego znaczenia. Jezus bowiem odnosi je do sądu Bożego. Dalej wskazuje, że słuchaczami dobrej nowiny będą poganie. W swej łaskawości Bóg zaprosił na ucztę ludzi ze wszystkich narodów. Teraz oni stanowią odnowiony Izrael. Żydzi bowiem odrzucili Mesjasza. Poganie zaś przyjdą ze wszystkich stron świata i będą zasiadać za stołem w królestwie Bożym (Łk 13,29). W ten sposób ostatni staną się pierwszymi, a pierwsi ostatnimi (w. 30). Końcowa sentencja perykopy przeciwstawia naród wybrany poganom w tym, co dotyczy wejścia do królestwa Bożego. Poganie byli uważani przez Żydów za uosobienie wszelkiego grzechu. Uchodzili oni za nieczystych. Prawo Mojżeszowe zabraniało Żydom jakichkolwiek kontaktów z poganami. Dla ówczesnych Żydów byli oni najmniej godni szacunku. Jezus zaś mówi, że to właśnie oni zasiądą w królestwie Bożym. Urzeczywistnią się w ten sposób zapowiedzi proroków (por. Ps 107,3; Iz 25,6-8). Poganie staną się zatem pierwszymi przez

H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza*…, s. 359; D.W. Pao, E.J. Schnabel, *Luke,* w: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament,* red. G.K. Beale, D.A. Carson, Grand Rapids, Michigan 2007, s. 335.

[62] Por. F. Rienecker, *dz. cyt.,* s. 338 n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.,* t. 1, s. 353; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza*…, s. 360.

[63] Por. F. Gryglewicz, *dz. cyt.,* s. 252.

wejście do królestwa Bożego. Żydzi zaś, a więc ci, którzy byli wybrani, zostaną odrzuceni[64].

Żydzi uważali się za naród uprzywilejowany. Sądzili, że to oni mają pierwszeństwo przy wejściu do królestwa Bożego. Wierzyli, że Bóg przygotował królestwo dla Izraela. Oczekiwali, że będą mieli w nim udział razem ze swymi praojcami i prorokami. Jezus zaś wprowadza podział między tymi, którzy dopuszczają się nieprawości, a tymi, którzy podjęli walkę ze złem, aby osiągnąć królestwo Boże. Izraelici nie zostają jednak całkowicie wykluczeni z królestwa Bożego. Szansę mają wszyscy. Ewangelista pozostaje tu wierny idei uniwersalizmu zbawczego. Nauka Jezusa pozostaje ciągle aktualna. Przynależność do Kościoła Chrystusowego nie jest jeszcze gwarancją udziału w królestwie Bożym. Potrzeba bowiem ciągle nowych wysiłków oraz ciągłej wewnętrznej kontroli relacji człowieka do Chrystusa. Bez nieustannej walki o królestwo Boże zawsze istnieje obawa utraty wspólnoty z Bogiem[65].

Wszyscy są wprawdzie powołani do zbawienia. Trzeba jednak słuchać nauki Jezusa i wprowadzać ją w życie. Należy uznać Boga w Jezusie i zjednoczyć się z Nim wewnętrznie. Tak bowiem uczynili patriarchowie i prorocy. Takie będzie również życie ludzi, którzy jako pochodzący z czterech stron świata zajmą miejsce w królestwie Bożym (Łk 13,29). Ci, którzy nie dopełnią tego warunku, nie wejdą do królestwa Bożego. W czasach ostatecznych podzielą los tych, którzy „źle postępowali". Gdy minie wyznaczony czas, będzie za późno na opamiętanie się i nawrócenie. Wtedy nie pomogą już kołatania i prośby, ani płacz i zgrzytanie zębami[66].

4. Błogosławiony przychodzący w imię Pańskie (Ps 118,26 – Mt 21,9; 23,39; Mk 11,9; Łk 13,35; 19,38)

Kolejny cytat z Księgi Psalmów w Ewangeliach synoptycznych to słowa: „Błogosławiony, który przybywa w imię Pańskie!" (Ps 118,26). Wszyscy trzej synoptycy cytują te słowa w ramach perykopy o uroczystym wjeździe Jezusa do Jerozolimy (Mt 21,9; Mk 11,9; Łk 19,38). Oprócz tego zaś ewangeliści: Mateusz i Łukasz zamieszczają je również we fragmencie dotyczącym ubolewania Jezusa nad Jerozolimą (Mt 23,39; Łk 13,35).

---

[64] Por. tamże; F. Rienecker, *dz. cyt.,* s. 339 n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.,* t. 1, s. 353; R. J. Karris, *Ewangelia według świętego Łukasza*, s. 1082.

[65] Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* s. 157; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza…*, s. 360 n.

[66] Por. F. Gryglewicz, *dz. cyt.,* s. 253.

Psalm 118 jest świątecznym hymnem dziękczynnym pochodzenia liturgicznego. W jego treści zawarte jest uwielbienie *hesed* i *tob* – łaskawości i dobroci Boga Jahwe. Rzeczownik *hesed* często występuje w Starym Testamencie. Oznacza dobroć, życzliwość, wierność, łaskawość, pomoc okazywaną potrzebującemu. W odniesieniu do Boga, rzeczownik ten służy do oznaczenia Jego dobroci i wiernej miłości[67]. *Hesed* Jahwe trwa na wieki (por. Ps 118,1-4). Oznacza ona pomoc dla tych, którzy Mu zaufali i należą do Jego ludu. Hebrajski wyraz *tob* jest synonimem *hesed* i oznacza dobroć Boga dla potrzebujących. Jest to naczelna idea tego hymnu[68].

Psalm 118 zawiera różne części składowe. Pierwsze cztery wersety są wezwaniem do czcicieli Jahwe, aby uwielbiali Jego dobroć i łaskawość. Dalej znajduje się opowiadanie o okazanej przez Boga łaskawości (ww. 5-21). W trzeciej części autor zamieszcza różne głosy przestróg, zachęt, próśb, błogosławieństw, wyznań, odpowiedzi (ww. 22-29). Jest to dziękczynienie jakiejś społeczności. Ma ono charakter publiczny. W tej ostatniej części Psalmu zaczynają się wypowiadać osoby uczestniczące w liturgii dziękczynnej. Wyrażają one zdumienie nad ekonomią zbawczą Boga Jahwe[69].

Tekst z Ps 118,26 brzmi: „Błogosławiony, który przybywa w imię Pańskie! Błogosławimy wam z domu Pańskiego". Jest to kapłańskie błogosławieństwo w ramach uroczystości liturgicznych. Stanowi ono odpowiedź na prośby z wersetu 25. W Ewangeliach synoptycznych te słowa wykrzykują ludzie, jako aklamację na cześć Jezusa, którego uznają za Mesjasza. Ma to miejsce podczas Jego uroczystego wjazdu do Jerozolimy (por. Mt 21,1-11; Mk 11,1-11; Łk 19,29-40)[70].

Jezus wjeżdżał do Jerozolimy na osiołku (Mt 21,7; Mk 11,7; Łk 19,33). Przez ten szczegół autorzy chcą podkreślić, że Jezus jest pokornym Mesjaszem. To król pełen prostoty i ubóstwa. On wskrzesza osobowość wielkich mężów i królów Izraela (por. Rdz 49,10 n; Sdz 5,10; 10,4; 2 Sm 19,27; 1 Krl 1,33). Warto również zauważyć, że pobożni faryzeusze oczekiwali na Mesjasza, który przez swoją pokorę odniesie zwycięstwo i będzie odnowicielem chwały narodowej[71].

---

[67] Por. J. Czerski, *Pojęcie hesed w Starym Testamencie (stan badań),* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 30(1983)1, s. 103-116; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj,* Ząbki 1999, s. 318 n.

[68] Por. D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 129.

[69] Por. S. Łach, *dz. cyt.,* s. 494 nn; A. Strus, *art. cyt.,* s. 67; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 129.

[70] Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz,* Poznań-Warszawa 1977, s. 258 nn; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 133.

[71] Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp…,* s. 260; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.,* t. 1, s. 123; E. Szymanek, *dz. cyt.,* s. 145; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 133.

Uroczysty wjazd Jezusa do Jerozolimy opisują wszyscy trzej ewangeliści. W Ewangelii Mateusza czytamy: „Hosanna Synowi Dawida! Błogosławiony Ten, który przychodzi w imię Pańskie! Hosanna na wysokościach!" (Mt 21,9). Podobnie u Marka: „Hosanna! Błogosławiony Ten, który przychodzi w imię Pańskie! […] Hosanna na wysokościach!" (Mk 11,9 n). Te słowa zostały zaczerpnięte z Ps 118,25 n. Łukasz zaś podaje: „Błogosławiony Król, który przychodzi w imię Pańskie!" (Łk 19,38). U Mateusza i u Marka występuje słowo „Hosanna". W Ps 118,25 natomiast czytamy: „O Panie wybaw! O Panie, daj pomyślność". Zawołanie „hosanna" oznacza „więc zbaw", „zbawże", „o wybaw". Źródłosłowem tego okrzyku jest forma czasownikowa hebrajskiego *hoszi'a-nna'* z Ps 118,25. W swoim brzmieniu to słowo nie było dla nikogo obce. Termin „hosanna" był znany ze starożytnych formuł liturgicznych[72].

Mateusz i Marek wspominają o gałęziach z drzew (por. Mt 21,8; Mk 11,8), które ludzie spontanicznie łamali, potrząsali nimi, dając w ten sposób wyraz swojej radości. Tylko Łukasz podaje zwięzłą informację o cudach, których Bóg dokonał przez Jezusa. Stały się one powodem chwalebnych okrzyków na cześć Jezusa. Tłumy głośno wołają, uznając w Jezusie króla mesjańskiego. Według Łukasza tłumy wołają: „Błogosławiony Król…" (Łk 19,38)[73]. U Mateusza świadczy o tym dodatek w wersecie 9 o synu Dawida: „Hosanna Synowi Dawida!". U Marka zaś słowa: „Błogosławione królestwo ojca naszego Dawida, które przychodzi" (Mk 11,10). Tych słów nie znajdujemy w Ps 118,25, z którego zaczerpnięte zostały słowa wołania tłumów. Okrzyk ten wyraża ideę mesjańskiego królowania Jezusa[74]. Tylko u Marka Dawid zostaje określony jako „nasz ojciec". W ten sposób w Starym Testamencie i w judaizmie był określany zwykle Abraham. W okresie oczekiwań mesjańskich uwaga była skoncentrowana na potomka Dawida i związane z nim przyszłe królestwo sprawiedliwości. Przyjście Jezusa stanowi nadejście zbawczej ery[75].

Uroczysty wjazd do Jerozolimy odbył się na pięć dni przed śmiercią Jezusa. Dopiero wtedy Jezus zezwolił na okazanie publicznego entuzjazmu wobec siebie. Jest to jedyny taki przypadek. Sam wjazd, mimo rozgłosu, musiał być jednak dosyć skromny. Świadczy o tym brak zainteresowania się nim władz rzymskich.

---

[72] Por. A. Strus, *art. cyt.,* s. 67; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak*, dz. cyt.,* t. 1, s. 123; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 132; C.L. Blomberg, *Matthew,* s. 65 n.

[73] Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak*, dz. cyt.,* t. 1, s. 383.

[74] Por. J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz,* Poznań-Warszawa 1979, s. 285 n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak*, dz. cyt.,* t. 1, s. 230.

[75] Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp…,* s. 260.

A wiadomo, jak bardzo były one wrażliwe na tego typu manifestacje[76]. Tylko Łukasz w zakończeniu swego opisu zamieszcza szczegół, którego nie podają pozostali Ewangeliści. Podczas gdy tłumy entuzjastycznie witają Jezusa, faryzeusze domagają się od Jezusa: „Nauczycielu, zabroń tego swoim uczniom!" (Łk 19,39). Jezus zaś w odpowiedzi oświadcza: „Powiadam wam: Jeśli ci umilkną, kamienie wołać będą" (w. 40). A zatem Jezus nie tylko aprobował owe okrzyki tłumów, które uważały Go za Króla, który przychodzi w imię Pańskie, ale wyraźnie sobie tego życzył. Odpowiedź Jezusa jest wyrazem Jego świadomości mesjańskiej. To On spełnia mesjańskie przepowiednie[77].

Mateusz zaznacza, że przybycie Jezusa do Jerozolimy wywarło wielkie wrażenie wśród mieszkańców: „Gdy wjechał do Jerozolimy, poruszyło się całe miasto" (Mt 21,10a). Ewangelista używa określenia *eseison*. W języku greckim tym czasownikiem oznaczano również trzęsienie ziemi (por. Mt 8,24; 24,7; 27,51.54; 28,2.4). W wersecie 10 pojawia się pytanie: „Kto to jest?" W kontekście przerażenia tłumów, można je odczytać jako znak niechęci i niezadowolenia z przybycia Jezusa. Tłumy odpowiadają: „To jest prorok, Jezus z Nazaretu w Galilei" (Mt 21,11). Ta odpowiedź wygląda na wołanie świadków, którzy znają Jezusa i wiedzą, kim On jest. To głos Kościoła, który daje świadectwo o Chrystusie. Świadkowie widzą w Nim proroka zapowiadanego przez Mojżesza (por. Pwt 18,15.18). Na Nim wypełnią się starotestamentowe proroctwa[78].

Słowa z Ps 118,26 zacytowane zostały też przez ewangelistów: Mateusza i Łukasza w perykopie dotyczącej ubolewania Jezusa nad Jerozolimą (Mt 23,39; Łk 13,35). Ewangeliści wkładają je w usta Jezusa. Perykopa o Jerozolimie (Mt 23,37-39; Łk 13,34-35) przedstawia obraz ptaka, osłaniającego swoimi skrzydłami pisklęta, zaczerpnięty ze Starego Testamentu (por. Ps 36,8; Iz 31,5). Oznacza on dobroć, troskliwość i opiekę Boga. Tak Jezus chciał zgromadzić mieszkańców Jerozolimy. Oni jednak nie chcieli. „Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posłani. Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chcieliście" (Mt 23,37; por. Łk 13,34)[79].

---

[76] Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.,* t. 1, s. 122; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 133.

[77] Por. F. Gryglewicz, *dz. cyt.,* s. 295 nn; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.,* t. 1, s. 383.

[78] Por. E. Szymanek, *dz. cyt.,* s. 145; S. Grasso, *dz. cyt.,* s. 486 nn; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.,* t. 1, s. 123; J. Radermakers, *dz. cyt.*, s. 281 n; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 133 n.

[79] Por. F. Gryglewicz, *dz. cyt.,* s. 254; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.,* t. 1, s. 140; J. Radermakers, *dz. cyt.*, s. 296.

Jezus zapowiada opuszczenie nie tylko świątyni, ale i całego miasta przez Boga. Jest ono nazwane domem. W Ewangelii Mateusza autor pisze: „Oto wasz dom zostanie wam pusty" (Mt 23,38). U Łukasza zaś: „Oto dom wasz tylko dla was pozostanie" (Łk 13,35). Oznacza to, że to miasto przestanie być domem Bożym. Bóg przestanie się nim opiekować. Będzie ono mieszkaniem tylko ludzi. Potwierdzeniem prawdy, że Bóg opuścił Jerozolimę, będzie jej zburzenie. Także Jezus opuszcza Święte Miasto. Bóg w osobie Jezusa pojawi się tam dopiero przy końcu świata. Sam mówi: „Nie ujrzycie Mnie odtąd, aż powiecie: Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie" (Mt 23,39; por. Łk 13,35). Wtedy przybędzie w grozie i majestacie Najwyższego Sędziego[80]. Jak wynika ze słów Jezusa, wyrażenie z Ps 118,26 ma jednoznacznie sens mesjańsko-eschatologiczny. Jak już wiele razy w historii zbawienia, Izraelici doświadczą miłosierdzia Bożego, gdy uznają Mesjasza, którego odrzucili. Słowa te są zapowiedzią ostatecznego tryumfu Jezusa[81].

5. „Nawet usta dzieci i niemowląt oddają Ci chwałę" (Ps 8,3 - Mt 21,16)

Tekst z Psalmu 8 został zacytowany tylko w Mateuszowej Ewangelii. Są to słowa: „Usta dzieci i niemowląt oddają Ci chwałę" (Ps 8,3). Zostały one wypowiedziane przez Jezusa, który cytuje ten werset w Mt 21,16 w formie: „Z ust niemowląt i ssących zgotowałeś sobie chwałę" w kontekście perykopy o Jezusie w świątyni (Mt 21,12-17).

Psalm 8 jest hymnem[82] mądrościowym na cześć wielkości Stwórcy. Być może stanowi on refleksję teologiczną nad opisem stworzenia świata z Rdz 1. W pierwszej części Psalmu (ww. 2-4) jest mowa o wspaniałości Boga, ukazującego się w niebie. Druga część Psalmu (ww. 5-10) dotyczy wspaniałości Boga ukazanej w wielkości człowieka. Autor Psalmu 8 żył w okresie niewoli babilońskiej. Słowa tego Psalmu są odbiciem przekonania o wielkości człowieka[83]. Cały ten Psalm odznacza się niezwykłą obrazowością[84].

---

[80] Por. E. Szymanek, *dz. cyt.,* s. 140; S. Grasso*, dz. cyt.,* s. 534 nn.

[81] Por. F. Gryglewicz, *dz. cyt.,* s. 254; J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp…*, s. 309; V. Fusco, *La invettiva e il lamento (Mt 23,1-39),* „Parola, spirito e vita" 21 (1990), s. 171; J. Kudasiewicz, *„Królestwo Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoc" (Mt 21,43),* „Roczniki Teologiczne" 41(1994)1, s. 84; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza…*, s. 363.

[82] Por. S. Łach, *Gatunki Psalmów, miejsce ich powstania i struktura,* Zeszyty Naukowe KUL 15(1972)2, s. 5.

[83] Por. J. S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, s. 171.

[84] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 124; T. Brzegowy, *Psałterz Dawidowy*, Tarnów 1993, s. 68.

Psalm 8 jest nazywany hymnem na cześć imienia Bożego. Główną ideą tego Psalmu jest wielkość Boga. Imię Boże jest równoznaczne z samym Bogiem. Tym imieniem jest wypełniony cały wszechświat[85]. Jego potęga jest wypisana nie tylko na niebiosach, ale i w każdym człowieku. To dzięki temu imieniu, człowiek jest władcą wszechświata. Mimo, że panuje nad światem, człowiek sam pozostaje pod władzą Boga. Dlatego powinien nieustannie uwielbiać potężne imię Boże[86].

Bóg Jahwe jest Panem ziemi i nieba. Zawierają one w sobie ślady Bożego majestatu. „O Panie, nasz Boże, jak przedziwne Twe imię po wszystkiej ziemi! Tyś swój majestat wyniósł nad niebiosa" (Ps 8,2). Te ślady potęgi Bożej pobudzają do Jego uwielbienia nawet dzieci i niemowlęta. Dzieje się tak dlatego, że Bóg dokonuje wielkich dzieł za pomocą niepozornych środków. W ten sposób ukazuje swoją niezwykłą moc[87].

„Sprawiłeś, że nawet usta dzieci i niemowląt oddają Ci chwałę, na przekór Twym przeciwnikom, aby poskromić nieprzyjaciela i wroga" (w. 3)[88]. Jahwe buduje sobie twierdzę, trwałą moc z chwały wypływającej z ust dzieci i niemowląt. Ta moc jest skierowana przeciw Jego wrogom, którzy zginą od samego blasku Bożego majestatu[89]. Dziecko, w swej naturze, oddaje cześć Bogu, zachwycając się otaczającą je rzeczywistością. Jest to szczery podziw dla wielkości Stwórcy. Wobec takich wyrazów chwały, muszą ustąpić nawet przeciwnicy Boga. Uwielbienie spontanicznie pojawia się na ustach dzieci. Zawstydza to ludzi dorosłych, zarozumiałych i zaprzeczających istnieniu Boga. Przeciwko racjonalistycznym systemom, wystarcza głos prostych ludzi[90].

Ten sam motyw znajdujemy w Ps 97,3 n: „Ogień idzie przed Jego obliczem i pożera dokoła Jego nieprzyjaciół. Jego błyskawice świat oświecają, a ziemia patrzy i drży". W Psalmie 8 zostaje przedstawiona prawda, że droga do zniszczenia wrogów prowadzi przez dzieci. To one szybciej niż dorośli dostrzegą ten

[85] Por. A. Strus, *art. cyt.*, s. 59.

[86] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 126; J. S. Kselmann, M. L. Barre, *Księga Psalmów,* s. 488.

[87] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 125.

[88] Ten werset Psalmu 8 jest trudny do wyjaśnienia. „Nieprzyjaciele" oznaczają tu najprawdopodobniej wrogie moce chaosu, a „dzieci i niemowlęta" utożsamia się ze znanym z mitów egipskich, babilońskich i fenickich obrazem bogów-dzieci. Wykrzykują one radośnie na cześć zwycięskiego głównego boga stworzyciela. Opis potęgi Jahwe w Ps 8,3 jest jahwistyczną interpretacją starożytnych obrazów mitycznych. Por. A. Strus, *art. cyt.*, s. 59. J.S. Synowiec uważa, że ten werset jest najprawdopodobniej dodatkiem do tekstu pierwotnego, ponieważ rozbija logiczną łączność między wersetami: 2 i 4. Por. *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, s. 171.

[89] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 125.

[90] Por. G. Ravasi, *Psalmy modlitwą ludu Bożego,* Częstochowa 1998, s. 21.

Boży blask[91]. Tę prawdę ukazuje święty Paweł pisząc, że: „Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć" (1 Kor 1,27)[92].

Z taką realizacją mamy do czynienia w Mt 21,16, gdzie Jezus odnosi słowa Ps 8,3 do mesjańskich okrzyków wydawanych na Jego cześć przez dzieci. Mateusz wiąże treść Ps 8,3 z ziemską działalnością Jezusa[93]. Ewangelista umieszcza te słowa w ramach perykopy dotyczącej Jezusa w świątyni (Mt 21,12-17). Po wyrzuceniu z niej sprzedających i kupczących (por. w. 12 n), podchodzą do Niego niewidomi i chromi, których Jezus uzdrawia (por. w. 14).

To właśnie po tym cudownym uzdrowieniu przez Jezusa w świątyni niewidomych i chromych, dzieci wołają: „Hosanna Synowi Dawida" (w. 15). Kiedyś Jan Chrzciciel miał rozpoznać prawdziwego Mesjasza właśnie po uzdrawianiu takich ludzi (por. Mt 11,5). Teraz dokonuje się w świątyni takie samo cudowne uleczenie. Podczas gdy dzieci wydają radosne okrzyki, arcykapłani i uczeni w Piśmie oburzają się (por. Mt 21,15)[94]. Protestują oni, pytając Jezusa: „Słyszysz, co one mówią?" (w. 16). Nie godzą się na pozdrawianie Jezusa jako Mesjasza. Ich protest zostaje jednak odrzucony. Ewangelista podkreśla ten fakt dla zaznaczenia, że Jezus jest zapowiadanym przez proroków Mesjaszem.

Arcykapłani i uczeni w Piśmie nie dostrzegają w Jezusie Mesjasza. Natomiast widzą to dzieci, które nie posiadają jeszcze żadnej ludzkiej mądrości. To one dostrzegają znaki mesjańskie w czynach Jezusa. Jezus najwyraźniej zgadza się z okrzykami dzieci. Potwierdza to słowami: „Tak jest" (w. 16). Czyni nawet wymówkę arcykapłanom i uczonym w Piśmie, cytując słowa Ps 8,3: „Czy nigdy nie czytaliście: Z ust niemowląt i ssących zgotowałeś sobie chwałę?" (Mt 21,16)[95].

Warto zauważyć, że słowa z Ps 8,3 odnosiły się w Starym Testamencie do Boga, Stwórcy wszechświata. Jezus natomiast, cytując ten werset w Mt 21,16 odnosi jego treść do siebie, jako Tego, któremu należą się mesjańskie okrzyki chwały zgotowanej Mu przez maluczkich. Spotykamy się tu z faktem wybrania maluczkich, aby zawstydzić możnych tego świata. Ten pobyt Jezusa w świątyni

[91] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp*…, s. 125.

[92] Por. G. Ravasi, *dz. cyt.*, s. 21.

[93] Por. J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp*…, s. 287 n; J. Schmid, *dz. cyt.,* s. 388 n; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp*…, s. 97; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo. Vol. 2: cc. 13-28,* s. 409.

[94] Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.,* t. 1, s. 124.

[95] Por. J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp*…, s. 287 n; A. Sand, *dz. cyt.,* s. 418; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp*…, s. 97; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.,* t. 1, s. 124; H. Żukowski, *Refleksje nad treścią perykopy Mt 21,1-17,* „Studia Teologiczne" 18 (2000), s. 3-10; C. L. Blomberg, *Matthew,* s. 69 n.

jerozolimskiej zakończył się takim właśnie pedagogicznym akcentem, skierowanym do arcykapłanów i uczonych w Piśmie. Perykopa z Mt 21,12-17 kończy się komentarzem Ewangelisty, że Jezus zostawił ich z tym, co powiedział. Następnie, po opuszczeniu miasta, udał się do Betanii, żeby tam spędzić noc (w. 17b)[96].

6. Kamień odrzucony przez budujących (Ps 118,22 – Mt 21,42; Mk 12,10; Łk 20,17)

Kolejny cytat w Ewangeliach synoptycznych dotyczy Psalmu 118. Są to słowa: „Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym" (Ps 118,22). Wszyscy trzej synoptycy cytują te słowa w ramach przypowieści o przewrotnych rolnikach (Mt 21,42; Mk 12,10; Łk 20,17).

W wersecie 22 psalmista porównuje się do kamienia używanego przy wznoszeniu budowli. Jest on jakby wydany na śmierć. Budujący odrzucili go, ponieważ wydawał im się nieprzydatny, nieużyteczny[97]. Jednak ten „Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym" (Ps 118,22). Wbrew ich mniemaniom, staje się on kamieniem węgielnym, czyli podstawą budowli, najistotniejszym kamieniem narożnikowym, podtrzymującym całą budowlę. Może to być również zwornik łuku, czyli ostatni kamień znajdujący się na styku dwóch półłuków[98]. Ta symbolika pochodzi z Iz 28,16, gdzie czytamy: „Przeto tak mówi Pan Bóg: «Oto Ja kładę na Syjonie kamień, kamień dobrany, węgielny, cenny, do fundamentów założony. Kto wierzy, nie potknie się […]»" (por. też Za 3,9; 4,7). Ta symbolika jest często stosowana także w Nowym Testamencie (por. Mt 21,42; Dz 4,11; 1 Kor 3,11; Ef 2,20; 1 P 2,7 n)[99].

Ta metafora zawiera przesłanie, że przeznaczony na śmierć, może cieszyć się życiem. Tylko Bóg może tego dokonać. Psalmista wyraża to w słowach: „Stało się to przez Pana: cudem jest w oczach naszych" (Ps 118,23). Pobożny lud ośmielony łaską wyświadczoną psalmiście, zwraca się do Boga z prośbami, aby zawsze spieszył z pomocą i łaskawością (por. Ps 118,25). Jahwe może obdarzyć łaskawością, ponieważ jest prawdziwym Bogiem[100].

---

[96] Por. R. Fabris, *Matteo,* s. 432 n; O. da Spinetoli, *dz. cyt.,* s. 567 nn; A. Sand, *dz. cyt.,* s. 416 nn; S. Grasso, *dz. cyt.,* s. 492 nn K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.,* t. 1, s. 124 n.

[97] Por. A. Strus, *art. cyt.,* s. 67; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 494 nn; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 129.

[98] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 496.

[99] Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp…,* s. 275.

[100] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 496; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 130.

W czasach Jezusa, w tradycji żydowskiej Psalm 118 należał do tak zwanego małego hallelu[101]. Recytowano go w każde doroczne święto. W czasie spożywania Paschy ten Psalm śpiewano podczas picia czwartego kielicha. To właśnie ten hymn z Psalmu 118 odśpiewał Chrystus z Apostołami, po czym wyszli z Ostatniej Wieczerzy w kierunku Góry Oliwnej (por. Mt 26,30; paral.). To właśnie wówczas Ps 118 otrzymał szczytowe swoje znaczenie, gdy Chrystus w najważniejszej chwili swego życia miał okazać *hesed* swego Ojca do ludzi[102]. Jezus Chrystus był tym kamieniem węgielnym, który odrzucili budowniczowie. Przypomina o tym święty Piotr w mowie przed Sanhedrynem: „On jest kamieniem, odrzuconym przez was budujących, który stał się głowicą węgła" (Dz 4,11). Zwraca na to uwagę również w 1 P 2,4 n[103].

Synoptycy wkładają w usta Jezusa, głoszącego przypowieść o przewrotnych rolnikach, słowa Ps 118,22: „Właśnie ten kamień, który odrzucili budujący, stał się głowicą węgła" (Mt 21,42; Mk 12,10; Łk 20,17). Ewangeliści: Mateusz i Marek podają je łącznie z wersetem Ps 118,23: „Pan to sprawił, i jest cudem w naszych oczach" (Mt 21,42; Mk 12,11). Kontekstem bliższym omawianych słów jest przypowieść o przewrotnych rolnikach (por. Mt 21,33-46; Mk 12,1-12; Łk 20,9-19). Izrael jest w niej przyrównany do winnicy. Bóg jest jej właścicielem i troszczy się o nią. Zgodnie z wolą gospodarza, bezpośrednia troska o uprawę winorośli przypadła ludziom. Ci ostatni byli zobowiązani zwracać mu część plonów. Była to opłata za dzierżawę. Sami też czerpali dochody z winnicy[104].

Dzierżawcy okazali się jednak wyjątkowo nieuczciwi. Dali tego szczególny wyraz w tym, jak potraktowali wysłanników, przybyłych po należną właścicielowi zapłatę. „Ale rolnicy chwycili jego sługi i jednego obili, drugiego zabili, trzeciego zaś ukamienowali" (Mt 21,35; por. Mk 12,3-5; Łk 20,10-12). Cierpliwy gospodarz posyła innych, jednak i tych potraktowali tak samo (Mt 21,36; Mk 12,5). Wtedy właściciel postanawia posłać swego syna, ufając, że jego uszanują. Jednak i tym razem przewrotni rolnicy okazują się niegodziwcami. Pozbawiają życia dziedzica. Myślą, że gdy pozbędą się dziedzica, to im przypadnie w udziale winnica (Mt 21,38 n; Mk 12,6-8; Łk 20,13-15). W tym momencie Jezus stawia słuchaczom pytanie: „Kiedy więc właściciel winnicy przyjdzie, co uczyni z owymi rolnikami?" (Mt 21,40; por. Mk 12,9; Łk 20,15). Właściciel wytraci takich rolników, winnicę zaś odda innym[105] (Mt 21,41; Mk 12,9; Łk 20,16). Dłuższą odpowiedź na to

[101] Por. A. Tronina, *Teologia Psalmów*, Lublin 1995, s. 178 n.
[102] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 497.
[103] Por. D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 130.
[104] Por. tamże; C. L. Blomberg, *Matthew,* s. 73 n.
[105] Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak*, dz. cyt.,* t. 1, s. 127 n; S. Mędala, *„Królestwo Boże będzie wam zabrane" (Mt 21,34). Przypowieść o sprzeniewierczych*

pytanie znajdujemy u Mateusza. Dodaje on, że rolnicy, którym właściciel odda winnicę, będą dobrze pracować i bez oporów oddawać plon we właściwym czasie (Mt 21,41). Marek nie notuje żadnej reakcji słuchaczy Jezusa. Łukasz natomiast pisze, że zawołali oni wtedy: „Nie, nigdy!" (Łk 20,16)[106].

W tej części przypowieści pojawia się temat kamienia węgielnego odrzuconego przez budujących. Jezus przytacza słowa Ps 118,22. Według Mateusza dodaje też: „Dlatego powiadam wam: Królestwo Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce" (Mt 21,43). Ten naród symbolizuje te wszystkie narody pogańskie, które wejdą w skład nowego ludu Bożego i będą poddane woli Bożej[107]. W przypowieści o przewrotnych rolnikach została przedstawiona krytyka niewiernego Izraela. Ewangeliści wyraźnie wskazują, iż Jezus nawiązuje w tej przypowieści do Izajaszowej perykopy o winnicy (por. Iz 5,1-7). Cała ta pieśń jest alegorią opisującą wywyższenie Izraela, niewdzięczność i niewierność tego narodu, a także karę za jego postępowanie. Winnica w tej alegorii oznacza oblubienicę, którą jest Izrael. Oblubieńcem jest sam Jahwe, który wiąże się ze swoim narodem. Ta symbolika była dobrze znana ludziom w Starym Testamencie (por. Ps 18,9 nn; Jr 2,21; 12,10)[108].

Prorok Izajasz ubolewa, że nie wydaje ona właściwych owoców (por. Iz 5,2-5). Wówczas Bóg, właściciel winnicy podejmuje decyzję, aby wykarczować i spalić nieużyteczne winorośle. Jezus nawiązuje w swojej przypowieści do tych obrazów ze Starego Testamentu[109]. Sąd czeka wprawdzie całą ludzkość, ale przypowieść jest przede wszystkim adresowana do narodu wybranego. Karą dla Izraelitów będzie odebranie im królestwa Bożego. A następnie oddanie go w ręce ludu, który wyda jego owoc. Mamy tu do czynienia z uniwersalizmem zbawczym, którego początki sięgają już niektórych tekstów Starego Testamentu[110].

W omawianej przypowieści ewangelicznej u Mateusza i u Łukasza powtarza się temat kamienia w formie przestrogi: „Kto upadnie na ten kamień, rozbije się, a na kogo on spadnie, zmiażdży go" (Mt 21,44; Łk 20,18). Daje się tu zauważyć

dzierżawcach (Mk 12,1-12 i par.), „Collectanea Theologica" 70(2000)2, s. 9 nn; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 131.

[106] Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak*, dz. cyt.,* t. 1, s. 386.

[107] Por. E. Szymanek, *dz. cyt.,* s. 121; R. Fabris, *I pagani in Matteo (Mt 21,43),* „Parola, spirito e vita" 27 (1993), s. 115; S. Grasso*, dz. cyt.,* s. 506 nn; J. Radermakers, *dz. cyt.*, s. 285 n.

[108] Por. F. Gryglewicz, *dz. cyt.,* s. 301; J. Kudasiewicz, *„Królestwo Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoc" (Mt 21,43),* s. 79; L. Stachowiak, *Księga Izajasza I. 1-39. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1996, s. 154 n; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 131.

[109] Por. E. Szymanek, *dz. cyt.,* s. 121.

[110] Por. L. Stachowiak, *dz. cyt.,* s. 155 n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak*, dz. cyt.,* t. 1, s. 128; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 131.

związek, na który wskazuje idea kary. Nieuczciwi dzierżawcy zostaną wytraceni. Tak też rozbije się o kamień każdy, kto na niego upadnie. Kamień zmiażdży też każdego, na kogo spadnie. Jest on przyczyną zguby dla tych, którzy go odrzucili. Marek Ewangelista nie podaje tej przestrogi. Jednak sens przypowieści jest oczywisty, jednakowy u wszystkich trzech synoptyków. Uczeni w Piśmie i faryzeusze zrozumieli, że to oni są niegodziwymi dzierżawcami winnicy Pańskiej[111].

Znaczenie kamienia węgielnego jest pierwszoplanowe. Spełnia on funkcję najsilniejszego elementu w całej budowli, a niekiedy także rolę wiązadła całej konstrukcji dachowej. Teraz pozostaje niewykorzystany. Stał się narzędziem kary. Kamień, którym jest Jezus Chrystus, został odrzucony przez żydowskich przywódców. To oni zostali tu nazwani niefortunnymi budowniczymi. Jednakże to ten Kamień będzie najważniejszym elementem w budowie królestwa Bożego. Wymowa obrazu zastosowanego przez Jezusa jest dla słuchaczy oczywista. Ten, kto nie wierzy w Jezusa i odrzuca Jego posłannictwo, zginie. Aluzje Jezusa były tak wyraźne, że „Arcykapłani i faryzeusze, słuchając Jego przypowieści, poznali, że o nich mówi" (Mt 21,45; por. Mk 12,12; Łk 20,19). Wtedy podejmują decyzję, żeby Go pojmać. Jednak obawiali się tłumów ludzi, którzy uważali Jezusa za proroka (Mt 21,46; Mk 12,12; Łk 20,19)[112].

Puentą przypowieści o przewrotnych rolnikach jest nie tyle wymierzenie kary tym dzierżawcom, ile wywyższenie zabitego syna. Ta myśl zawarta jest w cytacie z Ps 118,22. Słowa te nadają przypowieści orientację chrystologiczną. Jezus został tu ukazany jako moment decydujący w historii zbawienia. Dokonało się to poprzez Jego śmierć i zmartwychwstanie. Odrzucony kamień, który stał się kamieniem węgielnym, oznacza początek nowej budowy[113].

7. Zasiadający po prawicy Boga (Ps 110,1 – Mt 22,44; 26,64; Mk 12,36; 14,62; Łk 20,42; 22,69)

Wszyscy trzej synoptycy przytaczają słowa z Ps 110,1: „Wyrocznia Boga dla Pana mego: «Siądź po mojej prawicy, aż Twych wrogów położę jako podnóżek pod Twoje stopy»". Każdy z synoptyków cytuje ten tekst dwukrotnie. Jeden raz w dyskusji Jezusa z faryzeuszami (Mt 22,44; Mk 12,36; Łk 20,42). Drugi raz te

[111] Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.,* t. 1, s. 386.

[112] Por. F. Gryglewicz, *dz. cyt.,* s. 303; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.,* t. 1, s. 128; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 132.

[113] Por. H. Muszyński, *Chrystus – Fundament i kamień węgielny Kościoła w świetle pism qumrańskich,* Warszawa 1982, s. 75; S. Mędala, *art. cyt.,* s. 24 n; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 132.

słowa zostają podane w kompilacji z tekstem z Dn 7,13 we fragmencie opisującym przesłuchanie Jezusa wobec Wysokiej Rady (Mt 26,64; Mk 14,62; Łk 22,69).

Psalm 110 wyróżnia się starożytną formą językową. Odnosił się prawdopodobnie do króla rządzącego w tym czasie Izraelem. Był napisany na cześć króla, który spełniał bardzo ważną rolę w życiu narodu wybranego, ponieważ był on przed Bogiem reprezentantem całego narodu. Jest to Psalm królewski o charakterze mesjańskim. Mesjański charakter tego Psalmu jest bardzo wyraźny. Zapowiedź przyszłego Mesjasza dostrzega w nim zarówno egzegeza rabinistyczna, jak i chrześcijańska[114]. Należy on do Psalmów królewskich, mimo że bohatera nie nazywa się tu wprost królem. Jest jednak mowa o pewnych atrybutach królewskiej władzy. W wersecie 2 czytamy o berle, symbolu władzy króla, danej przez Jahwe z Syjonu, a także o rządach wśród nieprzyjaciół. Jest tu z pewnością mowa o królu Jerozolimy[115].

Psalm 110 jest odbiciem uroczystości koronacji nowego króla w Jerozolimie. „Pradawne przywileje jebusyckiego króla Jerozolimy zostały przeniesione na rozpoczynającego swe panowanie władcę z dynastii Dawida"[116]. W treści tego Psalmu można zauważyć ryty i formuły należące do ceremonii intronizacji króla. Prawdopodobnie była to pieśń intronizacyjna[117], którą śpiewano podczas obejmowania tronu przez kolejnych potomków Dawida. Pieśniom towarzyszyły życzenia, składane nowemu królowi. Życzenia dotyczyły pokonania wrogów oraz wypełnienia się przyrzeczenia, które Jahwe złożył Dawidowi przez proroka Natana. Treść tej obietnicy znajdujemy w 2 Sm 7,13 n: „Ja utwierdzę tron Jego królestwa na wieki. Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem"[118].

Król w Izraelu miał być namiestnikiem Boga Jahwe. Prawdopodobnie psalmista, w ramach obrzędu koronacyjnego, chciał przedstawić zapowiedzianego Mesjasza, najsławniejszego potomka Dawida. Można zatem przyjąć, że jest to utwór prorocko-mesjański. Wskazuje na to termin techniczny *neum*, określający proroczy charakter wypowiedzi. „Wyrocznia – *neum* Boga dla Pana mego" (Ps 110,1a). To słowo hebrajskie użyte na początku utworu wskazuje na to, że

[114] Por. S. Łach, *Gatunki Psalmów, miejsce ich powstania i struktura*, „Zeszyty Naukowe KUL" 15(1972)2, s. 5; A. Strus, *art. cyt.*, s. 82 n, s. 8; H. Witczyk, *Psalmy. Dialog z Bogiem*, s. 45 n; G. Ravasi, *dz. cyt.*, s. 163 n.

[115] Por. M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1978, s. 390 nn; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 468; J. S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, s. 281; D. Adamczyk, *dz. cyt.*, s. 121.

[116] H. Witczyk, *Psalmy. Dialog z Bogiem*, s. 46; por. G. Ravasi, *dz. cyt.*, s. 163.

[117] Por. M. Filipiak, *Ps 110 – Mesjasz: Król, Kapłan, Zwycięzca,* w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia,* red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1974, s. 230 nn; T. Brzegowy, *Jerozolima – stolica pomazańca Pańskiego w świetle psalmów,* „Collectanea Theologica" 59(1989)4, s. 24 n; tenże, *Psałterz Dawidowy*, s. 125; H. Witczyk, *Psalmy. Dialog z Bogiem*, s. 46.

[118] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 468.

cały Psalm jest wypowiedzią, jaką prorok, z Bożego rozkazu, przekazuje ludziom. Ten termin zwykle łączy się z imieniem Jahwe. Taka sama forma została użyta w omawianym wersecie 1. Oznacza to wyrocznię, czy wypowiedź Boga Jahwe[119].

Psalmista przekazuje wyrocznię Boga Jahwe swojemu panu – *adoni*. Jest to osoba niezwykła. Wskazują na to dalsze słowa Boże: „Siądź po mojej prawicy, aż Twych wrogów położę jako podnóżek pod Twoje stopy" (Ps 110,1b). Zasiadanie po prawicy Boga oznacza, że ów *adoni* jest pierwszą osobą po Jahwe. Niewątpliwie chodzi tu o króla. Zajęcie miejsca po prawej stronie oznacza równość we władzy i godności[120].

Ze środowiska sumeryjsko-akkadyjskiego zachowały się obrazy i wypowiedzi, według których król zajmował zaszczytne miejsce po prawicy bóstwa. Artyści często przedstawiają na malowidłach egipskich faraonów po prawicy różnych bóstw. Psalmista przypisuje Bogu gest, dokonywany przez władców, którzy chcieli kogoś szczególnie uczcić (por. 1 Krl 2,19 n; Ps 45,10; 1 Mch 10,63; Mt 20,21). Mamy tu do czynienia ze szczególnym wyróżnieniem króla Syjonu przez Boga[121].

Zajęcie miejsca po prawicy Jahwe przyniesie Mesjaszowi moc, która pozwoli Mu pokonać wszystkich nieprzyjaciół i uczynić ich podnóżkiem swoich nóg. Autor Psalmu 110 nawiązuje tu do rozpowszechnionego na Wschodzie zwyczaju. Polegał on na tym, że zwycięzca stawiał swoją nogę na karku przeciwnika (por. Joz 10,24; 1 Krl 5,17; Ps 45,6; 47,4; 60,10; 89,11; 108,10; Iz 51,23). Ten sam obraz znajduje się w Protoewangelii (Rdz 3,15)[122].

W sensie wyrazowym, w Ps 110,1 jest mowa o królewskiej godności, jaką Bóg obdarowuje swego Pomazańca Mesjasza. Należy pamiętać, że instytucja królewska została wprowadzona w Izraelu w celu pokonania jego wrogów. Każdy izraelski król traktował prowadzenie wojny z nieprzyjaciółmi Izraela jako swój obowiązek. W tym kontekście Mesjasz będzie najważniejszy, ponieważ pokona wszystkich swoich wrogów[123].

---

[119] Por. tamże, s. 469; J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza,* Kraków 1992, s. 50; tenże, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, s. 281; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 121 n.

[120] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 469; J.S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi…*, s. 50 n, 57; A. Tronina, *Teologia Psalmów*, s. 189 n; G. Ravasi, *dz. cyt.*, s. 165; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 122.

[121] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 469; J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi…*, s. 51 n; tenże, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, s. 281 n; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 122 n.

[122] Por. A. Strus, *art. cyt.,* s. 83; T. Brzegowy, *Psałterz Dawidowy*, s. 128; J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi…*, s. 52; tenże, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, s. 282 n; A. Tronina, *Teologia Psalmów*, s. 190; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 123.

[123] Por. J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp…*, s. 385; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 470.

Ze słów Ps 110,1 nie wynika, że gdy już Mesjasz pokona swych wrogów, to przestanie siedzieć na swym honorowym miejscu. Hebrajski termin *ad* – aż, nie oznacza kresu jakiejś czynności, a jedynie inny jej charakter. Nie będzie to już zasiadanie Mesjasza na tronie jako bojownika, lecz jako ostatecznego zwycięzcy. Opis realizacji Bożej wypowiedzi psalmista przedstawia w wersecie 2: „Twoje potężne berło niech Pan rozciągnie z Syjonu: Panuj wśród swych nieprzyjaciół". Potężne berło mocy, oznacza władzę, której nikt nie zdoła się oprzeć. Mesjasz otrzymał tę władzę od najwyższego władcy ziemi, od Boga Jahwe[124].

Naczelna idea Ps 110 polega na proroczej zapowiedzi, że Mesjasz będzie królem i kapłanem. Królewska godność Mesjasza otrzymała w tym utworze dosyć specyficzny wyraz. Pomimo że autor nigdzie nie określa Mesjasza tytułem *melek* – król, to jednak nie mamy najmniejszej wątpliwości, że uważa Go za króla. W tym Psalmie znajdujemy również zapowiedź kapłaństwa Mesjasza. W wersecie 4 czytamy: „Tyś Kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka". Ta wyrocznia do godności królewskiej dodaje godność kapłańską[125]. Mamy tu do czynienia z zapowiedzią wiecznej godności arcykapłańskiej Chrystusa. Szeroki komentarz do tego podaje autor Listu do Hebrajczyków (por. Hbr 4,14-7,28).

W przedizraelskiej Jerozolimie król był jednocześnie kapłanem. Podobnie królowie Egiptu, Asyrii, Fenicji. Tę podwójną godność psalmista odnosi do Mesjasza. Jego godność kapłańska będzie większa, niż Melchizedeka. Będzie to godność wieczna. W początkach Izraela jedna osoba skupiała w sobie obydwie te godności: rządcy i kapłana. Przykładem tego są takie osoby jak: Abraham czy Mojżesz. Wstawiali się oni za swoim ludem do Boga i składali Mu ofiary (por. Rdz 19,22; Wj 32,33)[126].

Mniej oczywista jest natomiast kapłańska godność królów Jerozolimy. Poza tekstem z Ps 110,4 nie znajdujemy w Starym Testamencie żadnej wzmianki, że król Syjonu był jednocześnie kapłanem. Natomiast po upadku monarchii judzkiej, było niedopuszczalne sprawowanie przez króla czynności kapłańskich (por. 2 Krn 26,16-20). Takich zastrzeżeń nie ma w tekstach sprzed niewoli. Wynika z nich nawet, że Dawid i jego następcy wykonywali pewne czynności kapłańskie. Składali ofiary (por. 2 Sm 6,13.17 n; 24,25; 1 Krl 3,4.15; 8,5-64; 9,5; 12,33; 13,1 n; 2 Krl 16,12-15). Błogosławili lud w świątyni (por. 2 Sm 6,18; 1 Krl 8,14). Te zaś czynności są zastrzeżone kapłanom (por. Lb 6,22-27; 1 Krn 23,13).

[124] Por. M. Peter, *dz. cyt.,* s. 393 n; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp*…, s. 470; J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi*…, s. 52; tenże, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, s. 283; A. Tronina, *Teologia Psalmów*, s. 190; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 123.

[125] Por. A. Strus, *art. cyt.,* s. 83; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp*…, s. 473; T. Brzegowy, *Psałterz Dawidowy*, s. 125 n.

[126] Por. A. Strus, *art. cyt.,* s. 83; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp*…, s. 474; J.S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, s. 285; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 124.

Dawid nosił lnianą przepaskę (por. 2 Sm 6,14), która należała do liturgicznego stroju kapłanów (por. Wj 28,6; 1 Sm 2,18; 22,18). Jego synowie w 2 Sm 8,18 są nazwani kapłanami[127].

Tak więc przed niewolą, pomimo że codzienna troska o sprawy kultu zlecona była kapłanom (por. 2 Krl 16,15), to królowie z tego okresu najprawdopodobniej w godności kapłańskiej uczestniczyli. Wszystko wskazuje na to, że psalmista miał na myśli ten właśnie udział królów w godności kapłańskiej. Dlatego pisze, że nowy król Syjonu jest kapłanem na wzór Melchizedeka[128].

Od czasu proroctwa Natana, każdy król z rodu Dawida był postacią, z którą wiązano nadzieję, że urzeczywistni ideał władcy. Niewątpliwie podobne nadzieje budził także Psalm 110. Nadzieje te miały charakter mesjański. Również w początkach chrześcijaństwa ten Psalm był rozumiany jako zapowiedź przyjścia Mesjasza. Kapłan Melchizedek, wyższy od Abrahama i od kapłanów z linii Aarona, stał się figurą Chrystusa, doskonałego i wiernego kapłana Nowego Przymierza. W pełni dopiero na osobie Jezusa z Nazaretu wypełniło się proroctwo Psalmu 110 o królewskiej i kapłańskiej godności Mesjasza. Ma ona być piastowana na wieki. Psalmista kładzie nacisk na ideę trwałości, niezmienności i ostateczności[129].

Tekst z Ps 110,1 został przytoczony w dyskusji Jezusa z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie (Mt 22,44; Mk 12,36; Łk 20,42). Jezus komentuje ten fragment w sporze z przeciwnikami. Tym razem to Jezus zadaje pytanie: „Co sądzicie o Mesjaszu? Czyim jest synem?" (Mt 22,42a). U Marka czytamy: „Jak mogą twierdzić uczeni w Piśmie, że Mesjasz jest synem Dawida?" (Mk 12,35). Podobnie też u Łukasza: „Jak można twierdzić, że Mesjasz jest synem Dawida?" (Łk 20,41). Jezus stawia słuchaczy wobec dylematu[130].

Według relacji Mateusza, faryzeusze najpierw bez wahania odpowiadają, że Jezus jest synem Dawida (Mt 22,42b). Jezus nie zaprzecza. Pyta jednak dalej: „Jakżeż więc Dawid natchniony przez Ducha może nazywać Go Panem […]" (w. 43). Cytuje wtedy słowa doskonale znanego faryzeuszom Psalmu 110,1: „Rzekł Pan do Pana mego: Siądź po prawicy mojej, aż położę Twoich nieprzyjaciół pod stopy Twoje" (w. 44). Jezus kontynuuje swoje pytania do faryzeuszy: „Jeśli więc Dawid nazywa Go Panem, to jak może być [tylko] jego synem?" (w. 45).

[127] Por. J.S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, s. 285.

[128] Por. tamże.

[129] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 474; J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi…*, s. 58; tenże, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, s. 285 n; M. Gołębiewski, *Idee mesjańskie w Psalmach*, Włocławek 1996, s. 45; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 124 n.

[130] Por. F. Gryglewicz, *dz. cyt.,* s. 308 n; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp…*, s. 288 n; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 97; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo. Vol. 2: cc. 13-28*, s. 456.

Jezus wykazuje, że Mesjasz ma także inny początek. Dlatego jest również Panem Dawida. Oświecony Duchem Świętym, Dawid nazywa Mesjasza swoim Panem. Ta wzmianka o Duchu została wprowadzona, aby faryzeusze nie mieli wątpliwości co do prawdziwości cytowanych słów Dawida. Zarówno Chrystus, jak i Jego rozmówcy nie mają ani przez chwilę wątpliwości, że w tym wersecie Ps 110,1 chodzi o Mesjasza (por. Mk 12,35 n; Łk 20,41 n). Wyraźnie dochodzi tu do głosu świadomość mesjańska Jezusa[131].

Jezus sam oznajmia, że jest większy od Dawida, że jest jego Panem. Jezus zostaje nazwany synem Dawida już w pierwszym wersecie Ewangelii Mateusza: „Rodowód Jezusa Chrystusa, syna Dawida […]" (Mt 1,1)[132]. Jezus jest „Odroślą i Potomstwem Dawida" (Ap 22,16). Sam Jezus zawsze godził się na ten tytuł w odniesieniu do swojej osoby. Jednak określenie Jezusa jako „Syn Dawida", nie wyrażało w pełni tajemnicy osoby Jezusa Chrystusa. Jezus jest nie tylko „sługą Dawida", pasterzem ludu Bożego (por. Ez 34,23 n). Jest On samym Bogiem. Osobiście przychodzi, aby paść i ratować swój lud (por. Ez 34,15 n).

Problem pochodzenia Mesjasza był wysuwany od dawna. Argumentacja Jezusa daje nowe światło na tę kwestię. Faryzeusze byli wyraźnie zaskoczeni. Jak relacjonuje Ewangelista Mateusz: „I żaden z nich nie mógł Mu odpowiedzieć. Nikt też od owego dnia nie odważył się więcej Go pytać" (Mt 22,46). W ten sposób Jezus podczas dyskusji nad Dawidowym pochodzeniem Mesjasza, słowami z Ps 110,1 zamknął usta faryzeuszom[133].

Odniesienie do Ps 110,1 znajdujemy u wszystkich trzech synoptyków również w perykopie opisującej przesłuchanie Jezusa wobec Wysokiej Rady (Mt 26,64; Mk 14,62; Łk 22,69). Podczas przesłuchiwania Jezusa przed Sanhedrynem fałszywi świadkowie swoimi zeznaniami chcą Go obciążyć. Gdy Jezus nie bronił się przed żadnym z tych oskarżeń, najwyższy kapłan pyta Go, czy jest Mesjaszem, Synem Bożym (Mt 26,63; Mk 14,61; Łk 22,67). Odpowiedź Jezusa jest twierdząca. Ponadto, Jezus kieruje do Kajfasza następujące słowa: „Ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego na obłokach niebieskich" (Mt 26,64; por. Mk 14,62; Łk 22,69). W ten sposób Jezus potwierdza swoją mesjańską godność. Mamy tu do czynienia z cytatem kompilowanym, składającym się

[131] Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp…,* s. 288 n; J. S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, s. 287; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak*, dz. cyt.*, t. 1, s. 136; R. E. Watts, *Mark,* w: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament,* red. G.K. Beale, D.A. Carson, Grand Rapids, Michigan 2007, s. 220 nn.

[132] Por. R. Bartnicki, *Prorok z Nazaretu w Galilei (Mt 21,11),* „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 25(1972)4-5, s. 213 n.

[133] Por. J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp…*, s. 385; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak*, dz. cyt.,* t. 1, s. 136; J. Radermakers, *dz. cyt.*, s. 291 n.

z Ps 110,1 i Dn 7,13. Odnajdujemy tu wizję Syna Człowieczego z Księgi proroka Daniela 7,13 n. Czytamy tam, że przybywa On „na obłokach nieba […] Podchodzi do Przedwiecznego i wprowadzają Go przed Niego" (Dn 7,13)[134].

Wizja z Dn 7,1-28 otwiera część apokaliptyczną tej Księgi. Początek dotyczy pierwotnego chaosu, z którego wyłaniają się cztery bestie. Reprezentują one cztery imperia (por. Dn 2). Autor z tej wizji przenosi czytelnika w miejsce przebywania Boga (por. Dn 7,9 n) i sprawowania sądów (por. Dn 7,14). Przedstawia intronizację Syna Człowieczego. Przybywa On na obłokach niebieskich, posiada cechy królewskie. Jemu zostaje powierzone panowanie i władza nad narodami (por. Dn 7,13 n)[135].

W tekście z Dn 7,9 następuje opis tronów. Mamy tu związek z wizją rydwanu z Ez 1 i 10. Motywem dominującym jest ogień, który przypomina teofanię w świątyni (por. Wj 19; Iz 6; Ez 8,1-11.25). Uroczystość intronizacji odbywa się w czasie święta Sukkot (Święto Namiotów; por. Kpł 23,34-36; Pwt 16,13-17). Punktem kulminacyjnym tej uroczystości jest aklamacja uznająca Boga i Jego namiestnika za Stwórcę, Sędziego, Zbawcę, Króla (por. Ps 47). W Dn 7 znajdujemy teologiczną interpretację tego święta. Jest to koniec czasów (por. J 7,2.8). Ma ono związek ze stworzeniem i z nowym stworzeniem. Bóg wprowadza więc kogoś „jakby Syna Człowieczego". Mamy tu do czynienia z przejściem od króla jerozolimskiego do transcendentnego „(Syna) Człowieka" (Dn 7,13)[136].

W treści z Dn 7,1-14 Bóg jest ukazany jako odwieczny monarcha, zasiadający na tronie w otoczeniu dziesiątek tysięcy duchów niebieskich. On przeprowadzi sąd i ostatecznie zdecyduje o losach mieszkańców ziemi. Opisano tu wizję czterech zwierząt (lwa, niedźwiedzia, pantery i bestii o dziesięciu rogach) oraz Przedwiecznego. To On, po sądzie nad bestiami, przekazuje pełnię władzy królewskiej nad narodami Synowi Człowieczemu. Kolejny fragment: Dn 7,15-27 stanowi wyjaśnienie wizji. Prorok otrzymuje to wyjaśnienie od anioła[137].

---

[134] Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp…*, s. 334; J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp…*, s. 382; S. Grasso*, dz. cyt.*, s. 630 nn; A. Świderkówna, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy,* Warszawa 1996, s. 301 n; J. Radermakers, *dz. cyt.*, s. 330 nn; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak*, dz. cyt.,* t. 1, s. 156; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo. Vol. 2: cc. 13-28*, s. 532 n; A. Banaszek, *Czasy biblijne. Ludzie, wydarzenia, miejsca,* Warszawa 2002, s. 98; D. Adamczyk, *Jezus obiecanym Mesjaszem w świetle Ewangelii według św. Mateusza,* „Communio" 26(2006)1, s. 134; tenże, *dz. cyt.,* s. 126; C.L. Blomberg, *Matthew,* s. 93 n.

[135] Por. A. LaCocque, *Księga Daniela*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 980; L. F. Hartman, A. A. Di Lella, *Księga Daniela,* w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 793; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 126.

[136] Por. A. LaCocque, *Księga Daniela*, s. 980 n.

[137] Por. J. Homerski, *Idea Królestwa Bożego w Księdze Daniela,* w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym,* red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 58; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 126 n.

Nowa rzeczywistość będzie trwać wiecznie. Zaczęła się ona z chwilą przekazania Synowi Człowieczemu władzy przez Przedwiecznego. Wizja w rozdziale 7 pozwala stwierdzić, że królestwo Boże jest dla wszystkich ludzi. Najważniejszymi cechami poddanych w tym królestwie są świętość i pozytywny stosunek do Boga. W pełni to królestwo urzeczywistni się dopiero pod koniec czasów. Natomiast Syn Człowieczy to postać, która ma cechy ludzkie (Syn Człowieczy czyli człowiek). Są tu również jego znamiona, jako postaci z nieba. Wskazuje na to bezpośredni kontakt z Bogiem, powszechne królowanie i wieczna władza (por. Dn 7,13 n). W tej wizji proroka Daniela nie ma mowy o zasiadaniu Syna Człowieczego po prawicy Przedwiecznego. To uzupełnienie pochodzi już z królewskiego Psalmu 110,1[138].

Wkładając słowa z Księgi Daniela o Synu Człowieczym w usta Jezusa, synoptycy nadali im sens wyraźnie chrystologiczny. Ten werset łączy się z Ps 110,1. Sam Jezus łączy te dwa wersety, odnosi je do siebie i interpretuje je chrystologicznie. Jednakże w kontekście ewangelicznym mają one inny sens, niż w kontekście Księgi Daniela. Daniel mówi, że Syn Człowieczy jest wprowadzony przed tron Przedwiecznego. Bóg dokonał sądu nad królestwami świata i teraz przekazuje Synowi Człowieczemu pełnię władzy nad nimi. Natomiast w kontekście ewangelicznym, Jezus jakby chciał powiedzieć, że też piastuje godność eschatologicznego Sędziego. Słowa Jezusa stanowią przestrogę dla arcykapłana i Wysokiej Rady. Jezus jest rzeczywistym Sędzią, choć teraz jest sądzony przez ludzi. O tym, że Jezus jest Sędzią, dowiedzą się wszyscy dopiero w dniu ostatecznym, kiedy przyjdzie powtórnie na ziemię z mocą i majestatem[139].

Przed przytoczeniem proroctwa o Synu Człowieczym, Jezus wypowiada słowa: „Mówię wam" (Mt 26,64). W tym kontekście jest to uroczysta przestroga, ostatni akt łaskawości skierowany do przywódców narodu. Jezus potwierdza, że pytanie arcykapłana „Czy Ty jesteś Mesjaszem, Synem Bożym?" (Mt 26,63; por. Mk 14,61; Łk 22,67) świadczyło, iż rozpoznał on posłannictwo Jezusa. Z braku wiary w Jego posłannictwo, następne spotkanie z Jezusem będzie miało miejsce w innej rzeczywistości. To Jezus wystąpi jako pełnomocnik Boga, Sędzia wszystkich ludzi[140]. Jezus uważa się za kosmicznego władcę z Dn 7,13 n. Jest

---

[138] Por. J. Homerski, *Idea Królestwa Bożego w Księdze Daniela,* s. 59 n; A. Świderkówna, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy,* s. 302; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 127.

[139] Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp…,* s. 334; M. Peter, *dz. cyt.,* s. 623 nn; J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp…*, s. 385 n; A. Banaszek, *dz. cyt.,* s. 98; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 127 n; tenże, *Jezus obiecanym Mesjaszem w świetle Ewangelii według św. Mateusza,* s. 134.

[140] Por. H. Langkammer, *Syn Człowieczy w ewangeliach synoptycznych,* w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia,* red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1974, s. 334 nn; tenże, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp…,* s. 334; J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp…*, s. 342.

ucieleśnieniem powołania Izraela. Przyjdzie w chwale, aby panować na wieki. Słowo „odtąd" oznaczało, że Jezus rości sobie prawo do tej roli już teraz. To On jest więc ich Sędzią, a nie odwrotnie. Dla Żydów było to szczególnie obraźliwe. Połączenie tekstu z Ps 110,1 z fragmentem z Dn 7,13 lepiej uprecyzowuje godność królewską Chrystusa. Tryumf Chrystusa, jako Sędziego oraz władza nad ludźmi, jest owocem Jego męki i śmierci[141].

Te właśnie słowa Jezusa były dla Kajfasza wyrazem największego bluźnierstwa. „Wtedy najwyższy kapłan rozdarł swoje szaty i rzekł: Zbluźnił. Na cóż nam jeszcze potrzeba świadków? Oto teraz słyszeliście bluźnierstwo" (Mt 26,65; por. Mk 14,63 n; Łk 22,71). Rozdarcie szat, według ówczesnego zwyczaju, było znakiem protestu. Jest to zrozumiałe, bowiem za ostatecznego sędziego był uważany tylko Bóg. Dalsze przesłuchanie Jezusa uznano za zbędne. Jak widać, pytanie arcykapłana było zwykłą prowokacją. Taką właśnie relację zdają synoptycy. Członkowie Sanhedrynu wyrazili swoje przekonanie o winie Jezusa. Orzekli, że domagają się dla Jezusa kary śmierci za to przestępstwo (por. Mt 26,66; Mk 14,64). Po czym zabrali się do wykonywania wyroku. „Wówczas zaczęli pluć Mu w twarz i bić Go pięściami, a inni policzkowali Go i szydzili: «Prorokuj nam, Mesjaszu, kto Cię uderzył?»" (Mt 26,67 n; por. Mk 14,65). Wyznanie mesjańskie Jezusa stanowi niewątpliwie punkt kulminacyjny sceny przesłuchania[142].

8. „Zaufał Panu, niechże go wyzwoli, niechże go wyrwie, jeśli go miłuje" (Ps 22,9 – Mt 27,43)

Słowa z Ps 22,9: „Zaufał Panu, niechże go wyzwoli, niechże go wyrwie, jeśli go miłuje" przywołuje tylko Mateusz. Wkłada te słowa w usta arcykapłanów, uczonych w Piśmie i starszych, w ramach perykopy o wyszydzeniu na krzyżu (Mt 27,39-44).

---

[141] Por. J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp…*, s. 386; J. Radermakers, *dz. cyt.*, s. 331; M. Bednarz, *Ewangelie synoptyczne,* Tarnów 1996, s. 151; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* s. 73; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 128; tenże, *Jezus obiecanym Mesjaszem w świetle Ewangelii według św. Mateusza,* s. 135.

[142] Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp…,* s. 334 n; S. Grasso, *dz. cyt.,* s. 631 n; A. Świderkówna, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy,* s. 302; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.,* t. 1, s. 156; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo. Vol. 2: cc. 13-28*, s. 531 nn; M. Bednarz, *dz. cyt.,* s. 151; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 128 n; tenże, *Jezus obiecanym Mesjaszem w świetle Ewangelii według św. Mateusza,* s. 135.

Psalm 22 jest indywidualną lamentacją[143]. Nie ma w niej osobnej inwokacji, czyli wołania o pomoc. Jest to modlitwa sprawiedliwego w cierpieniu. Psalm przedstawia nędzę człowieka żyjącego w całkowitej ufności swemu Bogu. Zostaje on wydany na pastwę szyderstw ze strony wrogów. W tym Psalmie, inaczej niż w innych lamentacjach[144], prośby i skargi powtarzają się, często nawet na przemian. Dzieje się tak ze względu na dającą się tu zauważyć gwałtowność uczuć[145].

W Psalmie 22 można wyróżnić dwie części główne. Pierwsza część (ww. 4-22) jest modlitwą błagalną. Autor opisuje w niej swoje wewnętrzne i zewnętrzne cierpienia. Od wersetu 23 lamentujący psalmista występuje w roli dziękującego. Od tego miejsca zaczyna się dziękczynienie, które stanowi drugą część Psalmu (ww. 23-27). Całość kończy wizja królewskiej władzy Jahwe (por. ww. 28-31)[146]. Daje się zauważyć podobieństwo między Psalmem 22 a Księgą Jeremiasza. W Ps 22,9 wyraźny sarkazm wrogów przypomina słowa z Jr 17,15. Poza tym, autor tego Psalmu i Jeremiasz znajdują się w podobnej sytuacji. Używają podobnych słów dla wypowiedzenia zaufania do Boga. Cierpią z powodu prześladowców. Mają nadzieję na ostateczne zwycięstwo. W Psalmie 22 zniewagi są podobnie opisane jak w Jr 15,15 i 18,20. Prowadzi to do wniosku, że Psalm 22 jest, oprócz zapowiedzi cierpień narodu i jego króla, także zapowiedzią czasów mesjańskich[147].

Psalm 22 ma szczególne znaczenie w odniesieniu do męki Jezusa Chrystusa. W Ewangeliach synoptycznych znajdują się dwa cytaty z tego Psalmu. Są to słowa: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?" (Ps 22,2) oraz: „Zaufał Panu, niechże go wyzwoli, niechże go wyrwie, jeśli go miłuje" (w. 9).

W treści Ps 22,9 cierpiący, skarżący się do Boga, staje się obiektem sarkazmu swoich wrogów. Jego wiara jest okazją do żartów. Staje się on pośmiewiskiem tych, którzy przez gesty i słowa (por. Ps 22,7-9; 44,15; 64,9), chcą go oderwać od Boga. Ich słowa stanowią kontrast dla ufności, jaką cierpiący wypowiedział Bogu. Wewnętrz-

[143] Por. S. Łach, *Gatunki Psalmów, miejsce ich powstania i struktura*, s. 5; T. Brzegowy, *Psałterz Dawidowy*, s. 96; M. Gołębiewski, *dz. cyt.*, s. 79; J. S. Kselmann, M. L. Barre, *Księga Psalmów*, s. 491.

[144] W innych lamentacjach, po skardze następuje prośba, której towarzyszy wyznanie ufności. Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp*…, s. 174.

[145] Por. A. Tronina, *Chrystologiczna lektura Ps 22,* „Roczniki Teologiczne" 40(1993)1, s. 62; tenże, *Teologia Psalmów,* s. 173; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp*…, s. 174; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 111 n.

[146] Por. M. Peter, *dz. cyt.*, s. 381 nn; J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp*…, s. 386; A. Strus, *art. cyt.*, s. 36; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp*…, s. 174; T. Brzegowy, *Psałterz Dawidowy*, s. 96; A. Tronina, *Teologia Psalmów*, s. 170; M. Gołębiewski, *dz. cyt.*, s. 79.

[147] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp*…, s. 174 n; H. Witczyk, *Powrót do Boga i wspólnoty. Zadośćuczynienie za grzechy według Deutero-Izajasza i Księgi Psalmów,* „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 50(1997)2, s. 99 n; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 113.

ne doświadczenia tego ubogiego są bardzo bolesne. Jest on przedmiotem zniewag i szyderstw[148]. Następnie psalmista podkreśla, że w jego życiu nie było takiej chwili, w której nie doznawałby od Boga opieki. Boża opatrzność czuwa nad nim od chwili przyjścia na świat. Bóg zawsze się nim opiekował (por. Ps 22,10 n)[149].

Jezus był na krzyżu wyszydzony (por. Mt 27,39-44). Przechodzący ludzie obrzucali Go wyzwiskami. Potrząsali nad Nim głowami (w. 39), co symbolizuje wzgardę[150] i drwili z Niego. Wyśmiewali Jego potęgę, proponując, aby teraz ocalił sam siebie. „Ty, który burzysz przybytek i w trzech dniach go odbudowujesz, wybaw sam siebie; jeśli jesteś Synem Bożym, zejdź z krzyża!" (w. 40). Ewangelista dalej pisze: „Podobnie arcykapłani z uczonymi w Piśmie i starszymi, szydząc, powtarzali: Innych wybawiał, siebie nie może wybawić. Jest królem Izraela: niechże teraz zejdzie z krzyża, a uwierzymy w Niego" (ww. 41 n). Zresztą, jak twierdzili, powinien Go wybawić Bóg, któremu tak bezgranicznie zaufał[151]. Mateusz w tym miejscu przywołuje słowa Ps 22,9. „Zaufał Bogu: niechże Go teraz wybawi, jeśli Go miłuje. Przecież powiedział: «Jestem Synem Bożym»" (w. 43). Perykopa kończy się informacją, że „tak samo lżyli Go i złoczyńcy, którzy byli z Nim ukrzyżowani" (w. 44). Jezus podczas męki doznawał wielu zniewag. Jednak chyba najboleśniejsze były te, które „urągały Jego godności Syna Bożego, wyśmiewały Jego absolutne poddanie się woli Ojca Niebieskiego i nieograniczoną ufność do Niego wbrew tej rzeczywistości, jaka miała miejsce"[152].

Słowa z Mt 27,43: „Zaufał Bogu: niechże Go teraz wybawi, jeśli Go miłuje" to nie dosłowny cytat, ale swobodna parafraza z Septuaginty[153]. Nawiązując do słów opisujących cierpienia psalmisty z Ps 22,9: „Zaufał Panu, niechże go wyzwoli, niechże go wyrwie, jeśli go miłuje", Mateusz wyraził cierpienia Jezusa, jakie przeżywał On podczas ukrzyżowania[154]. Mateusz, mówiąc o zniewagach zadanych Chrystusowi przez kapłanów i tłum patrzących na Jego mękę, wykorzystał słowa Ps 22,9. Cierpienie psalmisty opisywane w tym wersecie oddawało dokładnie to, co w tej chwili przeżywał Jezus. Należy jednak stwierdzić, że ten werset nie

[148] Por. A Tronina, *Teologia Psalmów*, s. 173.

[149] Por. A. Strus, *art. cyt.*, s. 37 n; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 176; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 115 n.

[150] Por. M. Gołębiewski, *dz. cyt.*, s. 85.

[151] Por. S. Matoga, *„Szydzili: niech zejdzie z krzyża a uwierzymy" (Mt 27,42),* „W Drodze" (1985)3, s. 37-40; S. Grasso*, dz. cyt.,* s. 653 nn; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak*, dz. cyt.,* t. 1, s. 161.

[152] J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp…*, s. 386; R. Fabris, *Matteo*, s. 551 n; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 116.

[153] Por. A. Tronina, *Chrystologiczna lektura Ps 22*, s. 66.

[154] Por. J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp…*, s. 351; O. da Spinetoli, *dz. cyt.*, s. 742 nn; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 98; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 115; C. L. Blomberg, *Matthew,* s. 98.

rzuca zbyt wiele światła na ogrom cierpień Chrystusa. Mówi się w nim więcej o postawie tłumu bluźnierców[155].

9. „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?" (Ps 22,2 – Mt 27,46; Mk 15,34)

Inne słowa z Psalmu 22: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?" (w. 2) znajdują się w dwóch Ewangeliach synoptycznych, u Mateusza i u Marka. Ten cytat zamieszczony jest w kontekście perykopy o śmierci Jezusa (Mt 27,45-50; Mk 15,33-37).

Charakterystyczne dla Psalmu 22 są słowa wprowadzenia: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku" (w. 2). Składa się na nie wezwanie Boga po imieniu oraz dołączona do niego prośba. Prośba ta jest wyrażona w formie bolesnego pytania. Zostaje ona jeszcze bardziej wzmocniona w wersecie 3: „Boże mój, wołam przez dzień, a nie odpowiadasz, [wołam] i nocą, a nie zaznaję pokoju". Takie wprowadzenie, to wykrzyczany ból człowieka wobec milczenia Boga[156]. Pytanie psalmisty: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?" (w. 2a) zawiera wezwanie Boga i pełną bólu skargę. Psalmista skarży się Bogu, że nie słucha jego prośby. Pytanie to jest wyrazem zniecierpliwienia, wołaniem o pomoc. Swoją skargą lamentujący chciał skłonić Boga, aby przyszedł mu z pomocą[157].

W treści z Ps 22,2 dwa razy powtórzono wołanie *Eli, Eli* – Boże mój, Boże mój. Tymi słowami rozpoczyna się mesjańska lamentacja. To powtórzenie jest wyrazem głębokiego cierpienia. Jest to również znak pewnej tajemniczej wspólnoty i bliskości cierpiącego, wypowiadającego te słowa, z Bogiem. Ta krótka inwokacja przechodzi w skargę zawartą w formie pytania „Czemuś mnie opuścił?" Cierpiącego łączyły z Bogiem więzy szczególne. Dlatego nie może pojąć tego, że został przez Boga opuszczony. Polega to na tym, że Bóg nie wysłuchuje wołania cierpiącego o pomoc i wybawienie. Z podobną myślą spotykamy się u Izajasza: „Mówił Syjon: Pan mnie opuścił, Pan o mnie zapomniał" (Iz 49,14)[158].

Modlitwa psalmisty jest modlitwą wzorcową każdego wierzącego. Do powszechnych przeżyć ludzi wierzących należy noc wiary[159]. Dla wszystkich wie-

---

[155] Por. J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp…*, s. 386; A. Sand, *dz. cyt.,* s. 560 nn; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 116.

[156] Por. A. Strus, *art. cyt.*, s. 36 n; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 1.

[157] Por. A. Tronina, *Chrystologiczna lektura Ps 22,* s. 62; tenże, *Teologia Psalmów,* s. 173; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 174; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 111 n.

[158] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 175; M. Gołębiewski, *dz. cyt.*, s. 84; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 112.

[159] Por. A. Strus, *art. cyt.*, s. 39; H. Witczyk, *Psalmy. Dialog z Bogiem*, s. 240 n.

rzących ten Psalm jest świadectwem, że pomimo cierpień na ziemi, spełnią się nadzieje pokładane przez ludzi w Bogu. Taka modlitwa występuje zwykle w okresach bolesnych doświadczeń w życiu ludzkim. Te słowa cierpiącego z Ps 22,2 mają charakter ogólny. Pasują one do sytuacji, w jakiej niejednokrotnie znajduje się każdy wierzący w Boga człowiek, gdy spadnie na niego jakieś nieszczęście. Jednak szczególnie harmonizują one z położeniem, w jakim znalazł się Chrystus w czasie swojej męki[160].

Psalm 22 jest Psalmem typicznie mesjańskim[161]. Kończy się zwycięstwem cierpiącego psalmisty. Został on wybawiony przez Boga ze swego poniżenia. Bóg uczynił to poprzez swoją specjalną interwencję[162]. Idea zawarta w tym utworze została w pełni zrealizowana na osobie Jezusa Chrystusa. Na żadnym Cierpiącym i Triumfującym nie spełniła się ona bardziej. Chrystus został po swojej śmierci uwielbiony przez Boga. To dlatego na krzyżu ideę zawartą w Psalmie 22 odnosi On do swojej osoby. W opisie męki, ewangeliści: Mateusz i Marek zaznaczają fakt, że Chrystus na krzyżu, przed swoją śmiercią, wypowiada słowa z Psalmu 22 odnosząc do siebie jego treść. Inny ewangelista, Jan, pisząc o podziale szat Chrystusa po ukrzyżowaniu, podkreśla, że stało się tak, aby się wypełniły słowa Ps 22,19: „Moje szaty dzielą między siebie i los rzucają o moją suknię" (por. J 19,24)[163].

Słowa z Ps 22,2 stały się modlitwą konającego Jezusa. Podają je dwaj synoptycy: Mateusz i Marek. Chcą oni zwrócić uwagę na wewnętrzne cierpienie Jezusa. Bóg żądając od Niego ofiary za grzechy ludzi, nie oszczędził Mu tych cierpień. Cierpienie wewnętrzne stanowiło uczucie osamotnienia i opuszczenia przez Boga i ludzi[164]. Jezus wypowiada słowa: «Eli, Eli, lema sabachthani?», to znaczy: Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?" (Mt 27,46; por. Mk 15,34). Umierając na krzyżu utożsamia się ze sprawiedliwym z Psalmu 22. Jest On pełen

[160] Por. E. Galbiati, A. Piazza, *Biblia księga zamknięta?,* Warszawa 1971, s. 350; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 175 nn; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 113.

[161] Por. J. Kuc, *Interpretacja mesjańska Psalmu 22,* Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 18(1971)1, s. 5-19; tenże, *Ps 22 w świetle metody reinterpretacji,* w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia,* S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1974, s. 183-192; J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp…*, s. 386; L. Stachowiak, *Księga Psalmów*, w: *Wstęp do Starego Testamentu,* red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 382.

[162] Por. A. Strus, *art. cyt.*, s. 39.

[163] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp…*, s. 178; P. R. Gryziec, *Według świętego Marka,* Kraków 1995, s. 137; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 113.

[164] Por. J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp…*, s. 386; B. T. Viviano, *Ewangelia według świętego Mateusza,* w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 978.

miłości i opieki Ojca. Jezus wybierając ten Psalm, utożsamił się ze wszystkimi cierpiącymi Izraela, którzy odczuwali pozorne opuszczenie przez Boga[165].

Słowa te są zawarte w kontekście opisu śmierci Jezusa (Mt 27,45-50; Mk 15,33-37). Sam moment śmierci był poprzedzony ciemnościami, które ogarnęły ziemię na trzy godziny. „Od godziny szóstej mrok ogarnął całą ziemię, aż do godziny dziewiątej" (Mt 27,45; por. Mk 15,33). Ciemności mają znaczenie symboliczne. W dawnych dziejach Izraela ciemność oznaczała sąd (por. Wj 10,21-23). Miała ona go oznaczać także w przyszłości (por. Iz 13,10; Ez 32,7; Jl 2,2.10; 4,15; Am 5,18; 8,9; Za 14,6). Tekst dotyczący ciemności ukazuje niezwykły dramat śmierci Jezusa, który rozgrywa się także w wymiarze kosmicznym. Ciemności w scenie agonii Jezusa uwypuklają znaczenie tej śmierci dla całego kosmosu. Po zmartwychwstaniu z ciemności wyłoni się odnowiony świat[166].

Po wypowiedzeniu słów z Ps 22,2 przez Jezusa, zebranym pod krzyżem wydawało się, że woła On Eliasza (Mt 27,47; Mk 15,35). Eliasz uchodził za osobę, do której Żydzi zwracali się w sytuacjach beznadziejnych. Stąd stojący pod krzyżem mogli uważać, że Jezus wzywa Eliasza. Ktoś z tłumu podał Jezusowi gąbkę zwilżoną octem (Mt 27,48; Mk 15,36a). Inni natomiast czekali zaciekawieni, czy przyjdzie Eliasz, żeby uwolnić Jezusa (Mt 27,49; Mk 15,36b). „A Jezus raz jeszcze zawołał donośnym głosem i wyzionął ducha" (Mt 27,50; por. Mk 15,37)[167].

Ewangelista Mateusz uwypuklił wydarzenia kosmiczne, które towarzyszyły śmierci Jezusa. Zwrócił przez to uwagę na doniosłość eschatologiczną tego wydarzenia. Takie wydarzenia jak: trzęsienie ziemi, pękające skały, otwierające się groby i wychodzący z nich umarli (por. Mt 27,51 n), są okolicznościami

---

[165] Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp…,* s. 349; J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp…*, s. 352 n; A. Tronina, *Chrystologiczna lektura Ps 22*, s. 67; P. R. Gryziec, *Według świętego Marka,* s. 137; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* s. 119 n; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 113 n; C. L. Blomberg, *Matthew,* s. 98 nn.

[166] Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp…*, s. 348; P. R. Gryziec, *Według świętego Marka,* s. 137; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* s. 119; T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1236; D. J. Harrington, *Ewangelia według świętego Marka,* w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1032.

[167] Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp…,* s. 349; R. Bartnicki, *Ewangeliczne opisy męki w aspekcie literackim, teologicznym i kerygmatycznym,* w: *Studia z biblistyki,* t. 3: *Grzech – odkupienie – miłość,* red. J. Łach, Warszawa 1983, s. 193 n; O. da Spinetoli, *Matteo. Il vangelo della chiesa*, Assisi 1983, s. 745 nn; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.*, t. 1, s. 161; T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, s. 1236; D. J. Harrington, *Ewangelia według świętego Marka*, s. 1032; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Tłumaczenie, wstęp i komentarz,* Lublin 2004, s. 143 n; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 114.

oznaczającymi gniew Boży oraz ogłaszającymi koniec starej ery. Mają one cel teologiczny, a nie wartość historyczną. Wyrażają wszechmoc Boga i zapowiadają bliskie zmartwychwstanie Chrystusa, które rozpocznie epokę zmartwychwstania umarłych[168]. „Setnik zaś i jego ludzie, którzy odbywali straż przy Jezusie, widząc trzęsienie ziemi i to, co się stało, zlękli się bardzo i mówili: «Prawdziwie, Ten był Synem Bożym»" (w. 54; por. Mk 15,39). Setnik i jego ludzie, to świat pogański. Ich wyznanie wiary w Jezusa, jako Syna Bożego, stanowi początek nowej ery i nowego ludu Bożego. Tak rodzi się Kościół Chrystusowy[169].

Jezus, wisząc na krzyżu, wykrzykuje pierwsze słowa z Ps 22,2. „Około godziny dziewiątej Jezus zawołał donośnym głosem: «Eli, Eli, lema sabachthani?», to znaczy: Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?" (Mt 27,46; por. Mk 15,34). Mateusz przytacza ten tekst w języku oryginalnym, częściowo hebrajskim, a częściowo aramejskim oraz w tłumaczeniu greckim. Marek pierwsze słowa podaje po aramejsku: „Eloi, Eloi […]" (15,34)[170]. Jezus wypowiada początkowe słowa z Ps 22,2. Przywołuje jednak na myśl całą tę modlitwę. Dla Żyda cytat początkowych słów modlitwy czy księgi biblijnej oznaczał przywołanie całego tekstu. Umierający Jezus odnosi zatem do siebie pełną treść Psalmu 22. Skarga Chrystusa słowami z Ps 22,2 nie była wyrazem buntu czy rozpaczy. Pomimo cierpienia, Jezus ufa Ojcu i jest pewien Jego miłości. Dopiero w świetle nowotestamentowego objawienia staje się zrozumiałe przejście w Psalmie 22 od lamentacji do dziękczynienia w wersecie 23[171].

---

[168] Por. E. Szymanek, *dz. cyt.,* s. 192; J. Radermakers, *dz. cyt.,* s. 335 nn; J. Czerski, *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii synoptycznych,* s. 299.

[169] Por. R. Bartnicki, *Ewangeliczne opisy męki w aspekcie literackim, teologicznym i kerygmatycznym,* s. 194 n; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne,* w: *Wstęp do Nowego Testamentu,* red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 161; V. Howard, D.B. Peabody, *Ewangelia według św. Marka*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1237; D. J. Harrington, *Ewangelia według świętego Marka,* s. 1032; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka…*, s. 145 n; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 114.

[170] Szerzej na ten temat patrz: J. Gnilka, *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? (Mk 15,34 par.),* „Biblische Zeitschrift" 3 (1959), s. 296 n; J. Schniewind, *dz. cyt.,* s. 464 n; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp…,* s. 348 n; R. Rubinkiewicz, *Mk 15,34 i Hbr 1,8-9 w świetle tradycji targumicznej,* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 25(1978)1, s. 60; J. Homerski, *Cierpiący Mesjasz w starotestamentalnych przepowiedniach prorockich,* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 27(1980)1, s. 40 n; R. Fabris, *Matteo*, s. 554 nn; A. Sand*, dz. cyt.,* s. 564; S. Grasso*, dz. cyt*., s. 657 nn; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp*…, s. 98; E. Szymanek, *dz. cyt.,* s. 189 n; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo. Vol. 2: cc. 13-28*, s. 559; V. Howard, D.B. Peabody, *Ewangelia według św. Marka*, s. 1237; D. J. Harrington, *Ewangelia według świętego Marka,* s. 1032.

[171] Por. R. Rubinkiewicz, *Mk 15,34 i Hbr 1,8-9 w świetle tradycji targumicznej,* s. 64; A. Tronina, *Teologia Psalmów*, s. 175 nn; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-*

Zawarty w tym Psalmie opis bólu, został odczytany przez uczniów w męce i śmierci Chrystusa. Najbardziej oczywistym tego świadectwem są słowa z Ps 22,2 wypowiedziane w błaganiu Chrystusa na krzyżu. Dopuścił On do siebie ostateczną pokusę opuszczenia przez Boga. Dał przez to konkretny, historyczny wyraz wszystkim dotychczasowym i tym w przyszłości, bolesnym wezwaniom ludzkim typu „dlaczego" i „jak długo jeszcze". Były one wypowiadane przez psalmistów w tekstach błagalnych w imieniu całej ludzkości[172].

Z teologicznego punktu widzenia nie można zatrzymać się tylko na treści tego początkowego wersetu Psalmu 22. Chcąc zrozumieć głębię sceny ewangelicznej dotyczącej śmierci Jezusa, potrzeba znajomości treści całego Psalmu. Jego zaś końcowa sekwencja brzmi: „Przypomną sobie i wrócą do Pana wszystkie krańce ziemi; i oddadzą Mu pokłon wszystkie szczepy pogańskie, bo władza królewska należy do Pana i On panuje nad narodami" (Ps 22,28 n). słowa te rysują nową perspektywę, jaką będzie ekspiacyjna śmierć Sługi Pańskiego. Owocem tej śmierci będzie nawrócenie pogan i powszechne królowanie Boga. Ta zapowiedź Psalmu 22 zostanie zrealizowana w sposób symboliczny w dwóch wydarzeniach dramatu Golgoty. Po śmierci Jezusa „zasłona przybytku rozdarła się na dwoje z góry na dół" (Mt 27,51; por. Mk 15,38). Ten fakt ma znaczenie przede wszystkim teologiczne. Rozdarcie zasłony przybytku to otwarcie poganom dostępu do Boga. Do tej pory było to zarezerwowane tylko dla wybranych. Na ten fakt pogański żołnierz reaguje wyznaniem wiary w bóstwo Jezusa. Dostęp pogan do Boga został otwarty przez Jezusa Chrystusa w momencie Jego zbawczej śmierci. Ten fakt będzie odtąd głoszony całej ludzkości (por. 1 Kor 11,26). Marek odnotowuje to w ostatnim wersecie swojego dzieła: „Oni zaś poszli i głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły" (Mk 16,20)[173].

10. „W ręce Twoje powierzam ducha mojego" (Ps 31,6 – Łk 23,46)

Spośród synoptyków tylko Łukasz przytacza tekst z Ps 31. Są to słowa: „W ręce Twoje powierzam ducha mojego" (Ps 31,6). Wypowiada je sam Jezus tuż przed swoją śmiercią na krzyżu (Łk 23,46).

Psalm 31 jest modlitwą lamentacyjną i dziękczynną. Zagrożony człowiek przychodzi do Boga ze swoją niedolą. Wszelkie nieszczęścia bowiem należy przed-

kulturowy do Nowego Testamentu, s. 119 n; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 114 n; C. L. Blomberg, *Matthew,* s. 99 n.

[172] Por. A. Sand, *dz. cyt.,* s. 563 nn; A. Strus, *art. cyt.*, s. 101; D. Adamczyk, *dz. cyt.,* s. 115.

[173] Por. P. R. Gryziec, *Według świętego Marka,* s. 137 n; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* s. 120; D. J. Harrington, *Ewangelia według świętego Marka,* w: *Katolicki komentarz biblijny*, s. 1032.

stawić Bogu. Sam fakt takiej postawy jest dowodem ufności. Psalm 31 jest formą ćwiczenia się w zaufaniu Bogu. Bóg widzi, wysłuchuje człowieka i wyprowadza z niedoli. Okazuje dobro tym, którzy się Go boją: „Jakże jest wielka, o Panie, Twoja dobroć, którą zachowujesz dla tych, co się boją Ciebie, i okazujesz tym, co w Tobie szukają ucieczki na oczach synów ludzkich" (w. 20). Złoczyńcy zaś doznają zawodu: „Panie, niech nie doznam zawodu, skoro Cię wzywam; niech się zawiodą występni, niech zamilkną w Szeolu!" (w. 18)[174].

Po słowach modlitwy (31,2 n) następuje wyznanie ufności (31,4-7). Psalmista chroni się u Boga. Jahwe jest rzeczywiście jego obroną. Psalmista zawsze pokładał nadzieję w Jahwe, a nie w wyrzeźbionych bałwanach. Ufa Bogu i czeka na Jego pomoc w niebezpieczeństwie. Inni odwracają się od psalmisty. On zaś z tym większą ufnością zwraca się do Boga (31,10-14). Woła z ufnością: „W ręce Twoje powierzam ducha mojego: Ty mnie wybawiłeś, Panie, Boże wierny" (31,6). Nazywa Boga *el emet* – Bogiem wiernym. Jahwe zawsze dotrzymuje swoich obietnic. Chodzi tu o obietnice zawarte w przymierzu Boga z Izraelem. To dlatego psalmista woła z ufnością: „W ręce Twoje powierzam ducha mojego". W końcowych wersetach Psalmu autor zwraca się do pobożnych – *hasidim*, aby stali się ufającymi Jahwe – *emunim* (31,24 n). On wysłucha ich modlitwy[175].

Słowa „W ręce Twoje powierzam ducha mojego" z Ps 31,6 wypowiada Jezus przed swoją śmiercią. Łukasz zamieszcza te słowa w ramach perykopy o śmierci Jezusa (Łk 23,44-46). Podaje prawdopodobnie treść tych słów, które mają na uwadze Mateusz i Marek wskazując na głośne zawołanie Jezusa tuż przed Jego śmiercią (Mt 27,50; Mk 15,37). Łukasz krótko przypomina fakty, jakie miały miejsce, gdy Jezus konał na krzyżu. Pisze, o ciemnościach, które trwały przez trzy godziny, w samo południe: „Było już około godziny szóstej i mrok ogarnął całą ziemię aż do godziny dziewiątej. Słońce się zaćmiło" (ww. 44-45a). Jezus umiera w czasie składania wieczornej ofiary w świątyni. W śmierci Jezusa objawia się Boży sąd nad złem. „Zasłona przybytku rozdarła się przez środek" (Łk 23,45b). Śmierć Jezusa kładzie kres staremu kultowi. Teraz w Jezusie wszyscy mają dostęp do Boga (por. Hbr 10,19)[176].

---

[174] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp*…, s. 204 n; H.-W. Jüngling, *Księga Psalmów. Ksiega Pierwsza (Ps 1-41)*, s. 704.

[175] Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp*…, s. 204 n.

[176] Por. F. Gryglewicz, *dz. cyt.,* s. 350; P. R. Gryziec, *Według świętego Łukasza. Abyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk,* Kraków 1999, s. 259 n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.,* t. 1, s. 407; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* s. 180 n; S. O. Abogunrin, *Ewangelia według św. Łukasza,* s. 1299; R. J. Karris, *Ewangelia według świętego Łukasza,* s. 1104; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza*…, s. 520 n.

Łukasz opisując śmierć Jezusa podaje Jego słowa, których nie odnotowują pozostali ewangeliści. Jezus wypowiada te słowa „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego" (w. 46) nadspodziewanie silnym głosem. Ich treścią jest modlitwa do Boga Ojca. W Jego ręce Jezus oddaje swego ducha. Oznajmia w nich, że swoje życie oddaje dobrowolnie. Te słowa modlitwy są wyrazem całkowitego zdania się na wolę Boga. Modlitwę o podobnej treści odmawiali wieczorem pobożni Żydzi. Psalm 31 był zwykle recytowany podczas wieczornej ofiary. Słowa te w ustach Jezusa tuż przed Jego śmiercią nabrały pełnego znaczenia. Po nich bowiem Jezus rzeczywiście oddał ducha spełniając przez to wolę Boga. Zakończył swoje ziemskie życie posłuszny woli Bożej. W ten sposób przyniósł ludziom odkupienie[177].

W związku z wieczorną modlitwą pobożnych Żydów, warto nadmienić, że sen uważano za namiastkę śmierci. Odmawiający modlitwę wieczorną i polecający Bogu swoją duszę i swoje życie, byli przekonani, że rano obudzą się i będą żyć. W tej perspektywie słowa Jezusa z ostatniej chwili życia nasuwają myśl o zmartwychwstaniu, które On sam zapowiadał, gdy wspominał o czekającej Go męce (por. Łk 9,22; 18,33 i par.)[178].

Podsumowanie

Wszyscy trzej synoptycy przytaczają słowa z Ps 110,1; 118,22 i 26. Tylko dwaj synoptycy: Mateusz i Marek, cytują słowa z Ps 22,2. Tylko Mateusz i Łukasz zamieszczają tekst z Ps 91,11 n. U samego tylko Mateusza znajdują się słowa z Ps 8,3; 22,9 i 78,2. Tylko Łukasz zamieszcza w swoim dziele teksty z Ps 6,9 i 31,6. Cytowane przez ewangelistów słowa Psalmów są zapowiedziami prorockimi. Ich pełna realizacja następuje w osobie Jezusa Chrystusa, który potwierdza swoją mesjańską godność. Owe teksty stanowią zapowiedź Jego ostatecznego tryumfu.

Słowa o zasiadającym po prawicy Boga z Ps 110,1 wszyscy trzej synoptycy przytaczają dwukrotnie: w dyskusji Jezusa z faryzeuszami (Mt 22,44; Mk 12,36; Łk 20,42) oraz we fragmencie opisującym przesłuchanie Jezusa wobec Wysokiej Rady (Mt 26,64; Mk 14,62; Łk 22,69). Choć wszyscy trzej synoptycy pozostawili bez odpowiedzi pytanie Jezusa: jak można twierdzić, że Mesjasz jest synem Dawida, przecież sam Dawid nazywa Mesjasza swoim Panem (por. Mt 22,42-

[177] Por. F. Gryglewicz, *dz. cyt.,* s. 350; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.,* t. 1, s. 407; P. R. Gryziec, *Według świętego Łukasza…*, s. 260 n; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* s. 180; R. J. Karris, *Ewangelia według świętego Łukasza,* s. 1104; D.W. Pao, E. J. Schnabel, *Luke,* s. 398.

[178] Por. F. Gryglewicz, *dz. cyt.,* s. 350 n; S.O. Abogunrin, *Ewangelia według św. Łukasza,* s. 1299.

46; Mk 12,35-37; Łk 20,41-44); to jednak u wszystkich samorzutnie nasuwa się odpowiedź, że Mesjasz jest synem nie ludzkim, lecz Bożym. Zarówno w dyskusji z faryzeuszami, jak i podczas przesłuchania przed Kajfaszem Jezus potwierdza swoją mesjańską godność. Nie jest On wybawcą politycznym, doczesnym przywódcą narodu, lecz prawdziwym pomazańcem Bożym.

Słowa „Błogosławiony, który przybywa w imię Pańskie!" z Ps 118,26 wszyscy trzej synoptycy cytują w ramach perykopy o uroczystym wjeździe Jezusa do Jerozolimy (Mt 21,9; Mk 11,9; Łk 19,38). Słowa te wypowiadają tłumy. Okrzyk ten wyraża ideę mesjańskiego królowania Jezusa. Ludzie witają Jezusa jako Mesjasza i Króla, który przybywa do Miasta Dawidowego. Jezus jawi się jako Boży Posłaniec przynoszący zbawienie. Oprócz tego miejsca, Mateusz i Łukasz przywołują te słowa jeszcze w perykopie dotyczącej ubolewania Jezusa nad Jerozolimą (Mt 23,39; Łk 13,35). Ewangeliści wkładają je tym razem w usta Jezusa. W kontekście ewangelicznym słowa te stanowią realizację zapowiedzi mesjańskich na osobie Jezusa Chrystusa. W relacjach synoptyków jest On przedstawiony jako zapowiadany Mesjasz.

Słowa o kamieniu odrzuconym przez budujących z Ps 118,22 wszyscy trzej synoptycy cytują w ramach przypowieści o przewrotnych rolnikach (Mt 21,42; Mk 12,10; Łk 20,17). Jej puentą jest wywyższenie zabitego syna. Słowa Ps 118,22 nadają przypowieści orientację chrystologiczną. Jezus został tu ukazany jako moment decydujący w historii zbawienia. On sam wyraża przekonanie, że Jego śmierć nie będzie końcem Jego dzieła. Odrzucony, stanie się istotnym elementem nowej, wspanialszej budowli, jaką jest królestwo Boże. Człowiek nie jest w stanie unicestwić zamiarów Bożych.

Cytat z Ps 91,11 n zawarty został w perykopie o kuszeniu Jezusa przez dwóch synoptyków: Mateusza i Łukasza (Mt 4,6; Łk 4,10 n). Słowa o zapewnieniu przez Boga opieki za pośrednictwem aniołów cytuje szatan. Chce uzasadnić rację rzucenia się Jezusa w dół z narożnika świątyni. Nie ulegając pokusie Jezus ukazał rzeczywisty sens Ps 91, jakim jest prawo do bezgranicznego zaufana Bogu.

Cytaty z Psalmu 22 przytaczają tylko dwaj synoptycy: Mateusz i Marek. Łukasz w żadnym fragmencie swego dzieła nie cytuje słów tego Psalmu. W Ewangelii Mateusza znajdują się dwa cytaty z Ps 22, natomiast w Ewangelii Marka zawarty jest jeden cytat. W kontekście ewangelicznym słowa Psalmu 22 stanowią realizację zapowiedzi mesjańskich na osobie Jezusa Chrystusa. Słowa: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?" z Ps 22,2 przytaczają obydwaj synoptycy w paralelnych perykopach o śmierci Jezusa (Mt 27,46; Mk 15,34). Są one włożone w usta Jezusa, który wypowiada te słowa na krzyżu. Jezus utożsamia się z cierpiącym psalmistą. Cytując te słowa przywołuje treść całego Psalmu 22. Daje jednocześnie świadectwo swojego całkowitego zaufania Bogu.

Dopiero w kontekście wydarzeń paschalnych treść Psalmu 22 nabiera pełniejszego sensu. Zrozumiałym staje się dwuczęściowa jego struktura: lamentacji i dziękczynienia.

Tylko Mateusz cytuje inny werset tego Psalmu. Słowa: „Zaufał Panu, niechże go wyzwoli, niechże go wyrwie, jeśli go miłuje" z Ps 22,9 zostają przytoczone w kontekście perykopy o wyszydzeniu Jezusa na krzyżu (Mt 27,43). Z Jezusa szydzą arcykapłani, uczeni w Piśmie i starsi ludu. Jezus, podobnie jak cierpiący z Ps 22, jest obiektem sarkazmu i zniewag. Postawa bluźnierców kontrastuje z pełną ufności Bogu postawą cierpiącego. Tę mesjańską zapowiedź psalmisty wypełnia w sposób doskonały Jezus Chrystus.

Słowa o wyjawieniu tajemnic Bożych w przypowieściach z Ps 78,2 cytuje tylko Mateusz w Mt 13,35. To, co psalmista mówił o wystąpieniach Boga, Mateusz odnosi do nauczania Jezusa. Słowa z Ps 78,2 przystosowuje do osoby Jezusa. Traktuje ten tekst Psalmu jako proroctwo, które spełniło się na osobie Jezusa. Nauka płynąca z przypowieści Jezusa jest powodem radości dla wyznawców.

Także słowa: „Usta dzieci i niemowląt oddają Ci chwałę" z Ps 8,3 przywołuje tylko Mateusz w perykopie o Jezusie w świątyni (Mt 21,16). Jezus odnosi je do mesjańskich okrzyków wydawanych na Jego cześć przez dzieci. Słowa te w Starym Testamencie odnosiły się do Boga, Stwórcy wszechświata. Jezus natomiast odnosi je do siebie, jako Tego, któremu należą się mesjańskie okrzyki chwały. Dzieci widzą w Jezusie Mesjasza. Nie dostrzegają zaś tego arcykapłani i uczeni w Piśmie.

Tekst o odrzuceniu dopuszczających się niesprawiedliwości z Ps 6,9 cytuje tylko Łukasz w ramach perykopy o odrzuceniu Żydów (Łk 13,27). Słowa Jezusa odnoszą się do tych członków narodu wybranego, którzy odrzucili Mesjasza. Jezus wskazuje również, że na sądzie Bożym nastąpi odrzucenie wszystkich niesprawiedliwych.

Również tylko Łukasz przytacza tekst: „W ręce Twoje powierzam ducha mojego" z Ps 31,6. Wypowiada je sam Jezus tuż przed swoją śmiercią na krzyżu (Łk 23,46). Zakończył swoje ziemskie życie w całkowitym posłuszeństwie woli Bożej. W ten sposób przyniósł ludziom odkupienie.

Cytaty z Księgi Psalmów w Ewangeliach synoptycznych dowodzą, jak bardzo Nowy Testament jest zakorzeniony w środowisku swego powstania. Nie można zrozumieć Ewangelii nie znając treści zawartych w cytowanych tekstach ze Starego Testamentu. Cytaty starotestamentalne nie są przypadkowe. Za każdym z nich kryje się bogata tradycja egzegezy i hermeneutyki judaistycznej. Dla pierwotnych adresatów Ewangelii być może owa tradycja była dobrze znana. Współczesny czytel-

nik Ewangelii musi mozolnie odkrywać głębię treści zawartej w cytowanych tekstach ze Starego Testamentu. Z pewnością jednak odkrywanie tych źródeł pozwala na pełniejsze rozumienie myśli autorów natchnionych Nowego Testamentu[179].

Summary

THE REREAD OF THE PSALMS QUOTED IN THE SYNOPTIC GOSPELS

In the synoptic Gospels there are ten texts quoted clearly from the Book of Psalms (Ps 6,9; 8,3; 22,2.9; 31,6; 78,2; 91,11-12; 110,1; 118,22.26). These words, which are quoted by the Evangelists, are the prophets' forecasts. Their full realization follows in the person of Jesus Christ, who confirms His dignity as the Messiah. The texts quoted are the forecast of His Final Triumph. The Evangelists show in this way the essential relationship between the Old and the New Testament. A present reader's comprehension of these fragments, which include quotations from the Book Psalms, is conditioned by the discovery of the depth of those quotations, regarding their Old Testament meaning. This allows a profound understanding of the evangelical message.

Bibliografia

Adamczyk D., *Jezus obiecanym Mesjaszem w świetle Ewangelii według św. Mateusza,* „Communio 26(2006)1, s. 120-136.

Adamczyk D., *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza i ich zastosowanie w aktualnych polskich podręcznikach do katechizacji. Studium biblijno-katechetyczne,* Kielce 2006.

Adamczyk D., *Walka Jezusa z kuszącym szatanem wzorem dla chrześcijan nękanych przez Złego,* w: *Egzorcyzmy w tradycji i życiu Kościoła,* red. A. Żądło, Katowice 2007, s. 263-290.

Banaszek A., *Czasy biblijne. Ludzie, wydarzenia, miejsca,* Warszawa 2002.

Bartnicki R., *Ewangeliczne opisy męki w aspekcie literackim, teologicznym i kerygmatycznym,* w: *Studia z biblistyki,* t. 3: *Grzech – odkupienie – miłość,* red. J. Łach, Warszawa 1983, s. 67-207.

Bartnicki R., *Prorok z Nazaretu w Galilei (Mt 21,11),* „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 25(1972) 4-5, s. 213-218.

Bednarz M., *Ewangelie synoptyczne,* Tarnów 1996.

Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu,* Kraków 2007.

Brzegowy T., *Jerozolima – stolica pomazańca Pańskiego w świetle psalmów,* Collectanea Theologica, 59(1989)4, s. 15-44.

[179] Por. R. Rubinkiewicz, *Mk 15,34 i Hbr 1,8-9 w świetle tradycji targumicznej,* s. 67.

Brzegowy T., *Psałterz Dawidowy*, Tarnów 1993.
Burakowska A., *Kuszenie Jezusa,* „Communio" 26(2006)1, s. 80-85.
Charpentier E., *Czytając Stary Testament*, Włocławek 1993.
Commentary on the New Testament Use of the Old Testament, red. G.K. Beale, D.A. Carson, Grand Rapids, Michigan 2007.
Czajkowski M., *Słowo blisko ciebie,* Warszawa 1983.
Czerski J., *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii synoptycznych*, Opole 2000.
Czerski J., *Pojęcie hesed w Starym Testamencie (stan badań)*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 30(1983)1, s. 103-116.
Fabris R., *I pagani in Matteo (Mt 21,43)*, „Parola spirito e vita" 27 (1993), s. 109-120.
Fabris R., *Matteo*, Roma 1982.
Fausti S., *Una comunità legge il Vangelo di Matteo. Vol. 1: cc. 1-13*, Bologna 1999.
Fausti S., *Una comunità legge il Vangelo di Matteo.Vol. 2: cc. 13-28*, Bologna 1999.
Filipiak M., *Ps 110 – Mesjasz: Król, Kapłan, Zwycięzca*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1974, s. 225-255.
Fryszkiewicz M., *Rzecz o Aniołach,* Marki-Struga 1993.
Fusco V., *La invettiva e il lamento (Mt 23,1-39)*, „Parola, spirito e vita" 21 (1990), s. 153-172.
Galbiati E., Piazza A., *Biblia księga zamknięta?,* Warszawa 1971.
Gnilka J., *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? (Mk 15,34 par.),* „Biblische Zeitschrift" 3 (1959), s. 296 n.
Gołębiewski M., *Idee mesjańskie w Psalmach*, Włocławek 1996.
Grasso S., *Il Vangelo di Matteo*, Roma 1995.
Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz,* Poznań-Warszawa 1974.
Gryziec P.R., *Według świętego Łukasza. Abyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk,* Kraków 1999.
Gryziec P.R., *Według świętego Marka,* Kraków 1995.
Gryziec P.R., *Według świętego Mateusza. Stary Testament ukryty w Nowym*, Kraków 1998.
Homerski J., *Cierpiący Mesjasz w starotestamentalnych przepowiedniach prorockich*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 27(1980)1, s. 27-42.
Homerski J., *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz,* Poznań-Warszawa 1979.
Homerski J., *Idea Królestwa Bożego w Księdze Daniela*, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 51-62.
Katolicki komentarz biblijny, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001.

C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000.

Kuc J., *Interpretacja mesjańska Psalmu 22,* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 18(1971)1, s. 5-19.

Kuc J., *Ps 22 w świetle metody reinterpretacji*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1974, s. 183-192.

Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj,* Ząbki 1999.

Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne,* w: *Wstęp do Nowego Testamentu,* red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 37-273.

Kudasiewicz J., *„Królestwo Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoc" (Mt 21,43)*, „Roczniki Teologiczne" 41(1994)1, s. 79-84.

Langkammer H., *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2005.

Langkammer H., *Ewangelia według św. Marka. Tłumaczenie, wstęp i komentarz,* Lublin 2004.

Langkammer H., *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz,* Poznań-Warszawa 1977.

Langkammer H., *Syn Człowieczy w ewangeliach synoptycznych*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1974, s. 329-344.

Łach S., *Gatunki Psalmów, miejsce ich powstania i struktura*, „Zeszyty Naukowe KUL" 15(1972)2, s. 3-14.

Łach S., *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań-Warszawa 1971.

Łach S., *Księga Psalmów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1990.

Łukomski J., *Bóg moich dni,* Kielce 1997.

Matoga S., *„Szydzili: niech zejdzie z krzyża a uwierzymy" (Mt 27,42),* „W Drodze" (1985)3, s. 37-40.

Mędala S., *„Królestwo Boże będzie wam zabrane" (Mt 21,34). Przypowieść o sprzeniewierczych dzierżawcach (Mk 12,1-12 i par.),* „Collectanea Theologica" 70(2000)2, s. 7-34.

Mickiewicz F., Stawiecki A., *Metody szatana oraz sposoby walki z nim w świetle kuszenia Jezusa na pustyni,* „Communio" 26(2006)1, s. 86-106.

Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000.

Muszyński H., *Chrystus – Fundament i kamień węgielny Kościoła w świetle pism qumrańskich,* Warszawa 1982.

Nowacki K., *„Nie samym chlebem żyje człowiek". Wołanie Jezusa o godność człowieka,* „Communio" 26(2006)1, s. 107-113.

Paciorek A, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1-13*, *Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Częstochowa 2005

Paściak J., *Biblijny obraz Chrystusa Króla,* „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 25(1972)2, s. 169-179.

Peter M., *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1978.

Radermakers J., *Lettura pastorale del vangelo di Matteo*, Bologna 1997.

Ravasi G., *Psalmy modlitwą ludu Bożego,* Częstochowa 1998.

Rienecker F., *Das Evangelium des Lukas,* Wuppertal 1974.

Romaniuk K., *Biblijny traktat o miłosierdziu,* Ząbki 1994.

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

Rubinkiewicz R., *Mk 15,34 i Hbr 1,8-9 w świetle tradycji targumicznej,* Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 25(1978)1, s. 59-67.

Sand A., *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986.

Schmid J., *L'Evangelo secondo Matteo,* Brescia 1976.

Schniewind J., *Il Vangelo secondo Matteo*, Brescia 1977.

Spinetoli da O., *Matteo. Il vangelo della chiesa*, Assisi 1983.

Stachowiak L., *Księga Izajasza I. 1-39. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz,* Poznań 1996.

Stachowiak L., *Księga Psalmów*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 348-383.

Strus A., *Śpiewajcie nam pieśni Syjonu (Księga Psalmów)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 7: *Pieśni Izraela*, red. J. Frankowski, Warszawa 1988, s. 11-111.

Synowiec J.S., *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza,* Kraków 1992.

Synowiec J.S., *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996.

Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990.

Świderkówna A., *Rozmowy o Biblii,* Warszawa 1994.

Świderkówna A., *Rozmów o Biblii ciąg dalszy,* Warszawa 1996.

Tronina A., *Chrystologiczna lektura Ps 22,* „Roczniki Teologiczne" 40(1993)1, s. 61-68.

Tronina A., *Teologia Psalmów*, Lublin 1995.

Witczyk H., *Powrót do Boga i wspólnoty. Zadośćuczynienie za grzechy według Deutero-Izajasza i Księgi Psalmów,* „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 50(1997)2, s. 86-104.

Witczyk H., *Psalmy. Dialog z Bogiem,* Katowice 1995.

Żukowski H., *Refleksje nad treścią perykopy Mt 21,1-17,* „Studia Teologiczne" 18 (2000), s. 3-10.

Ks. Tadeusz HANELT

Studia Gnesnensia
Tom XXIII (2009) 55–64

ZNACZENIE LICZB W STARYM TESTAMENCIE

1. Zanim człowiek starożytny wynalazł pismo, nauczył się już liczyć. Ta wiedza potrzebna mu była, na płaszczyźnie jednostkowej, do policzenia swoich stad czy posiadanych rzeczy, a na płaszczyźnie klanowej, czy później państwowej, do liczenia ludzi. Znajomość liczb była potrzebna do określenia czasu, a także do ustalania kolejności[1]. Istniały dwa systemy liczenia. System dziesiętny, decymalny, oparty na liczbie 2x5=10 palców, który był najwygodniejszy przy prostym liczeniu. Jednak 10 jest podzielne tylko przez 2 i 5 jest liczbą pierwszą. W drugim systemie, duodecymalnym, „dwunastkowym", na bazie którego powstał system sześćdziesiątkowy, 12 dzieli się przez 2, 3, 4, 6[2]. Zauważmy, że ten drugi system liczenia ciągle jest w użyciu, mimo że przeszliśmy generalnie na system dziesiętny. Godzina ma 60 minut, minuta 60 sekund, koło 360 stopni, itd.

Ludzie Biblii używali obydwu systemów. Przeważał jednak system dziesiętny. Już na pierwszych kartach Biblii znajdujemy opis targowania się Abrahama z Bogiem o los Sodomy. Zaczyna od 50, potem dwa razy zmniejsza o 5, następnie trzy razy o 10, by dojść do liczby dziesięciu sprawiedliwych (Rdz 18,23-32). Również zaokrąglenia liczb, wyniki mnożenia, podziały, są podawane zgodnie z systemem dziesiętnym. Bóg okazuje łaskę *aż do tysiącznego pokolenia tym, którzy Go miłują* (Wj 20,6). Juda i Szymon walcząc z Kananejczykami *w Bezek zabili dziesięć tysięcy mężczyzn* (Sdz 1,4). Podobnie są podane informacje o podziałach. Jetro, teść Mojżesza, radzi mu, by wyszukał sobie mężów nieprzekupnych i ustanowił ich *przełożonymi już to nad tysiącem, już to nad setką, już to nad pięćdziesiątką i nad dziesiątką* (Wj 18,21).

Hebrajczycy nie znali cyfr. Wszystkie zapisy o liczbach w starszych partiach Biblii są napisane literami. Przykładem może być napis w kanale prowadzącym do sadzawki Siloe, a także tekst na steli Meszy, gdzie nie ma cyfr. Jednak użycie liter jako cyfr musiało być dość wczesne, przypuszczalnie w okresie perskim, ponieważ różne warianty tekstu pokazują fałszywe, bądź błędne zapisy cyfr. Przykładem może być informacja, że Gad przekazał Dawidowi zapytanie, czy chce, aby za karę za spis ludności nastało siedem lat głodu – tak jest w 2 Sm

[1] F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, Warszawa 1994, s. 429.
[2] Tamże.

24,13 – ponieważ hagiograf wpisał literę *zajin=7*. W paralelnym tekście – 1 Krn 21,12 – głód miał trwać trzy lata – hagiograf użył litery *gimel=3*[3]. Jednak czas nadania literom wartości liczbowej jest dyskusyjny Niektórzy uważają, że dopiero w epoce Machabejskiej litery zaczęły odgrywać rolę liczb[4].

Przyznanie literom wartości liczbowej odbyło się w ten sposób, że początkowe litery od *alef* do *jod* odpowiadały cyfrom jeden do dziesięć; litery *kap* do *sade* liczbom dwadzieścia do dziewięćdziesiąt licząc tylko dziesiątki; wreszcie licząc setki *qof* do *taw* odpowiadało liczbom sto do czterysta.

2. Liczby miały zasadniczo trzy zastosowania w tekstach biblijnych[5]: dosłowne, retoryczne i symboliczne. Dosłowne oznaczało, że cyfry wskazują taką ilość, jaka jest napisana. Oczywiście trzeba brać pod uwagę dwie rzeczy. Liczby są często zaokrąglane, przybliżone. Ponadto, zgodnie z obyczajami wschodnimi, są podawane z hiperboliczną przesadą.

Zastosowanie retoryczne miało miejsce w dwóch wypadkach. Najpierw, gdy wykorzystywano liczby z myślą o budowie tekstu. W drugim wypadku dla podkreślenia emfazy. Wtedy po jednej liczbie umieszczano następną tylko o jedność większą. Spotykamy zestawy 1+2 (Jr 3,14), 2+3 (Hi 33,29), 3+4 Syr 26,5), 5+6 (2 Krl 13,19), 6+7 (Prz 6,16), 7+8 (Mi 5,4), 9+10 (Syr 25,7). Na przykład w Ps 62,12 czytamy: *Bóg raz powiedział, dwa razy to słyszałem*. Ozeasz wzywa do powrotu do Pana mówiąc: *On to nas pobił, On ranę zawiąże. Po dwóch dniach przywróci nam życie, a dnia trzeciego nas dźwignie* (Oz 6,2). W wyroczni przeciw Damaszkowi wygłoszonej przez Amosa czytamy: *Z powodu trzech występków Damaszku i z powodu czterech nie odwrócę tego wyroku* (Am 1,3). Zjawisko to powtarza się regularnie w maszalu numerycznym.

3. Najczęstsze w Biblii jest znaczenie symboliczne liczb. Jest to zresztą zjawisko typowe dla literatury całego Starożytnego Wschodu. Oczywiście nie wszystkie liczby miały znaczenie symboliczne. Poza tym spotykamy różnice pomiędzy symboliką liczb w Starym Testamencie i w literaturze pozabiblijnej. Pokażemy teraz w skrócie znaczenie symboliczne najczęściej używanych liczb.

JEDEN. Jedynka, zdaniem pitagorejczyków, jest symbolem jedności, „matką wszystkich liczb". Stąd Euzebiusz z Cezarei nazwał ją „symbolem Najwyższej Istoty, której potęga ugruntowała wszechświat"[6]. Wcześniej już tę prawdę wyraziła Księga Powtórzonego Prawa: *Słuchaj Izraelu, Pan nasz jest Bogiem-Panem jedynym* (6,4). Tą samą ideę potwierdzają inne pisma antyczne. Zawsze jedyn-

[3] J. de Fraine, *Zahl*, w: H. Haag, *Bibellexicon*, Lepzig 1969, 1917.
[4] *Nouveau Dictionnaire Biblique*, St. Leger 1983, 533.
[5] W kabalistyce jest czwarte zastosowanie, tajemne. J. J. Davis, *Biblical Numerology*, Grand Rapids 1968.
[6] De laudibus Constantini, 6.

ka była identyfikowana z bóstwami i z siłami odpowiedzialnymi za stworzenie świata[7]. Dlatego można powiedzieć, że ta liczba jest liczbą Boga, który jest Jeden, jest początkiem wszechświata i Bytem Absolutnym[8].

DWA. Jest to liczba najczęściej wspominana w Biblii – około 600 razy. Istotne są szczególnie dwa teksty. Pierwszy mówiący, że Bóg stworzył człowieka mężczyzną i niewiastą (Rdz 1,27), a więc podstawowym elementem porządku stworzonego uczynił dwie płci. Drugi mówiący o podstawowym konflikcie między parami: dobrem i złem, światłem i ciemnością oraz postawioną przed człowiekiem koniecznością wyboru. *Patrz! Oto kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście ….. kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie*…(Pwt 30,15.19). Liczba dwa jest zatem symbolem podstawowego biblijnego wyboru, przed którym staje człowiek w ciągu całego swego życia. Wyboru między miłością i nienawiścią, posłuszeństwem Bogu i nieposłuszeństwem, dobrem i złem. Element dwójki stale się powtarza. Bóg stwarza *niebo i ziemię* (Rdz 1,1), *dwa duże ciała świecące* (Rdz 1,16). Zasadą ludzkiego życia jest współistnienie z drugim człowiekiem, *bo niedobrze być człowiekowi samemu* (Rdz 2,18). Człowiek został stworzony dla innych ludzi i bez nich nie potrafi egzystować. Dosadnie wyraża to Kohelet: *Lepiej jest dwom niż jednemu, gdyż mają dobry zysk ze swej pracy. Bo gdy upadną, jeden podniesie drugiego* (4,9-10). Dwoje ludzi to minimum, których można posłać razem; do Sodomy Pan posłał dwóch aniołów (Rdz 19,1), Jozue dwóch szpiegów do Jerycha (Rdz 2,1); dwóch świadków trzeba dla udowodnienia oskarżenia (Pwt 17,6). Lista zestawionych w Starym Testamencie par jest bardzo długa: Adam i Ewa, Kain i Abel, Abraham i Sara, Jakub i Ezaw, Rachel i Lea, Mojżesz i Aaron, Debora i Barak, Dawid i Jonatan[9]. Podsumowując można powiedzieć, że dwójka symbolizuje dwie właściwie sprzeczne rzeczy: łączność niezbędną do istnienia ludzi i świata oraz sprzeczność i walkę, którą nieustannie zauważamy w świecie.

TRZY. Wyraża ideę pełni, doskonałości. U wszystkich ludów uchodziła za świętą. Według Pitagorasa powstaje ona z niepodzielnej jedynki i dwójki, która oznacza podwojenie i podział, a prowadzi do wyższej jedności. Jest równie doskonała jak jedynka[10]. Triada była podstawowym schematem rozumienia świata. Składał on się z trzech części: nieba, ziemi i świata podziemnego. Graficznym przedstawieniem liczby trzy był trójkąt. Kombinacja dwóch trójkątów dała po-

[7] A. P. Chenel, A. S. Simarro, *Słownik symboli*, Warszawa 2008, 88.
[8] M. Feuillet, *Leksykon symboli chrześcijańskich*, Poznań 2006, 48.
[9] L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman, *Słownik symboliki biblijnej,* Warszawa 1998, 171-2.
[10] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, 43-44.

czątek symbolowi Izraela – tzw. Gwieździe Dawida[11]. W wielu kulturach starożytnego świata trójkę uważa się za liczbę symbolizującą nieba, a także Boga[12].

Ta liczba często pojawia się w Starym Testamencie. Trójki są w snach podczaszego i piekarza, które wyjaśnia Józef (Rdz 40,10), Jonasz przebywa we wnętrzu ryby trzy dni i noce (Jn 2,1), Bóg przemawia do Samuela trzy razy (1 Sm 3,8), Balaam trzykrotnie bije swoją oślicę zanim przemówiła ludzkim głosem (Lb 22,28). Wyraźnie liczba ta wskazuje na ważność danego wydarzenia. Ale przede wszystkim jest symbolem Boga. Serafini w wizji Izajasza wołają: *Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów* (Iż 6,3). Trzech gości u Abrahama symbolizuje Jednego Boga (Rdz 18,2). Dlatego trzy są wielkie święta w Izraelu i *trzy razy w roku winien się zjawić każdy mężczyzna przed Panem Bogiem swoim* (Wj 23,17; 34,23). Świątynia jerozolimska ma trzy części i jest siedzibą Boga. Można więc uznać, że podstawowe znaczenie symbolu trójki to niebo i Bóg.

Trójka występuje też w modelu pokrewnym 3+1, gdzie powtarza się trzy razy ten sam element, a czwartym razem następuje zmiana. Samson kuszony przez Dalilę trzy razy ją okłamuje i dopiero za czwartym razem mówi prawdę, co spowoduje jego klęskę (Sdz 16,4-21). Podobny schemat występuje w bajce Jotama (Sdz 9,7-15), wstąpieniu Eliasza do nieba (1 Krl 2), a także w formule, która pojawia się w utworach prorockich i mądrościowych: *z powodu trzech występków... i z powodu czterech* (Am 1,3.6.911.13; 2,1.4.6; Prz 30,18-19.20-23.29-31).

TRZY I PÓŁ. Symbolizuje ściśle określony czas, będący połową siedmiu lat Bożego planu. Trzy i pół roku trwa susza za czasów króla Achaba (1 Krl 18,1). Trzy i pół roku dzieliło też zbezczeszczenie świątyni przez Antiocha Epifanesa IV w 167 roku p. Chr. od ponownego poświęcenia jej przez Judę Machabeusza w 164 roku (1 Mch 1,45; 4,52; Dn 7,25).

CZTERY. Ta liczba symbolizowała cały świat materialny. Są bowiem cztery strony świata, co wspomina Izajasz: *Podniesie [Pan] znak dla pogan i zgromadzi wygnańców z Izraela; pozbiera rozproszonych z Judy z czterech stron świata* (Iz 11,12). Ziemia ma cztery krańce, jak czytamy u Ezechiela: *Tak mówi Pan Bóg do ziemi izraelskiej: Koniec, koniec nadchodzi dla czterech krańców ziemi* (Ez 7,2). Rzeka przepływająca Eden rozdzielała się na cztery rzeki (Rdz 2,10). Wszystkie te określenia oznaczały cały świat. Połączenie liczb trzy i cztery, czyli nieba i ziemi, dawało siódemkę, symbol pełni i doskonałości. Tak jak siódemka powstaje z połączenia tych dwóch cyfr, tak pomnożenie ich dając w wyniku liczbę dwanaście, także bardzo ważną liczbę symboliczną. U pitagorejczyków czwórka uchodziła za liczbę świętą i na nią składali przysięgę[13].

[11] A. P. Chenel, A. S. Simirro, dz.cyt., 266-267.
[12] W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, 433.
[13] D. Forstner, dz.cyt., 45.

PIĘĆ. Ta liczba zasadniczo oznacza niewiele, garść, ponieważ jest liczbą palców jednej ręki. W Starym Testamencie nie wykazuje żadnych związków znaczeniowych[14]. Jednak znajdujemy piątki w Biblii. Tora składa się z pięciu ksiąg, piąte królestwo w dziejach świata pokona cztery poprzednie (Dn 2,44). Dawid do rozprawy z Goliatem wybiera ze strumienia pięć gładkich kamieni (1 Sm 17,40). Natomiast poza Biblią, u pitagorejczyków, liczba pięć oznaczała zaślubiny, wesele. Ich zdaniem połączenie liczby parzystej - 2, i nieparzystej - 3, jest obrazem połączenia dwóch różnych elementów: męskiego i żeńskiego[15]. Platon uważa, że na wesele trzeba zaprosić pięciu przyjaciół oblubieńca i pięć przyjaciółek oblubienicy[16]. Być może do tego bardzo starego poglądu nawiązał Chrystus w przypowieści o pannach (Mt 25,1-13).

SZEŚĆ. Poza Biblią był to symbol symetrii, równowagi, pokoju, a także życia i szczęścia, była świętą liczbą. Pitagorejczycy uważali ją za doskonałą, ponieważ znajduje się pośrodku liczb parzystych i stworzona jest z sumy trzech pierwszych liczb (1+2+3). Ponadto jak 2+3 symbolizuje małżeństwo, podobnie 2x3 ma to samo znaczenie.

W Piśmie Świętym liczba ta ma wręcz odwrotne znaczenie. Jest to cyfra mniejsza o jeden od siódemki, cyfry doskonałej, narzuca się więc wniosek, że symbolizuje niedoskonałość. Bóg stworzył świat w sześciu dniach, ale trzeba było dnia siódmego, by dzieło jego zostało wykończone. Człowiek ma pracować tylko sześć dni, bo dzień siódmy, poświęcony Bogu, jest dopiero dopełnieniem tygodnia pracy (Wj 20,9). Już w Nowym Testamencie, w Apokalipsie 13,18 czytamy, że symbol sił wrogich Bogu nosi symboliczną liczbę 666. Trzykrotne powtórzenie niedoskonałej liczby sześć wskazuje, że jest to symbol pełnego zła.

SIEDEM. Symbol pełni i doskonałości, znany i rozpowszechniony w całym świecie. Przypuszczalnie wziął się on z obserwacji natury, ściśle biorąc księżyca. Siedem dni liczy faza księżycowa, cztery fazy tworzą cykl miesiąca. Także liczba znanych wówczas ciał niebieskich: Słońce, Księżyc, Merkury, Wenus, Mars, Jowisz, Saturn, które, jak wierzono, krążyły nad Ziemią, skłaniała do poglądu, że siedem, to liczba wyjątkowa[17]. Połączenie symboli nieba i ziemi, tego, co materialne i duchowe, czyli trójki i czwórki, tworzy liczbę siedem[18].

W Izraelu siódemka była liczbą świętą. Siódmy dzień jest przeznaczony na odpoczynek i wielbienie Boga (Wj 20,8-10), siódmy rok, szabatowy, na obdarowanie wolnością niewolników hebrajskich i danie odpoczynku ziemi (Wj 23,10),

[14] F. Rienecker, G. Maier, dz.cyt., 431.
[15] D. Forstner, dz.cyt, 45.
[16] Platon, *Państwo*, 6.
[17] W. Kopaliński, dz.cyt., 376.
[18] A. P.Chenel, A. S.Simarro, dz.cyt., 224.

7x7 lat czyli czterdzieści dziewięć, poprzedzało rok jubileuszowy przeznaczony na zwrócenie dawnemu właścicielowi ziemi, którą się posiadło za długi (Kpł 25,13). Siedem razy kapłan musiał dokonać przebłagalnego pokropienia ołtarza (Kpł 4,6; 8,11), trędowatego uzdrowionego z trądu (Kpł 14,7), nieczysty dom (Kpł 14,51). Często składano ofiarę z siedmiu takich samych zwierząt (Lb 28,11, 19). Liczbę tą nierzadko znajdujemy w opowiadaniach biblijnych. Jozue czeka do siódmego dnia, aby zburzyć mury Jerycha, by siedmiu kapłanów siedmiokrotnie okrążyło miasto dmąc w siedem trąb (Joz 6,1-16). Siedem razy polecił prorok Elizeusz wykąpać się w Jordanie trędowatemu Naamanowi, wodzowi wojska króla Aramu (12 Krl 5,10). Siedem ramion miał świecznik w świątyni, menora, i siedem było w niej lamp (Wj 25,32.37). Dziś piękna menora stoi przed gmachem Knesetu w Jerozolimie i jest symbolem państwa Izrael. Liczba ta miała wielkie znaczenie w rytuałach i przysięgach, ponieważ wyraz *szaba'* oznacza przysięgać.

OSIEM. Jest to ważny symbol w kulturach Starożytnego Wschodu, natomiast w Starym Testamencie symbolika ósemki nie istnieje[19]. Spotykamy ją w tekstach mówiących o nowym początku. Ośmioro ludzi zostało uratowanych od wód potopu (Rdz 6,18) i od nich miała pochodzić nowa ludzkość. Ósmego dnia niemowlę płci męskiej zostaje obrzezane i staje się członkiem Ludu Bożego (Rdz 21,4; Kpł 12,3). Ósmy syn Jessego, Dawid, zostaje wybrany przez Boga na króla Izraela (1 Sm 16,10-13). W Nowym Testamencie ósemka jest używana na określenie nowego stworzenia, ponieważ uznano dzień zmartwychwstania Jezusa za ósmy, a nie jako pierwszy dzień tygodnia[20].

DZIEWIĘĆ. Następna liczba, w wielu kulturach uchodząca za doskonałą, ponieważ była połączeniem trzech trójek, ale nigdzie nie jest użyta w sensie symbolicznym w Starym Testamencie[21]. Cieszyła się jednak u Żydów szacunkiem, o czym świadczy fakt, że często używane przez nich w modlitwach słowo *amen* było w gematrii liczbą 99. Stąd zapewne muzułmanie przypisują 99 imion Bogu i w swoim różańcu mają 99 pereł[22].

DZIESIĘĆ. Wyraża przede wszystkim wartość mnemotechniczną – stąd dziesięć przykazań – *'aseret haddebarim*. Symbolizowała zakończenie, finalizację jakiegoś dzieła, całość. Oznaczała też wielką ilość. Job wyrzuca przyjaciołom, że dziesięć razy go znieważyli – czyli bardzo wiele (Hi 19,3). Podobnie Jakub skarży się na Labana, że dziesięć razy, czyli wielokrotnie zmieniał mu zapłatę (Rdz 31,7). Liczba ta odpowiadała ilości palców dwóch rąk i w sposób naturalny

[19] D. H. Van Daalen, *Symbolika liczb*,w: B.M. Metzger – M.G. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, 726.
[20] Tenże, 727.
[21] R. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, dz.cyt., 431.
[22] D. Forstner, dz.cyt., 50.

stała się podstawą arytmetycznego systemu dziesiętnego. Dziesiątka, lub jej wielokrotność, pojawia się często w danych liczbowych dotyczących Przybytku (Wj 26,1-19) i świątyni (1 Krl 6,3-26). Nierzadko jest to liczba zaokrąglona i stąd mowa o dziesięciu plagach egipskich, dziesięciu przykazaniach – zazwyczaj oznaczało to wszystkie plagi czy przykazania. Zauważmy jak często liczba ta występuje także w Ewangeliach.

DWANAŚCIE. Jest to liczba podstawowa systemu duodecymalnego i w konsekwencji także sześćdziesiętnego. Rywalizuje ona w ważności z liczbą siedem. Ta pierwsza jest ilorazem liczb trzy i cztery, ta druga sumą tych liczb. Jest to liczba miesięcy w roku i godzin dnia. Na niebie jest dwanaście znaków zodiaku, a pomnożenie czterech krańców świata przez trzy poziomy świata daje liczbę dwanaście, stąd jest ona dla wielu ludów starożytnych symbolem wszechświata.

W Starym Testamencie, gdzie ta liczba też jest symbolem całości, czytamy o dwunastu synach Jakuba (choć faktycznie było ich trzynastu), jako symbolu oznaczającego całość Ludu Bożego (Rdz 35,22-26); z nich powstaje dwanaście pokoleń Izraela (Wj 24,4). W Nowym Testamencie odpowiada im dwunastu apostołów (choć faktycznie piętnastu wyznawców Jezusa nosiło tytuł apostoła) – znowu symbol Ludu Bożego Nowego Przymierza. Liczba ta powtarza się wiele razy w opowiadaniach Starego Testamentu. Po powrocie z góry Synaj Mojżesz zbudował ołtarz i postawił dwanaście stel (Wj 24,4). Przed wejściem do Ziemi Obiecanej wysłał tam dwunastu zwiadowców (Lb 13,1). Jozue, po przekroczeniu Jordanu, na polecenie Pana, polecił dwunastu mężom wynieść z rzeki dwanaście kamieni (Joz 4,3). W pektorale arcykapłana znajdowało się dwanaście drogich kamieni (Wj 39,8-14). Salomon podzielił kraj na dwanaście prowincji (1 Krl 4,7). Tzw. morze z brązu, znajdujące się na dziedzińcu kapłanów, było postawione na dwunastu wołach z brązu.

TRZYNAŚCIE. To też liczba powszechnie znana w wielu kulturach, do czasów nam współczesnych, jako symbol dysharmonii, katastrofy, śmierci, a nie znana jako symbol w Starym Testamencie. Spotykamy teksty używające liczby trzynaście, ale nie są to teksty symboliczne. Izmael, syn Abrahama, dopiero w trzynastym roku życia został obrzezany (Rdz 7,25). Salomon budował swój pałac trzynaście lat (1 Krl 7,1). W judaizmie chłopiec przeżywa *bar mitzwa* – dzień przyjęcia do grona dorosłych mężczyzn w wieku trzynastu lat.

CZTERNAŚCIE. Liczba ta jest podwojeniem siódemki i przejęła jej symbolikę. Najczęściej występuje w tekstach liturgicznych dotyczących ilości składania zwierząt ofiarnych (Lb 29,13.15.17.20.23.26.29.32).

PIĘTNAŚCIE. Nie ma znaczenia symbolicznego. Najczęściej występuje w tekstach o charakterze kalendarzowym, jako piętnasty dzień albo rok.

TRZYDZIEŚCI. Liczba ta zaczyna ciąg liczb będących wielokrotnością dziesiątki i mających znaczenie symboliczne. Trzydzieści lat miał Józef, gdy stanął przed faraonem (Rdz 41,46). Dopiero, gdy mężczyzna osiągnął trzydzieści lat, uchodził za w pełni dojrzałego. Dlatego lewita podejmował służbę w przybytku, gdy miał trzydzieści lat (Lb 4,3); Dawid stał się królem Izraela w tym samym wieku (2 Sm 5,4). Dlatego też, przypuszczalnie, Jezus nie rozpoczął Swej działalności publicznej wcześniej, nim nie doszedł do tego wieku. Po śmierci Mojżesza i Aarona żałoba trwała trzydzieści dni. Jak widać liczba ta była symbolem czasu niezbędnego do rozpoczęcia lub zakończenia (śmierć) ważnej misji.

CZTERDZIEŚCI. Jest to wielokrotność czwórki symbolizująca wielką ilość i długi czas. To ściśle określony czas, czas życia jednego pokolenia (Wj 16,35; Lb 14,33). Ta liczba pojawia się w wielu opowiadaniach Starego Testamentu. Czterdzieści dni ma trwać potop (Rdz 7,4). Tyleż dni przebywa Mojżesz na górze Synaj (Wj 24,18). Taki sam okres przebywają Izraelici na pustyni (Lb 14,33). Życie Mojżesza trwa sto dwadzieścia lat, przy czym składa się z trzech czterdziestoletnich okresów: pobytu w Egipcie, służby u Jetro na Synaju i wędrówki do Ziemi Obiecanej. Czterdzieści dni zapoznają się wysłańcy Mojżesza z ziemią Kanaan (Lb 13,25). Eliasz wędruje czterdzieści dni do góry Horeb (1 Krl 19,8). Niniwie daje Bóg czterdzieści dni czasu na podjęcie pokuty (Jn 3,4). Jak widać czterdziestka jest symbolem czasu niezbędnego do podjęcia ważnego zadania życiowego, czasem przygotowania na zupełnie inne życie (por. czterdzieści dni postu Jezusa przed podjęciem głoszenia Ewangelii).

PIĘĆDZIESIĄT. Ta liczba symbolizuje w Starym Testamencie czas radości, ma szczególnie pogodny charakter. Pięćdziesiąty dzień po Święcie Paschy był radosnym świętem zbiorów. Pięćdziesiąty rok był rokiem jubileuszowym, rokiem wyzwolenia niewolników, darowania długów. Jednak sama liczba pięćdziesiąt nie ma specjalnego symbolicznego znaczenia, podobnie zresztą, jak w innych kulturach[23].

SIEDEMDZIESIĄT. Liczba będąca wielokrotnością siódemki (7x10) oznacza pełnię. Siedemdziesiąt lat oznacza pełny okres ludzkiego życia (Ps 90,10; Iz 23,15). W historii biblijnej ta liczba często się powtarza właśnie w sensie symbolicznym. Tablica Narodów (Rdz 10) wymienia siedemdziesiąt narodów reprezentujących całą ludzkość. W Talmudzie czytamy, że Tora została przekazana narodom w siedemdziesięciu językach, zanim została dana Izraelowi (m. Sota 7,5). Siedemdziesiąt członków rodziny Abrahama udaje się do Egiptu (Rdz 46,27). W drodze do Ziemi Obiecanej Mojżeszowi pomagało w przewodzeniu Narodem Wybranym siedemdziesięciu starszych Izraela (Wj 24,1.9) Oni też towarzyszyli

[23] D. Forstner, dz.cyt., 54.

Mojżeszowi w drodze na górę Synaj (Wj 21,4)[24]. Ta cyfra powtarza się wielokrotnie w Starym Testamencie, stąd możemy wnioskować, że jest ona zwyczajowym zaokrągleniem oznaczającym bardzo dużą liczbę ludzi. W tekstach prorockich i apokaliptycznych motyw siedemdziesięciu ludzi zostaje przekształcony w okres siedemdziesięciu tygodni lub lat (Jr 25,11-12; Iz 23,15.17; Dn 9,24).

SIEDEMDZIESIĄT SIEDEM. Jeżeli liczba siedem oznacza pełnię, to siedemdziesiąt siedem pełnię nieprzekraczalną, doskonałą[25]. W słynnej *Pieśni o zemście* Lamek woła: *Jeżeli Kaim miał być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy* (Rdz 4,2).

STO. Liczba ta oznacza bardzo wielką ilość. Abraham miał sto lat, gdy urodził mu się Izaak (Rdz 17,17). Izajasz zapewnia, że w czasach mesjańskich nie będzie w Jerozolimie *niemowlęcia, mającego żyć tylko kilka dni, ani starca, który by nie dopełnił swych lat; bo najmłodszy umrze jako stuletni, a nie osiągnąć stu lat będzie znakiem klątwy* (Iz 65,20). Liczba sto symbolizuje okrągłą, pełną liczbę. Dlatego oddziały izraelskie liczone są w setkach lub tysiącach. Gdy królowa Izebel zaczęła zgładzać proroków, Obadiasz, zarządca pałacu Achaba, będąc człowiekiem sprawiedliwym, ukrywał i żywił stu proroków Pana w jaskiniach (1 Krl 18,3-4). Sto oznacza też liczbę dużą i pełną i jako taka jest symbolem zwrotu poniesionych nakładów. Pan pobłogosławił Izaaka stukrotnym plonem już w pierwszym roku jego pracy (Rdz 26,12). Nagrodą za posłuszeństwo Izraelitów Panu Bogu miało być niezwykłe zwycięstwo nad wrogiem stukrotnie silniejszym (Kpł 26,8). Ten obraz stukrotnej nagrody powtarza się też w Nowym Testamencie (Mt 13,3-8; Łk 8,15)[26].

4. Z faktu, że litery hebrajskie mają wartość liczbową, powstała gematria. Samo określenie pochodzi z języka greckiego, od zniekształconego słowa „geometria". Istnieje kilka form gematrii, najbardziej znane są gematria objawiona i mistyczna. Ta pierwsza polega na przekształcaniu słów w liczby. Na przykład imię Dawid, pisane po hebrajsku, ma trzy litery: d-w-d. Ich wartość liczbowa to 4+6+4 = 14 = 7x2. Oznaczało to, że imię Dawid jest podwójnie doskonałe. Ta forma gematrii była używana w Talmudzie i szczególnie popularna u komentatorów okresu potalmudycznego. Druga forma gematrii była bardzo popularna w średniowiecznej Kabale. Odwrotną formą gematrii było przekształcanie liczb w imiona. Na przykład w Rdz 14,14 czytamy, że *Abram … dobrał sobie trzystu osiemnastu najbardziej doświadczonych posród służby swego domu.* Niektórzy rozwijając te liczbę dochodzą do wniosku, że jest to imię najbliższego sługi Abrahama – Eliezera. Rzeczywiście odpowiada ono liczbie 318. Inni szukają

[24] L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman, dz.cyt., 905.
[25] Tamże.
[26] Tamże, 944.

wyjaśnienia liczby 153 ryb złowionych przez apostołów (J 21,11). Jeszcze inni doszukują się znaczenia liczby 666 będącej imieniem Bestii (Ap 13,18) i widzą w niej imię Nerona. Wydaje się jednak, że nie należy przesadzać waloru symbolicznego liczb wziętych z gematrii[27].

Podsumowując te rozważania należy powiedzieć, że rzadko można liczby biblijne brać dosłownie, często mają znaczenie symboliczne, a równie często określają wartości przybliżone, nierzadko z hiperboliczną przesadą.

Résumé

Bien avant que l'homme a inventé l'écriture ancienne, il a appris à compter. Il y avait deux systèmes de comptage : décimal et le système dit sexagésimal (*du lat. Sexagesimus*) qui a pour base le nombre soixante. Il faut ici souligner le fait que les Hébreux n'ont pas inventé les nombres. Les premiers enregistrements numériques de l'Ancient Testament sont écrits par les lettres : dix, cent ... Après la captivité babylonienne, les juifs a appliqué à chaque lettre de l'alphabet une valeur numérique. Ainsi *alef* signifiait une, *beth* - deux, etc. Les chiffres avaient trois applications dans les textes bibliques: littéral, rhétoriques et symboliques. Dans un sens littéral les nombres étaient souvent arrondis vers le haut ou symbolisaient une exagération hyperbolique. L'Ancient Testament utilise fréquement des chiffres symboliques. Pourtant, il convient de noter que tous les nombres n'ont pas de signification symbolique. Le symbolisme du chiffre est parfois différent dans l'Ancient Testament et dans la littérature extra-bibliques de cette période. Les valeurs numériques des lettres portaient le nom dit gematria. Cela signifie que chaque mot écrit en hébreu a une valeur numérique et, par conséquent, l'importance souvent symbolique. La Kabbale juive était particulièrement intéressée par le phénomène de gematria.

[27] *Nouveau Dictonnaire Biblique*, dz.cyt., 534.

Ks. Janusz NAWROT

Studia Gnesnensia
Tom XXIII (2009) 65–78

OJCOWSKIE POUCZENIE MĄDROŚCIOWE W KSIĘDZE PRZYSŁÓW (2,1.5)

Księga Przysłów należy do tych wielkich dzieł Starego Testamentu, które w najbardziej wyraźny sposób ukazują mądrość postępowania ludzkiego podaną w formie pouczeń, skierowanych przez ludzi starszych, których wiek predestynuje do posiadania bogatej mądrości życiowej oraz do dzielenia się nią z kolejnym pokoleniem młodych adeptów mądrości.

Zaproponowany w tytule niniejszego artykułu tekst jest niezmiernie obfity w treść, teologię i mądrość, jakże przydatną w ustaleniu poprawnych relacji między nauczycielem a uczniem lub rodzicem a dzieckiem:

w.1: *Synu mój, jeżeli przyjmiesz moje słowa*
i przechowasz w sobie moje przykazania
w.5: *zrozumiesz wówczas bojaźń Jahwe*
i dojdziesz do poznania Boga!

Najbliższy kontekst 2,1-22 stanowi drugie z serii pouczeń, przy czym kolejne części łączą się ze sobą stale pojawiającym się tematem „jeśli", co czyni pouczenie rodzajem obietnicy[1]. Komentatorzy zwracają uwagę, że rozdział ten wprowadza uzdrawiającą korektę w typowe rozumienie nauczania w społeczności izraelskiej, uważanego za sztukę trudną, wymagającą bezdyskusyjnego posłuszeństwa, nakładającego szereg obowiązków, posilającego się nieustannymi napomnieniami i reprymendami, bez odpowiedniego systemu zachęt i szerszego uzasadnienia[2]. Jest także znakomitym przedłużeniem woli nauczyciela, wyrażonej w 1,8, z tym, że jakby w łagodniejszej formie. Nie ma już bowiem „słuchaj", lecz „jeżeli przyjmiesz". Całość tekst u dzieli się na:

a) w. 1-4: część „jeśli", podającą konkretne warunki i dotyczącą otwartości i gotowości podjęcia trudu zdobywania mądrości nauczyciela;
b) w. 5-8: część spełniającą obietnice ze względu na wierność Jahwe;
c) w. 9-11: część podejmującą obietnice w.5 z uzasadnieniem własnym;

[1] Podobnie do 3,21-26; 4,10-19; 6,20-35.
[2] Por. M. V. Fox, *The Pedagogy of Proverbs 2*, JBL 113/1994, s. 233.

d) w. 12-15: część o tematyce korzyści doczesnych z nabycia mądrości (wyrwania ze złego towarzystwa, którego drogi postępowania są opisane);
e) w. 16-19: część o tematyce kolejnych korzyści doczesnych z nabycia mądrości (wyrwania z towarzystwa kobiety podstępnej, której drogi postępowania są opisane);
f) w. 20-22: część o tematyce sprawiedliwości z odpowiednim uzasadnieniem o losie sprawiedliwych i bezbożnych[3];

Spośród licznych korzyści z nabywania mądrości wybieramy pierwszą, najbardziej bodaj pożądaną, ponieważ wznoszącą na najwyższe poziomy człowieczeństwa w wysiłkach zjednoczenia z Bogiem. Wszystkie pozostałe korzyści w w.5-22 można uznać za składniki pierwszej: nabycia bojaźni Bożej i poznania samego Wszechmocnego.

W w.1 znajduje się w sekcji trzech zdań warunkowych, opisujących postawę młodzieńca pragnącego nabyć mądrości. Wyróżnić tu trzeba wpierw samą zachętę, wzmiankowaną trzykrotnym pojawieniem się spójnika warunkowego אִם־, „jeśli", po którym – począwszy od w.5, a następnie w w.9 – następują dwie motywacje, wprowadzone przysłówkiem אָז, „wówczas, wtedy". Ukazują one szczęśliwe konsekwencje postawy posłuszeństwa dawanego pouczeniom.

W.1-2 przedstawiają konieczność posłusznego nastawiania ucha na mowy doświadczonego nauczyciela. Oznacza to, że młody adept mądrości musi zaakceptować pouczenia jako wartościowe dla siebie, zapamiętać je i uczynić z nich centrum swego postępowania[4]. Autor przyrzeka mądrość jako dar Pana, jeśli „syn" zechce wiernie, tzn. ponad wszelkie bogactwa i dobre tej ziemi, podążać drogą wskazanej propozycji. Staje się on wówczas jak świątynia Salomona, która ukrywa w sobie, jak sanktuarium, słowo Boże. W odróżnieniu od świątyń pogańskich, które ukrywały posągi idoli uczynionych ludzką ręką, którymi ci sami ludzie usiłowali manipulować za pomocą niezliczonych praktyk magicznych i zaklęć, uczeń Pana sam poddaje się Jego instrukcjom przyjmując je z pełną gotowości otwartością i zachowując je w sercu[5]. Należy tu jednak zwrócić uwagę także na samą postawę nauczyciela, który wdraża syna w to, co sam wyznaje i co uważa za najbardziej wartościowe, czyniąc z tego nadrzędny cel swego życia.

[3] Por. R. E. Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes and Esther*, FOTL XIII, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1981, s. 56.

[4] Por. D. A. Garrett, dz.cyt., s. 75. Zawarte w w.2 terminy paralelne לֵב, "serce" oraz אֹזֶן, „ucho" odnoszą do percepcji ludzkiego organizmu zarówno zewnętrznej jak i wewnętrznej, por. C. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, ICC, T & T Clark, Edinburgh 1977, s. 33.

[5] Kol 3,16 dorzuca tu także życzenie, by słowo Chrystusa przebywało w uczniach z całym swym bogactwem. Staną się wówczas sami jakby źródłem pouczeń wzajemnych w tym, co sami zachowują z Bożej nauki, por. B. K. Waltke, dz.cyt., s. 219.

Postawa taka bierze się z ewidentnego doświadczenia osobistego, które opłaciło się w jego życiu i które chce teraz przekazać następcy, by ten dalej kontynuował jego drogę. Godna podkreślenia jest tu zmiana stylu mowy nauczyciela, dzięki zastosowaniu spójnika warunkowego אִם־, którego najważniejszą funkcją jest uszanowanie wolności wyboru ucznia. Jest to typowy dla nurtu mądrościowego sposób zachęty do podjęcia trudnej drogi życia wartościowego[6]. W wejściu na tak trudną drogę zachowanie wolności wyboru stanowi rzeczywiście *conditio sine qua non* szczerości postanowienia, a potem wytrwałości w podjętych postanowieniach. Nie można jednak interpretować אִם־ wyłącznie w kategoriach wolności wyboru. Struktura znaczeniowa tekstu wskazuje, że kazuistyczna konstrukcja wersetu zbliża się mocno do imperatywu[7]. Potwierdzeniem tej tezy może być treść kolejnych w.3-4, która buduje coraz bardziej „agresywną" aktywizację postawy młodego adepta mądrości. Nie zyska jej jedynie pasywnym nadstawianiem ucha i otwartym sercem. Dokonać musi „przyzywaniu rozumu", poddaniu mowy cnocie roztropności (w.3), obudzić w sobie pozytywne pożądanie jej jak srebra i poszukiwanie, jak skarbu (w.4)[8].

Werset ułożony został jako podwójny paralelizm synonimiczny między rzeczownikami: אֵמֶר, „mowa, wykład, powiedzenie"[9] oraz מִצְוָה, „nakaz, przykazanie", a także dwoma czasownikami: לָקַח, „przyjąć, otrzymać" i צָפַן, „przechować, cenić". Oznacza to, że ojciec – nauczyciel pragnie od syna – ucznia więcej, niż tylko prostego lub przypadkowego słuchania[10]. Wyrazi się to w pełnej gotowości przyjęcia udzielanych nauk, co znaczy więcej niż tylko otwartość umysłu i uznanie czegoś za praktyczne czy wartościowe. Musi zatem takiej postawie towarzyszyć dobra wola i zaangażowanie.

Zastosowany w omawianym wersecie pierwszy z rzeczowników, według 1,1-2 wskazuje, że jego treścią są מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה, „przysłowia Salomona", czyli zespół sentencji mądrościowych, z których składa się pokaźny fragment Księgi Przysłów[11]. W powyżej zapisanej formie znajduje się jeszcze w 4,10.20 oraz 7,1. Każdy z tych

[6] W samej Księdze Przysłów por. 1,10.11; 2,3.4; 3,24.30.34; 4,16; 6,1.28; 9,12; 18,2; 19,19.26; 20,11; 22,27; 23,2.15.17.18; 24,11.14; 25,21; 27,22; 30,17.32.

[7] Egzegeci zwracają uwagę na podobieństwa struktury z egipskimi instrukcjami mądrościowymi, por. C. Kayatz, dz.cyt., s. 15-17.

[8] Teologicznie odpowiada to Jezusowej przypowieści o skarbie i perle w Mt 13,45-46. Por. także O. Plöger, *Sprüche Salomos*, Neukirchener Vg, Neukirchen-Vluyn, 1984, s. 25.

[9] Por. także w Rdz 49,21; Lb 24,4.16; Pwt 32,1; Joz 24,27; Hi 6,10.25-26; 8,2; 23,12; 33,3; Ps 5,2; 19,15; 107,11; 138,4; 141,6; Prz 1,2; 4,10; 7,1; 8,8; 15,26; 16,24; 22,21.

[10] Tłumaczenia angielskie używają tu czasownika „grasp", „uchwycić, dogłębnie zrozumieć", por. m.in. T. Longman III, dz.cyt., s. 119.

[11] Dokładniej dwie z jej wielkich części, mianowicie 10,1 oraz 25,1, definiowane jako „przysłowia Salomona" na określenie wielkich jednostek tekstowych w Księdze.

wersetów stanowi admonicję skierowaną do syna przez ojca-nauczyciela. Pierwszy z wymienionych cytatów w kontekście w.11 akcentuje przede wszystkim mądrość (חָכְמָה) syna oraz – najprawdopodobniej – jego moralną prawość (כְּתִיךְ הְדְרַ)[12] jako skutek posłuchu danego słowom ojca[13]. Z kolei w.22 rzuca decydujące światło na rozumienie w w.20. Skutkiem posłuszeństwa mu danego jest życie (חַיִּים)[14] oraz lekarstwo (מַרְפֵּא) dla ciała. W ostatnim z wymienionych tekstów przyjęcie słów ojcowskich gwarantuje rozwój życia wewnętrznego połączony z długim życiem doczesnym, pełnym Bożego błogosławieństwa (w.2)[15].

Z kolei מִצְוָה, stanowi z pewnością uściślenie pierwszego rzeczownika. Jest on częsty w tradycji deuteronomistycznej, w w.1b nie oznacza jednak przepisów Tory[16], lecz własne słowa nauczyciela, wyrażające najprawdopodobniej ludzkie doświadczenie, z którego mądrość dojrzałego człowieka się bierze[17]. Nie można jednak pomijać faktu, że w wielu tekstach biblijnych termin ten zdradza sens dyskursu przełożonego, mającego moc rozkazywania i żądającego podporządkowania się ucznia. Według 2,6 ojciec funduje swój autorytet nie na własnej pozycji patriarchalnej w rodzinie lub tradycji, lecz na samym Bogu. Jako rezultat, posłuszeństwo lub nieposłuszeństwo, prowadzą do życia lub śmierci, którym zarządza jedynie najwyższy, boski Władca[18]. Wola zarówno ojca jak i wola społeczności posiada swój autorytet zawsze w zgodzie z ostateczną wolą Boga. Z tej racji מִצְוָה posiada wartość trwałą, która wykracza poza specyficzną i jednostkową sytuację[19].

Czasownik לָקַח zawiera ważne przesłanie jako fundament wszystkich następujących po nim warunków (w.1b-4) oraz obietnic (w.5-22)[20]. Znajomość nauki

---

[12] Termin ten pochodzi od czasownika הָרַךְ, w stemie hip'il „prowadzić, wieść", które są zbyt nieprecyzyjne w odgadnięciu sensu w.10. Paralele zawarte w innych tekstach księgi wskazują na „ścieżki prawości" w znaczeniu moralnym wolnym od niegodziwości, por. 2,13; 3,6, por. B. K. Waltke, dz.cyt., s. 287.

[13] Mądrość taka jest darem samego Boga (2,6), jest także cenniejsza od wszystkich dóbr materialnych (Prz 4,7; 8,11).

[14] Tu chodzi najpewniej o życie Boże rozkwitające w człowieku strzegącym słów ojcowskich, por. 4,23; 5,6; 6,23; 8,35.

[15] W takim znaczeniu występuje ono m.in. w Prz 3,21-22; 4,13; 8,35; 16,15; 21,21; 22,4. Takie życie nie będzie nigdy zniszczone przez śmierć odnaleźć można m.in. w 4,22; 6,23; 10,17; 11,19; 12,28; 13,14; 15,31; 19,23; 22,4, por. B. K. Waltke, dz.cyt., s. 104-107.

[16] Por. zwłaszcza w Pwt 4,2.40; 5,10.29.31; 6,1.2.17.25; 7,9.11; 8,1.2.6.11; 10,13; 11,1.8.13.22.27.28; 13,5.19; 15,5; 17,20; 19,9; 26,13.17.18; 27,1.10; 28,1.9.13.15.45; 30,8.10.11.16; 31,5.

[17] Por. R. E. Murphy, *Proverbs*, WBC 22, Thomas Nelson Publ., Nashville 1998, wyd. komputerowe.

[18] Por. Prz 3,1-2; 4,4; 6,20.23; 10,8; 13,13-14; 19,16.

[19] Por. B. K. Waltke, dz.cyt., s. 220; TDOT VIII, s. 508-509.

[20] Szerzej, por. TDOT VIII, s. 18-19.

tak wartościowej dla życia pociąga za sobą oczywiste zobowiązanie do realizacji jej w życiu praktycznym. Taka dopiero postawa doprowadzi do ich pełnej realizacji, czego nie dokona proste przyglądanie się, ocenianie jako wartościowych lub nawet teoretyczne zgłębianie umysłem[21]. Wymieniony już wyżej 4,10 zawiera ów czasownik z apelem do syna o przyjęcie nauczania, które daje życie. Tym razem warto postawić akcent na dobrowolność przyjęcia (וְקַח), która powinna zrodzić się z najwyższej argumentacji, jaką jest właśnie możność posiadania życia. Nie towarzyszy temu zatem żaden nacisk czy przymuszanie. Z kolei 8,10-11 zachęca grupę uczniów do nabycia (קְחוּ) nauki, która cenniejsza jest od złota i pereł. Taka zachęta oznacza przyjęcie postawy przewartościowania życia i oderwania go od doczesnych i materialnych błyskotek. Interesujący nas czasownik stanowi przedłużenie zachęty, jaka pojawiła się już w w.6 – „słuchajcie" (שִׁמְעוּ). Taka sekwencja oznacza nie rozwijanie osobnych umiejętności człowieka, lecz raczej konsekwencję w kolejnych stopniach akceptacji tego, co się słyszy[22]. Wartość cenniejsza od dóbr materialnych[23] jest tym bardziej godna podkreślenia, że zarówno srebro, złoto, perły i klejnoty mogą człowieka zepsuć i sprowadzić z drogi mądrości[24], podczas gdy ona sama nigdy do tego nie doprowadzi. Jej jedynym celem jest stały wzrost wartości całego ludzkiego życia. Natomiast w Prz 9,9 zachęta skierowana jest do pouczającego, który – jeśli już chce przekazywać swą mądrość – powinien wybierać uczniów mądrych. Mądry bowiem skorzysta z nauk i powiększy swą mądrość, podobnie jak uczeń światły, powiększy swą wiedzę. Autor wprawdzie nie dodaje tego w sposób jasny, lecz nauka płynąca z tekstu jest czytelna: mądry skorzysta, podczas gdy głupi – nie[25]. Za to 10,8 stwierdza

[21] Mówi o tym także Jk 1,22-25. „Nie można nauczyć się jeździć na rowerze nawet wówczas, gdy pozna się jego budowę i zalety jego funkcjonowania", por. M. Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Harper Torchbooks, New York 1962, s. 173-184.

[22] Por. B. K. Waltke, dz.cyt., s. 399.

[23] Por. o tym np. Hi 22,24; 28,12-19; Ps 19,10-11; 119,72.127; Prz 3,13-14; 8,18-19; 16,16; Syr 7,19; 29,11; 41,12; 51,28;

[24] Por. Syr 8,2; 31,5-6. Także wiele tekstów prorockich mówi o złocie i srebrze, które służą do odlewania idoli, co sprowadza na bezdroża życia.

[25] Na tym tle widać z kolei wielki krok naprzód, jaki w relacji do mądrości starotestamentowej dokonuje Jezus w przypowieści o siewcy w Mt 13,3-9. Jeśli mędrzec w Prz 9,9 ma kierować się tylko do uczniów, którzy skorzystają z jego nauki, słowo Boże siane jest bez opamiętania, bez dbałości o fakt, że znakomita jego większość nie wyda oczekiwanego plonu. Mądrość jednak przypowieści tkwi w fakcie, że padłszy na glebę żyzną wyda plon przewyższający ziarno stracone w porze rzucania, co ostatecznie zwróci się właścicielowi. Poza tym Bóg jest tak niezmiernie hojny, że ziarno słowa padłszy nawet w środowisko nieurodzajne, nie wpłynie znacząco na Jego zasobność, por. C. L. Blomberg, *Matthew. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 22, Broadman Press, Nashville 1992 , s. 214-215.

już wprost, że ten, kto chce przyjąć sercem (לֵב יִקַּח) wszelkie nakazy i pouczenia, ten okazuje już swą mądrość[26]. Wynika ona już z samego faktu, że stale czuje on niedosyt własnej mądrości i dzięki czemu staje się ciągle otwarty na nowe pouczenia. Takie przyjęcie oznacza przede wszystkim uwewnętrznienie tego, co z zewnątrz spływa na człowieka. Nie zostaje to jednak bezskuteczne, lecz przejmuje człowieka od wewnątrz dając mu w ten sposób możność przemiany życia i stawania się coraz lepszym[27]. Autor podkreśla tu, że taki człowiek, chociaż być może nie nabył jeszcze mądrości w stopniu zadowalającym, posiada już postawę, którą można nazwać mądrą. Daje ona bowiem stałą okazję do jej nabywania i nie zamyka człowieka na najważniejsze i najcenniejsze treści życia[28].

W.5 stanowi pierwszą z serii dwóch wspaniałych konsekwencji, jakie nastąpią, jeśli uczeń zechce dać posłuch wskazówkom dawanym przez rodzicielskiego nauczyciela. Jest nią możność nabycia יִרְאַת יְהוָה, „bojaźni Pańskiej"[29] oraz אֱלֹהִים דַּעַת, „poznania Boga". Paralelnym tym wyrażeniom towarzyszy także paralelny układ czasowników: בִּין, „zrozumieć" oraz מָצָא, „nabyć, znaleźć".

Bojaźń Pańska jest rzeczywistością bogatą w treść, chociaż niełatwą do uchwycenia. Mimo że poza Prologiem w 1-9 יִרְאַת יְהוָה, nie występuje w Księdze w relacji do mądrości, stanowi pewną homogeniczną całość[30]. Natomiast pojawia się w ścisłej koneksji z wcześniejszym tekstem 1,7, który użyty został w sensie opisowym, prezentującym bojaźń Jahwe jako początek wszelkiego poznawania, czyli postawy otwartej na dalsze zgłębianie mądrości i karności. W Księdze Przysłów jest on – jak się wydaje – szczególnie ulubionym przez autora sformułowaniem pojawiającym się w kontekście postaw ludzkich. I tak, w 8,13 hagiograf oznajmia, iż bojaźń Jahwe równoważna jest z nienawiścią wszelkiego zła. Od razu widać tu użycie zwrotu w sensie moralnym: bojaźń Jahwe oznacza możliwe pełne i trwałe odwrócenie się od czynionego dotychczas zła. Może to oznaczać, że w opinii hagiografa dążenie do zdobycia mądrości nie powinno być celem samym w sobie, lecz musi być uzależnione od właściwych relacji z Jahwe, co nie odbywa się bez rezygnacji ze zła. Jest to warunkiem koniecznym, by prawdziwa mądrość

[26] Jego mądrość serca przeciwstawia się tu mądrości człowieka, która za takiego siebie uważa w myśl 3,7.

[27] W 16,23 taki człowiek mądrość swego serca ujawni w mowie pożytecznie dla jego autorytetu i życia kolejnych słuchaczy.

[28] Człowiek mądry we własnym mniemaniu przepełniony jest fałszywą mądrością, która nie pozwala zagościć prawdziwie pouczającej. Dlatego zdąża do ruiny własnego życia (Oz 4,14), por. B. K. Waltke, dz.cyt., s. 459.

[29] W złożeniu יִרְאָה אֱלֹהִים, por. Rdz 20,11; Wj 20,20; 2Sm 23,3; Ne 5,9.15.

[30] Por. R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs. The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9*, SBT 45, London 1965, s. 73-77. Poza Księgą Przysłów zwrot ów zamieszczają także Ps 19,10; 34,12; 111,10; Iz 33,6.

mogła spływać od Boga, nie z jakichkolwiek innych źródeł[31]. W 9,10 widzi w niej początek mądrości[32]. Brzmi to szczególnie realistycznie wobec niemożliwych do skorygowania postaw szyderców i bezbożników (w.7-9). Kieruje się zatem do tych, którzy mogą się na nią otworzyć. W swoim pesymizmie pouczenia mądrości zawierają tym samym odrobinę nadziei na korektę postępowania tych, którzy, jakkolwiek popełniają błędy, potrafią się jednak z nich wycofać[33]. Jest także bojaźń Boża szkołą mądrości, jak w 15,33. Sensem tego wyrażenia jest możliwość wejścia w sferę oddziaływania mądrości, dostęp do niej na miarę możliwości ludzkich[34]. Według 10,27 pomnaża ona dni życia doczesnego, co należy uważać za nagrodę za postępowanie zgodne z nią. W 14,27 upodabnia się do źródła życia, które pozwala na uniknięcie sideł śmierci. Podobnie 19,23 twierdzi, iż bojaźń prowadzi do życia spokojnego i sytego. Poobiednią sjestę można uważać za wyraz życia bez większych problemów, co było pragnieniem wielu Izraelitów. Autor daje tu prostą receptę: bojaźń Jahwe pozwala unikać wielu trosk doczesnych, co sprowadza tak upragniony pokój serca. Także i tutaj ten rodzaj życia jest nagrodą za postawę bojaźni względem Jahwe[35]. W 22,4 nagrodą za nie – oprócz życia – są także: bogactwo i chwała. Tutaj bojaźń czyni człowieka skromnym podcinając skrzydła zbyt wybujałym ambicjom pozwalającym uciec od Jahwe. Obie stawiają bezustannie przed Jego obliczem i przywodzą do rzeczywistości życia grzesznego i niedoskonałego. Obie także prowadzą do chwalenia Jahwe całym życiem, pełnym świadomości własnych ograniczeń, co z kolei pozwala wejść w przymierze z Panem i wdzięczność wobec Jego darów[36]. Według 23,17 zapewnia ona spokojną i jasną przyszłość, zwłaszcza po udanych próbach związanych z czasową pomyślnością grzeszników, wobec których należy zachować odrobinę cierpliwości. Natomiast bojaźń będzie siłą w wytrwaniu wobec pokus zaznajamiania się z drogami występnych[37]. Pozwala także unikać niebezpieczeństw i wszelkiego zła, zarówno moralnego jak i fizycznego, jak głosi 16,6. Tekst ten godny jest szczególnego podkreślenia z racji szokującej na pierwszy rzut oka tezy, że bojaźń gwarantuje więcej, niż miłość i wierność. One bowiem pozwalają zmazać popełnione uprzednio winy, podczas gdy bojaźń pozwala w ogóle unikać

[31] Por. A. Lelièvre, A. Maillot, *Commentarie des Proverbes III*, s. 188.
[32] Co należy rozumieć w sensie nauki dawanej przez Świętego, por. J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*, AnBib 24, Institut Pontifical Biblique, Rome 1965, s. 220.
[33] Por. A. Lelièvre, A. Maillot, dz.cyt., s. 209.
[34] Por. L. Derousseaux, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris 1970, s. 324.
[35] Por. A. Lelièvre, A. Maillot, *Commentarie des Proverbes II*, s. 31.
[36] Por. tamże, s. 104.
[37] Por. A. Lelièvre, A. Maillot, dz.cyt., s. 146-147.

zła[38]. Na koniec tekst 31,30 mówiący o bojaźni Jahwe u niewiasty, którą można za to chwalić bez końca. Niektórzy egzegeci widzą tu personifikację samej mądrości, na co wskazuje całość poematu o niewieście doskonałej (w.10-31). Tekst stanowi zapewne inkluzję semicką, utworzoną w relacji do prologu Księgi (1-9), ponieważ właśnie w 1,7 prezentującym bojaźń Jahwe jako początek wszelkiego poznawania. Obecnie podstawową charakterystyką doskonałej niewiasty jest właśnie bojaźń Jahwe[39]. Wszystkie cytaty ukazują, że bojaźń Jahwe nie oznacza jakiegokolwiek odczucia czy uczucia, lecz jakiś rodzaj postępowania lub sposób życia, występujący w tekstach w ścisłej korelacji ze sprawiedliwością ludzkiego działania oraz w kontekście retrybucji moralnej[40].

Powyższa skrótowa analiza terminologii pozwala widzieć w w.5 tę samą konotację moralną יִרְאַת יְהוָה, która rodzi się na fundamencie przyjmowanych od ojca-nauczyciela wskazówek, które uczeń ma przyjąć tak, jak przyjmuje pouczenia samego Jahwe właśnie dzięki postawie bojaźni.

Z kolei sformułowanie דַּעַת אֱלֹהִים znajduje się jeszcze tylko w Oz 4,1 oraz 6,6[41]. W pierwszym z wymienionych cytatów prorok żali się, iż w Izraelu zanikło poznanie Jahwe, a tym samym brak miłości i wierności. Werset utworzony jest jako obraz procesu, w którym Pan wchodzi w spór ze swym ludem. Wezwanie do posłuchu pozwala uczestnikom uświadomić sobie skalę oskarżenia. W Izraelu brak najbardziej podstawowych cech życia społecznego i religijnego. Oba ostatnie wartości (חֶסֶד + אֱמֶת) odnoszą się zarówno do Boga jak i członków własnego ludu. Pierwsze słowo stawia akcent na ciągłość postaw ludzkich, podczas gdy drugie bardziej na intensywność działań z nią związanych. Natomiast brak poznania Jahwe stanowi winę szczególnie ciężką, ponieważ prawo Boże zostało w całości objawione zarówno w swej formie pisemnej jak i w licznych pouczeniach wpierw Mojżesza, później proroków. Stąd lud nie może uwolnić się od winy. Jak tu rozumieć zastosowanie zamiast świętego Tetragramu? Prawdopodobnie nie chodzi prorokowi o czysto religijną i naturalną znajomość Boga, jak to opisuje Rz 1,18-25. Nie chodzi o sam fakt świadomości Boga. W księdze brak דַּעַת אֱלֹהִים

[38] Kpł 1-7 opisuje możliwość zgładzenia win poprzez dokonanie rytualnych ofiar i obrzędów, czemu jednak ewidentnie musi towarzyszyć właściwa postawa żalu, skruchy i szczerości. Stąd tekst ten nie powinien być odczytywany jako swoista konkurencja wobec kapłańskiego rytuału zadośćczynnego, por. T. Longan III, dz.cyt., s. 330.

[39] Por. L. Derousseaux, tamże.

[40] Tu właśnie w 10,27; 14,26-27; 15,16; 16,6; 19,23; 22,4.

[41] W księdze Proroka czasownik w odniesieniu do poznawania Jahwe znajduje się jeszcze w 2,22; 5,4; 8,2; 13,4; 14,10. Teksty te odnoszą się do zapoznania relacji między Bogiem a ludem, wynikających z postanowień przymierza, por. W. Harrelson, *Knowledge of God in the Church*, Int 30/1976, s. 12-17. Z kolei יָדַע אֱלֹהִים w sensie poznawać Boga ST wymienia tylko w Dn 11,32.

skutkuje zniszczeniem przede wszystkim relacji społecznych i popadnięciem w grzechy całego ludu. Stąd lepszym rozumieniem zwrotu może być zanik świadomości prawodawstwa Bożego, wyrażonego przede wszystkim w przykazaniach i przepisach dotyczących budowania rzeczywistych relacji społecznych. Jest to obiektywny sens דַּעַת: znajomość pewnych zasad. Znieważenie ich oznacza nieprzejmowanie się samym Bogiem, który jest ich Twórcą, co ustawia דַּעַת w sensie subiektywnym[42]. W pierwszym momencie oznacza to w oczywisty sposób zaniechanie studiowania Tory, jednak w dalszych etapach powoduje całkowity zanik świadomości prawa Bożego[43]. Taki sens zwrotu zostaje poparty wyliczeniem w w.2 sześciu najczęstszych grzechów popełnianych przez lud. Żaden z nich nie odnosi się do postawy intelektualnej, lecz moralnej. W ten sposób zostaje wręcz złamane przymierze, na mocy którego lud mógł doświadczać Bożych dobrodziejstw[44]. Z kolei 6,6 jawi się jako konkluzja pedagogiczna w.4-5, w której Bóg żali się na ulotność i niestałość wierności ludu wobec Niego, mimo wytrwałych pouczeń kierowanych do ludu przez proroków. W.6 stanowi rodzaj lapidarnej formuły, podobnie do Mi 6,8, wyrażającej oczekiwania Boga wobec ludu. Ma On upodobanie zwłaszcza w, rozumianej tu bardzo szeroko, lecz – w myśl kontekstu – zwłaszcza w relacji do Siebie samego, jako postawa szczerości, w której ofiary Mu składane nie będą oderwane od reszty życia moralnego, które musi także objąć bliźnich. Warto tu podkreślić, że w opinii proroka דַּעַת אֱלֹהִים jest dużo ważniejsza niż same ofiary, nie zaś tylko ewentualny sposób ich składania. Ofiary nie mają znaczenia bez odpowiedniej postawy ofiarnika. Ta po prostu warunkuje możliwość ich akceptacji przez Boga[45]. Ponadto należy zaznaczyć zespolenie w wersecie obu terminów: חֶסֶד oraz דַּעַת. Oba wzajemnie się wyjaśniają: znajomość Boga zawiera zawsze element poznawania intelektualnego, lecz nie dojdzie nigdy do swej pełni, jeśli nie zostanie wsparta odpowiednią postawą moralną uczciwości i szczerości względem Boga i bliźniego. Samo nabywanie wiadomości nie wystarczy, ponieważ Bóg nie jest składnicą teorii na swój temat, lecz Istotą żywą, nakładającą na swych wiernych pewne jasno określone zasady postępowania, wobec których musi zaistnieć postawa pełnego posłuszeństwa[46].

---

[42] W ten sposób m.in. D. A. Garrett, *Hosea, Joel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 19A, Broadman & Holman Publ., Nashville 1997, s. 110.

[43] Por. E. Jacob, C. A. Keller, S. Amsler, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, CAT XIa, Labor et Fides, Genève 1965, s. 40.

[44] Por. D. Stuart, *Hosea - Jonah*, WBC 31, Word Books Publ., Waco 1987, s. 75.

[45] Por. tu klasyczne teksty Rdz 4,5-6; Iz 1,11-20; Am 5,21-27; Mi 6,6-8; Ps 51,16-17; Mt 9,13; 12,7. W Oz por. także 4,8.13; 8,13.

[46] Por. E. Jacob, C-A. Keller, S. Amsler, dz.cyt., s. 52. Tę samą teologię poznania przez miłość zawiera 1J.

Jeśli natomiast חֶסֶד rozumieć jako „lojalność (wynikająca z) przymierza", także דַּעַת odnosić musi do niego, zatem wpierw do poznania przepisów i zasad postępowania, które z niego wynikają, potem stosowania ich w życiu[47].

W podsumowaniu powyższej egzegezy należy także w Prz 2,5 przyjąć אֱלֹהִים דַּעַת w sensie poznania prawa natury intelektualnej, lecz także – co jest o wiele ważniejsze – wcielenie go w życie, co pozwala z kolei zgłębiać dalej jego całą zawartość[48].

Czasownik בִּין użyty jest w Prz bardzo często[49]. Nie sposób omówić tu wszystkich tekstów, dlatego warto zwrócić uwagę na cytaty zawierające naraz oba interesujące czasowniki – łącznie z מָצָא[50]. Takich tekstów nie ma jednak wiele, mianowicie Prz 8,9; 10,13; Pwt 32,10 oraz 1Krn 28,9. Z tej racji warto je przybliżyć.

Pierwszy z wymienionych cytatów znajduje się w kontekście w.1-11, będących wprowadzeniem w wielką mowę personifikowanej Mądrości[51], przy czym można we wprowadzeniu tym wyróżnić w.1-5: zaznaczenie tła i adresatów wołania Mądrości, oraz w.6-11: wezwanie do posłuchu wraz z motywacją. W.6 mówi zatem o sprawach podniosłych i prawych, co stanowić ma uzasadnienie słuchania. W.7 dodaje do tego prawdę i nienawiść przewrotności. W.8 stwierdza sprawiedliwość każdego słowa, bez domieszki fałszu i przewrotności. W.10 zachęca do zdobywania karności i umiejętności, które więcej są warte niż srebro i złoto. Widać tu więc swoisty melanż zarówno pozytywnych jak i negatywnych nastawień Mądrości, przy czym zarówno jedne jak i drugie służą rzeczywistemu dobru słuchacza[52]. Wreszcie w.11 akcentuje najwyższą wartość mądrości, przekraczającą klejnoty i perły, o czym była powyżej już mowa[53]. W tym kontekście główny w.9 opisuje to, co można by nazwać reakcją słuchacza na tak zachwalane przymioty. Tekst oznajmia, iż cała Mądrość jest dostępna dla człowieka rozumnego (לַמֵּבִין) i z prostotą może być przyjęta przez tych, którzy posiedli wiedzę (לִמְצֹאֵי דָעַת), czyli wykazali

[47] Por. D. Stuart, dz.cyt., s. 110.

[48] Por. także TDOT V, s. 645-647.

[49] Por. 1,2.5.6; 2,9; 7,7; 8,5.9; 10,13; 14,6.8.9.15.33; 15,14; 16,21; 17,10.24.28; 18,15.18; 19,25; 20,24; 21,29; 23,1; 24,12; 26,13; 28,2.5.7.11; 29,7.19.

[50] Czasownik ów występuje w samej Prz jeszcze w: 1,13.28; 3,4.13; 4,22; 6,31.33; 7,15; 8,9.12.17.35; 10,13; 16,20.31; 17,20; 18,22; 19,8; 20,6; 21,21; 24,14; 25,16; 28,23 oraz 31,10.

[51] Por. M. Gilbert, *Le discours de la Sagesse en Proverbes, 8*, w: *La Sagesse de l'Ancien Testament*. M. Gilbert (red.), BETL 51, University Press, Leuven 1979, s. 202–218.

[52] Por. M. Gilbert, *Les cinq livres des Sages: Les Proverbes de Salomon, Le live de Job, Qohélet ou l'Ecclésiaste, Le livre de Ben Sira, La Sagesse de Salomon*, Lire la Bible 129, Cerf, Paris 2003, s. 43-51.

[53] Taki podział proponuje B. K. Waltke, dz.cyt., s. 392-393 z wyłączeniem samego w.11, co jednak leży poza granicami zainteresowań niniejszego artykułu.

postawę aktywną w jej nabywaniu[54]. Zwrot ów oznacza możność pociągnięcia za sobą tych, którzy ze zrozumieniem poszukiwali Mądrości, podporządkowali jej nauczaniu swe życie i stąd posiedli osobistą, duchową i moralną znajomość tego, co komunikuje zwłaszcza Prawo, lecz także Prorocy[55].

Następny tekst, mianowicie Prz 10,13 jest częścią wielkiej kolekcji tzw. Przysłów Salomona (10,1-22,16) i znajduje się w kontekście mów przeciwstawiających człowieka rozumnego i głupca poprzez ich postępowanie w bogactwie i mowie (10,1b-16). Ukazując efekty mów własnych lub innych (w.6-14), autor akcentuje wyraźnie skutki mów zarówno ludzi mądrych jak i głupców w serii paralelizmów antytetycznych (w.11-14)[56]. W.13-14 na zasadzie paralelizmu synonimicznego powiązane są wspólnym tematem „mądrości" (חָכְמָה, w.13a) – „mądrzy, mędrcy" (חֲכָמִים, w.14a) oraz metonimią „wargi" (w.13a) – „usta" (w.14b). Główny interesujący nas w.13a ukazuje, że źródłem opanowania mowy jest charakter samej osoby, które zauważa i rozumie sytuację oraz jej rezultaty. Te mogą okazać się zarówno pozytywne jak i negatywne. W pierwszym przypadku można więc wygłosić swą mowę, podczas gdy w drugim należy kategorycznie zamilczeć. Takie postępowanie można właśnie nazwać mądrością lub roztropnością. Głoszona mowa jako mądrość wypływa w sposób jasny z łaski Najwyższego dzięki wiernemu nauczaniu. Pozwala to samemu głoszącemu motywować własne zachowanie zaś słuchaczom – uczyć się[57]. Przeciwnie, ci, którzy praktykują złe zachowanie, pychę i podstęp w mowie, stają się głupcami i to niezależnie od tego, ile wiedzy posiadaliby. Jest to bowiem wysoce nieroztropne[58].

Pwt 32,10 stanowi część poetyckiej pieśni Mojżesza (w.1-43), której kontekstem bliższym są w.7-14, opowiadające o Bożych błogosławieństwach dla Izraela w czasach przeszłych. I tak w.7 zachęca do przywołania pamięci ojców, naocznych świadków cudów zdziałanych w przeszłości. W.8-9 wymieniają szczególnie

[54] Por. R. E. Murphy, *Proverbs*, WBC 22, Thomas Nelson Publ., Nashville 1998, wyd. komputerowe.

[55] Za takim zawężonym rozumieniem mądrości opowiada się m.in. J. Vílchez-Líndez, *Panorama des recherches actuelles sur la Sagesse dans l'Ancien Testament*, w: ACFEB, *La Sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, LD 160, Paris 1995, s. 136 (139-139).

[56] Sugerujemy się tu podziałem materiału wg B. K. Waltke, dz.cyt., s. 456.460. R. E. Murphy proponuje nieco inny podział łączący w.13-15 w jedną całość, lecz w sposób nieprzekonujący. Ważniejsze wydaje się być rozróżnienie treściowe, oddzielające w.15 od 13-14, por. *Wisdom Literature*, s. 68.

[57] Por. B. K. Waltke, dz.cyt., s. 462.

[58] Por. D. A. Garrett, dz.cyt., s. 107. Brak serca oznacza tu brak charakteru zdolnego panować nad właścicielem, stąd kij jako kara lub narzędzie opamiętania, zatem przywołanie do posłuszeństwa (Prz 13,24; 14,3; 22,8.15; 23,13-14; 29,15), por. T. Longman III, dz.cyt., s. 235.

zapowiedź rozdziału ziemi, do której na razie jeszcze zdążają, na poszczególne pokolenia i ustanowienie Izraela ludem Jahwe. W.10-11 mówią z kolei o wspaniałej opiece nad odnalezionym na pustyni ludem, na wzór orła chroniącego swe pisklęta. W.12-13 ukazują jedyność Jahwe obdarzającego swój lud pożywieniem z plonów ziemi, do której weszli. Zaś w.14 kończy serię błogosławieństw wspominając obfitość pożywienia i poczucie pełnego bezpieczeństwa w ziemi obiecanej[59]. Czasownik מָצָא w w.10 odnosi do Synaju, ku któremu Bóg przyprowadził swój lud i pod którym zostało zawarte przymierze. W ten sposób całą społeczność Izraela stałą się całkowicie zależna od działań Jahwe, a także podporządkowana Jego przykazaniom[60]. Trzeba tu jednak podkreślić, że termin ten ma za swój podmiot Boga, nie człowieka, co wyraźnie różni go od głównego tekstu Prz 2,5. Wspólnota tematyczna jednak uwidacznia się równie mocno z fakcie, że znalezienie ludu przez Boga zaowocowało związaniem się Jahwe z Jego społecznością oraz Jego aktywnym działaniem na rzecz dobra Jego wybrańców. Chodzi więc o troskliwą opiekę, strzeżenie, jak źrenicy oka, tzn. z możliwością reakcji na najmniejsze nawet zagrożenie[61]. Wskazuje to, jak wartościowy w oczach Jahwe jest Jego lud. Podobnie, chociaż w odwrotnym kierunku może spełniać swą rolę מָצָא w działaniu młodego adepta mądrości: poznanie Boga domaga się stałej postawy aktywnego trwania i podejmowania działań, które każdego dnia będą je pogłębiać.

Wreszcie 1Krn 28,9a należy do bliższego kontekstu w.1-10 przekazujących instrukcje odchodzącego Dawida dla Salomona, następcy tronu. W.9-10 mogą być uznane za nieco oddzielone od kontekstu faktem skierowania się Dawida bezpośrednio i wyłącznie do Salomona, podczas gdy jego świata pełni już rolę wyłącznie milczących świadków. W w.9a Dawid nakazuje synowi uznanie Jahwe za jedynego Boga Izraela, służenie Mu całym sercem i umysłem, bowiem Jahwe przenika serca ludzkie i pozna dogłębnie wszelkie ich tajniki. W domyśle należy odczytać to jako ostrzeżenie przed wszelką dwulicowością i obłudą ludzkiej postawy. W.9b stanowi zdanie warunkowe, ukazujące konieczność poszukiwania Boga przez nowego króla. Bóg pozwoli się odnaleźć (יִמָּצֵא) tylko w wypadku szczerego poszukiwania Go, zaś odrzuci w przypadku niewierności. Widać tu klasyczny model wzajemności relacji Jahwe – lud (król) na zasadzie proporcjonalności postępowania[62]. Salomon musi

[59] Por. P. Winter, *Der Begriff 'Söhne Gottes' im Moseslied Dt 32,1-43*, ZAW 67/1955, s. 40-48.

[60] Por. E. H. Merrill, *Deuternonomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 4, Broadman & Holman Publ, Nashville 1994, s. 414.

[61] Por. R. Meyer, *The Apple of the Eye*, w: *Mélanges Dominique Barthélemy*, P.Casetti, O.Keel, A. Schenker (red.), Fribourg/Göttingen, 1981, s. 289-307.

[62] Szczegóły por. G. N. Knoppers, *I Chronicles 10-29. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 12 A, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2004, s. 930.

to sobie wziąć do serca tym bardziej, że wybrany został na budowniczego świątyni Pana (w.10)[63]. W tekście warto podkreślić, iż celem szukania Boga przez człowieka ma być – podobnie do Prz 2,5 – nabycie Jego znajomości (דַּעַת)[64].

Podsumowując egzegezę powyższych cytatów można zauważyć, że oba główne czasowniki: בִּין oraz מָצָא, stoją wobec siebie w relacji gotowości i zysku. Oto człowiek rozumny wykazuje postawę otwartą na przyjęcie mądrości i pouczenia, co skutkuje obdarzeniem go potrzebną nauką. Człowiek taki czyni konieczny warunek akceptacji proponowanych wartości, zaś Bóg udziela mu tego, ku czemu dąży. Podobnie jest w Prz 2,5, co ostatecznie skutkuje coraz większym i chętniejszym nabywaniem mądrości, by ostatecznie stać się prawdziwym mędrcem i dorosnąć do roli nauczyciela.

Omówiony cytat główny stanowi znikomą część ogromnego bogactwa mądrości, jakie zawiera Księga Przysłów. Niech jednak zachęci każdego czytelnika do cierpliwego i wytrwałego zdobywania jej. Nigdy nie wyczerpie się źródło Bożej nauki zaś niezależnie do wieku, statusu społecznego lub zamożności uczeń otwarty na jej treść, pragnący wcielać w życie jej pouczenia może bez końca wzrastać w dobru i wartości własnego człowieczeństwa.

SKRÓTY

AB – The Anchor Bible
ACFEB – Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible
BASOR – *Bulletin of the American Schools Oriental Research*
BCOT – Baker Commentary on the Old Testament
BETL – Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
CAT – Commentaire de l'Ancien Testament
CBQMS – Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
FAT – Forschungen zum Alten Testament
FOTL – The Form of the Old Testament Literature
ICC – International Critical Commentary
JBL – *Journal of Biblical Literature*
JNES – *Journal of Near Eastern Studies*

[63] Por. F. Michaeli, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, CAT XVI, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1967, s. 139.

[64] Czasownik ten należy jednak rozumieć nie jako pełnię poznania Boga, lecz uznanie Jego autorytetu i przyjęcie do wiadomości jego władztwa nad narodem, w ramach zawartego traktatu – przymierza. W ten sposób ziemski król ogranicza swą rolę do przedstawicielstwa Bożego wobec ludu, por. H. B. Huffmon, *The Treaty Background of Hebrew Yada'*, BASOR 181/1966, s. 31-37.

JSOT – *Journal for the Study of the Old Testament*
KÄT – Kleine ägyptische Texte
LD – Lectio Divina
NAC – The New American Commentary
NICOT – New International Commentary on the Old Testament
NIV – New International Version (of the Holy Bible)
PR – *Powiernik Rodzin*
RW KUL – Redakcja Wydawnictw KUL
SBT – *Studies in Biblical Theology*
TDOT – Theological Dictionary of the Old Testament
WBC – Word Biblical Commentary
ZAW – *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*

Summary

Le live des Proverbes appartient à ces grandes oeuvres de l'Ancien Testament qui montrent explicitement la sagesse de comportement humain proposée en forme des avertissements d'un vieillard dont l'âge prédestine à posseder une riche sagesse de vie ainsi qu'à la partager avec la génération des jeunes, ses adèptes. L'exégèse des deux versets proposée dans notre article montre que les deux verbes principaux – בִּין et מָצָא – crééent une relation de la disposition à acquérir la sagesse et son gain. Voici l'homme raisonnable montre une attitude ouverte à recevoir la sagesse et les avertissements ce que donne le résultat d'obtenir des instructions désirées. Cet homme accomplit une condition d'accepter les valeurs éxigées et Dieu lui offre dont qu'il a besoin et à quoi il aspire. Plus il est prompt à grandir dans la sagesse, plus il l'acquiert de la part de Dieu. Le but principal de cet comportement est devenir enfin un sage reconnu et un maître des générations successives.

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXIII (2009) 79–94

DIAKONI I DIAKONISE WEDŁUG *KONSTYTUCJI APOSTOLSKICH*

W Kościele pierwszych wieków urząd diakona posiadał właściwe sobie miejsce. Wynikało ono z bogatej i długiej tradycji wywodzącej się jeszcze z czasów biblijnych. Najstarsze świadectwa zawierają informację o ustanowieniu Siedmiu, którym zlecono obsługiwanie stołów (por. Dz 6,1-6). Nie można jednak dopatrywać się w tym tekście wyraźnej wzmianki o ustanowieniu diakonów. U św. Pawła mowa jest o diakonach podporządkowanych biskupowi (por. Flp 1,1) oraz wymienia się ich przymioty osobiste (por. 1 Tm 3,8-10)[1]. Najstarszy okres patrystyczny, tak zwani Ojcowie Apostolscy (zwłaszcza św. Klemens Rzymski i św. Ignacy Antiocheński), poświęcają sporo miejsca posłudze diakona we wspólnocie Kościoła. Wymienia się ich zaraz po biskupach bądź jako trzecich w hierarchii kościelnej – po biskupach i prezbiterach. Teksty patrystyczne mówią o urzędzie diakona, który jest pomocnikiem biskupa i przeznaczony został do służby, zwłaszcza wśród ubogich.

Kościół znał także funkcję diakonisy pełnioną przez kobiety[2]. W nowym Testamencie w Liście św. Pawła do Rzymian (16,1-4) mowa jest o Febe, diakonisie z Kościoła w Kenchrach. W tekście greckim użyta została forma rodzaju męskiego – διάκονοσ. Tekst łaciński natomiast posługuje się słowem *minister ecclesiae*. Prawdopodobnie nie chodzi tutaj jeszcze o funkcję diakonisy w znaczeniu późniejszym, ale o posługę wspomnianej Febe w tamtejszym Kościele. W 1 Liście do Tymoteusza (3,11) mowa jest także o kobietach diakonach, które oddawały się służbie dla Kościoła. Termin diakonisa pojawia się dopiero w III wieku w znaczeniu funkcji, jakie mają do spełnienia we wspólnocie Kościoła.

Ciekawe informacje na temat diakonów i diakonis odnaleźć można w *Konstytucjach apostolskich*, dokumencie złożonym z ośmiu ksiąg i stanowiącym kompilację różnych tekstów, m.in. z *Didaskaliów*, z *Didache*, z *Tradycji apo-*

[1] Co mówi na temat diakonów Pismo święte nie przedstawiam szczegółowo, ponieważ nie stanowi on przedmiotu tego opracowania. Odsyłam do licznych artykułów biblijnych, poświęconych tej problematyce.

[2] Na temat diakonis zob. W. Myszor, *Rola kobiety w chrześcijaństwie II i III wieku: Wdowy, dziewice i diakonisy*, w: *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, SAC 14(1999), s. 12-19.

stolskiej[3]. Do ostatniej zaś księgi dołączono tak zwane *Kanony apostolskie*, które zaakceptowane zostały na synodzie w *Quinisexta* z 691/692 roku, całe zaś *Konstytucje* nigdy nie zostały przyjęte ani w Kościele Wschodnim, ani też Zachodnim[4]. Dzieło to powstało prawdopodobnie przy końcu IV wieku w Syrii lub w Konstantynopolu[5]. Chociaż *Konstytucje* zawierają tylko wzmianki o funkcji diakona i diakonisy w Kościele, dostarczają jednak stosunkowo dokładny obraz ich miejsca, godności, sposobu wyboru, ordynacji i zadań, jakie mieli do spełnienia. Charakter tego dokumentu jest typowo jurydyczny, zatem przepisy odnoszące się do diakonów i diakonis ujęte zostały w takiej właśnie formie. W niniejszym artykule przyjrzymy się rozporządzeniom odnoszącym się do wspominanych funkcji.

1. Godność posługi diakona i diakonisy

Pierwszy temat, jaki nasuwa się po lekturze *Konstytucji apostolskich* to godność funkcji diakona i diakonisy. Ich autor kierując się do wiernych, mówi: „Waszymi lewitami są teraz diakoni, lektorzy, kantorzy, odźwierni, diakonisy, wdowy, dziewice i sieroty”[6]. Należy najpierw zwrócić uwagę, że tego typu określenie, które nazwać można strukturą Kościoła mojżeszową lub starotestamentalną, nie odnosi się wyłącznie do diakona, ale także do diakonisy i do pozostałych urzędów w Kościele. W innym zaś miejscu *Konstytucji* odnaleźć można tak zwany teandryczny model struktury Kościoła, w którym diakon zestawiony jest z Chrystusem, diakonisa zaś z Duchem Świętym: „Diakon niechaj stoi przy nim (biskupie) jak Chrystus przy Ojcu, niechaj mu usługuje we wszystkim nienagannie jak Chrystus, który niczego nie czyni od siebie (por. J 5,19.30; 8,28), lecz zawsze robi to, co się podoba Ojcu (por. J 8,29). Diakonisa niechaj będzie

[3] Szersze opracowanie *Konstytucji* na gruncie polskim por. J. Żelazny, *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie Konstytucji Apostolskich*, Kraków 2006. Tam też można znaleźć obszerną bibliografię na temat *Konstytucji* (s. 269-292).

[4] Dokładne informacje na temat powstania *Konstytucji apostolskich*, ich autora oraz recepcji w Kościele zob. *Wprowadzenie*, w: *Konstytucje apostolskie*, *Synody i kolekcje praw*, t. II, ŹMT 42, Kraków 2007, s. XIII-XVIII.

[5] Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, przekł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 353.

[6] W niniejszym opracowaniu korzystam z tekstu greckiego i z polskiego przekładu *Konstytucji*: *Konstytucje apostolskie*, przekład S. Kalinkowski, A. Caba, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, *Synody i kolekcje praw*, t. II, ŹMT 42, Kraków 2007. W dalszych przypisach stosuję skrót dla *Konstytucji apostolskich*: *ConstApost* oraz podaję podział na księgi i rozdziały stosowany przez tłumaczy. Cyt. tekst: *ConstApost II,26,3*.

przez was szanowana jako symbol Ducha Świętego”[7]. To ostatnie odniesienie prawdopodobnie związane jest z tradycją syryjską, która traktuje Ducha jako rzeczywistość żeńską[8].

Według *Konstytucji apostolskich* godność diakona wynika z tego, że, podobnie jak biskup, jest on pośrednikiem pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Pośrednictwo to polega na tym, że są oni głosicielami Bożego słowa. Autor *Konstytucji* nawiązując do Aarona i Mojżesza pisze: „Jeżeli Aaron, który przekazał faraonowi słowa Mojżesza, został nazwany prorokiem, Mojżesz zaś bogiem faraona jako król i arcykapłan, zgodnie z tym, co Bóg mówi do niego: *Ustanowiłem cię bogiem dla faraona, a Aaron, twój brat, będzie twoim prorokiem* (por. Wj 7,1), to dlaczego wy waszych pośredników nie uważacie za proroków Słowa i nie szanujecie jak bogów?”[9] Nie chodzi tutaj zapewne o jedyne pośrednictwo, które odnosimy do Chrystusa (por. 1 Tm 2,5), ale o znaczenie przenośne, że biskup i diakon przekazują ludowi słowo Boże, są zatem pośrednikami pomiędzy Bogiem a ludźmi. W przypadku diakona chodzi o odczytywanie Pisma świętego, zwłaszcza zaś Ewangelii, w czasie celebrowania Eucharystii, co należało do jego zadań liturgicznych. Autor *Konstytucji* nie waha się też zwrócić uwagę, że z racji tej godności biskup i diakon winni być szanowani „jak bogowie”. W tym wyrażeniu dostrzec można pewien akcent pogański, na co zwraca uwagę tłumacz *Konstytucji*[10]. Nie jest to do końca prawdziwe, ponieważ zastosowany tutaj zwrot, że należy szanować biskupów i diakonów „jak bogów” posiada znaczenie głęboko biblijne. Można bowiem pokusić się o odczytanie tego stwierdzenia w kontekście wypowiedzi Pana Jezusa, który przypomina, że w Prawie ludzie nazwani zostali bogami: *Czyż w waszym Prawie nie napisano: <Rzekłem: Bogami jesteście?>* (Ps 82,6). *Pismo więc nazwało bogami tych, do których skierowane było słowo Boże – a Pisma nie można zmieniać* (J 10,34-35). Wyrażenie „jak bogów” nie musi zatem wcale zostać odczytane w duchu pogańskim. W świetle bowiem przytoczonego tekstu biblijnego, zwłaszcza zaś starotestamentalnego cytatu: *Wszyscy jesteście bogami i synami Najwyższego* (Ps 82,6), można dostrzec jego głęboki związek z godnością i posługą biskupów i diakonów. Powyższy werset Psalmu odnosił się do sędziów Izraela. Nazwani zostali w ten sposób, ponieważ byli zastępcami Boga i wydawali wyroki (por. Pwt 1,17; Ps 58). Co więcej, Pan Jezus poszerza tę grupę ludzi o tych wszystkich, do których skierowane zostało Boże słowo. W przypadku biskupów i diakonów można powiedzieć, że ich rola była także pośrednicząca w znaczeniu, o jakim wcześniej już była mowa, oraz byli nie

[7] *ConstApost II,26,5-6.*

[8] Por. Przypis C do *ConstApost II,26,3,* s. 43*- 44*.

[9] *ConstApost II,29.*

[10] Por. przypis B do *ConstApost II,29*, s. 47*.

tylko odbiorcami, ale także głosicielami Bożego słowa. W takim też kontekście mówi o biskupach i diakonach jako o „bogach" autor *Konstytucji*.

2. Przymioty wymagane od diakona i diakonisy

Konstytucje apostolskie nie ograniczają się wyłącznie do przekazania informacji o charakterze jurydycznym na temat diakonów i diakonis, ale podają także konkretne wymagania duchowe stawiane tej grupie ludzi. Autor zaleca zatem biskupowi, by „na swych współpracowników w życiu i na robotników sprawiedliwości" wybierał „diakonów miłych Bogu, takich, o których" wie, że „wśród całego ludu są najgodniejsi i skwapliwi do służby. Do posługi wobec kobiet powołaj też diakonisę wierną i świątobliwą"[11]. Łatwo dostrzec w przytoczonym tekście wyraźne przymioty, które należy brać pod uwagę przy wyborze kandydatów na diakonów i diakonise. Nie mogą to być ludzie przeciętni, lecz przewyższający innych pobożnością, wiernością i odznaczający się duchem służby.

Ostatnia z wymienionych powyżej cech bywa najczęściej podkreślana przez autora *Konstytucji apostolskich*. Jako przykład stawiany jest diakonom w tym względzie sam Chrystus. Dlatego też w *Konstytucjach* spotykamy wyraźną zachętę skierowaną do diakonów: „Niechaj nie wstydzą się usługiwać potrzebującym, bo jak nasz Pan, Jezus Chrystus, *nie przyszedł, żeby Jemu służono, lecz służyć i oddać swe życie na okup za wielu* (por. Mt 20,28), tak samo powinni postępować i oni"[12]. Nie tylko diakoni, ale także diakonise, obok różnych zadań, zobowiązane zostały do tego, by razem zająć się „służbą i posługiwaniem, jak to mówił Izajasz o Panu: *Usprawiedliwi sprawiedliwego, który służy wielu* (Iz 53,11)"[13]. W tekście kilka razy mowa jest o tym, żeby podjąć służbę, ponieważ jest to naśladowanie Chrystusa[14]. W podejmowaniu służby nie chodzi tylko o słowa, ale przede wszystkim o czyny. *Konstytucje* powołują się na przykład Chrystusa, który przepasał się prześcieradłem i umywał uczniom nogi[15]. Co więcej, czytamy

[11] *ConstApost III,16,1*.

[12] *ConstApost III,19,3*.

[13] *ConstApost III,19,1*.

[14] *ConstApost III,19,4*: „Jeśli więc Pan nieba i ziemi wszystko zniósł z naszego powodu, jakże wy możecie się ociągać z niesieniem pomocy potrzebującym; jesteście przecież zobowiązani do naśladowania Tego, który zniósł za nas niewolę, ubóstwo, razy i krzyż? (por. Hbr 12,2). Zatem i wy powinniście służyć braciom jako naśladowcy Chrystusa (por. 1Kor 11,1). *Kto by chciał być wielki między wami, niech będzie waszym sługą. A kto by chciał być pierwszy między wami, niech będzie niewolnikiem waszym* (Mt 20,26-27)".

[15] *ConstApost III,19,5*: „Tak bowiem i On nie słowem, lecz czynem wypełnił dobrą służbę dla wielu (por. Iz 53,11). Wziąwszy bowiem prześcieradło przepasał się nim, potem nalał wody do miednicy i podchodząc do nas, gdyśmy spoczywali przy stole,

w *Konstytucjach*, że bywały w tym względzie pewne zaniedbania, dlatego też odnajdujemy w tekście swoisty wyrzut pod adresem diakonów: „Jeśli więc nasz *Pan i Nauczyciel* (J 13,14) do tego stopnia uniżył samego siebie (Flp 2,8), to dlaczego wy wstydzicie się tak czynić względem chorych i słabych braci, skoro macie być robotnikami prawdy i obrońcami religii?”[16]

Służbę winna cechować miłość. Tylko w taki sposób naśladuje się Chrystusa i najlepiej wypełnia polecone przez Niego zadanie. W *Konstytucjach* czytamy: „Służcie więc z miłością, bez szemrania i sporu. Nie ludziom bowiem służycie, lecz Bogu (por. Ef 6,7) i od Niego otrzymacie zapłatę za służbę *w dniu nawiedzenia* (1 P 2,12) waszego”[17]. Służba względem drugich winna być wykonywana pilnie, zgodnie i jednomyślnie. Tylko za taką służbę otrzymuje się nagrodę od Boga[18].

Z dobrze wykonaną służbą związany jest także inny przymiot wymagany od diakona. Musi on mianowicie być gotowy do poniesienia męczeństwa. W *Konstytucjach* czytamy: „Gdyby trzeba było nawet oddać życie za brata, niech się nie wahają, bo i nasz Zbawiciel i Pan, Jezus Chrystus, jak sam powiedział, nie zawahał się oddać swojego życia za przyjaciół swoich (por. J 15,13)”[19].

Diakon powinien odznaczać się także nienagannością życia, podobnie jak biskup. *Konstytucje* nawet zaznaczają, że mają być w tym względzie „bardziej skwapliwi” od biskupów, ponieważ tylko posiadając tego rodzaju cechę będą „mogli opiekować się chorymi, jako godni uznania pracownicy”[20].

Konstytucje apostolskie kładą nacisk na jeszcze jedną ważną cechę w życiu i posługiwaniu diakona. Chodzi o posłuszeństwo: „Zatem wy, diakoni, odwiedzajcie wszystkich, którzy potrzebują nawiedzenia, i powiadamiajcie waszego biskupa o nieszczęśliwych. Macie bowiem być jego duszą i zmysłami, pilni i posłuszni we wszystkim jemu jako swemu biskupowi, ojcu i nauczycielowi”[21]. W innym zaś miejscu czytamy wyjaśnienie powyższego tekstu, że diakoni powinni „być uchem, okiem i ustami biskupa, jego sercem i duszą, aby biskup nie musiał zajmować się wszystkim, lecz tylko najważniejszymi sprawami”[22].

---

umył nam wszystkim nogi i otarł je prześcieradłem (por. J 13,4-5). Czyniąc to ukazał nam uczucie braterskiej miłości, abyśmy i my czynili tak sobie nawzajem (por. J 13,14-15)”.

[16] *ConstApost III,19,5*.

[17] *ConstApost III,19,6*.

[18] *ConstApost III,19,2*: „Każdy więc niechaj zna swe zadanie i niechaj je pilnie wykonuje, jednomyślnie i zgodnie, wiedząc, jaka jest zapłata za służbę”.

[19] *ConstApost III,19,3*.

[20] *ConstApost III,19,1*.

[21] *ConstApost III,19,7*.

[22] *ConstApost II,44,4*.

Związek diakona z biskupem porównany został do relacji, jaka panuje między synem i ojcem, więcej nawet, określony został jako związek Chrystusa z Ojcem: „Każdy diakon niechaj odnosi się do biskupa tak jak Chrystus do Ojca, a w miarę możliwości niechaj sprawuje swój urząd samodzielnie, otrzymawszy władzę od biskupa, tak jak Chrystus otrzymał od Ojca władzę sprawowania opatrzności”[23]. Podkreślone zostało tutaj także posłuszeństwo Chrystusa względem Ojca, bezgraniczne wypełnianie Jego woli. To samo powinno cechować diakona względem biskupa.

Relacje posłuszeństwa diakona do biskupa omówione zostały w kilku ważnych przepisach. W *Konstytucjach* czytamy: „Dlatego wszystko, co diakon czyni dla kogoś, niech będzie wiadome biskupowi i wykonywane w jego imieniu, a nic nie będzie czynione ani dawane bez jego wiedzy. Jeśli bowiem diakon wspomaga ubogiego bez wiedzy biskupa, wsparciem tym znieważa, biskupa i oczernia go, jakoby nie dbał o potrzebujących”[24]. W dalszych zaś przepisach *Konstytucje* zalecają: „Jeśli więc, diakonie, znasz kogoś, kto znajduje się w trudnej sytuacji, to zanim udzielisz mu wsparcia, zawiadom o tym biskupa; niczego nie rób w tajemnicy ze szkodą dla niego, bo w ten sposób możesz wywołać szemranie przeciw niemu”[25]. Chodzi tutaj o usankcjonowanie istniejącego już wcześniej zwyczaju, żeby nie stawiać biskupa w niezręcznej sytuacji, gdy ten sam nie zauważy potrzeb swoich wiernych i nie jest wystarczająco gościnny względem nich. Takie zachowania mogą spowodować rozłam we wspólnocie, tego zaś należy unikać, by nie stawiać biskupa w niewłaściwym świetle[26]. Autor *Konstytucji* dodaje, że wszelkie szemranie nie będzie skierowane przeciw biskupowi, „lecz przeciw Panu Bogu, a diakon i inni usłyszą to samo, co usłyszeli Aaron i Miriam, kiedy szemrali przeciw Mojżeszowi: *Czemu ośmieliliście się źle mówić przeciwko Mojżeszowi, mojemu słudze?* (Lb 12,8). Sam Mojżesz z kolei tak mówi do tych, którzy się zbuntowali przeciw niemu: *Nie przeciwko nam szemraliście, lecz przeciwko Panu Bogu naszemu* (Wj 16,8)”[27].

Z przytoczonych tekstów *Konstytucji apostolskich* wynika, że diakonom i diakonisom stawiano wysokie wymagania. Nie mogli to być ludzie przypadkowi, lecz autentycznie pojmujący szeroko rozumianego ducha służby i posłuszeństwa w Kościele. Przymioty te okazują się konieczne, zwłaszcza w podejmowaniu zadań, jakie wyznaczone zostały dla diakona i diakonisy.

---

[23] *ConstApost II,44,3*.
[24] *ConstApost II,31,1-2*.
[25] *ConstApost II,32,1*.
[26] Pisze o tym zwyczaju św. Hieronim w *Komentarzu do Listu św. Pawła do Tytusa 1* (por. ŹMT 28, s. 144). Por. także przypis A do *ConstApost II,32,1*, s. 49*.
[27] *ConstApost II,32,2*.

3. Ustanawianie diakona i diakonisy

Konstytucje apostolskie zawierają także przepisy odnośnie do ustanawiania diakonów i diakonis w Kościele. W odniesieniu do diakonów mowa jest, by ustanawiał ich jeden biskup[28]. *Konstytucje* zakazują diakonom ustanawiać duchownych spośród świeckich. Nie mogą zatem ich wybierać, ponieważ funkcja ta przynależy wyłącznie biskupowi. Diakon jest bowiem powołany do innych zadań, przede wszystkim do tego, by pomagać biskupowi i prezbiterowi[29].

Ustanowienie diakona winno odbyć się w obecności prezbiterów i diakonów przez nałożenie na niego rąk przez biskupa[30]. *Konstytucje* podają także tekst modlitwy, którą odmawia biskup. Brzmi ona następująco: „Wszechmogący Boże, prawdziwy i niekłamiący (por. Tyt 1,2), *hojny dla wszystkich, którzy Cię wzywają* (Rz 10,12) w prawdzie (por. J 4,23-24), potężny w radzie (Ps 66[65],5), mądry w umyśle, mocny i wielki (por. Jb 9,4), Panie, wysłuchaj naszą modlitwę, przyjmij błaganie (Ps 143[142],1) nasze, niech Twoje oblicze zajaśnieje nad tym sługą Twoim (Ps 31[30],17; 119[118],135), wybranym dla Ciebie do diakonatu, napełnij go Duchem i mocą, tak jak napełniłeś nią Szczepana (por. Dz 6,8-7,60), pierwszego męczennika i naśladowcę cierpień Twojego Chrystusa (por. 1 P 5,1), daj, aby posługę mu powierzoną pełnił należycie, wytrwale, nienagannie i bez zarzutu, oraz zasłużył na wyższą godność (por. 1 Tm 3,13), za pośrednictwem (1 Tm 2,5) Twojego Chrystusa, jednorodzonego Syna Twego, z którym Tobie chwała, cześć i uwielbienie, i Duchowi Świętemu na wieki. Amen”[31].

Należy najpierw podkreślić, że diakonat traktowany jest jako przejściowy etap do kapłaństwa. W modlitwie ordynacji mowa jest bowiem o tym, by diakon „zasłużył na wyższą godność”[32]. Autor *Konstytucji* podkreśla też dobitnie sposób, w jaki diakon winien pełnić swój urząd: należycie (ἀτρέπτως), wytrwale (ἀμέμπτως) i nienagannie (ἀνεγκλήτως). Na wymienione przymioty bardzo często powołują się *Konstytucje apostolskie*, nie tylko w odniesieniu o diakonów, ale także do biskupów i prezbiterów[33]. Ważne wydaje się także zaznaczenie, że cała

[28] Por. *ConstApost III,20,1*.

[29] *ConstApost III,20,3*: „Ani prezbiter, ani diakon nie może ustanawiać duchownych spośród świeckich; prezbiter ma prawo tylko nauczać, składać ofiarę, chrzcić i błogosławić lud, diakon może usługiwać biskupowi i prezbiterom, to znaczy jedynie pomagać, ale nie spełniać żadnych innych czynności”.

[30] Por. *ConstApost VIII,17,2*.

[31] *ConstApost VIII,18,1*.

[32] O tym samym mowa jest w modlitwie, którą przytacza autor *Tradycji apostolskiej*: „Spraw, aby służąc Ci nienagannie i w czystości serca stał się godnym – jeśli taka będzie wola Twoja – osiągnąć stopień wyższy” (*Tradycja apostolska I 3*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, tom I, Warszawa 1975, s. 308).

[33] Por. *ConstApost VIII,5,7; VIII,11,4; VIII,12,49; VIII,18,3; VIII,41,8; VIII,48,3*.

modlitwa święceń jest mocno zakorzeniona w Piśmie świętym, o czym świadczą chociażby przytoczone w tekście odnośniki biblijne.

Modlitwa ordynacji diakona zawiera trzy terminy, które wskazują bezpośrednio na ich wyświecenie. Pierwszy χειροτονία oznacza ustanawianie duchownych, wyciąganie ręki w geście święceń (czasownik: χειροτονέω – wyciągnięcie ręki w celu głosowania, wybieranie, ustanawianie, mianowanie). Słowo to użyte zostało w kanonie odnoszącym się do modlitwy święceń: „W sprawie ustanawiania diakona (χειροτονίας διακόνων)”[34].

Drugi termin – ἐπιθεσις oznacza nakładanie, włożenie rąk. Wyraz ten występuje w kanonie poprzedzającym wspomnianą modlitwę: „Biskupie, diakona ustanowisz nakładając na niego ręce (ἐπιθεις αὐτῷ τὰς χεῖρας)”[35].

Trzeci wreszcie termin – προχειρίζω oznacza przygotowuję, wybieram, postanawiam, decyduję. Użyty został w tekście samej modlitwy ordynacji diakona: „Niech Twoje oblicze zajaśnieje nad tym sługą Twoim wybranym dla Ciebie do diakonatu (τὸν προχειριζόμενόν σοι εἰς διακονίαν)”[36].

Chociaż autor *Konstytucji* posługuje się trzema różnymi terminami na określenie ordynacji diakona, wydaje się, że posiadają one takie samo znaczenie techniczne[37].

W przytoczonej modlitwie ważny jest jeszcze inny element, mianowicie mowa jest o pełnieniu przez diakona powierzonej mu posługi. Użyty został tutaj termin λειτουργέω, który oznacza sprawować publiczny urząd w państwie, być na usługach kraju, oddawać usługi. Chodzi tutaj zatem o pełnienie posługi przy ołtarzu w czasie liturgii, która nie polegała wyłącznie na biernym asystowaniu biskupowi, ale miała charakter czynny. Diakon między innymi odczytywał tekst Ewangelii[38] czy też prowadził modlitwę powszechną[39].

Oprócz przytoczonej powyżej modlitwy w czasie święceń diakonatu zawartej w *Konstytucjach apostolskich* należy przyjrzeć się jeszcze jednej modlitwie, która pochodzi z pisma o nazwie *Euchologion Serapiona*. Dokument ten powstał w zbliżonym czasie, co *Konstytucje* i zawiera podobną tematykę, stąd też warto go tutaj zacytować, chociażby dla samego porównania obu tekstów. Modlitwa podczas ustanawiania diakona według *Euchologion Serapiona* brzmi następująco: „Ojcze Jednorodzonego, który *posłałeś Twego Syna* (por. 1 J 4,10) i uporządkowałeś rzeczy na ziemi, i dałeś Kościołowi kanony i porządek[40] na

[34] *ConstApost VIII,17,1*.
[35] *ConstApost VIII,17,2*.
[36] *ConstApost VIII,18,2*.
[37] Por. przypis B do *ConstApost VIII,18,2*, s. 252*.
[38] Por. *ConstApost II,57,7*.
[39] Por. *ConstApost II,57,18*.
[40] Użyte tutaj greckie słowo τάξις oznacza także urząd, stopień.

pożytek i zbawienie owiec, który wybrałeś biskupów, prezbiterów i diakonów, aby pełnili posługę Twego katolickiego Kościoła, który wybrałeś przez Twego Jednorodzonego siedmiu diakonów (por. Dz 6,3-6) i udzieliłeś im łaski Ducha Świętego, ustanów i tego diakonem Twego katolickiego Kościoła i daj w nim *ducha poznania i rozeznania* (por. Iz 11,2), aby mógł wśród świętego ludu szczerze i nienagannie pełnić tę posługę, przez Jednorodzonego Twego Jezusa Chrystusa (por. J 1,18), przez którego Tobie chwała i panowanie w Duchu Świętym i teraz, i na wszystkie wieki wieków. Amen"[41].

W powyższej modlitwie spotykamy bardzo podobną terminologię, jak w *Konstytucjach apostolskich* na oznaczenie ordynacji diakona. *Euchologion Serapiona* używa słowa χειροθεσία na określenie nałożenia rąk, jako synonim χειροτονία, które w *Konstytucjach* posiada sens bardziej precyzyjny, mianowicie: ustanawianie duchownych i wyciąganie rąk w geście święceń[42].

W odniesieniu do diakonisy znajdujemy także szczegółowe informacje. Biskup ma nałożyć na nią ręce (ὡ ἐπίσκοπε ἐπιθήσεις αὐτῇ τὰς χεῖρας) w obecności prezbiterów, diakonów i diakonis[43] oraz wypowiedzieć modlitwę: „Wieczny Boże, Ojcze Pana naszego Jezusa Chrystusa (por. 2 Kor 1,3), Ty stworzyłeś mężczyznę i kobietę (por. Rdz 1,27), Ty napełniłeś Duchem Miriam (por. Wj 15,20), Deborę (por. Sdz 4,4), Annę (por. 1 Sm 1,1-2,10) i Chuldę (2 Krl 22,14-20), i nie uznałeś za niegodne, aby Twój jednorodzony Syn (por. J 1,18) narodził się z kobiety (por. Ga 4,4), Ty w Namiocie Świadectwa i w świątyni ustanowiłeś strażniczki Twoich świętych bram (por. Wj 38,8); wejrzyj teraz na tę Twoją służebnicę, wybraną do diakonatu (τὴν προχειριζομένην εἰς διακονίαν), udziel jej Ducha Świętego, oczyść ją z wszelkiego brudu ciała i duszy (por. 2 Kor 7,1), aby godnie wypełniała powierzone jej zadanie ku Twojej chwale i uwielbieniu Twojego Syna, z którym Tobie chwała i pokłon, i Duchowi Świętemu na wieki. Amen"[44].

Wejście w urząd diakonisy odbywało się także przez włożenie rąk, jak w przypadku diakona. Użyta została tutaj ta sama terminologia, jak w modlitwie ordynacji diakona. Otrzymują one także – χειροτονία, podobnie jak diakoni, również zostają wybrane – προχειρίζω, tak samo jak diakoni. Pozostaje jednak kwestią otwartą, czy nałożenie rąk na diakonisę, o którym to geście wspominają *Konstytucje apostolskie* jest tym samym, co na diakonów. A może chodzi o nałożenie rąk jak w przypadku subdiakonów? Kwestia ta pozostaje ciągle otwarta. Z jednej bowiem strony autor *Konstytucji* posługuje się tym samym

[41] *Euchologion Serapiona 26,1-2* (Tekst grecki i polski w: *Konstytucje apostolskie*…, dz. cyt.).

[42] Por. przypis A do *Euchologion Serapiona 4*, s. 301*.

[43] *ConstApost VIII,19,2.*

[44] *ConstApost VIII,20,1.*

słownictwem w odniesieniu do ordynacji diakonów i diakonis, z drugiej natomiast wiemy, że diakonisy pozbawione były wykonywania wszelkich funkcji liturgicznych. Wskazywałoby to raczej na inne znaczenie gestu nałożenia rąk. Należy także brać pod uwagę fakt, że znaczenie rzeczownika χειροτονία ewoluowało w historii i dopiero od VIII wieku używano ten termin w odniesieniu do święceń biskupa, prezbitera i diakona, a zatem nastąpiło bardziej precyzyjne jego stosowanie[45].

4. Zadania wyznaczone diakonom i diakonisom

Oprócz wyżej wymienionych przepisów dotyczących diakonów i diakonis, *Konstytucje apostolskie* przekazują także konkretne informacje na temat zadań, jakie mają oni do spełnienia we wspólnocie Kościoła. Ujęte zostały w formie kanonów i postulują, co wolno, czego zaś nie wspomnianym osobom. Najważniejsze z tych zadań to trwanie przy biskupie porównane do trwania Chrystusa przy Ojcu oraz usługiwanie mu we wszystkim, podobnie jak Chrystus, który niczego nie czynił od siebie[46].

W odniesieniu do diakonów *Konstytucje* wyraźnie potwierdzają wcześniejszą już praktykę, że nie spełniają oni funkcji liturgicznych przy ołtarzu, takich jak: sprawowanie Eucharystii i błogosławienie. Diakoni nie mogą też chrzcić. Wolno im natomiast udzielać Komunii św. wiernym, z zastrzeżeniem jednak, że czynią to nie jako kapłani ale jako pomocnicy kapłanów[47]. W czasie Mszy św. odczytują także Ewangelię[48], poszczególne wezwania modlitwy powszechnej[49], wzywają do przekazania znaku pokoju[50], przynoszą biskupowi na ołtarz dary ofiarne i stojąc po obu stronach ołtarza „wachlarzem z delikatnej błony lub płótna albo pawim piórem niech odganiają fruwające owady, by nie wpadły do kielichów”[51].

Określone zostało także miejsce, jakie zajmują diakoni podczas liturgii: „Na środku niech stoi tron biskupi, a po obu jego stronach zasiadać będzie grono prezbiterów, którym towarzyszyć będą diakoni schludnie ubrani w długą

[45] Por. przypis A do *ConstApost II,32,3*, s. 49*.
[46] Por. *ConstApost II,26,5*.
[47] *ConstApost VIII,28,4*: „Diakon nie błogosławi; nie rozdziela poświęconego daru, ale przyjmuje go od biskupa i prezbitera; nie chrzci; nie składa ofiary; gdy ofiarę składa biskup albo prezbiter, diakon rozdziela [poświęcony dar] ludowi nie jako kapłan, ale jako pomocnik kapłanów”.
[48] Por. *ConstApost II,57,5*.
[49] Por. *ConstApost II,57,18*.
[50] Por. *ConstApost II,57,14*.
[51] *ConstApost VIII,12,3*.

szatę”[52]. Porównani też zostali do marynarzy i strażników burt okrętu, którego sternikiem jest biskup[53]. Diakon ma też obowiązek dbać o zachowanie porządku w kościele, gdyby się bowiem okazało, „że ktoś siedzi nie na swoim miejscu, diakon niby bosman winien go skarcić i zaprowadzić na właściwe miejsce”[54]. Pilnowanie porządku przez diakona dotyczy nie tylko siadania w kościele, ale także zachowania się. W *Konstytucjach* czytamy, że „diakon winien pilnować, aby każdy wchodzący do kościoła zajmował właściwe miejsce, a nie siadał przy wejściu. Diakon dopilnuje też, aby nikt wśród ludu nie szeptał, nie drzemał, nie śmiał się i nie gestykulował”[55].

Diakon powinien także asystować biskupowi przy błogosławieniu wody i oleju. Tę samą funkcję spełnia pod nieobecność biskupa, gdy czynność tę wykonuje prezbiter[56].

Do istotnych zadań diakonów należy także staranie o chorych. Mają się nimi troskliwie i z oddaniem opiekować. Aby w całej rozciągłości wypełnić tę posługę, musi być liczba diakonów odpowiadająca liczebności Kościoła[57]. Tego rodzaju postanowienie *Konstytucji* odbiega od kanonu ustalonego na Wschodzie, że diakonów powinno być zawsze siedmiu, bez względu na wielkość Kościoła[58].

Diakon jest także pośrednikiem w przyjmowaniu darów, które składają wierni. Wypełnia w ten sposób zadanie związane z posługą ubogim[59]. Ze sprawowaniem tej służby łączy się także posyłanie na posiłek do ludzi zamożnych, zgodnie z zasadą ewangeliczną (por. Łk 14,13), starsze kobiety będące w prawdziwej potrzebie. Autor *Konstytucji* zastrzega, by podwójną porcję przeznaczoną dla każdej starszej kobiety dać diakonom i okazać w ten sposób cześć Chrystusowi[60].

Zadanie pośredników diakoni wykonują także w zakresie próśb składanych do biskupa przez duchownych i świeckich[61]. Przepis ten odnosi się zwłaszcza w odniesieniu do spraw mało znaczących. Rola diakona związana jest także

[52] *ConstApost II,57,4.*
[53] Por. *ConstApost II,57,4.*
[54] *ConstApost II,57,11.*
[55] *ConstApost II,57,13; VIII,11,10.*
[56] Por. *ConstApost VIII,29,2.*
[57] Por. *ConstApost III,19,1.*
[58] Por. przypis A do *ConstApost III,19,1*, s. 94*.
[59] *ConstApost II,27,6*: „A zatem również wy, bracia, winniście przedstawiać swoje ofiary lub dary biskupowi jako arcykapłanowi osobiście albo za pośrednictwem diakonów. Przynoście zatem do niego pierwociny, dziesięciny i dobrowolne ofiary; on dobrze zna ubogich i każdemu daje, co mu się należy, aby nikt jednego dnia albo w tym samym tygodniu nie otrzymał dwukrotnie, a ktoś inny nie dostał niczego; bardziej bowiem należy troszczyć się o tych, którzy naprawdę są biedni, niźli o tych, którzy wydają się ubodzy”.
[60] Por. *ConstApost II,28,1.3.*
[61] Por. *ConstApost II,28,6.*

z sądownictwem kościelnym, w którym ma uczestniczyć jako pomocnik biskupa oraz wyrokować sprawiedliwie i bezstronnie[62]. *Konstytucje* nakazują, by zajął się mniej ważnymi sprawami i urząd swój sprawował w miarę możliwości samodzielnie, ponieważ od biskupa otrzymał władzę. Autor *Konstytucji* zastrzega jednak, że sprawy większej wagi należą do biskupa i podlegają jego rozstrzygnięciu[63].

Konstytucje określają także przepis dotyczący wypełniania funkcji diakona. Żaden z duchownych nie może spełniać tego, co ściśle przynależy diakonowi[64]. Prawem diakona jest także wykluczanie ze wspólnoty niższych od siebie w sprawowanym urzędzie, mianowicie: subdiakona, lektora, kantora i diakonisę, ale tylko w przypadku nieobecności prezbitera i jeżeli istnieje taka konieczność[65]. Nie może natomiast tego robić diakonisa, co wyraźnie wskazuje, że jej urząd jest inny od diakona. Należy jeszcze dodać, że wymienieni zaliczani są do pomocników diakonów.

Diakonisa, podobnie jak diakon nie może błogosławić, co więcej nie wolno jej spełniać żadnych czynności sprawowanych przez prezbiterów i diakonów. *Konstytucje* polecają, jak już wcześniej zostało zaznaczone, by diakonisa była szanowana jako symbol Ducha Świętego. Uzasadnieniem tego jest prawda dotycząca Parakleta, który „niczego nie czyni ani nie mówi od siebie (por. J 16,13), lecz otacza chwałą Chrystusa (por. J 16,14) i oczekuje Jego woli (por. J 15,26)"[66]. Z całym naciskiem podkreślone zostało w *Konstytucjach*, by diakonisa nic nie mówiła ani nie robiła bez wiedzy diakona, zakazują też, aby żadna kobieta nie zbliżała się do diakona lub do biskupa bez diakonisy[67].

Podstawowym zadaniem diakonisy jest strzeżenie drzwi, czyli stanie w świątyni przy wejściach dla kobiet[68] oraz asystowanie przy chrzcie kobiet[69]. W odniesieniu do udziału diakonis w sprawowaniu chrztu św. *Konstytucje*

---

[62] Por. *ConstApost II,47,1; II,42,1*.

[63] *ConstApost II,44,3-4*: „Każdy diakon niechaj odnosi się do biskupa tak jak Chrystus do Ojca, a w miarę możliwości niechaj sprawuje swój urząd samodzielnie, otrzymawszy władzę od biskupa, tak jak Chrystus otrzymał od Ojca władzę sprawowania opatrzności. Jednak sprawy większej wagi niechaj rozstrzyga biskup. Zresztą diakon ma być uchem, okiem i ustami biskupa, jego sercem i duszą, aby biskup nie musiał zajmować się wszystkim, lecz tylko najważniejszymi sprawami; tak właśnie Jetro poradził Mojżeszowi, a jego rada została przyjęta (por. Wj 18,13-26)".

[64] *ConstApost VIII,28,5*: „Żadnemu innemu duchownemu nie wolno spełniać funkcji diakona".

[65] *ConstApost VIII,28,7*.

[66] *ConstApost II,26,6*.

[67] *ConstApost II,26,6*.

[68] Była to część zachodnia kościoła, czyli miejsca w tyle, mężczyźni zaś zajmowali część wschodnią, czyli przednią. Zadaniem diakonis była zatem troska o prządek, by kobietom wskazywać ich miejsca w świątyni.

[69] *ConstApost VIII,28,6*.

określają dokładne przepisy. Czytamy w nich, że „przy udzielaniu kobietom [sakramentu] oświecenia diakon namaszcza świętym olejem tylko ich czoło, a potem pełnego namaszczenia dokonuje diakonisa; nie wypada bowiem, aby mężczyźni przyglądali się kobietom”[70]. W dalszej części *Konstytucje* uzupełniają, że biskup namaszcza świętym olejem tylko głowę kobiety, następnie ją ochrzci, diakonisa zaś ma przyjąć kobietę, „aby w sposób godny dokonało się przekazanie niezniszczalnej pieczęci”[71].

Z przedstawionych zapisów wynika, że podstawowym zadaniem diakonisy było asystowanie biskupowi przy udzielaniu sakramentu chrztu św. Można nawet powiedzieć, że są pośrednikami między kobietami i biskupem. Ich funkcja związana jest także ściśle z pomaganiem diakonom w ich posługiwaniu ludziom. Dlatego *Konstytucje* polecają: „Diakonisa niechaj sprawuje opiekę nad kobietami. Razem zaś niechaj zajmują się ogłoszeniami, wędrowcami, służbą i posługiwaniem”[72].

5. Prawodawstwo dotyczące kar

Konstytucje apostolskie zawierają także przepisy dotyczące kar, jakie mają być nakładane na diakonów za popełnianie przestępstw. Mamy tutaj do czynienia z podwójnym rodzajem kar. Pierwszy określony został jako złożenie duchownego z urzędu, co wyraża grecki termin καθαιρεῖν. Druga natomiast kara, to „wyłączenie” czyli ἀφορισμός, dosłownie „oddzielenie”. W tym wypadku chodziło o ekskomunikę stosowaną nie tylko wobec świeckich, ale także duchownych. Należy jeszcze dodać, że słowo ἀφορισμός oddawano najpierw w języku łacińskim przez *separetur* lub *communione privari*, później zaś, od *Quinisexta* w 692 roku, przez *excommunicetur*[73].

Złożenie z urzędu grodziło diakonowi, który wykorzystałby kobietę w ciemnościach[74]. Taka sama kara groziła diakonowi za siadanie pomiędzy dwoma biskupami bez ich zgody[75]. Dwie wymienione kary zapisane zostały w tak zwanych *Karach świętych Apostołów dla upadłych*, które podejmują podobną tematykę, co *Konstytucje apostolskie* i pochodzą z tego samego prawie okresu.

---

[70] *ConstApost III,16,2.*

[71] *ConstApost III,16,3-4.*

[72] *ConstApost III,19,1.*

[73] Por. D. Spada, D. Salachas, *Constituzioni dei Santi Apostoli per mano di Clemente*, Roma 2001, przypis 481, 485, s. 248,; por,. także przypis A do *ConstApost VIII,47,5*, s. 274*.

[74] *Kary świętych Apostołów dla upadłych 2* (Tekst grecki i polski w: *Konstytucje apostolskie…*, dz. cyt).

[75] *Kary świętych Apostołów dla upadłych 6.*

Konstytucje mówią o karze za oddalenie swej żony pod pozorem pobożności. Gdy diakon dopuści się tego czynu ma zostać wykluczony, „a gdyby się upierał – złożony z urzędu”[76]. Zakazuje się także diakonowi zajmowanie się interesami świeckimi pod groźbą złożenia z urzędu[77]. Ta sama kara grozi za odprawienie święta Paschy w tym samym dniu, co Żydzi, czyli przed wiosenną równonocą[78]. Kara wykluczenia spadnie na diakona za nie przystępowanie do Komunii w czasie Mszy św. bez podania słusznego powodu, ponieważ w ten sposób przyczynia się do zgorszenia wiernych[79]. Diakon nie może też porzucić swojej diecezji i udać się do innej bez zgody biskupa pod karą zakazu sprawowania liturgii[80]. *Konstytucje* mówią także o tym, kto nie może być diakonem: ten, który po przyjęciu chrztu zawiera drugie małżeństwo lub utrzymuje konkubinę[81], kto poślubia wdowę, kobietę porzuconą, niewolnicę lub aktorkę[82]. Złożenie z urzędu grozi także diakonowi, któremu dowiedziono cudzołóstwa, krzywoprzysięstwa lub kradzieży[83]. Ta sam kara spotka diakona, który bije wiernych i w ten sposób pragnie wzbudzić wśród nich postrach[84]. Diakon, który za jawne przewinienia słusznie został złożony z urzędu i pomimo tego sprawuje liturgię ma być „bezwzględnie *wycięty* z Kościoła”[85]. Złożenie z urzędu grozi także temu diakonowi, który otrzymał swą godność za pieniądze[86]. Wykluczony diakon nie może być przyjęty przez żadnego innego biskupa z wyjątkiem tego, który to uczynił, chyba że zmarł[87]. Wykluczenie dotyczy także diakona, który nie podjął funkcji liturgicznych aż do czasu ich podjęcia[88]. Zabrania się także gry w kości i pijaństwa. Jeżeli diakon będzie oddawał się tego typu czynnościom, ma zostać złożony z urzędu[89]. Ta sama kara dotyczy diakona, który zajmuje się lichwą[90]. Diakon nie może też modlić się wyłącznie z heretykami ani też zachęcać ich do pełnienia funkcji duchownych[91]. Diakonowi nie wolno też powstrzymywać się od życia małżeńskiego, spożywania mięsa i picia wina nie ze względu na ascezę,

[76] *ConstApost VIII,47,5*.
[77] Por. *ConstApost VIII,47,6*.
[78] Por. *ConstApost VIII,47,7*.
[79] Por. *ConstApost VIII,47,8*.
[80] Por. *ConstApost VIII,47,15*.
[81] Por. *ConstApost VIII,47,17*.
[82] Por. *ConstApost VIII,47,18*.
[83] Por. *ConstApost VIII,47,25*.
[84] Por. *ConstApost VIII,47,27*.
[85] *ConstApost VIII,47,28*.
[86] Por. *ConstApost VIII,47,29*.
[87] Por. *ConstApost VIII,47,32*.
[88] Por. *ConstApost VIII,47,36*.
[89] Por. *ConstApost VIII,47,42*.
[90] Por. *ConstApost VIII,47,44*.
[91] Por. *ConstApost VIII,47,45*.

lecz z obrzydzenia. Za tego rodzaju wykroczenia ma zostać złożony z urzędu i usunięty z Kościoła[92]. Złożenie z urzędu grodzi także diakonowi, który w dni świąteczne nie je mięsa i nie pije wina[93]. Zakaz i ta sama kara dotyczy również za spożywanie mięsa z krwią, mięsa rozszarpanego przez dzikie zwierzęta i mięsa zwierzęcia padłego[94]. Złożenie z urzędu grodzi za powtórne przyjęcie święceń, chyba że poprzednie otrzymał z rąk heretyków[95]. Złożenie z urzędu grodzi także za brak postu w czasie Wielkiego Postu, w dniu przygotowania i w piątki oraz środy[96]. Diakon nie może też pełnić funkcji wojskowej[97].

Przepisy dotyczące kar dotyczyły tylko diakonów, nie ma natomiast w nich mowy o diakonisach. Wynikało to prawdopodobnie z tego, że diakonisa nie spełniała żadnych funkcji liturgicznych, ale zobowiązana była do ścisłej współpracy z biskupem i diakonem.

* * *

Z przytoczonych tekstów zawartych w *Konstytucjach apostolskich* mówiących o diakonach i diakonisach wynika, że zajmowali oni ważne miejsce w strukturze Kościoła. Nie byli to ludzie przypadkowi, ale musieli odznaczać się odpowiednimi przymiotami duchowymi i moralnymi. Z racji pełnionych funkcji diakonów określano jako lewitów, ich miejsce przy biskupie porównywano nawet do relacji pomiędzy Chrystusem i Ojcem. Diakonisę zaś polecano szanować jak symbol Ducha Świętego.

Przepisy odnoszące się do diakonów i diakonis w większości mają charakter prawniczy. Określają wyraźnie ich zadania we wspólnocie Kościoła. Niektóre z nich są wspólne, chociażby troska o chorych, namaszczanie w czasie udzielania chrztu św., inne zaś przynależą wyłącznie poszczególnym stanom. Istnieje zależność diakonis od diakonów na płaszczyźnie udzielania sobie wzajemnej pomocy, ale także w odniesieniu do posłuszeństwa biskupowi i troski o wiernych.

Nie można jednak tych dwóch funkcji stawiać na tym samym poziomie, ponieważ diakon przynależał do hierarchii Kościoła, diakonisa natomiast nie stanowiła części kleru, ale pełniła funkcje porządkowe i służebne, jak chociażby w czasie udzielania chrztu św. W jej przypadku nie można mówić o sprawowaniu jakichkolwiek czynności liturgicznych. Diakon natomiast był czynnie zaangażowany w różnego rodzaju posługi związane ze sprawowaniem Eucharystii.

[92] Por. *ConstApost VIII,47,51.*
[93] Por. *ConstApost VIII,47,53.*
[94] Por. *ConstApost VIII,47,63.*
[95] Por. *ConstApost VIII,47,68.*
[96] Por. *ConstApost VIII,47,69.*
[97] Por. *ConstApost VIII,47,83.*

Résumé

LES DIACRES ET LES DIACONESSES SELON LES *CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES*

Les *Constitutions apostoliques* sont la plus impressionante des collections juridiques redigées au IVe siècle. Les diacres appartiennent au clergé, mais ne font qu'assister à la liturgie. Selon les *Constitutions apostoliques* le diaconat est un degré de la hiérarchie ecclésiale, situé après l'évêque et les presbytres, avec un rôle bien défini. Lié à la mission et à la personne de l'évêque, ce rôle englobait trois tâches: le service liturgique, le service de prêcher l'Évangile et d'enseigner la catéchèse, ainsi qu'une vaste activité sociale concernant les oeuvres de charité et une activité administrative selon les directives de l'évêque. Les diaconesses ne font pas partie du clergé. L'entrée en fonction des diaconesses se fait par une imposition des mains qui confère le Saint-Esprit. Les *Constitutions* insistent pour que les diaconesses n'aient aucune fonction liturgique, mais elles élargissent leurs fonctions communautaires de service auprès des femmes et d'intermédiaires entre les femmes et l'évêque. Il est toujours dit qu'elles représentent le Saint-Esprit, mais elles ne font rien sans le diacre. Elles doivent se tenir aux entrées des femmes dans les assemblées et assistent lors du baptême des femmes.

TEOLOGIA

Ks. Marek PYC

Studia Gnesnensia
Tom XXIII (2009) 95–117

TAJEMNICA JEZUSA CHRYSTUSA W FORMULE DOGMATYCZNEJ SOBORU CHALCEDOŃSKIEGO

Analiza chalcedońskiej definicji wiary

Nie ustające wciąż debaty chrystologiczne sprawiły, że dwadzieścia lat po Soborze Efeskim, w 451 roku, zaistniała konieczność zwołania kolejnego, czwartego już soboru powszechnego w Chalcedonie, aby głębiej wyjaśnić tajemnicę Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka. O ile Efez, zgodnie z tradycją aleksandryjską, położył akcent na jedność w Jezusie Chrystusie, Sobór Chalcedoński, w myśl tradycji antiocheńskiej, koncentruje się bardziej na różnicy dwóch natur, broniąc szczególnie zagrożonej przez monofizytyzm integralności Jego człowieczeństwa.

Ojcowie soborowi mają świadomość sformułowanego na Soborze Efeskim zakazu tworzenia w przyszłości nowych wyznań wiary. Nie zamierzają zatem dodawać niczego do nauczania wyrażonego w istniejących już symbolach. Stając jednak przed koniecznością położenia kresu nowym kontrowersjom, decydują się na wydanie *definicji wiary*. Dla realizacji tego celu utworzona zostaje komisja, której powierza się przygotowanie dokumentu pozostającego w harmonii z żywą tradycją Kościoła[1]. Będzie on aklamacyjnie przyjęty i zatwierdzony przez soborowe zgromadzenie 25 października 451 roku. Sobór Chalcedoński jest w nim określony mianem opatrznościowego dzieła łaski oraz współpracujących

[1] Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary (nn.1-12)*, w: A. Baron – H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*. Tom I: *Nicea I. Konstantynopol I. Efez. Chalcedon. Konstantynopol II. Konstantynopol III. Nicea II. (325-787)*, Kraków 2001, 215-225. Numeracja całości chalcedońskiego dokumentu (odtąd skrót: CH), którą zastosujemy, pochodzi z tego właśnie tłumaczenia. Zasadniczą część orzeczenia Soboru Chalcedońskiego (nn. 6-12) znajdujemy w *Enchiridion Symbolorum*: DS 300-302. Tekst samej definicji wiary zawarty jest w nn. 11-12: DS 301-302. Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Cinisello Balsamo 1987, 136.

z nią ludzi, aby „owczarnia Chrystusowa została uwolniona od wszelkiej zarazy kłamstwa, a karmiła się zalążkami prawdy" (CH 2).

Definicja chalcedońska poprzedzona zostaje długą preambułą, wyjaśniającą *zasadnicze intencje soboru*. Chodzi w istocie o odpowiedź na błędy tych wszystkich, którzy próbują odrzucać dziedzictwo wiary Kościoła. Nie do przyjęcia jest dla soboru zarówno skrajna postać nestorianizmu, jak i różnorodne odmiany monofizytyzmu:

> „Święty synod sprzeciwia się tym, którzy próbują dzielić tajemnicę ekonomii zbawienia na dwóch synów, wyklucza ze świętych zgromadzeń tych, którzy ośmielają się twierdzić, że boskość Jednorodzonego podlega cierpieniu, przeciwstawia się tym, którzy wymyślają pomieszanie lub zmieszanie dwóch natur w Chrystusie. Wypędza tych, którzy mówią niedorzeczności, twierdząc że postać sługi, wzięta przez Chrystusa od nas, jest natury niebiańskiej albo jeszcze innej. Wyłącza w końcu tych, którzy wymyślili bajkę, jakoby przed zjednoczeniem były w Panu dwie natury, a po zjednoczeniu tylko jedna" (CH 10: DS 300).

* * *

Sformułowana w Chalcedonie definicja wiary brzmi następująco:

[1] *Idąc za świętymi Ojcami*
[4] *wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać*,
[2] *że jest jeden i ten sam Syn*,
[3] *Pan nasz Jezus Chrystus*,
[5] *ten sam doskonały w Bóstwie*
[6] *i ten sam doskonały w człowieczeństwie*;
[7] *prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek*,
[8] *ten sam złożony z rozumnej duszy i ciała*;
[9] *współistotny Ojcu co do Bóstwa*
[10] *i ten sam współistotny nam co do człowieczeństwa*,
[11] *we wszystkim nam podobny oprócz grzechu*.
[12] *Przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg*,
[13] *w ostatnich zaś dniach*
[14] *ten sam, dla nas i dla naszego zbawienia*,
[15] *narodził się jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki*;
[16] *jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego*,
[17] *należy wyznawać w dwóch naturach*,
[18] *bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielenia i rozłączenia*;

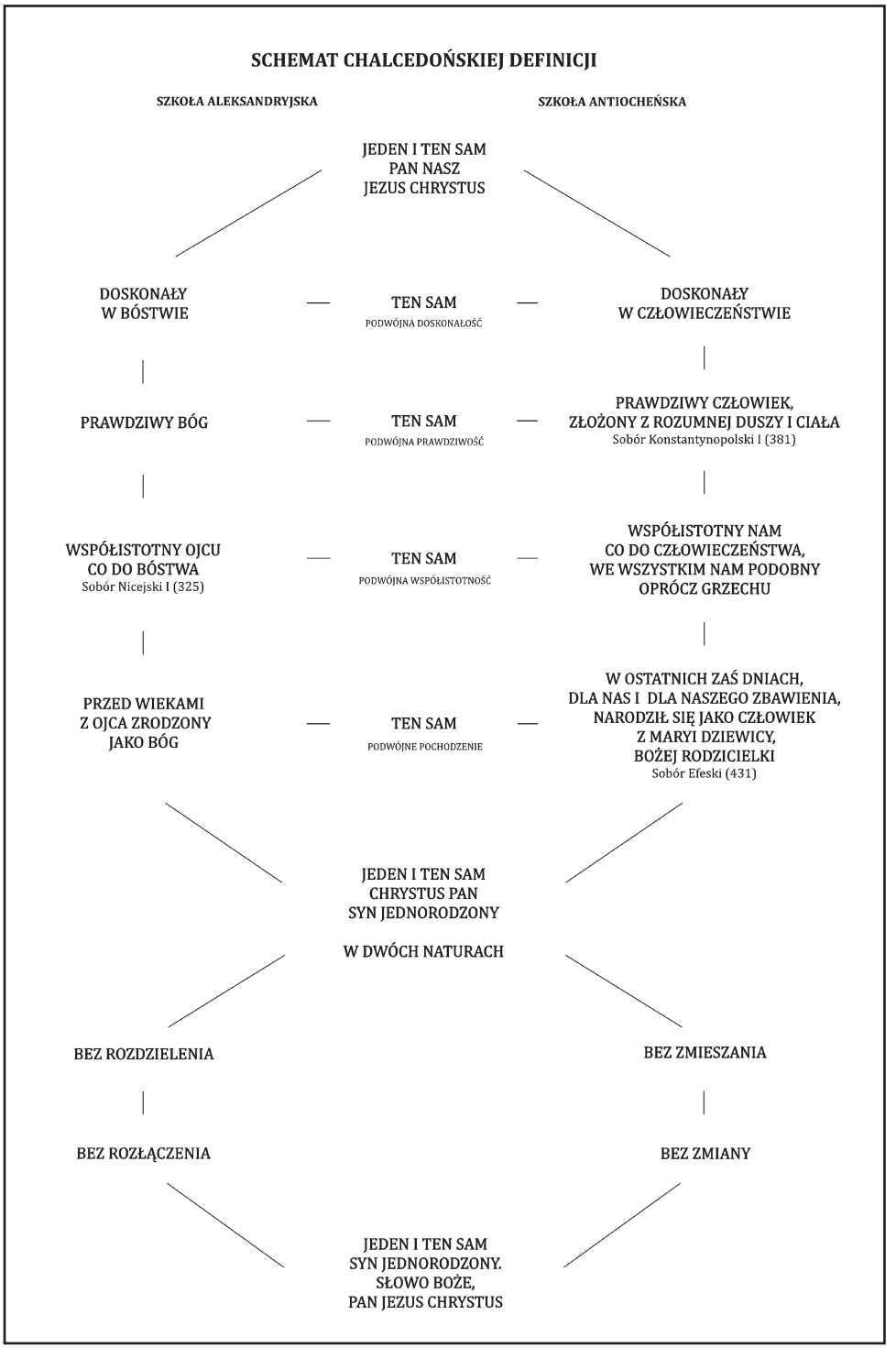
[19] *nigdy nie zanikły różnice natur przez ich zjednoczenie*,
[20] *ale została zachowana właściwość obu*,
[21] *tworzących jedną osobę i jedną hipostazę*;
[22] *nie można Go dzielić na dwie osoby ani ich w Nim rozróżniać*,
[23] *ponieważ jest jeden i ten sam Syn Jednorodzony*,
[24] *Słowo Boże, Pan Jezus Chrystus*,
[25] *jak przedtem prorocy nauczali o Nim*,
[26] *jak sam Jezus Chrystus o tym nas pouczył*
[27] *i jak nam przekazał Symbol Ojców*[2].

Ponieważ zostało to przedstawione przez nas dokładnie pod każdym względem i sumiennie, przeto z wielką troską i pilnością rozporządził i określił święty Sobór Powszechny, że innej wiary nikomu nie wolno głosić, pisać, układać, myśleć lub innych nauczać (CH 11-12: DS 301-303).

[1] ***Idąc za świętymi Ojcami***
[4] ***wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać***...,
[25] ***jak przedtem prorocy nauczali o Nim***,
[26] ***jak sam Jezus Chrystus o tym nas pouczył***
[27] ***i jak nam przekazał Symbol Ojców***

Chalcedońską definicję wiary przenika troska zgromadzonych na soborze ojców o *zachowanie ciągłości w tradycji wiary*. Pragną oni pozostać wierni strzeżonemu przez wieki w Kościele dziedzictwu, zachować je i przekazać przyszłym pokoleniom w nienaruszonej postaci. Świadomi wagi wydawanego orzeczenia wskazują na źródła, na bazie których sformułowana zostaje chrystologiczna doktryna Soboru Chalcedońskiego. Charakterystyczne jest odwołanie się już w pierwszych słowach definicji do tradycji, mając na uwadze wielowiekowe nauczanie „świętych ojców" [1.4]. Uczestnicy soboru są w pełni świadomi, że chrześcijańska tradycja zakorzeniona jest w kluczowej dla dziejów zbawienia tajemnicy Jezusa Chrystusa, zapowiedzianej już przez proroków, a następnie wyrażonej i przekazanej na przestrzeni wieków w symbolach wiary [25-27]. Akcentuje się zgodność definicji z nauką Chrystusa, a także z interpretującym ją wykładem apostolskiej wiary, zawartym w symbolach nicejskim (325) i nicejsko-konstantynopolskim (382). Tekst chalcedońskiego dokumentu to harmonijna kompozycja

[2] Zastosowany w kwadratowych nawiasach podział chalcedońskiej definicji wiary na wiersze jest autorstwa I. Ortiz de Urbina. Przejęty on został przez współczesnych wybitnych znawców Chalcedonu, zarówno A. de Halleux, jak i A. Grillmeiera.


SCHEMAT CHALCEDOŃSKIEJ DEFINICJI
SZKOŁA ALEKSANDRYJSKA
SZKOŁA ANTIOCHEŃSKA
JEDEN I TEN SAM
PAN NASZ
JEZUS CHRYSTUS
DOSKONAŁY
W BÓSTWIE
TEN SAM
PODWÓJNA DOSKONAŁOŚĆ
DOSKONAŁY
W CZŁOWIECZEŃSTWIE
PRAWDZIWY BÓG
TEN SAM
PODWÓJNA PRAWDZIWOŚĆ
PRAWDZIWY CZŁOWIEK,
ZŁOŻONY Z ROZUMNEJ DUSZY I CIAŁA
Sobór Konstantynopolski I (381)
WSPÓŁISTOTNY OJCU
CO DO BÓSTWA
Sobór Nicejski I (325)
TEN SAM
PODWÓJNA WSPÓŁISTOTNOŚĆ
WSPÓŁISTOTNY NAM
CO DO CZŁOWIECZEŃSTWA,
WE WSZYSTKIM NAM PODOBNY
OPRÓCZ GRZECHU
PRZED WIEKAMI
Z OJCA ZRODZONY
JAKO BÓG
TEN SAM
PODWÓJNE POCHODZENIE
W OSTATNICH ZAŚ DNIACH,
DLA NAS I DLA NASZEGO ZBAWIENIA,
NARODZIŁ SIĘ JAKO CZŁOWIEK
Z MARYI DZIEWICY,
BOŻEJ RODZICIELKI
Sobór Efeski (431)
JEDEN I TEN SAM
CHRYSTUS PAN
SYN JEDNORODZONY
W DWÓCH NATURACH
BEZ ROZDZIELENIA
BEZ ZMIESZANIA
BEZ ROZŁĄCZENIA
BEZ ZMIANY
JEDEN I TEN SAM
SYN JEDNORODZONY.
SŁOWO BOŻE,
PAN JEZUS CHRYSTUS

sformułowań biblijnych, orzeczeń trzech pierwszych soborów powszechnych oraz nauczania teologów odgrywających w nich wiodącą rolę[3].

Doktryna Soboru Chalcedońskiego bazuje w pierwszym rzędzie na *źródłach biblijnych*. Nawiązując do starotestamentalnych proroctw [25], koncentruje się ona wokół tajemnicy Jezusa Chrystusa, Jego nauczania i misji [26]. Bezpośredni, czy przynajmniej pośredni związek chalcedońskiej definicji wiary z Pismem świętym jest dla ojców soborowych czymś oczywistym. Także symbole wiary, do których nawiązuje się w Chalcedonie, utkane są ze sformułowań zaczerpniętych z Biblii. Wpisane w nie tytuły Jezusa mają swe biblijne korzenie. Pojawiające się w definicji pojęcia o charakterze bardziej formalnym i abstrakcyjnym winny być zawsze rozumiane w swej zawartości w kontekście biblijnym. Nie bez motywu zatem odsyła się w niej do proroków i nauczania Jezusa Chrystusa. Dogmat chalcedoński winno się bowiem odczytywać, mając zawsze na uwadze obecne w jego sformułowaniach jako tło Pismo święte i głoszony w Kościele kerygmat[4].

Definicja odsyła do Symbolu ojców, mając zapewne na myśli w pierwszym rzędzie credo nicejskie. Sobór Chalcedoński wyraża jednak w ten sposób pragnienie zabezpieczenia całości depozytu wiary zdefiniowanej na trzech wcześniejszych *soborach chrześcijańskiej starożytności*: Nicejskiego I (325), Konstantynopolskiego I (381) oraz Efeskiego (431). Zgromadzenie soborowe odwołuje się do wiary ojców, uroczyście potwierdzając Symbol nicejski (325) jako normę ortodoksji, Symbol nicejsko-konstantynopolski (382) i efeską formułę zjednoczenia (433)[5]. Integralne teksty nicejskiego i nicejsko-konstantynopolskiego wyznania wiary zostają włączone do soborowego dokumentu (CH 5).

Ojcowie przyjmują i uznają za swoje rozprawiające się z nestorianizmem pisma *Cyryla Aleksandryjskiego* - Drugi List do Nestoriusza oraz List do Jana z Antiochii, zawierający formułę zjednoczenia z 433 roku – uznając je jednocześ-

[3] Z opracowań na temat chalcedońskiej definicji, jej struktury i źródeł, na szczególną uwagę zasługuje opublikowany w dwóch częściach artykuł A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcédoine*: Revue Théologique de Louvain 7(1976)1,3-23; 7(1976)2,155-170. W naszym przedłożeniu skorzystamy zasadniczo z drugiej części wspomnianego tekstu. 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, 753-764; B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 136-137; B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia. Efez i Chalcedon (IV-V wiek)*, w: B. Sesboüé (red.), *Bóg zbawienia*, Kraków 1999, 361; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002, 170-171.

[4] Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 763; B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 141.

[5] Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 763; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, 252; B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 136.

nie za autentyczną interpretację wiary. W chalcedońskim dokumencie czytamy: „Zachowujemy postanowienia oraz wszystkie zasady wiary przyjęte niegdyś przez święty synod w Efezie, któremu przewodniczyli najświętszej pamięci Celestyn, biskup Rzymu, i Cyryl, biskup Aleksandrii" (CH 4). W przekonaniu ojców zostały one sformułowane „dla obalenia krzewiących się wówczas herezji i dla umocnienia naszej wiary katolickiej i apostolskiej" (CH 4). Jako że „niektórzy próbują odrzucać tak obwieszczoną prawdę i w swoich herezjach tworzą nowe sformułowania" (CH 7: DS 300), sobór postanawia, że wiara ojców ma pozostać niezmieniona (CH 8: DS 300). Deklaracja ta pokazuje, że intencją soboru nie było mnożenie formuł wiary, lecz wyjaśnianie, interpretowanie i aktualizowanie symboli i orzeczeń już istniejących[6].

Do wspomnianych wyżej tekstów Sobór Chalcedoński dołącza *Tomus ad Flavianum*, list papieża Leona Wielkiego do patriarchy Konstantynopola, Flawiana, napisany w reakcji na monofizytyzm Eutychesa. Zdaniem ojców, list ten „zgodny jest z wyznaniem wiary wielkiego Piotra i stanowi dla nas wszystkich zasadniczą kolumnę przeciwko naukom heretyckim i dla umocnienia dogmatów prawdziwej religii" (CH 10: DS 300). W swej ostatecznej postaci definicja chalcedońska stanowi harmonijną syntezę wymienionych wyżej dokumentów, dołączając do nich jeszcze wyznanie wiary Flawiana sformułowane na Synodzie Konstantynopolskim (448), na którym potępiono Eutychesa[7].

Ojcom Chalcedonu chodziło o ustalenie zgodności *Tomus ad Flavianum* Leona z kanonicznymi listami Cyryla związanymi z soborem ekumenicznym w Efezie. Ten sposób widzenia współgra z hierarchią uzasadnioną chronologicznym porządkiem chalcedońskiej dokumentacji: Symbol nicejski, Symbol nicejsko-konstantynopolski, Drugi List Cyryla do Nestoriusza, List Cyryla do Jana, patriarchy Antiochii, z zawartą w nim formułą zjednoczenia Soboru Efeskiego, oraz *Tomus ad Flavianum* papieża Leona Wielkiego. Ortodoksja każdego z tych tekstów mierzona była na zasadzie jego wierności pismom go poprzedzającym[8]. Choć u podstaw przyjętych na Soborze Chalcedońskim listów Cyryla Aleksandryjskiego i papieża Leona Wielkiego leżało w istocie to samo myślenie, ich język zasadniczo się różnił. Stało się więc jasne, że zaistniałą trudność będzie można rozwiązać jedynie na drodze poszukiwania wspólnego języka w redakcji nowej formuły dogmatycznej[9].

---

[6] Por. B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia*, 358.

[7] Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, 252-253.

[8] Por. A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcédoine*, 162-163; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 758.

[9] Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 136.

Niewiele soborów będzie się mogło jak Chalcedon odwołać do tak jasno zaznaczonej antycznej tradycji. Dogmat chalcedoński stanowi jej streszczenie w skondensowanej formule teologicznej. Wykorzystano w nim szereg kluczowych terminów i wyrażeń zawartych w tekstach protagonistów samego soboru, jak i pochodzących z wcześniejszych debat chrystologicznych. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, iż bazujący na wielu źródłach tekst definicji nie jest zlepkiem sztucznie zestawionych razem fragmentów. Zwraca bowiem na siebie uwagę jego harmonijna całościowa struktura i uderzająca stylistyczna jedność [2-24]. W przekonaniu A. de Halleux, próbującego zagłębić się w historię źródeł chalcedońskiej definicji, właśnie ta gramatyczna harmonia oraz „inspiracja" stylistyczna, służące jedności myśli, nie pozwalają przypisać kompozycji dokumentu zwykłemu sekretarzowi komisji, który ograniczyłby się jedynie do kompilacji tekstów, scalając w mozaikę wkład poszczególnych ojców, lecz autorowi w pełnym tego słowa znaczeniu, zdolnemu uchwycić sedno omawianej kwestii i zsyntetyzować fragmenty dokumentów, jakie miał do dyspozycji, nadając przy tym całości tekstu osobiste piętno[10].

Chalcedońska definicja złożona jest z *dwóch zasadniczych części*. Pierwsza z nich [1-16] stanowi rekapitulację dotychczasowego nauczania o Jezusie Chrystusie. W tej części Sobór Chalcedoński interpretuje w głównej mierze efeską formułę zjednoczenia (433). Druga część definicji wiary [16-27] ukazuje wzajemną relację w jakiej pozostają dwie natury Chrystusa, kładąc nacisk na ich integralność, specyficzne właściwości i występujące między nimi różnice. Szczególnie wiele uwagi poświęca się w niej Jego człowieczeństwu. Refleksja ta podjęta zostaje w kontekście dyskusji nad istotną kwestią chrystologiczną, jaką jest rozumienie pojęć osoby i natury oraz ich wzajemne odniesienie[11].

[2] ***jest jeden i ten sam Syn***,
[3] ***Pan nasz Jezus Chrystus***

W tekście chalcedońskiej definicji wiary, opisującej tajemnicę Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, akcent położony jest najpierw na *jedność Jego*

[10] Por. A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcédoine*, 156-157; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 756. W ostatecznej wersji chalcedońskiej definicji A. de Halleux widzi znaczący wkład Bazylego z Seleucji, związanego już z Synodem Konstantynopolskim (448). Wysuwa nawet hipotezę, że definicja chalcedońska bazuje w istocie na szkicu zredagowanym przez Bazylego z Seleucji: *La définition christologique*, 160. Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 757-758.

[11] Por. A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcédoine*, 155; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 755-756.

osobowego bytu. Tak drogi Ireneuszowi motyw jedności w Chrystusie, wyrażony zostaje w słynnym sformułowaniu „*jeden i ten sam*" (ἕνα καὶ τὸν αὐτόν), które spotykamy u Cyryla Aleksandryjskiego. Powraca ono w definicji trzykrotnie. Już na samym początku Zbawiciel zostaje określony jako „*jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus*" (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν) [2-3]. Formuła „*jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn Jednorodzony*" (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν υἱὸν κύριον μονογενῆ) [16] stanowi pomost między dwiema częściami definicji. Także w jej partii finalnej definicji temat ten zostaje na nowo podjęty w słowach: „*Jest jeden i ten sam Syn Jednorodzony, Słowo Boże, Pan Jezus Chrystus*" (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ Θεὸν λόγον κύριον Ἰησοῦν Χριστόν) [23-24]. W myśl efeskiej formuły zjednoczenia, sobór uznaje, że Chrystus jest jednym i tym samym jako Bóg i jako człowiek. Pięciokrotnie pojawia się też w definicji w odniesieniu do Chrystusa określenie „*ten sam*" (τὸν αὐτόν): „*ten sam* doskonały w bóstwie" (τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι) [5], „*ten sam* doskonały w człowieczeństwie" (τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι) [6], „*ten sam* złożony z rozumnej duszy i ciała" (τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος) [8], „*ten sam* współistotny nam co do człowieczeństwa" (ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα) [10], „w ostatnich zaś dniach *ten sam*, dla nas i dla naszego zbawienia, narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki" (τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτερίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα) [14-15]. Te dwa sformułowania, „*jeden i ten sam*" (ἕνα καὶ τὸν αὐτόν) oraz „*ten sam*" (τὸ ν αὐτόν), oznaczają, że wszystko, co jest orzekane o Zbawicielu, dotyczy jednej i tej samej osoby, odwiecznego Syna Bożego, naszego Pana, Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka[12]. Jest to silny akcent szkoły aleksandryjskiej, tradycyjnie już wrażliwej na zjednoczenie natur w Jezusie Chrystusie.

Wyeksponowaniu jedności w Chrystusie towarzyszy zarazem wysiłek uwydatnienia w Nim *dwóch odrębnych natur*, boskiej i ludzkiej. Monofizytyzmowi Eutychesa Chalcedon przeciwstawia silny akcent położony na dwie natury. Jest to istotny rys chalcedońskiej definicji, decydujący o jej wewnętrznej strukturze. Akcent ten jest charakterystyczny dla szkoły antiocheńskiej. Rozróżnienie natur przyjmuje formę porównania w postaci dwóch serii wyrażeń podkreślających pełnię zarówno boskiej, jak i ludzkiej tożsamości[13]. Faktycznie jednak akcent

[12] Por. A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcédoine*, 157; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 756 ; T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, 271-272.

[13] Warto przy tej okazji nadmienić, że bazujące na przekazie biblijnym dwie serie wyrażeń dla opisania bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie nie są czymś zupełnie nowym, gdyż spotykamy je już wcześniej, np. u Ignacego z Antiochii. Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 763.

przesunięty zostaje na człowieczeństwo. Tym bowiem, co stanowi w Chalcedonie zasadniczy przedmiot dyskusji, jest obrona integralnego człowieczeństwa Chrystusa wobec herezji monofizytyzmu. Wyrażenia dotyczące Jego bóstwa – doskonały w bóstwie, prawdziwy Bóg, współistotny Ojcu, zrodzony przed wiekami z Ojca - stanowią w istocie syntezę stwierdzeń Soboru Nicejskiego. Specyfiką natomiast Soboru Chalcedońskiego, inspirowaną już przez efeską formułę zjednoczenia, jest próba wyrażenia tajemnicy człowieczeństwa Jezusa Chrystusa za pomocą czterech paralelnych sformułowań, równoważnych tym, które zostały już wcześniej odniesione do bóstwa[14]. Stąd też w chalcedońskiej definicji, odpowiednio do dwóch natur Chrystusa, jest mowa o Jego podwójnej, to znaczy boskiej i ludzkiej, doskonałości, podwójnej prawdziwości, podwójnej współistotności i podwójnym pochodzeniu.

[5] ***ten sam doskonały w bóstwie***
[6] ***i ten sam doskonały w człowieczeństwie***

Chalcedońska definicja mówi najpierw o *podwójnej doskonałości* w Chrystusie. Zostaje On określony jako „*ten sam doskonały w bóstwie i ten sam doskonały w człowieczeństwie*" (τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι) [5-6]. Sobór podkreśla równolegle pełnię Jego bóstwa i pełnię Jego człowieczeństwa. Wcielony Syn Boży jest zarówno doskonałym Bogiem, jak i niepomniejszonym człowiekiem. Prawda o doskonałości Jego człowieczeństwa należy bez wątpienia do najbardziej fundamentalnych sformułowań chrześcijańskiej wiary. Ludzka natura nie jest w Nim jakimś brakiem lub czymś negatywnym. Będąc doskonałą, posiada sobie właściwą pełnię[15]. Na bazie tej prawdy zbudowany zostaje argument soteriologiczny, a więc prawda o przyjęciu przez Syna Bożego integralnej ludzkiej natury dla naszego zbawienia. Zanegowanie doskonałości Jego człowieczeństwa byłoby podważeniem wartości Jego zbawczego dzieła. Sobór nawiązuje tu do myśli ojców, szczególnie do Tertuliana, który nazwał człowieczeństwo Chrystusa, a tym samym Jego ludzkie ciało, „zawiasem" naszego zbawienia[16].

[14] Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 138-139.
[15] Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 165-166.
[16] „*Etsi sufficeret illi quod nulla omnino anima salutem possit adipisci nisi dum est in carne crediderit: adeo caro salutis est cardo, de qua cum anima deo alligatur, ipsa est quae efficit ut anima eligi possit a deo. Sed et caro abluitur ut anima emaculetur, caro unguitur ut anima consecretur, caro signatur ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur, caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de deo saginetur. Non possunt ergo separari in*

[7] ***prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek***,
[8] ***ten sam złożony z rozumnej duszy i ciała***

Drugie z paralelnych sformułowań chalcedońskiego dokumentu akcentuje w tajemnicy wcielonego Słowa *podwójną prawdziwość*. Za efeską formułą zjednoczenia powtórzone zostaje w definicji, że Chrystus to „*prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek*, *ten sam złożony z rozumnej duszy i ciała*" (Θεὸν ἀληθῶς, καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος) [7-8] W stwierdzeniach tych ojcowie soborowi występują najpierw przeciwko herezjom negującym bóstwo Jezusa Chrystusa, dystansując się nade wszystko od przeczącego Jego naturalnemu boskiemu synostwu arianizmu, którego ekspansja w IV wieku stała się wielkim zagrożeniem dla czystości wiary starożytnego Kościoła. Nauczanie soboru harmonizuje w pełni z Symbolem nicejskim, będącym wyznaniem wiary w „Boga z Boga, Światłość ze Światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego" (DS 125). Sformułowanie to powtórzy Sobór Konstantynopolski I w Symbolu nicejsko-konstantynopolskim (DS 150).

Wcielony Syn Boży jest jednak nie tylko Bogiem, lecz także *prawdziwym człowiekiem*. Pełna prawda o człowieku domaga się uznania w nim zarówno ludzkiej duszy, jak i autentycznego ludzkiego ciała. Już pierwotna chrześcijańska wspólnota staje w konfrontacji z herezjami podważającymi prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa, występując przeciwko błędnemu nauczaniu doketów, gnostyków i zwolenników manicheizmu, z którymi jeszcze przez wieki będzie musiał zmagać się Kościół. Także negacja kompletności ludzkiej natury Chrystusa ze strony apolinaryzmu, a więc próba uzasadnienia jedności w Chrystusie poprzez wyeliminowanie i zastąpienie ludzkiej duszy rozumnej przez boski Logos, zostaje uznana za heretycką i odrzucona. Określenie „prawdziwy człowiek" Soboru Chalcedońskiego w odniesieniu do Jezusa Chrystusa jest uznaniem w Nim rozumnej ludzkiej duszy i prawdziwego ludzkiego ciała. Nie jest dopuszczalne poświęcenie jakiegokolwiek elementu ludzkiej natury Chrystusa dla uzasadnienia jedności bóstwa i człowieczeństwa w tajemnicy Boga-Człowieka. Kontynuując nurt teologii antyapolinarystycznej IV wieku, Chalcedon przyjmuje na siebie misję wyjaśnienia misterium jedności w Chrystusie, uznając za integralną i niezbywalną jego część ludzką naturę w jej kompletności. Pociąga to za sobą logiczną konieczność podkreślenia zarówno rozróżnienia między bóstwem i człowieczeństwem w Chrystusie, jak i ich integralności[17].

mercede quas opera coniungit": Tertulian, *De resurrectione carnis*, 8 (PL 2,806a-b). Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 72.

[17] Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 759-760; B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 139; B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia*, 360; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 165.

[9] ***współistotny Ojcu co do Bóstwa***
[10] ***i ten sam współistotny nam co do człowieczeństwa***,
[11] ***we wszystkim nam podobny oprócz grzechu***

W trzecim paralelnym sformułowaniu definicji podjęta zostaje kwestia *podwójnej współistotności* Chrystusa. On jest „*współistotny Ojcu co do Bóstwa i ten sam współistotny nam co do człowieczeństwa, we wszystkim nam podobny oprócz grzechu*" (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας) [9-11]. Jego współistotność urzeczywistnia się w podwójnym odniesieniu: do Ojca w niebie i do nas na ziemi. Chalcedońska definicja pozostaje w pełnej zgodności z nauczaniem Soboru Nicejskiego, w myśl którego Chrystus jest współistotny (ὁμοούσιος) Ojcu. Chalcedon nawiązuje do tego kluczowego w symbolu nicejskim, choć mającego niezbyt ortodoksyjną przeszłość i pozostającego spornym jeszcze w IV wieku pojęcia, poszerzając jego znaczenie. Ten właśnie termin zostaje teraz użyty, by bliżej sprecyzować już nie tylko tajemnicę bóstwa, lecz także i człowieczeństwa Chrystusa. Rozszerzenie jego znaczenia na relację człowieka Chrystusa do nas ludzi jest reakcją na błędną tezę Eutychesa, który dopuszczał zastosowanie terminu „współistotny" jedynie dla określenia naszej relacji z Maryją, ale nie z Chrystusem. Ciało Chrystusa nie było, w jego przekonaniu, równe naszemu co do istoty. Broniąc tezy o podwójnej współistotności ojcowie soborowi podkreślają, że podobnie jak współistotność z Ojcem wskazuje nie tylko na doskonałą boskość, ale także na pełną wspólnotę życia z Ojcem, tak współistotność z nami oznacza nie tylko metafizyczną zgodność, ale też uczestnictwo w naszym życiu, radykalną solidarność z ludzkim losem i najgłębszą wspólnotę życia i cierpienia z nami[18].

Podobieństwo między Chrystusem i ludźmi ma jednak jeden wyjątek, a mianowicie *grzech*. Tekst chalcedońskiej definicji uzasadnia tę tezę sformułowaniami z Listu do Hebrajczyków. On „*w tych ostatecznych dniach*" (1,2) „*upodobnił się pod każdym względem do braci*" (2,17), będąc odtąd „*we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu*" (4,15). W przekonaniu ojców wyjątek ten nie pomniejsza w najmniejszym stopniu ludzkiej kondycji Chrystusa. Bycie bezgrzesznym człowiekiem uwypukla raczej doskonałość Jego wzorcowego człowieczeństwa. On jest nam współistotny nie jako nad-człowiek lub ktoś całkowicie inny, lecz jako człowiek najbardziej autentyczny. Właśnie w Nim człowieczeństwo znajduje swą najpełniejszą realizację zgodnie z pierwotnym zamysłem Stwórcy, który stworzył

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

nas do życia w świętości na swój obraz i podobieństwo (Rdz 1,27). On przeżywa pośród nas swoje człowieczeństwo w sposób doskonały, pozostając we wszystkim nam podobny oprócz grzechu. Jego człowieczeństwo różni się od naszego nie co do istoty, lecz co do sposobu jego przeżywania i realizacji[19]. Akcent położony na współistotność Chrystusa nam co do człowieczeństwa stanowi jeden z najbardziej charakterystycznych i oddających klimat chalcedońskiego zgromadzenia momentów. Ten antiocheński akcent sprawia, że wszelki zarzut monofizytyzmu w odniesieniu do tej definicji jest zupełnie bezpodstawny. Konieczne okazuje się jednak uczynienie jednego zastrzeżenia. Fakt, iż kluczowy termin Soboru Nicejskiego - „ὁμοούσιος" - zostaje rozszerzony na ludzką naturę Chrystusa, nie pozwala zapomnieć, że może on być użyty w obu przypadkach, a więc w odniesieniu do bóstwa i człowieczeństwa, wyłącznie w sensie analogicznym[20].

[12] ***Przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg***,
[13] ***w ostatnich zaś dniach***
[14] ***ten sam, dla nas i dla naszego zbawienia***,
[15] ***narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki***

Fundamentem podwójnej współistotności Chrystusa jest Jego *podwójne pochodzenie*: „*Przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg*, *w ostatnich zaś dniach ten sam, dla nas i dla naszego zbawienia*, *narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki*" (πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτερίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα) [12-15]. Chodzi o odwieczne zrodzenie z Ojca, co do bóstwa, oraz narodzenie w czasie z Maryi Dziewicy, dla nas i dla naszego zbawienia, co do człowieczeństwa. Jest to jedyna aluzja do historii w chalcedońskiej definicji. Sobór odwołuje się do schematu z Efezu, harmonizując odwieczne zrodzenie Syna z Ojca i Jego narodzenie według ciała z Maryi Dziewicy. Z odniesieniem do historii związany zostaje motyw zbawczy. Przejęte z Symbolu nicejsko-konstantynopolskiego sformułowanie „dla nas i dla naszego zbawienia" streszcza całość obecnej tu soteriologicznej argumentacji. Konieczna jest całkowita solidarność Chrystusa z nami w człowieczeństwie, abyśmy mogli być w pełni zbawieni. Autentyczne człowieczeństwo tego, który jest odwiecznie zrodzony z Ojca, sprawia, że mamy

[19] Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 139; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 166.
[20] Por. B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia*, 360; B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 139.

w Nim doskonałego pośrednika. Nawet jeśli formuła ta wydaje się tak bardzo koncentrować na ontologii Chrystusa, owa soteriologiczna wzmianka wyraża nieodłączność osoby Zbawiciela od Jego zbawczego działania. W definicji zostaje też potwierdzony ogłoszony na Soborze Efeskim tytuł Maryi jako Matki Boga[21].

Sens zastosowania w chalcedońskiej definicji paralelizmu zaprezentowanych wyżej formuł wyraża się w pragnieniu jak najbardziej zrównoważonego wyrażenia prawdy o boskiej i ludzkiej naturze Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka. Mamy tu do czynienia z harmonijnym zobrazowaniem prawdy o unii hipostatycznej[22].

[16] ***jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn Jednorodzony***

Aż do tego miejsca Sobór Chalcedoński dokonuje rekapitulacji wcześniejszego nauczania. Kończąc szeroko rozwiniętą sekwencję o różnicy występującej między dwiema naturami, tekst definicji powraca do potwierdzenia *jedności*. Nauka o odrębnościach, mających swe zakotwiczenie w dwóch naturach, zostaje zwieńczona stwierdzeniem, że ostatecznie chodzi o „*jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego*" (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ) [16]. Sobór chce przez to powiedzieć, że odrębność dwóch natur nie powoduje w Chrystusie rozdziału i nie dzieli Go na dwa odrębne byty. Nie przekreślając ani też nie negując jedności Jego osoby, potwierdza bogactwo tajemnicy wcielonego Syna Bożego, Boga-Człowieka[23].

Druga część chalcedońskiej definicji [16-27] stanowi głębsze wyjaśnienie tego, co w znaczeniu bardziej ogólnym zostało powiedziane w części pierwszej. Poszukując klucza dla pełniejszego uchwycenia harmonii między jednością i zróżnicowaniem w tajemnicy Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka, ojcowie soborowi odwołują się do pojęć osoby i natury.

[17] ***w dwóch naturach***

Definicja Soboru Chalcedońskiego kładzie silny akcent na jedność w zróżnicowaniu. Podejmując się próby pojęciowego pogodzenia jedności i rozróżnienia we wcielonym Synu Bożym, sobór decyduje się ostatecznie na stwierdzenie, iż Chrystus jest jeden i ten sam, lecz „*w dwóch naturach*" (ἐν δύο φύσεσιν) [17]. Po zjednoczeniu, mającym miejsce w tajemnicy wcielenia, należy uznać w Chrystusie dwie integralne natury, boską i ludzką. On pozostaje nadal „jeden

[21] Por. *Tamże*, 140-141.
[22] Por. *Tamże*, 140.
[23] Por. B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia*, 360.

i ten sam", a zarazem wyznawany jest „w dwóch naturach". To ostatnie sformułowanie usiłuje wyrazić dwoistość natur w Jezusie Chrystusie. Ojcowie długo debatowali nad użytym tutaj przyimkiem „*w*" (ἐν). Niektórzy z nich opowiadali się za przyimkiem „*z*" (ἐκ), będąc zwolennikami formuły „z dwóch natur". Ów przyimek jest tu bardzo istotny. Podczas soborowych obrad sformułowanie „w dwóch naturach" zostaje wyraźnie przeciwstawione formule „z dwóch natur", która mogła być interpretowana błędnie, sugerując pomieszanie natur bądź też wchłonięcie natury ludzkiej przez boską. Użyty tu przyimek „*w*" pozwala natomiast stwierdzić, że natury pozostają w ścisłej jedności ze sobą, zachowując swą odmienność i integralność[24]. Ostatecznie zaakceptowana zostaje zgodna z myślą papieża Leona Wielkiego w „*Tomus ad Flavianum*" formuła „w dwóch naturach", definitywnie odrzuca się natomiast formułę „z dwóch natur", której niewystarczalność ujawniła kontrowersja z Eutychesem. Wybór ten, świadomie „diofizycki", będzie miał poważne konsekwencje w trudnym procesie percepcji soborowego nauczania, zwłaszcza w środowisku aleksandryjskim. Soborowa debata wykazała, że jedności w Chrystusie nie powinno się szukać w sferze natur jako takich, jako że są one w Nim zasadą rozróżnienia[25]. Definicja chalcedońska mówi o jednym i tym samym Chrystusie w dwóch naturach. Cała Jego egzystencja jest w pełni boska i w pełni ludzka. Urzeczywistniona w Nim konkretna jedność pozostaje więc złożona. Wiara uznaje realną różnorodność w jedności, mającą swój fundament w inności, jaka występuje między Bogiem i człowiekiem. Sformułowanie „w dwóch naturach" zwraca uwagę na fakt, że unia hipostatyczna wcielonego Słowa zakłada inność w jednym podmiocie. Nie chodzi o zwykłe zsumowanie tego, co istnieje w dwoistości i czego zsumować się nie da, gdyż różnica między naturami boską i ludzką nie jest możliwa do zniwelowania. Pierwszorzędnym celem, jaki przyświeca ojcom, jest zaproponowanie języka odpowiedniego dla wyrażenia paradoksu wcielenia. W wcielonym Synu Bożym zachowana jest dwoistość. Człowieczeństwo nie zostaje wchłonięte przez

[24] Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 142; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 167.

[25] Por. B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia*, 360. Zdaniem A. de Halleux, zastąpienie wyrażenia „z dwóch natur" sformułowaniem „w dwóch naturach" może sugerować korektę wprowadzoną przez komisję rewizyjną, będącą efektem pójścia za argumentacją Bazylego z Seleucji: *La définition christologique*, 155. Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 755-756. Śladów takiego rozumowania można się doszukiwać już u Cyryla Aleksandryjskiego. Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Cinisello Balsamo 1987, 144; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 761-762.

bóstwo, jak utrzymywał błędnie Eutyches. Jego inność w stosunku do bóstwa pozostaje ciągle aktualna i niemożliwa do wyeliminowania[26].

[18] *bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielenia i rozłączenia*

Wyrażeniu „w dwóch naturach" towarzyszy w definicji komentarz w postaci czterech interpretujących je i wyjaśniających jego sens dopełnień. Na pytanie, jak jest możliwa jedność w dwóch odrębnych naturach, Chalcedon odpowiada brzmiącym paradoksalnie sformułowaniem, posługując się poczwórną negacją przy użyciu czterech starannie dobranych i uporządkowanych greckich przysłówków, które w języku polskim oddaje się zwykle korzystając z czterech wyrażeń: „*bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielenia i bez rozłączenia*" (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) [18][27]. Odzwierciedlając tradycję aleksandryjską i antiocheńską zarazem, są one jednym z najbardziej zdumiewających sformułowań w dziejach wyznań wiary. Trudno wyobrazić sobie wyrażenie bardziej zagadkowe dla filozoficznego myślenia[28]. Bez zmieszania, ale i bez rozdzielenia, najbardziej ścisła jedność przy klarownym rozróżnieniu bóstwa i człowieczeństwa. Dwa określenia - bez zmieszania i bez zmiany - uwypuklają odrębność natur (szkoła antiocheńska), dwa pozostałe - bez rozdzielenia i bez rozłączenia - dogłębną ich jedność (szkoła aleksandryjska). W chalcedońskiej definicji zostają wykluczone zmieszanie i rozdzielenie natur w Chrystusie, podczas gdy podkreśla się ich jedność i rozróżnienie[29]. Cztery wspomniane określenia opisują zjednoczenie integralnych i doskonałych natur w jednej osobie Jezusa Chrystusa. Otrzymują one formę negatywną dla podkreślenia głębi tajemnicy tego wyjątkowego zjednoczenia. Ojcowie soborowi mają świadomość, że owocem próby wyrażenia za pomocą ludzkiego języka tej rangi tajemnicy nie może być jej

[26] Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 142-144.

[27] Por. A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcédoine*, 158; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 756-757. Pierwsze dwa określenia skierowane są przeciwko radykalnym tendencjom monofizytów, mając na uwadze zwłaszcza błędne nauczanie Eutychesa, dwa dalsze skierowane są przeciwko tendencjom nestoriańskim oraz nauczaniu Marcelego z Ancyry.

[28] Zastosowanie gramatycznej formy przysłówkowej zamiast przymioników wprowadza w greckie zdanie swoisty klimat. Te cztery przysłówki koncentrują bowiem nie tyle na stanie zaistniałym w konsekwencji zjednoczenia dwóch natur, ile raczej opisują, jak się to dokonało, wskazując na pełne dynamizmu, tajemnicze wydarzenie wcielenia, w wyniku którego już od momentu dziewiczego poczęcia Jezus Chrystus jest wcielonym Synem Bożym.

[29] Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 760n; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 167-168; B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 143; B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia*, 360.

wyczerpujący opis, lecz stopniowa eliminacja tez błędnych, zniekształcających jej rozumienie[30].

[18] ***bez zmieszania***

Jako pierwsze spośród czterech określeń wyliczone zostaje sformułowanie „*bez zmieszania*" (ἀσυγχύτως) [18]. Jest to zrozumiałe, jako że Sobór Chalcedoński przeciwstawia się nade wszystko monofizyckiej tendencji mieszania natur. Pochodzące od Teodoreta z Cyru i Cyryla Aleksandryjskiego określenie „bez zmieszania" skierowane jest przeciwko monofizytyzmowi Eutychesa, który uważał, że przed wcieleniem nasz Pan miał dwie natury, natomiast po wcieleniu jedną[31]. „Bez zmieszania" oznacza, że w wyniku zjednoczenia dwie natury Jezusa Chrystusa nie mieszają się ze sobą. Nie może być mowy o jakiejkolwiek fuzji między nimi na niekorzyść którejś z nich, w szczególności kosztem natury ludzkiej. Tajemnica wcielenia nie daje początku jakiejś trzeciej, nowej boskoludzkiej naturze. Po zjednoczeniu pozostają nadal dwie odrębne natury, boska i ludzka, a każda z nich zachowuje swoją specyfikę. Określenie „bez zmieszania" jest nade wszystko obroną człowieczeństwa, które nie zostaje wchłonięte przez bóstwo. We wcielonym Synu Bożym różnica między obiema naturami nie zostaje zniesiona, ani nie zachodzi pomieszanie ich właściwości. Ewangeliczna egzegeza pozwala odnaleźć i odróżnić w słowie i działaniu Jezusa dwie różne zasady aktywności: jedyny w swoim rodzaju autorytet towarzyszący głoszonemu przez Niego słowu oraz dzieła mocy właściwe bóstwu, z jednej strony, z drugiej zaś wszystko, co jest właściwe stworzonemu człowieczeństwu. Zjednoczenie natur nie likwiduje różnic między nimi. Chalcedońskie „bez zmieszania" zapewnia całkowicie „własną" rzeczywistość stworzenia. Dopiero jasne odróżnienie tego, co wieczne i boskie, od tego, co stworzone i ziemskie, „odbóstwia" i „usamodzielnia" to, co stworzone. Ale i tutaj istnieje niebezpieczeństwo nestorianizmu, kiedy owo „bez zmieszania" uznaje się fałszywie za całkowitą autonomię i niezależność stworzenia od Stwórcy, degradując je w ten sposób. Odniesione do dwóch natur Chrystusa określenie „bez zmieszania" przekreśla zarazem ostatecznie wszelką pokusę panteizmu, a więc traktowania Boga jako jakiejś części stworzenia, bytującego na jego podobieństwo. Nieskończony Bóg pozostaje bowiem całkowicie transcendentny w stosunku do tego, co stworzone. Stworzenie i wcielenie są dziełami Jego niepojętej wolności. On sam, stając się człowiekiem, pozostaje

[30] Por. komentarz do tego fragmentu definicji: A. Baron – H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tom 1, 223; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 168.

[31] „*Confiteor ex duabus naturis fuisse dominum nostrum ante adunationem, post vero adunationem unam naturam confiteor*": cyt. za: Leon Wielki, *Tomus ad Flavianum*, 6.

w pełni wolny. W Bogu-Człowieku nie dochodzi do pomieszania natur[32]. Jezus Chrystus nie jest pół-Bogiem lub pół-człowiekiem, ani też jakąś istotą pośrednią, w platońskim sensie tego słowa. Jest Bogiem-Człowiekiem w jedności podmiotu odwiecznego Syna Bożego, harmonijnie jednoczącego obie nie zmieszane, integralne natury. Dzięki tej bosko-ludzkiej jedności jest On osobowym pośrednikiem. Tym sposobem czyni się zadość zarówno aleksandryjskiemu poszukiwaniu jednego podmiotu, jak i antiocheńskiemu diofizytyzmowi[33].

[18] ***bez zmiany***

Drugie z określeń precyzuje pierwsze. Jednego Chrystusa wyznajemy w dwóch naturach „*bez zmiany*" (ἀτρέπτως) [18]. Znaczy to, że zjednoczenie bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie nie zmienia w żaden sposób ani ludzkiej, ani boskiej natury. Specyfika każdej z natur zostaje w pełni zachowana. Każda z nich pozostaje sobą, nie wyzbywając się ani nie tracąc charakterystycznych dla siebie właściwości. Chrystus nie przestaje być Bogiem, gdy staje się człowiekiem, ani też Jego człowieczeństwo nie zostaje zredukowane ze względu na fakt, że jest On odwiecznym Synem Bożym. Chodzi tutaj o odrzucenie wszelkiej metamorfozy czy też przeobrażenia tego co boskie w ludzkie lub na odwrót. Pełna prawda o Bogu-Człowieku jest właściwie rozumiana jedynie wtedy, gdy uzna się, że obie natury zachowują swoją własną istotę i działanie a także właściwe im cechy. Jedna natura nie szkodzi drugiej, ani też jej w żaden sposób nie zniekształca. Przejęte w definicji sformułowanie papieża Leona Wielkiego „przy zachowaniu własności każdej z dwu natur" uświadamia nam fakt, iż przyjęcie ludzkiej natury przez Syna Bożego nie tylko nie jest dla niej zagrożeniem, wręcz przeciwnie, w pełni ją zachowuje i dopełnia, umożliwiając jej doskonałą realizację[34].

[18] ***bez rozdzielenia***

Wyznanie wiary w Chrystusa w dwóch naturach „*bez rozdzielenia*" (ἀδιαιρέτως) [18] nie pozwala mówić o dwóch osobach w Nim po wcieleniu. Bóstwo i człowieczeństwo zjednoczyły się nieodwołalnie w osobie Syna Bożego. Dwie natury w Chrystusie nie stoją jedna obok drugiej jako dwa samoistne, odrębne byty. Stwarzałoby to konieczność mówienia o dwóch Chrystusach,

[32] Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 143; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 168-169.173-174; B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia*, 360.
[33] Por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998, 362.
[34] Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 143; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 168-169.

podczas gdy to co boskie i to co ludzkie jednoczy się w jednej samoistnej osobie. Choć Sobór Chalcedoński tak silnie akcentuje odmienność i integralność dwóch natur, nie poddaje jednak w wątpliwość faktu, że jest ostatecznie jeden tylko i ten sam Jezus Chrystus. Ojcowie soborowi kontynuują z całą konsekwencją myśl Soboru Efeskiego co do unii hipostatycznej, ubogacając jednocześnie jego nauczanie o elementy wzięte z tradycji antiocheńskiej. Tajemnicę wcielonego Słowa Bożego charakteryzuje ostatecznie nie dwoistość, lecz definitywnie potwierdzona jedność[35].

[18] ***bez rozłączenia***

Egzystencja Jezusa Chrystusa w dwóch naturach „*bez rozłączenia*" (ἀχωρίστως) [18] oznacza, że od momentu zjednoczenia we wcieleniu bóstwo i człowieczeństwo pozostają już na zawsze nierozłączne. Raz urzeczywistniona jedność już nigdy nie ustanie i będzie aktualna na wieczność. Śmierć Chrystusa na krzyżu, czy też Jego zstąpienie do piekieł, nie spowodowały nawet na moment odłączenia bóstwa od człowieczeństwa. Także w wyniku wniebowstąpieniu ludzka natura Chrystusa nie odłączyła się od boskiej[36]. Jezus Chrystus, wcielony Syn Boży, już ostatecznie, na wieczność, pozostanie Bogiem-Człowiekiem.

[19] ***nigdy nie zanikły różnice natur przez ich zjednoczenie***,
[20] ***ale została zachowana właściwość obu***

W omawianej przez nas części chalcedońskiej definicji daje o sobie znać silny wpływ *tradycji antiocheńskiej*. Ojcowie soborowi stwierdzają, że „*nigdy nie zanikły różnice natur przez ich zjednoczenie*, *ale została zachowana właściwość obu*" (οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως) [19-20]. Analiza stylistyczna tego tekstu pozwala odkryć w nim pewien retusz, czy też korektę, wprowadzone przez komisję powołaną na soborze dla zredagowania końcowego chalcedońskiego dokumentu. Omawiany fragment wyróżnia się zarówno formą gramatyczną, jak i wewnętrzną strukturą. Podczas gdy w innych miejscach definicji punktem wyjścia jest zwykle jedność Chrystusa, w tym wypadku dokonuje się przejścia od

[35] Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 144.

[36] Stwierdzenie to sprzeciwia się pewnym heretyckim nurtom widzącym zawieszenie zjednoczenia natur w Chrystusie w momencie śmierci na krzyżu, albo też kres tego zjednoczenia po wniebowstąpieniu (Marceli z Ancyry). Por. komentarz do dokumentu Soboru Chalcedońskiego: A. Baron – H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tom 1, 223.225.

dwoistości do jedności w Chrystusie. Potwierdza to dalszy ciąg chalcedońskiego dokumentu [21-22][37]. Podstawę rozróżnienia we wcielonym Synu Bożym stanowią dwie natury. Ich *odrębność* nie ponosi w zjednoczeniu żadnego uszczerbku. Pozostają one nietknięte, a różnica między nimi nie zostaje przez jedność wyeliminowana. Formuła „nigdy nie zanikły różnice natur przez ich zjednoczenie" pochodzi od Cyryla Aleksandryjskiego. Bóstwo i człowieczeństwo nie mieszają się ze sobą, zachowując swe specyficzne cechy. W definicji powraca się także do pochodzącego od Tertuliana sformułowania o zachowaniu właściwości obu natur, przypomnianego w *Tomus ad Flavianum* papieża Leona Wielkiego w kontekście błędnego nauczania Eutychesa. W zjednoczeniu specyfika każdej z dwóch natur zostaje w pełni zachowana i zabezpieczona[38]. Omawiany tu fragment dokumentu pozwala nam odkryć doktrynalną zbieżność *Tomus ad Flavianum* z Drugim Listem Cyryla do Nestoriusza. W kwestii rozróżnienia natur przy zachowaniu ich specyficznych właściwości definicja chalcedońska potwierdza zasadniczą zgodność myśli Cyryla i Leona[39].

[21] ***tworzących jedną osobę i jedną hipostazę***;
[22] ***nie można Go dzielić na dwie osoby ani ich w Nim rozróżniać***

Sobór usiłuje zharmonizować na poziomie pojęć uwydatnioną wcześniej *dwoistość w jedności*, w dwóch naturach „*tworzących jedną osobę i jedną hipostazę*", zaznaczając, że „*nie można Go dzielić na dwie osoby ani ich w Nim rozróżniać*" (καὶ ἐις ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζομένον ἢ διαιπούμενον) [21-22]. Dla wyrażenia tej nauki ojcowie soborowi wprowadzają do definicji pojęcia coraz bardziej precyzyjne, także filozoficzne, przynależące do dziedzictwa powszechnej ludzkiej refleksji. Wśród nich kluczową

[37] Por. A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcédoine*, 157.

[38] „Przy zachowaniu własności każdej z dwu natur, które połączyły się w jedną osobę... Ten, który pozostając w postaci Bożej stworzył człowieka, w postaci sługi stał się człowiekiem; zachowuje bowiem swoje właściwości, bez żadnego braku, każda z Jego dwu natur i ani postać Boża nie niszczy postaci sługi, ani postać sługi nie umniejsza postaci Bożej" (Leon I, *Tomus ad Flavianum*, n.3: DS 293). Por. B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia*, 361. Słowa wzięte z *Tomus ad Flavianum* Leona Wielkiego o zachowaniu właściwości obu natur (*salva proprietate utriusque naturae*) wskazywały, zdaniem A. Grillmeiera, kierunek na przyszłość. Jest on przekonany, że gdyby był dany ojcom wgląd w tę przyszłość, mogliby z łatwością wprowadzić do tej formuły klauzulę, która służyłaby jako gwarancja przeciwko doktrynom, które mówiły o jednej woli i jednym działaniu w Chrystusie, a więc przeciwko monoteletyzmowi i monoenergetyzmowi: A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 762-763.

[39] Por. A. de Halleux, *La définition christologique*, 155-156; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 758.

rolę odgrywa nie tylko wspominane już wielokrotnie pojęcie *natury* (φύσις), lecz także *osoby* (πρόσωπον) i *hipostazy* (ὑπόστασις). Właśnie poprzez odwołanie się do pojęć *osoby* i *hipostazy* powraca się w finalnej partii definicji do potwierdzenia jedności w Chrystusie. Cyryl Aleksandryjski jako pierwszy zwrócił uwagę na niezbędność użycia pojęcia *hipostazy* (ὑπόστασις) dla wyrażenia tajemnicy zjednoczenia. Pojawia się ono także w liście Flawiana, patriarchy Konstantynopola, do biskupa Rzymu. W *Tomus ad Flavianum* papieża Leona Wielkiego spotykamy natomiast pojęcie *osoby* (*persona*)[40]. W chalcedońskiej definicji te dwa terminy zostają po raz pierwszy zestawione bezpośrednio ze sobą. Sobór naucza o jednej osobie (hipostazie) w dwóch naturach. Chociaż pojęcia osoby i hipostazy nie są jeszcze ostatecznie zdefiniowane, sens dogmatu chalcedońskiego wydaje się być wystarczająco jasny. Ojcowie chcą powiedzieć, że, jakkolwiek istnieje rzeczywiste rozróżnienie między naturami boską i ludzką, Chrystus jest jeden, jako jedna osoba i jedna hipostaza. Podkreślona zostaje różnica występująca między pojęciem natury – momentem rozróżniającym – i pojęciem hipostazy – momentem jednoczącym. Wyrażenie „jedna osoba i jedna hipostaza" potwierdza zgodność, jaka istnieje między *Tomus ad Flavianum* Leona i listami Cyryla[41]. Właściwości obu natur zachowane są w jednej osobie (hipostazie). Unia hipostatyczna oznacza, że jedność Chrystusa dotyczy Jego osoby, a więc jest jednością na wskroś osobową. Osoba Chrystusa jednoczy w sobie dwie natury bez ich rozdzielenia i rozłączenia, stąd też „nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani ich w Nim rozróżniać"[42]. Pojęcia osoby i hipostazy zostają uznane w definicji za synonimy. Drugie z nich, powszechnie uznane przez ojców greckich, winno wesprzeć swym autorytetem pierwsze, będące tłumaczeniem łacińskiego słowa *persona*, które w słownictwie greckim wydawało się zbyt słabe dla wyrażenia realnej zawartości samoistnego podmiotu. Zestawienie tych dwóch terminów ma więc zasadnicze znaczenie dla rozstrzygnięcia debat prowadzonych w środowisku greckim[43].

Gdy chodzi o zjednoczenie osobowe w Chrystusie, termin „*hipostaza*" wskazuje jednoznacznie na osobę Logosu. On stanowi podmiot, który po wcieleniu istnieje w dwóch naturach. Tajemnicę wcielonego Syna Bożego wyraża formuła „*jedna osoba - dwie natury*". Osoba Logosu istnieje odwiecznie w naturze boskiej, a od momentu wcielenia również w przyjętej naturze ludzkiej. Natura dotyczy tego, co sprawia, iż Bóg jest Bogiem, a człowiek człowiekiem. Osoba

[40] „*Salva igitur proprietatae utriusque naturae et in unam coeunte personam suscepta est a maiestate humilitas, a virtirte infirmitas, ab aeternitate mortalitas*" (Leon I, *Tomus ad Flavianum*, n.3: DS 293).

[41] Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 758-759.762-763; B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia*, 361.

[42] Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 169.

[43] Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 144.

(ὑπόστασις, πρόσωπον) zostaje jednoznacznie odróżniona od natury (φύσις), natura zaś powinna być zawsze rozumiana w relacji do osoby, a więc hipostazy. Bóstwo i człowieczeństwo egzystują w jedności w zespalającej je osobie Logosu[44]. Można tu mówić o różnorodności w zjednoczeniu i jedności w zróżnicowaniu. Definicja usiłuje wyrazić tajemnicę zróżnicowania w jedności w Chrystusie, potwierdzając jedyny w swoim rodzaju, absolutnie oryginalny sposób zjednoczenia. Odkąd Syn Boży przybrał sobie ludzką naturę, by dokonać w niej dzieła odkupienia, Bóg i człowiek stanowią w Nim nierozdzielną i nierozłączną jedność[45].

[23] ***ponieważ jest jeden i ten sam Syn Jednorodzony***,
[24] ***Słowo Boże, Pan Jezus Chrystus***

Chalcedońska definicja zwieńczona zostaje motywem przewodnim, który jak klamra trzykrotnie spina jej całość, iż jest „*jeden i ten sam jest Syn*, Jednorodzony, Bóg, Słowo i Pan Jezus Chrystus" (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ Θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν) [23-24].

* * *

Sobór Chalcedoński podjął się próby wyrażenia własnym językiem tajemnicy Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka, w jej jedności i bogactwie zróżnicowania. Teologia *aleksandryjska*, *antiocheńska*, *łacińska* i *konstantynopolska* przygotowały już wcześniej pojedyncze elementy dla znalezienia odpowiedniego sformułowania. Konieczne było ich zespolenie w nowej syntezie. Tego właśnie dzieła dokonało chalcedońskie zgromadzenie. Nie sposób było jednak uniknąć *kompromisów*. Aleksandryjczycy musieli poświęcić drogą im formułę „jedna natura", antiocheńczycy zaś zrezygnować z przypisywania im nestorianizmu[46].

Analiza treści chalcedońskiego dokumentu prowadzi nas do wniosku, iż mamy do czynienia z definicją w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jest ona zbudowana z wielką literacką ścisłością. Składa się z pięciu członów, wyrażających jej wewnętrzny dynamizm. Trzy pierwsze człony to rekapitulacja chrystologicznej doktryny wcześniejszych soborów, czwarty i piąty są wkładem Chalcedonu, który stworzył nową formułą uznającą jedność Chrystusa w dwóch naturach. Dynamika definicji pokazuje, że myśl Ojców wychodzi od tajemnicy jedności

[44] Por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, 361; B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 143.

[45] Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 169; B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 145; G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, 361-362.

[46] Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 761.

wcielonego Syna Bożego i nieustannie do niej powraca. W ramach tej jednoczącej perspektywy potwierdzane jest i analizowane rozróżnienie dwóch natur. Motyw zróżnicowania pozostaje wpisany w ducha jedności. Także gramatyczna strona tekstu na swój sposób potwierdza to samo: rozróżnienie w jedności i jedność w różnorodności. Kompozycja definicji soborowej ujawnia naprzemienne przesunięcia akcentu z jedności na dwoistość, jakkolwiek klamrą spinającą całość pozostaje jedność. Dwoistość wpisana jest w jedność i wyłącznie w jej ramach winna być rozumiana. Warto zauważyć, że dzięki chalcedońskiej formule o Chrystusie istniejącym w dwóch naturach, tworzących jedną osobę i jedną hipostazę, Rzym, Aleksandria, Konstantynopol i Antiochia przyczyniły się do stworzenia wspólnego wyznania wiary[47].

Tak wyważony akcent położony zarówno na jedność, jak i na dwoistość w Bogu-Człowieku, jest czymś charakterystycznym dla definicji chalcedońskiej. Obok formuły „*jedna osoba i jedna hipostaza*", pojawiają się niejednokrotnie w definicji wyrażenia „*jeden i ten sam*" oraz „*ten sam*". Są one powtarzane praktycznie przy każdej wzmiance o różnicy natur. Zwraca się także uwagę na to, że mimo dwóch natur Chrystus pozostaje bez rozdzielenia i bez rozłączenia. Dla wykluczenia wszelkich wątpliwości pojawia się w dokumencie zastrzeżenie: „*Nie można Go dzielić na dwie osoby ani ich w Nim rozróżniać*". Boskie Słowo jest uważane za jedyny podmiot w Chrystusie, a teza ta zostaje jeszcze wzmocniona przysługującym Maryi tytułem Θεοτόκος. Na tę prawdę zawsze kładła nacisk teologia aleksandryjska, o nią walczył Cyryl, ją też przyjął sobór w Efezie. Z drugiej strony długa debata dowiodła, że prawdy tej nie można głosić jednostronnie. Bez wyraźnego uznania pełnej rzeczywistości ludzkiego życia Chrystusa, a więc tezy, co do której teologiczna intuicja antiocheńskiej tradycji była szczególnie trafna, pozostawały otwarte drzwi dla niebezpiecznych postaci monofizytyzmu, jak to pokazało błędne nauczanie Eutychesa. Mając zatem przed oczyma jedność jako punkt odniesienia, ojcowie soborowi mówią o Słowie wcielonym istniejącym „*w dwóch naturach*", z których każda w zjednoczeniu z drugą zachowuje swą integralność i odróżniające ją właściwości. Wiele uwagi poświęcają oni dwoistości w Chrystusie: najpierw w momencie, gdy jest mowa o podwójnej doskonałości, prawdziwości, współistotności i pochodzeniu, a następnie przy stwierdzeniu, że dwie natury są w Chrystusie bez zmieszania i bez zmiany[48].

Definicja chalcedońska nie podejmuje się próby naukowego zdefiniowania metafizycznej zawartości zawartych tam pojęć. Nie było zadaniem soboru nauczanie metafizyki, lecz służba Kościołowi poprzez pełniejsze odczytanie objawionej

[47] Por. B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia*, 358.361; B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 138.

[48] Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, 253-254.

mu tajemnicy Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka. Nie można było oczekiwać od soboru wypowiedzenia wszystkiego co możliwe o Chrystusie. Nie było też intencją ojców soborowych wyprowadzenie wszystkich możliwych konsekwencji faktu rozróżnienia w Nim natur. Formuła soborowa pragnie wyrazić jedynie to, co, stanowiąc owoc refleksji i teologicznych debat kilku wieków, okazało się najbardziej konieczne dla rozwiązania zaistniałych trudności i obrony przed błędami autentycznego chrystologicznego dziedzictwa wiary[49].

Wśród orzeczeń dogmatycznych chalcedońska definicja zajmuje wyjątkowe miejsce. Nie jest ona jednak pełnym credo. To, co się w niej stwierdza, odnosi się wyraźnie do wyznania wiary w Chrystusa. Jest ona zatem rozwinięciem drugiego, chrystologicznego artykułu symbolu wiary. Ma charakter doktrynalny i jest w istocie podsumowującą syntezą chrystologicznej doktryny w V wieku.

Riassunto

Il concilio di Calcedonia è il quarto concilio ecumenico nella storia del cristianesimo ed ebbe luogo nella città omonima nel 451. Il documento calcedonese è il frutto del consenso dei vescovi fedeli alla tradizione della Chiesa. Il nostro articolo analizza il testo originale della cristologica definizione del Concilio di Calcedonia, in cui si confessa la fede in un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo. Egli è perfetto in divinità e perfetto in umanità, vero Dio e vero uomo, consostanziale al Padre per la divinità, e consostanziale a noi per l'umanità, generato prima dei secoli dal Padre per quanto riguarda la sua divinità, e negli ultimi giorni per noi e per la nostra salvezza da Maria, la Vergine genitrice di Dio, per quanto riguarda la sua umanità. Egli è da riconoscersi in due nature senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili. La differenza delle nature non è venuta meno a causa della loro unione. Queste due nature concorrono a formare una sola persona e una sola ipostasi. La definizione di fede di Calcedonia è una sintesi molto equilibrata delle tradizioni cristologiche: alessandrina e antiochena. Il Concilio di Calcedonia ricapitola nella sua celebre definizione l'essenziale della cristologia dogmatica.

[49] Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 763.

Ks. Tadeusz MAKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXIII (2009) 119–162

POSTULAT PASTORALNEJ PROMOCJI KOŚCIELNEGO LAIKATU W ŚWIETLE KATECHIZMU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Wprowadzenie

Zarówno w oficjalnych wypowiedziach kościelnego magisterium, jak i w naukowych rozprawach teologicznych, nierzadko można napotkać stwierdzenie, że w ostatnich dziesięcioleciach mamy do czynienia ze swego rodzaju renesansem poczucia odpowiedzialności świeckich wiernych w Kościele i za Kościół. Padają nawet takie określenia, jak „rewolucja laikatu", „wiosna laikatu", czy „era laikatu"[1]. Zwraca się przy tym uwagę, że aktualne ewangelizacyjne przebudzenie świeckich katolików ma swoje źródło w podjętym w ubiegłym stuleciu wysiłku odnowy eklezjologii. Dzięki wypracowaniu pogłębionej teologicznie wizji Kościoła i jego misji udało się precyzyjniej określić właściwe miejsce świeckich wiernych w kościelnej strukturze Ludu Bożego oraz specyfikę ich uczestnictwa w zbawczym posłannictwie Kościoła. Na rozwój teologii laikatu miały też istotny wpływ okoliczności i sytuacja współczesnego świata, w którym potrzeba bardziej intensywnego i szerzej zakrojonego apostolstwa świeckich zarysowywała się z coraz większą ostrością i pilnością, zwłaszcza w tych regionach, w których brakowało kapłanów, bądź do których nie mogli oni z różnych powodów dotrzeć. Przykładem wysiłków zmierzających do ożywienia apostolatu kościelnego laikatu mogą być poczynania takich papieży, jak Leon XIII, Pius XI czy Pius XII, którzy zaczęli zwoływać międzynarodowe kongresy gromadzące światowe elity świeckich katolików, by przy ich współudziale omawiać i rozwiązywać nowe problemy kościelnej wspólnoty i całej ludzkiej rodziny[2]. Kontynuowano również teologiczną debatę nad kwestią apostolatu świeckich, w której uczestniczyli najwybitniejsi

[1] Por. W. Przemysławski, *Człowiek świecki w Kościele*, w: H. Bogacki i S. Moysa (red.), *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1968, s. 229. Por. też: H Rollet, *Les laïcs d'après le Concile*, Paris 1966, s. 291n.; G. Lazzati, *Świeccy a chrześcijańskie zaangażowanie w sprawy doczesne*, tłum. z wł. (Z. Ziółkowski), Warszawa 1988, s. 5n; L. Karrer, *Die Stunde der Laien*, Freiburg – Basel – Wien 1999, s. 146-153.

[2] Por. S. Grabska, *Kongresy Apostolstwa Świeckich*, „Ateneum Kapłańskie", 71(1968), nr 5, s. 337-345.

katoliccy teologowie, z Y. Congarem[3] i K. Rahnerem[4] na czele. Wszystko razem przygotowało grunt i materiał dla stanowiska, jakie w tej materii zajął II Sobór Watykański (por. LG 30-38; AA 1-33)[5].

Nauczanie Vaticanum II o miejscu i roli ludzi świeckich w Kościele i w świecie dość powszechnie zostało odebrane jako przełomowe, co m.in. znalazło wyraz w sformułowaniu tezy o „soborowej promocji laikatu"[6]. W tych okolicznościach nie dziwi fakt, że zarówno Paweł VI, jak i Jan Paweł II za jedno z najistotniejszych zadań swojego pontyfikatu uznali konsekwentne wprowadzenie w życie Kościoła soborowego magisterium w tym przedmiocie. Wkład Pawła VI ilustruje zwłaszcza adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, której zawdzięczmy doprecyzowanie rozumienia odpowiedzialności katolików świeckich za ewangelizację porządku doczesnego (por. EN 70)[7]. Jan Paweł II natomiast poświęcił wiele uwagi sprawie eklezjalnej tożsamości laikatu przede wszystkim w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* (por. ChL 9-17) oraz w cyklu katechez głoszonych od 27.10.1993 r. do 21.09.1994 r. w ramach środowych audiencji generalnych[8].

---

[3] Por.: *Jalons pour une thèologie du laïcat*, Paris 1953; *Sacerdoce et laïcat de vant leur tâches d'évangelisation et civilisation*, Paris 1962. Por. też dostępne w języku polskim opracowania: M. M. Straszewicz, *Misja świeckich w Kościele według Y. Congara*, „Analecta Cracoviensia", 10(1978), s. 329-358; K. Michalczak, *Świeccy i kapłaństwo. Wokół poszukiwań teologicznych Yves Congara*, Poznań 2001.

[4] Por. *Die Träger des Selbstvollzugs der Kirche*, w: F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber (red.), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, t. 1, Freiburg im Br. 1964, s. 149-215.

[5] Por. na ten temat: B. Pylak, *Laikat i jego apostolstwo w świetle dokumentów II Soboru Watykańskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL", 10(1967), nr 3, s. 33-44; Cz. Strzeszewski, Prawa *i obowiązki katolików świeckich w świetle konstytucji dogmatycznej o Kościele,* „Roczniki Filozoficzne", 15(1967), nr 2, s. 5-12; E. Weron, *Świeccy w Kościele. Dekret soborowy o apostolstwie świeckich*, „Apostolicam actuositatem", Paris 1970; M. M. Straszewicz, *Funkcje świeckich we wspólnocie Kościoła w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, „Studia Theologica Varsaviensia", 16(1978), nr 1, s. 113-123; L. Fie, *Godność i posłannictwo świeckich według konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium"*, „Studia Włocławskie", 3(2000), s. 72-79; S. Ryłko, *Rewolucja wiary. Katolicki laikat w świetle Soboru*, „Więź", 44(2001), nr 7, s. 56-70.

[6] Por. A. Skowronek, *Soborowa promocja świeckich w Kościele*, „Znak", 20(1968), nr 1-2, s. 64-78; G. Lazzati, *Świeccy a chrześcijańskie zaangażowanie...*, s. 8n.

[7] Por. E. Weron, *Miejsce świeckich w ewangelizacji według adhortacji apostolskiej „Evangelii nuntiandi"*, „Collectanea Theologica", 47(1977), nr 1, s. 151-158.

[8] Polskie tłumaczenie papieskich katechez można znaleźć w publikacji: *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostolski*, Città del Vaticano 1996, s. 365-477. Syntetyczne omówienie merytorycznej zawartości tych katechez prezentuje artykuł A. Bławata: *Nauczanie Jana Pawła II o świeckich we wspólnocie chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica", 67(1997), nr 4, s. 131-139.

Najbardziej zasadnicze znaczenie dla upowszechnienia i umocnienia praktycznej realizacji programu soborowej promocji wiernych świeckich miały jednak dwa niezwykle ważne wydarzenia w życiu Kościoła, usytuowane w końcowej fazie ubiegłego stulecia[9]. Pierwszym z nich było zreformowanie Kodeksu Prawa Kanonicznego (25.01.1983 r.), który ustaleniom teologicznym starał się nadać charakter prawny, drugim natomiast – opublikowanie nowego Katechizmu Kościoła Katolickiego (11.10.1992 r.), który odnowioną teologię laikatu uczynił normą kościelnego przepowiadania zbawczego orędzia.

Postanowienia zreformowanego Kodeksu Prawa Kanonicznego sankcjonują soborowe osadzenie eklezjalnej tożsamości wiernych świeckich w sakramentach chrześcijańskiej inicjacji, co niewspółmiernie głębiej charakteryzuje ich miejsce w Kościele aniżeli samo przeciwstawianie przysługującej im pozycji funkcji pełnionej przez kościelną hierarchię. I tak w księdze II najpierw jest mowa o wiernych (*christifideles*), do których zalicza się zarówno duchownych, jak i świeckich członków Kościoła (por. kan. 204-223), na drugim miejscu jest rozpatrywana problematyka kościelnego laikatu (*christifideles laici* – por. kan. 224-231), natomiast wykład o „świętych szafarzach", czyli o duchowieństwie (*ministri sacri*) został zaprezentowany na końcu (por. kan. 232-297). Nie może też ujść uwadze okoliczność, że Kodeks – w ślad za profetyczną wizją soborową – całą II księgę o Ludzie Bożym (por. kan. 204-746) poprzedza rozważaniem nad rolą pełnioną w Kościele przez ludzi świeckich[10]. Można by zatem powiedzieć, że kodeksowy obraz laikatu jest wizerunkiem pozytywnym. Pozytywy rzucają się zwłaszcza w oczy przy próbie zestawienia nowego Kodeksu z poprzednim, z roku 1917. Ta pozytywna ocena ulega jednak pewnemu przyćmieniu, gdy skonfrontuje się ją z soborową „wielką kartą" kościelnego laikatu, a także z posoborowym rozwojem eklezjalnej aktywności katolików świeckich w niektórych Kościołach lokalnych do roku 1983, czyli do czasu opublikowania nowego Kodeksu[11].

---

[9] Por. E. Weron, *Budzenie olbrzyma. Laikat-duchowość-apostolstwo-Akcja Katolicka*, Poznań 1995, s. 65.

[10] Problematyka laikatu w nowym Kodeksie w Kościele polskim wzbudzała spore zainteresowanie, czego ilustracją mogą być następujące publikacje: J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kraków 1985; W. Góralski, *Pozycja prawna osób świeckich w Kościele według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne", 28(1985), nr 1-2, s. 49-60; Z. Labuda, *Promocja wiernych świeckich w Kościele w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Studia Pelplińskie", 19(1988), s. 99-113; B. Cieślak, *„Wybiła godzina laikatu". Status prawny wiernych świeckich w Kościele*, „Ateneum Kapłańskie", 134(2000), nr 2, s. 230-242.

[11] Por. G. Lazzati, *Świeccy a chrześcijańskie zaangażowanie...*, s. 21-23.

W zarysowanym kontekście nie trudno dostrzec wagę ukazania się w druku nowego Katechizmu Kościoła Katolickiego[12]. Katechizm bowiem – jako doktrynalna synteza chrześcijańskiego orędzia prezentująca aktualny poziom świadomości wiary kościelnej wspólnoty – odgrywa bardzo istotną rolę w kształtowaniu prawidłowego oblicza eklezjalnej pragmatyki, łącznie z jej implikacjami prawnymi. Jan Paweł II w konstytucji apostolskiej *Fidei depositum*, ogłoszonej w związku z publikacją nowego Katechizmu, zaznaczył, że celem tej inicjatywy „było ukazanie w pełnym świetle apostolskiej i pasterskiej misji Kościoła, tak aby blask prawdy ewangelicznej skłonił wszystkich ludzi do poszukiwania i przyjęcia miłości Chrystusa, która przewyższa wszelką wiedzę" (por. FD 1). W przytoczonych słowach nie trudno odnaleźć soborowy postulat pastoralnej promocji kościelnego laikatu. Oznacza to m.in. zachętę do przeanalizowania tego wymogu w oparciu o zawarte w Katechizmie treści. Taki cel właśnie przyświeca niniejszej publikacji.

Potrzeba podjęcia uporządkowanej i całościowej refleksji nad zagadnieniem apostolskiej misji powierzonej wiernym świeckim w naświetleniu katechizmowego „opisu katolickiej tożsamości doktrynalnej"[13] narzuca się z niezwykłą pilnością zwłaszcza w zastosowaniu do aktualnej sytuacji Kościoła polskiego, która wymaga niewątpliwie ożywienia ewangelizacyjnej odpowiedzialności i zaangażowania całej eklezjalnej wspólnoty[14]. O konieczności włączenia w realizację programu „nowej ewangelizacji" na polskiej ziemi – niewykorzystanego dotąd w pełni – olbrzymiego potencjału możliwości drzemiących w polskim laikacie wielokrotnie wspominał Jan Paweł II, wyraźnie zaznaczając, że Katechizm Kościoła Katolickiego może być w tym względzie „wielkim darem – drogowskazem"[15]. Tymczasem kwestia apostolskiej misji kościelnego laikatu – zarysowana w Katechizmie – nie wzbudziła w Polsce większego zainteresowania. Z przeprowadzonej kwerendy bowiem wynika, że – jak dotąd – ukazał się zaledwie jeden artykuł, będący streszczeniem katechizmowego opisu miejsca i roli wiernych świeckich, zawartym w dziewiątym paragrafie części pierwszej,

[12] Polski przekład KKK ukazał się w 1994 roku w poznańskim wydawnictwie „Pallottinum".

[13] Por. Jan Paweł II, „Nowy Katechizm darem dla wszystkich", Przemówienie wygłoszone z okazji uroczystego ogłoszenia nowego Katechizmu (7.12.1992 r.), „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 14(1993), nr 2, s. 9.

[14] Por. W. Przygoda, *Apostolat świeckich w Polsce w czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, „Teologia Praktyczna", 7(2006), s. 49n. Por. też: J. Mariański, *Udział katolików świeckich w życiu parafii. Zamierzenia i rzeczywistość*, Płock 2008.

[15] Por. *Kościół wspólnotą ewangelizującą*. Przemówienie do I grupy biskupów polskich podczas wizyty „ad limina Apostolorum" (12.01.1993 r.), „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 14(1993), nr 2, s. 16.

gdzie po omówieniu istoty i zasadniczych przymiotów Kościoła została ukazana również jego hierarchiczna struktura (por. KKK 897-913)[16]. Nie trudno zorientować się, że ów syntetyczny opis nie wyczerpuje bogactwa problematyki związanej z uczestnictwem katolików świeckich w życiu Kościoła – Wspólnoty i z ich współodpowiedzialnością w Kościele – Misji (por. ChL 18 i 32), jaka bez wątpienia jest zawarta w Katechizmie w innych jego częściach. Konstytucja apostolska „Fidei depostum" wyraźnie zwraca uwagę, że nowy Katechizm zawiera „rzeczy nowe i stare (por. Mt 13,52), ponieważ wiara pozostaje zawsze ta sama, a zarazem jest źródłem wciąż nowego światła" (por. FD 3). Z uwagi jednak na fakt, że układ Katechizmu jest tradycyjny – „dawny" – to, co w nim „stare", znalazło się na pierwszym planie, natomiast, by odnaleźć „rzeczy nowe", trzeba niejako wypłynąć na katechizmową głębię (por. Łk 5,4). W tych okolicznościach prezentowane opracowanie, którego zadaniem jest ukazanie apostolskiej misji laikatu przy wykorzystaniu pełnej merytorycznej zawartości Katechizmu uzyskuje dodatkowe uzasadnienie.

W metodologicznej płaszczyźnie zastosowano najpierw metodę naukowej analizy treści nowego Katechizmu, zgodnie z ogólnie przyjętą w takich wypadkach procedurą badawczą[17]. Pozwoliło to odnaleźć w katechizmowym wykładzie chrześcijańskiego orędzia te wątki, które wydawały się być najbardziej istotne dla rozpatrywanej problematyki. Systematyzacja i uporządkowanie osiągniętych na tej drodze wyników wymagało z kolei uzupełnienia wyjściowego schematu badawczego o elementy metodologii o charakterze syntetyzującym, oczywiście z uwzględnieniem wymogów obowiązujących w syntezie typu pastoralnego[18]. Efekty podjętej w tej materii refleksji prezentuje struktura niniejszego opracowania, złożona z trzech zasadniczych części, z których każda rozważa właściwy sobie aspekt prezentowanej interpretacji analizowanych treści. Część pierwsza omawia najbardziej fundamentalne kwestie związane z prawidłowym rozumieniem powołania wiernych świeckich do apostolstwa. Owe treści koncentrują się z jednej strony wokół tego, co w apostolstwie laikatu jest wspólne z innymi kategoriami kościelnych powołań, z drugiej zaś – wokół tego, co ów apostolat specyfikuje i wyodrębnia. Druga część podejmuje szczegółową analizę podstawowych zakresów apostolskiej misji katolików świeckich, odpowiednio do przysługującego im uczestnictwa w wymiarze kapłańskim, prorockim i królewskim zbawczego posłannictwa Chrystusa. Dość nietypowe usytuowanie wymiaru kapłańskiego przed prorockim tłumaczy się taką właśnie, a nie inną systematyką zastoso-

[16] Por. E. Weron, *Laikat w nowym Katechizmie Kościoła*, „Collectanea Theologica", 65(1995), nr 4, s.135-139.

[17] Por. J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 135-147.

[18] Por. R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Lublin 1992, s. 100n.

waną w Katechizmie. W trzeciej części wreszcie został rozpatrzony problem ściśle pastoralnej odpowiedzialności za przygotowanie wiernych świeckich do apostolskiej działalności.

I. Powołanie świeckich wiernych do apostolstwa

§1. Apostolstwo zadaniem całego Kościoła

Termin apostolstwo ma helleński rodowód. W polskim języku określenia: „apostello" (= wysyłam) oraz „apostolos" (= wysłannik) znaczeniowo były powiązane z funkcją posłania, misji. W Piśmie świętym Nowego Testamentu te nazwy uzyskały specyficznie chrześcijański sens i znaczenie. Nade wszystko nie można nie zauważyć, że sam Chrystus uważa się za „Apostoła", to jest Wysłannika Ojca Niebieskiego (por. J 17,18). Chrystusowe posłannictwo swoje najgłębsze źródło ma w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej i stanowi wyraz miłości Bożej ku rodzajowi ludzkiemu, który na skutek grzechu pierworodnego został poddany słabości, niewiedzy, cierpieniu i śmierci. Ostatecznym celem apostolatu Wcielonego Syna Bożego jest zbawienie świata (por. Ef 1,10)[19].

Katechizm Kościoła Katolickiego, podejmując temat apostolstwa, przypomina, że Chrystus powierzoną Mu przez Ojca misję zbawienia przekazał wybranym przez siebie uczniom, którzy byli naocznymi świadkami Jego życia, męki, śmierci i zmartwychwstania. Z tej też racji nazwał ich Apostołami (por. KKK 858). „Jezus – czytamy w Katechizmie - włącza Apostołów do swego posłania otrzymanego od Ojca (...) Apostołowie Chrystusa wiedzą więc, że są uznani przez Boga za «sługi Nowego Przymierza» (2 Kor 3,6) i «sługi Boga» (2 Kor 6,4), że w imieniu Chrystusa «spełniają posłannictwo» (2 Kor 5,20) i są «sługami Chrystusa i szafarzami tajemnic Bożych» (1 Kor 4,1)" (KKK 859).

Za pośrednictwem Apostołów i ich następców Chrystusowy mandat przekazywania światu Bożej prawdy i Bożego życia staje się udziałem całego Kościoła. W konsekwencji jednym z najbardziej charakterystycznych znamion kościelnej wspólnoty Ludu Bożego jest jej rys apostolski (por. KKK 863)[20]. Katechizm zaznacza wprawdzie, że Kościół jest apostolski przede wszystkim dlatego, że:

1° – był i pozostaje oparty „na fundamencie Apostołów" (por. Ef 2,20; Ap 21,14);

---

[19] Por. F. Klostermann, *Das christliche Apostolat*, Innsbruck 1962, s. 67n. Por też: E. Weron, *Laikat i apostolstwo. Zarys teologii laikatu i apostolstwa ludzi świeckich*, Poznań 1999, s. 96.

[20] Por. T. Ludwisiak, *Eklezjologia nowego Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „Bobolanum", 6(1995), s. 51.

2° – zachowuje i przekazuje mocą Ducha Świętego depozyt wiary otrzymany od Apostołów;

3° – w dalszym ciągu – aż do paruzji – jest nauczany, uświęcany i prowadzony przez Apostołów, dzięki posłudze biskupów, którzy są ich następcami (por. KKK 857).

To fundamentalne rozumienie apostolskości Kościoła nie oznacza jednak, by misja Apostołów została zarezerwowana wyłącznie dla Kolegium Biskupów, wspomaganych przez prezbiterów i diakonów, ponieważ „wszyscy członkowie Kościoła, choć na różne sposoby, uczestniczą w tym powołaniu" (por. KKK 863). To, że cały Kościół jest apostolski, wynika – według Katechizmu – z dwóch powodów. Pierwszy powód jest związany z faktem, że cała kościelna wspólnota poprzez następców św. Piotra i Apostołów pozostaje „w komunii wiary i życia ze swoim początkiem", drugi natomiast znajduje swoje oparcie w decyzji samego Zbawiciela, który nadal mocą wspomnianej komunii „posyła" na cały świat wszystkich swoich wyznawców (por. KKK 863).

W konkluzji powyższych stwierdzeń Katechizm Kościoła Katolickiego przywołuje dwie fundamentalne tezy sformułowane przez magisterium II Soboru Watykańskiego, a mianowicie, że:

1° – chrześcijańskie powołanie, jeśli jest powołaniem autentycznym, ontycznie utożsamia się z powołaniem do apostolstwa,

2° – mianem apostolstwa określa się „wszelką działalność Ciała Mistycznego", która zmierza do rozszerzenia „Królestwa Chrystusa po całej ziemi" (por. AA 2)[21].

Do wypełnienia misji apostolskiej w Kościele upoważniają i jednocześnie zobowiązują wszystkich jego członków sakramenty chrześcijańskiej inicjacji: chrzest, bierzmowanie i Eucharystia. Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla, że właśnie na tym fundamencie „opiera się wspólne powołanie wszystkich uczniów Chrystusa, powołanie do świętości i do misji ewangelizacyjnej świata" (por. KKK 1533). Niezastąpioną rolę w tym względzie odgrywa sakrament chrztu świętego, który wszczepia w kościelną wspólnotę, a w konsekwencji i w jej apostolską tożsamość (por. KKK 1213, 1269-1270).

Powołanie chrześcijańskie zrodzone przez chrzest, wymaga jednak dopełnienia w porządku łaski przez pozostałe sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia, objawia bowiem „pewną analogię do powstania, rozwoju i wzrostu życia naturalnego" (por. KKK 1212). I tak przez sakrament bierzmowania ochrzczeni jeszcze ściślej wiążą się z apostolską misją Kościoła, bo otrzymują szczególną moc Ducha Świętego, jaka niegdyś stała się udziałem Apostołów w dniu Pięćdzie-

[21] Por. K. Wojtyła, *Apostolstwo świeckich*, „Ateneum Kapłańskie", 71(1968), nr 5, s. 278n.

siątnicy (por. KKK 1302). W konsekwencji „jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusa, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronienia jej" (por. KKK 1285). Niemniej istotnym impulsem mobilizującym i uzdalniającym do realizacji chrześcijańskiego powołania do apostolatu jest Najświętsza Eucharystia, będąca – jak uczy Vaticanum II – „źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego" (por. LG 11; por. też KKK 1324).

Nadprzyrodzone obdarowanie, będące owocem chrześcijańskiej inicjacji sprawia, że „wszyscy wierni są równi co do godności i działania, na skutek czego każdy, zgodnie z własną pozycją i zadaniem, współpracuje w budowaniu Ciała Chrystusa" (KPK, kan. 208; por. KKK 872). Taki punkt widzenia, wyraźnie zarysowany w Katechizmie Kościoła Katolickiego, zobowiązuje do usytuowania refleksji nad zagadnieniem apostolatu kościelnego laikatu w pierwszym rzędzie w obrębie „radykalnej nowości" chrześcijańskiej egzystencji, jaka staje się udziałem wszystkich członków Ludu Bożego na drodze chrztu, bierzmowania i eucharystycznej jedności z Chrystusem (por. ChL 10)[22]. Jest wprawdzie faktem, że Katechizm, mówiąc o powołaniu wiernych świeckich w Kościele, przytacza za soborowym magisterium (por. LG 31) „negatywną" definicję katolika świeckiego, jako tego, kto nie należy ani do stanu kapłańskiego, ani do stanu zakonnego (por. KKK 897). Nie można jednak nie zauważyć, że ta definicja jest „negatywna" jedynie w części wstępnej. Drugi jej człon, „pozytywnie" określa tożsamość świeckich wiernych w oparciu o trzy elementy, które konstytuują życiodajny fundament wspólnoty i równości wszystkich członków Kościoła, świeckich i duchownych[23]. Należy z naciskiem podkreślić, że merytoryczny akcent spoczywa właśnie na tym drugim – pozytywnym – członie katechizmowej wypowiedzi. Zakotwiczenie egzystencji wiernego świeckiego w sakramentach chrześcijańskiego wtajemniczenia sięga bowiem do istotnego korzenia życia Kościoła i charakteryzuje go niewspółmiernie głębiej niż samo przeciwstawienie depozytariuszom hierarchicznego urzędu. Żeby w tej materii usunąć jakiekolwiek wątpliwości Katechizm cytuje wspomnianą przez Jana Pawła II w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* następującą – jakże wymowną - wypowiedź Piusa XII: „Wierni świeccy zajmują miejsce w pierwszych szeregach Kościoła. Dla nich Kościół stanowi życiową zasadę społeczności ludzkiej. Dlatego to oni i przede

[22] Por. J. Rigal, *L'Église en chantier*, Paris 1994, s. 101-105. Por. też: A. Szafrański, W. Terlecka, *Teologia laikatu w aspekcie apostolstwa*, „Częstochowskie Studia Teologiczne", 8(1980), s. 169-181.

[23] Na temat „negatywizmu" definicji świeckiego wiernego w soborowym magisterium por. E. Schillebeeckx, *Nowy typ człowieka świeckiego*, w: B. Lambert (red.), *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, tłum. z franc. (przekład zbiorowy), Warszawa 1969, s. 123n.

wszystkim oni powinni uświadamiać sobie coraz wyraźniej nie tylko to, że należą do Kościoła, ale że sami są Kościołem" (por. KKK 899; por. ChL 9).

W nawiązaniu do powyższych stwierdzeń wypada zauważyć, że w pierwotnym Kościele słowo „laikat", wywodzące się z języka greckiego (gr. „laos" = lud, „laikos" = należący do ludu), stosowano na oznaczenie całego Ludu Bożego. Dopiero pod koniec I wieku chrześcijańskiej ery to określenie związano wyłącznie ze świeckimi członkami tej wspólnoty, dla odróżnienia ich od duchowieństwa[24]. W pierwszej fazie zaistnienia tego podziału udział świeckich wiernych w życiu i posłannictwie Kościoła charakteryzował się nadal głębokim i intensywnym przeżywaniem przynależności do jednej wielkiej rodziny wyznawców Chrystusa, powołanej do ewangelizacji świata. Zróżnicowanie funkcji nie było odczuwane jako różnica społeczna. Wszyscy wierni bowiem byli osobiście zaangażowani w akty religijne całej wspólnoty[25]. Sytuacja zaczęła się zmieniać z chwilą uzyskania przez chrześcijaństwo swobody religijnej. Odtąd przynależność do Kościoła wiązała się niejednokrotnie z pewnym uprzywilejowaniem społecznym, w związku z czym i motywy prowadzące do chrztu stawały się coraz bardziej odległe od rzeczywistego otwarcia się na chrześcijańskie orędzie. Dla ogółu ówczesnych chrześcijan, bądź przyjmujących chrzest gromadnie za swym władcą, bądź też akceptujących chrześcijańską wiarę, w której się urodzili jako oczywisty element społecznego porządku, religijne przeżycie ograniczało się często do bezrefleksyjnego podporządkowania się wymogom obrzędowym. Życie religijne we właściwym tego słowa znaczeniu zaczęło koncentrować się w klasztorach, stając się domeną osób duchownych. W miarę upływu lat ten podział Kościoła na część czynną i bierną coraz bardziej wyostrzał się, powodując stopniowe wyobcowanie świeckich wiernych z ram kościelnej wspólnoty.

Przez dosyć długi czas proces kościelnej alienacji laikatu, choć narastał, nie był zauważany. Homogeniczne społeczeństwo epoki przedtechnicznej charakteryzowała bowiem specyficznia i wyraźnie manifestowana więź z Kościołem instytucjonalnym. W tych warunkach bierność laikatu, mimo że była faktem, wymykała się empirycznemu postrzeganiu. Całokształt życia społecznego wykazywał bowiem wyraźne znamiona chrześcijańskie. Rozwój przemysłu doprowadził do rozbicia tej ustabilizowanej i zsakralizowanej struktury społecznej, sprzyjając kształtowaniu się nowej cywilizacji technicznej i nowego pragnącego być sobą społeczeństwa. W procesie industrializacji dominującą tendencją staje się stopniowe zmniejszanie się ekstensywnego wpływu religii na życie społeczne.

[24] Por. A. Zuberbier, *Świeccy wierni – powołanie i charyzmaty*, „Znak", 17(1965), nr 7-8, s. 971n.

[25] Por. H. Seweryniak, *Z dziejów laikatu w Kościele*, „Przegląd Powszechny", 104(1987), nr 10, s. 13-23.

Dochodzą bowiem do głosu nowe źródła informacji i interpretacji życia, które nie mają już wyraźnego odniesienia do chrześcijańskiej tradycji. Instytucje społeczne o charakterze pozakościelnym usamodzielniają się, wzrasta specyficzna autonomia społeczeństwa wobec struktur kościelnych. Kościół i społeczeństwo nie pokrywają się i nie tworzą tej jedności, która charakteryzowała okres przedprzemysłowy, gdy religia chrześcijańska była w znacznej mierze fenomenem społecznym[26].

Proces sekularyzacji, rozumiany jako emancypacja życia społecznego i ludzkiej kultury spod kontroli i kurateli Kościoła, *per se* nie prowadzi do dechrystianizacji. Niejednokrotnie jednak ta dechrystianizacja staje się faktem. I wtedy właśnie w całej rozciągłości wychodzi na jaw bierność laikatu. Nie trudno przecież zauważyć, że nie co innego, jak owa bierność, stanowi najbardziej istotną przyczynę nierzadko totalnej „ewakuacji" chrześcijaństwa z życia publicznego. W zsekularyzowanym świecie bowiem Kościół może być obecny już nie na drodze „zawłaszczenia" różnych sfer życia doczesnego, ale jedynie w oparciu o autentyczne świadectwo wiary jego członków. Stwierdzenie Katechizmu Kościoła Katolickiego podkreślające z naciskiem, że świeccy katolicy żyjący we współczesnym świecie nie mogą nie wiedzieć, iż „ich działalność we wspólnotach eklezjalnych jest tak konieczna, że bez niej w większości przypadków apostolstwo pasterzy nie może być w pełni skuteczne", wyrasta właśnie z takiego przeświadczenia (por. KKK 900).

§ 2. Specyfika powołania kościelnego laikatu do apostolstwa

Jakkolwiek wszyscy wyznawcy Chrystusa są powołani do urzeczywistniania w świecie apostolskiej misji Kościoła, to jednak nie w taki sam sposób i nie na identycznej drodze. „Stosownie do powołań, wymagań czasów i darów Ducha Świętego – uczy Katechizm – apostolstwo przyjmuje bardzo zróżnicowane formy" (KKK 864). Najbardziej charakterystyczne i typowe zróżnicowanie wchodzi w grę w zastosowaniu do zasygnalizowanego już elementarnego podziału w Kościele, o którym soborowy dekret *Apostolicam actuositatem* mówi tak: „Apostołom i ich następcom powierzył Chrystus urząd nauczania, uświęcania i rządzenia w Jego imieniu i Jego mocą. Jednak i ludzie świeccy, stawszy się uczestnikami funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa mają swój udział w posłannictwie całego Ludu Bożego w Kościele i w świecie" (AA 2). Katechizm Kościoła Katolickiego - cytując przytoczony tekst – zaznacza, że także te „różnice, które Pan chciał wprowadzić między członkami swojego Ciała, służą jego jedności i jego posłaniu" (por. KKK 873). Ich sens bowiem wyraża się nie w relacji podporządkowania, lecz przyporządkowania: zarówno kościelna hierarchia, jak i kościelny

[26] Por. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 201nn.

laikat, w oparciu o sobie właściwe charyzmaty, służą wzrostowi tego samego organizmu, którym jest Kościół Chrystusowy. Polska adaptacja Katechizmu podpowiada, że w zrozumieniu tej prawdy przychodzi nam z pomocą następujący fragment listu św. Pawła do Rzymian: „Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków, a nie wszystkie członki spełniają tę samą czynność - podobnie wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami" (Rz 12, 4-5)[27].

II Sobór Watykański, ustosunkowując się do powyższego zagadnienia, zaznacza, że gdy chodzi o kościelny laikat, to najbardziej specyficznym rysem, odróżniającym jego apostolat od apostolatu właściwego kościelnej hierarchii, jest tzw. „charakter świecki" (por. LG 31). W związku z tym Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* zauważa, że aby w sposób „kompletny, właściwy i ścisły zrozumieć kościelną sytuację człowieka świeckiego, należy zgłębić teologiczne znaczenie «charakteru świeckiego» w świetle zbawczego planu Boga i tajemnicy Kościoła" (por. ChL 15). Papież jednocześnie zaznacza, że postulowane „teologiczne zgłębienie" umożliwia soborowa konstytucja „Lumen gentium", która ukazuje status wiernych świeckich przede wszystkim jako miejsce, w którym dociera do nich wezwanie Boga: „Tam ich Bóg powołuje" (LG 31). Świeccy katolicy żyją „w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których niejako utkana jest ich egzystencja" (por. LG 31). Taki stan rzeczy nie może być traktowany jako przypadkowa okoliczność, ponieważ ujawnia się w nim rzeczywistość, która swój pełny sens osiągnęła w Jezusie Chrystusie, czego wyrazem jest Jego ziemska solidarność z ludzkim losem (por. GS 32). „W ten sposób – czytamy w *Christifideles laici* – «świat» staje się polem i narzędziem ludzi świeckich w realizacji ich chrześcijańskiego powołania (...). Chrzest bowiem nie odrywa świeckich od świata, lecz powierza im powołanie, które właśnie w świecie, wewnątrz świata, winno się urzeczywistniać, gdyż «tam ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako, i w ten sposób przykładem zwłaszcza swego życia promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa». Toteż fakt bycia i działania w świecie posiada dla świeckich znaczenie nie tylko antropologiczne i socjologiczne, ale także ściśle teologiczne i kościelne" (ChL 15)[28].

---

[27] Por. *Katechizm dla dorosłych*. Polska adaptacja Katechizmu Kościoła Katolickiego opracowana na zlecenie i zatwierdzona przez Komisję Episkopatu Polski ds. Wychowania Katolickiego, Kraków 1999, s. 73.

[28] Por.: J. Dyduch, *Kim jest człowiek świecki?*, „Ateneum Kapłańskie", 114(1990), nr 3, s. 365-376; O. Bazzichi, *Wierni świeccy*, „Społeczeństwo", 15(2009), nr 1, s. 177-186.

Trudno dociec, dlaczego Katechizm Kościoła Katolickiego pomija powyższą argumentację[29]. Nie ulega wątpliwości, że konsekwencją takiej decyzji jest pewne zubożenie teologicznej koncepcji statusu wiernych świeckich w apostolskiej misji Kościoła. Nie można przecież nie zauważyć, że soborowa idea „charakteru świeckiego", jako specyficznego charyzmatu właściwego katolikom świeckim, umożliwia ujęcie kościelnej pozycji laikatu w kategoriach odrębnego powołania. Jan Paweł II, który tej sprawie poświęcił wiele uwagi w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*, uznał za wskazane powrócić do niej - już po opublikowaniu Katechizmu – w cyklu katechez omawiających rolę świeckich we wspólnocie chrześcijańskiej. W katechezie zatytułowanej „Świecki charakter właściwy laikatowi" powiedział m.in., co następuje: „(...) zgodnie z Soborem wyświęceni szafarze powołani są do wypełniania swych funkcji przez szczególne skoncentrowanie swego życia na Bogu, by w ten sposób wysłużyć ludziom duchowe dobra: prawdę, życie i miłość Chrystusową. Ze swej strony zakonnicy dają świadectwo poszukiwania «jednego tylko, co konieczne», wyrzekając się dóbr doczesnych dla królestwa Bożego: stają się więc świadkami nieba. Świeccy zaś, jako tacy, powołani są i przeznaczeni do oddawania czci Bogu przez używanie rzeczy doczesnych oraz współtworzenie doczesnego postępu społeczeństwa. W tym sensie Sobór mówi o świeckim charakterze laikatu w Kościele. Stosując to określenie do powołania świeckich, Sobór docenia porządek doczesny oraz – możemy powiedzieć – świat. Jednak sposób, w jaki następnie definiuje to powołanie, ukazuje jego transcendentny charakter w stosunku do czasu i rzeczywistości ziemskiej. Zgodnie z tekstem soborowym świecki chrześcijanin jako taki obdarzony jest prawdziwym powołaniem, które w przypadku człowieka świeckiego ma swój specyficzny charakter, pozostaje jednak zawsze powołaniem do Królestwa Bożego! Świecki chrześcijanin jest z pewnością człowiekiem żyjącym «w świecie», w którym zajmuje się dobrami doczesnymi, by zaspokoić własne potrzeby w wymiarze osobistym, rodzinnym i społecznym oraz przyczyniać się na miarę własnych możliwości i zdolności do rozwoju ekonomicznego i kulturalnego całej wspólnoty, której powinien czuć się żywym, czynnym i odpowiedzialnym członkiem. W tym stanie życia powołuje go i wspomaga Chrystus, a Kościół uznaje go i szanuje. Ze względu na to swoje osadzenie w świecie powinien on «szukać Królestwa Bożego» i porządkować sprawy doczesne zgodnie z planem Bożym"[30].

[29] O „charakterze świeckim" w Katechizmie nie ma najmniejszej wzmianki. Zastanawia również fakt zlekceważenia przy rozpatrywaniu miejsca i roli kościelnego laikatu bogactwa treści, jakie w tym właśnie zakresie prezentuje adhortacja apostolska *Christifideles laici*. Ten ważny dokument jest cytowany zaledwie raz i to w sensie nad wyraz akcydentalnym, bo w związku z wypowiedzią Piusa XII wspomnianą również w adhortacji (por. KKK 899).

[30] Por. *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostolski...*, s. 371.

Powyższy – przydługi – cytat usprawiedliwia waga jego merytorycznej zawartości, która nie tylko autorytatywnie potwierdza niezaprzeczalny walor dotychczasowych stwierdzeń, ale ponadto odsłania te aspekty rozważanej problematyki, jakie znalazły już należyte odzwierciedlenie w wykładzie katechizmowym. W tym drugim wypadku chodzi o uwypuklenie wartości doczesnego zaangażowania kościelnego laikatu (por. KKK 898).

Wiadomo, że misja Kościoła, określana mianem ewangelizacji, ma charakter transcendentny i eschatyczny, co oznacza, że ze swej istoty wykracza poza ramy doczesne i sięga wieczności. W związku z tym niektórzy sądzą, że nadnaturalna specyfika kościelnego posłannictwa wyklucza jakikolwiek jego związek z rzeczywistością doczesną. Tymczasem w istocie rzeczy ziemska i doczesna aktywność wpisuje się jak najpełnoprawniej w Boży plan odnowienia wszystkiego w Chrystusie (por. Ef 1,10; Kol 1,20). Po prostu żaden człowiek nie może odnaleźć się w sensie zbawczym przed Bogiem inaczej, jak tylko przykładając swą rękę do budowania świata „bardziej ludzkiego". Oznacza to, że Kościół, choć nie jest ze świata (por. J 17,16), to jednak żyje w świecie i w nim kontynuuje – zgodnie z otrzymanym mandatem – odkupieńcze dzieło Jezusa Chrystusa, które mając „zasadniczo na celu zbawienie ludzi obejmuje również odnowę całego porządku doczesnego" (por. AA 5)[31]. Uwzględniając ten fakt, Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza: „Jak zaczyn w cieście, tak nowość Królestwa powinna przemieniać ziemię przez Ducha Chrystusa. Powinna przejawiać się we wprowadzaniu sprawiedliwości w relacje osobowe i społeczne, ekonomiczne i międzynarodowe, nie zapominając nigdy o tym, że nie ma sprawiedliwych struktur, jeśli nie ma ludzi, którzy pragną być sprawiedliwi" (KKK 2832)[32]. Właśnie w kontekście tej społecznej, gospodarczej i politycznej odpowiedzialności ewangelizacyjnej całego Kościoła Katechizm dostrzega niezastąpioną wagę apostolatu wiernych świeckich (por. KKK 898 i 899). Do ich zadań bowiem należy „ożywianie rzeczywistości doczesnych przez chrześcijańskie zaangażowanie" (por. KKK 2442)[33].

[31] Por. T. Makowski, *Społeczny i doczesny wymiar chrześcijańskiego powołania*, Poznań 2008, s. 28n.

[32] W innym miejscu czytamy: „W Modlitwie Pańskiej chodzi przede wszystkim o ostateczne przyjście Królestwa Bożego w chwili powrotu Chrystusa. To pragnienie jednak nie oddala Kościoła od jego posłania na tym świecie, ale raczej je w nie angażuje. Od Pięćdziesiątnicy przyjście Królestwa jest dziełem Ducha Pana, «który dalej prowadzi swoje dzieło na świecie i dopełnia wszelkiego uświęcenia»" (KKK 2818; por. też: KKK 1049-1050 i 2426-2427).

[33] Obszerniej na ten temat wypowiada się opracowane przez Papieską Radę „Iustitia et Pax" Kompendium Nauki Społecznej Kościoła, opublikowane 2.04.2004 r. Polskie tłumaczenie ukazało się w kieleckim wydawnictwie „Jedność" w 2005 r. Wypada zaznaczyć, że Kompendium zawiera osobny rozdział zatytułowany: „Nauka społeczna i zaangażowanie katolików świeckich" (KNSK 541-574). Por. też: T. Głuszak, *Kato-*

Oczywiście apostolskiej misji laikatu nie można sprowadzać wyłącznie do odnowy w duchu Ewangelii porządku spraw ziemskich. Skoro bowiem pomiędzy powołaniem chrześcijańskim a powołaniem do apostolstwa zachodzi tożsamość, to zakres apostolstwa świeckich wiernych jest zasadniczo taki sam, jak pozostałych członków Ludu Bożego (por. KKK 783-786)[34]. Jest w nim zatem obecny wymiar nie tylko zewnętrzny (służebność wobec świata), ale i wewnętrzny (służebność wobec kościelnej wspólnoty). Z tej też racji – jak to z naciskiem podkreśla Katechizm – na kościelnym laikacie spoczywa również obowiązek „starania się, by orędzie zbawienia zostało poznane i przyjęte przez wszystkich ludzi na całej ziemi" (por. KKK 900). Odnosi się to zwłaszcza do misji ewangelizacyjnej chrześcijańskiej rodziny, która z uwagi na sakramentalne przymierze małżeńskie staje się „Kościołem domowym", w którym „rodzice przy pomocy słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary", pielęgnując „właściwe każdemu z nich powołanie" (por. KKK 1656). Wszystko to oznacza, że zadaniem urzędowego duszpasterstwa jest nie tyle intensyfikacja i doskonalenie obsługi wiernych w zakresie ich potrzeb i obowiązków religijnych, ale prowadzenie ich ku kościelnej podmiotowości, czyli do wypełniania przez każdego przypadającej mu funkcji „żywej cząstki" w Mistycznym Ciele Chrystusa, którym jest Kościół (por. KKK 1547). Ten katechizmowy wymóg jest niewątpliwą konsekwencją soborowego magisterium, które uznało za wskazane przypomnienie duszpasterzom, „iż nie po to zostali ustanowieni przez Chrystusa, aby całe zbawcze posłannictwo w stosunku do świata wziąć na siebie samych, lecz że ich zaszczytnym zadaniem jest tak sprawować opiekę pasterską nad wiernymi i tak uznawać ich posługi i charyzmaty, żeby wszyscy oni pracowali zgodnie, każdy na swój sposób, dla wspólnego dzieła" (por. LG 30).

Z powyższych uwag wypływa wniosek, że w przesłaniu Katechizmu Kościoła Katolickiego na temat laikatu można odnaleźć postulat „deklerykalizacji" pierwszego członu kościelnego apostolatu, polegającego – jak uczy Vaticanum II – na „przekazywaniu ludziom dobrej nowiny Chrystusa i Jego łaski" (por. AA 5). Nie trudno jednak zauważyć, że ów postulat został sformułowany w sposób dość umiarkowany, co da się wytłumaczyć tym, że podejmowane w okresie posoborowym próby uaktywnienia katolików świeckich w życiu wewnątrzkościelnym pociągnęły za sobą obok pozytywnych i negatywne skutki. Niepożądanym zjawi-

licy świeccy w życiu społecznym w ujęciu „Kompendium Nauki Społecznej Kościoła", „Homo Dei", 77(2008), nr 2, s. 67-77; O. Bazzichi, *Wierni świeccy*, „Społeczeństwo", 15(2009), nr 1, s. 177-186.

[34] Por. m.in.: E. Weron, *Apostolstwo laikatu w nauczaniu Jana Pawła II*, Ząbki 2007; M. Olszewski, *Podmiotowość wiernych świeckich w działalności Kościoła*, „Roczniki Teologiczne", 54(2007), nr 6, s. 231-245.

skiem była np. swoista „ucieczka ze świata" co aktywniejszych przedstawicieli laikatu, objawiająca się w przejmowaniu różnych posług ściśle kościelnych, sprawowanych dotąd przez duchowieństwo. Wzrost „zainteresowania" świeckich wiernych pastoralną aktywnością Kościoła został w jakiejś mierze sprowokowany przez samych duszpasterzy, którzy ujawniają niekiedy dążność do zacieśniania chrześcijańskiego apostolatu do samych „posług kościelnych", czyli do rozumienia go „na sposób klerykalny". Nie da się zaprzeczyć, że zgodnie z nauczaniem II Soboru Watykańskiego w apostolstwie świeckich katolików jest również miejsce na wykonywanie zadań mieszczących się w pastoralnym wymiarze misji ewangelizacyjnej (por. LG 33; por. też KKK 903, 910-911). Nie oznacza to jednak i nie może oznaczać ani zacierania różnic zachodzących między kapłaństwem powszechnym a kapłaństwem urzędowym (por. KKK 1546-1547), ani ubożenia zbawczego posłannictwa Kościoła nakierowanego na „przepajanie duchem ewangelicznym i doskonalenie porządku spraw doczesnych" (por. AA 5)[35].

II. Podstawowe zakresy apostolskiej misji laikatu

§1. Uczestnictwo świeckich wiernych w kapłańskiej misji Chrystusa

Przedstawione dotąd treści wymagają bardziej szczegółowej i konkretnej analizy, przede wszystkim w aspekcie właściwego świeckim katolikom uczestnictwa w zbawczej misji Chrystusa, w obrębie której tradycyjnie wymienia się trzy wymiary: prorocki, kapłański i królewski[36]. Taki stan rzeczy sprawia bowiem, że w apostolacie kościelnego laikatu trzeba uwzględnić odpowiadające tym trzem wymiarom zakresy apostolskiego działania. Katechizm Kościoła Katolickiego, ustosunkowując się do tej kwestii, wysuwa na pierwszy plan refleksję nad powołaniem katolików świeckich do apostolstwa związanego z przysługującą im godnością kapłańską (por. KKK 901-903).

[35] Por. G. Lazzati, *Życie świeckie a ewangelizacja*, tłum. z wł. (B. Piotrowska), Kraków 1993, s. 78-87.

[36] Por. KKK 436: „Chrystus jest greckim tłumaczeniem hebrajskiego pojęcia «Mesjasz», które oznacza «namaszczony». Pojęcie to stało się imieniem własnym Jezusa, ponieważ On doskonale wypełnił Boskie posłanie, które pojęcie to oznacza. Istotnie, w Izraelu namaszczano w imię Boże tych, którzy zostali konsekrowani przez Boga do misji zleconej przez Niego. Byli to królowie, kapłani, a w rzadkich przypadkach prorocy. Takim namaszczonym miał być przede wszystkim Mesjasz, którego Bóg miał posłać, by zapoczątkował ostatecznie Jego Królestwo. Mesjasz miał być namaszczony Duchem Pańskim równocześnie jako król i kapłan, ale także jako prorok. Jezus wypełnił mesjańską nadzieję Izraela w potrójnej funkcji kapłana, proroka i króla".

Wiadomo, że w Kościele jest tylko jedno kapłaństwo Jezusa Chrystusa, który samego siebie wydał na krzyż i nieustannie ofiaruje się w Eucharystii na chwałę Ojca i dla zbawienia rodzaju ludzkiego (por. KKK 1544-1545). Katechizm, podkreślając ów fakt, przypomina jednak, że z woli samego Zbawiciela także ustanowiona przezeń kościelna wspólnota Ludu Bożego została wyposażona w prerogatywy kapłańskiego urzędu (por. KKK 1546). W konsekwencji wszyscy, którzy wchodzą do tej wspólnoty przez wiarę i chrzest, otrzymują uczestnictwo w tym szczególnym powołaniu kapłańskim (por. KKK 784).

Prawda o kapłaństwie całego Ludu Bożego ma uzasadnienie biblijne[37]. Katechizm Kościoła Katolickiego powołuje się zwłaszcza na następującą wypowiedź św. Piotra: „Zbliżając się do Tego, który jest żywym kamieniem, odrzuconym wprawdzie przez ludzi, ale u Boga wybranym i drogocennym, wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa (...).Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, świętym narodem, ludem Bogu na własność przeznaczonym" (1 P 2, 4-5.9; por. KKK 1141, 1268 i 1546). Uwzględniając wykluczającą jakąkolwiek wątpliwość wymowę przytoczonych słów, nie można dziwić się, że prawda o kapłańskim charakterze całej kościelnej wspólnoty stanowiła przez wieki stały element przekazu chrześcijańskiej tradycji wiary. Dopiero w epoce reformacji – z uwagi na zakwestionowanie przez protestantyzm urzędowego kapłaństwa – idea kapłaństwa przysługującego wiernym świeckim zarówno w kościelnym nauczaniu, jak i w ogólnokościelnej świadomości została dość istotnie zmarginalizowana. Zainteresowanie katolickiej teologii sprawą kapłaństwa wiernych odżyło w ubiegłym stuleciu. Uwieńczeniem tego zainteresowania jest stanowisko zajęte w tej sprawie przez II Sobór Watykański.

Katechizm – prezentując aktualną świadomość Kościoła katolickiego w rozważanej kwestii – w zasadzie odwołuje się niemalże wyłącznie do soborowego magisterium oraz do jego praktycznych aplikacji w zreformowanym w duchu Vaticanum II Kodeksie Prawa Kanonicznego (por. KKK 784, 901-903, 1268, 1546). Analizując przytoczone teksty, nie trudno nie zauważyć wyraźnego wyakcentowania trzech aspektów prawdy o kapłaństwie Ludu Bożego, określanym – za konstytucją „Lumen gentium" – mianem kapłaństwa wspólnego (sacerdotium commune). Po pierwsze, Katechizm zwraca uwagę, że Vaticanum II nie ogranicza się do stwierdzenia, iż wierni świeccy jako pełnoprawni członkowie kościelnej wspólnoty cieszą się godnością kapłańską, lecz dodaje, że sam

[37] Por. A. Jankowski, *Powszechne kapłaństwo wiernych w Piśmie świętym*, w: S. Grzybek (red.), *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*, Kraków 1971, s. 83-108.

Chrystus kontynuuje w ich życiu swoje kapłaństwo. Oznacza to, że misja kapłańska laikatu dokonuje się nie tylko z woli, ale i dzięki działaniu Chrystusa, najwyższego i jedynego Kapłana. Ponadto, Katechizm zaznacza, że kapłańskie dzieło Chrystusa w świeckich staje się rzeczywistością w oparciu o namaszczenie Duchem Świętym (por. KKK 784 i 901). Chrystus tych wszystkich, którzy Mu uwierzyli, ożywia Duchem swoim. To właśnie ten dar Zbawiciel przyobiecał swojemu Kościołowi, formułując zasadę, że Duch daje życie (por. J 6,63). Ten który w dniu Pięćdziesiątnicy został posłany, aby utworzyć Kościół, musi też nieustannie rozwijać kapłaństwo i działalność kapłańską Chrystusa w Kościele, co odnosi się również do jego świeckich członków. Chrzest inauguruje bowiem obecność i działalność kapłańską w osobie ochrzczonej, podczas gdy Duch Święty napełnia ją łaską i pozostawia w jej duszy niezatarte znamię, uzdalniające do żywego uczestnictwa w kościelnym kulcie oddawanym przez Chrystusa Bogu Ojcu (por. KKK 798 i 1273). W końcu, aby uniknąć nieporozumienia, Katechizm za soborowym magisterium zwraca uwagę na istotną różnicę, jaka zachodzi między kapłaństwem wspólnym całego Ludu Bożego a kapłaństwem urzędowym. Najwyraźniej zostało to ukazane w następującym stwierdzeniu: „Kapłaństwo urzędowe, czyli hierarchiczne, biskupów i prezbiterów oraz kapłaństwo wspólne wszystkich wiernych, chociaż «jedno i drugie... we właściwy sobie sposób uczestniczy w jedynym kapłaństwie Chrystusowym», różnią się jednak co do istoty, będąc sobie «wzajemnie przyporządkowane». W jakim sensie? Podczas gdy kapłaństwo wspólne wiernych urzeczywistnia się przez rozwój łaski chrztu, przez życie wiarą, nadzieją i miłością, przez życie według Ducha, to kapłaństwo urzędowe służy kapłaństwu wspólnemu. Przyczynia się ono do rozwoju łaski chrztu wszystkich chrześcijan. Jest ono jednym ze środków, przez które Chrystus nieustannie buduje i prowadzi swój Kościół. Dlatego przekazuje się je przez osobny sakrament, a mianowicie sakrament święceń" (KKK 1547).

Mimo zasygnalizowanych różnic kapłański apostolat wiernych świeckich, podobnie jak kapłańska funkcja biskupów i prezbiterów, wiąże się ze sprawowaniem Paschalnego Misterium Chrystusa w ramach kościelnej liturgii. Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla, że liturgia jest aktem całego Kościoła (por. KKK 1136)[38]. To przeświadczenie ma swoją podstawę i źródło w soborowym magisterium, które m.in. stwierdza, co następuje: „Czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła, będącego «sakramentem jedności», a Kościół to lud święty, zjednoczony i zorganizowany pod zwierzchnictwem biskupów. Dlatego czynności liturgiczne należą do całego Kościoła,

[38] Por. S. Czerwik, *Liturgia w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Ateneum Kapłańskie", 124(1995), nr 1, s. 61. Por. też: B. Nadolski, *Nowe spojrzenie na liturgię w Katechizmie*, „Więź", 37(1994), nr 10, s. 160-164.

uwidoczniają je i na nie oddziałują" (SC 26). Katechizm daje wyraz przekonaniu, że ta autorytatywna wypowiedź Urzędu Nauczycielskiego wystarczająco uzasadnia podmiotowość liturgiczną kościelnego laikatu (por. KKK 1140). Najistotniejszym wyrazem tej podmiotowości powinna być gotowość z jednej strony błogosławienia Boga za Jego dary przez adorację, uwielbienie i dziękczynienie z drugiej zaś – składania Mu „ofiary z otrzymanych darów" (por. Ef 1,6) wraz z prośbą, by całą kościelną wspólnotę i cały świat obdarzył światłem i mocą Ducha Świętego (por. KKK 1083).

Nie trudno zauważyć, że Katechizm Kościoła Katolickiego największe znaczenie przypisuje aktowi ofiarowania Bogu w ramach kultu liturgicznego swojego życia. Aby uzmysłowić, co to konkretnie oznacza, autorzy Katechizmu cytują nad wyraz wymowne stwierdzenie soborowego magisterium, zaczerpnięte z konstytucji dogmatycznej o Kościele: „Świeccy, jako poświęceni Chrystusowi i namaszczeni Duchem Świętym, w przedziwny sposób są powołani i przygotowani do tego, aby rodziły się w nich zawsze coraz obfitsze owoce Ducha. Wszystkie bowiem ich uczynki, modlitwy i apostolskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała (...), a nawet utrapienia życia stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa; ofiary te składane są zbożnie Ojcu w eucharystycznym obrzędzie wraz z ofiarą Ciała Pańskiego. W ten sposób i ludzie świeccy, jako zbożnie działający wszędzie czciciele Boga, sam świat Jemu poświęcają" (LG 34; por. KKK 901).

W bogactwie treści powyższej soborowej proklamacji kapłańskiej godności kościelnego laikatu na szczególne podkreślenie zasługują dwa momenty. Pierwszy dotyczy prymatu Eucharystii w sprawowaniu liturgii Kościoła. Oznacza to, że nade wszystko w obrzędzie eucharystycznego misterium świeccy wierni „uczą się samych siebie składać w ofierze" (por. SC 48). „W Eucharystii – przypomina na innym miejscu Katechizm - ofiara Chrystusa staje się także ofiarą członków Jego Ciała. Życie wiernych, składane przez nich uwielbienie, ich cierpienia, modlitwy i praca łączą się z życiem, uwielbieniem, cierpieniami, modlitwami i pracą Chrystusa i z Jego ostatecznym ofiarowaniem się oraz nabierają w ten sposób nowej wartości" (KKK 1368). M.in. z tego powodu - jak to podkreśla Jan Paweł II – w eucharystycznym przesłaniu została zaakcentowana waga uczestniczenia wiernych w niedzielnej liturgii mszalnej (por. KKK 2181-2182)[39]. Drugi moment odnosi się do specyficznej kapłańskiej funkcji katolików świeckich wyrażającej się w konsekracji świata. Autonomizacja rzeczywistości doczesnych we współczesnym świecie nie może i nie powinna oznaczać zerwania więzi ze sferą sakralną (por. GS

[39] Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostolski...*, s. 389. Por. też: W. Nowak, *Świętowanie niedzieli w świetle wymogów nowego Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Olsztyn 1995.

36). Także współczesny świat „jęczy i wzdycha", oczekując zbawczego wyzwolenia z tego, co jest w nim „znikomością", „niewolą" i „skażeniem" (por. Rz 8,19-23; por. KKK 1046-1047). „Zbawienie" świata jednak nie może dokonać się na drodze ponownej, instytucjonalnej „sakralizacji". Niezbędna jest „konsekracja", czyli osobisty akt zaofiarowania Bogu w ramach liturgii eucharystycznej tej cząstki świata, w obrębie której wyznawcy Chrystusa urzeczywistniają swoje doczesne powołanie. Ta zbawcza „rekapitulacja" rzeczywistości ziemskich w Chrystusie jest szczególnym kapłańskim zadaniem katolików świeckich wezwanych przez Boga do „rozświetlania wszystkich spraw doczesnych" wedle „myśli Chrystusa" (por. LG 31; por. KKK 898). W oparciu o ten kapłański akt świat „głęboko związany z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu" u kresu ludzkich dziejów będzie mógł dostąpić zbawczego odnowienia (por. LG 48; por. KKK 1042)[40].

Kapłańska podmiotowość liturgiczna kościelnego laikatu uzyskuje nad wyraz istotną rangę apostolską nie tylko w ramach kultu eucharystycznego, ale i w ofierze życia rodzinnego (por. KKK 902). Tak jest dlatego, że w wymiarze zbawczym chrześcijańskiej rodzinie, wyniesionej do godności sakramentalnej, przypada rola wyjątkowa. Sakrament małżeństwa włącza rodzinną wspólnotę w misterium jedności i płodnej miłości między Chrystusem i Kościołem (por. Ef 5,32), czyniąc z niej „domowe sanktuarium Kościoła" (por. FC 55). Mając to na uwadze, Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla, że w chrześcijańskiej rodzinie w szczególny sposób winno być „praktykowane kapłaństwo chrzcielne ojca rodziny, matki, dzieci i wszystkich członków wspólnoty rodzinnej przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, świadectwo życia świątobliwego, zaparcie się siebie i czynną miłość" (por. KKK 1657). Polska adaptacja Katechizmu do wymienionych przejawów kapłaństwa rodzinnego dodaje jeszcze sprawowanie liturgii domowej[41]. Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio" podpowiada, że istotnym składnikiem tej liturgii mogłaby być praktyka wspólnej modlitwy rodzinnej, zwłaszcza odmawianie maryjnego Różańca, lektura i rozważanie słowa Bożego, religijny charakter obchodzenia świąt i okresów roku liturgicznego, w tym również uroczystości związanych z sakramentalną inicjacją chrześcijańską dzieci (por. FC 59-61)[42].

---

[40] Por. K. Wojtyła, *Konsekracja świata. Granice autonomii doczesności*, w: *Powołanie człowieka*, t. 5, Poznań – Warszawa 1982, s. 214n. Por. też: E. Weron, *Powołanie do konsekracji świata*, tamże, s. 218-228.

[41] Por. dz. cyt., s. 158.

[42] Por. J. Janicki, *Katechizm Kościoła Katolickiego o sakramencie małżeństwa*, „Collectanea Theologica", 65(1995), nr 3, s. 158n. Por. też: K. Jeżyna, *Uświęcenie czasu. Dzień Pański w świetle nowego Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: J Nagórny i A. Derdziuk (red.), *Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła*,

Apostolat wiernych świeckich w wymiarze kapłańskim urzeczywistnia się również w ramach oficjalnej liturgii poprzez uczestnictwo w posługach liturgicznych. Odnosi się to zwłaszcza do tych posług, które nie mieszczą się w wyłącznej kompetencji kościelnej hierarchii. Katechizm Kościoła Katolickiego przykładowo wymienia tu funkcje wykonywane przez ministrantów, lektorów, komentatorów i członków zespołów śpiewaczych (por. KKK 1143). Ponadto na innym miejscu – odpowiednio do norm sformułowanych w Kodeksie Prawa Kanonicznego – znaleźć można informację, że katolicy świeccy mogą również pełnić posługi urzędowe, ale wyłącznie te, które nie wymagają święceń kapłańskich. I tak ci spośród członków laikatu, którzy posiadają wymagane przymioty, mogą być przyjęci na stałe do posługi lektora i akolity (por. KKK 903; por. KPK, kan. 230, §1). Tam zaś, gdzie brakuje urzędowych szafarzy, dopuszcza się możliwość pełnienia przez świeckich, chociażby nie byli lektorami lub akolitami, następujących funkcji: posługa słowa, przewodniczenie modlitwom liturgicznym, udzielanie chrztu, rozdzielanie Komunii świętej (por. KKK 903; por. KPK, kan. 230, § 3)[43]. W końcu niemałe możliwości apostolskie w wymiarze kapłańskim otwiera przed katolikami świeckimi ta dziedzina celebracji liturgicznych, którą określamy mianem sakramentaliów lub błogosławieństw. Sakramentalia wynikają z kapłaństwa chrzcielnego. Każdy ochrzczony jest powołany do tego, by być „błogosławieństwem" i by „błogosławić". Dlatego nie tylko kościelni hierarchowie, ale i wierni świeccy mogą przewodniczyć pewnym błogosławieństwom, tym zwłaszcza, które wiążą z Bogiem ludzką pracę lub pogłębiają chrześcijański charakter życia domowego[44].

§2. Uczestnictwo świeckich wiernych w misji prorockiej Chrystusa

Katechizm Kościoła Katolickiego, podejmując refleksję nad wymiarem prorockim kościelnego apostolatu, zaraz na wstępie, aby usunąć jakiekolwiek wątpliwości, stwierdza: „Chrystus pełni swe prorocze zadanie nie tylko przez hierarchię, ale także przez świeckich, których po to ustanowił świadkami" (KKK 904). Katolicy świeccy, wyposażeni w nadprzyrodzony zmysł wiary, który ich „poucza i prowadzi do całej prawdy" (por. KKK 91) oraz karmieni słowem Bożym, obwieszczającym im tajemnicę ich chrześcijańskiej tożsamości (por. KKK 1103), są wezwani do głoszenia

Lublin 1995, s. 143-155; J. Lubera, *Rok kościelny w życiu rodzinnym ludzi świeckich*, „Collectanea Theologica" 64(1994), nr 3, s. 150-155.

[43] Por. J. Dyduch, *Udział świeckich w kulcie liturgicznym w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 38(1985),nr 1, s. 16-24.

[44] Por. D. Brzeziński, *Błogosławieństwa w Katechizmie Kościoła Katolickiego, Aspekt teologiczno-liturgiczny*, „Ateneum Kapłańskie", 151(2008), nr 3, s. 446-456.

Chrystusa zarówno świadectwem życia, jak i w postaci zwerbalizowanej (por. KKK 905). Tak rozumiana posługa ewangelizacyjna nie ma charakteru urzędowego, związanego z sakramentem kapłańskiej konsekracji. Tym niemniej jest autentyczną kościelną diakonią, niezbędną w odniesieniu do potrzeb całej eklezjalnej wspólnoty. Vaticanum II przypomina, że zaangażowanie laikatu w urzeczywistnianie w świecie misji „Wielkiego Proroka" warunkuje obecność zbawczej mocy Ewangelii w życiu codziennym, rodzinnym i społecznym (por. LG 35)[45].

Najistotniejsze znaczenie w apostolskiej posłudze świeckich wiernych w wymiarze prorockim ma głoszenie zbawczego orędzia w formie egzystencjalnej, czyli poprzez życiowe świadectwo (por. KKK 905). To świadectwo jest owocem dążenia do integracji codziennego postępowania z wyznawaną wiarą we wszystkich jego obszarach. Nie jest dla nikogo tajemnicą, że niechrześcijańskie oblicze współczesnego świata jest oczywistą konsekwencją swoistej schizofrenii, gorszącego dualizmu, rozdwajającego działalność współczesnych wyznawców Chrystusa między wiarę sprowadzaną do samego kultu i niepozostające z nią w związku zadania doczesne. Już Jan XXIII w encyklice „Pacem in terris" zauważył, że jeśli w krajach tradycyjnie chrześcijańskich – mimo niewątpliwego postępu cywilizacyjnego – życie jest nader słabo przepojone duchem ewangelicznym, to „ten stan rzeczy stąd pochodzi, że ludzie (...) nie zestrajają swego postępowania z wyznawaną przez siebie wiarą" (por. PT 152). Taki punkt widzenia znalazł również wyraz w magisterium II Soboru Watykańskiego[46]. Wymowną konkluzją takiej oceny sytuacji jest następująca przestroga i apel: „Sobór upomina chrześcijan (...), by przykładali się do wiernego wypełniania swych obowiązków ziemskich, kierując się w tym duchem Ewangelii. Odstępują od prawdy ci, którzy wiedząc, że nie mamy tu trwałego państwa, lecz że poszukujemy przyszłego, mniemają, że mogą wobec tego zaniedbywać swoje obowiązki ziemskie, nie bacząc na to, że na mocy samej wiary bardziej są zobowiązani wypełniać je według powołania, jakie każdemu jest dane (...). Niech się więc nie przeciwstawia sobie błędnie czynności zawodowych i społecznych z jednej, a życia religijnego z drugiej strony. Chrześcijanin, zaniedbujący swoje obowiązki doczesne, zaniedbuje swoje obowiązki wobec bliźniego, co więcej, wobec samego Boga i naraża na niebezpieczeństwo swoje zbawienia wieczne" (GS 43).

Katechizm Kościoła Katolickiego w całej rozciągłości bierze pod uwagę powyższe apele kościelnego magisterium i potwierdza prawdę, że podstawowym warunkiem owocności apostolatu świeckich wiernych w wymiarze prorockim jest gotowość do ujawniania mocy zbawczego orędzia w codziennym życiu (por.

[45] Por. M.-A. *Fontelle, Construire la civilisation de l'Amour. Synthèse de la doctrine sociale de l'Église*, Paris 1997, s. 606-610.

[46] Por. H.-J. Gagey, *La nouvelle donne pastorale*, Paris 1999, s. 38n.

KKK 2044)[47]. Przykład chrześcijańskiego życia „w zwykłych warunkach świata nie pozostaje bez wpływu na «budowanie Kościoła», który wzrasta, umacnia się i rozwija przez świętość swoich wiernych" (por. KKK 2045), a także na „przyspieszenie nadejścia Królestwa Bożego" (por. KKK 2046). Warto jeszcze – za Katechizmem - dodać, że początkiem budowania postulowanej jedności wiary i życia jest słuchanie słowa Bożego (por. KKK 1153-1155). To słuchanie jednak musi mieć charakter egzystencjalny, co zakłada gotowość przyjęcia Bożego wezwania całą swoją osobowością wraz z decyzją konsekwentnego ucieleśniania go w swoim życiu bez względu na okoliczności.[48]

Istotnym dopełnieniem głoszenia Ewangelii poprzez świadectwo życia jest jej przepowiadanie werbalne. Podkreślając tę potrzebę, Katechizm – za dekretem II Soboru Watykańskiego *Apostolicam actuositatem* – przypomina, że „prawdziwy apostoł szuka okazji głoszenia Chrystusa również słowem, bądź to niewierzącym..., bądź wierzącym" (por. KKK 905; por. AA 6). Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* zauważa, że słowne głoszenie Ewangelii przez wiernych świeckich jest nad wyraz potrzebne w warunkach współczesnego świata, w którym szerzy się religijne zobojętnienie, sekularyzm i ateizm, nie tylko ideologiczny, ale i praktyczny (por. ChL 34). W tych okolicznościach szczególnego znaczenia nabiera ewangelizacja rodzinna. W Katechizmie czytamy: „Kościół jest «rodziną Bożą». Od początku istnienia jego zalążkiem często byli ci, którzy «z całym swoim domem» stawali się ludźmi wierzącymi. Gdy nawracali się, pragnęli, by także «cały ich dom» był zbawiony. Rodziny te, przyjmując wiarę, były oazami życia chrześcijańskiego w niewierzącym świecie" (KKK 1655). Nie inaczej powinno być obecnie. Świat – często nieprzychylny, a nawet wrogi chrześcijaństwu – potrzebuje rodzin, które byłyby „ogniskami żywej i promieniującej wiary" (por. KKK 1656). Tak będzie, gdy rodzice nie tylko przy pomocy przykładu, ale i słowa, zechcą być „pierwszymi zwiastunami wiary" (por. LG 11)[49]. Wszystko razem wskazuje na fundamentalne znaczenie katechezy rodzinnej, która „po-

[47] To samo mówi Jan Paweł II, komentując KKK 905: „Cechą charakterystyczną powołania świeckich do udziału w orędziu prorockim Chrystusa, Świadka prawdomównego i wiernego (por. Ap 1,5), jest ukazywanie, że nie ma sprzeczności pomiędzy naśladowaniem Go, a wypełnianiem zadań, których muszą się oni podejmować ze względu na swój «charakter świecki», oraz że dochowanie wierności Ewangelii służy uzdrawianiu i udoskonalaniu instytucji i struktur doczesnych" (*Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostolski*..., s. 390 n.).

[48] Por. G. Segalla, *Pismo święte – żywe słowo Boga żyjącego w Katechizmie*, w: A. Sujka (red.), *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1994, s. 81.

[49] Por. W. Bołoz, Moralny charakter relacji rodzinnych w świetle wypowiedzi Katechizmu Kościoła Katolickiego, „Chrześcijanin w Świecie", 23(1993), nr 4, s. 83. Por. też: J. Chrytański, Niektóre wskazania wychowawcze Katechizmu Kościoła Katolickiego. Warszawa 1997.

przedza i ubogaca pozostałe formy nauczania wiary i towarzyszy im" (por. KKK 2226). Chrześcijańscy rodzice przez łaskę sakramentu małżeństwa „otrzymali zadanie i przywilej ewangelizowania swoich dzieci" (por. KKK 2225). Z tej też racji trzeba ich uznać za głównych katechetów, których naprawdę nie da się zastąpić. Można im tylko dopomóc (por. KKK 1653). Bezwzględna konieczność rodzinnej katechezy narzuca się zwłaszcza „tam, gdzie ustawy przeciwne religii utrudniają samo wychowanie w wierze, gdzie z powodu rozpowszechnionego niedowiarstwa lub panującego tak zwanego laicyzmu nie daje się faktycznie możliwości pełnego rozwoju religijności" (por. CT 68). Natomiast w sytuacji, gdy wysiłki katechetyczne rodziców są wspierane przez katechizację szkolną i parafialną, powinni oni poczuwać się do wielkodusznej i odpowiedzialnej współpracy z wszystkimi osobami, które uzupełniają ich ewangelizacyjny apostolat (por. KKK 2226 i 2229).

Misja katechetyczna jest zadaniem nie tylko rodziny, ale i całego Kościoła. Katechizm przypomina, że mianem katechezy określa się „całość wysiłków podejmowanych w Kościele, by formować uczniów i pomagać ludziom wierzyć, że Jezus jest Synem Bożym, ażeby przez wiarę mieli życie w Jego imię, by wychowywać ich i kształtować w tym życiu i w ten sposób budować Ciało Chrystusa" (por. KKK 4). Katechetyczne „wyjaśnianie nauki chrześcijańskiej", podawane w sposób systematyczny i całościowy, obejmuje zarówno dzieci i młodzież, jak i osoby dorosłe (por. KKK 5). Ten ewangelizacyjny trud mieści się nie tylko w kompetencjach kościelnej hierarchii, ale stanowi również istotny składnik apostolskiego powołania laikatu w wymiarze prorockim. To właśnie ma na myśli Katechizm, gdy stwierdza, że „wierni świeccy, którzy są do tego zdolni i przygotowani, mogą wnosić swój wkład w formację katechetyczną" (por. KKK 906; por. KPK, kan. 776 i 780)[50].

Ponieważ katecheza obejmuje również „pierwsze głoszenie Ewangelii, czyli przepowiadanie misyjne w celu wzbudzenia wiary" (por. KKK 6), profetyczny apostolat katolików świeckich wchodzi ponadto w zakres ewangelizacji „ad gentes", adresowanej do ludzi, którzy do tej pory nie znają Chrystusa (por. RM 37). Katechizm z naciskiem podkreśla, że na całym Kościele „spoczywa konieczność i równocześnie święte prawo głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom" (por. KKK 848). Wkład świeckich w owocną realizację Chrystusowego nakazu przepowiadania ewangelicznego orędzia „wszystkim narodom" (por. Mt 28,18) jawi się dziś coraz wyraźniej jako nieodzowny i cenny. Jan Paweł II dał wyraz przekonaniu, że w przedmiocie odpowiedzialności misyjnej kościelny laikat nie

[50] Por. E. Młyńska, *Miejsce i rola świeckich w katechezie*, „Collectanea Theologica", 59(1989), nr 2, s. 83-88. Por też: D. Jaguś, Zaangażowanie świeckiego katechety w Kościele, „Collectanea Theologica", 59(1989), nr 2, s. 88-90.

zawodzi. „Wezwanie Pana Jezusa: «Idźcie na cały świat» - czytamy w adhortacji *Christifideles laici* - stale znajduje oddźwięk we wspaniałomyślnej postawie wielu osób świeckich, gotowych porzucić dotychczasowe życie, wykonywaną pracę, własny region czy ojczyznę, by udać się — przynajmniej na jakiś czas — na tereny misyjne" (ChL 35). To otwarcie się na ewangelizacyjne potrzeby Kościoła powszechnego nie zaowocowało jednak – jak dotąd – wzrostem poczucia odpowiedzialności za ewangelizację misyjną „ad intra". Tymczasem – jak to wyraźnie sygnalizuje encyklika „Redemptoris missio" – cywilizacyjne procesy dechrystianizacyjne sprawiły, że „misyjnych terenów nie trzeba szukać «aż na krańcach ziemi», bo są one również «we własnym domu»" (por. RM 34). Jan Paweł II ma tutaj na myśli ludzi zamieszkujących kraje o dawnej tradycji chrześcijańskiej, którzy nie utożsamiają się z kościelną wspólnotą, bądź – przynależąc do niej formalnie – wskutek ignorancji czy zobojętnienia religijnego znaleźli się na obrzeżach Kościoła. W pierwszym wypadku jest niezbędny religijny dialog (por. KKK 855-856), w drugim natomiast – ewangelizacja misyjna, której powodzenie w poważnym stopniu zależy od zaangażowania wiernych świeckich, gdyż najistotniejszym jej składnikiem jest środowiskowe ukazywanie „świadectwem słowa i przykładem życia nowego człowieka przyobleczonego przez chrzest i działanie Ducha Świętego" (por. KKK 2472)[51].

Istotnym polem apostolskiej działalności kościelnego laikatu w duchu misji Chrystusa – Proroka jest ponadto zawodowe uprawianie teologii (por. KKK 906)[52]. Katechizm Kościoła Katolickiego przywołuje w tym punkcie aktualne normy kanoniczne, w świetle których świeccy mają nie tylko prawo, ale i obowiązek poznawania nauki chrześcijańskiej (por. KPK, kan. 229, §1). Przysługuje im również uprawnienie do zdobywania pełniejszej znajomości „świętej nauki" wykładanej w kościelnych uniwersytetach czy fakultetach lub instytutach wiedzy religijnej, czyli do teologicznych studiów akademickich, łącznie z prawem zdobywania odpowiednich stopni naukowych (por. KPK, kan. 229, §2). W końcu katolicy świeccy – podobnie jak wszyscy inni – zachowując przepisy odnośnie do zdatności, mogą otrzymywać od kompetentnej władzy zlecenie nauczania nauki teologicznej (por. KPK, kan. 229, §3). Tak więc, gdy chodzi o studiowanie, jak i nauczanie teologii, prawa osób świeckich w niczym nie różnią się od uprawnień osób duchownych. Nie bez racji podkreśla się, że apostolat świeckich teologów

[51] Por. J. Tomko, *Misyjny wymiar nowego Katechizmu*, w: J. Sujka (red.), *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1994, s. 57-67.

[52] Por. na ten temat: P. Nitecki, *Teologowie świeccy w Kościele*, „Chrześcijanin w Świecie", 11(1979), nr 4, s. 67-82; M. Wojciechowski, *Powołanie i duchowość świeckich z wykształceniem teologicznym*, „Collectanea Theologica", 60(1990), nr 1, s. 102-108; J. Mikołajec, *Posługa teologów świeckich w Kościele w Polsce. Studium pastoralne*, Opole 2000.

będzie zyskiwał coraz większe znaczenie. Powstały bowiem i nadal powstają nowe dziedziny teologiczne, jak np. teologia rzeczywistości ziemskich, teologia pracy, teologia małżeństwa, teologia kultury czy polityki, w których kościelny laikat wydaje się być szczególnie kompetentny.

We współczesnym świecie nader ważną i uprzywilejowaną drogą prowadzącą do upowszechnienia Ewangelii są środki społecznego przekazu (por. KKK 2493). Można by powiedzieć, że świat mediów komunikacyjnych na skutek przyspieszonego rozwoju wynalazków i zasięgu ich oddziaływania obejmującego zarazem całą planetę i docierającego wszędzie, wyznacza nowe granice ewangelizacyjnej misji Kościoła. Wrogi wartościom religijnym i tradycyjnej moralności charakter kultury masowej, tworzonej przez nowoczesne środki przekazu, sprawia, że pojawiają się teorie upatrujące w niej „narzędzie szatańskie". Tymczasem jeśli niejednokrotnie tak jest naprawdę, to przyczyna tego stanu rzeczy leży w nieobecności Kościoła w tworzeniu tej kultury. Jan Paweł II podkreślał, że ta sytuacja powinna ulec zmianie, co jednak wydaje się być niemożliwe bez stosownego zaangażowania kościelnego laikatu. Stąd też odpowiedzialność zawodowa świeckich działających na tym polu „winna być w pełni uznana i wspierana przy pomocy odpowiednio dobranych środków materialnych i duszpasterskich" (por. ChL 44). Katechizm Kościoła Katolickiego podejmuje ten postulat, sygnalizując jednocześnie odnoszące się doń ustalenia normatywne, zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego (por. KKK 906; por. KPK, kan. 822)[53].

W końcu w żywej społeczności Kościoła istnieje potrzeba wymiany myśli. Aby ta wymiana mogła się swobodnie kształtować, w kościelnej rzeczywistości powinno być miejsce dla funkcjonowania opinii publicznej. W przeciwnym wypadku nie można by mówić o autentycznym dialogu kościelnym, którego potrzebują zarówno wierni, jak i hierarchia. Jakkolwiek władza w Kościele nie ma genezy demokratycznej, to jednak głos Ludu Bożego liczy się, ponieważ ma oparcie w charyzmacie nazwanym przez Vaticanum II „nadprzyrodzonym zmysłem wiary" (por. LG 12). Nic dziwnego zatem, że soborowe magisterium uznało prawomocność istnienia w Kościele opinii publicznej. W konstytucji „Lumen gentium" czytamy na ten temat: „Ludzie świeccy, tak jak wszyscy chrześcijanie, mają prawo (...) przedstawiać pasterzom swoje potrzeby i życzenia z taką swobodą i ufnością, jaka przystoi synom Bożym i braciom w Chrystusie. Stosownie do posiadanej wiedzy, kompetencji i autorytetu mają możność, a niekiedy nawet obowiązek ujawniania swego zdania w sprawach, które dotyczą dobra Kościoła" (LG 37). Ta uroczysta proklamacja prawa wiernych do wyrażania opinii

[53] Por. K. Klauza, *Katechizm Kościoła Katolickiego i inne dokumenty nauczania magisterium Kościoła o mediach masowych*, w: W. Zdaniewicz (red.), *Religia a mass media*, Ząbki 1997, s. 10-16.

i rzeczowej krytyki znalazła stosowny wyraz w Kodeksie Prawa Kanonicznego (por. KPK, kan. 212, §§ 2 i 3). Katechizm Kościoła Katolickiego potwierdzając to uprawnienie, sytuuje je w obrębie zadań apostolskich związanych z uczestnictwem kościelnego laikatu w misji prorockiej Chrystusa (por. KKK 907)[54].

§3. Uczestnictwo świeckich wiernych w misji królewskiej Chrystusa

Apostolat świeckich katolików wyrastający na podłożu uczestnictwa w misji królewskiej Chrystusa Katechizm Kościoła Katolickiego ujmuje najpierw w aspekcie otrzymanego w ramach konsekracji chrzcielnej „daru królewskiej wolności" (por. KKK 908). Wiadomo, że współcześnie ludzie wysoko sobie cenią wolność i żarliwie o nią zabiegają, ale często „sprzyjają jej w sposób fałszywy, jako swobodzie czynienia wszystkiego, co tylko się podoba, w tym także zła" (por. GS 17). Katechizm z mocą podkreśla, że nie do takiej wolności „wyswobodził nas Chrystus" (por. Ga 5,1). Możliwość wyboru między dobrem i złem nie jest autentyczną wolnością. „Prawdziwą wolnością – czytamy w Katechizmie – jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności i prowadzi do «niewoli grzechu»" (KKK 1733)[55].

W powszechnym odczuciu władza królewska wyraża się w idei panowania (por. KKK 1897). Taki sens władzy odnosi się zwłaszcza do porządku życia publicznego. Pojęcie panowania ma jednak również wymiar osobowy. W tym wypadku chodzi o „rządzenie sobą samym", rozpatrywane w relacji do nieładu moralnego, będącego dziedzictwem grzechu pierworodnego (por. KKK 402). Dar wolności, jaki Chrystus ofiarowuje swoim wyznawcom, uzdalnia do owocnego przezwyciężania owego dziedzictwa. Ten fakt właśnie tłumaczy „królewski" charakter tego obdarowania. Uwzględniając tę okoliczność, Katechizm przytacza słowa św. Ambrożego: „Ten, kto w karności utrzymuje swoje ciało i kieruje swoją duszą, nie pozwalając, by była ona niepokojona namiętnościami, jest panem siebie, słusznie może być nazwany królem, ponieważ umie panować nad samym sobą, jest wolny i niezależny oraz nie poddaje się w niewolę grzechu" (por. KKK 908). Nikt jednak nie jest w stanie zwyciężyć w sobie „panowania grzechu" inaczej, jak tylko przez wyrzeczenie się siebie oraz przez świętość życia" (por. KKK 943)[56].

---

[54] Por. E. Weron, *Laikat i apostolstwo*..., s. 46n.

[55] Por. A. Szostek, *Etyka otwarta na Ewangelię*, w: M. Rusecki i E Pudełko (red.), *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, Lublin 1995, s. 169n. Por. też: M. Graczyk, *Moralna część Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „Ateneum Kapłańskie", 124(1995), nr 1, s. 33-43.

[56] Por. J. Nagórny, *Moralność chrześcijańska, Życie z Chrystusem i w Chrystusie we wspólnocie Kościoła*, w: M. Rusecki i E. Pudełko (red.), *Katechizm Kościoła Katolickiego*..., s. 186n.

Uwzględniając zasygnalizowane powyżej fakty, nie trudno zrozumieć, że „królewski apostolat" panowania nad samym sobą zakłada otwarcie się na łaskę sakramentu pokuty i pojednania. Chrześcijańskie świadectwo w doczesnych uwarunkowaniach nie jest doskonałe. „Nowe życie otrzymane w sakramentach chrześcijańskiego wtajemniczenia – uczy Katechizm - nie wyeliminowało jednak kruchości i słabości natury ludzkiej ani jej skłonności do grzechu, którą tradycja nazywa pożądliwością. Pozostaje ona w ochrzczonych, by podjęli z nią walkę w życiu chrześcijańskim z pomocą łaski Chrystusa. Tą walką jest wysiłek nawrócenia, mający na uwadze świętość i życie wieczne, do którego Pan nieustannie nas powołuje" (KKK 1426). Możliwość skutecznego nawrócenia się i odzyskania łaski usprawiedliwienia, została wolą samego Chrystusa związana ze sakramentalną spowiedzią (por. KKK 1446). Stąd też owocność apostolskiej misji kościelnego laikatu w wymiarze królewskim w nader podstawowym znaczeniu jest uzależniona od regularnego korzystania z sakramentu pokuty (por. KKK 1446)[57].

Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* zauważa, że wierni przeżywają swoją chrześcijańską królewskość nie tylko przez „duchową walkę, ażeby pokonać w sobie królestwo grzechu", ale i „poprzez dar z siebie, aby w miłości i sprawiedliwości służyć Jezusowi, który jest obecny we wszystkich braciach, a zwłaszcza najmniejszych" (por. ChL 14). Katechizm Kościoła Katolickiego, ustosunkowując się do tego aspektu uczestnictwa świeckich wiernych w misji królewskiej Chrystusa, przypomina, że sam Zbawiciel – Król i Pan wszechświata – „nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu" (por. Mt 20,28). W konsekwencji i Lud Boży nie może urzeczywistniać swej królewskiej godności z pominięciem służby nakierowanej na potrzeby wszystkich cierpiących niedostatek (por. KKK 786)[58].

W instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Libertatis conscientia* czytamy: „Nędza ludzka pod swymi różnorodnymi postaciami takimi, jak niedostatek materialny, niesprawiedliwy ucisk, choroby fizyczne i psychiczne, a wreszcie śmierć - jest jawnym znakiem wrodzonej słabości człowieka, w jakiej znajduje się on od grzechu pierworodnego, oraz potrzeby zbawienia. Dlatego przyciągnęła ona współczucie Chrystusa - Zbawiciela, który zechciał wziąć ją na siebie i utożsamić się «z najmniejszymi ze swych braci». Stąd ci, których przygniata nędza, są przedmiotem szczególnej miłości ze strony Kościoła, który od początku swego istnienia, mimo grzechu wielu swoich członków, nie przestał pracować,

[57] Por. K. Misiaszek, *Wychowanie chrześcijańskie w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: A. Sujka (red.), *Wprowadzenie do Katechizmu...*, s. 128n.

[58] Por. A. J. Nowak, *Miłosierdzie w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: J. Misiurek, A. J. Nowak i W. Słomka (red.), *Ku szczęściu – bez oszustwa*, Lublin 1997, s. 124.

by przynieść im ulgę, bronić ich i wyzwalać. Czynił to poprzez niezliczone dzieła dobroczynności, które zawsze i wszędzie są niezbędne" (LC 68). Katechizm Kościoła Katolickiego, przytaczając powyższy tekst, zauważa, że królewskość kościelnego laikatu, znajdująca swój wyraz w apostolacie charytatywnym, ma ogromną doniosłość dla ewangelizacyjnej żywotności Kościoła, która urzeczywistnia się przede wszystkim mocą miłości miłosiernej (por. KKK 2443 – 2449). Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* dodaje, że zaangażowanie wiernych świeckich w działalność dobroczynną ma także znaczenie ogólnospołeczne. Ta działalność bowiem stanowi niezbędne dopełnienie inicjatyw podejmowanych również przez instytucje publiczne, które niejednokrotnie padają ofiarą bezosobowego funkcjonalizmu, przerostu biurokracji, niesprawiedliwych prywatnych interesów, a nierzadko trudnej do wytłumaczenia inercji. Szczególny walor – zdaniem papieża – mają upowszechniające się coraz bardziej formy kościelnego wolontariatu, przyjmującego postać wielorakich posług, świadczonych bezinteresownie na rzecz najbardziej potrzebujących i zapomnianych przez struktury opieki społecznej (por. ChL 41)[59].

Inną – niezmiernie ważną – formą przeżywania przez wiernych świeckich właściwej im chrześcijańskiej królewskości jest przywracanie stworzeniu jego pierwotnej wartości (por. ChL 14). Świeccy – czytamy w Katechizmie – „winni wspólnymi siłami tak uzdrawiać istniejące na świecie urządzenia i warunki, jeśli one gdzieś skłaniają do grzechu, by to wszystko stosowało się do norm sprawiedliwości i raczej sprzyjało praktykowaniu cnót, niż mu przeszkadzało" (KKK 909). Ewangelizacja rzeczywistości ziemskich jest – jak pamiętamy – zadaniem własnym kościelnego laikatu i stanowi nieodzowny warunek nadania współczesnemu światu chrześcijańskiego oblicza. W wypełnianiu tego zadania wierni muszą jasno i wyraźnie rozgraniczyć prawa i obowiązki, jakie spoczywają na nich jako na członkach Kościoła, od tych, które im przysługują z tytułu przynależności do społeczności cywilnej. Co więcej, należy starannie zadbać o harmonijne pogodzenie tych praw i obowiązków. W końcu wierni „w każdej sprawie doczesnej kierować się winni sumieniem chrześcijańskim, bo żadna działalność ludzka, nawet w sprawach doczesnych, nie może być wyjęta spod władzy Boga" (por. KKK 36).

Apostolat ożywiania porządku doczesnego duchem chrześcijańskim uzyskuje już istotne wsparcie w ramach zasygnalizowanego wyżej świadectwa „królewskiej wolności", tej zwłaszcza, która znajduje swój wyraz w trudzie osobistego nawrócenia. Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina, że grzechy osobiste

[59] Por. J. Dyduch, *Wezwani do winnicy i wszczepieni w Chrystusa. Komentarz do adhortacji apostolskiej „Christifideles laici"*, Kraków 1990, s. 23n. Por. też: J. Chrytański, *Rzeczywistość miłości w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Kraków 1998, s. 66n.

„powodują powstanie sytuacji społecznych i instytucji przeciwnych dobroci Bożej" (por. KKK 1869). W tych okolicznościach w oficjalnym nauczaniu kościelnym mówi się o „strukturach grzechu" albo o „grzechu społecznym". Analizując tę kwestię, Katechizm odwołuje się zwłaszcza do adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Reconciliatio et paenitentia" (por KKK 1869), gdzie m.in. czytamy: „Kościół, gdy mówi o sytuacjach grzechu lub gdy piętnuje jako grzechy społeczne pewne sytuacje czy pewne zachowania zbiorowe większych czy mniejszych grup społecznych lub wręcz całych narodów i bloków narodów, wie i głosi, że takie wypadki grzechu społecznego są jednocześnie owocem, nagromadzeniem i zbiorem wielu grzechów osobistych" (RP 16). Jeżeli grzechy popełnione przez poszczególne osoby nie zostaną uznane za zło, a w konsekwencji nie zostaną powierzone niszczącej je mocy Bożego miłosierdzia, wprowadzają, umacniają i upowszechniają społeczne „struktury grzechu", które uzależniając od siebie postępowanie ludzi – stają się źródłem coraz większego nieładu moralnego w porządku doczesnym. Taka diagnoza zła społecznego umożliwia jednak – zdaniem papieża – „rozpoznanie, na poziomie ludzkich zachowań, drogi wiodącej do jego przezwyciężenia" (por. SRS 37). Ta droga to każde autentyczne nawrócenie i pojednanie się z Bogiem. „Trzeba więc – uczy Katechizm - odwoływać się do duchowych i moralnych zdolności osoby oraz do stałego wymagania jej wewnętrznego nawrócenia, by doprowadzić do zmian społecznych, które rzeczywiście służyłyby osobie" (KKK 1888).

Pierwszeństwo przyznane nawróceniu serca w żadnym wypadku nie eliminuje ani nie pomniejsza w apostolskim zaangażowaniu kościelnego laikatu w wymiarze królewskim tych działań, które wprost i bezpośrednio służą budowaniu świata „bardziej ludzkiego". W tym wypadku chodzi o inicjatywy mające na celu obronę praw osobowych człowieka, społeczną promocję rodziny oraz ewangelizację trzech najbardziej podstawowych obszarów doczesnej aktywności: polityki, gospodarki i kultury (por. ChL 37-44)[60].

Centralne miejsce w apostolskiej posłudze świeckich katolików na rzecz humanizacji doczesnej rzeczywistości zajmuje troska o poszanowanie godności każdej ludzkiej osoby, co ukonkretnia się w obronie i popieraniu jej naturalnych, uniwersalnych i nienaruszalnych uprawnień (por. KKK 1907, 1929-1930). Prawdopodobnie z uwagi na aktualne zagrożenia Katechizm akcentuje szczególną potrzebę obrony prawa do życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci (por. KKK 2258, 2270-2279) oraz prawa do wolności religijnej (por. KKK 1738, 1907,

[60] Por. E. Weron, *Uczestnictwo świeckich w budowaniu cywilizacji miłości w świetle adhortacji „Christifideles laici"*, „Collectanea Theologica", 63(1993), nr 2, s. 156n, Por. też: J. Dyduch, *Świeccy w służbie społeczeństwu i światu w świetle adhortacji „Christifideles laici"*, „Analecta Cracoviensia", 23(1991), s. 211-225; T. Głuszak, *Katolicy świeccy. Miejsce laikatu w życiu społecznym i religijnym*, Gniezno 2009, s. 54-74.

2104-2109)[61]. Nie można nie zauważyć, że identyczne priorytety w analizowanej kwestii wyznacza adhortacja apostolska *Christifideles laici* (por. ChL 38-39).

Osoba ludzka ma sobie właściwy wymiar społeczny, którego naturalnym wyrazem jest życie rodzinne (por. KKK 2207). Nic dziwnego przeto, że Jan Paweł II odpowiedzialność za rodzinę uznał za „pierwszą płaszczyznę społecznego zaangażowania katolików świeckich" (por. ChL 40). Katechizm Kościoła Katolickiego sugeruje, że przedmiotem owego zaangażowania powinna być troska o zabezpieczenie prawdziwej tożsamości rodziny, poszanowanie przysługującej jej autonomii, ochrona jej naturalnych uprawnień, a także wspomaganie w realizacji powierzonych jej zadań, jednakże z uwzględnieniem wymogów zasady pomocniczości (por. KKK 2209-2211). Szkoda jednak, że autorzy Katechizmu nie dostrzegli wagi postulatu sformułowanego w adhortacji *Christifideles laici*, wskazującego na potrzebę mobilizowania rodzin, by one same stawały się aktywnymi i odpowiedzialnymi promotorami własnego rozwoju (por. ChL 40).

Niemniej istotną formą apostolskiego powołania katolików świeckich w wymiarze społecznym jest inspirowana wiarą troska o „bardziej ludzkie" oblicze doczesnej aktywności w sferze polityki, gospodarki i kultury (por. KKK 899). W tym kontekście Katechizm nade wszystko zwraca uwagę na zrozumienie potrzeby uczestnictwa i odpowiedzialności. „Uczestnictwo – czytamy - jest dobrowolnym i szlachetnym zaangażowaniem się osoby w wymianę społeczną. Jest konieczne, by wszyscy, stosownie do zajmowanego miejsca i odgrywanej przez siebie roli, uczestniczyli w rozwoju dobra wspólnego. Obowiązek ten jest nierozłącznie związany z godnością osoby ludzkiej" (KKK 1913). Tak rozumiane uczestnictwo urzeczywistnia się najpierw w podejmowaniu zadań społecznych, za które ponosi się odpowiedzialność osobistą, oraz poprzez czynny udział w życiu publicznym (por. KKK 1914-1915). Zaangażowanie polityczne wymaga odpowiedzialnego uczestnictwa w wyborach do różnych szczebli władzy, a w wypadku otrzymania społecznego mandatu do pełnienia urzędowej troski o dobro wspólne autentycznej służebności, bezinteresowności i kompetencji (por. KKK 1897-1912, 2234-2243). Zaangażowanie gospodarcze z kolei wyraża się w trosce o społeczną sprawiedliwość, gwarantującą przezwyciężenie „krzywdzących nierówności" (por. KKK 1938), w gotowości rozwiązywania problemów społeczno-gospodarczych „przy pomocy różnych form solidarności" (por. KKK 1941), w poszukiwaniu i podnoszeniu godności ludzkiej pracy (por. KKK 2427-2436), w liczeniu się z funkcją społeczną własności (por. KKK 2402-2406) oraz w odpowiedzialności

[61] Por. J. Wróbel, *Katechizm Kościoła Katolickiego o poszanowaniu życia ludzkiego*, „Ateneum Kapłańskie", 124(1995), nr 1, s. 44-56; A. Derdziuk, *Będziesz miłował Pana Boga swego. I tablica Dekalogu*, w: J. Nagórny i A. Derdziuk (red.), *Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne*, Lublin 1995, s. 103.

ekologicznej (por. KKK 2415)[62]. Apostolskie zaangażowanie w sferze kultury wreszcie powinno być w pierwszym rzędzie nakierowane na przywrócenie więzi kultury z wiarą chrześcijańską. W żadnym wypadku nie oznacza to chęci odebrania kulturze przysługującej jej autonomii. Katechizm mówi wyraźnie, że i w tym wypadku chodzi wyłącznie o autentyzm chrześcijańskiego świadectwa, które „przepaja kulturę i dzieła ludzkie wartością moralną" (por. KKK 909)[63]. Świecki wierny – jako twórca kultury – powinien przykładać rękę do pomnożenia w świecie prawdy, dobra i piękna, nie rezygnując przy tym ze swej chrześcijańskiej tożsamości (por. KKK 913).

Analizując przesłanie Katechizmu Kościoła Katolickiego na temat uczestnictwa kościelnego laikatu w misji apostolskiej w wymiarze królewskim, nie można w końcu nie zwrócić uwagi na następujące stwierdzenie, zaczerpnięte z adhortacji apostolskiej Pawła VI „Evangelii nuntiandi": „Świeccy bowiem mogą czuć się powołani do współdziałania ze swymi pasterzami w służbie dla wspólnoty kościelnej, dla jej wzrostu i żywotności, wybierając rozmaite posługi według łaski i charyzmatów, jakich im Pan udzielał" (KKK 910; EN 73). Oznacza to, że katolikom świeckim przysługuje również w dostępnej im skali apostolska „królewskość", powiązana z urzędową posługą kościelnej hierarchii (por. KKK 911). Katechizm przykładowo – za Kodeksem Prawa Kanonicznego – wymienia: prawo czynnej obecności w synodach partykularnych (por. KPK, kan. 443, §4), w synodach diecezjalnych (por. KPK, kan. 463, §1.2) i w radach duszpasterskich (por. KPK, kan. 511 i 536); sprawowanie „in solidum" misji duszpasterskiej w parafii (por. KPK, kan. 492, §1; 536) czy wreszcie udział w pracach trybunałów kościelnych (por. KPK, kan. 1421, §2)[64].

III. Przygotowanie świeckich wiernych do apostolskiej działalności

§1. Kościelna odpowiedzialność za apostolską formację laikatu

Dotychczasowe rozważania ukazały wielkość i wagę powołania kościelnego laikatu do apostolskiej działalności w Kościele i w świecie. Owocna realizacja tego powołania jest jednak wielorako uwarunkowana. Nie trudno zrozumieć, że

[62] Por. na ten temat: A. Dylus, Katechizm a problematyka społeczna, „Więź", 37(1994), nr 6, s. 159-173; J. Nagórny, *Moralność życia społecznego w ujęciu Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: J. Nagórny i A. Derdziuk (red.), *Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła...*, s. 169-182; S. Nowosad, *Wspólnotowy wymiar życia chrześcijańskiego*, tamże, s. 61-73.

[63] Por. T. Borutka, *Zadania społeczne laikatu*, Bielsko-Biała 1996, s. 231-238.

[64] Por. A. Dyr, *Posługiwanie świeckich w Kościele*, „Communio", edycja polska, 17(1997), nr 3, s. 127.

apostolat świeckich członków Kościoła, podobnie jak każda inna forma kościelnego zaangażowania, najbardziej zasadniczo zależy od stosownego przygotowania do świadomego i wielkodusznego podjęcia Bożego wezwania[65]. To przygotowanie jest powinnością całej kościelnej wspólnoty, która w odniesieniu do każdego ze swoich członków pełni odpowiedzialną funkcję Matki i Wychowawczyni. Tę elementarną prawdę Katechizm Kościoła Katolickiego wyraża następująco: „W Kościele, wspólnocie wszystkich ochrzczonych, chrześcijanin wypełnia swoje powołanie. Od Kościoła przyjmuje słowo Boże, które zawiera pouczenia «Prawa Chrystusowego» (Ga 6,2). Od Kościoła otrzymuje łaskę sakramentów, która podtrzymuje go «w drodze». Od Kościoła uczy się przykładu świętości" (KKK 2030).

Szczególnego typu odpowiedzialność za wychowanie świeckich wiernych do apostolstwa spoczywa na kościelnej hierarchii. W Katechizmie czytamy: „Nikt, żadna pojedyncza osoba ani żadna wspólnota, nie może sam sobie głosić Ewangelii. «Wiara rodzi się z tego, co się słyszy» (Rz 10,17). Nikt nie może sam siebie upoważnić do głoszenia Ewangelii. Posłany przez Pana mówi i działa nie przez swój własny autorytet, ale na mocy autorytetu Chrystusa; nie jako członek wspólnoty, ale mówiący do niej w imieniu Chrystusa. Nikt nie może sam sobie udzielać łaski, ale musi być ona dana i ofiarowana. Zakłada to szafarzy (*ministri*) łaski, upoważnionych i uzdolnionych przez Chrystusa. Od Niego otrzymują oni «świętą władzę» działania *in persona Christi Capitis*" (KKK 875). Związana z tą „świętą władzą" misja nauczania, uświęcania i przewodzenia Ludowi Bożemu jest nakierowana na realizację posłannictwa zbawczego, które – jak pamiętamy – w swej najgłębszej istocie nosi na sobie wyraźne znamię apostolskie. Apostolstwem bowiem – jak to za Vaticanum II przypomina Katechizm – „nazywa się «wszelką działalność Ciała Mistycznego», która zmierza do rozszerzenia Królestwa Chrystusa «po całej ziemi»" (por. KKK 863; por. AA 2). W tych okolicznościach urzędowa posługa kościelnej hierarchii nie może ograniczać się do swego rodzaju „egzekucji" religijno-moralnych powinności, czy doskonalenia „obsługi" wiernych w sferze religijno-moralnych zapotrzebowań, ale powinna dopomóc każdemu z nich w osiągnięciu religijnej dojrzałości, czego wyrazem jest odkrycie i akceptacja chrześcijańskiego powołania, które jest „ze swej natury powołaniem do apostolstwa" (por. KKK 863; por. AA 2)[66].

---

[65] Por. M. Gogacz, *Warunki skuteczności apostolstwa świeckich*, „Communio", edycja polska, 1(1981), nr 6, s. 119. Por. też: S. Kunowski, *Wychowanie apostolstwa świeckich*, „Colloquium Salutis – Wrocławskie Studia Teologiczne", 7(1975), s. 277-296; Z. Narecki, *Podstawy przygotowania świeckich do apostolstwa we współczesnym Kościele*, „Studia Płockie", 14(1986), s. 33-53.

[66] Mając to na uwadze, francuski teolog, Jean Rigal (*Horizons nouveaux pour l'Église*, Paris 1999, s. 17-20) zwraca uwagę na potrzebę reformy pastoralnej struktury Kościoła w duchu współodpowiedzialności, partnerstwa, komunii i synodalności.

Wychowawczy prymat urzędowego duszpasterstwa sprawia, że niezwykle istotne zadanie bezpośredniej i osobistej formacji apostolskiej kościelnego laikatu przypada parafii[67]. W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy: „Parafia jest określoną wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób trwały w Kościele partykularnym, nad którą troskę pasterską, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi. Jest ona miejscem, gdzie wszyscy wierni mogą się zgromadzić na niedzielną celebrację Eucharystii. Parafia wprowadza lud chrześcijański do uczestniczenia w życiu liturgicznym i gromadzi go podczas tej celebracji, głosi zbawczą naukę Chrystusa, praktykuje miłość Pana w dobrych i braterskich uczynkach" (KKK 2179). Z przytoczonej definicji jasno wynika, że parafialna wspólnota dysponuje wszystkim, co w porządku nadprzyrodzonym jest nieodzowne do owocnej realizacji powołania do apostolstwa. Tak jest dlatego, że parafia wyraża podstawowe urzeczywistnienie Kościoła jako faktu egzystencjalnego (por. SC 42). Mając to na uwadze, Jan Paweł II zaznacza, że parafia „jest niejako ostatecznym umiejscowieniem Kościoła", który w jej życiu i funkcjonowaniu znajduje „swój najbardziej bezpośredni i wyraźny wyraz" (por. ChL 26). Niewątpliwym atutem parafii jest możność nawiązania stałych, bezpośrednich i konkretnych kontaktów z poszczególnymi osobami i grupami osób. Nie trudno zrozumieć, że bez tego typu personalnej więzi jakakolwiek postać trudu wychowawczego z góry byłaby skazana na niepowodzenie[68].

W parafialnych warunkach szczególnie ważną i doniosłą okazję do apostolskiej formacji stwarza przygotowanie do sakramentu bierzmowania oraz do pierwszej Komunii świętej. Tradycyjnie z przygotowaniem do tych sakramentów jest związana parafialna katecheza, dzięki której „życie chrześcijańskie może wzrastać, rozwijać się i być przekazywane" (por. KKK 1697). „Przygotowanie do bierzmowania – przypomina Katechizm - powinno mieć na celu doprowadzenie chrześcijanina do głębszego zjednoczenia z Chrystusem, do większej zażyłości z Duchem Świętym, Jego działaniem, darami i natchnieniami, aby mógł lepiej podjąć apostolską odpowiedzialność życia chrześcijańskiego. Katecheza przed bierzmowaniem powinna także starać się obudzić zmysł przynależności do Kościoła Jezusa Chrystusa, zarówno do Kościoła powszechnego, jak i wspólnoty parafialnej" (KKK 1309). Z przytoczonego tekstu można wyprowadzić wniosek, że w przygotowaniu do sakramentu bierzmowania nie można ograniczyć się

[67] Por. E. Weron, „Wielostronne pełne przygotowanie", „Ateneum Kapłańskie", 71(1968), nr 5, s. 334. Por. też kompleksowe ujęcie tej kwestii: T. Makowski, *Postulat odnowy parafii w kontekście pastoralnych wyzwań nowej ewangelizacji*, „Studia Gnesnensia", 21(2007), s. 169-222.

[68] Por. C. Dillenschneider, *La paroisse et son curé dans le mystère de l'Église. Essai de synthèse théologique*, Paris 1965, s. 57-97.

wyłącznie do werbalnej katechezy. Jawi się tu bowiem potrzeba zastosowania, swoistego stażu praktyki apostolskiej. To samo należałoby powiedzieć o parafialnym przygotowaniu do pełnej inicjacji eucharystycznej. W tym wypadku byłaby wskazana praktyka chrześcijańskiej miłości miłosiernej. Katechizm sugeruje to m.in. poprzez następujące przypomnienie: „Eucharystia zobowiązuje do pomocy ubogim. By przyjmować w prawdzie Ciało i Krew Chrystusa za nas wydane, musimy dostrzegać Chrystusa w najuboższych Jego braciach" (KKK 1397). Niebagatelną szansą wychowania apostolskiego parafian stwarza ponadto sakramentalna posługa wobec chorych. Choroba i cierpienie zawsze należały do najpoważniejszych problemów, poddających próbie ludzkie życie. Choroba może prowadzić do niepokoju, do zamknięcia się w sobie, a nawet do rozpaczy i buntu przeciw Bogu, ale może także być drogą do większej chrześcijańskiej dojrzałości, zwłaszcza wtedy, gdy odkryje się w niej możliwość zaofiarowania nad wyraz cennego wkładu w dzieło Odkupienia (por. KKK 1500-1505). Właśnie tę zbawczą perspektywę powinno odsłaniać przed wiernymi doświadczonymi chorobą i cierpieniem parafialne duszpasterstwo. Zachętą do tego typu działań może być następujące pouczenie Katechizmu na temat skutków sakramentu namaszczenia chorych: „Przez łaskę tego sakramentu chory otrzymuje siłę i dar głębszego zjednoczenia z męką Chrystusa. Jest on w pewien sposób konsekrowany, by przynosić owoc przez upodobnienie do odkupieńczej śmierci Zbawiciela. Cierpienie - następstwo grzechu pierworodnego - otrzymuje nowe znaczenie: staje się uczestnictwem w zbawczym dziele Jezusa. Chorzy, którzy przyjmują ten sakrament, «łącząc się dobrowolnie z męką i śmiercią Chrystusa, przysparzają dobra Ludowi Bożemu». Celebrując ten sakrament, Kościół w komunii świętych wstawia się w intencji chorego. Ze swej strony chory przez łaskę tego sakramentu przyczynia się do uświęcenia Kościoła i do dobra wszystkich ludzi, dla których Kościół cierpi i ofiaruje się przez Chrystusa Bogu" (KKK 1521-1522)[69].

Katechizm Kościoła Katolickiego zauważa, że świeccy wierni mają obowiązek wypełniać swe powołanie do apostolstwa „indywidualnie lub zjednoczeni w stowarzyszeniach" (por. KKK 900). Nie ulega wątpliwości, że podstawowy charakter ma apostolat indywidualny, bo Bóg wzywa każdego „jego własnym imieniem" (por. ChL 28). Kościelny apostolat byłby jednak istotnie zubożony, gdyby zabrakło działań zbiorowych i zorganizowanych. Stąd też w dziejach Kościoła zawsze ujawniała się gotowość wiernych do stowarzyszania się w różnego

[69] Por.: B. Nadolski, *Nowe spojrzenie na sakramenty w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Więź", 38(1995), nr 1, s. 112-116; T. Panuś, *Katechetyczne implikacje ujęcia sakramentu bierzmowania przez Katechizm Kościoła Katolickiego*, „Ateneum Kapłańskie", 127(1996), nr 3, s. 391-401; A Bałabuch, *Apostolski wymiar cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny", 2(1994), nr 1, s. 49-56.

rodzaju ugrupowania i wspólnoty apostolskie. Ta tendencja występuje również obecnie. Jan Paweł II dał wyraz przekonaniu, że w posoborowym okresie w życiu Kościoła można mówić wręcz o „nowej epoce zrzeszeń" (por. ChL 29). Obok zrzeszeń tradycyjnych, a niekiedy wprost z ich korzeni, wyrastają nowe ruchy i stowarzyszenia, które choć różnią się pod względem organizacji, linii i metod wychowawczych oraz pola działania, to jednak ożywia je wszystkie odpowiedzialność za ewangelizacyjną misję Kościoła. Z tej też racji również w tych różnorakich formach apostolatu zorganizowanego jest miejsce na formację apostolską wiernych. Co więcej, gdyby ów niezwykle charakterystyczny rys chrześcijańskiej formacji w jakimś ruchu czy stowarzyszeniu został zlekceważony bądź niedoceniony, oznaczałoby to przekreślenie jego „kościelnego charakteru" (por. ChL 30). Formacja apostolska w ramach małych wspólnot kościelnych jest szczególną potrzebą w parafiach zbyt rozległych bądź rozproszonych, które ze zrozumiałych względów napotykają na poważne przeszkody w zabezpieczeniu wiernym niezbędnego przygotowania do kościelnego apostolatu (por. ChL 61)[70].

Wychowanie do apostolstwa, realizowane przez grupy, stowarzyszenia i ruchy kościelne, mieści się już w sferze wychodzącej poza oficjalne ramy hierarchiczne i wchodzi w zakres apostolskiej odpowiedzialności całego Ludu Bożego. W tym przedmiocie zaś najbardziej naturalnym i podstawowym środowiskiem wychowawczym jest rodzina (por. KKK 2205, 2223-2226)[71]. Katechizm Kościoła Katolickiego uczy: „Chrześcijański dom rodzinny jest miejscem, gdzie dzieci otrzymują pierwsze głoszenie wiary. Dlatego dom rodzinny słusznie jest nazywany «Kościołem domowym», wspólnotą łaski i modlitwy, szkołą cnót ludzkich i miłości chrześcijańskiej" (KKK 1666). Dla formacji apostolskiej zaś najistotniejsze jest to, że chrześcijańskim rodzicom została powierzona troska o pielęgnację właściwego dzieciom powołania (por. KKK 1656). Wszystko razem sprawia, że rodzina – zbudowana na podłożu sakramentalnego przymierza małżeńskiego – stanowi, podobnie jak parafia, „objawienie i właściwe urzeczywistnienie wspólnoty kościelnej" (por. KKK 2204). Z tej to właśnie racji uczestniczy ona w formacyjnym trudzie przygotowującym młode pokolenie chrześcijan do pełnienia ewangelizacyjnej misji Kościoła. Chrześcijańscy rodzice mogą nadać swojej rodzinie autentyczne znamię „szkoły apostolstwa" (por. AdG 19) poprzez konsekwentną troskę o właściwą atmosferę życia domowego i przy zastosowaniu odpowiednich sposobów i metod działania (por. KKK 2222-2228). Z całą

[70] Por. na ten temat: J. Mariański, *Małe grupy szansą apostolstwa świeckich*, „Homo Dei", 55(1986), nr 1, s. 40-46; E. Weron, *Rola i miejsce stowarzyszeń katolickich w życiu i posłannictwie Kościoła*, „Collectanea Theologica", 62(1992), nr 3, s. 137-143.

[71] Por. J. Kłys, *Rodzina katolicka i środowisko jako teren apostolstwa świeckich*, „Ateneum Kapłańskie", 84(1975), nr 2, s. 262n.

pewnością rodzinne przygotowanie do chrześcijańskiego apostolatu nie może ograniczać się do szczątkowego wychowania religijnego, do przysłowiowego nauczania „pacierza" i dbałości o to, by dziecko uczestniczyło w katechizacji szkolnej i parafialnej. Oddziaływania religijno-apostolskie rodziny muszą iść we wszystkich możliwych kierunkach z pełnym zaangażowaniem wewnętrznym, jak tego wymaga prawidłowy proces wychowania. Dokonuję się to poprzez stopniowe wtajemniczanie dzieci w prawdę i życie chrześcijańskie stosownie do szans i możliwości, pojawiających się na kolejnych etapach psychicznego rozwoju[72]. Syntetyczny obraz tego typu formacji zarysowuje adhortacja apostolska Jana Pawła II *Christifideles laici* w następującym tekście, którego - niestety - zabrakło w Katechizmie: „(...) rodzina chrześcijańska, będąc «Kościołem domowym», jest naturalną i podstawową szkołą wiary. Ojciec i matka otrzymują w sakramencie małżeństwa łaskę i zadanie chrześcijańskiego wychowania dzieci, wobec których świadczą i którym przekazują wartości tak ludzkie, jak religijne. Dzieci już wraz z pierwszymi słowami uczą się chwalić Boga, którego bliskość odczuwają jako bliskość kochającego i opiekuńczego Ojca, a wraz z pierwszymi gestami miłości uczą się także otwarcia wobec innych i odkrywają w darze z siebie sens ludzkiego życia. W codziennym życiu rodziny prawdziwie chrześcijańskiej dzieci zdobywają pierwsze «doświadczenie Kościoła»", które następnie potwierdza się i pogłębia wraz z ich stopniowym, aktywnym i odpowiedzialnym włączaniem się w życie szerszej wspólnoty kościelnej i społeczności świeckiej. Im większa jest świadomość małżonków i rodziców chrześcijańskich, że ich «Kościół domowy» ma swój udział w życiu i misji Kościoła powszechnego, tym bardziej w ich dzieciach rozwija się «zmysł Kościoła» oraz poczucie tego, jak piękną jest rzeczą oddać swoje siły w służbę Królestwu Bożemu" (ChL 62).

Obowiązek apostolskiego wychowania spoczywa nie tylko na parafii, na zrzeszeniach katolickich oraz na środowisku rodzinnym. To zadanie winien też wziąć na siebie każdy wierny z osobna. Świeccy katolicy – podobnie jak wszyscy uczniowie Chrystusa – są osobiście wezwani „do wyznawania przed ludźmi wiary, którą otrzymali za pośrednictwem Kościoła i uczestniczenia w apostolskiej i misyjnej działalności Ludu Bożego" (por. KKK 1270). W konsekwencji też jako pierwsi są zobowiązani uczynić wszystko, co jest niezbędne, by należycie przygotować się do wykonywania powierzonej sobie misji. Oznacza to, że od pierwszych chwil osiągnięcia osobowej dojrzałości formacja apostolska powinna w coraz szerszym zakresie przybierać postać samowychowania. W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy: „Chrześcijanie, poznając w wierze swoją nową godność,

[72] Por. F. Adamski, *Wychowanie do zaangażowania w Kościele*, „Communio", edycja polska, 2(1982), nr 5, s. 127.

są wezwani, by od tej chwili żyć «w sposób godny Ewangelii Chrystusowej» (Flp 1,27). Przez sakramenty i modlitwę otrzymują oni łaskę Chrystusa i dary Jego Ducha, które ich uzdalniają do nowego życia" (KKK 1692).

§2. Elementarne wymogi apostolskiej formacji kościelnego laikatu

Rozważając kwestię przygotowania świeckich wiernych do zadań apostolskich, nie wystarczy zdać sobie sprawę z tego, w zakresie czyich kompetencji i odpowiedzialności ta powinność się mieści. Trzeba ponadto w miarę konkretnie i precyzyjnie określić, co może i powinno być treścią programu formacyjnego. Uwzględniając tę potrzebę, Katechizm Kościoła Katolickiego z naciskiem podkreśla, że realizacja chrześcijańskiego powołania, a zatem i powołania kościelnego laikatu do apostolstwa, najbardziej zasadniczo zależy od zaakceptowania Bożego wezwania do świętości (por. KKK 1693-1695)[73].

Współczesny kryzys religijno-moralny w dość istotnej mierze jest spowodowany usytuowaniem wiernych na progu minimalnych wymagań. W takiej sytuacji człowiek zawsze będzie traktował Bożą prawdę i Boże prawo jako ciężar, a nawet jako zaprzeczenie lub ograniczenie wolności, a w konsekwencji będzie tkwił na marginesie życia kościelnego. Aby zrozumieć, że chrześcijańskie powołanie nie ogranicza, ale poszerza przestrzeń ludzkiej wolności, trzeba zdecydowanie wkroczyć na drogę ewangelicznych błogosławieństw, które „odzwierciedlają oblicze Jezusa Chrystusa" (por. KKK 1717). Jan Paweł II w encyklice „Veritatis splendor" zauważa, że dla każdego, kto podejmuje taką decyzję, sam Chrystus „staje się Prawem żywym i osobowym, które wzywa do naśladowania Go, daje poprzez Ducha Świętego łaskę udziału w Jego własnym życiu i miłości oraz obdarza człowieka mocą, by mógł świadczyć o Nim swoimi decyzjami i czynami" (por. VS 15).

W związku z powyższym Katechizm przypomina naukę II Soboru Watykańskiego o powszechnym powołaniu do świętości (por. KKK 2013): „Wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości; dzięki tej świętości chrześcijan, także w społeczności ziemskiej rozwija się bardziej godny człowieka sposób życia. Na osiągnięcie tej doskonałości wierni obracać powinni swe siły otrzymane według miary obdarowania Chrystusowego, aby idąc w Jego ślady i upodabniając się do wzoru, jakim On sam jest dla nich, posłuszni we wszystkim woli Ojca, z całej duszy poświęcali się chwale Bożej i służbie bliźniemu" (LG 40). Autorzy Kate-

[73] Por. na ten temat: W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Poznań – Warszawa 1981.

chizmu zwracają przy tym uwagę, że powołanie do świętości jest nie zwykłym nakazem moralnym, ale niezbywalnym wymogiem natury Kościoła, który mocą paschalnego misterium Chrystusa został „uświęcony", czego konsekwencją jest to, że i jego członkowie w ontycznym wymiarze są „święci" (por. KKK 823, 946)[74]. Stąd właśnie łaska chrztu, która wprowadza do kościelnej wspólnoty, jest określana mianem „łaski uświęcającej" (por. KKK 1499).

Chrzcielny dar świętości jest nie tylko dany, ale i zadany. Wierni świętość swojego „być" są zobowiązani ujawniać w świętości wszystkich swoich „działań". W Katechizmie czytamy: „Chrześcijanie, wszczepieni w Ciało Chrystusa przez chrzest (...), mogą być «naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane, i postępować drogą miłości» (Ef 5,1), dostosowując swoje myśli, słowa i czyny do dążeń, które są «w Chrystusie Jezusie» (Flp 2,5), i idąc za Jego przykładem" (KKK 1694). To naśladowanie Chrystusa inicjuje proces formacji duchowej, stanowiącej fundament chrześcijańskiego apostolatu. Katechizm uczy: „«Chrystus posłany przez Ojca jest źródłem i początkiem całego apostolstwa w Kościele», jest więc oczywiste, że skuteczność apostolstwa zarówno tych, którzy zostali wyświęceni, jak i świeckich, zależy od ich żywego zjednoczenia z Chrystusem" (KKK 864). To żywe zjednoczenie z Chrystusem zakłada pełne gotowości i uważne wsłuchiwanie się w słowo Boże (por. KKK 131-133, 2653), świadome i aktywne uczestnictwo w liturgicznym i sakramentalnym życiu Kościoła (por. KKK 1071, 1098), umiłowanie modlitwy (por. KKK 2567, 2697-2699), praktykowanie ascezy i umartwienia (por. KKK 2015) oraz zaangażowanie w działalność charytatywną (por. KKK 2443-2447).

Formacja duchowa kościelnego laikatu nie może jednak zostać ograniczona do powyższych wymogów, których przestrzeganie umożliwia ogółowi chrześcijan realizację powołania do świętości. Decyduje o tym fakt, że katolicy świeccy mają „szukać Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi" (por. KKK 898)[75]. Uświęcenie wiernych świeckich zatem zakłada integrację z zaangażowaniem w aktywność doczesną. Mając to na uwadze Vaticanum II – w nawiązaniu do upomnienia św. Pawła: „Wszystko cokolwiek działacie słowem lub czynem, wszystko czyńcie w imię Pana Jezusa, dziękując Bogu Ojcu przez Niego" (Kol 3,17) – kategorycznie stwierdza: „Ani troski rodzinne, ani inne sprawy świeckie, nie powinny pozostawać poza sferą ich życia duchowego" (AA 4). Oznacza to, że elementarnym wymogiem formacyjnym przygotowania duchowego katolików

[74] Por. J. Majka, *Świętość, czyli sens życia. Obraz świętości w adhortacji „Christifideles laici"*, „Znaki Czasu", 1991, nr 23, s. 117n.

[75] Por. L. Walaszek, *Powołani przez Pana do życia w świecie. Teologiczna struktura życia duchowego ludzi świeckich w duchu nauki Soboru Watykańskiego II*, Katowice 1993, s. 10n.

świeckich do apostolstwa jest zharmonizowanie troski o życie wewnętrzne z odpowiedzialnością za świat" bardziej ludzki" (por. KKK 2818 i 2820). „W ich życiu – dopowiada Jan Paweł II – nie może być dwóch równoległych nurtów: z jednej strony tak zwanego życia «duchowego» z jego własnymi wartościami i wymogami, z drugiej tak zwanego życia «świeckiego», obejmującego rodzinę, pracę, relacje społeczne, zaangażowanie polityczne i kulturalne. Latorośl wszczepiona w krzew winny, którym jest Chrystus, przynosi owoce w każdej sferze działalności i istnienia. Wszystkie bowiem dziedziny świeckiego życia są objęte Bożym planem, według którego są one «historycznym miejscem» objawienia się i urzeczywistnienia miłości Jezusa Chrystusa na chwałę Ojca i w służbie braciom. Każde działanie, każda sytuacja, każda konkretna forma zaangażowania — na przykład kompetencje zawodowe i solidarność w miejscu pracy; miłość, oddanie, udział w wychowaniu dzieci w rodzinie; służba społeczna i polityczna; obrona prawdy w kulturze — to wszystko jest opatrznościową okazją do «ustawicznego ćwiczenia się w wierze, nadziei i miłości»" (ChL 59).

Ćwiczenie się w wierze, nadziei i miłości w każdym wypadku warunkuje rozwój życia wewnętrznego, bo uzdalnia wiernych „do działania jako dzieci Boże i do zasługiwania na życie wieczne" (por. KKK 1813). W wypadku katolików świeckich jednak to ćwiczenie w żadnym razie nie może i nie powinno abstrahować od ich egzystencjalnego usytuowania w porządku spraw doczesnych. (por. KKK 2046 i 2820). Uwzględniając ów fakt, od pewnego czasu mówi się o własnej duchowości laikatu, czyli odrębnej drodze rozwoju życia wewnętrznego[76]. Tę duchowość określa się mianem duchowości inkarnacyjnej, bądź duchowości wcielenia, z uwagi na szczególnie bliski i bezpośredni związek powołania świeckich katolików z misterium Wcielenia[77].

Katechizm Kościoła Katolickiego, jakkolwiek o własnej duchowości świeckich wiernych nie wspomina, to jednak w jakiejś mierze tę duchowość zakłada, postulując z jednej strony potrzebę zaangażowania doczesnego jako elementu składowego Bożego planu „odnowienia wszystkiego w Chrystusie" (por. KKK 1049), z drugiej strony zaś – konieczność takiego pokierowania sprawami doczesnymi, „aby ustawicznie dokonywały się i rozwijały po myśli Chrystusa i aby

[76] Por. na ten temat: R. Bultot, *Teologia rzeczywistości ziemskich a duchowość laikatu*, „Concilium", edycja polska, 1-10(1966-1967), s. 515-521; S. Grabska, *Ku duchowości świeckich*, „Przegląd Powszechny", 287(1995), nr 6, s. 267-277; E. Weron, *Odrębna duchowość laikatu*, „Communio", edycja polska, 5(1985), nr 6, s. 97-105. Wypada dodać, że w tej sprawie zabrał również głos Jan Paweł II w jednej z katechez głoszonych podczas audiencji generalnych (por. *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostolski...*, s. 383-386).

[77] Por. E. Weron, *Teologiczne podstawy duchowości wcielenia*, „Collectanea Theologica", 41(1971), nr 1, s. 74-80.

służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela" (por. KKK 898). Co więcej, wnikając w szczegóły katechizmowej prezentacji apostolskiego powołania laikatu, można bez trudu odnaleźć elementarne zręby duchowości charakterystycznej dla ludzi świeckich. Koncentrują się one wokół dwóch tematów: sakramentalnej godności małżeństwa i odkupieńczej wartości trudu ludzkiej pracy[78]. Sakramentalne przymierze małżeńskie, udzielając „małżonkom łaski miłowania się wzajemnie tą miłością, jaką Chrystus umiłował Kościół", „udoskonala", „umacnia" i „uświęca" podstawową więź międzyludzką (por. KKK 1661). To zaś umożliwia również przeżywanie w duchu wiary pozarodzinnych kontaktów społecznych. Z kolei asymilacja ludzkiej pracy w dzieło zbawienia pozwala odkryć w całokształcie doczesnej aktywności „środek uświęcania i ożywiania rzeczywistości ziemskich w Duchu Chrystusowym" (por. KKK 2427).

Integralnie podjęta formacja apostolska laikatu zakłada troskę nie tylko o pogłębione życie duchowe, ale i o solidne i gruntowne przygotowanie doktrynalne. Trudno zresztą wyobrazić sobie wiarygodną formację duchową bez wystarczającej znajomości prawd wiary. Uwzględniając ten fakt, II Sobór Watykański zaleca świeckim katolikom studia z zakresu teologii, etyki i filozofii (por. AA 29). Jan Paweł II z kolei w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* mówi o bezwzględnej konieczności „systematycznej katechezy dostosowanej do wieku i różnych sytuacji życiowych" (por. ChL 60). Tego typu katecheza jest potrzebna nie tylko ze względu na naturalny proces pogłębiania wiary, ale także ze względu na wymóg uzasadnienia wyznawanego światopoglądu wobec świata i w obliczu jego poważnych i złożonych problemów[79]. Katechizm Kościoła Katolickiego natomiast nieodzowność doktrynalnej edukacji dostrzega wprost w kontekście powierzonej Kościołowi misji apostolskiej. Kościelny apostolat przecież wiąże się z mandatem ewangelizacyjnym: „Idźcie... i nauczajcie wszystkie narody (...). Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem" (Mt 28,19-20; por. KKK 2-3). Nie trudno zrozumieć, że nakazu głoszenia Ewangelii nie można wykonać bez zadania sobie trudu wszechstronnego zapoznania się z treścią depozytu wiary. Aby ułatwić zrealizowanie tego zadania, w toku dziejów Kościoła były podejmowane inicjatywy opracowania różnego rodzaju kompendiów nauki chrześcijańskiej, nazywanych katechizmami. Geneza najnowszego Katechizmu jest identyczna. Jego autorzy wyraźnie zaznaczają, że zrodził się on z troski o „przedstawienie organicznego i syntetycznego wykładu istotnych i podstawowych treści nauki katolickiej, obejmujących zarówno wiarę,

[78] Por. tenże, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Poznań – Warszawa 1980, s. 101-127 i 147–203.

[79] Por. tenże, *Duchowość i formacja ludzi świeckich*, „Ateneum Kapłańskie", 114(1990), nr 3, s. 424.

jak i moralność w świetle Soboru Watykańskiego II i całości Tradycji Kościoła" (por. KKK11) i „jest przeznaczony przede wszystkim dla odpowiedzialnych za katechezę" (por. KKK 12), od której „w największej mierze zależy nie tylko rozprzestrzenianie się Kościoła w świecie i jego wzrost liczebny, ale jeszcze bardziej jego rozwój wewnętrzny" (por. KKK 7), a więc i apostolat katolików świeckich. Nie bez znaczenia jest stwierdzenie, że nowy Katechizm Kościoła Katolickiego powinien być również „pożyteczną lekturą" dla ogółu wiernych powołanych do dawania chrześcijańskiego świadectwa (por. KKK 12). Został bowiem „ukierunkowany na dojrzewanie wiary, na jej zakorzenienie w życiu i promieniowanie nią przez świadectwo" (por. KKK 23). Oznacza to m.in., że formacja doktrynalna mająca na celu przygotowanie kościelnego laikatu do apostolstwa, w wymiarze zarówno pastoralnym, jak i osobistym, uzyskała w Katechizmie nader istotną pomoc i mobilizację[80].

Na koniec trzeba jeszcze podkreślić, że przygotowanie doktrynalne świeckich wiernych do apostolstwa – podobnie jak ich formacja duchowa – oprócz elementów wspólnych ogółowi chrześcijan zakłada ponadto przygotowanie specyficzne i szczególne. I w tym wypadku tego typu potrzeba jest związana z faktem, że katolicy świeccy żyją „w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których niejako utkana jest ich egzystencja" (por. LG 31). Biorąc ten fakt pod uwagę, Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* postulował, by świeckim członkom kościelnej wspólnoty, zwłaszcza tym, którzy w różny sposób są zaangażowani na polu społecznej, gospodarczej i politycznej działalności, zapewnić dokładniejszą znajomość społecznej nauki Kościoła. „Ta nauka – pisał papież – powinna wejść do programów katechizacji ogólnej, do programów szkolnych i uniwersyteckich" (ChL 60). Taką potrzebę sygnalizował już wcześnie Jan XXIII w encyklice społecznej *Mater et Magistra* (por. MM 223) oraz II Sobór Watykański w dekrecie *Apostolicam actuositatem* o działalności apostolskiej katolików świeckich (por. AA 31). Katechizm Kościoła Katolickiego chlubnie wpisuje się w ten postulatywny kontekst, poświęcając nauczaniu społecznemu Kościoła odrębny akapit (por. KKK 2419-2425)[81].

Autorzy Katechizmu przypominają, że społeczne nauczanie Kościoła zawiera „zbiór zasad doktrynalnych, który kształtuje się w miarę, jak Kościół interpretuje

[80] Należy zaznaczyć, że dla ułatwienia wiernym zapoznania się z bogatą treścią nowego Katechizmu wydano 28.06.2005 r. jego „zwięzłą syntezę" w postaci „Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego" (tłum. polskie ukazało się w kieleckim wydawnictwie „Jedność" w 2005 r.).

[81] Por. J. Krucina, *Społeczna nauka Kościoła*, w: M. Rusecki i E. Pudełko (red.), *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie...*, s. 205-220.

wydarzenia historyczne w świetle całości nauki objawionej przez Chrystusa Jezusa przy pomocy Ducha Świętego" (por. KKK 2422). Zapoznając wiernych z bogatym dziedzictwem tej wielowiekowej teologicznej interpretacji historycznych przemian życia społecznego, trzeba zadbać, by katolicka nauka społeczna nie była przez nich postrzegana jako „kościelna" ideologia społeczno-gospodarcza czy społeczno-polityczna na podobieństwo ideologii liberalnej czy kolektywistycznej (por. SRS 41). Jakkolwiek bowiem między sferą religijną a porządkiem gospodarczo-politycznym istnieją niewątpliwe punkty styczne, to jednak obie te dziedziny odznaczają się właściwą sobie autonomią, którą należy nie tylko respektować, ale i umacniać (por. KKK 2245)[82]. Kościół nie czuje się powołany, by w dziedzinie społecznej formułować propozycje „techniczne", należy to bowiem do kompetencji państwa i uprawnionych do tego instytucji społecznych. „Kościół – czytamy w Katechizmie - troszczy się o ziemski wymiar dobra wspólnego z racji jego ukierunkowania na najwyższe Dobro, nasz ostateczny cel. Stara się zaszczepić właściwe postawy odnośnie do dóbr ziemskich i stosunków społeczno-gospodarczych" (KKK 2420). Z tej też racji katolicka nauka społeczna zmierza „do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania" (por. SRS 41). Jako taka stanowi też ważny element apostolskiej formacji kościelnego laikatu w wymiarze społecznym. Ta formacja zaś nie jest bez znaczenia dla szerszej – pozakościelnej – akceptacji nauczania społecznego Kościoła. To nauczanie bowiem – zaznacza Katechizm – „tym bardziej staje się możliwe do przyjęcia przez ludzi dobrej woli, im głębiej inspiruje postępowanie wiernych (por. KKK 2422)[83].

Zakończenie

Opublikowanie nowego Katechizmu Kościoła Katolickiego bez najmniejszej wątpliwości należy zaliczyć do najważniejszych wydarzeń pontyfikatu Jana Pawła II[84]. Skądinąd wiadomo, że wiodącą ideą tego pontyfikatu był postulat pastoralnej promocji kościelnego laikatu, uznany za jeden z najistotniejszych warunków powodzenia programu nowej ewangelizacji, jakiej bezsprzecznie potrzebuje współczesny – zsekularyzowany – świat (por. ChL 3)[85]. Jan Paweł II niejednokrotnie dawał wyraz przekonaniu, że postulowana promocja dzięki magisterium II Soboru Watykańskiego uzyskuje w życiu Kościoła coraz bardziej konkretny i realny wy-

[82] Por. T. Makowski, *Społeczna nauka Kościoła w służbie pastoralnego programu nowej ewangelizacji*, „Colloquia Theologica Adalbertina", 3(2002), nr 8, s. 15n.

[83] Por. tenże, *Duszpasterska orientacja społecznej nauki Kościoła według Jana Pawła II*, w: P. Podeszwa i W. Szczerbiński (red.), *Minister Verbi*, Gniezno 2003, s. 554-558.

[84] Por. J. Poniewierski, *Pontyfikat 1978-2005*, Kraków 2005, s. 224.

[85] Por. E. Weron, *Apostolstwo laikatu w nauczaniu Jana Pawła II*, Ząbki 2007, s. 10n.

raz. Z drugiej strony jednak był on również świadom, że na posoborowej drodze odradzającego się apostolstwa katolików świeckich pojawił się szereg trudności i niebezpieczeństw, wyrastających na podłożu arbitralnych decyzji i teologicznej ignorancji (por. ChL 2). Wszystko razem przemawia za potrzebą permanentnej konfrontacji aktualnego oblicza apostolskiej działalności laikatu z oficjalną doktryną Kościoła w tym przedmiocie. Nie ulega wątpliwości, że nowy Katechizm Kościoła Katolickiego, będący autorytatywnym kompendium całej nauki katolickiej w dziedzinie wiary i moralności, taką konfrontację nie tylko ułatwia, ale wręcz ją prowokuje. Przedstawiona w niniejszym opracowaniu analiza stanowi swego rodzaju owoc otwarcia się na tę szansę i na to wyzwanie.

Elementarna konstrukcja problemowa podjętej refleksji, złożona z trzech logicznie powiązanych ze sobą części, wynika z syntetycznego opisu chrześcijańskiego powołania świeckich wiernych, zaprezentowanego w Katechizmie w numerach od 897 do 913. Pierwsza część pozwala zrozumieć teologiczne racje apostolskiej posługi kościelnego laikatu, druga – odsłania podstawowe zakresy tej posługi, będące konsekwencją uczestnictwa wiernych w zbawczym posłannictwie Chrystusa w wymiarze kapłańskim, prorockim i królewskim, trzecia natomiast – uświadamia wymogi niezbędnej Ludowi Bożemu apostolskiej formacji oraz kościelną odpowiedzialność w tym zakresie. Szczegółowe rozpracowanie tych trzech konstrukcyjnych wątków zostało oparte o integralnie rozumianą treść Katechizmu, która całe bogactwo chrześcijańskiego misterium ukazuje w czterech wzajemnie uzupełniających się aspektach. Chrześcijańskie misterium bowiem jest najpierw przedmiotem wiary; następnie jest celebrowane i przekazywane w liturgii Kościoła; z kolei staje się obecne w życiu codziennym, by oświecać i umacniać wiernych w działaniu, w końcu zaś stanowi podstawę osobistej i wspólnotowej modlitwy błagalnej, pochwalnej i wstawienniczej. Każdy z wymienionych aspektów dostarcza obfitego materiału umożliwiającego pogłębioną i wszechstronną prezentację apostolskiego powołania kościelnego laikatu wraz z jego teologicznym uzasadnieniem i pastoralnymi uwarunkowaniami formacyjnymi.

W końcowej konkluzji tych rozważań można stwierdzić, że Katechizm Kościoła Katolickiego w pełnym świetle aktualnej teologicznej samoświadomości Kościoła ukazuje prawdę o apostolacie katolików świeckich, a w konsekwencji wytycza dalszą bezpieczną drogę pożądanej pastoralnej promocji najliczniejszej cząstki Ludu Bożego, powołanej do pracy w Winnicy Pańskiej, którą jest świat (por. ChL 3)[86]. Wydaje się jednak, że przy bardziej wszechstronnym i wnikliwym

[86] W przedstawionej analizie zastosowano następujące skróty kościelnych dokumentów: AA – dekret II Soboru Watykańskiego *Apostolicam actuositatem*; AdG - dekret II Soboru Watykańskiego *Ad gentes*; ChL - adhortacja apostolska Jana Pawła II

wykorzystaniu nauczania Jana Pawła II na temat powołania i misji kościelnego laikatu, zawartego zwłaszcza w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*, katechizmowy wkład w zrozumienie tej prawdy mógłby być jeszcze bardziej konkretny i inspirujący.

Zusammenfassung

Der Artikel analysiert das vom Vaticanum II formulierte Evangelisierungsverlangen der pastoralen Förderung der kirchlichen Laien. Die Quellengrundlage dieser Analyse ist der 1992 veröffentlichte neue Katechismus der Katholischen Kirche, als aktuellste und verbindliche Norm der kirchlichen Vorhersagen von erlösender Botschaft.

Die oberflächliche Lektüre des Katechismus könnte den Eindruck erwecken, dass das Problem der apostolischen Tätigkeit der Laienkatholiken von seinen Autoren nur am Rande betrachtet werde. Diesem Thema wurden knapp 16 Kapitel gewidmet. Im Verhältnis zur gesamten Katechismuserklärung, die 2865 Absätze umfasst, ist das wirklich nicht viel. Es wäre ein Missverständnis, wenn man glauben würde, dass die Katechismusbelehrung über Laien ausschließlich in den erwähnten 16 Kapiteln enthalten wäre. Im Grunde genommen bezieht sich alles das, was der Katechismus von Glauben und christlichem Leben sagt, auch auf weltliche Gläubige. Das setzt die Bereitschaft, sich der Mühe zu unterziehen voraus, den ganzen sachlichen Inhalt des Katechismus unter dem Gesichtspunkt der den weltlichen Katholiken anvertrauten Mission zu analysieren. Solch ein Ziel schwebt dem Autor der vorliegenden Bearbeitung vor.

Die synthetische Beschreibung der christlichen Berufung der weltlichen Katholiken, vertreten in 16 erwähnten Kapiteln der Katechismuserklärung, ermöglicht den aus drei Teilen bestehenden prinzipiellen Plan des Artikels zu konstruieren, in dem der Reihe nach folgende Fragen analysiert werden: Grundwesen der Berufung der weltlichen Gläubigen zur Sendung, Inhalt der Grundbereiche dieser Mission und kirchliche Verantwortung und Grundforderungen der Sendungsformation der Laien. Die ausführliche Ausarbeitung dieses Konstruktionsfadens stützt sich auf den vollen Wortlaut des Katechismus, der den ganzen Reichtum des christlichen Mysteriums in den vier miteinander verflochtenen Aspekten zeigt: Glaubensdepositorium, liturgische Feierlichkeit, Zeugnis des christlichen Lebens und Gebet. Jeder dieser Aspekte lieferte ausführlichen Stoff, der es ermöglicht, die apostolische Berufung weltlicher Gläubiger samt ihrer theologischen Begründung und pastoralen Formationsbedingtheit umfassend darzustellen.

Christifideles laici; CT - adhortacja apostolska Jana Pawła II *Catechesi tradendae*; EN adhortacja apostolska Pawła VI *Evangelii nuntiandi*; FC - adhortacja apostolska Jana Pawła II *Familiaris consortio*; FD – konstytucja Jana Pawła II *Fidei donum*; GS – konstytucja duszpasterska II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes*; KKK - Katechizm Kościoła Katolickiego; KNSK – Kompendium Nauki Społecznej Kościoła; KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego; LC – instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Libertatis conscientia*; LG - konstytucja dogmatyczna II Soboru Watykańskiego *Lumen gentium*; MM – encyklika Jana XXIII *Mater et Magistra*; PT - encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*; RM - encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio*; RP – adhortacja apostolska Jana Pawła II *Reconciliatio et paenitentia*; SC - konstytucja II Soboru Watykańskiego *Sacrosanctum Concilium*; SRS - encyklika Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis*; VS – encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor*.

Ks. Andrzej DOBRZYŃSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXIII (2009) 163–184

TEOLOGIA EWANGELIZACJI W NAUCZANIU JANA PAWŁA II W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ W 1979 R.

Jan Paweł II podczas swojego pontyfikatu ponad sto razy opuszczał Watykan, udając się w zagraniczne podróże. Nazwano go „pielgrzymem świata". Podczas pierwszej pielgrzymki, która trwała od 25 stycznia do 1 lutego 1979 r., Papież odwiedził Republikę Dominikany i Meksyk, a w drodze powrotnej do Rzymu zatrzymał się na Wyspach Bahamy, w Nassau. Po trzydziestu latach warto powrócić do tej pierwszej podróży apostolskiej, o której Ojciec święty powiedział, że „ta pielgrzymka poniekąd natchnęła i ukształtowała wszystkie kolejne lata pontyfikatu"[1]. Na czym polegało przełomowe znaczenie tej pierwszej podróży?

Złożona sytuacja religijna, społeczna i polityczna w Ameryce Łacińskiej wymagała od Papieża odwagi proroka i roztropności pasterza, ale przede wszystkim dania świadectwa o tym, że wiara, która rodzi się z przyjęcia Ewangelii, posiada moc kształtowania ludzkich serc i przemiany doczesnego świata. Podczas konferencji prasowej na pokładzie samolotu, jeden z dziennikarzy zapytał Jana Pawła II, z czym Papież jedzie do Ameryki Łacińskiej? Ojciec święty odpowiedział: „Z wiarą, czy to mało?", i dodał: „Czego można się spodziewać od Papieża, jeśli nie wiary?"[2]

W dziennikarskich komentarzach zwracano uwagę przede wszystkim na skomplikowaną sytuację, w jakiej znalazł się Kościół w Ameryce Łacińskiej. Podkreślano, że Papież pochodzący z komunistycznego kraju wyrusza na pierwszą „krucjatę" przeciwko marksizmowi, który zdobył „przyczółek" w Kościele katolickim w postaci pewnych nurtów tzw. teologii wyzwolenia. Pojawiły się opinie, że podczas pielgrzymki uwidoczni się rozłam między Kościołem instytucjonalnym a Kościołem „ludowym", Stolicą Apostolską a częścią duchowieństwa zaangażowanego z przemiany polityczne. Nie spodziewano się jednak, że podstawowym przesłaniem pielgrzymki będzie wiara, która zwycięża świat (por. 1 J 5,4).

---

[1] Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy*, Kraków 2004, s. 49.

[2] Por. *L'attività della Santa Sede nel 1979*, Watykan 1980, s. 59-61; C. Bernstein, M. Politi, *Jego Świątobliwość Jan Paweł II i nieznana historia naszych czasów*, Warszawa 1999, s. 198; „L'Osservatore Romano" (27 I 1979), wyd. włoskie, s. 3. Całościowa wizja sytuacji Kościoła w Ameryce Łacińskiej, zob. O. Compagnon, *L'America latina*, w: J. M. Mayeur, A. Riccardi, *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*, t. XIII (*Crisi e rinnovamento dal 1958 ai giorni nostri*), Rzym 2002, s. 460-519.

Analizując przemówienia Jana Pawła II wygłoszone podczas jego apostolskiej podróży, warto odpowiedzieć na pytanie: Co było istotą papieskiego przesłania? Na czym polegał jego wkład w głoszenie Ewangelii współczesnemu światu? Jakie znaczenie posiada dziś papieskie nauczanie o ewangelizacji?

W naszym studium najpierw zostaną przedstawione zasadnicze ramy, w które wpisuje się papieskie nauczanie o ewangelizacji. Następnie omówione będą trzy główne prawdy misji ewangelizacyjnej: prawda o Chrystusie, prawda o Kościele i prawda o człowieku, ponadto przedstawione zostaną zadania ludzi wierzących, którzy są wezwani do dawania świadectwa o Ewangelii. Na zakończenie ukażemy wpływ ewangelizacji w dziedzinie sprawiedliwości społecznej i ludzkiej pracy.

Ewangelizacja w ramach historii dawnej i współczesnej

Nauczanie o ewangelizacji wpisuje się w cztery ramy, które uwydatniają obraz misji Kościoła, jaki wyłania się z papieskich przemówień. Można powiedzieć, że ramy «poziome» tego „obrazu" tworzy historia Kościoła latynoamerykańskiego oraz sytuacja społeczno-politycza w Ameryce Łacińskiej. Natomiast «pionowe» ramy stanowią: magisterium Kościoła oraz tradycyjna religijność ludowa mieszkańców Ameryki Łacińskiej; religijność przede wszystkim o charakterze maryjnym.

Pierwszą ramą jest historia ewangelizacji w Ameryce Łacińskiej. Współczesna ewangelizacja jest podjęciem dziedzictwa dziejów Kościoła, który niesie orędzie zbawienia w Chrystusie. Republika Dominikany nie była więc dla Papieża tylko „przystankiem" w drodze do Meksyku, lecz symbolicznym miejscem, gdzie nastąpiło pierwsze spotkanie misjonarzy niosących Ewangelię z „Nowym Światem". Jan Paweł II pragnął iść śladem tych, którzy postawili na tej ziemi pierwszy krzyż i odprawili pierwszą Mszę świętą, zbudowali pierwszą katedrę, klasztor i uniwersytet. Również na Dominikanie rozpoczęło się zmaganie misjonarzy z kolonizatorami o uznanie godności i praw Indian[3].

Ojciec święty nawiązał w homilii podczas Mszy świętej na Placu Niepodległości w Santo Domingo do wysiłku głoszenia wiary podejmowanego przez misjonarzy, a przede wszystkim zakonników. Podkreślił, że ich dzieło pozostaje nie tylko piękną kartą historii, ale także stanowi dla dzisiejszego Kościoła wyzwanie, by łączyć Ewangelię i życie, chrześcijańską duchowość i autentyczny

[3] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie pożegnalne w Santo Domingo*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie* papieskie, t. II/1 (styczeń-czerwiec 1979 r.), Poznań 1990, s. 64. Dalej cytowane z skrótem NP. Por. *Giovanni Paolo II a Santo Domingo. Otto ore di entusiasmo popolare*, "L'Osservatore Romano" (27 I 1979), s. 2.

humanizm[4]. Papież odwoływał się do działalności wielkich misjonarzy, takich jak: Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, José de Anchieta, Toribio de Mogrovejo, a także do postaci Francisco de Vittoria, który wniósł znaczący wkład w tworzenie podstaw praw człowieka i prawa międzynarodowego. Ojciec święty wskazywał na trwałe osiągnięcia, jakimi było utworzenie struktur diecezjalnych, szkół i uniwersytetów. Dzięki temu wiara zakorzeniła się w kulturze latynoamerykańskiej[5].

Perspektywa historyczna pozwoliła również Papieżowi na podkreślenie wartości rodzimej kultury mieszkańców Ameryki. „Źródła własnej duchowości" stanowiły niejako glebę, która przyjęła zasiew ewangelicznej prawdy. Jan Paweł II wiedział, że mówiąc o „rozłożystym drzewie" życia Kościoła w Ameryce Łacińskiej, nie można zapominać o „delikatnych korzeniach", jakie stanowiło spotkanie chrześcijaństwa z kulturami przedkolumbijskimi[6].

Historia pokazuje także, że mimo wielkich odległości poszczególne narody niejednokrotnie dzieliły podobny los. Stanowiło to źródło duchowej bliskości i budujące świadectwo. Dominikana jest ziemią pełną ludzkiego bólu i uciemiężenia. Jeden z rodzimych poetów nazwał swój kraj „amerykańską Polską", co zostało przypomniane przy okazji wizyty Ojca świętego[7]. Jan Paweł II, ze swej strony, nawiązał do bolesnych doświadczeń w historii Meksyku i Polski. Używając sformułowania *Mexico semper fidelis* podkreślał „szczególną więź duchową" i podobieństwo losów tych dwóch narodów[8]. Odnosząc się do współczesnej historii, w której istotną rolę odegrał rozwój przemysłu, porównał miasto Monterrey do Nowej Huty, dając przy tej okazji świadectwo, że w przełomowych i trudnych czasach naród polski odnalazł w wierze, w miłości do Matki Bożej i we wspólnocie Kościoła „światło w ciemności i niewzruszoną nadzieję"[9].

Drugą ramą uwydatniającą obraz misji Kościoła, a także potrzebę odpowiedniej teologii ewangelizacji, była sytuacja panująca wówczas w Ameryce Łacińskiej. Dochodziło tam do konfrontacji potęg ZSRR i USA, co było jedną z odsłon tzw. zimnej wojny. Rosło znaczenie sił rewolucyjnych, które natrafiały na reakcje prawicowych władz i junt wojskowych. Rządy partii demokratycz-

[4] Por. Jan Paweł II, *Miłujcie Chrystusa, a przez Chrystusa ludzi*, w: NP, s. 59.

[5] Papież odwoływał się do historii ewangelizacji w wielu przemówieniach, por. NP, s. 59, 72, 97, 117 i 120.

[6] Por. Jan Paweł II, *Miłujcie Chrystusa*..., dz. cyt., s. 59.

[7] *Giovanni Paolo II a Santo Domingo. Otto ore di entusiasmo popolare*, s. 2.

[8] Por. Jan Paweł II, *Mexico semper fidelis*, w: NP, s. 65. Jan Paweł II powołał się na doświadczenie wyniesione z Polski, której „serce bije w maryjnym sanktuarium na Jasnej Górze". Ojciec święty wskazywał także na podobieństwo wizerunków z Jasnej Góry i z Guadalupe, tenże, por. *Przemówienie do Polaków*, w: NP, s. 69.

[9] Por. tenże, *Przemówienie do robotników*, w: NP, s. 123.

nych, niejednokrotnie zbyt słabych, aby oprzeć się korupcji, często przerywane były zamachami stanu. U podłoża trwających konfliktów leżał problem społecznej niesprawiedliwości. Nieudane próby reform sprawiały, że coraz więcej ludzi upatrywało w rewolucji drogę do zlikwidowania podziału na małą grupę oligarchów i na społeczeństwo – miliony ludzi, którzy w przeważającej mierze żyli w skrajnej biedzie.

Podróż Jana Pawła II była związana z Trzecią Konferencją Episkopatu Ameryki Łacińskiej (CELAM) w Puebla. Ojciec święty postanowił wziąć w niej udział, na co nie zdecydował się jego poprzednik, papież A. Luciani[10]. Uczestnictwo w niej – jak powiedział Jan Paweł II – było „trudnym zadaniem". Nie tylko z powodu, że Ameryka Łacińska stanowiła „inny świat" niż ten, w którym Karol Wojtyła wzrastał i nabywał duszpasterskiego doświadczenia[11], ale również dlatego, że w tej Konferencji jak w soczewce skupiały się problemy religijne, społeczne i polityczne Kontynentu Ameryki Łacińskiej.

Dwa kraje odwiedzone przez Ojca świętego w pewnej mierze odzwierciedlały złożoną sytuację Ameryki Łacińskiej. W Republice Dominikany zaledwie kiełkowała demokracja po latach dyktatury, a Meksyk był wtedy państwem o charakterze antyklerykalnym i nie posiadał stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską[12].

W tej skomplikowanej sytuacji społeczno-politycznej w 1979 r. znajdowały się 373 miliony katolików, którzy stanowili wtedy prawie połowę członków Kościoła[13]. Jan Paweł II uważał, że ten socjologiczny fakt winien być przede wszystkim interpretowany eklezjologicznie, ponieważ przyszłość Kościoła zależy od solidarnego trwania Kościołów lokalnych w łonie jedynego i niepodzielnego Kościoła Chrystusa. Ojciec święty odcinał się od prób ideologicznych i politycznych manipulacji pielgrzymką. Nadawał jej charakter ściśle religijny, ale nie

[10] W związku ze zmianą decyzji Jana Pawła I przełożono rozpoczęcie Konferencji o kilka miesięcy, por. J. Kwitny, *Człowiek stulecia. Życie i czas papieża Jana Pawła II*, Warszawa-Chicago 1997, s. 283.

[11] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Polaków*, dz. cyt., s. 69-70. Niektóre grupy teologów, kapłanów i świeckich domagały się od biskupów większego zaangażowania politycznego Kościoła, potępienia tzw. rządów bezpieczeństwa narodowego, „demokratyzacji" Kościoła w oparciu o tzw. wspólnoty podstawowe, „indigenizacji" wiary i odstąpienia od religijności ludowej, która ich zdaniem miała być oparta na przesądach, por. C. Basevi, *Tre verità da Puebla. Una professione di fede e di speranza*, w: „Studi Cattolici" 23 (1979), s. 243.

[12] Republika Dominikany jest czterdzieści razy mniejsza od Meksyku. W 1979 r. niewielki kraj Karaibów liczył ponad 5 milionów mieszkańców, podczas gdy Meksyk 70 milionów ludności, por. Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej, *Annuarium Statisticum Ecclesiae 1979*, Watykan b.r.w., s. 36 i 95.

[13] W 1979 r. było 763 milionów katolików w całym świecie, por. Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej, *Annuarium Statisticum Ecclesiae 1979*, dz. cyt., s. 18 i 36-37.

wyłączał ze sfery jej oddziaływania problemów społecznych. Zaznaczał, że należy ją widzieć jako wkład następcy św. Piotra w misję ewangelizacji, która wiąże się także z troską o doczesną sprawiedliwość. Kościół buduje świat bardziej ludzki przez to, że czyni go bardziej chrześcijańskim[14].

Ewangelizacja w ramach religijności ludowej i Magisterium Kościoła

Jan Paweł II odwiedził maryjne sanktuaria Matki Bożej Altagracia w Higuey na Dominikanie i Naszej Pani z Guadalupe w stolicy Meksyku, w którym zainaugurował Konferencję Episkopatu Latynoamerykańskiego. Złożył także wizytę w innym meksykańskim sanktuarium, w Zapopán w archidiecezji Guadalajara. Było to okazją do podkreślenia roli pobożności ludowej w dziele ewangelizacji. W przemówieniach papieskich religijność tradycyjna, szczególnie związana z kultem Najświętszej Panny, stanowiła trzecią ramę, uwydatniającą misję Kościoła.

Trudno zrozumieć religijność mieszkańców Ameryki Łacińskiej bez wzięcia pod uwagę pobożności maryjnej. Historia ewangelizacji pokazuje, że kult Matki Bożej odpowiadał religijnej wrażliwości Indian. Jan Paweł II wskazał na teologiczne i antropologiczne aspekty tej pobożności. Maryja nie przysłania Chrystusa, który jest „źródłem każdej pobożności", lecz otwiera nas na tajemnicę Boga w Trójcy Świętej. Dostrzeżenie roli Maryi w realizacji planu Bożego i w procesie ewangelizacji prowadzi do doświadczenia Jej macierzyńskiej opieki i pomocy w życiu oraz w głoszeniu wiary „z pokolenia na pokolenie". Pobożność maryjna i – szerzej ujmując – religijność ludowa stanowi „prawdziwy wyraz duszy ogarniętej łaską i ukształtowanej w szczęśliwym spotkaniu dzieła ewangelizacji i miejscowej kultury". Jan Paweł II wskazywał na potrzebę kształtowania religijności ludowej przez liturgię, odpowiednie kaznodziejstwo i katechezę. Błędem jest postawa deprecjonowania tego typu pobożności, przez zarzucanie jej emocjonalizmu i braku solidnych podstaw doktrynalnych. Dla Ojca świętego pobożność ludowa stanowiła syntezę głębokich uczuć religijnych, ukształtowanej wiary, kultury i codziennego życia[15]. Troska o tę żywotną syntezę jest zadaniem ewangelizacji.

Maryja uczy wierności Chrystusowi. Jest wzorem wytrwałego poszukiwania woli Bożej, jej akceptacji i stałości w wierze w codziennym życiu. Wierność Odkupicielowi prowadzi do wierności Kościołowi. Jan Paweł II podkreślił, że misja Kościoła w dobie współczesnej musi się łączyć z wiernością Ewangelii,

[14] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na lotnisku w Santo Domingo*, w: NP, s. 56-57.
[15] Por. tenże, *Odpowiedzialność za innych*, w: NP, s. 114-116.

chrześcijańskiej Tradycji i eklezjalnemu Magisterium oraz trwaniem w jedności z następcą św. Piotra. Świadectwo wierności w „prostej i mocno ugruntowanej wierze" niejednokrotnie prowadziło chrześcijan do ofiary z życia[16].

Pobożność ludowa nie tylko łączy nas z Tradycją Kościoła i religijnym doświadczeniem minionych pokoleń, lecz również kształtuje życie Kościoła. Papież wskazał na społeczny wymiar pobożności maryjnej. Maryja, która jest „Ucieczką Grzeszników", przyczynia się także do przezwyciężania „struktur grzechu" i do „niezbędnej przemiany społeczeństwa". Realizuje się to na drodze zaangażowania chrześcijan na rzecz sprawiedliwości i autentycznego wyzwolenia. Profetyczne znaczenie maryjnego hymnu *Magnificat* (Łk 1, 46-55) wskazuje na postawę czynną, a nie bierne godzenie się z „niesprzyjającymi warunkami życia osobistego i społecznego". Pobożność maryjna kształtuje w wierzących nadzieję na świat bardziej sprawiedliwy, ponieważ Maryja jest „rzecznikiem sprawiedliwości" zarówno na ziemi, jak i w niebie[17].

Sanktuarium jest szczególnym miejscem, gdzie rozwija się pobożność ludowa i gdzie winna dokonywać się ewangelizacja. Dlatego jest ważne, aby pielgrzymi spotykali się w sanktuariach z wiarą żywą, oczyszczoną z tego, co nie służy zdrowej dewocji[18]. Właśnie sanktuarium Matki Bożej z Guadalupe było duchowym centrum papieskiej pielgrzymki i miejscem uroczystej inauguracji Trzeciej Konferencji CELAM. Papież prosił Maryję o „inspiracje i radę" dla owocnej ewangelizacji w Ameryce Łacińskiej[19].

Czwartą ramą dla obrazu misji Kościoła jest aspekt teologiczno-duszpasterski, który przejawia się w treści papieskich przemówień. U podłoża nauczania Jana Pawła II jest Pismo Święte, Sobór Watykański II i nauczanie Pawła VI[20]. We wszystkich papieskich przemówieniach, obok nawiązań do Nowego Testamentu, najwięcej odwołań jest do adhortacji *Evangelii nuntiandi* (24 razy) oraz do konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* (20 razy). Już w tym zestawieniu widać, że ewangelizacja wypływa z Objawienia i wiąże się ściśle z prawdą o Kościele.

[16] Por. tenże, *Mexico semper fidelis*, dz. cyt., s. 65. Ojciec święty podkreślił znaczenie doświadczenia religijnego dla życia Kościoła. Stwierdził, że nauka Soboru Watykańskiego II o Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła posiada swe odzwierciedlenie w dziejach Meksyku i całej Ameryki Łacińskiej, por. tamże, s. 64-66; tenże, *Bądź pozdrowiona, Matko Meksyku – Matko Ameryki Łacińskiej*, w: NP, s. 73.

[17] Por. tenże, *Odpowiedzialność za innych*, dz. cyt., s. 116.

[18] Por. tamże.

[19] Por. tenże, *Audiencja z okazji życzeń świątecznych*, w: *Nauczanie papieskie*, t. I (1978), Poznań-Warszawa 1987, s. 185-186.

[20] Papież, idąc po śladach doktryny soborowej, podejmuje na nowo zadanie określenia roli Kościoła w świecie, wychodząc od kryteriów ewangelicznej krytyki (*diferenciación*) i solidarności Kościoła ze światem, por. J. Morales, *El significado y la predicación de cuatro viajes apostólicos*, „Scripta Theologica" 13 (1980) z. 3, s. 846.

Ojciec święty podkreślił także rolę Drugiej Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Medellín w 1968 r., która służyła recepcji Vaticanum II. Dokumenty z tego zgromadzenia określił jako „punkt wyjścia" dla debaty w Puebla[21]. Ponieważ okres ponad dziesięciu lat od Konferencji w Medellín nie był wolny od trudności i błędów, Jan Paweł II szczególną uwagę zwracał właśnie na dokument *Evangelii nuntiandi* z 1975 r., który nazwał „wielką kartą ewangelizacji" oraz „duchowym testamentem" Pawła VI. Uważał, że ta adhortacja jest dla Konferencji w Puebla nie tylko „obowiązującym punktem odniesienia", lecz także inspiracją do zastosowania teologii ewangelizacji w praktyce[22].

Jan Paweł II odwoływał się jeszcze do innych dokumentów soborowych, zwłaszcza do Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* oraz Dekretu o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*[23]. Warto podkreślić także odniesienia do encyklik społecznych Jana XXIII *Mater et Magistra* i Pawła VI *Populorum progressio*, a także do jego listu apostolskiego *Octogesima adveniens*[24]. Wynika z tego, że jednym z priorytetów Jana Pawła II było przybliżenie słuchaczom Magisterium i jego zastosowanie w życiu Kościoła latynoamerykańskiego[25].

W ciągu tygodnia Ojciec święty wygłosił ponad trzydzieści przemówień, do różnych grup słuchaczy[26]. Z punktu widzenia doktrynalnego najważniejszym przemówieniem była konferencja wygłoszona do zgromadzenia biskupów w Puebla[27]. Sześć spośród swoich przemówień Jan Paweł II skierował do osób duchownych. Na spotkanie w sanktuarium Matki Boskiej z Guadalupe przybyło

[21] Por. Jan Paweł II, *Bądź pozdrowiona, Matko Meksyku*..., dz. cyt., s. 73-74; tenże, *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy*, w: NP, s. 83; tenże, *O awans i obronę rodziny*, w: NP, s. 80.

[22] Por. tenże, *Przemówienie do przedstawicieli krajowych organizacji katolickich w Meksyku*, w: NP., s. 102; tenże, *Mieć odwagę proroków*..., dz. cyt., s. 83. Były próby ukazywania Konferencji w Puebla jako odejścia od linii wyznaczonej w Medellín, por. C. Basevi, *Tre verità da Puebla*, dz. cyt., s. 244.

[23] W papieskich przemówieniach jest w sumie siedemnaście - oprócz *Lumen gentium* - odwołań do soborowych dokumentów. Poza wymienionymi są to również: *Sacrosanctum Concilium, Ad gentes, Christus Dominus, Gravissimum educationis*, *Perfectae caritatis* i *Presbiterorum ordinis.*

[24] Papież odwoływał się również na wielkich Ojców Kościoła takich jak: Ignacy Antiocheński, Ireneusz z Lyonu, Cyprian z Kartaginy, Augustyn z Hippony, Hilary z Poitiers i Jan Chryzostom. Raz nawiązał do dokumentu Synodu Biskupów *De iustitia in mundo* z 1971 r.

[25] Jan Paweł II kontynuuje i rozwija nauczanie swoich poprzedników dotyczące ewangelizacji, por. G. Lazzati, *Un viaggio incontro all'uomo: Giovanni Paolo II in Messico*, „Vita e Pensiero" 62 (1979), s. 2-3.

[26] Siedem przemówień w Santo Domingo, dwadzieścia trzy w Meksyku i jedno wystąpienie na lotnisku w Nassau na Wyspach Bahamas.

[27] G. Weigel stwierdził, że było to jedno z najważniejszych przemówień pontyfikatu, por. G. Weigel, *Świadek nadziei*, Kraków 2005[3], s. 364.

około dziesięć tysięcy księży diecezjalnych i zakonnych pochodzących z różnych krajów Ameryki Łacińskiej. Dwa razy Papież odwiedził najuboższe dzielnice w Santo Domingo i w Guadalajarze, a w Cuilapan spotkał się z Indianami. W Gudalajarze i w Monterrey przemawiał do robotników. Były również przemówienia do organizacji katolickich, do młodzieży, do środowiska akademickiego, do dziennikarzy, do dyplomatów oraz do meksykańskiej Polonii. Już to pobieżne zestawienie uwidacznia troskę Papieża o jedność biskupów i duchowieństwa oraz o apostolskie zaangażowanie wiernych.

Istotnym zagadnieniem, podejmowanym zarówno na Konferencji w Puebla i podczas całej papieskiej pielgrzymki, było pytanie o rolę i znaczenie ewangelizacji dziś i w przyszłości Ameryki Łacińskiej. Zagadnienie to wiąże się ściśle z teologiczną wizją Kościoła.[28] U podstaw właściwego rozumienia misji Kościoła w świecie jest eklezjologia zbudowana na mocnym fundamencie chrystologii.

Kościół gwarantem głoszenia Ewangelii Chrystusa

Jan Paweł II rozpoczął przemówienie na Konferencji w Puebla od wskazania na prymat prawdy przed praktyką, ortodoksji przed *praxis*. Od przyjęcia prawdy o Jezusie Chrystusie zależy „siła wiary milionów ludzi", która wyraża się w życiu, w wyznawanych wartościach i w działaniu. Od tego zależy także przynależność ludzi do Kościoła i ich aktywne apostolstwo w świecie. Prawda o Chrystusie kształtuje życie jednostek i całych społeczeństw[29]. Orędzie o odkupieniu tworzy „pionowy wymiar" ewangelizacji. Miłość Boża objawiona w Chrystusie jest źródłem „wyzwolicielskiej mocy" Ewangelii[30].

Kościół rodzi się z odpowiedzi wiary, jaką ludzie dają Odkupicielowi, i z przyjęcia Jego łaski zbawienia. Powołaniem Kościoła jest wyznanie Chrystusa „przed historią i przed światem", dlatego „solidna chrystologia", jako wynik działania Ducha Świętego i rozważania Słowa Bożego, jest dla Kościoła „trwałym punktem odniesienia" w jego nauczaniu i duszpasterstwie[31].

Sprzeciw wobec fałszywej chrystologii, która jest wynikiem „teoretycznych spekulacji", jest nie tylko obroną skarbu wiary, jaki został powierzony Kościołowi, ale stanowi także troskę o człowieka i przyszłość świata. Czysta i pełna

[28] Kard. K. Wojtyła odczytywał nauczanie Soboru Watykańskiego II, podkreślając, że „prawda o misyjnym charakterze Kościoła jest raczej prawdą «eklezjologiczną» niż «misjologiczną»", tenże, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003[3], s. 280.

[29] Por. Jan Paweł II, *Mieć odwagę proroków*…, dz. cyt., s. 85.

[30] Por. tenże, *Miłujcie Chrystusa…,* dz. cyt., s. 60.

[31] Por. tenże, *Mieć odwagę proroków*…, dz. cyt., s. 85 i 87.

prawda o Chrystusie kształtuje ludzkie sumienia i jest zarzewiem przemiany systemów, kultur i cywilizacji[32].

Jan Paweł II łączył chrystologię i eklezjologię widząc ewangelizację jako owoc działania prawdy o Chrystusie w życiu Kościoła. Nie ma ewangelizacji bez Chrystusa ani nie można jej realizować poza Kościołem. Głoszenie prawdy o Chrystusie wymaga wierności Magisterium Kościoła. Właściwa wizja Kościoła jest więc niezbędnym warunkiem należytego rozumienia ewangelizacji. Papież stwierdził, że „dobrze ugruntowana eklezjologia" jest „gwarancją poważnej i aktywnej ewangelizacji". Służbę rodzinie ludzkiej w różnych sferach życia Papież widział jako owoc zgłębiania tajemnicy Kościoła i owoc miłości oraz zaufania do Kościoła[33].

Sobór Watykański II przedstawił wyważoną wizję Kościoła, łącząc aspekt nadprzyrodzony i doczesny. Jan Paweł II podkreślił znaczenie Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*. Dokument ten stanowi „pewny drogowskaz i silny bodziec" dla ewangelizacji, która jest wyrazem powołania i tożsamości Kościoła. Ewangelizacja jest działalnością ściśle eklezjalną, a nie osobistym przedsięwzięciem jednostek czy grup[34].

Papież zwrócił uwagę, że z jedności Kościoła wypływa jedność jego misji. Jedność ewangelizacji zbudowana jest na jedności wokół Ewangelii, Eucharystii i kolegium biskupów, z następcą św. Piotra na czele. Ewangelizacja nie może dzielić członków Kościoła, ale winna być wyrazem jego duchowej i żywotnej siły[35].

Przeciwstawienie Kościoła „instytucjonalnego" Kościołowi „ludowemu" nie tylko jest przejawem ideologicznej manipulacji, ale również sprzeniewierza się prawdzie o naturze i misji Kościoła[36]. W wyniku takiego przeciwstawienia można by mówić o ewangelizacji «oficjalnej» i ewangelizacji «oddolnej». Taki podział byłby anty-świadectwem wobec świata.

Jedność ewangelizacji jest zagrożona także przez poglądy tych, którzy oddzielają królestwo Boże od Kościoła. Zwolennicy takiego podejścia identyfikują królestwo Boże z szeroko pojętą przemianą świata, która ma uczynić go bardziej sprawiedliwym. Jan Paweł II stwierdził, że działanie Kościoła jest nierozdzielnie związane z głoszeniem królestwa Bożego jako zbawienia w Chrystusie. Nie można więc bezkrytycznie uznać za ewangelizację różnych form zaangażowa-

[32] Por. tamże, s. 86.

[33] Por. tamże, s. 87-88. Papież powołał się na *Evangelii nuntiandi* nr 14, podkreślając, że ewangelizację należy uważać za „łaskę i właściwe powołanie Kościoła", por. tenże, *Miłujcie Chrystusa…,* dz. cyt., s. 59.

[34] Por. tenże, *Mieć odwagę proroków…*, dz. cyt., s. 87.

[35] Por. tamże, s. 88 i 90.

[36] Por. tamże, s. 88. W tej perspektywie Papież nawiązał także do tzw. wspólnot podstawowych, por. tenże, *Przemówienie do przedstawicieli krajowych organizacji katolickich Meksyku*, dz. cyt., s. 103.

nia społecznego. Prawda o odkupieniu człowieka jest nieusuwalnym spoiwem ewangelizacji będącej działaniem przede wszystkim religijnym[37].

Jedność misji ewangelizacyjnej wymaga więc jedności biskupów, kapłanów diecezjalnych i zakonnych, a także ludzi świeckich. Wymaga również wynikającej stąd jedności w nauczaniu i duszpasterstwie. Papież zaznaczył, że jedność Kościoła jako Ludu Bożego już jest „elementem ewangelizacyjnym". Nie wynika z wyrachowania, lecz z mandatu Chrystusa. Nie można rozdzielać i przeciwstawiać odpowiedzialności biskupa, który „wytycza drogi ewangelizacji", i charyzmatów członków Kościoła. Chodzi o posłuszeństwo autorytetowi hierarchii Kościoła, ale i o docenienie roli charyzmatów w służbie Ewangelii[38].

Prawda o człowieku istotnym przedmiotem ewangelizacji

Jan Paweł II stwierdził, że „dzięki Ewangelii Kościół posiada prawdę o człowieku" – człowiek jest „obrazem Boga". Kościół ma prawo tę prawdę głosić i jest moralnie zobowiązany do jej przekazywania. W oparciu o soborową eklezjologię i antropologię Papież wskazał, że przez łaskę odkupienia Chrystus łączy ze sobą Kościół i każdego człowieka. Antropologia chrześcijańska jest odpowiedzią na słabości współczesnych cywilizacji, pozbawionych adekwatnej wizji człowieka[39].

Godność człowieka jest wartością ewangeliczną. Troska o integralne dobro człowieka jest wpisana w misję ewangelizacyjną Kościoła. Działanie na rzecz obrony godności człowieka wypływa z orędzia Ewangelii. „Kościół nie potrzebuje systemów ideologii, żeby kochać człowieka"[40]. Sensem chrześcijańskiej wiary jest „kochać Chrystusa i kochać człowieka przez Chrystusa"[41].

Jan Paweł II stwierdził, że wspieranie sprawiedliwości i promocja człowieka są „konieczną częścią" misji ewangelizacyjnej z „zachowaniem zasadniczego odniesienia do Boga". U podłoża takiego ujęcia znajdują się racje teologiczne i antropologiczne oraz „porządek miłości". Działalność tę należy widzieć przede wszystkim jako służbę człowiekowi, a nie jako strategię duszpasterską czy prze-

[37] Por. tenże, *Mieć odwagę proroków*…, dz. cyt., s. 88.

[38] Por. tamże, s. 90.

[39] Por. tamże, s. 89. Znamiennym jest fakt, że w pierwszej części przemówienia w Puebla, dotyczącej posłannictwa Kościoła, znajdują się cztery odniesienia do *Lumen gentium*, do rozdziału o *Misterium Kościoła*, i trzy do *Gaudium et spes*, do rozdziału o *Godności osoby ludzkiej*, por. tamże, s. 83-89.

[40] Por. tamże, s. 91. Przesłanie papieskich pielgrzymek w 1979 r. można streścić w słowach: „Na ratunek człowiekowi". Antropologię Papieża głęboko przenikał personalizm, co sprawiało, że gdy mówił do rzesz, jego słowa docierały do serca i umysłu konkretnego człowieka, por. J. Morales, *Significado y la predicación*..., dz. cyt., s. 820-828.

[41] Por. Jan Paweł II, *Miłujcie Chrystusa*…, dz. cyt., s. 60.

jaw oportunizmu[42]. Jest to także służba całej ludzkości, ponieważ jak podkreślił Ojciec święty: „Przez prawdę o człowieku wiedzie droga ku lepszej przyszłości". Kościół, jako „ekspert od humanizmu", w swoim nauczaniu przemawia językiem „doświadczenia, bólu i nadziei współczesnej ludzkości"[43].

Kościół staje w obronie praw człowieka, ponieważ Ewangelia jest podstawowym „dokumentem", w którym są one zakorzenione. Świadkami tego są wielcy ewangelizatorzy Ameryki, którzy byli ludźmi „przejętymi troską o słabych, bezbronnych, o tubylców, godnych pełnego szacunku z racji osobowego charakteru, noszonego w sobie obrazu Boga i obdarzonych transcendentnym powołaniem"[44].

Jan Paweł II podkreślił, że prymat porządku moralnego i duchowego, jaki rodzi się z pełnej prawdy o człowieku, jest konieczny, aby zagwarantować podstawowe prawa i sprawiedliwość społeczną. Z tej prawdy wyrasta także odpowiedzialne zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego. Ojciec święty uważał, że przez głoszenie chrześcijańskiej prawdy o człowieku ewangelizacja jest drogą wiodącą do sprawiedliwości i pokoju. Rozwój świata winien być przeniknięty autentycznym humanizmem[45].

Chrześcijańska prawda o człowieku jest oryginalnym wkładem Kościoła we współczesne dzieje ludzi. Kościół, głosząc ją, z jednej strony, spełnia rolę „głosu sumienia" wobec przejawów ludzkiej krzywdy. Sprzeciwia się nie tylko łamaniu praw człowieka, ale także redukowaniu osoby ludzkiej przez rozmaite koncepcje naukowe, systemy ekonomiczne i ideologie polityczne[46]. W ten sposób stara się o „kształtowanie sumienia społecznego na wszystkich poziomach i we wszystkich sektorach życia"[47]. Z drugiej strony, Kościół proponuje chrześcijańską koncepcję wyzwolenia. Integralne rozumienie pojęcia „wyzwolenia" – jak podkreślił Jan Paweł II – polega na „zniesieniu różnych rodzajów niewoli i idolów" oraz na „ukształtowaniu nowego człowieka". W chrześcijańskim rozumieniu wyzwolenia z wymiarem profetyczno-formacyjnym łączy się także wymiar religijno-etyczny. Zniewolenie moralne przez zło przezwyciężone zostaje miłością Boga, dzięki której dochodzi do pojednania i budowania wspólnoty między ludźmi[48].

---

[42] Por. tenże, *Mieć odwagę proroków*…, dz. cyt., s. 91; tenże, *Miłujcie Chrystusa*…, dz. cyt., s. 59.

[43] Por. tenże, *Mieć odwagę proroków*…, dz. cyt., s. 92.

[44] Por. tenże, *Miłujcie Chrystusa*…, dz. cyt., s. 59-60.

[45] Por. tenże, *Mieć odwagę proroków*…, dz. cyt., s. 93.

[46] Por. tamże, s. 88-89.

[47] Por. tamże, s. 94. Ewangelizacja łączy się ze kształtowaniem „powszechnego sumienia", z pogłębianiem rozumienia powszechnego prawa moralnego również u osób odpowiedzialnych za politykę i ekonomię, por. F. Gómez-Berlana, *Discurso inaugural de Juan Pablo II en Puebla: aspectos morales*, „Studium Madrid", 19 (1979) z. 3, s. 442.

[48] Por. Jan Paweł II, *Mieć odwagę proroków*…, dz. cyt., s. 93. Błędne tezy chrystologiczne w konsekwencji prowadziły do błędnej koncepcji wyzwolenia i określenia

Chrześcijańskiego wyzwolenia nie można zredukować do aspektów kulturalno-socjologicznych czy też ekonomiczno-politycznych. Jan Paweł II był przekonany, że „energie", jakie niesie chrześcijańska prawda o wyzwoleniu, mogą zostać rozproszone przez „uproszczenia i dwuznaczności". Kryterium doktrynalno-eklezjalne pozwala rozstrzygnąć o ewangelicznym charakterze zaangażowania na rzecz wyzwolenia i odrzucić to, co jest wpływem politycznej ideologii. Chodzi o zgodność z nauką Kościoła (Słowo Boże, Tradycja, Magisterium), o współdziałanie z biskupem oraz o komunię ze wspólnotą Ludu Bożego, którą cechuje zmysł wiary[49].

Nauka społeczna Kościoła jest „mapą" chrześcijańskiej promocji człowieka i działalności na rzecz sprawiedliwości społecznej oraz integralnego wyzwolenia. Jest ona istotną pomocą w zaangażowaniu duchownych i świeckich w „delikatne i trudne" zadania społeczne. Stanowi „cenne narzędzie formacji i działania". Ojciec święty podkreślił potrzebę studiowania i nauczania oraz uwrażliwienia świeckich na znaczenie i rolę społecznej nauki Kościoła. Z uznaniem odniósł się do wprowadzenia społecznej nauki Kościoła do programów nauczania w katolickich szkołach, co przyczynia się do większego poszanowania praw człowieka i wrażliwości na ludzi ubogich i cierpiących. Zwłaszcza przed laikatem stoją ważne wyzwania, by bronić i promować prawdę o człowieku w życiu publicznym[50].

Słudzy ewangelicznej prawdy

W homilii w sanktuarium Matki Bożej z Guadalupe i w przemówieniu w Puebla, które były skierowane do biskupów, Jan Paweł II wspomniał o szczególnym charyzmacie Ducha Świętego, który towarzyszy pasterzom Kościoła. U początku działalności ewangelizacyjnej jest doświadczenie Wieczernika, gdzie Apostołowie wraz z Maryją oczekiwali na modlitwie Ducha Świętego. Wierność Duchowi Chrystusa pozwala dostrzec „drogi ewangelizacji, na których Kościół będzie się rozwijał"[51]. Dzięki darowi Ducha Świętego biskup jest zdolny wypełnić

misji Kościoła w kategoriach politycznych, zob. J. Galot, *Jesús, Liberador de la humanidad*, „Burgense" 21 (1980), s. 535-548.

[49] Por. Jan Paweł II, *Mieć odwagę proroków*…, dz. cyt., s. 94. Polemika dotycząca rozumienia nauczania Papieża o chrześcijańskim wyzwoleniu w przemówieniu w Puebla, zob. J. A. Llinares, *Liberación integral según Juan Pablo II*, „Ciencia Tomista" 106 (1979), s. 161-191; Ph.-I. André-Vincent, *L'apres Puebla: pour la vraie libération*, „Esprit et Vie" 90 (1980), s. 58-61.

[50] Por. Jan Paweł II, *Mieć odwagę proroków*…, dz. cyt., s. 94; tenże, *Przemówienie do uczniów i studentów*, w: NP, s. 106. Wobec postaw sceptycznych, inspirowanych marksizmem, Papież potwierdził wartość i aktualność społecznej nauki Kościoła, C. Basevi, *Tre vertà da Puebla*, dz. cyt., s. 247.

[51] Por. Jan Paweł II, *Bądź pozdrowiona, Matko Meksyku*…, dz. cyt., s. 74; tenże, *Mieć odwagę proroków*…, dz. cyt., s. 83. Konferencję w Puebla Papież nazwał „nowym

odpowiedzialną rolę proroka, pasterza, nauczyciela, przewodnika, świadka i ojca, jaka wiąże się z ewangelizacją[52]. Następca św. Piotra zaznaczył, że głównym zadaniem pasterzy diecezji jest odpowiedzialność za prawdę wiary, od której zależy „pionowy" wymiar ewangelizacji, czyli aspekt religijno-doktrynalny, a także jej wymiar społeczny. Troska o czystość prawdy jest podstawą budowania autentycznej wspólnoty między ludźmi[53].

W przemówieniach do duchowieństwa Ojciec święty zwrócił uwagę na oddziaływanie między życiem wewnętrznym a działalnością ewangelizacyjną. Źródłem powołania i sensem życia księży i osób zakonnych jest paschalne spotkanie z Panem, z którego wypływa wiara w Jego obecność w sakramentach Kościoła i duszpasterski entuzjazm. Podstawowe kryteria dla działalności ewangelizacyjnej trzeba wyprowadzać z Ewangelii i z paschalnego doświadczenia krzyża[54].

Osoby duchowne są przede wszystkim głosicielami „nadziei i nieśmiertelności", jakie objawione zostały w Chrystusie, a nie propagatorami „chwiejnych przesłanek" o charakterze psychologicznym czy socjologicznym. Ich zadanie polega na świadectwie życia z Chrystusem. Ludzie przemienieni Jego łaską są znakiem Bożego działania. Odpowiadając na pytanie o brak owoców ewangelizacji, Papież wskazał na to, że Jezus „nie jest przedstawiany w całej mocy Jego Osoby". Czasem duchowni nie mają przekonania do „zadziwiającej wartości oddania się sprawie Kościoła". Służba Bogu i Kościołowi wymaga całkowitego oddania. Ono zaś jest owocem spotkania z Chrystusem, szczególnie na Eucharystii i na modlitwie[55].

Źródłem misji księży jest ich tożsamość z Chrystusem oraz jedność z Kościołem, która wyraża się w więzi z biskupem odnośnie do nauczania i pasterskiej posługi wśród wiernych. Jan Paweł II wskazał, że im głębsza świadomość „wielkości otrzymanej misji", tym mocniejsze ugruntowywanie tożsamości kapłańskiej. Konieczność dostosowywania się do misji ewangelizacyjnej polega na

wieczernikiem", tenże, *O awans i obronę rodziny*, dz. cyt., s 80.

[52] Por. tenże, *Mieć odwagę proroków*…, dz. cyt., s. 95. Prymat wartości duchowych w posłudze biskupiej został także podkreślony w modlitwie Jana Pawła II w sanktuarium maryjnym, w której wyraził między innymi taką prośbę: „Dziewico z Guadalupe, Matko Ameryk, błagamy Cię, by wszyscy biskupi prowadzili wiernych ścieżkami miłości i pokornej służby Bogu i duszom", tenże, *Modlitwa do Matki Bożej w Guadalupe*, w: NP, s. 70-71.

[53] Por. tenże, *Mieć odwagę proroków*…, dz. cyt., s. 84-85. Odnośnie do tej tematyki istnieje studium porównawcze między *Evangelii nuntiandi* Pawła VI a przemówieniem Jana Pawła II w Puebla, zob. J.-A. Barreda, *El evangelizador, servidor y maestro de la verdad*, „Studium Madrid" 19 (1979), s. 445-468.

[54] Por. Jan Paweł II, *Jeśli spotkałeś Chrystusa – głoś Go własnym życiem*, w: NP, s. 62.

[55] Por. tamże, s. 62.

naśladowaniu Chrystusa i na rozwijaniu w sobie życia nadprzyrodzonego przez sakramenty i modlitwę. Utrzymanie „głębokiej więzi z Bogiem" jest podstawowym obowiązkiem i gwarantem apostolskiej płodności. Misja kapłańska jest „harmonijną syntezą duchowości i posługiwania", która nikogo nie wykluczając, kieruje się ku najbiedniejszym. Jej priorytetem jest życie nadprzyrodzone, aby przez „doskonalenie serca wiernych" i ich nawrócenie wzrastała miłość do Boga i bliźnich oraz zaangażowanie na rzecz godności człowieka i jego wywyższenia wraz z Chrystusem. Przesadne zainteresowanie sprawami społeczno-politycznymi sprawia, że księża przyczyniają się do powstawania podziałów między ludźmi, zamiast być sługami pojednania, co stanowi specyfikę sakramentu kapłaństwa. Przewodnictwo duchowe jest właściwym przedmiotem misji kapłanów. Papież wskazał, że „rozległa dziedzina problemów doczesnych" winna być domeną działalności ludzi świeckich, a nie osób duchownych[56].

Istotna rola księży w życiu Kościoła i w dziele głoszenia Ewangelii sprawia, że powołania kapłańskie stanowią „kościelny skarb". Jan Paweł II określił je „tchnieniem nowej siły w historię", która łączy plany Boga i drogi ludzkie. Jest to tchnienie Ducha Świętego, który „nadaje autentyczny profil człowieczeństwu" przez odnowienie go w Chrystusie. Powołanie kapłańskie jest Dobrą Nowiną o życiu człowieka przemienionego w Chrystusie. Realizuje się ono przez służbę Kościołowi jako komunii ludzi z Bogiem. Otwarcie się na Boga pociąga za sobą otwarcie na świat. Kapłan działa w świecie, ale – w pewnym sensie – do niego nie przynależy[57].

Życie sióstr zakonnych wyraża „ducha wiary, nadziei i pełnego miłości poświęcenia się nadprzyrodzonej misji". Jan Paweł II podkreślił, że naśladowanie Jezusa w życiu osobistym i ewangelizacja są wspólnym ideałem wszystkich rodzin zakonnych. Apostolskie zaangażowanie sióstr wypływa z mistycznej więzi z Chrystusem jako Oblubieńcem i z upodobnienia do Niego na drodze praktykowania ewangelicznych ślubów. Wertykalny wymiar wiary – życie wewnętrzne – prowadzi do dawania świadectwa w świecie. Polega ono na pełnej poświęcenia miłości do Boga i bliźnich. Świat, który niejednokrotnie zatracił „ducha altruizmu i miłości ofiarnej oraz bezinteresownej", potrzebuje świadectwa życia sióstr zakonnych. Charyzmat zakonny winien mieć wartość świadectwa o Chrystusie, który przed każdym człowiekiem otworzył perspektywę wieczności. Papież wspomniał także o zagrożeniach, które rzucają cień na życie zakonne i ducha ewangelizacji. Aby ich uniknąć, trzeba zachować prymat modlitwy przed działaniem, prymat życia wspólnotowego przed indywidualizmem i prymat służby wartościom chrześcijańskim przed zaangażowaniem w sprawy doczesne[58].

[56] Por. tenże, *Świadkowie i twórcy jedności i braterstwa*, w: NP, s. 76-77.
[57] Por. tenże, *Przemówienie do seminarzystów*, w: NP, s. 118-119.
[58] Por. tenże, *Przemówienie do sióstr zakonnych Meksyku*, w: NP, s. 78-79.

Czy w dobie postępu technicznego życie kontemplacyjne za klauzurą ma jeszcze sens i czy dzisiejszy świat może je zrozumieć? Jan Paweł II stwierdził, że poniekąd ma jeszcze większy sens niż wcześniej. Modlitwa jest „tchnieniem nowego życia" w Kościele, potrzebuje go również współczesny człowiek, który zatraca wyczucie „pierwiastka Bożego". Życie kontemplacyjne nie oznacza radykalnego zerwania ze światem. Ojciec święty wskazując na „tajemniczą płodność apostolską" zakonów klauzurowych podkreślał, że ewangelizacji nie można redukować do działalności zewnętrznej, lecz koniecznym jest zachowanie i pielęgnowanie jej wymiaru wewnętrznego. Życie za klauzurą polega nie tylko na modlitwie za świat i na duchowym wspieraniu misji Kościoła, lecz także na dawaniu świadectwa o ostatecznym celu działalności Kościoła na ziemi, jakim jest zjednoczenie człowieka z Bogiem. „Z Eucharystią – mówił Papież – świat jest w centrum waszego życia". Siostry winny odnajdywać „własny styl" dzielenia się z ludźmi charyzmatem i owocami życia kontemplacyjnego[59].

Świeccy świadkami Ewangelii w świecie

Z sakramentów chrztu i bierzmowania wypływa powołanie świeckich do ewangelizacji. Świeccy są – jak określił to Jan Paweł II – „najbardziej bezpośrednimi sprawcami odnowy ludzi i rzeczy". Przez świadectwo chrześcijańskiego życia przyczyniają się do uświęcenia świata. W ten sposób uczestniczą w ekonomii zbawienia i realizują na co dzień zadanie Kościoła, będąc zaczynem przemieniającym świat. Apostolat świeckich wpisuje się także w sakramentalną naturę Kościoła, który jest – jak uczy Sobór Watykański II – „znakiem i narzędziem zjednoczenia ludzi z Bogiem" (*Lumen gentium*, 1). Apostolat świeckich nadaje sens doczesnej historii, która swoje pełne znaczenie odnajduje w wymiarze duchowym. W tej perspektywie Ojciec święty podkreślił, przy okazji powierzania Indianom posługi lektora i akolity, że ich większa odpowiedzialność za życie Kościoła jest także potwierdzeniem ich ludzkiej godności i należnych im praw[60].

Ewangelizacja może być realizowana przez apostolstwo zbiorowe, prowadzone przez świeckich w ramach różnych grup i stowarzyszeń, oraz apostolstwo indywidualne. Pierwsza forma odpowiada głębiej życiu Kościoła jako wspólnoty wiary i wymogom ewangelizacji we współczesnym świecie, zaś druga forma ma charakter podstawowy i pierwszorzędny[61].

[59] Por. tenże, *Przemówienie do sióstr klauzurowych*, w: NP, s. 112-113.
[60] Por. tenże, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Oaxaca*, w: NP, s. 100.
[61] Por. tenże, *Przemówienie do przedstawicieli krajowych organizacji katolickich Meksyku*, dz. cyt, s. 101.

Apostolat świeckich winien być ich organicznym wkładem w misję Kościoła; wkładem, który dynamizuje ewangelizację. Ważną rolę odgrywa w tej kwestii formacja duchowo-doktrynalna laikatu i ich działalność w obrębie diecezji. Wrażliwość ludzka i chrześcijańska ludzi świeckich jest potrzebna również w wielu sferach życia społecznego. Papież mówił o „skomplikowanych światach", które wyłaniają się na skutek procesów industrializacji, urbanizacji, przemian kulturowych i wynikających z nich problemów ubóstwa, bezrobocia i emigracji, dotykających w sposób szczególny rodziny i młode pokolenie. Ostatecznym celem apostolstwa świeckich jest świętość[62].

Troska o misję Kościoła zasadniczo prowadzi do rodziny. Duszpasterstwo rodzin stanowi bardzo ważny element ewangelizacji. Jan Paweł II podkreślił motyw teologiczny, jakim jest obraz Trójcy Świętej, „Rodziny Osób", zjednoczonej Miłością. Wskazał także na motyw nadziei, ponieważ życie młodego pokolenia zależy od kondycji rodziny. Stając wobec różnych zagrożeń, począwszy od rozwodów, a skończywszy na poszerzającej się sferze ubóstwa, niedożywienia i analfabetyzmu, Kościół broni rodziny i popiera ją przez swoją duchową misję oraz działanie na forum społecznym. Ewangelizacja obejmuje swoim zakresem edukację, przygotowanie do małżeństwa, pomoc w kryzysach i formację rodzin jako „Kościołów domowych", które winny być zarzewiem ewangelizowania innych rodzin. Kształcenie katolickie, kładące nacisk na „uwydatnienie wszystkich wartości życia rodzinnego", winno iść w parze z zachęcaniem rządów i organizacji społecznych do prowadzenia polityki i działalności prorodzinnej. Kościół może wiele zdziałać – stwierdził Ojciec święty – przez współpracę z innymi instytucjami[63].

Obok tej zasadniczej strategii duszpasterskiej ważną rolę w ewangelizacji zajmuje bezpośredni i żywy kontakt z rodzinami. Jan Paweł II posłużył się obrazem następcy św. Piotra, który odwiedza ogniska rodzinne, zauważa niedostatek chleba na stołach i biedne chaty rolników i emigrantów w ubogich dzielnicach miast. Misją Kościoła jest docieranie do każdej rodziny ze słowami nadziei i solidarności. Ewangelizacja rodzin powinna prowadzić do krzewienia chrześcijańskich wartości w życiu społecznym, łagodzenia cierpienia nadzieją i do wzajemnej solidarności[64].

Misja Kościoła związana jest także ze szkolnictwem katolickim, którego cel stanowi integralna formacja ludzka oparta na wartościach chrześcijańskich. Dzięki wymiarowi religijnemu młodzież poznaje prawdę o pełnej godności człowieka, jaka wynika z odkupienia. W ramach ewangelizacji trzeba „wytworzyć klimat ludzkiej i chrześcijańskiej solidarności", aby sprostać brakom edukacji.

[62] Por. tamże, s. 102-103.
[63] Por. tenże, *O awans i obronę rodziny*, dz. cyt., s. 80-81.
[64] Por. tamże, s. 81-82.

Papież wezwał do wielkoduszności i współpracy na rzecz przezwyciężania analfabetyzmu[65].

Pragnienie Absolutu, jakim odznaczają się młodzi ludzie, może zaspokoić tylko Chrystus. Osobista więź z Nim prowadzi do głębszego poznania Go i zaangażowania w ewangelizację. Stąd wypływa „wewnętrzna potrzeba niesienia Chrystusa współczesnemu społeczeństwu". Stanowi to „porywające zadanie" i wyraża pragnienie Kościoła, aby „młodzi, należycie uformowani w wierze i modlitwie, stawali się coraz bardziej apostołami swoich rówieśników". Dlatego tak ważna jest obecność Kościoła w środowiskach ludzi młodych, w szkołach i na uczelniach wyższych, a także prowadzenie duszpasterstwa młodzieży. Jan Paweł II wskazał także na paradoks zsekularyzowanego świata, który być może łatwiej daje się dostrzec w środowiskach młodzieży, gdzie pod pozorami odrzucania Boga kryje się głębokie pragnienie spotkania z Nim[66].

Misjonarze, którzy przybyli do Ameryki pod koniec XV wieku, przyswajali sobie styl życia i zwyczaje Indian, aby „lepiej ukazywać i wyrażać w żywy sposób obraz Chrystusa". Akomodacja i inkulturacja są istotnymi elementami zbawczej misji Kościoła, której źródło jest w tajemnicy wcielenia Syna Bożego i Jego „zamieszkania" pośród ludzi. Kościół zachowując wierność ewangelicznemu orędziu, winien otwierać się na różne kultury. Ewangelia posiada wartość uniwersalną i ponadkulturową. Kościół dostrzega jednak w kulturze „ważny czynnik" w procesie przekazu wiary. Ewangelizacja kultur, tradycji i obyczajów ma na celu zjednoczenie wszystkich ludzi w powołaniu do świętości w Chrystusie. Jan Paweł II podkreślił, że chodzi w niej o przepojenie życia ludzi „siłą Ewangelii"[67].

Bardzo ważną rolę odgrywają na tym polu uniwersytety. Zadaniem uniwersytetu katolickiego, oprócz realizacji celów naukowych i wychowawczych, jest kształtowanie integralnej kultury. Centrum kultury stanowi osoba ludzka i dobro wspólne społeczeństwa. Kompetencji w dziedzinie wiedzy winna towarzyszyć znajomość wiary, formacji intelektualnej – formacja moralna, zaangażowaniu w badania naukowe – autentyzm życia chrześcijańskiego. Ewangelizacyjne znaczenie posiada więc wypracowanie w środowisku akademickim żywotnej syntezy między wiarą i rozumem, chrześcijaństwem i kulturą oraz religią i życiem. Jan Paweł II podkreślił odpowiedzialność nauczycieli akademickich, którzy pracując na uczelniach katolickich, dają świadectwo wiary, oraz wskazał na rolę duszpasterstwa studentów[68].

[65] Por. tenże, *Przemówienie do uczniów i studentów*, dz. cyt., s. 106 i 107.

[66] Por. tamże, s. 107.

[67] Por. tenże, *Papież pragnie być waszym głosem*, w: NP, s. 97.

[68] Por. tenże, *Przemówienie do studentów i pracowników uniwersytetów katolickich z całego Meksyku*, w: NP, s. 119-121. Papież podkreślił także rolę mediów, które służąc prawdzie i godności człowieka, mogą przyczyniać się do ewangelizacji, por. tenże, *Przemówienie do dziennikarzy*, w: NP, s. 123.

Ewangelia sprawiedliwości społecznej i pracy ludzkiej

Obok kontekstu kulturowego istotną rolę w ewangelizacji odgrywa kontekst społeczny. Odwiedziny Papieża w ubogich dzielnicach Santo Domingo i Guadalajary stanowiły symboliczny gest solidarności z ludźmi ubogimi, żyjącymi na marginesie społeczeństwa. Zasadniczym motywem ewangelizacji na płaszczyźnie społecznej jest prawda o szczególnej obecności Chrystusa w ludziach ubogich i cierpiących. „Cena odkupienia ludzkości" przez krzyż Jezusa stanowi wezwanie do ofiarnej miłości. Nie wystarczy doraźna pomoc, lecz trzeba tworzyć programy otwierające perspektywy na przyszłość. Jan Paweł II wskazywał na rolę edukacji między innymi dlatego, że dzięki niej ludzie biedni mogą być „sprawcami własnego rozwoju i pełniejszego włączenia się w społeczeństwo"[69].

W opcji preferencyjnej na rzecz ubogich Kościół podkreśla szczególną potrzebę pomocy ludziom, którzy cierpią z powodu niesprawiedliwości, ale nie wskazuje tym samym na „wyłączność" tej troski. Znamienne, że oprócz apeli do ludzi zamożnych, by dzielili się swoim bogactwem, Papież apelował do biednych, aby „podźwignęli się w godności ludzkiej i chrześcijańskiej" oraz troszczyli się o swój rozwój ludzki i moralny[70]. Wobec cierpienia, jak i wobec krzyża Chrystusa, nie można pozostać neutralnym. Specyficzna misja Kościoła polega na moralnym osądzie niesprawiedliwości, profetycznym wezwaniu ludzi do nawrócenia i do solidarności, a także na moralnym poparciu reform społecznych.

Przedstawiciel Indian z plemienia Zapoteca, witając Papieża w Cuilapan, mówił o poniżeniu i cierpieniu rodzimych mieszkańców w słowach: „Krowy traktuje się lepiej od nas...". Ale bardziej wymowne od tych były słowa prośby, jaką skierował do Ojca świętego: „Módl się za nas, aby Słowo Boże zrealizowało się w naszym życiu"[71]. Przemówienie następcy św. Piotra ukazywało właśnie profetyczną siłę ewangelizacji, której „orężem" jest Boże Słowo przenikające sumienia ludzi i rzucające światło na konkretne dziedziny życia.

„Papież chce być waszym głosem – mówił Jan Paweł II – głosem nie mogących mówić (...) i przez to sumieniem sumień oraz wezwaniem do działania (...)". Podkreślił, że „uciskany lud wiejski" ma swoje słuszne prawa, których respektowania trzeba się domagać. Sprawiedliwy podział ziemi jest konieczną reformą. Kościół broni prawa własności, ale jednocześnie wskazuje, że „wszelka

[69] Por. tenże, *Widzę w was cierpiącego Chrystusa*, w: NP, s. 63; tenże, *Papież was kocha, ponieważ jesteście szczególnie umiłowani przez Boga*, w: NP, s. 109.

[70] Por. tenże, *Bądź pozdrowiona, Matko Meksyku…*, w: NP, s. 74, tenże, *Widzę w was cierpiącego Chrystusa*, dz. cyt., s. 63; tenże, *Papież was kocha...*, dz. cyt., s. 109.

[71] Por. *L'attività della Santa Sede nel 1979*, dz. cyt., 83. Por. Jan Paweł II, *Papież pragnie być waszym głosem*, dz. cyt., s. 97.

własność obciążona jest hipoteką społeczną, aby dobra mogły służyć ogólnemu przeznaczeniu nadanemu przez Boga". Papież stwierdził, że występują sytuacje, kiedy dobro wspólne wymaga uwłaszczenia na drodze koniecznych reform[72].

Działanie rządów zależnych od grup właścicieli, posiadających ziemie często niewykorzystane, trzeba porównać do zabierania codziennego chleba wielu ubogim rodzinom. Papieskie słowa moralnej krytyki pod ich adresem były głosem społecznego sumienia: „jest to niesłuszne, nieludzkie i niechrześcijańskie, żeby utrzymywać w dalszym ciągu pewne wyraźnie niesprawiedliwe sytuacje". Konkretny charakter miało także poparcie przez Jana Pawła II tworzenia spółek rolniczych, które dzięki skoordynowanemu działaniu i solidarności ludzi ubogich mogą zapewnić utrzymanie i zarobek rodzinom[73].

„Chrześcijańska koncepcja pracy" wiąże się mocno z życiem rodzinnym i społecznym. Wnosi ewangeliczne wartości, kryteria i zasady moralne, w świetle których praca nie jest tylko koniecznością, lecz jest wypełnieniem powołania człowieka do przemiany świata. Stanowi drogę osobowej realizacji i „humanizacji świata". Na głębsze zrozumienie „teologii pracy" rzuca światło tajemnica paschalna, dzięki której stworzenie dąży ku „nowemu niebu i nowej ziemi". W pracy – uczył Papież – winna się spełniać „mistyka paschalna", w której przez ofiary i trudy przygotowywany jest odnowiony porządek stworzenia i królestwo Boże. Jan Paweł II podkreślił, że praca ma być „środkiem do tego, aby całe stworzenie było podporządkowane godności człowieka, dziecka Bożego". Niejednokrotnie wymaga to od pracowników, by byli „świadkami i szermierzami sprawiedliwości". Ewangeliczna wizja pracy jest nie do pogodzenia z ideologiami, które w środowisku robotników szerzą nienawiść i przemoc jako sposoby dochodzenia swoich racji. Misją Kościoła jest budowanie już tu na ziemi „nowego świata", czyli takich relacji między ludźmi, w których sprawiedliwość i braterstwo nikogo nie wykluczają dzięki Chrystusowej miłości[74].

Bezrobocie i niesprawiedliwy podział owoców pracy mają swe przyczyny także w konsekwencjach ery kolonialnej, w polityce i ekonomii międzynarodowej. Narody Ameryki Łacińskiej mają słuszne prawo do dysponowania bogactwami własnych krajów. Za cenę zysków nie można dokonywać nieodwracalnych szkód w środowisku przyrodniczym na terenach zamieszkanych przez rodzimą ludność. Ludzie ubodzy, często zmuszeni udawać się w poszukiwaniu pracy do wielkich miast, nie mogą być traktowani jako tania siła robocza. Posiadają prawa do zabezpieczeń socjalnych, do godziwej zapłaty, do możliwości awansu i do zrzeszania się dla obrony własnych interesów. Jan Paweł II podkreślił, że nie wystarczą tylko

[72] Por. tamże, s. 98.
[73] Por. tamże, s. 98 i 99.
[74] Por. tenże, *W imię sprawiedliwości i prawdziwej wolności*, w: NP, s. 110-111.

„śmiałe reformy", lecz potrzeba także „radykalnie zrewidować" rozumienie tego, czym jest postęp. Nie można go zamieniać w „rozpaczliwą pogoń naprzód", która pozostawia za sobą krzywdę człowieka i całych społeczeństw. Postęp nie może prowadzić do „atrofii duchowej" i materializmu. Kościół proponuje ewangeliczną wizję rozwoju, w której wartości chrześcijańskie, humanistyczne i etyczne służą wyzwoleniu „zasobów dobroci" dla zbudowania świata godnego człowieka[75]. W tej perspektywie Jan Paweł II pojmował ewangelizację jako przełożenie społecznej nauki Kościoła na język praktyki z uwzględnieniem kontekstu geograficznego, kulturowego, społecznego, politycznego i ekonomicznego.

Podsumowanie

Pielgrzymka Jana Pawła II do Republiki Dominikany i Meksyku była odpowiedzią na pytanie o kondycję i przyszłość ewangelizacji w Ameryce Łacińskiej. Rdzeniem papieskiego nauczania była prawda o Kościele, który czerpie żywotne siły od Chrystusa i głosi ludziom Ewangelię zbawienia. Nie ma Kościoła bez Chrystusa, a wobec tego nie może być ewangelizacji bez „solidnej chrystologii". Ojciec święty podkreślił, że „sercem" ewangelizacji jest wyznawanie Chrystusa. Na Nim buduje się jedność Kościoła i jedność jego misji, a z chrystologii wypływa chrześcijańska nauka o człowieku.

Miłość do Chrystusa prowadzi do miłości człowieka. Zadaniem Kościoła jest dawanie świadectwa, że pełna prawda o człowieku zawarta jest w Ewangelii. To przesłanie stanowi oryginalny wkład Kościoła w życie społeczne i w tworzenie lepszej przyszłości. Promocja człowieka, obrona jego praw, rozwój ekonomiczny i sprawiedliwość społeczna winny wynikać z prawdy o godności osoby ludzkiej. W tej perspektywie ewangelizacja stanowi praktyczne zastosowanie chrześcijańskiej antropologii w życiu indywidualnym i wspólnotowym, wprowadza ona harmonię w aspekty doczesny i nadprzyrodzony życia ludzkiego oraz moralno-duchowy i egzystencjalny.

Z wierności Chrystusowi, z odpowiedzialności za prawdę i z pogłębionej duchowości wypływa świadectwo dawane Ewangelii przez duchownych i świeckich. Wertykalny wymiar ewangelizacji, który jest troską o życie wiary w duszach ludzi, jest konieczny do tego, by w chrześcijańskim duchu podejmować problemy społeczne oraz przepajać Ewangelią rodzime kultury i tradycje. Edukacja i formacja stanowią istotny element ewangelizacji. Społeczna nauka Kościoła jest „mapą", która pomaga we wprowadzaniu Ewangelii w życie.

[75] Por. tenże, *Przemówienie do robotników*, dz. cyt., s. 124-125.

W misji ewangelizacyjnej ważne miejsce zajmuje krytyczny osąd rzeczywistości. Kościół ma być głosem sumienia społecznego, ale podstawowa droga do sprawiedliwości wiedzie przez kształtowanie ludzkich sumień. Odcięcie się od społecznych utopii wynika zarówno z realizmu prawdy o człowieku, jak i z oryginalności nadziei chrześcijańskiej. Jan Paweł II łączył troskę o moralną dojrzałość człowieka i jego integralne wyzwolenie z konkretnymi wskazaniami co do działań społecznych i potrzebnych reform.

Teologia ewangelizacji przedstawiona w papieskim nauczaniu tworzy jednolity obraz misji Kościoła, w który harmonijnie wpisuje się troska o obecność Boga w świecie i troska o człowieka, niczym pionowe i poziome pociągnięcia pędzla artysty. Ramy, którymi są: historia ewangelizacji, magisterium Kościoła, religijność ludowa i sytuacja współczesna w Ameryce Łacińskiej, służą uwydatnieniu misji Kościoła. Obraz i jego ramy tworzą całość, jednolity wizerunek i inspirującą syntezę. Teologia ewangelizacji wypełnia przestrzeń między wczoraj i dziś Kościoła latynoamerykańskiego, między dawnym dziedzictwem i nowymi wyzwaniami, między eklezjalnym nauczaniem a religijnym doświadczeniem ludzi.

Wizja Kościoła, który podejmuje misję zbawczą dzięki wierności swym źródłom, jest głęboko ewangeliczna, teologiczna i odpowiada doktrynie Soboru Watykańskiego II. Jan Paweł II był przekonany, że chrystologia i eklezjologia tworzą teologiczne zaplecze ewangelizacji, której owocem jest chrześcijański humanizm. W tej perspektywie łatwiej można zobaczyć, że tworzenie teologicznego „parawanu" dla polityki w postaci pewnych nurtów „teologii wyzwolenia" było teologicznie i duszpastersko błędne.

Ojciec święty rozwijał teologię ewangelizacji podczas kolejnych lat pontyfikatu, czego owocem jest duszpasterski program nowej ewangelizacji oraz encyklika *Redemptoris missio* z 1990 r. Nasze studium jest przyczynkiem do badania tego, jak tworzyła się papieska nauka o nowej ewangelizacji.

Obecnie w duszpasterstwie korzysta się z internetowych portali i innych nowoczesnych środków i form oddziaływania. Trzeba pamiętać o odpowiednim zachowaniu proporcji między prawdą wiary a środkami jej przekazu, aby w obrazie współczesnej ewangelizacji światło tajemnicy paschalnej przenikało niepokoje i troski dzisiejszego świata, a nowoczesność nie przysłoniła religijnej tradycji. Nie w sile wzmacniaczy i nie w jarmarcznym gwarze, lecz w symfonii tonów przemawia prawda Ewangelii. Nie w chaosie nęcących kolorów, lecz w czytelnej harmonii duchowości i kultury dokonuje się przemiana człowieka przez łaskę. W ewangelizacji bardzo potrzebny jest krytyczny zmył wiary, dzięki któremu chrześcijanie obronią się przed utylitaryzmem, który odbiera im czas na modlitwę, na pielęgnowanie międzyludzkich relacji i kultury ducha.

Pielgrzymka do Ameryki Łacińskiej w 1979 r. potwierdziła prawdę, że od papieża ludzie oczekują przede wszystkim świadectwa wiary. Wiara jest nie tylko pokrzepieniem serc wobec trudności, jakie niesie życie, ale jest także sekretem zwycięstwa nad światem przez ewangeliczną prawdę, chrześcijańską miłość i autentyczną radość. Ewangelizacja – wczoraj, dziś i w przyszłości – jest realizacją zwycięstwa wiary, którego źródłem jest odkupienie w Chrystusie. Również ważną rolę odegrały w tej pielgrzymce prostota, poświęcenie i entuzjazm ludzi. W ten sposób prawda wiary i miłość do niej spotkały się w radosnym uścisku. Przełomowy charakter pierwszej podróży apostolskiej Jana Pawła II polegał na ukazaniu, że sensem obecności Kościoła we współczesnym świecie i wypełnieniem jego posłannictwa jest głoszenie Ewangelii zbawienia.

Summary

The article *Theology of evangelization in the teaching of John Paul II in Latin America in 1979* concerns the Pope's first pilgrimage to the Dominican Republic and Mexico. The framework of the Holy Father's magisterium was constituted by the history of the evangelization of America, the teachings of the Council of Vatican II, popular devotion – mainly the piety to Our Lady – and the situation of the Church in Latin America. John Paul II showed that Christology is at the heart of the evangelization. The mission of the Church has its indispensable source in Christ. The main task of the evangelization is to make known that the full truth of man lays within the Gospel. The Church's involvement in promoting human rights, in economic development, and in social justice should be rooted in Christian truth on the human dignity. Based on the above-referenced perspective, evangelization means to employ Christian anthropology in the individual and social life. The purpose of the evangelization is to harmonize the existential, spiritual, and moral aspects of people's lives.

Ks. Grzegorz BARTH

Studia Gnesnensia
Tom XXIII (2009) 185–196

JAK ADEKWATNIE MÓWIĆ O BOGU?

Chyba nie trzeba już dziś nikogo przekonywać, że szeroko rozumiane zagadnienie języka zwłaszcza w dziedzinie nauk humanistycznych, a do nich zalicza się teologia, stanowi *principium* wszelkiej problematyki podejmowanej przez owe nauki. Decyduje o tym fakt, że istnieje ścisła współzależność między wypowiadanymi treściami (w tym przypadku wiary) a ograniczeniami, z jakimi musi zderzyć się język (zasadniczo potoczny), którym w swojej pracy posługuje się teolog[1]. Musi on być świadom nie tylko ograniczeń wynikających z natury samego języka jako tworu ludzkiego, w którym chce wyrazić i opisać Boga, ale przede wszystkim z faktu jego wieloaspektowości i złożoności, czemu dała wyraz bogata refleksja filozoficzna, ale i teologiczna, ostatnich dziesięcioleci. Jak stwierdza Paul Ricoeur: „W niej [dziedzinie języka] właśnie krzyżują się dociekania Wittgensteina, filozofia lingwistyczna Anglików, fenomenologia pochodząca od Husserla, poszukiwania Heideggera, prace szkoły bultmannowskiej i innych szkół egzegezy nowotestamentowej, prace z historii porównawczej religii i antropologii dotyczące mitu, rytuału i wiary – a wreszcie psychoanaliza”[2]. Żywe zainteresowanie językiem teologicznym wynikało dotychczas z dwóch zasadniczych powodów: pierwszy – to kwestia znaczenia języka teologicznego. Zastanawiano się, w jaki sposób słowa mówiące o Bogu uzyskują swoje znaczenie, czyli to jak się dzieje, że słowa używane dla określenia zjawisk przyrodzonych odnoszą się sensownie do zjawisk nadprzyrodzonych, a pośrednio także do Boga? Drugi problem dotyczył pytania: w jaki sposób podejmując refleksję nad językiem teologicznym podejmujemy jednocześnie próbę oceny tego, w co wierzymy i w jaki sposób wierzymy? Dotykamy tu na jakimś poziomie samych sądów i twierdzeń o Bogu, tzn., że rozumienie języka prowadzi nas do pewnego rozumienia rzeczywistości, o której mówi język. Chociaż język teologiczny nie daje nam bezpośredniego stwierdzenia, czy Bóg istnieje albo jak wygląda, to jednak przyczynia się do tego, żeby rzeczywistość, o której mówi,

[1] Jest chyba oczywiste, że rozróżnienia domaga się to, czym jest język teologiczny, od tego, czym jest język modlitwy, liturgii albo język Objawienia. Ten pierwszy w znacznej mierze korzysta z dorobku filozofii, zwłaszcza jej aparatury pojęciowej, język liturgii, modlitwy związany jest z wyrażaniem doświadczenia religijnego człowieka wierzącego lub wspólnoty kościelnej, zaś język Objawienia, odbierany jest przez człowieka jako Słowo Boże „wcielone” w nasz ludzki język.

[2] *De l'interprétation. Essai sur Freud,* Paris 1965, s. 13.

założyć jako niezbędną podstawę dla niego. Jeżeli dokonujemy określenia pewnych sformułowań języka teologicznego, to zawsze dochodzimy do sądów teologicznych, które stwierdzają prawdę o Bogu. Jak podkreśla szwajcarski filozof języka André de Muralt, w historii badań nad językiem teologicznym uformowały się trzy zasadnicze tendencje: minimalistyczna, maksymalistyczna oraz umiarkowana. Tym samym nawiązują one do trzech twierdzeń współczesnej filozofii języka, dla której jest on praktycznym nośnikiem znaczeń, zaś rzeczywistość sama w sobie jest niewyrażalna. Dlatego próbuje ona rozwikłać problem języka konsekwentnie na trzech drogach: 1) sprowadzając w sposób absolutny rzeczywistość do języka (dialektyka konstytutywna typu heglowskiego, matematyzująca); 2) sprowadzając język do rzeczywistości (ontologizm heideggerowski lub estetyzujący); 3) w sposób względny, pojmując język jako znak dążący w nieskończoność ku rzeczywistości, którą wyraża[3]. Dlatego warto w tym miejscu prześledzić te trzy drogi rozwoju refleksji nad adekwatnością języka o Bogu, aby w końcu zastanowić się nad czwartą, która stanowi rozwinięcie trzech wcześniejszych, a ogniskującą się w pojęciu *analogia Christi*.

1. Język o Bogu w świetle filozofii analitycznej

Pierwszą, najbardziej wnikliwą, a poniekąd i najcenniejszą z naszego punktu widzenia, refleksję nad językiem religijnym podjęli na przełomie XIX i XX wieku przedstawiciele pozytywizmu logicznego, dlatego warto poświęcić nieco więcej uwagi na omówieniu jej głównych założeń. Według filozofii analitycznej język jest obrazem świata, a struktura języka odpowiada strukturze świata, a zatem każdemu przedmiotowi i każdej cesze powinno odpowiadać jedno pojęcie. Struktury pojęciowe są nośnikiem sensu rzeczywistości, i to one nadają jej istnienie oraz treść. Uznając naukę za najlepszego reprezentanta precyzyjnego oraz sprawdzalnego języka[4], filozofowie ci skonstruowali wzorzec czy też kryterium, dzięki któremu można stwierdzić, które zdanie jest poznawczo sensowne, a które nie. W związku z tym, jedynym kryterium, według którego można sprawdzić autentyczność rzekomych sądów, jest kryterium weryfikowalności (tzw. weryfikacjonizm). Zdanie ma sens jedynie wtedy, gdy jest zdaniem o faktach *(is factually significant)* i jest wiadomo, w jaki sposób zweryfikować twierdzenie, które ma ono wyrażać oraz jakie obserwacje doprowadzają w pewnych okolicznościach do przyjęcia twierdzenia jako prawdziwego lub jako fałszywego[5]. Chociaż ujęcie

[3] Por. A. de Muralt, *Objawienie i język,* w: *Obraz Jezusa Chrystusa,* tł. M. Fonberg-Rutkowska, K. Wróblewska, Warszawa 1970, s. 40.

[4] Zasadniczo za takowy uznawano język fizyki (fizykalizm).

[5] A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic,* New York 1952, s. 35.

języka od strony weryfikacji czy falsyfikacji ostatecznie nie dało adekwatnej odpowiedzi na temat jego natury, to niewątpliwie uwrażliwiło teologów na kwestię faktu, zwłaszcza faktu religijnego, którego myślenie pozytywistyczne nie potrafiło właściwie ująć i dostatecznie opisać. W konsekwencji dalszych badań wypowiedziom teologicznym przyznano charakter emotywny, czyli charakter wypowiedzi o wartościach, a nie o obiektywnych stanach rzeczowych. Język teologiczny byłby wtedy językiem o treści emocjonalnej, językiem imperatywów i zachęt. W toku dalszej refleksji wypracowano zasadę „użycia języka", według której o sensowności pewnego języka ma decydować sposób jego użycia *(meaning in use)* uwzględniający wiele czynników, m.in.: sytuację dialogową, okoliczności itp. L. Wittgenstein w drugim okresie swojej twórczości wypracował pojęcie gry językowej *(language-game),* wskazując tym samym, iż istnieje wiele uprawnionych języków, z których każdy posiada własną wewnętrzną logikę, podobnie jak każda gra kieruje się swoimi regułami. Z czasem zarzucono teorię odwzorowania logicznego, udowadniając, że modele językowe budowane w fizyce nie są modelami „obrazkowymi", lecz modelami analogicznymi, według których dokonuje się także opisywanie rzeczywistości religijnej.

Niezwykle istotnym punktem refleksji nad językiem był wniosek, iż język ten posiada charakter personalistyczny, bowiem zasadniczo mówi o osobach i do osób[6]. Do znaczącego rozwoju refleksji nad językiem teologicznym przyczynił się I. T. Ramsey, który uważał, że chociaż język potoczny, z którego korzysta teologia wystarcza do tego, by mówić o „przedmiotach religii", to jednak przy jego użyciu występuje pewna specyfika. W celu jej wykazania, Ramsey używa w swych pracach trzech kluczowych pojęć: sytuacja otwarcia, model i indeks. Język teologii jest zakorzeniony w sytuacji ujawniającej, którą można określić sytuacją otwarcia *(disclosure)*[7]. Aby użycie tego języka mogło wywołać pewną nową sytuację, niezbędne jest posłużenie się modelami wyposażonymi w indeksy (tzw. operatory). Zaczyna się ona od sytuacji znanych i kontrolowanych, które wywołują w osobie jakieś intuicje. Język nie opisuje rzeczywistości transcendentnej jako takiej, bytu nadprzyrodzonego, lecz tę rzeczywistość wywołuje. Sytuacja otwarcia przeprowadza nas od języka dyskursywnego, który stosujemy w empirii na drugą ścieżkę, którą nazywamy widzeniem. Moment *disclosure* udziela językowi obiektywności oraz przedmiotowego odniesienia. To, co pojawiło

[6] Por. A. Bronk, *Charakterystyka języka religii w filozofii analitycznej,* ZN KUL 16 (1973), nr 3-4 (63-64), s. 31-35. Religia – w odróżnieniu od nauki, która zajmuje się relacjami jednych rzeczy do drugich – rozważa relacje między osobami. „Każda religia mieści się na linii relacji osoby do osoby". Por. M. A. Krąpiec, *Religia i nauka,* „Znak" 18(1967), nr 157/158 (7/8), s. 864.

[7] Por. A. Bronk, dz. cyt., s. 36.

się jako intuicja, wgląd, musi zostać wyartykułowane przy pomocy modelu obdarzonego indeksem. Tym modelem według Ramsey'a jest jakaś sytuacja znana, która pomaga uchwycić sytuację jeszcze nieznaną. Indeks przypomina, że chodzi tutaj o logikę szczególnego rodzaju, to znaczy, że w sytuacji otwarcia mamy do czynienia z misterium, którego nie da się ująć za pomocą pojęć deskryptywnych. Zdaniem niektórych komentatorów myśli Ramsey'a, m.in. W. de Patera do powyższej analizy najbardziej adekwatna wydaje się być kategoria symbolu, która podkreśla bezpośredni charakter wskazywania języka na rzeczywistość transcendentną[8]. Na uwagę zasługuje także koncepcja D. Evansa, który z kolei nawiązuje do teorii performatywności języka u Austina[9].

Według Evansa język teologii posiada charakter performatywny, tzn. stanowi wyraz zachowania się człowieka, a także ma charakter gotowości poddania się bytowi transcendentalnemu, który się ujawnia w jakimś doświadczeniu religijnym. Nie znaczy to, że język stwarza tę rzeczywistość transcendentną, ponieważ jest ona uprzednia w stosunku do niego. Wypowiedzi performatywne Evans określa „performatywami korelatywnymi", uzasadniając, że ludzie aktami mówienia reagują na działanie Boże. Evans najwięcej uwagi poświęca analizom języka Biblii. W tym celu wykorzystuje koncepcję Austina, określaną też teorią języka ekspresywnego, czyli takiego, który wyraża uczucia. Nie interesują go problemy sensowności języka w Biblii, ile kwestia prawdziwości jego twierdzeń. Evans wychodzi od pojęcia stworzenia, stwierdzając, że można je rozciągnąć na inne pojęcia biblijne, dlatego jego teza brzmi następująco: język Biblii, język objawienia nie jest li tylko językiem deskryptywnym, czyli opisującym, ale także językiem autoimplikatywnym, czyli performatywnym. Jeżeli Bóg przemawia do człowieka za pomocą pewnych zdarzeń, to tym samym zobowiązuje się wobec człowieka i ujawnia mu swoją istotę. Takim samym językiem posługuje się człowiek mówiący do Boga. Nie tylko akceptuje on Boże istnienie, ale także angażuje się wobec Boga i Jego spraw w tym języku. Ostatecznie koncepcja Evansa zmierza w kierunku języka zaangażowania[10].

---

[8] Por. *Theologische Sprachlogik*, München 1971, s. 77. Szerzej o symbolu będzie mowa w dalszej części artykułu.

[9] Austin uznaje paradygmat, według którego znaczenia językowe nie mogą być w izolacji, ale stanowią pewną grę językową. Istnieją wypowiedzi, których nie da się zweryfikować, czy są prawdziwe czy fałszywe, ponieważ służą one do wykonania pewnej czynności, np. obiecuję, ostrzegam, nazywam. Wypowiedzi te określa się wyrażeniami performatywnymi. Austin chce wykazać, że między wypowiedziami konstatywnymi a performatywnymi nie ma zasadniczej różnicy, że są to dwa aspekty tej samej wypowiedzi.

[10] Por. J. Ladrière, *Rede der Wissenschaft – Wort des Glaubens,* München 1972, s. 99-144. Cyt. za: A. Bronk, dz. cyt., s. 39.

Analiza języka religijnego dokonana na gruncie filozofii analitycznej uprawnia do sformułowania kilku wniosków: językowi temu należy przypisać charakter poznawczy, bowiem trudno byłoby przypuszczać, żeby wypowiedzi „Bóg jest miłością" miały jedynie charakter emotywny. Kiedy człowiek wyraża swój zachwyt nad osobą Boga, kiedy powierza się Jemu kierowany motywami miłości, to zakłada istnienie tej rzeczywistości, a tym samym uświadamia sobie, że Bóg jest tą właśnie miłością, którą coraz lepiej poznaje. Język teologii, owszem, korzysta z wyrażeń języka potocznego, ale w sposób znaczny je modyfikuje, zmieniając ich znaczenie. Chociaż posiada tę samą strukturę gramatyczną, co język potoczny oraz języki innych nauk, to jednak specyfikuje go transcendentny przedmiot. To przede wszystkim *disclousure* sprawia, że język potoczny przestaje być tylko tym językiem, a staje się sytuacją otwarcia na Boga. Język teologii charakteryzuje pluralizm. Mamy w nim do czynienia z wszystkimi funkcjami językowymi, o których mówi się we współczesnej semiotyce. Dwie główne to: poznawcza (przedstawieniowa, opisowa) – są to zdania o charakterze logicznym, prawdziwym lub fałszywym; druga – to instrumentalna, gdzie traktuje się język jako przydatne narzędzie do osiągnięcia pewnych celów. Ostatecznie zaś, dotychczasowa analiza wskazuje na fakt odrębności języka teologicznego, a zarazem zakreśla istotne obszary, na których powinna toczyć się dalsza refleksja, zwłaszcza nad jego logiczną strukturą, słownictwem, regułami dowodzenia, uzasadniania, wyjaśniania, definiowania, kwestią autorytetu, rolą objawienia, autonomią w stosunku do języka potocznego, czy kwestię stosowania kategorii symbolu.

2. Egzystencjalna interpretacja języka o Bogu

Według tej koncepcji, języka jako takiego właściwie nie ma, to sama egzystencja staje się niejako językiem, to znaczy, że uświadomienie sobie mojego „bycia tu i teraz" przejmuje funkcję języka. Tej koncepcji wyraźnie hołduje teologia R. Bultmanna, która sprowadza się do zaprzeczenia właściwego charakteru objawienia chrześcijańskiego, jego wcielenia w język[11]. Odmawia ona językowi możliwości adekwatnego wyrażania myśli o tym, co jest. Sąd realizujący się w wypowiedzi sprowadza się jedynie do przylgnięcia egzystencjalnego, transcendentnego, całkowicie heterogennego w stosunku do języka, w który nie może ono w żaden sposób się wcielić. To przylgniecie jest całkowicie niekontrolowalne, nie dające się wypowiedzieć, a w konsekwencji nie przekazywalne przy pomocy obiektywnego języka. „Egzystencjalna wiedza o Bogu obecnym i żywym w ludzkiej egzystencji – powie Bultmann – pojawia się w pytaniu o «szczęście» lub «zba-

[11] Por. M. Czajkowski, *Egzystencjalna lektura Biblii,* Lublin 1993.

wienie», lub też o znaczenie świata i historii, o ile jest pytaniem o autentyczność naszej własnej egzystencji”[12]. Ontologiczne rozumienie języka można zauważyć również w teologii G. Ebelinga, który odrzuca czysto instrumentalny pogląd na język, który powinien być miejscem wyłaniania się ludzkiej egzystencji. Słowo Boże i tylko ono jest słowem w pełnym znaczeniu, natomiast inne wypowiedzi znajdują w nim swoje dopełnienie i sens. Słowo to nie tylko komunikuje, ale ewokuje rzeczywistość, w której uczestniczy, powodując jej stawanie się. W ten sposób Ebeling pragnie przywrócić wydarzeniowy charakter języka. Wobec sytuacji niemożności wypowiedzenia Niewypowiedzianego ze strony człowieka, Bóg pierwszy mówi do człowieka. Bóg przyjmuje to, co ludzkie, i czyni swoim. Słowo Boże jest niewymowne, nie może być samo w sobie absolutnie wypowiedziane w ludzkiej mowie, bo zostało ono wypowiedziane odwiecznie zawierając i wyrażając całość Bożej istoty do tego stopnia, że samo stało się Słowem. Bóg wypowiedział siebie w swoim Synu do tego stopnia, że Syn stał się Słowem Ojca i utożsamia się na mocy całej swej substancji z istotą Boską, więc Słowo Boże jest identyczne z istotą Bożą. Ojciec niejako obiektywizuje się w swoim Synu, a Syn jest odblaskiem istoty Boga. Tylko w Bogu następuje owo utożsamienie się rzeczywistości ze słowem. Nie może być tam żadnego złożenia ani ustrukturyzowania, jakie ma ludzkie słowo. Już sam ten fakt stanowi uzasadnienie tezy, że nasz język jest zawsze nieadekwatny do mowy Boga, bo w swej złożoności chce – czy raczej próbuje – wyjaśnić absolutnie niepodzielną wypowiedź przy pomocy języka[13], który ma zupełnie inną naturę, dlatego domaga się w sposób bezwzględny zastosowania analogii. Przy jej pomocy Bóg objawia samego siebie i tylko siebie, a z drugiej strony człowiek w objawieniu Boga wypowiada Boga na sposób ludzki. Więc, człowiek może przyjąć tę informację od Boga, jeśli jest ona mu podana w jego własnym, ludzkim języku, kiedy zostaje po ludzku wyartykułowana przy pomocy analogii[14]. Tym samym dochodzimy do koncepcji

[12] *The Problem of Hermeneutics,* w: *Interpreting Faith for the Modern Era,* Collins, London 1987, s. 154.

[13] „Kiedy Bóg mówi, cała rzeczywistość, która nas dotyczy, w nowy sposób wkracza w obszar języka. Słowo Boże nie wprowadza Boga do obszaru języka jako elementu odosobnionego. Por. G. Ebeling, *The Nature of Faith,* Philadelphia 1961, s. 190.

[14] Analogia jest możliwa dzięki uznaniu jednej rzeczywistości: Niestworzonej i stworzonej, ale posiadającej analogiczne istotności. Relacje transcendentalne wewnątrz bytu stanowią podstawę istnienia relacji między innymi bytami. Istota w bycie jest analogatem, czyli nośnikiem pewnej doskonałości, a istnienie jest analogonem. Tylko w Bogu dokonuje się utożsamienie analogatu z analogonem. Por. Są to relacje związane z faktycznością samego bytu: relacja związana z bytową, z inteligibilnością, z celem bytu jako dobrem. Por. M. A. Krąpiec, *Rola analogii w teologii,* w: W. Granat, *Dogmatyka katolicka* [tom wstępny], Lublin 1965, s. 163-178; tenże, *Język i świat realny*, Lublin 1995, s. 223-234; tenże, *Filozofia w teologii*, Lublin 1999, s. 93-101,

trzeciej, spośród wymienionych przez André de Murata (wydaje się, że najbardziej odpowiadającej naturze języka teologicznego), a uznającej język jako znak, symbol, który w nieskończoność dąży do wyrażenia rzeczywistości.

3. W kierunku symbolicznej natury języka w teologii

Dążność, o której mowa, osiąga niejako swój kres, kiedy język chce wyrazić rzeczywistość Nieskończoną. W tym względzie, i to w sposób niezwykle wyważony, a jednocześnie precyzyjny, wypowiada się Katechizm Kościoła Katolickiego: „Broniąc zdolności rozumu ludzkiego do poznania Boga, Kościół wyraża swoją ufność w możliwość mówienia o Bogu wszystkim ludziom i z wszystkimi ludźmi. (…) Bóg przewyższa wszelkie stworzenia. Trzeba zatem nieustannie oczyszczać nasz język z tego, co ograniczone, obrazowe i niedoskonałe, by nie pomieszać *niewypowiedzianego, niepojętego, niewidzialnego i nieuchwytnego* Boga z naszymi ludzkimi sposobami wyrażania. Słowa ludzkie pozostają zawsze nieadekwatne wobec tajemnicy Boga. Mówiąc w ten sposób o Bogu, nasz język ujawnia wprawdzie swój ludzki charakter, ale w istocie odnosi się do samego Boga, chociaż nie może wyrazić Go w Jego nieskończonej prostocie”[15]. Przytoczony fragment ukazuje napięcie istniejące, a może i nawet sprzeczność, między przekonaniem o nieadekwatności każdego ludzkiego języka wobec tajemnicy Boga a przeświadczeniem, że język ten „w istocie odnosi się do samego Boga”. Wszystkie ludzkie wypowiedzi noszą na sobie piętno cząstkowości. Wydaje się, że próba wyrażenia tego, co ogarnia wszystko najpełniej realizuje się przy pomocy języka symbolicznego. Symbole niejako rozsadzają zwykłe ramy językowe; są zakorzenione w języku, ale swoją funkcją znaczeniową wybiegają do rzeczywistości pozajęzykowej, bezpośrednio niewyrażalnej. Symbol uobecnia coś, co się w nim samym mieści. O Niewyrażalnym można mówić tylko językiem symboli. Symbol odnosi do Rzeczywistości Niewyrażalnej, ale często działa też w kierunku przeciwnym, bowiem uobecnia, sprawia obecność Niewyrażalnego w symbolicznym geście czy słowie[16]. Należy podkreślić, iż symboliczność nie oznacza jego iluzoryczności. Symbol może nieść ładunek prawdy, ale „innego gatunku”, niż prawda „nagiego faktu”, to znaczy, że nie należy go przyjmować „dosłownie”, jako prostego zdania wyjaśniającego fakty czy wydarzenia obserwowalne w *continuum* przestrzenno-czasowym. Symboliczny sposób mówienia o Bogu wyraża to, co wymyka się myśli dyskursywnej zarówno dlatego, że jest zbyt konkretne, zbyt bliskie temu, co rzeczywiste, w całej swej paradoksalnej

[15] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 39-43.
[16] Por. M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, Kraków 1981, s. 153-154.

i nieuchwytnej tajemnicy, jak i dlatego, że podbudowuje nasze relacje o badaniu tego, co rzeczywiste. Właśnie za pomocą symboli zostaje oświetlony kontekst ostateczności, który jest miejscem naszego bycia w świecie i naszego myślenia o nim[17]. Zdaniem Paula Ricoeura, twórcy hermeneutyki symbolu[18], charakteryzuje go podwójny wskaźnik kierunkowy. Jeden promień symbolu dotyczy zjawiska zmysłowo danego i odczytanego, a drugi promień zdąża w kierunku czegoś, co nie jest i nie może być bezpośrednio dane. Dlatego ten drugi wskaźnik określa się potencjalnym. Między tym, co aktualne dane a tym, co potencjalnie wskazane, zachodzi jakaś więź podobieństwa, będąca większą lub mniejszą analogią. Ludzkie doświadczenie[19] staje się punktem wyjścia do uchwycenia nowych, radykalnie innych wymiarów rzeczywistości, na co wskazywała kategoria *disclousure* Ramseya. „Siła nazwania" słowa wtedy nie maleje, ale pogłębia się, zyskując nowe, nieporównywalne z niczym znaczenie. Świat symboli – zdaniem Ricoeura – jest światem „wewnętrznie żywym", rozwijającym się, w którym coś zanika i coś powstaje. Kiedy stare słowo przestaje przemawiać, w jego miejsce pojawia się nowe, które podejmuję intuicję starego, nie przekreślając całkowicie jego sensu. Dzieje symbolu to dzieje coraz to głębszego dookreślania się potencjalnych intencji symbolu z jednoczesnym „pozbywaniem" się niektórych wcześniej określonych treści. Zatem ruch symbolu idzie w kierunku przeszłości, jak i przyszłości, np. określenie przez św. Pawła Chrystusa „drugim Adamem" zmieniło potencjalny sens symbolu „pierwszego Adama". Tak więc czas jest immanentną właściwością symbolu. Podstawę dla powyższych sformułowań Ricoeur widzi w pierwotnym doświadczeniu „symbolicznego wymiaru" świata. Leży ono u źródeł aktu językowego, w wyniku którego mowa jednoznaczna, potoczna staje się mową symboliczną, odnoszącą się do świata Sacrum. „W symbolu – stwierdza francuski filozof – nie jestem w stanie obiektywnie ustalić stosunku

[17] Por. L. Gilkey, *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego,* tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1976, s. 444.

[18] Rolę symbolu oraz samego myślenia symbolicznego jako sposobu interpretacji rzeczywistości religijnej, podkreślił M. Eliade, od którego zresztą Ricoeur czerpał swoje intuicje. Stwierdza on: „Symbol jest ważny nie tylko dlatego, że przedłuża hierofanię czy zastępuje ją; jest ważny przede wszystkim dlatego, że może kontynuować proces hierofanizacji, a w szczególności dlatego, że sam w sobie bywa niekiedy hierofanią – sam odsłania sakralną czy kosmologiczną rzeczywistość, której nie jest zdolna objawić żadna inna manifestacja". *Patterns in Compatative Religion,* New York 1963, s. 446-447. Por. tegoż samego autora: *Historia wierzeń i idei religijnych,* t. 1, tł. S. Tokarski, Warszawa 2007, s. 21-24.

[19] To, co rozumiemy tutaj pod sformułowaniem „ludzkie i doczesne doświadczenie" człowieka, będące wymiarem i kontekstem ostateczności, stanowi zagadnienie równie zajmujące, jak trudne i zasługuje na odrębne opracowanie. Jego „ontologiczne" struktury, do których zalicza m.in.: przypadkowość, względność i doczesność omawia L. Gilkey, dz. cyt., s. 313-427.

analogicznego wiążącego sens drugi z pierwotnym; dopiero, gdy zżywam się z pierwotnym sensem, przenosi on mnie poza siebie – sens symboliczny jest konstytuowany przez sens dosłowny oraz w jego własnym obrębie; wraz ze stworzeniem przezeń analogonu pojawia się analogia"[20]. Widoczny jest tutaj dialektyczny związek między doświadczeniem a światem symbolu, bez którego nie jest możliwe żadne „znaczenie" uchwycone w tym właśnie doświadczeniu, które daje ludzkie rozumienie ostateczności[21]. Związek ten – jak się wydaje – ostatecznie zostaje rozstrzygnięty w osobowej *analogia Christi*, w której ludzkie doświadczenie skończoności Jezusa Chrystusa pozwala rozpoznać oraz zidentyfikować Go jako Boga.

4. Analogia Christi jako zasada mówienia o Bogu

Podstawą do zrozumienia zasady *analogia Christi* jest interpretacja *horosu* chalcedońskiego, która pozwala wnioskować, iż myślenie analogiczne w nim zawarte osiągnęło swój szczyt. Obie natury wcielonego Logosu – boska i ludzka, mimo że są usytuowane na dwu przeciwległych biegunach rzeczywistości (Absolut-stworzenie), opisywane są niejako „symetrycznie"[22], za pomocą tych samych ludzkich pojęć, które w żaden jednak sposób nie idą w kierunku utożsamienia nieskończonego Boga z całkowicie od Niego zależnym skończonym stworzeniem[23]. Z hermeneutycznego punktu widzenia orzeczenie chalcedońskie określa błędność wszelkiego monofizyckiego (*analogia fidei*) oraz nestoriańskiego (*analogia entis*) podejście do języka. Przezwyciężenie tej aporii między obiema analogiami dokonuje się w chrystologicznej *analogia entis*, czyli *analogia Christi*.

Osoba Chrystusa nie burząc Jego jedności, przerzuca pomost nad przepaścią, która z samej istoty i nieodwołalnie oddziela od siebie natury Boską i ludzką. Orzeczenie określa tę prawdę następująco: „Jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, ten sam doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, ten sam, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z rozumiej duszy i ciała, współi-

[20] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie,* tł. S. Cichowicz [i in.], Warszawa 1075, s. 12. Także: tenże, *Symbolika zła,* tł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2000.

[21] Por. L. Gilkey, dz. cyt., 432.

[22] Por. G. Strzelczyk, *Chrystologiczne miejsce metafizyki*, w: *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw,* red. R. Woźniak, Kraków 2008, s. 261.

[23] W wypowiedzi Soboru, którą B. Lohse określił „mistrzowską mową", należy widzieć bezsprzecznie wpływ ówczesnych pojęć filozoficznych: *homoousios, physis, prosŏpon, hypostasis*. W zabiegu tym dopatrywano się później hellenizacji treści wiary, która rzekomo miała wypaczyć treść przekazu objawionego. Por. *Epochen der Dogmengeschichte,* Stuttgart 1963, s. 67.

stotny Ojcu, ten sam współistotny nam…"[24]. Znaczy to, że osoba Logosu, w której dokonuje się zjednoczenie osobowe, w żadnym wypadku nie może funkcjonować jako („wyższa") jedność Boga i człowieka, bo jako taka jest Bogiem. Ponieważ stanowi definitywne zjednoczenie obydwu, musi stanowić zarazem najwyższą miarę, a tym samym i „konkretną *analogiae entis,* ale w żadnym razie nie może wyjść poza tę analogię w kierunku utożsamienia. Z jednej strony oznacza brak jakiegokolwiek punktu, z którego by można było porównać się z Bogiem, a z drugiej – odwołuje się do pojęcia *hypostasis synthetos,* które przejęło wielu Ojców Kościoła (Maksym, Jan Damasceński), a w końcu P. Lombard i Tomasz z Akwinu; „synteza" ta jest w rzeczy samej dobrowolnym aktem osoby Bożej, nie zaś właściwością narzuconą jej przez dwie natury. W najnowszej teologii katolickiej „synteza" ta ujmowana jest różnorako: u K. Rahnera struktura analogii oscyluje między pojęciem a dynamicznym poruszeniem, które pojęcie usiłuje uchwycić. Analogia to relacja zawieszenia między kategorialnym punktem wyjścia a nieuchwytnością tajemnicy Boga; a ostatecznie my sami – w przekonaniu niemieckiego teologa – istniejemy na sposób analogiczny w tym sensie, że jesteśmy ugruntowani w świętej tajemnicy, która zawsze od nas się oddala, i która jednocześnie nas konstytuuje przez swoje otwarcie[25]. W. Kasper ową „syntezę" rozumie jako spełnienie się wolności, która jest więzią – jednak nie w porządku ontycznym – między naturą i łaską. Przy takim założeniu każde pojecie skończone jest antycypacją nieskończonego[26]. Z kolei H. U. von Balthasar „syntezę" tę ujmuje w kategoriach świadomości i misji Jezusa. Stwierdza: „Misja, której Jezus ma świadomość, jest misją jednego Syna"[27]. Jako człowiek – stwierdza von Balthasar – Jezus żadną miarą nie jest posłuszny sobie samemu jako Bogu, ale jest posłuszny jako Syn Ojcu w Duchu Świętym. Na gruncie teologii protestanckiej owa „synteza" została zakorzeniona w „kerygmacie krzyża", co umożliwiło określenie bytu Boga jako miłości[28]. Zupełnie nową koncepcję interpretacji boskoludzkiej rzeczywistości Chrystusa daje wschodnia idea bogoczłowieczeństwa[29]. Teologalny wymiar Chrystusa i w konsekwencji niemożliwość zrozumienia Boga

[24] Denz 301.

[25] Por. *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa,* tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 65

[26] Por. *Bóg Jezusa Chrystusa,* tł. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 129.

[27] *Teodramatyka,* II/2, *Osoby dramatu. Osoby w Chrystusie*, Kraków 2003, s. 214.

[28] Por. J. O'Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, tł. P. Wilczek, Kraków 1993, s. 137.

[29] Por. W. Hryniewicz, *Hermeneutyczne znaczenie idei bogoczłowieczeństwa w świetle antropologii prawosławnej*, „Studia Theologica Varsaviensia" 12 (1974), s. 264. Dla S. Bułgakowa dogmat chalcedoński jest nie tylko zasadniczą normą dla chrystologii, ale również podstawową zasadą ontologii w ogóle. Jako taka winna stać się podstawą wzajemnej interpretacji tego, co boskie i tego, co ludzkie w bycie osobowym Chrystusa.

bez tego odniesienia do życia i przeznaczenia Jezusa jako przeznaczenia własnego oraz nie możliwość zrozumienia przeznaczenia i drogi Jezusa bez traktowania Go jednocześnie jako losu Boga w świecie, stanowi podstawę nie tylko hermeneutyki chalcedońskiej, ale nade wszystko zasady „analogia Christi". Według niej zmienia się rozumienie transcendencji Boga, usuwające grecki wzorzec dystansu i braku łączności między Absolutem a ludźmi oraz wzorzec żydowski, w którym Bóg przemawia własnym słowem do ludzi. Najwyższa transcendencja oddaje się w największej immanencji. W Chrystusie bliskość Boga nie realizuje się przez obecność w zmysłach (teofanie), uczuciach wewnętrznych (zamieszkiwanie jako natchnienie), lecz należy do porządku ontologicznego i osobowego.

Ten sposób bytowania Bóstwa w rzeczywistości stworzonej sprawia, że Bóstwo wciela się jako hermeneutyczna struktura bytu i za pośrednictwem człowieczeństwa staje się szczytowym elementem tego, co jest. Z jednej strony, Bóg staje się Hermeneutą Jezusa Chrystusa, Jego interpretatorem i Sensem[30], a drugiej Chrystus interpretuje Boga w swej istocie osobowej strukturze bytowej. Pomiędzy świadomość, że jest posłany przez Ojca oraz Jego decyzję przyjęcia tej misji nie wchodzi żadna pośrednia instancja. W ten sposób dochodzi do odpowiedniości między tym, co orzekamy o Bogu, a tym, co orzekamy o człowieku. Ta odpowiedniość najbardziej urzeczywistnia się w przypowieściach ewangelicznych. Te zwyczajne sytuacje, o których mówi Chrystus nie zawierają same w sobie możliwości wyrażenia prawdy o Bogu, ale to sam Jezus czyni je możliwymi, dokonując pewnego przystosowania, odpowiedniości, aby sytuacje te zostały włączone w Jego sytuację jako proroka, który mówi o Królestwie Bożym[31]. Poprzez ekstrapolację dokonującą się w narracji symbolicznej historii bosko-ludzkiej Chrystusa, dokonuje się pośrednio opowiedzenie naszej historii w historii Syna Bożego. W takim ujęciu teologii, życie przenosi się do treści, ale i treści mają wpływ na wydarzenia, a historia jawi się jako myśl i jako działanie. Żeby te wydarzenia były jednak uchwytne, muszą być wydarzeniami językowymi, muszą być opowiedziane, przekazane przez język. Z tej perspektywy Misterium Paschalnym jest przypowieścią Boga w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Jezus w tym wydarzeniu staje się Tym, który opowiada przypowieść Boga. W niej obala wszystkie nasze wyobrażenia o Bogu, a zarazem adekwatnie oddaje prawdę o Nim.

[30] Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 708.

[31] Por. E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, w: *Entsprechungen*: *Gott-Wahrheit-Mensch*, München 1980, s. 149.

* * *

Język, przy pomocy którego chce się wyrazić prawdę o Bogu jest niewątpliwie językiem ludzkim. Fakt ten wykazały analizy w ramach: filozofii analitycznej, hermeneutyki egzystencjalnej, filozofii symbolu oraz chrystologicznej *analogii entis*. Jednocześnie ukazały te jego specyficzne cechy, które decydują o jego odrębności. Pozostając w swej analogicznej i symbolicznej strukturze zawsze nieadekwatnym sposobem mówienia o Bogu, język ten odzyskuje jedyną w swoim rodzaju adekwatność, kiedy staje się językiem, w którym dochodzi do głosu sam Bóg. Adekwatność ta każe pamiętać, że nawet tam, gdzie człowiek siebie postrzega jako wypowiadającego zdanie: „Bóg dochodzi do głosu", nadal aktualne pozostaje pytanie o to, co upoważnia go do formułowania takiego właśnie zdania. Posługiwać się takim językiem można tylko dlatego, że Bóg, jakby już na zawsze „dochodzi do głosu" i niejako upoważnia człowieka, by tak o nim mówił i w takim właśnie, a nie innym języku. W tym znaczeniu mowa Boga staje się mową ludzką, tzn., język teologii nie jest bardziej „boski" niż jakikolwiek inny ludzki język, zarazem jednak ten właśnie ludzki język jest jednak „językiem boskim", w którym Bóg chce się wypowiedzieć. I w tym właśnie, a nie innym znaczeniu – w sposób mniej lub bardziej uświadomiony – powinno pojawić się pytanie o istotę samej teologii jako „mowy Boga".

Zusammenfassung

WIE ADÄQUAT VON GOTT SPRECHEN?

Der Artikel nimmt die Frage der Zunge in einer Theologie auf . Da unsere Gotteserkenntnis begrenzt ist, ist es auch unser Sprechen von Gott. Wir können nur von den Geschöpfen her und gemäß unserer beschränkten menschlichen Erkenntnis – und Denkweise von Gott sprechen Wir benennen das die (*analogia entis* und *via affirmationis*). Gott ist über jedes Geschöpf erhaben. Wir müssen deshalb unser Sprechen von ihm unablässig von allem Begrenztem, Bildhaftem, Unvollkommenem läutern (*analogia negativa* und *via negationis*), um nicht den unaussprechbaren, unbegreiflichen, unsichtbaren, unfassbaren Gott mit unseren menschlichen Vorstellungen von ihm zu verwechseln. Unsere menschlichen Worte reichen nie an das Mysterium Gottes heran, aber das muss immer die menschliche Sprache sein. Das ist die Person und das Ereignis des Christi ist am sehr zu über Gott zu sprechen adäquat (*analogia Christi*).

Ks. Paweł KIEJKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXIII (2009) 197–216

JEZUS CHRYSTUS JAKO KAPŁAN I JEGO MODLITWA W NAUCZANIU ŚW. BPA JÓZEFA SEBASTIANA PELCZARA

Papież Benedykt XVI oficjalnie ogłosił rozpoczęcie Roku Kapłańskiego 19 czerwca 2009 r., w uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa. W opublikowanym przy tej okazji liście czytamy: „W Jezusie osoba i misja dążą do zbieżności: całe Jego działanie zbawcze było i jest wyrazem Jego „synowskiego Ja", które od wszystkich wieków stoi przed Ojcem w postawie miłosnego poddania się Jego woli. Z pokorną, lecz prawdziwą analogią, także kapłan powinien pragnąć tego utożsamienia"[1]. Słowa Ojca św. zapraszają nas, kapłanów, aby stale powracać do kontemplacji tajemnicy kapłaństwa Jezusa Chrystusa, Jego osoby i posłannictwa, a zatem także i Jego modlitwy, aby w ten sposób umacniać i pogłębiać swoją kapłańską tożsamość. Na tej drodze osobistych poszukiwań znajdujemy także, w wielowiekowej tradycji Kościoła, teksty wielu poprzedników, świętych pasterzy – świadków zatroskania o doskonałą miłość kapłanów do Boga i ludzi. Należy do nich niewątpliwie niezwykła postać św. bpa Józefa Sebastiana Pelczara. Jego następca na przemyskiej katedrze, abp Józef Michalik, w *Słowie wstępnym* do kolejnego już wydania, niezmiennie popularnego i cenionego przez kapłanów, zbioru rozważań *Rozmyślania o życiu kapłańskim*[2] napisał: „Święty biskup Józef Sebastian miał wielkie aspiracje wobec księży; chciał ich widzieć świętymi. Mówił o tym i pisał. (…) Każdy kapłan uczestniczy w urzędzie jedynego Pośrednika Chrystusa (1 Tm 2,5) i powinien być przynajmniej *słabiuchną podobizną Najwyższego Pasterza*, domagał się św. Józef Sebastian"[3]. Celem niniejszego artykułu jest odszukanie, zebranie i przeanalizowanie obrazu kapłaństwa Jezusa Chrystusa, ze szczególnym uwzględnieniem jezusowej modlitwy, który

[1] Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie Roku kapłańskiego z okazji 150 rocznicy dies natalis świętego proboszcza z Ars,* http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090616_anno-sacerdotale_pl.html (22.07.2009).

[2] J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska,* Ząbki 2008.

[3] J. Michalik, *Słowo wstępne,* w: J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim…,* Ząbki 2008, s. 12.

zawarty jest w wielorakich tekstach ascetycznych, pastoralnych i dogmatycznych świętego biskupa przemyskiego.

Podejmując temat kapłaństwa Jezusa Chrystusa w pismach bpa Pelczara, dotykamy samego centrum tajemnicy Jezusa Chrystusa. Mamy więc niezwykłą okazję przypatrzenia się recepcji podstawowych tez chrystologicznych i soteriologicznych w zwyczajnym nauczaniu i przepowiadaniu polskiego teologa i duszpasterza przełomu XIX i XX wieku. Nasz autor kształcił się w seminarium przemyskim, słuchając wykładów z dogmatyki ks. Jana Mazurkiewicza[4], na scholastycznym podręczniku *Teologia dogmatica catholica* J. B. Schwetza (Viennae 1862)[5]. W czasie dalszych studiów w Rzymie w Collegium Romanum, późniejszym Uniwersytecie Gregoriańskim, spotkał się z nauczaniem tzw. szkoły rzymskiej, która przekazywała solidną, tradycyjną naukę Kościoła w oparciu o metodę scholastyczną[6]. W Rzymie 10 grudnia 1866 r. uzyskał doktorat z teologii na Uniwersytecie Rzymskim „Sapienza", prowadzonym przez dominikanów. Bp Pelczar był ponadto wielkim erudytą i znawcą literatury teologicznej, głównie zagranicznej, z której czerpał szeroką ręką materiał do swoich prac.

Pod koniec XIX w. i na początku XX w. w czasie jego pasterzowania w diecezji przemyskiej w miejscowym seminarium duchownym, którego sprawami bardzo był przejęty, były używane solidne podręczniki H. Huntera *Medulla theologiae dogmaticae* (Innsbrug 1870), *Theologiae dogmaticae compendium* (t. 1-3, Innsbrug 1876-1878). Podręczniki te były na ówczesne czasy wzorem metody, jasności i solidnej wiedzy[7]. Ponadto stosowany był zwięzły, tradycyjnie i scholastycznie ujmujący problemy teologiczne, podręcznik F. K. Schouppego *Elemnta theologiae dogmaticae e probatis autoribus collecta et divini verbi ministerio accomodata* (t. 1-2, Lugduni 1862)[8], a także podręcznik bpa F. Eggera *Dogmatica specialis* (Brixen 1882)[9], którym posługiwał się także jeden z największych polskich dogmatyków początków XX w., profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, ks. Maciej Siemiatycki[10]. W wydanych w 1892 r. *Rozmyślaniach o życiu kapłańskim* w dodatku *Kilka uwag o urządzeniu seminariów duchownych i studiów teologicznych* w wykazie zalecanych podręczników dogmatyki, obok dzieł F. Eggera

[4] Por. K. M. Kasperkiewicz, *Sługa Boży Józef Sebastian Pelczar, biskup przemyski Obr. Łac. Szkic biograficzny,* Rzym 1972, s. 49.

[5] Por. B. Przybylski, *Teologia dogmatyczna,* w: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce,* t. 3 *Wiek XIX i XX*, cz. 1, Lublin 1976, s. 118.

[6] Por. J. I. Saranyana, J. L. Illianes, *Historia teologii,* (tłum. P. Rak), Kraków 1997, s. 400–402.

[7] Por. B. Przybylski, *Teologia dogmatyczna…,* s. 118.

[8] Por. tamże, s. 118.

[9] Por. tamże, s. 147.

[10] Por. tamże, s. 119.

i H. Huntera, autor wymienił siedmiotomowe dzieło J. B. Heinricha *Dogmatische Theologie*[11]. W wydaniu trzecim tychże rozmyślań z roku 1907 dodał jeszcze prace H. Pescha *Praelectiones dogmaticae* i komentarz do *Sumy* św. Tomasza z Akwinu W. Janssena OSB *Summa theologica*[12]. Te wyżej wymienione fakty potwierdzają gruntowną erudycję oraz wiedzę teologiczną bpa Pelczara i pozwalają uznać go za wybijającą się postać polskiej teologii przełomu XIX i XX wieku.

Zanim podejmiemy zagadnienie kapłaństwa Jezusa Chrystusa u samego bpa Pelczara, należy uczynić kilka uściśleń terminologicznych. Chodzi mianowicie o trzy określenia używane wobec Jezusa z Nazaretu. Są to terminy: Mesjasz - Chrystus, kapłan, pośrednik. *List do Hebrajczyków* jest jedynym pismem Nowego Testamentu, który wyraźnie określa Jezusa Chrystusa mianem kapłana, a nawet arcykapłana[13]. Podobnie Jezus Chrystus nigdy nie nazywał siebie wprost kapłanem. Ale Jezus był kapłanem i miał tego świadomość. Dawał swojej kapłańskiej świadomości różnorakie wyrazy. W kategoriach kapłańskiej posługi Jezus Chrystus przedstawiał całe swoje mesjańskie posłannictwo, przykładowo kiedy mówił: *Jak ty mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem. Za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie* (J 17, 18-19). Najwyraźniej jednak samoświadomość kapłańska Zbawiciela przejawiła się w sposobie przedstawiania swojej śmierci, w której opisach Jezus mówił o okupie, o baranku paschalnym i o przymierzu zawartym we krwi. *Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu* (Mk 10, 45). W takich kapłańskich kategoriach pojmowali posłannictwo Jezusa, a zwłaszcza Jego zbawczą śmierć, apostołowie i autorzy Nowego Testamentu. Świadomość kapłaństwa Jezusa Chrystusa była nieodłączna od jego misji mesjańskiej.

O. Augustyn Jankowski zauważył, że szukając biblijnego określenia, które by najogólniej określało posłannictwo zbawcze Jezusa Chrystusa w kategoriach zrozumiałych dla Jemu współczesnych, znajdujemy termin „pośrednik”[14]. Cha-

[11] Por. J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska,* cz. 1, Kraków 1892, s. 311.

[12] Por. J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska,* cz. 1, Kraków 1907, s. 379.

[13] Na temat kapłaństwa Jezusa Chrystusa w Piśmie świętym zobacz: K. Romaniuk, A. Jankowski, *Kapłaństwo w Piśmie świętym Nowego testamentu,* Tyniec-Kraków 1994, zwłaszcza: *Jedyne kapłaństwo Jezusa Chrystusa,* s. 13-99; A. L. Krupa, *Kapłaństwo Chrystusa,* w: J. Majka (red.), *Osobowość kapłańska,* Wrocław 1976, 19-54; A. Sicari, *Kapłaństwo Chrystusa,* w: *Kapłaństwo*, Kolekcja „Communio” t. 3, Poznań-Warszawa 1988, s. 15-22.

[14] „Tym tytułem obdarza Nowy Testament tylko Mojżesza i Chrystusa, pierwszego jako typ drugiego. Ta typologia Mojżesz - Chrystus, ceniona przez autorów Nowego Testamentu, tkwi korzeniami w świadomości Jezusa. Nie używał On wprawdzie

rakterystyczny jest tekst św. Pawła: *Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie* (1 Tm 2,5). Zwróćmy uwagę na ten szczególny wewnętrzny związek trzech biblijnych określeń: Mesjasz (Chrystus) - pośrednik – kapłan, używanych dla wyrażenia jednej misji Wcielonego Syna Bożego. Będzie on powracał w całej tradycji Kościoła.

W teologii epoki Ojców Kościoła na określenie zbawczego dzieła Chrystusa posługiwano się, między innymi[15], pojęciem ofiary, a więc i związanego z nią kapłaństwa oraz ideą pośrednictwa. Przede wszystkim św. Augustyn zwracał uwagę na funkcję Chrystusa jako pośrednika między Bogiem a człowiekiem. Jego zdaniem, Jezus Chrystus w takiej mierze jest pośrednikiem, w jakiej jest człowiekiem. Cały cel wcielenia Słowa sprowadza się do tego, aby Chrystus mógł być głową Kościoła i działać jako pośrednik[16]. Tłumacząc to, co Jezus Chrystus jako pośrednik dokonał i nadal sprawia, za centralną przyjmował tezę, że istota odkupienia leży w ekspiacyjnej ofierze złożonej przez Chrystusa za nas na krzyżu. Św. Augustyn znał, ale w mniejszym stopniu nawiązywał do teorii fizycznej i w trochę większym wymiarze do opisu odkupienia jako uwolnienia nas z niewoli szatana. Ze swego całkowicie wolnego wyboru - nauczał bp Hippony - Chrystus był jednocześnie kapłanem i ofiarą. Była to ofiara ekspiacyjna i przebłagalna. Przez taką śmierć został uśmierzony gniew Boga, a ludzie zostali z Nim pojednani, ponieważ Chrystus zastępując ludzi, sam będąc niewinny, zapłacił karę, na jaką zasługiwali. „Otóż ten sam jedyny i prawdziwy Pośrednik, godząc nas z Bogiem przez ofiarę pokoju, stanowił jedno z Tym, któremu ją ofiarował; stał się jedno z tymi, za których ją złożył; On sam był składającym ofiarę i tym, co złożył w ofierze”[17].

terminu „pośrednik” w odniesieniu do siebie samego, niemniej przez swój suwerenny stosunek do Przymierza i do Tory wykazywał faktami, że stanowi realizację tego typu kapłana, proroka i prawodawcy, jakim był Mojżesz.” K. Romaniuk, A. Jankowski, *Kapłaństwo w Piśmie świętym…*, s. 39.

[15] John Kelly w swojej pracy *Początki doktryny chrześcijańskiej* wymienia trzy główne teorie, tłumaczące zbawcze dzieło Chrystusa, obecne w teologii Ojców: teoria fizyczna lub mistyczna, która łączyła odkupienie z wcieleniem; teoria „okupu”, która wyjaśniała odkupienie jako okupu przekazanego szatanowi lub pozbawienie go praw wobec człowieka; teoria realistyczna, która kierowała uwagę na czyny zbawcze Chrystusa i umieszczała krzyż na pierwszym miejscu. Jego zdaniem te różne teorie nie powinny być uważane za wzajemnie się wykluczające. Wszystkie one były usiłowaniem wyjaśnienia tej samej wielkiej prawdy z różnych punktów widzenia. Zachodnia myśl na temat odkupienia rozwijała się po tych właśnie ideach przewodnich, z większym jednak podkreśleniem śmierci Chrystusa na krzyżu jako ofiary. Por. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*. (tłum. J. Mrukówna), Warszawa 1988, s. 280-281, 288.

[16] Por. tamże, s. 291.

[17] Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej,* (tłum. M. Stokowska), Kraków 1996, s. 175.

Tematy wyżej wymienione, zwłaszcza intuicje św. Augustyna, zostały podjęte i usystematyzowane w wiekach średnich. W ten sposób wytworzyła się w tradycyjnej terminologii teologicznej subtelna różnica w relacji pomiędzy pojęciami: Chrystus - pośrednik i Chrystus - kapłan. Chociaż oba te pojęcia dotyczą jednej osoby Wcielonego Syna Bożego i związane są z jednym Jego dziełem zbawczym, to jednak różnią się zakresem znaczeniowym. W tradycyjnej teologii pośrednictwo Chrystusa jest pojęciem szerszym i związane jest z faktem unii hipostatycznej[18] i obejmuje całą osobę oraz dzieło Zbawiciela. Ze zjednoczeniem hipostatycznym wiązano jednak także fakt konsekracji kapłańskiej Chrystusa. Jezus jest kapłanem w swoim człowieczeństwie[19]. Wydaje się jednak, że chodzi tu o kapłaństwo w znaczeniu szerszym, jako dzieło kapłana jako pośrednika. W tym znaczeniu szerszym kapłaństwo Chrystusa byłoby równoznaczne z Jego pośrednictwem[20].

Jednocześnie z tajemnicy unii hipostatycznej czerpie swoją skuteczność kapłaństwo w znaczeniu węższym, ścisłym, które wiązano z dziełem odkupienia, zwłaszcza męką i śmiercią Zbawiciela na krzyżu. Na krzyżu Jezus Chrystus był jednocześnie ofiarą i kapłanem w znaczeniu ścisłym. To kapłaństwo Jezusa wiązano z Jego urzędem kapłańskim przypisanym do tytułu Chrystusa. W *Katechizmie rzymskim według uchwał św. Soboru Trydenckiego* czytamy: „Imieniu Jezus też imię Chrystus przydane, które pomazańca znaczy: a zamyka w sobie i dostojeństwo i urząd: (...) Lecz gdy Pan Jezus Chrystus Zbawiciel nasz przyszedł na świat, więc trzech osób urzędy na siebie przejął, to jest: Proroka, Kapłana i Króla: i dla tych przyczyn Chrystusem nazwany, i ku sprawie tych urzędów był pomazany (...)”[21].

Widzimy zatem, że te trzy pojęcia: Chrystus, pośrednik i kapłan są bardzo ściśle ze sobą związane i często się pokrywają. Dotyczą bowiem jednej osoby

[18] „Słowo Wcielone jest pośrednikiem w swym człowieczeństwie jako zjednoczonym z Osobą Boską. Podstawą tego pośrednictwa i jego doskonałości jest zjednoczenie hipostatyczne. Pełnia łaski w Chrystusie jest bowiem skutkiem tego zjednoczenia, które nadaje również wartość najwyższej władzy nauczycielskiej Chrystusa oraz Jego działaniom zasługującym i zadośćczyniącym.” C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielonego i Zbawcy,* w: *Tajemnica Chrystusa, (*praca zbiorowa). Poznań 1969, s. 251.

[19] „Zjednoczenie hipostatyczne namaszcza i konsekruje Chrystusa na kapłana. Wynika stąd, że Jego konsekracja kapłańska jest tym samym, co zjednoczenie hipostatyczne, a dokonana została już w chwili wcielenia.” C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielonego…*, s. 256.

[20] „Głównym celem kapłaństwa jest pośrednictwo między Bogiem i ludźmi. Dotyczy to zarówno Starego, jak i Nowego Przymierza.” A. Suski, *Kapłaństwo powszechne i urzędowe według Nowego Testamentu,* w: W. Słomka, J. Misiurek (red.), *Kapłan pośród ludu kapłańskiego,* Lublin 1993, s. 13.

[21] *Katechizm rzymski według uchwał św. Soboru Trydenckiego (…),* Kraków 1880, s. 43-44.

i jednego dzieła Jezusa Chrystusa. Na mocy zjednoczenia hipostatycznego Jezus Chrystus w jakiej mierze jest pośrednikiem, w takiej jest i kapłanem (w znaczeniu szerszym). Jednocześnie jako pomazaniec Boży, dokonując dzieła odkupienia, obok urzędu prorockiego i królewskiego, spełnia urząd kapłański, którego szczytem była ofiara krzyżowa (kapłaństwo w znaczeniu ścisłym). To rozróżnienie należy mieć na uwadze, czytając teksty bpa Pelczara, gdyż jest ono w nich także obecne.

Podejmując zasadniczą myśl niniejszego artykułu, możemy powiedzieć, że w duchu całej tradycji Kościoła bp Pelczar pisał, że Bóg Ojciec posłał swojego Syna dla zbawienia wszystkich ludzi. *Od wieków Bóg przewidział, że pierwszy człowiek, w nim zaś cały ród ludzki, upadnie; ale od wieków także postanowił zesłać na ziemię Zbawcę, który by ludzi odkupił od winy grzechu i od kary wiecznej, a przywrócił im żywot nadprzyrodzony, synostwo Boże i prawo do chwały wiecznej; tym zaś Zbawcą miał być Bóg - człowiek Jezus Chrystus, czyli Słowo, które stało się ciałem i zamieszkało między nami*[22]. W interpretacji tej tajemnicy podążał za nauczaniem św. Tomasza z Akwinu, który uważał, że zamiary Boże poznajemy z czynów Bożych, to znaczy, że to, co Bóg postanowił od wieków, to uczynił w czasie. To zaś wskazuje, że wcielenie w zamiarach Bożych związane było z odkupieniem przez mękę i śmierć[23]. Aby to potwierdzić, autor przytoczył następujące cytaty z Pisma św.: *Nie posłał Bóg Syna swego na świat, aby sądził świat, ale iżby świat był zbawiony przezeń* (J 3,17), *Syn człowieczy przyszedł szukać i zbawić, co było zginęło,* (Łk 19,10)[24] oraz orzeczenie Symbolu konstantynopolskiego: *Syn Boży dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i wcielił się*[25].

Bóg Ojciec posłał swojego Syna, kierując się jedynie miłosierną miłością do grzesznego człowieka. Jako Istota całkowicie wolna Bóg mógł odmówić grzesznemu rodzajowi ludzkiemu miłosierdzia i zostawić go w stanie grzechu, mógł także zadowolić się jakimś niedoskonałym odkupieniem. Odwiecznie jednak postanowił, aby zadośćuczynienie było doskonałe, dlatego względnie konieczne było wcielenie, gdyż tylko Bóg-człowiek mógł dokonać takiego zadośćuczynienia.

---

[22] J. S. Pelczar, *Religia katolicka, jej podstawy, jej źródła i jej prawdy. Rozprawy dogmatyczne dla ludzi wykształconych*, Przemyśl 1923, s. 205.

[23] Według tego poglądu plany Boże można sprowadzić do trzech dekretów. Pierwszym postanowił Bóg stworzyć cały wszechświat dla swojej chwały, drugim postanowił uczynić Adama ojcem i moralną głową całego rodu ludzkiego i od jego wierności Bogu uzależnił obdarowanie lub nieobdarowanie całego rodzaju ludzkiego łaską nadprzyrodzoną. Trzecim dekretem, przewidując upadek Adama, postanowił, aby przedwieczne Słowo stało się ciałem dla naszego zbawienia. Por. J. S. Pelczar, *Religia katolicka…,* s. 207.

[24] W całym artykule cytuję teksty biblijne za Pelczarem.

[25] Cytuję za Pelczarem, por. BF IX, 10.

Podąża tu bp Pelczar niewątpliwie za powszechnie wtedy uznawaną koncepcją św. Anzelma, który stawiając pytanie: *Cur Deus homo*, św. zbudował swoją doktrynę na pojęciu zadośćuczynienia. Pragnął on wykazać *per rationes necessarias*, że stan winy, w jakim się ludzkość znajdowała, domagał się wcielenia[26]. Nasz autor cytował także św. Jana: *Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby wszelki, kto wierzy weń, nie zginął, ale miał żywot wieczny* (J 3,20) i św. Pawła: *Bóg, który jest bogaty w miłosierdziu dla zbytniej miłości swojej, którą nas umiłował, i gdyśmy byli umarłymi przez grzechy, ożywił nas społem w Chrystusie, którego łaską jesteście zbawieni* (Ef 2,4-5). Jednocześnie należy pamiętać o pelczarowej podstawowej intuicji, że ostateczną racją Bożych zbawczych czynów była i jest zawsze chwała Boża.

Miłosierna miłość Boga Ojca, szukająca człowieka zagubionego przez grzech pierworodny i grzechy osobiste, stale pojawia się w pismach Pelczara jako racja misji Słowa Wcielonego. *Mógł Pan Bóg pozbawić na zawsze cały ród ludzki tego życia* (nadprzyrodzonego, p.m.) *i nikogo nie przypuszczać do zjednoczenia z Sobą. Lecz On miłośnik dusz zesłał im ratunek*[27]. To miłość do Przedwiecznego Ojca i miłość do człowieka sprawiła, że Syn Boży przyszedł na ziemię. Myśl ta nieustannie wraca w pelczarowych rozważaniach. Dla autora jest oczywiste, że to Bóg Ojciec kierowany miłością posyła swego Syna dla zbawienia człowieka. Ponieważ jednak myśl bpa Pelczara jest mocno chrystocentryczna, dlatego w centrum jego rozważań znajduje się osoba i miłość Wcielonego Syna Bożego. Kiedy więc autor pisał o miłości Bożej, w większości przypadków miał na myśli miłość, ogarniającą i objawiającą się w posłannictwie Słowa Wcielonego. Dla zobrazowania powyższej tezy przytoczę trochę dłuższy fragment z *Rozmyślań o życiu kapłańskim*, który w sposób adekwatny oddaje pelczarowego ducha: *On* (Jezus Chrystus, p.m.) *nas umiłował pierwej, niemeśmy Go mogli miłować i niemeśmy byli na świecie; - umiłował nas, lubo niegodnych miłości, a nawet godnych nienawiści i kary, umiłował nas, chociaż za taką miłość płacimy niegodziwością; - umiłował nas miłością najczulszą, bo miłością Ojca, Brata, Przyjaciela i Oblubieńca; - umiłował nas aż do „wyniszczenia siebie", aż do śmierci krzyżowej; - umiłował nas tak, iż oddał nam całkowicie samego siebie, a z sobą wszystko; - umiłował nas nie dla swojej korzyści lub pociechy, nie z przyczyny naszych zalet, ale z pobudki najczystszej; - umiłował nas aż do końca, to jest w każdym czasie*

[26] Por. M. Mellot, *Odkupienie*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Dogmatyka*, Poznań-Warszawa-Lublin 1969, s. 494.

[27] J. S. Pelczar, *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska według najcelniejszych mistrzów duchowych,* t. 1, Kraków 1892, s. 32; „(...) nieskończone miłosierdzie Boże zesłało na świat Syna Jednorodzonego, iżby jako Zbawca świata wszystkim ludziom synostwo Boże przywrócił i bramę do nieba otworzył. J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim,* cz. 1, Kraków 1892, s. 13.

i w każdym stanie, nie zrywając z nami przyjaźni, dopóki my jej nie zrywamy, nie przestając nas kochać mimo naszych błędów, ani nam błogosławić mimo naszej niewierności[28]. Miłość Boża uprzedzająca, bezwarunkowa, ofiarna, nieskończona i „najczulsza" była tak oto motorem wielkich dzieł Bożych.

Biskup Pelczar wielokrotnie podkreślał, że Bóg Ojciec uczynił wszystkie te wielkie *dziwy miłosierdzia i miłości*[29] ze względu na człowieka, posłał swego Syna dla naszego zbawienia. Wcielony Syn Boży przyszedł naprawić to, co zniszczył grzech. Nasz autor uważał, że ludzie zostali stworzeni, aby chwalić Pana Boga, być Jego kapłanami, ale przez swoje nieposłuszeństwo (grzech) tego nie czynili. Syn Boży przyszedł przebłagać sprawiedliwości Bożej i w swoim człowieczeństwie chwalić Boga za siebie i za ludzi, aby na nowo umożliwić ludziom wypełnienie ich powołania. Ze względu na człowieka, aby on poznał Boga, kochał Go, chwalił i służył Mu, Syn Boży stał się człowiekiem, umarł na krzyżu, ustanowił Kościół, został w Najświętszym Sakramencie, stale obdarza człowieka darami przyrodzonymi i łaskami nadprzyrodzonymi[30]. Zbawiciel przyszedł przyciągnąć wszystkich ludzi do miłości Boga Ojca[31], przypomniał ludziom, że Bóg jest Ojcem miłosiernym, który synów marnotrawnych tuli do swego Serca, jeżeli tylko poruszeni łaską i przejęci żalem wracają do Niego z bezdroży życia[32].

Cechą charakterystyczną dla stylu bpa Pelczara było posługiwanie się licznymi obrazami, przeważnie biblijnymi. Mówiąc o zbawczej-kapłańskiej misji Jezusa, nawiązywał do przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (por. Łk 10. 30-37), którą interpretował w następujący sposób. Poranionym Izraelitą jest ród ludzki, który na skutek grzechu jest poobijany i popadł w niewolę szatana. Samarytaninem, którym opiekuje się chorym, jest Jezus Chrystus, który pojednał w sobie świat z Bogiem i wykupił człowieka z niewoli krwią swoją. Następnie z tej krwi uczynił źródło zbawienia, które wraz ze swoją nauką, jako ewangeliczne dwa denary, zostawił w gospodzie dla ratunku człowieka. Tą gospodą jest Kościół katolicki[33]. Innym obrazem powracającym w pelczarowych tekstach była biblijna przypowieść o Dobrym Pasterzu (por. J 10,1-21). Nawiązując do tej janowej przypowieści, autor

[28] J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim,* cz. 2, Kraków 1893, s. 79.

[29] Por. tamże, s. 31.

[30] Por. J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim,* cz. 1, Kraków 1892, s. 13.

[31] Tamże, s 19.

[32] Por. J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem dla kapłana. Rozmyślania dla kapłanów,* t. 4, cz. 2, *Jezus Chrystus w swoim życiu chwalebnym jest wzorem i mistrzem kapłana,* Przemyśl 1911, s. 21.

[33] Por. J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem dla kapłana. Rozmyślania dla kapłanów,* t. 2, cz. 2, *Jezus Chrystus w swoim życiu publicznym jest wzorem i mistrzem kapłana,* Przemyśl 1910, s. 4. W *Życiu duchowym* znajduje się nieznacznie inna interpretacja tej przypowieści: dwa denary to łaska poświęcająca i posiłkowa (por. J. S. Pelczar, *Życie duchowe…,* t. 1, s. 45-46).

pisał, że zagubioną owcą jest cały ród ludzki, skalany grzechem pierworodnym i grzechami uczynkowymi. Jezus jako Dobry Pasterz szuka owiec zagubionych, aby je zgromadzić w jednej wielkiej owczarni, zdolnej pomieścić wszystkie pokolenia. Tą owczarnią jest Kościół katolicki.[34] Dobry Pasterz zaś *szukał ich z utrudzeniem wielkim*[35], aby je w Kościele uświęcić i odnowić. Kolejnym obrazem była metafora Chrystusa jako lekarza, a Komunii św. jako lekarstwa[36]. Wielokrotnie także, mówiąc o całej misji Zbawiciela, nawiązywał bp Pelczar do słów Jezusa: *Ja jestem drogą i prawdą, i życiem"*(J 14,6). Jezus jest prawdą, ponieważ objawił człowiekowi całą prawdę o Bogu i przeznaczeniu człowieka, a zostawił ją teraz w Kościele. Jest drogą, ponieważ przez swoją śmierć otworzył drogę do nieba i nie tylko dał przykazania, ale sam tą drogą szedł i przykazania wypełnił. Chrystus jest życiem, gdyż oddał swoje życie, aby człowiek miał je w obfitości i tego życia nadprzyrodzonego udziela przez swoją łaskę. W ten sposób wszystko, cokolwiek chrześcijanin dobrego czyni, sam Pan Jezus w nim i przez niego czyni[37].

Z tych wszystkich obrazów, między innymi, wynika prawda, że od momentu wcielenia cała misja Syna Bożego związana jest z szeroko rozumianym zbawieniem człowieka. Jak już wcześniej zauważyliśmy, tradycyjnie miano zwyczaj posługiwać się w tym miejscu pojęciem pośrednictwa i pośrednika. Podobnie czynił to nasz autor. Według niego, także całe życie Jezusa od wcielenia aż do końca wieków, wszystko co uczynił, jest wyrazem Jego pośrednictwa. Po grzechu *Bóg jednak zlitował się nad całym rodzajem ludzkim i zesłał mu Zbawiciela, który pośrednicząc między Bogiem a ludźmi, śmiercią swoją wypłacił sprawiedliwości Bożej i „pojednał w sobie świat z Bogiem". Tym Zbawicielem jest Bóg-człowiek Jezus Chrystus. Dlatego też św. Paweł nazywa Go „Pośrednikiem Boga i ludzi", albo „Pośrednikiem nowego Testamentu", który jest ofiarowany, aby grzechy wielu zniszczył (Hbr 9,28), - to znowu „Najwyższym Kapłanem", który przez własną Krew wszedł raz do świątyni, znalazłszy wieczne odkupienie (Hbr 9,12)*[38]. Z powyższego tekstu wynika, że autor nasz zamiennie używał tytułów: pośrednik i kapłan w odniesieniu do Chrystusa i jego misji. Jezus Chrystus jest pośrednikiem między Bogiem i ludźmi.

---

[34] Por. J. S. Pelczar, *Religia katolicka…,* s. 32.

[35] J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim,* cz. 2, Kraków 1893, s. 106. Por. J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim,* cz. 1, Kraków 1892, s. 17.

[36] Por. J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem dla kapłana. Rozmyślania dla kapłanów,* t. 3, *Jezus Chrystus w Przenajświętszym Sakramencie wzorem i mistrzem kapłana,* Przemyśl 1911, s. 130.

[37] Por. J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem dla kapłana. (…),* t. 2, cz. 2, *Jezus Chrystus w swoim życiu publicznym…,* s. 14 - 16.

[38] Por. J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem dla kapłana. (…),* t. 3, *Jezus Chrystus w Przenajświętszym Sakramencie ... ,* s. 120.

Równocześnie wielokrotnie pojawiają się sformułowania, które jednoznacznie całe życie i dzieło Jezusa przedstawiają w kategoriach kapłańskich. Od momentu wcielenia był On jednocześnie kapłanem i ofiarą. W ten sposób każda chwila ziemskiego życia Syna Bożego była aktem hołdu, zadośćuczynienia i ofiary składanej wobec Ojca, a ze względu na dobro ludzi[39]. Wydaje się, że chodzi tu o kapłaństwo w znaczeniu szerszym, kapłaństwo rozumiane jako pośrednictwo. Jezus Chrystus jako Zbawiciel i Odkupiciel jest jednocześnie pośrednikiem i kapłanem. Powrócić musimy w tym momencie do rozróżnienia uczynionego wyżej między pośrednictwem i kapłaństwem Chrystusa. Obecne jest ono u innych współczesnych Pelczarowi dogmatyków, na przykład ks. Jacka Tylki[40] i ks. Macieja Sieniatyckiego[41]. To, że tytuły kapłan (w znaczeniu szerszym) i pośrednik mogą być używane zamiennie, wynika także z definicji kapłaństwa, zapisanej u bpa Pelczara, według której kapłan to pośrednik między Bogiem a ludźmi, którego głównym zadaniem jest składanie ofiary[42].

Nawiązując do tytułu Jezusa jako Chrystusa, pisał nasz autor, że Pan Jezus jako Zbawiciel i Odkupiciel sprawuje jednocześnie potrójny urząd kapłana, pro-

[39] „Jezus Chrystus od Wcielenia był ofiarą i Kapłanem, oddając się nieustannie Ojcu, niebieskiemu na spełnienie Jego woli i na okup za grzechy świata." J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem dla kapłana. Rozmyślania dla kapłanów,* t. 1, cz. 1, *Jezus Chrystus w swoim życiu ukrytym jest wzorem i mistrzem kapłana,* Przemyśl 1911, s. 135.

[40] Aby zobaczyć wzajemną zależność między tymi tytułami można prześledzić, jak wyglądał ten problem u innych współczesnych Pelczarowi autorów. Np. ks. Jacek Tylka w swojej dogmatyce napisał: „Dzieło więc Chrystusa Pana obejmowało trzy niewysłowione dobrodziejstwa: okup, który złożył jako Kapłan najwyższy, oświecenie naszego rozumu, które spełnił jako Prorok i skierowanie woli naszej ku dobru, którego dokonał jako Król. A więc Odkupiciel nasz jednoczy w sobie te trzy urzędy: Kapłana, Proroka i Króla, które wszystkie obejmuje nazwa Pośrednika". (J. Tylka, *Dogmatyka katolicka. Część szczegółowa,* Tarnów 1900, s. 232). A następnie dwa kolejne artykuły poświęca oddzielnie kapłaństwu i pośrednictwu Chrystusa wiążąc je z faktem unii hipostatycznej. Samo zaś pośrednictwo Chrystusa rozumiane jest w kategoriach kapłańskich, np. teza: „ Chrystus Pan złożył Bogu zadośćuczynienie za grzechy wszystkich ludzi" (tamże, s. 233) ukazuje wyraźnie pośrednictwo jako czynność kapłańską.

[41] Podobnie ujmuje to ks. M. Sieniatycki. Pośrednictwo obejmuje według niego trzy urzędy: kapłański, nauczycielski i królewski. Jest ono związane z człowieczeństwem Syna Bożego i rozumiane jest w kategoriach zadośćuczynienia. Z wcieleniem związane jest także kapłaństwo Chrystusa, a w pełni dokonało się ono na krzyżu. Por. M. Sieniatycki, *Zarys dogmatyki katolickie,*. t. 2. *O Bogu Stworzycielu i Odkupicielu,* Kraków 1934, s. 300-305.

[42] „Kapłanem nazywamy człowieka od Boga postanowionego, który ma pośredniczyć między Bogiem i ludźmi, oddawać cześć Bogu, jednać ludziom łaski, składać ofiarę i inne tajemnice Boże sprawować; bo tak właśnie zadanie kapłana określa Apostoł w liście do Żydów (5, 1-4; 7, 25-8, 1 nn)". J. S. Pelczar, *Religia katolicka…,* s. 262.

roka i króla[43]. Chrystus spełniał swoje kapłaństwo przez całe życie, jednak jego szczytem była ofiara krzyżowa. *Każdy akt życia Chrystusowego, od przyjścia Jego na świat, aż do chwili ostatniej, był zasługującym; ale szczytem zadośćuczynienia i zasługi była śmierć krzyżowa, jako najwyższy akt posłuszeństwa dla Ojca, jako najdoskonalsza ofiara i jako największa boleść duszy i ciała*[44]. W najpełniejszym tego słowa znaczeniu Jezus Chrystus był kapłanem na krzyżu, na ołtarzu którego złożył najdoskonalszą ofiarę z samego siebie. Kapłaństwo-pośrednictwo Chrystusa nie skończyło się wraz ze śmiercią na krzyżu, ale trwa nadal, czy to jako pośrednictwo Chrystusa Uwielbionego w niebie[45], czy to jako pośrednictwo Chrystusa rzeczywiście obecnego w Najświętszym Sakramencie[46].

Na podstawie dotychczasowych ustaleń jasno wynika, że zgodnie z całą tradycją, dla bpa Pelczara Jezus Chrystus posłany przez Ojca dla naszego zbawienia od momentu wcielenia jest rzeczywistym Arcykapłanem. Biskup przemyski nauczał, że w ten sposób Jezus jako doskonały i jedyny kapłan Nowego Przymierza jest dopełnieniem kapłaństwa obecnego w religiach pogańskich i w Starym Przymierzu, które były jednak jedynie jego cieniem i zapowiedzią. Jest ono jednocześnie wypełnieniem proroctw Starego Przymierza, dotyczących nowego i doskonałego kapłaństwa, trwającego na wieki. W Jezusie realizują się także figury Starego Testamentu dotyczące kapłaństwa i ofiary. Idąc za Ojcami Kościoła[47], autor wymieniał wśród nich ofiarę Abla, Melchizedeka, Abrahama, ofiary starozakonne, baranka paschalnego[48]. Jest to jednak przede wszystkim zapowiadane nowe kapłaństwo według porządku Melchizedeka. Powołując się na teologię *Listu do Hebrajczyków*, nasz autor dodawał, że wraz z kapłaństwem chrystusowym i Jego ofiarą na krzyżu zostało zniesione kapłaństwo Starego Testamentu i jego ofiary[49].

---

[43] „ Chrystus Pan, jako nasz Odkupiciel i Zbawca sprawuje zarazem potrójny urząd Kapłana, Proroka i Króla; co wyraża samo imię Chrystus, czyli Pomazaniec, bo w Księgach św. jako pomazańcy wymieniani są kapłani, prorocy i królowie." Tamże, s. 261.

[44] Tamże, s. 256.

[45] „Kiedy Pan Jezus wstąpił na tron chwały, nie przestał być Pośrednikiem i Kapłanem; owszem, wstawia się tam *przed obliczności Boga za nami,* i ofiaruje za nas Ojcu Niebieskiemu swe zasługi, swą śmierć, swe modły, a pokazując znaki ran swoich, jedna nam miłosierdzie Boże." J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem dla kapłana. (…),* t. 3, *Jezus Chrystus w Przenajświętszym Sakramencie … ,* s. 120.

[46] „Pan Jezus pragnie i na ziemi spełniać urząd Pośrednika i Kapłana, a tym celu ustanowił Przenajśw. Sakrament." Tamże, s. 121.

[47] Por. B. Mokrzycki, *Między pierwszym a drugim przyjściem Pana. Sakramenty jako znaki historii zbawienia,* w: H. Bogacki, St. Moysa, B. Perz (red.), *Sakramenty Kościoła posoborowego,* Kraków 1970, s. 385-420.

[48] Por. J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem dla kapłana. (…),* t. 3, *Jezus Chrystus w Przenajświętszym Sakramencie … ,* s. 12.

[49] Por. tamże, s. 61-62.

Reasumując możemy powiedzieć, że bp Pelczar za całą tradycją teologiczną, którego początki są w Nowym Testamencie, przedstawiał dzieło mesjańskie Syna Bożego w kategoriach kapłańskich. Ze względu na człowieka i dla jego zbawienia, Bóg Ojciec poruszony miłosierną miłością posłał swego Syna, a Ten kierowany tą samą miłością stał się człowiekiem i dokonał dzieła zbawienia. Samo dzieło Odkupienia nasz autor przedstawiał w kategoriach zadośćuczynienia, nawiązując do powszechnie obowiązującej ówcześnie nauki św. Anzelma, mocno jednak podkreślając miłość Bożą jako motyw misji Wcielonego Syna Bożego. Jezus jako Zbawiciel i Odkupiciel jest jednocześnie pośrednikiem i kapłanem. Stał się nim na mocy tajemnicy wcielenia i od tego momentu całe Jego życie i dzieło ma charakter kapłański. Pełnia kapłaństwa chrystusowego dokonała się w Jego ofierze krzyżowej. W soteriologii pelczarowej obecny jest zatem zarówno nurt teorii fizycznej, łączącej dzieło zbawienia z wcieleniem i teorii realistycznej, związanej ze śmiercią na krzyżu. Już od początku uwagę zwraca pewna spirytualizacja dzieła zbawienia, Syn Boży jawi się jako Zbawiciel przede wszystkim dusz, oraz spojrzenie mocno indywidualistyczne w relacji grzeszny człowiek i zbawiający Bóg.

Na tych podstawowych uwagach dotyczących kapłaństwa, zatrzymajmy się na jednym szczególnym jego aspekcie – modlitwie Jezusa. Centrum życia i osoby Jezusa Chrystusa stanowi, według świadectwa Pisma świętego, Jego stała łączność z Ojcem. Ewangeliści, zwłaszcza św. Łukasz, ukazali, że istotne wydarzenia dotyczące działalności Jezusa pochodziły z tego, co w Nim było najistotniejsze, a stanowiła to jedność z Ojcem. Kardynał Józef Ratzinger, pisząc o tajemnicy Jezusa Chrystusa, zauważył, „(...) że wszystko, co mówimy o Chrystusie, cała chrystologia - jest niczym innym, jak interpretacją Jego modlitwy: cała osoba Jezusa zawarta jest w Jego modlitwie”[50]. Dlatego teraz prześledzimy, jak bp Pelczar w swoich pismach przedstawił tę szczególną zażyłość Wcielonego Syna Bożego ze swoim Ojcem w niebie. Wiemy już, że to Bóg Ojciec, kierując się bezinteresowną miłością, posłał swojego umiłowanego Syna jako Zbawiciela świata. Syn Boży, odpowiadając bezgraniczną miłością i oddaniem na miłość Ojca, podjął dzieło zbawienia świata. Od momentu wcielenia szczególna i fundamentalna relacja miłości między Synem Bożym, który stał się człowiekiem a Przedwiecznym Ojcem wyrażała się na sposób ludzki, poprzez modlitwę i posłuszeństwo. My zatrzymamy się jedynie na temacie modlitwy.

Podejmując temat Jezusowej modlitwy w tekstach Pelczara, należy uprzytomnić sobie fakt, że źródłem dla naszych badań są przede wszystkim rozmyślania pisane z myślą o pobudzeniu gorliwości kapłańskiej. Są to więc teksty

[50] J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa.* (tłum. J. Płoska), Kielce 1994, s. 19.

z określoną tezą, że Jezus Chrystus jako doskonały kapłan przez całe swoje życie, słowa i czyny, zamierzał czegoś kapłanów nauczyć. Podobnie jest i z modlitwą. Dlatego możemy spotkać się z zaskakującymi wręcz wnioskami, na przykład, że Pan Jezus, przebywający przez dziewięć miesięcy w łonie Maryi uczy już wtedy kapłana zamiłowania do skupienia, milczenia i umartwienia[51]. Równocześnie ten i podobne do niego wnioski wskazują na istotną cechę pelczarowej chrystologii. Jest nią niedostrzeżenie i niedowartościowanie całego realizmu człowieczeństwa Jezusa syna Maryi i wszystkich tego konsekwencji. Byłby więc Biskup obecny w nurcie chrystologii, którego początki są w szkole aleksandryjskiej, kontynuowanej w średniowieczu w tomizmie. Tendencja ta podkreśla jedność Chrystusa, patrzy na wcielenie od strony Logosu, które dawałoby człowieczeństwu Chrystusa Pana to, czego nie otrzymało ono od własnej ludzkiej osoby, zastąpionej przez Słowo. Charakteryzuje ją pewien pseudonaturalizm[52].

Zobaczmy najpierw, jak bp Pelczar rozumiał samą modlitwę. Autor w swoim zasadniczym dziele ascetycznym *Życie duchowe* tak o niej pisał: modlitwa jest *podniesieniem ducha do Boga,* czyli rozmową duszy z Bogiem i *tłumaczeniem jej pragnień wobec Boga*[53]. Modlitwa - według niego - jako akt życia duchowego obejmuje wszystkie władze duszy, to jest pamięć, serce i wolę. Modlitwa jest ponadto aktem życia nadprzyrodzonego, bo po pierwsze przenosi człowieka w świat nadprzyrodzony, a po drugie głównym sprawcą modlitwy jest Duch Święty, który przez swoją łaskę modli się w człowieku i z człowiekiem. Bez łaski Bożej nie można się modlić, ale Bóg udziela jej każdemu. Bóg wymaga modlitwy od każdego człowieka, gdyż modlitwa jest aktem uznania i uczczenia, jakie się Stwórcy należy od stworzenia. Jego zdaniem, modlitwa wypływa z samej istoty człowieka, jako stworzenia Bożego. Na jej konieczność wskazuje również potrzeba łaski Bożej w życiu człowieka, której modlitwa jest uprzywilejowanym miejscem

[51] Por. J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem dla kapłana. (…),* t. 2, cz. 2, *Jezus Chrystus w swoim życiu publicznym…,* s. 50 - 55.

[52] Por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 3. *Chrystus Bóg – Człowiek,* Lublin 1959, s. 169-171. Szkoła aleksandryjska założona pod koniec II wieku przez Pantenusa kształtowała się pod silnym wpływem neoplatonizmu. Największymi jej przedstawicielami są: Orygenes (zm. ok. 253), Klemens Aleksandryjski (zm. ok. 215), św. Cyryl Aleksandryjski (zm. 444). Pod jej wpływem byli Apolinary z Laodycei (zm. 390) i wszyscy monofizyci. Drugi nurt w chrystologii ma swe początki w szkole antiocheńskiej założonej w IV wieku przez Lucjana Męczennika. W chrystologii podkreśla ona zawsze integralne człowieczeństwo Chrystusa Pana i przeprowadza ścisłą granicę między dwoma jego naturami. Przesadne tendencje antiocheńczyków uwidoczniły się w poglądach Diodora z Tarsu (zm. 393), Teodora z Mopsuestii (zm. 428), Nestoriusza (zm. 451). W średniowieczu odpowiednikiem szkoły antiocheńskiej miał być szkotyzm.

[53] Por. J. S. Pelczar, *Życie duchowe…,* t. 1, s. 71; por. Tomasz z Akwinu, *Sum. theol.* III, q. 21, a. 1.

udzielania. Skoro więc człowiek pragnie być człowiekiem, musi koniecznie się modlić. Jeśli się nie modli, jest *szatanem* lub *bydlęciem*[54]. Modlitwa jest potrzebna do zbawienia jako istotny wymiar życia chrześcijańskiego.

Z powyższego określenia modlitwy wypływa pierwszy ważny dla nas wniosek, że Jezus Chrystus jako prawdziwy człowiek musiał się modlić. I rzeczywiście na postawione przez samego siebie pytanie, dlaczego Pan Jezus się modlił, autor rozmyślań tak odpowiadał: *Dlatego, że połączywszy naturę ludzką z boską, przyjął zarazem obowiązek składania hołdów Ojcu Niebieskiemu i obcowania z Nim na modlitwie*"[55]. Wskazując na inne przyczyny Jezusowej modlitwy, bp Pelczar wymieniał także przekonanie, że na mocy unii hipostatycznej Chrystus jako Głowa ludzkości[56], chciał swoją modlitwą wyprosić łaski dla każdego człowieka oraz w ten sposób uświęcić i uczynić skuteczną ludzką modlitwę.

Według bpa Pelczara, za św. Tomaszem z Akwinu, u fundamentu modlitwy Jezusa stoi fakt zjednoczenia osobowego[57]. Ze zjednoczenia hipostatycznego płynie także cała wartość Jego modlitwy. Na jego mocy dusza Jezusa Chrystusa obdarzona została jasnym widzeniem Boga (*visio beatifica*) w Trójcy Jedynego[58]. Wprawdzie dusza Chrystusa, jako skończona nie mogła ogarnąć Boga nieskończonego, to jednak w najdoskonalszy sposób poznawała Boże przymioty[59]. Równocześnie poznawała swoją ludzką nicość i całkowitą zależność od Stwór-

[54] Por. J. S. Pelczar, *Życie duchowe…*, t. 1, s. 73.

[55] J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem dla kapłana. (…),* t. 2, cz. 2, *Jezus Chrystus w swoim życiu publicznym…,* s. 206.

[56] Teologia łaski Głowy zaczęła się krystalizować od XII wieku, choć swoimi korzeniami sięga Ojców Kościoła, którzy komentowali naukę św. Pawła i św. Jana na temat uświęcającej roli Chrystusa Głowy. Według niej od pierwszej chwili Wcielenia Chrystus posiada w swym człowieczeństwie łaskę uświęcającą. Taka jest pełnia tej łaski, że została ona udzielona Chrystusowi jako powszechnemu źródłu usprawiedliwienia dla natury ludzkiej. Chrystus od pierwszej chwili Wcielenia i na skutek zjednoczenia hipostatycznego posiada pełnię łaski i jest Głowa ludzkości, mającą władzę usprawiedliwiania. Zob. C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielonego...,* s. 234-235; Według Wacława Hryniewicza, nauka o łasce Głowy oraz o fizyczno-instrumentalnym wpływie człowieczeństwa Chrystusa na udzielanie łaski ludziom pragnęła zapełnić lukę, która w wyniku zawężonej koncepcji odkupienia, sprowadzonej w średniowieczu do idei zadośćuczynienia i zasługi, prawie całkowicie wyeliminowała z teologii prawdę o zmartwychwstaniu. Por. W. Hryniewicz, *Chrystus Nasza Pascha,* Lublin 1987, s. 191.

[57] Por. Tomasz z Akwinu, *Sum. theol.* III, q. 21, a. 1.

[58] Por. J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem dla kapłana.(…),* t. 1, cz. 1, *Jezus Chrystus w swoim życiu ukrytym…,* s. 55.

[59] Teologia scholastyczna od XIII w. wskazywała na trzy poziomy ludzkiej wiedzy Jezusa: poznanie nabyte, będące udziałem każdego człowieka, poznanie ludzi wybranych w niebie, czyli wizję uszczęśliwiającą - widzenie Boga twarzą w twarz - i poznanie wlane, typ poznania, jakim cieszyli się prorocy, przekazujący ludziom Boże objawienie. Por. F. Dreyfus, *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem,* (tłum. R. Rubinkiewicz) Poznań 1995, s. 39.

cy. Owocem tego poznania było - nauczał biskup - najwyższe uwielbienie Boga i największe uniżenie siebie uczynione kiedykolwiek przez człowieka. *Wtenczas stało się to, czego nie było odtąd ani na niebie, ani na ziemi, że Syn Boży oddał w człowieczeństwie swoim cześć Trójcy Św., czyli, że Bóg składał Bogu hołdy godne Jego nieskończonej wielkości*[60]. Hymn uwielbienia Boga Ojca wypływający z duszy Jezusa od samego momentu wcielenia już odtąd nigdy nie ustanie i trwać będzie na ziemi oraz w niebie.

Bp Pelczar nauczał, że w duszy Jezusa ze stałego uszczęśliwiającego widzenia Boga płynęła radość i miłość. Miłość ta objawiała się w dziękczynieniu za wszelkie dary, ale także poprzez pragnienie rozszerzania chwały Bożej oraz w wielkiej litości wobec rodziny ludzkiej pogrążonej w błędzie i grzechu. Poruszany tą miłością Zbawiciel czynił wszystko, by przyciągnąć wszystkich zagubionych ludzi do miłości Przedwiecznego Ojca. W konsekwencji unii hipostatycznej całe życie Jezusa stało się nieustanną modlitwą, było ono uwielbieniem Boga, stałym poddawaniem się Bożej woli, przepraszaniem za grzechy świata, a także prośbą o miłosierdzie dla grzeszników. Była to modlitwa *Arcykapłana rodzaju ludzkiego*, który w ten sposób spełniał urząd orędownika rodzaju ludzkiego[61].

Oprócz tego stanu modlitwy, błogosławiony biskup w swoich rozważaniach wskazywał na konkretne wyrazy Jezusowej modlitwy. Zbawiciel, ukazujący się w pelczarowych tekstach, to człowiek modlitwy, który poświęcał osobne, dłuższe chwile na osobistą modlitwę. Czytamy, że Pan Jezus często modlił się sam w nocy, modlił się w ważniejszych momentach swej misji, na przykład w czasie czterdziestodniowego pobytu na pustyni, przed wyborem i obietnicą daną Piotrowi, iż będzie on opoką, na której zbuduje Kościół, w czasie swojego przemienienia na górze Tabor, nazajutrz po tryumfalnym wjeździe do Jerozolimy, w czasie Ostatniej Wieczerzy, w ogrodzie oliwnym i na krzyżu.

Spośród tych okoliczności chciałbym dłużej zatrzymać się przy modlitwie Jezusa Chrystusa w Ogrójcu i na krzyżu. Jan Paweł II w swoich katechezach *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, pisząc o Jezusowej modlitwie, wskazywał na szczególne znaczenie modlitwy w ogrodzie oliwnym. Gdy w modlitwie arcykapłańskiej (J 17) - nauczał papież -dochodzi do głosu Syn Boży, który modli się ludzkim językiem, tak w modlitwie w Ogrójcu ujawnia się Syn Człowieczy, prawdziwy człowiek[62]. Rzeczywiście bp Pelczar w swoich rozmyślaniach stosunkowo dużo miejsca poświęcił tej modlitwie. Według niego, modlitwa

[60] J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem dla kapłana.(…),* t. 1, cz. 1, *Jezus Chrystus w swoim życiu ukrytym…,* s. 55.

[61] Por. tamże, s. 184.

[62] Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela,* Libreria Editrice Vaticana 1989, s. 202-207.

w ogrodzie oliwnym jest dana kapłanom jako szczególna pomoc, aby widzieli, jak się zachować w ważnych i ciężkich chwilach swego życia oraz powołania[63]. Jezus błagał wtedy o pomoc i światło na modlitwie. Już samo miejsce - ogród jest, zdaniem autora, znamienne. W ogrodzie bowiem Adam przez swe nieposłuszeństwo stał się przyczyną dramatu człowieka. Również w ogrodzie drugi Adam rozpoczyna dzieło odkupienia. W czasie tej modlitwy Chrystus odczuwał wielki smutek i ból. Objawiał przez to pełnię swego człowieczeństwa. A ponieważ przyjął na siebie grzechy wszystkich ludzi, sam będąc bez grzechu, doświadczył całej złości, hańby, grozy i bólu grzechu. Wziął na siebie także karę za grzechy, aby zadośćuczynić sprawiedliwości Bożej. W ten sposób *Pan Jezus jest wielkim pokutnikiem za grzechy świata*[64]. Doświadczenie złości grzechu było tak wielkie, że Jezus konał z bólu i płakał krwią. W Jego wołaniu: *Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich*! (Mt 26,39b), obecne było pragnienie wypełnienia woli Ojca: *Wszakże nie jak Ja, ale jak Ty* (Mt 26,39c). Syn Boży na modlitwie szukał jednocześnie pomocy u swego Przedwiecznego Ojca. Jezus kapłan w tej dramatycznej bowiem chwili nie znalazł pomocy u człowieka. Apostołów, których prosił o czuwanie, dwukrotnie zastał śpiących. Był to powodem Jego dodatkowego bólu. Był świadomy bowiem, że Jego śmierć, zbawienie przez Niego ofiarowane, będzie przez wielu ludzi odrzucone. Jedyna pomoc przyszła od Ojca Niebieskiego, który wysłuchał modlitwy i przysłał anioła dla umocnienia Odkupiciela.

Ze szczególną uwagą bp Pelczar śledził modlitwę Jezusa Chrystusa na krzyżu[65]. W swoich rozmyślaniach powracał do ostatnich słów Chrystusa zapisanych przez Ewangelistów. Według niego słowa: *Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?* (Mt 27,46), są zaczerpnięte z Psalmu 21[66], który zapowiadał mękę Mesjasza. Zbawiciel przybity do krzyża doświadczał na duszy i na ciele bólu oraz trwogi jeszcze większej niż w czasie modlitwy w ogrodzie oliwnym. Z wysokości krzyża z jeszcze większą mocą zobaczył ogrom zła grzechu wszystkich ludzi wszystkich czasów, przewidział konsekwencje grzechu oraz przyszłe prześladowanie swoich uczniów. Jezus cierpiał szczególnie, ponieważ miał świadomość zatracenia się wielu ludzi, mimo Jego ofiary złożonej ze swego życia. Według biskupa, cierpienia Chrystusa na krzyżu miały jeszcze jeden szczególny wymiar. Bóg Ojciec pozbawił wówczas duszę Chrystusa pociechy płynącej z wizji uszczęśliwiającej, które było jej udziałem od momentu wcielenia. Wołanie: *Boże mój, Boże mój, cze-*

[63] Por. J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem dla kapłana. Rozmyślania dla kapłanów,* t. 1, cz. 1, *Jezus Chrystus w męce swojej jest wzorem i mistrzem kapłana,* Przemyśl 1911, s. 33-39.

[64] Tamże, s. 34.

[65] Por. tamże, s. 127-133.

[66] Za Wulgatą, wg numeracji BT Psalm 22.

muś Mnie opuścił? było wyrazem ogromu cierpienia spowodowanych wielkością ludzkich grzechów, a także wyrazem zgrozy opuszczenia wobec Boga, w jakie wpada grzesznik z powodu grzechów już tu na ziemi, a zwłaszcza w piekle. Na krzyżu w miejsce wszystkich ludzi Jezus stanął jako winowajca przed Sędzią, aby zadośćuczynić Bożej sprawiedliwości, a ludziom wysłużyć łaskę nawrócenia i pociechy w cierpieniach. Autor przywoływał tu słowa św. Pawła, że Chrystus *stał się dla nas przekleństwem* (Ga 3,13). Pomimo tego ostatniego sformułowania wydaje się jednak, że opisując stan Jezusa na krzyżu, autor nasz widział je jako cierpienie dane przez Ojca i przyjęte przez Syna, a spowodowane karą za grzechy i ofiarowane jako zadośćuczynienie w miejsce grzeszników. Co zauważył, między innymi, Hans Urs von Balthazar, Kościołowi było trudno zaakceptować prawdę, że na krzyżu Syn stał się grzechem, stał się tożsamy z naszym stanem grzeszności. Na przykład w soteriologii św. Anzelma Jezus cierpiał z powodu kary za grzechy, ale w swym bycie nie stykał się z realnością grzechu[67]. Podobnie przedstawiał to bp Pelczar, gdy pisał na przykład: *Ach, Ojciec Niebieski dodaje* (podkreślenie moje) *jeszcze boleści, bo Synowi swemu najmilszemu usuwa tę pociechę wewnętrzną i czułą, jakiej dusza Jego hipostatycznie zjednoczona z Bóstwem, ciągle używała, wskutek czego wpada ona w cierpienia duchowe, najcięższe ze wszystkich*[68].

Kolejne słowo z krzyża: *Pragnę* (J 20,28) wyraża - zdaniem biskupa - nie fizyczne pragnienie napoju, ale duchowe pragnienie rozszerzania chwały Bożej, zadośćuczynienia Bożej sprawiedliwości, nawrócenia grzeszników i uświęcenia wierzących. Okrzyk: *Wykonało się* (J 20,30) oznacza: *Już się spełniło wszystko, co o mnie i posłannictwie moim przepowiadali Prorocy i co wyrażały zwiastujące mnie figury, - już ofiara zadośćuczynienia i miłości dokonana, sprawiedliwość Ojca przebłagana, ludzkość odkupiona, szatan pokonany, łaska wyjednana, niebo otwarte, Stary Testament zakończony, Nowy Zakon krwią moją poświęcony, Kościół mój założony i we wszystkie skarby duchowe zaopatrzony*[69].

Natomiast modlitwa: *Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego* (Łk 23,46) jest znakiem bóstwa Zbawiciela i dobrowolnego charakteru śmierci Jezusa. Śmierć bez Chrystusowego przyzwolenia nie miałaby do Niego przystępu i nie mogłaby rozerwać zjednoczenia chrystusowej duszy z Jego ciałem[70]. Słowa te mają podkreślać, że Wcielony Syn Boży, jako Pan życia i śmierci, dobrowol-

[67] Por. J. J. O'Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej,* (tłum. P. Wilczek), Kraków 1993, s. 75.

[68] J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem dla kapłana. (…),* t. 1, cz. 1, *Jezus Chrystus w męce…,* s. 128.

[69] Tamże, s. 132.

[70] Autor przytaczał ówczesne tłumaczenie J 10,18: „Nikt nie bierze duszy mojej ode mnie, ale ja kładę ją sam od siebie".

nie w śmierci oddaje się Ojcu Niebieskiemu. Tak rozumiana śmierć Jezusa Chrystusa przedstawiona była przez bpa Pelczara jako największe wydarzenie w dziejach świata.

Jezus ukazany w pelczarowych rozmyślaniach nie tylko sam się modlił w sposób najdoskonalszy czy na przykład odbywał rekolekcje - tak autor interpretuje życie ukryte w Nazarecie i czterdzieści dni na pustyni[71], ale także nauczał modlitwy swoich uczniów. Nauczał, że mają modlić się do Boga jako do Ojca, który jest w niebie[72], mają modlić się z jak największą ufnością i wytrwałością, z natręctwem. Aby to zilustrować, biskup powoływał się na ewangeliczną przypowieść o natrętnym przyjacielu (Łk 11, 5-13) oraz Jezusowe zachęty do wytrwałej modlitwy (Mt 14,31; Mt 9,22)[73]. Bp Pelczar zwracał uwagę, że Jezus uczył, aby całe życie czynne łączyć z modlitwą. Tak nauczał na przykład na kanwie przypowieści o Marii i Marcie (Łk 10,38-42) oraz zachęcając do stałej pamięci o Bożej obecności. Zbawiciel miał sam także urządzać rekolekcje dla Apostołów, takie bowiem znaczenie mają - według naszego biskupa - słowa Jezusa: *Pójdźcie wy sami osobno na miejsce pustynne i odpocznijcie nieco*" (Mk 6,31), a także trwanie Apostołów wraz z Maryją w Wieczerniku przed Zesłaniem Ducha Świętego[74].

Kolejnym istotnym wymiarem modlitwy Wcielonego Syna Bożego, ukazanej przez bpa Pelczara, jest jej wiecznotrwałość. Modlitwa rozpoczęta w momencie wcielenia nigdy się już nie skończy. Biskup wskazywał na trzy tego wymiary. Nie kończy się ona bowiem, lecz nadal trwa, jako modlitwa Jezusa Chrystusa uwielbionego w swoim człowieczeństwie na tronie chwały w niebie. Z kolei jest to Chrystusowa modlitwa, która dalej trwa na wszystkich ołtarzach świata w czasie ofiary Mszy św., oraz jako nieustanna modlitwa Jezusa rzeczywiście obecnego w Przenajświętszym Sakramencie. Temu ostatniemu wymiarowi Jezusowej modlitwy biskup poświęcał szczególnie dużo miejsca. *Jakąż jest modlitwa Pana Jezusa w Przenajświętszym Sakramencie? Najdoskonalsza; tu bowiem Syn Boży, nieskończenie miłujący, modli się do Ojca Niebieskiego, a więc modlitwa Jego jest iście Boską. Tu Syn Boży, nieskończenie miłujący, modli się do Ojca Niebieskiego, a więc modlitwa Jego pełną jest miłości. Tu Syn Boży, uniżając się jak najgłębiej, modli się do Ojca Niebieskiego, a więc modlitwa Jego jest najpokorniejszą. Tu Syn Boży, ofiarując za nas zasługi swej modlitwy i swej śmierci, modli się do Ojca Niebieskiego, a więc modlitwa Jego jest najskuteczniejszą. Tu Syn Boży*

[71] Por. J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem dla kapłana. (…),* t. 2, cz. 2, *Jezus Chrystus w swoim życiu publicznym…,* s. 177.
[72] Por. tamże, s. 279.
[73] Por. tamże, s. 212-214.
[74] Por. tamże, s. 178.

nie przestaje się modlić, nawet za tych, którzy Go znieważają i obrażają, a więc modlitwa Jego jest wytrwała i ofiarną[75].

Podsumowując pelczarowy obraz modlitwy Jezusa Chrystusa, możemy zauważyć, że autor punktem wyjścia dla swej myśli uczynił z jednej strony religijną naturę człowieka, w następstwie której człowiek jako stworzenie Boże zobowiązany jest do modlitwy, a z drugiej strony fakt unii hipostatycznej. Dla biskupa Pelczara, podobnie również dla innych współczesnych mu autorów, fundamentalną dla zrozumienia tajemnicy Zbawiciela i Jego modlitwy, była prawda o unii hipostatycznej. Od momentu wcielenia ludzka dusza Jezusa Chrystusa, realnie zjednoczona z Bóstwem, była w stanie wizji uszczęśliwiającej. To z niej wypływała modlitwa i z niej brała swą nieskończoną wartość. Początków tego poglądu odnajdujemy u św. Tomasza z Akwinu. Taki jest punkt wyjścia dla pelczarowych rozważań. Nie stanowi go natomiast spojrzenie na Jezusową modlitwę w Piśmie św. Oczywiście biskup wielokrotnie odwoływał się do Pisma św., zwłaszcza do kart Ewangelii, ale czynił to, aby zilustrować swoją wcześniej przyjętą tezę. Z dzisiejszego punktu widzenia pewne zdziwienie budzi fakt, że u naszego autora brak jest jakiejkolwiek wzmianki o wyjątkowej relacji Jezusa do swego Przedwiecznego Ojca, wyrażanej słowem: „Abba", tak wyjątkowej dla Jezusa i tak podkreślanej we współczesnej teologii[76]. Wynikać to może ze stosowanych przez Biskupa komentarzy do Pisma św.[77]. Odnotować trzeba w myśli bpa Pelczara, za szkołą tomistyczną i w nurcie szkoły aleksandryjskiej, pewne niedostrzeganie całego realizmu człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Ponadto w wielu miejscach powraca zawężona idea odkupienia sprowadzona do zadośćuczynienia za grzech, w centrum której znajduje się śmierć Chrystusa na krzyżu, z pominięciem właściwie innych wydarzeń paschalnych. Również można

[75] J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem dla kapłana. (…),* t. 3, *Jezus Chrystus w Przenajświętszym Sakramencie … ,* s. 166.

[76] Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa…,* s. 187 -190; J. J. O'Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej…,* s. 53-55; W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa,* (tłum. J. Tyrawa), Wrocław 1996, s. 216; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo.* (tłum. Z. Włodkowa), Kraków 1996, s. 214-220.

[77] W swoim dodatku *Kilka uwag o urządzeniu seminariów duchownych i studiów teologicznych* z 1892 roku, Pelczar wyliczał między innymi następujące pozycje z zakresu nauk biblijnych: *Biblia łacińsko - polska, z komentarzem Menochiusza T. J.* wydanie ks. Sz. Kozłowskiego, 4 T.; *Concordantiarum SS. Scripture Manuale*, auctoribus PP. De Raze, De Lachaud et Flandrin S. J. Parisis; Fr. Pölzl, *Kurzgefasster Commentar zu den vier heiligen Evangelien* 4B.; Knabenbauer S. J., *Commentarius in Evangelium S. Mathaei*; Bernardinus a Piconio, *Epistolarum B. Pauli Apostoli triplex expositio*, 3 T.; Cornely S.J., *Introductio generalis; Intoductio specialis in singulos Libros Vetersi Testamenti*, 2 T.; *Introductio specialis in singulos Libros Novi Testamenti*, 1V. Por. J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim…,* cz. 1, Kraków 1892, s. 311.

dostrzec pewne przeakcentowanie znaczenia obecności i modlitwy Zbawiciela pod postaciami eucharystycznymi, połączone z niedowartościowaniem lub pominięciem innych form rzeczywistej obecności Chrystusa uwielbionego. Jest to owoc zwłaszcza wielowiekowej kontrowersji antyprotestanckiej, broniącej rzeczywistej obecności Jezusa Chrystusa pod postaciami chleba i wina, a sięgający uchwał Soboru Trydenckiego[78].

Podejmując temat Jezusowej modlitwy u bpa Pelczara, trzeba koniecznie pamiętać o ciągle powracającym założeniu, że całe życie i każdy czyn Zbawiciel miał charakter kapłański, a więc poprzez każdą postawę oraz czyn Jezus świadomie chciał przyszłym kapłanom pokazać jakąś określoną prawdę. Kierując się tą ostatnią zasadą, nasz autor „uzupełniał" niektóre fragmenty z życia Chrystusa. Mówiąc o życiu ukrytym w Nazarecie, napisał między innymi tak: *Nie można wątpić, że święta Rodzina parę razy na dzień zbierała się na wspólną modlitwę, jako też na śpiewanie psalmów i czytanie Pisma św., w szabat zaś spieszyła do miejscowej synagogi, to znowu w domku swoim, tej najświętszej wówczas świątyni, składała hołdy Najwyższemu. Jest też rzeczą pewną, że oprócz tego Pan Jezus czy to w izdebce, czy na polu, przepędzał całe godziny, czasem całe noce, na rozmowie z Ojcem Niebieskim*[79]. Czy tak wolno robić i czy tak było rzeczywiście, to już osobne pytania, na które nie damy odpowiedzi.

Summary

The subject of the article is the priesthood of Jesus Christ, especially his priestly prayer, which is pointed in the works of saint bishop Joseph Sebastian Pelczar. The Polish bishop was born on January 17, 1842. Ordained a priest on July 17, 1864, he was sent to Rome in 1866 and spent two years there, studying at Collegium Romanum, presently known as the Gregorian University, and the Institute of St. Apollinaris, now known as the Lateran University. Having earned doctorates in theology and canon law, he became a professor of the Major Seminary of Przemysl (1869-1877). Later, he was appointed professor of Jagellonian University in Krakow (1877-99). As a professor and as the Dean of the Theological Department, he gained the reputation as a wise and scholarly man, a competent organizer and a friend to many priests. In 1899 he was named Auxiliary Bishop of the Diocese of Przemysl. Upon the death of Bishop L. Solecki in 1900, he was appointed local Ordinary of the Diocese of Przemysl. During the twenty-five years of his episcopate, he was widely regarded as a good pastor, devoted to the people entrusted to him. Extraordinarily gifted by God, Saint Joseph Sebastian developed and increased the talents given to him. Among his gifts there was a rich literary heritage. He was the author of numerous theological, historical, and canonical books, pastoral letters, sermons, addresses, as well as prayer books and textbooks. Bishop Pelczar died in the odor of sanctity on the night of March 28, 1924.

[78] Por. BF, VII, 288 - 308; A. Zuberbier, *Przenajświętsza Obecność,* Wrocław 1996, s. 8-12.

[79] J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem dla kapłana.(…),* t. 1, cz. 1, *Jezus Chrystus w swoim życiu ukrytym…,* s. 182-183.

Ks. Marian ANTONIEWICZ

Studia Gnesnensia
Tom XXIII (2009) 217–235

EKLEZJALNY WYMIAR EUCHARYSTII W UJĘCIU ŚW. FAUSTYNY KOWALSKIEJ

Między Eucharystią i Kościołem zachodzą wzajemne i ścisłe powiązania, tak iż można powiedzieć, że nie ma Eucharystii bez Kościoła i nie ma Kościoła bez Eucharystii. Kościół bowiem od samego początku sprawuje Eucharystię, a Eucharystia nieustannie ożywia, odnawia i buduje Kościół. Od początku chrześcijaństwa jedną z podstawowych oczywistości wiary był ten głęboki związek zachodzący między Kościołem i Eucharystią[1]. Należy jednak zauważyć, że problematyka relacji między tymi dwoma rzeczywistościami wiary jest rozległa i obejmuje wiele różnych odcieni.

W pismach św. Faustyny[2] Kościół objawia się jako rzeczywistość złożona, bosko-ludzka. W tym, co tworzy jego wymiar ludzki, jest widzialny i podlega badaniom empirycznym, a w tym, co boskie, wymyka się wszelkim ludzkim możliwościom poznawczym. Wymiar nadprzyrodzony przenika jednak rzeczywistość ziemską, ale jej w żaden sposób nie ogranicza i nie niszczy, lecz wynosi do poziomu życia Bożego. Ten proces tworzy w istocie płaszczyznę, na której Kościół realizuje swoje fundamentalne powołanie, a szczególną rolę odgrywa w nim Eucharystia.

Przedmiotem naszych rozważań są następujące zagadnienia: Eucharystia ofiarą Chrystusa i Kościoła, Eucharystia jako uczta, Eucharystia *zadatkiem* przyszłej chwały oraz Eucharystia sakramentem trwałej obecności Chrystusa

---

[1] *Najdobitniej znajduje to wyraz w jednym z kierunków współczesnej eklezjologii, wywodzącym się z prawosławnej myśli teologicznej, znanym pod nazwą «eklezjologii eucharystycznej», upatrującej w Eucharystii najgłębszego i najbardziej zasadniczego korzenia Kościoła*. S. Nagy, Kościół a Eucharystia, w: II Krajowy Kongres Eucharystyczny, Poznań 1987, s. 113; por. W. Hryniewicz, U źródeł eklezjologii eucharystycznej, Collectanea Theologica 52 (1982) z. 2, 69-83.

[2] *Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Kraków 1983 i *Listy świętej Siostry Faustyny*, Kraków 2005.

I. Eucharystia ofiarą Chrystusa i Kościoła

Zgodnie z powszechnie przyjętą w Kościele katolickim tradycją, w Eucharystii widziano nie tylko Ofiarę Chrystusa, ale i Kościoła[3], któremu Chrystus powierzył spełnianie swojej Pamiątki. Jednomyślnie twierdzono, że Eucharystia jest ofiarą Kościoła, polegającą na udziale w ofierze Chrystusa. Ofiara eucharystyczna, będąc uobecnieniem jedynej Ofiary krzyżowej Chrystusa, jest równocześnie Ofiarą Kościoła, to znaczy, że Kościół ofiaruje Ojcu Chrystusa i wraz z Nim sam siebie ofiaruje przez to, że przyjmuje wobec Ojca postawę miłości i posłuszeństwa na wzór Zbawiciela[4]. Upoważnia to do wyciągnięcia podstawowego wniosku, który sprowadza się do stwierdzenia, że cały Kościół składa ofiarę: Chrystus, kapłani oraz wierni świeccy[5]. Trafnie tę rzeczywistość ujmuje i pozwala na jej plastyczne opisanie św. Paweł, ukazując Kościół jako *Ciało Chrystusa*. Do tej prawdy odwołuje się siostra Faustyna w swoim *Dzienniczku*. Ten biblijny obraz mówi o dogłębnym zjednoczeniu Chrystusa z tymi, którzy w Niego uwierzyli i przyjęli chrzest, czyli o zjednoczeniu Chrystusa - Głowy z członkami Jego Ciała. Ta jedność i współzależność jest tak ścisła, że ilekroć działa Głowa tego Ciała - Chrystus, tylekroć aktywne jest również całe Ciało - Kościół. Jeśli więc we Mszy świętej Chrystus ofiaruje się Ojcu, to w jedności z Nim składa ofiarę cały Kościół[6]. Wszyscy przynależący do Kościoła stają się wówczas jednym z Chrystusem, kapłanami i ofiarami.

---

[3] Por. M. Sicari, *Eucharystia – Ofiara Chrystusa, Kościoła i ludzkości*, w: *Eucharystia*, Poznań 1986, s. 285; Wewnętrzny związek zachodzący pomiędzy Eucharystią a Kościołem zatarty został przez teologów na Soborze Trydenckim. Na Kościół nie patrzono jako na społeczność tworzącą Lud Boży czy Mistyczne Ciało Chrystusa, ale głównie jako na instytucję hierarchiczną. To zawężenie pojęcia Kościoła zaciążyło też na pojęciu prawdy o Eucharystii. Zatracono wewnętrzny związek istniejący pomiędzy tajemnicą Kościoła i Eucharystii. Podczas gdy Ojcowie Kościoła i teologowie średniowieczni mówiąc o Kościele, zawsze pamiętali o Eucharystii, od teologów potrydenckich począwszy w traktacie o Kościele nie znajdujemy nic na temat Eucharystii i odwrotnie - w traktacie o Eucharystii nic nie mówiono o Kościele. Por. W. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, Lublin 2000, s. 242-244.

[4] Por. S. Cichy, *Teologia Eucharystii*, w: W. Świerzawski (red.), *Mysterium Christi. Msza święta*, Kraków 1992, s. 72-74.

[5] Por. W. Granat, *Eucharystia. Misterium Bożej obecności*, Sandomierz 2001, s. 73.

[6] Silny nacisk na społeczny charakter Eucharystii jako ofiary Kościoła, i to zarówno w aspekcie doktrynalnym, jak i praktycznym, położył Sobór Watykański II. Przypomniał i obszernie wyłożył naukę o kapłaństwie wspólnym, która stanowi najgłębszą podstawę społecznego charakteru ofiary eucharystycznej, składanej wraz z Chrystusem przez cały Lud Boży (por. KK 10-11, KL 7, DK 13). Instrukcja *Eucharisticum Misterium*, podsumowując najważniejsze punkty nauki Soboru, podkreśla, że sprawowanie Eucharystii *jest czynem nie tylko Chrystusa, lecz także Kościoła* (EM 3; por. WOMR 4, 7). Ten ciąg doktrynalnych wypowiedzi kontynuuje w encyklice *Mysterium fidei* Paweł VI, pisząc o Kościele: *Kościół spełniając razem*

Kościół składa Bogu w ofierze Jezusa Chrystusa w stanie ofiarniczego wydania się za nas na krzyżu. Ofiara Chrystusa ma wartość absolutną, dlatego od momentu jej spełnienia się na krzyżu wszystkie inne ofiary muszą być włączone w tę ofiarę. Również Kościół włącza się w ofiarę Chrystusa i zarazem sam siebie składa Bogu w ofierze. Zachodzi tu wzajemne współdziałanie Chrystusa i Kościoła. Chrystus ofiarując Ojcu siebie, przyłącza do swej ofiary Kościół – swoje Ciało i ofiaruje je Bogu. Kościół zaś, ofiarując w sakramentalnych znakach Chrystusa, wchodzi w ofiarę swej Głowy i ofiaruje się z Nim i przez Niego. Moc ofiary Kościoła i jej skuteczność tkwi zatem w mocy ofiary Chrystusa - Głowy Kościoła.

Poddamy teraz analizie czynności Chrystusa, kapłanów i wiernych świeckich w sprawowaniu Ofiary eucharystycznej. Jezus Chrystus jest Najwyższym Kapłanem w całym Nowym Testamencie, posiada jedyne, wiekuiste i doskonałe kapłaństwo. Chrystus żyje na wieki i dlatego *ma kapłaństwo nieprzemijające. Przeto i zbawić na wieki może tych, którzy przez Niego zbliżają się do Boga* (Hbr 7, 24-25). Wszyscy pozostali kapłani uczestniczą jedynie w kapłaństwie Chrystusowym. Mistyczka nazywa Pana Jezusa *Boskim* i *Wiekuistym Kapłanem* (Dz. 1564, 1629). W czasie sprawowania Eucharystii Chrystus jest obecny – On jest Kapłanem i Żertwą ofiarną. W Jego imieniu wypowiadane są słowa konsekracji i za Jego *Boskim* pośrednictwem zanoszone są modlitwy do Boga Ojca (Dz. 1629). Jedynie sposób Jego ofiarowania podczas liturgii eucharystycznej jest inny niż na krzyżu, bo bezkrwawy, a ponadto tu ofiaruje Go cały Kościół.

Aktu ofiarniczego w mocy Chrystusa i w imieniu Kościoła dokonuje na fundamencie specjalnej władzy święceń kapłan. On partycypuje w kapłaństwie hierarchicznym i sprawuje Najświętszą Ofiarę *in persona Christi* oraz *in persona Ecclesiea*[7]. *In persona Christi* w języku teologicznym oznacza – *w osobie Chrystusa* (por. WOMR 4), ponieważ istotę tego, co dokonuje się w eucharystycznym zgromadzeniu, stanowi działanie samego Chrystusa[8]. Głęboko uświadomiła sobie tę prawdę i przeżywała ją święta Faustyna. Podczas jednej z wizji, jakie miały

z Chrystusem rolę kapłana i żertwy, składa Ofiarę Mszy świętej i cały się w niej ofiaruje. Paweł VI, *Mysterium fidei,* w: R. Rak (red.), *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej*, Londyn 1987, s. 76.

[7] Por. T. Węcławski, *Kapłan w Ofierze eucharystycznej – in persona Christi – in persona Ecclesiae,* w: S. Napierała (red.), *II Krajowy Kongres Eucharystyczny*, Poznań 1987, s. 220-223.

[8] Sformułowanie *In persona Christi* wyjaśnia Jan Paweł II w liście do biskupów Kościoła *O tajemnicy i kulcie Eucharystii*: *Kapłan sprawuje Najświętszą Ofiarę* «*In persona Christi*» *— to znaczy więcej niż* «*w imieniu*» *czy* «*w zastępstwie*» *Chrystusa.* «*In persona*» *to znaczy: w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który sam tylko jeden jest prawdziwym i prawowitym Podmiotem i Sprawcą tej swojej ofiary i przez nikogo właściwie nie może być w jej spełnieniu wyręczony* (TKE 8).

miejsce w trakcie Eucharystii, ujrzała następującą scenę: (...) *widziałam Dziecię Jezus na ołtarzu od czasu Ofiarowania. Jednak chwilę przed podniesieniem znikł mi ten kapłan, a został Jezus, który, gdy się zbliżyła chwila podniesienia, Jezus wziął w Swoje rączęta Hostię i kielich i razem wzniósł do góry i patrzał w niebo i po chwili ujrzałam znów swego spowiednika i zapytałam się Dzieciątka Jezus, gdzie był przez ten czas ten kapłan, że ja go nie widziałam. A Jezus mi odpowiedział: - w Sercu Moim* (Dz. 442). Wydarzenie rozgrywające się podczas wizji rzuca pewne światło na charakter i znaczenie, kapłana - liturga, który sprawując Najświętszą Ofiarę, zostaje w sposób sakramentalny wciągnięty i wprowadzony w to *sacrum*, w które zarazem wprowadza duchowo wszystkich uczestników eucharystycznego zgromadzenia (por. TKE 8). Kapłan działa tutaj także *in persona Ecclesiae*, jako reprezentant wspólnoty wierzących i w ramach porządku nadanego jej przez samego Chrystusa, który *wkłada w ręce kapłana swoją własną ofiarę, tę samą, która dokonała się na krzyżu, i czyni ją w ten sposób ofiarą reprezentowanego przez kapłana Kościoła*[9]. Każda Eucharystia jest zawsze sprawowana w imieniu całego Kościoła. Kościół jest bowiem Ciałem Chrystusa i na mocy doskonałej jedności zachodzącej w tym Ciele wspólnota wierzących nigdy nie odłącza się od swojej Głowy. Stąd też, gdy w Eucharystii ofiaruje się i jest ofiarowany Chrystus, zawsze razem z Nim i przez Niego oddaje się Ojcu Niebieskiemu cały Kościół. W związku z tym możemy stwierdzić, że w sprawowaniu Eucharystii wyraźnie odsłania się jej charakter eklezjalny.

Wierni tworzący zgromadzenie eucharystyczne powinni starać się o jak najpełniejsze włączenie się w ofiarę Chrystusa. Duchowa aktywność uczestniczących we Mszy świętej wyraża się w tym, że składają oni w ofierze Chrystusa, jak również samych siebie[10]. Na mocy chrztu prawdziwie uczestniczą w kapłańskiej misji Chrystusa i dlatego mają prawo i obowiązek składania Bogu Najświętszej Ofiary (por. KL 14). I choć nie posiadają władzy przemiany postaci eucharystycznych, posiadają moc odwzorowania w swoim życiu Chrystusa jako kapłana – w Jego bez-

[9] T. Węcławski, *Kapłan w Ofierze eucharystycznej* , s. 223.

[10] Według encykliki *Mediator Dei,* każdy chrześcijanin z osobna powinien podczas Eucharystii ofiarować siebie Bogu jako duchową Hostię, w łączności z Chrystusem Najwyższym Kapłanem i przez Jego pośrednictwo (por. MD 66-67). Sobór Watykański II jasno wyraża tę prawdę, pragnąc, by wierni *ofiarując niepokalaną hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się samych siebie składać w ofierze i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie z sobą* (KL 48; por. KK 11). Do myśli tej nawiązuje Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei* i jasno wyraża prawdę o Eucharystii jako ofierze Kościoła. Zaznacza tam szczególnie ważne dla życia duchowego chrześcijan treści: *Każda Msza św* (...) *jest czynnością Chrystusa i Kościoła. Składając tę ofiarę, Kościół uczy się składać w niej samego siebie jako ofiarę powszechną i całemu światu na zbawienie przydziela jedyną nieskończoną moc ofiary Krzyża* (MF 63).

granicznej miłości do Ojca i całkowitym oddaniu się ludziom[11]. Ofiarowanie Bogu przez wiernych *Boskiej Hostii* oznacza, że oni sami we własnym imieniu przedstawiają Ojcu ofiarę Chrystusa uobecnianą w Eucharystii. Charakter chrzcielny w sposób obiektywny i trwały upodabnia człowieka do Chrystusa i włącza go we wspólnotę Kościoła, uzdalniając i zobowiązując do sprawowania kultu chrześcijańskiego. Wierni mogą to jednak uczynić jedynie przez pośrednictwo kapłana i w zjednoczeniu z nim. Jest to bowiem konieczny warunek zjednoczenia się z ofiarą Chrystusa. Ponieważ akt ofiarny wiernych jest aktem niejako wtopionym w ofiarę Chrystusa i Kościoła, należy zatem raczej mówić nie o ofierze wiernych, lecz o ich współofierze z Chrystusem i Kapłanem[12].

Pojęcie współofiary eucharystycznej odgrywało zasadniczą rolę w duchowości siostry Faustyny, pozwalało odnaleźć pewien klucz do sposobu przeżywania przez nią misterium wiary dokonującego się we Mszy świętej. Polega ona na przyjęciu postawy ofiarnej Chrystusa, na usposobieniu i gotowości pełnienia woli Bożej w duchu miłości. Szczególnej aktualności nabiera w tym kontekście wezwanie św. Pawła: *To dążenie niech będzie wśród was, co było w Jezusie Chrystusie* (Flp 2,5). We współofierze mszalnej chodzi o akt obejmujący całą osobę mistyczki wychodzącej na spotkanie z Chrystusem. Urzeczywistnia się ona we wzajemnym oddaniu i przyjęciu, mającym miejsce między Oblubieńcem a oblubienicą. Eucharystia stanowi dla niej uobecnienie Ofiary krzyżowej – ofiarne wydanie się Chrystusa. Złożona tam ofiara była ofiarą Syna Bożego, co stanowi o jej zupełnej wyjątkowości. Pod względem duchowej treści ta ofiara była wyrazem szczególnego obdarowania ludzkości, aktem miłości Boga do ludzi[13] i włączeniem ich w ofiarną wymianę miłości. Zachodzi wewnętrzne i ścisłe powiązanie ofiarowania Chrystusa z ofiarowaniem przez siebie mistyczki w czasie liturgii eucharystycznej. Wynika to z natury ofiary, będącej według określenia św. Augustyna *widzialnym znakiem ofiary niewidzialnej*[14]. Ofiara składana Bogu była uzewnętrznieniem tego, co tkwiło w jej wnętrzu, stanowiła wyraz uwielbienia, dziękczynienia, przebłagania i prośby. Jej sens i stojąca za nią głęboka prawda była wyrazem zupełnego oddania się Bogu. Potrzebna była taka ofiara ze strony Pana Boga, by człowiek ze swej strony mógł się zdobyć na ofiarę[15].

[11] Por. E. Ozorowski, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła katolickiego*, Poznań 1990, s. 270.

[12] Por. J. Grześkowiak, *Oto wielka tajemnica wiary*, Poznań 1987, s. 187; por. J. Buxakowski, *Vaticanum II o teologii czynnego uczestnictwa wiernych we Mszy świętej*, Ateneum Kapłańskie 58 (1966) 69, s. 345-355.

[13] Por. Ch. Hauret (red.), *Ofiara*, w: X. Léon – Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 614.

[14] Św. Augustyn, *Państwo Boże*, 10 i 14, w: POK 11-13. Poznań 1930-1937.

[15] Por. E. Ozorowski, dz. cyt., s. 255.

Pojęcie *ofiara* jawi się tutaj jako istotna kategoria służąca opisaniu związków zachodzących między mistyczką a Bogiem.

Siostra Faustyna czuła się wezwaną przez Chrystusa do prowadzenia dialogu miłości. Jezus zażądał od niej, aby złożyła z siebie *ofiarę*, w sposób całkowicie świadomy i dobrowolny (Dz. 135, 160, 308, 923). Zrozumiała, że ona sama i jej ofiara ma być *wypełniona – przemieniona* miłością (Dz. 726, 1316). W *Dzienniczku* napisała: *imię moje ma być «ofiarą»* (Dz. 135). Punktem wyjścia tej ofiary ma być wewnętrzne usposobienie ofiarne, którego duchowym odpowiednikiem jest głębokie umiłowanie Pana Boga. Swą miłość do Chrystusa pragnie *udowodnić* poprzez ofiarę, ponieważ według niej *jądro miłości* stanowi *ofiara i cierpienie* (Dz. 1103, 1386)[16]. Ofiara musi być zakorzeniona w miłości Boga – tu bowiem wszystko się koncentruje i nabiera wartości (Dz. 1358). Taki akt całkowitego ofiarowania się Bogu może zrodzić się tylko z prawdziwej miłości. Wewnętrzną zasadą oddania się Bogu jest przeto miłość, bez niej ofiarowanie siebie, jako akt zewnętrzny byłby pozbawiony treści i nie miałby żadnego znaczenia. Święta Faustyna pragnęła, by Chrystus – Kapłan *zakonsekrował – przeistoczył* ją w siebie (Dz. 239, 641, 1289, 1564, 1575, 1629). Przemieniona w miłość Jezusa chce wraz z Nim ofiarować się Ojcu (Dz. 483, 1820), być hostią ofiarną w ręku *Boskiego Pośrednika* (Dz. 1564, 1622, 1629, 1826). Napisała: *imię moje jest hostia czyli ofiara* w wyniszczeniu siebie, całkowitym upodobnieniu do Chrystusa ukrzyżowanego (Dz. 250, 485)[17]. Uroczystego aktu ofiarowania siebie Bogu dokonała podczas Eucharystii w dniu ślubów wiecznych: *Składam dziś serce moje na patenę, na której jest złożone Serce Twoje, Jezu, - i ofiaruję się dziś razem z Tobą, Bogu Ojcu Twojemu i mojemu, jako ofiara miłości i uwielbienia. Ojcze miłosierdzia, spójrz się na ofiarę serca mojego, ale przez Ranę Serca Jezusowego* (Dz. 239, por. 137, 309, 668, 1264). W ofierze mszalnej złożyła Bogu to, co dla człowieka jest najbliższe i najcenniejsze, dar z siebie samej, swą wolność. Było to całkowite oddanie swej woli Bogu do Jego pełnej dyspozycji. Oddając się w ten sposób Bogu, nie zatrzymała już nic dla siebie, lecz wszystkie prawa wobec swej osoby przeniosła na Pana Boga. Konsekwencją takiego pełnego oddania siebie samej Bogu było całkowite posłuszeństwo Jego woli. Od chwili dokonania tego aktu wola Boża była dla niej *miłością i miłosierdziem* (Dz. 1264). Według nauki Chrystusa z miłością zawsze wiąże się posłuszeństwo: *Jeśli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania* (J 14,15).

U mistyczki ofiarowanie w Eucharystii Bogu Ojcu Chrystusa i ofiarowanie samej siebie są współzależne i tworzą jedną, wewnętrznie zespoloną całość. Prawdziwe współofiarowanie Ciała i Krwi Chrystusa wymaga złożenia siebie

[16] Por. *Listy świętej Siostry Faustyny*, s. 142.

[17] Por. tamże, s. 147; H. Urs von Balthasar, *Od Ostatniej Wieczerzy do ofiary Kościoła*, w: *Eucharystia*, Poznań 1986, s. 188.

w ofierze. Z drugiej zaś strony ofiarowanie siebie jest uzależnione od ofiary Chrystusa, z której czerpie moc i w którą jest włączone. Chrystus jest współtwórcą tego ofiarowania się, ponieważ On sam łączy ją z tym aktem, w którym sam siebie składa w ofierze. Ofiara Chrystusa i mistyczki są ze sobą zjednoczone i wzajemnie się przenikają w doskonałej jedności Ciała Chrystusa – Kościoła.

II. Eucharystia jako uczta

Chrystus ustanowił pamiątkę swej męki i zmartwychwstania w ramach Ostatniej Wieczerzy - uczty przeżywanej we wspólnocie ze swoimi uczniami. Obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina, zgodnie ze słowami ustanowienia: *Bierzcie i jedzcie..., Bierzcie i pijcie*, zmierza do przyjęcia Go pod osłoną tych postaci. Uczta, na którą zaprasza Chrystus, jest ściśle związana z Jego ofiarą, która dokonała się na krzyżu. Należy zauważyć, że między ucztą eucharystyczną a ofiarą Jezusa Chrystusa zachodzi wręcz ścisła, wewnętrzna więź[18]. Wynika to z samej istoty Eucharystii, ponieważ ofiara i uczta są dwoma aspektami tej samej tajemnicy: Eucharystia jest ofiarą składaną w zewnętrznej formie uczty i równocześnie ucztą ofiarną, czyli ucztą, w której przyjmujemy Chrystusa wydającego się Ojcu na ofiarę[19]. W myśli siostry Faustyny występują, wiążą się ze sobą i dopełniają oba aspekty Eucharystii. Komunia św. jest przedstawiona w bezpośredniej relacji do ofiary eucharystycznej. Występowało u niej głębokie pragnienie zjednoczenia się z Chrystusem eucharystycznym (Dz. 673, 826, 878, 1458, 1813, 1824). Akt oddania siebie Bogu jako *hostii ofiarnej* jest dopełniony przez Komunię św. i w niej znajduje swój pełny wyraz (Dz. 1264). Oczywisty więc wydaje się u niej sposób myślenia, według którego w pełni i w sposób doskonały można uczestniczyć we Mszy św. tylko poprzez przyjęcie Komunii św. – udział w uczcie ofiarnej Chrystusa. Więź Komunii św. z ofiarą ukazuje się w samym procesie składania ofiary. Akt współofiary dokonujący się w czasie Eucharystii dopiero wtedy osiąga swą pełnię i zostaje zakończony, gdy dar ofiarny Chrystusa zostanie przyjęty przez Tego, komu jest on składany. Znakiem potwierdzającym przyjęcie ofiary przez Boga jest eucharystyczna uczta. *Bóg na nasz dar odpowiada swoim darem, choć inicjatywa całego procesu ofiary jest ostatecznie po Jego stronie. Przyjęcie naszej ofiary Bóg*

[18] Instrukcja *Eucharisticum misterium* wyjaśnia to zagadnienie w sposób następujący: *We mszy ofiara i święta uczta tak należą do tej samej tajemnicy, że jedna łączy się ścisłym węzłem z drugą (...), w tym celu Chrystus powierzył Kościołowi tę ofiarę, by wierni uczestniczyli w niej tak duchowo przez wiarę i miłość, jak i sakramentalnie przez ucztę Komunii św. Uczestnictwo zaś w Wieczerzy Pańskiej jest zawsze zespoleniem z Chrystusem, wydającym się za nas Ojcu na ofiarę* (EM 3b).

[19] Por. S. Czerwik, *Teologia odnowionych obrzędów Eucharystii*, w: *Materiały z kursów homiletyczno - katechetyczno - liturgicznych 1972-1974*, Warszawa 1979, s. 360.

potwierdza darem z siebie: zaprasza nas do uczestnictwa w posiłku ofiarnym, którym jest Ciało i Krew Jego Syna. W ten sposób Bóg ofiarowuje nam wspólnotę z sobą, włącza nas w swe wewnętrzne życie poprzez zjednoczenie z Jego Synem[20]. Uczta ofiarna stanowi integralną część ofiary eucharystycznej. Nie można w pełni i owocnie sprawować pamiątki Pana bez przyjęcia Komunii św.

Święta rozumiała też, że rzeczywista współofiara wymaga upodobnienia się do Chrystusa w całkowitym oddaniu się Ojcu, w odczytywaniu i pełnieniu Jego woli w życiu codziennym. Do Chrystusa zwracała się z prośbą: *pragnę być przeistoczona całkowicie w Ciebie* (Dz. 1289). W takim stanie - zjednoczona z Chrystusem, który ofiaruje się za nas Ojcu - dokonywała współofiary w czasie Eucharystii[21]. Ofiarniczy charakter Komunii św. polega także na tym, że właśnie ona pomaga realizować w sposób skuteczny zadanie wynikające z faktu ofiarowania Ciała i Krwi Chrystusa. Zjednoczenie z Chrystusem w świętej uczcie zadanie to ułatwia i wspiera. Komunię św. należy zatem rozumieć nie jako akt samodzielny, wyizolowany, lecz jako integralną część ofiary eucharystycznej, jako jej dopełnienie, skutek i owoc.

Uczta eucharystyczna jest ściśle związana z ofiarą, ale w niej jednoczy się też jej uczestnik z Chrystusem. Ona także jednoczy w Chrystusie z braćmi i siostrami. Przypatrzmy się obecnie wspomnianemu zagadnieniu – aspektowi jednoczącemu Eucharystii.

W mowie eucharystycznej w Kafarnaum Chrystus zapowiadał, że Jego Ciało i Krew będą prawdziwym pokarmem i napojem, jednoczącym z Nim tego, który będzie Go przyjmował. Podkreślał: *Kto spożywa moje ciało i krew moją pije, trwa we mnie, a ja w nim* (J 6,51. 55-56). Obietnicę ustanowienia Eucharystii Chrystus urzeczywistnił w czasie Ostatniej Wieczerzy. Ustanawiając Eucharystię jako świętą ucztę, Chrystus pragnął być jak najczęstszym pokarmem człowieka i dokonującego się przez to wydarzenia zjednoczenia z Nim[22]. Dla siostry Faustyny codzienna Komunia św. stanowiła upragniony pokarm[23].

---

[20] Por. J. Grześkowiak, dz. cyt., s. 212nn.

[21] Instrukcja *Eucharisticum mysterium,* poruszając ten problem stwierdza, że uczestnictwo w *Wieczerzy Pańskiej jest zawsze zespoleniem z Chrystusem, wydającym się za nas na ofiarę* (EM 44).

[22] Por. S. Cichy, dz. cyt., s. 84.

[23] Do częstego udziału w tej uczcie zachęcają papieże od czasów św. Piusa X. Dekret Św. Kongregacji Soboru *Sacra Tridentina Synodus* z 20 XII 1905 r. o codziennej Komunii św. postulował: *Ponieważ przez częstą i codzienną Komunię św. wzrasta zjednoczenie duszy z Chrystusem, wzmacnia się życie wewnętrzne, dusza ubogaca się w skarby cnót i pewniejszą otrzymuje rękojmię wiecznego zbawienia, obowiązkiem jest proboszczów, spowiedników, kaznodziei, w myśl nauki zawartej w katechizmie rzymskim często i usilnie zachęcać lud wierny do tego pobożnego i zbawiennego zwy-*

Komunia św. wytwarza szczególnie bliską więź między Bogiem i człowiekiem. Notatki zawarte w *Dzienniczku* sugerują, że Panu Bogu zależy na zbliżeniu się do człowieka dokonującym się właśnie na tej płaszczyźnie. Z Jego strony występuje inicjatywa i zachęta, a nawet przynaglenie do *łączenia* się z Nim w Komunii św. (Dz. 1683, 954). Chrystus wręcz ubolewa nad tym, że ludzie tak mało korzystają z tej szansy. Swój ból porównuje do cierpienia matki przeżywającej odrzucenie swej miłości przez własne dziecko (Dz. 1447).

Mistyczka przeżywała głęboką tęsknotę za spotkaniem - zjednoczeniem z Chrystusem eucharystycznym (Dz. 1813, 1824). Zaznaczała, że oczekiwanie rozpalało w niej *żar miłości* do swego Oblubieńca (Dz. 1458). Bardzo cierpiała, gdy wydawało się jej, że nie będzie mogła przystąpić do Komunii św. (Dz. 878, 673). Na jej pragnienia odpowiadał Jezus: (...) *jak ty gorąco pragniesz połączyć się ze Mną w Komunii św., tak i Ja pragnę ci się oddać cały* (Dz. 826). W Komunii św. dokonywało się zjednoczenie Chrystusa z nią. To zjednoczenie było wzajemnym i pełnym oddaniem się Chrystusa i mistyczki. Pan Jezus twierdził, że w Komunii św. łączy się z nią w *tajemnicy miłości* (Dz. 156). Więź, jaka się wtedy wytwarza, miała szczególny charakter i znaczenie: (...) *łączę się z tobą tak ściśle, jako z żadnym stworzeniem* (Dz. 707). Mistyczka pisze, że kiedy jest zjednoczona z Chrystusem w Komunii św., czuje się całkowicie *pogrążona w Bogu* (Dz. 1807, 1814), jest złączona z Nim poprzez Jego *krew* (Dz. 278, 832). Łączność ta jest tak *ścisła i niepojęta*, że nie potrafi tego doświadczenia opisać (Dz. 735). Czuje się *żywym tabernakulum*, w którym przechowywana jest *żywa Hostia*, *mieszkaniem* i *świątynią*, w której stale przebywa Chrystus (Dz. 1302, 1392).

Zjednoczenie z Chrystusem eucharystycznym stanowiło dla niej źródło poznania Jego świętości i własnej niedoskonałości oraz uświadamiało potrzebę wiernej współpracy z natchnieniami Bożymi (Dz. 1611, 1462). Chrystus udzielił jej poznania dzieła miłosierdzia oraz miłości łączącej Trzy Osoby Boskie (Dz. 808, 1670). Komunia św. usuwała jej lęki (Dz. 645), rozbudzała ufność (Dz. 718), dawała ukojenie (Dz. 902); siostra Faustyna znajdowała w niej światło, moc i odwagę (Dz. 91, 1037). Komunia św. stanowiła przede wszystkim źródło duchowej siły koniecznej do realizowania życiowego powołania (Dz. 616, 814, 876, 1310, 1386, 1404, 1431, 1484, 1487, 1489, 1509, 1620).

Eucharystia jest według mistyczki ucztą miłości, to znaczy nie jest tylko osobistym spotkaniem człowieka z Chrystusem, ale posiada jeszcze szerszy zakres oddziaływania, jednoczy ze sobą wszystkich uczestników celebracji eucharystycznej, przyjmujących Ciało Chrystusa. Eucharystia jawi się jako sakrament

---

czaju: R. Rak (red.), *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej w XX w.*, s. 35; por. EM 37.

eklezjalnej i społecznej jedności[24]. Zespolenie z Chrystusem eucharystycznym prowadzi bowiem do pogłębienia prawdy o Jego utożsamianiu się z każdym człowiekiem, a szczególnie potrzebującym (Dz. 873, 926) i mobilizuje do intensywnego praktykowania miłości bliźniego i umożliwia wytrwanie w tej praktyce (Dz. 1769). Uczta eucharystyczna posiada więc wymiar eklezjalny, oznacza i sprawia, jedność i braterstwo, ale też zobowiązuje do uniwersalnego praktykowania miłości bliźniego, w czym wyraża się jej szerokie oddziaływanie w wymiarze horyzontalnym.

Pełne uczestnictwo w Eucharystii - głęboka łączność z Ciałem i Krwią Chrystusa - ostatecznie oznaczała dla mistyczki bycie gotową do udziału w Jego poświęceniu. Tutaj kryje się najgłębszy sens udziału w Eucharystii: uczestnictwo w miłości Chrystusa, powołanie nie tylko do tego, aby być kochanym przez Niego, lecz również do kochania jak On, dając *ciało swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną* (Rz 12,1).

Eucharystia nie tylko oznacza jedność Kościoła, lecz również dokonuje tego, co oznacza – buduje jedność chrześcijan z Chrystusem i między sobą[25]. Jest jednością bosko-ludzkiej osoby całego Chrystusa - Głowy i członków. Za sprawą Chrystusa stajemy się Jego rzeczywistym Ciałem. Owa jedność chrześcijan z Chrystusem i między sobą w jedynym Ciele jest faktyczną rzeczywistością dokonującą się poprzez pełny udział w Eucharystii.

III. Eucharystia zadatkiem przyszłej chwały

Tajemnica Eucharystii jest szeroko otwarta na rzeczywistość eschatologiczną[26]. Można nawet powiedzieć, że Eucharystia to *przyszły świat, który przychodzi do Kościoła, aby Kościół mógł wejść do niego*[27]. Najświętszy Sakrament należy więc ujmować i rozpatrywać w relacji do wiecznej chwały. Już atmosfera Ostatniej Wieczerzy przesycona była oczekiwaniem eschatologicznym. Na taki sposób myślenia wskazują też biblijne zapowiedzi ustanowienia Eucharystii: *Kto spożywa moje ciało i pije moją krew, ma życie wieczne, a ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym* (J 6,54). W kontekście eschatologicznym zostały umieszczone słowa ustanowienia Eucharystii w relacji św. Łukasza: *Gorąco pragnąłem spożyć tę paschę z wami, zanim będę cierpiał. Albowiem powiadam wam: Już jej spożywać nie będę, aż się spełni w królestwie Bożym* (Łk 22,15nn). Św. Paweł

[24] Por. R. Coste, *Sakrament społeczności braterskiej*, w: *Eucharystia,* Poznań 1986, s. 340-352.
[25] Por. M. Sales, *Sakrament jedności*, w: *Eucharystia,* Poznań 1986, s. 384.
[26] Por. G. Martelet, *Zmartwychwstanie Eucharystia człowiek*, Warszawa 1976, s. 131.
[27] F. X. Durrwell, *Eucharystia sakrament paschalny*, Warszawa 1987, s. 72.

pisząc o Eucharystii, stwierdza: *Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie aż przyjdzie* (1 Kor 11,26).

Ujmowanie Eucharystii w aspekcie eschatologicznym pojawia się u siostry Faustyny najczęściej w formie poetyckiej. W jednym z wierszy dostrzegamy występujące u niej silne napięcie wywołane *brzemiennością* prawd teologicznych, do których się odwołuje w swojej twórczości. Autorka pisze ze zdumieniem, że *Wiekuisty Bóg*, *Pan* i *Stwórca* tak bardzo zniża się w Eucharystii do *mizernego człowieka*, że *zamieszkuje* w jego sercu. Dalekosiężne okazują się konsekwencje przyjęcia przez nią Boga *w postaci chleba*. Owocem *zamieszkiwania* Chrystusa w jej sercu jest zjednoczenie z Nim. Mistyczka odważnie mówi: *Z Tobą mam niebo całe* (Dz. 1231). To przecież sam Chrystus urzeczywistnia w sobie Królestwo Niebieskie, a ktokolwiek jest w Nim i z Nim, jest tym samym w niebie (por. Ef 2,6)[28]. *Karmienie* się Eucharystią sprawia, że święta czuje się *przepojona* Boskim życiem:

I żyję Twym Boskim życiem, jak wybrani w niebie,
A prawdziwość tego życia nie ustanie, choć spocznę w grobie (Dz. 1393)

Jezusa obecnego w Eucharystii nazywa *nieśmiertelnym Bogiem*, który ustawicznie przebywa w jej sercu, a w istocie daje jej udział w swoim Boskim życiu. Stanowi ono dla mistyczki oparcie i jest źródłem rodzącym poczucie pewności i pokoju nawet w obliczu śmierci, która straciła dla niej swą grozę. Pisze bowiem, iż ostatecznie: (...) *śmierć zawstydzona pójdzie z niczem*. Stwierdza wręcz, że śmierć stanowi dla niej bramę, przez którą wstąpi do *życia wiekuistego*, na które czeka już z niecierpliwością.

Według świętej Faustyny życie wiekuiste rozpoczyna się już tu, na ziemi i rozwijane jest poprzez Eucharystię. Dlatego też kładzie ona nacisk na pełny w niej udział, czyli na jak najczęstsze przystępowanie do Komunii św. W Bożej ekonomii każde przyjęcie Chrystusa eucharystycznego odgrywa ważną rolę, ponieważ, jak zanotowała autorka *Dzienniczka*, czyni ją *zdatniejszą do obcowania przez całą wieczność z Bogiem* (Dz. 1811). Eucharystia objawia się w jej oczach jako *pokarm nieśmiertelności*[29] wprowadzający w tajemnicę życia wiecznego i umożliwiający jej już teraz, w wymiarze doczesnym, udział w rzeczywistości eschatycznej.

Apostołka Bożego Miłosierdzia swoją egzystencję ziemską postrzegała jako pielgrzymowanie na ostateczne spotkanie z Chrystusem chwalebnym. W chwilach trudnych doświadczeń życiowych, przeżywając poczucie *pustki* i *przerażenia*,

[28] Por. tamże.

[29] Określenie Eucharystii *posiłkiem nieśmiertelności i lekarstwem przeciwko śmierci* pochodzi od Ignacego Antiocheńskiego (Ef 20,2). Zagadnienia dotyczące ścisłego i wielorakiego związku zachodzącego między Eucharystią i zmartwychwstaniem zostały poruszane przez Ireneusza z Lyonu, Grzegorza z Nyssy, Jana Damasceńskiego, a także Teodora z Mopsuestii. Por. F. Dylus, *Eucharystia w aspekcie eschatologii*, w: *Eucharystia,* Poznań 1986, s. 324.

goryczy i *boleści,* odwoływała się do miłości Jezusa, której przypisywała charakter macierzyński:

Jak dobra matka tulisz mnie do Swego łona,
I dajesz mi już teraz odczuć to, co kryje zasłona (Dz. 1479).

Mistyczka używała języka symbolicznego przy opisie przeżywanych przez siebie *ciemności*. Chrystusa określała jako *gwiazdę* – źródło światła rozpraszające wszelkie ciemności. *Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa* (por. 2 Kor 4,6). Chrystus eucharystyczny *olśnił* ją swoim światłem. Do Niego zwracała się z ufną prośbą, by mogła zaraz po śmierci ujrzeć Go *twarzą w twarz* (1 Kor 13,12).

O Jezu utajony, wśród wielu walk w ostatniej godzinie,
Niech wszechmoc Twej łaski na duszę mą spłynie,
Bym zaraz po skonaniu mogła ujrzeć Ciebie,
Twarzą w twarz, jak wybrani w niebie (Dz. 1479).

Siostra Faustyna pragnie spotkania z Panem Bogiem bez zasłony i bez tajemnic. To chwalebne poznanie Boga nazywane jest w języku teologicznym *wizją uszczęśliwiającą,* ponieważ poprzez udział w niej będziemy napełnieni *całą pełnią Bożą* (por. Ef 3,19). Takie wejście w misterium Boga oznacza bowiem całkowity *rozkwit* w człowieku tajemnicy Chrystusa[30]. Eucharystia, a właściwie intensywne przeżywanie zjednoczenia z Chrystusem za jej przyczyną, rozbudzało u mistyczki żywe napięcie – oczekiwanie o charakterze eschatologicznym. Przez całe swoje życie naśladowała Chrystusa, podążała nieustannie Jego śladami: *Idę przez życie z wesela okrzykiem i dumnie wznoszę czoło* (Dz. 1479, 1427). Eucharystia była dla niej mobilizacją do drogi i źródłem siły podtrzymującej w marszu. Zbawiona *w nadziei* (por. Rz 8,24) zmierzała ku pełni daru Bożego, który objawi się dopiero w wymiarze eschatologicznym.

Konstytucja o liturgii poucza, że *liturgia ziemska daje nam niejako przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej* (KL 8). W przestrzeni tworzonej przez liturgię doczesność wiąże się z wiecznością i do niej wprowadza jej uczestników. Pan Jezus w celu przedstawienia radości nieba odwołuje się do dobrze znanego z życia codziennego obrazu uczty. Obraz współuczestnictwa w uczcie, ukryty w każdej przypowieści eschatologicznej, znajduje swój najpełniejszy wyraz w Apokalipsie, gdzie Chrystus obiecuje temu, kto Go przyjmuje: (...) *wejdę do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze mną* (Ap 3, 20)[31].

Spotkanie z Chrystusem w Eucharystii można przedstawić za pomocą obrazu *uczty weselnej* i tego typu stwierdzenie znajdujemy u siostry Faustyny (Dz.

[30] Por. G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, Kraków 2000, s. 91.
[31] Por. tamże.

1827). Symbolika uczty odnosi się do radości i stanowi znak wspólnoty; w niej bowiem się objawiają i urzeczywistniają wszystkie warstwy ludzkiej egzystencji: *fizyczno-zmysłowa, duchowa i osobowa – we wszystkich ich możliwościach i całej ich głębi*[32]. Chrystus jest tu ukazany jako *Oblubieniec*, a mistyczka jako *oblubienica* doświadczająca pełni szczęścia.

Eucharystia i zmartwychwstanie są ze sobą ścisłe związane, zachodzi między nimi wewnętrzna i istotna więź[33]. Wyraźnym potwierdzeniem tej prawdy są wypowiedzi Nowego Testamentu. Chrystus zapewniał, że tych, którzy będą przyjmowali Jego Ciało i Krew, wskrzesi w dniu ostatecznym (por. J 6,54). Pokarm eucharystyczny jest na doczesnym etapie chrześcijańskiej egzystencji nośnikiem rzeczywistości zmartwychwstania. Eucharystia jest stołem i posiłkiem Chrystusa zmartwychwstałego, który oświeca wiernych swoim słowem i wprowadza do udziału w swoim zmartwychwstaniu[34].

Życie duchowe świętej Faustyny koncentrowało się wokół Jezusa *utajonego* w Eucharystii. On był *życiem jej duszy* i jedynym przedmiotem jej pożądania. Dzięki Chrystusowi przyjętemu pod *postacią chleba*, rozwijała się u niej nadzieja zmartwychwstania. Jezusa eucharystycznego, z którym jednoczyła się najintensywniej podczas Komunii św., nazywała *chwalebnym zadatkiem* (...) *zmartwychwstania* (Dz. 1427). Eucharystię wiąże więc ściśle z tajemnicą swojego osobistego zmartwychwstania. Tę myśl kontynuuje i rozwija w słowach:

Jezu utajony, najczystsza moja miłości,
Rozpoczęte moje życie z Tobą już tu na ziemi,
A okaże się w całej pełni w przyszłej wieczności,
Bo nasza miłość wzajemna nigdy się nie skończy (Dz. 1427).

Eucharystia prowadzi więc człowieka ku zmartwychwstaniu i życiu wiecznemu, jest mocą zmartwychwstania dla wierzących i rękojmią ich udziału w życiu Bożym.

U mistyczki występuje spojrzenie na Eucharystię w wymiarze eschatologicznym. Najświętsza Ofiara jest zadatkiem przyszłej chwały, zapowiada i wprowadza w ucztę niebieską oraz tajemnicę zmartwychwstania.

IV. Eucharystia sakramentem trwałej obecności Chrystusa

U siostry Faustyny występowała żywa wiara w trwałą obecność Chrystusa w Eucharystii, nie tylko w czasie jej sprawowania i spożywania, ale tak długo,

[32] J. Finkeneller, *Eschatologia*, Kraków 2000, s. 231.
[33] Por. F. Dylus, dz. cyt., s. 322-323; G. Martelet, *Zmartwychwstanie Eucharystia człowiek*, Warszawa 1976, s. 133.
[34] Por. G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, s. 91.

jak trwają konsekrowane postacie. Jezusa eucharystycznego nazywała *Boskim więźniem* czy też *więźniem miłości* (Dz. 80), podkreślalając w ten sposób, że Jego obecność pod postaciami chleba i wina jest wyrazem miłosierdzia Boga, który tak *wyniszczył* siebie dla ludzkości. Osobiste przeżycie prawdziwej obecności Boskiego Oblubieńca w Najświętszym Sakramencie stało się dla niej kluczowym doświadczeniem duchowym. Obejmowało każdy wymiar jej życia, a przede wszystkim wpłynęło na nawiązanie z Nim bardzo bliskiej relacji. Głęboka wiara w trwałą obecność Chrystusa w tabernakulum przyczyniała się do rozwoju i intensywnego przeżywania różnych form pobożności eucharystycznej. Ten kult świadczył o pragnieniu i potrzebie przebywania w bliskości Pana; był niejako przedłużeniem spotkania z Chrystusem w Komunii świętej i zarazem przygotowaniem do sakramentalnego z Nim zjednoczenia[35].

Na przestrzeni wieków ukształtowały się w Kościele pewne stałe przejawy kultu eucharystycznego dokonującego się poza Mszą św., choć ściśle z nią związanego[36]. Przeanalizujemy różne formy pobożności eucharystycznej, wspominane przez mistyczkę w *Dzienniczku.* Uwielbienie Chrystusa w Najświętszym Sakramencie było podstawową praktyką duchową świętej Faustyny od wstąpienia do Zgromadzenia aż po ostatnie chwile życia; obejmowało nabożeństwa, w których uczestniczyła razem z całą wspólnotą zakonną[37], oraz prywatne nawiedzenie[38].

---

[35] Por. J. Stabińska, *Siostra Faustyna Kowalska. Duchowość i doktryna*, Poznań - Warszawa 1976, s. 81.

[36] Por. E. Ozorowski, dz. cyt., s. 375-377.

[37] W Zgromadzeniu Matki Bożej Miłosierdzia praktykowano następujące formy adoracji eucharystycznej:

1 W czwartek wieczorem adoracja indywidualna nazywana w *Dzienniczku Godziną świętą* albo *Godziną Ogrójca*, polegającą na rozważaniu kolejnych etapów męki Chrystusa (Dz. 184, 237, 252, 268, 639, 684, 872, 1665).

2. W czwartek przed pierwszym piątkiem miesiąca odbywała się *całonocna* adoracja Najświętszego Sakramentu (Dz. 319, 445, 450, 526, 1515).

3. *Czterdziestogodzinne nabożeństwo* (Dz. 1025, 1641) związane ze zwyczajem czterdziestogodzinnego poszczenia przed uroczystością Zmartwychwstania Pańskiego o charakterze przebłagalnym i wynagradzającym [Por. przypisy do *Dzienniczka* 249].

4. Nabożeństwa wieczorne, połączone z błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem, nazwane *benedykacją* (Dz. 262, 359, 626) [Por. przypisy do *Dzienniczka* 223].

5. Popularne przed reformą soborową nabożeństwa eucharystyczne związane z odprawianiem nowenny przed uroczystościami kościelnymi: Bożego Narodzenia, Zesłania Ducha Świętego, Niepokalanego Poczęcia NMP, jak również nowenny w intencji ustanowienia Święta Bożego Miłosierdzia, które polecił jej odprawiać Pan Jezus (Dz. 346, 1025, 1041, 1412-1413).

6. Publicznym wyznaniem - uroczystym świadectwem wiary i pobożności eucharystycznej były procesje teoforyczne, a szczególnie te, które były związane z uroczystością Bożego Ciała i jego oktawą (Dz. 16, 441, 1133, 1140).

[38] Mistyczka gorliwie rozwijała adorację prywatną, polegającą na krótkim, kilkuminutowym nawiedzeniu Najświętszego Sakramentu w ciągu dnia, a czasem na tak

Adoracja była ulubioną formą modlitwy siostry Faustyny[39], w czasie której otrzymywała wiele łask: *Przypominam sobie, że najwięcej światła otrzymałam w adoracjach, które odprawiałam codziennie przez pół godziny przez cały post przed N. Sakramentem leżąc krzyżem* (Dz. 147). Podczas adoracji, podobnie jak w trakcie Eucharystii, święta doznawała bliskości i obecności Boga (Dz. 88, 154, 252, 491, 1604), poznała ścisły związek istniejący między modlitwą adoracji a udziałem w Najświętszej Ofierze. Adoracja eucharystyczna okazała się dla niej ważną praktyką modlitewną, czemu daje świadectwo w swoim *Dzienniczku*: *Tajemnica wielka zaszła na tej adoracji. Tajemnica między mną a Panem i zdawało mi się, że skonam z miłości* (Dz. 137).

Przebywanie *u stóp Pana* prowadziło świętą do poznania dobroci i miłosierdzia Boga (Dz. 1062, 1143, 1667), Jego pragnień (Dz. 1249), tajemnicy Eucharystii (Dz. 1419 1420), a także do uwielbienia Boga. Chrystus w czasie adoracji obdarzał ją poznaniem spraw związanych z wypełnieniem jej życiowej misji - głoszenia miłosierdzia - i zapewniał ją o swojej trosce (Dz. 154); ukazywał, jak bardzo liczy się w życiu człowieka miłość czynna, szczególnie ofiara za ludzi zagubionych (Dz. 865), udzielał wskazówek i poleceń (Dz. 168, 494, 1074, 1565, 1685). Adoracja była dla niej czasem wewnętrznego umocnienia i dawała jej wewnętrzną siłę do stawiania czoła wszelkim przeciwnościom: *Kiedy wyszłam z adoracji* – pisze w *Dzienniczku – ze spokojem spojrzałam w oczy temu wszystkiemu, czego się przedtem tak bardzo lękałam* (Dz. 137, 23, 1153, 1431).

Adoracja Najświętszego Sakramentu wyrastająca z głębokiego przeżywania Eucharystii stanowiła dla mistyczki szczególny akt kultu: uwielbienie Boga, dziękczynienie za dzieło Odkupienia i wszelkie dobrodziejstwa, za obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina, za nieskończoną miłość i miłosierdzie (Dz. 164, 855, 1062), a także przebłaganie i wynagrodzenie za grzechy ludzkości. W uniesieniu miłości pragnęła bez przerwy adorować Chrystusa, wynagradzając za *wszystkie niewdzięczności, bluźnierstwa, oziębłości, świętokradztwa* całej ludzkości (Dz. 80, 286, 384, 408, 614, 639, 1025).

Wszystkie formy kultu eucharystycznego, wspomniane i praktykowane przez siostrę Faustynę wyrażały jej głębokie przeżywanie Eucharystii i ostatecz-

zwanej *minutowej wizytacji*, podczas której ponawiała swoje oddanie Bogu, postanowienia pracy nad sobą i sprawy związane z jej życiową misją (Dz. 88, 165, 216, 246, 341, 669, 694, 726, 1267, 1707).

[39] Por. J. Machniak, *Doświadczenie Boga w tajemnicy Jego Miłosierdzia u bł. Siostry Faustyny Kowalskiej*, Kraków 1999, s. 84-90; *Wszystkie wolne chwile od obowiązków* – pisała autorka *Dzienniczka – spędzę u stóp Najśw. Sakramentu. U stóp Pana szukać będę światła, pociech i siły. Nieustannie będę Bogu okazywać wdzięczność za wielkie miłosierdzie względem mnie, nie zapominając nigdy o dobrodziejstwach,* [jakie] *mi uczynił Pan* (Dz. 224, 82).

nie też do niej prowadziły; były jej kontynuacją, a zarazem przygotowaniem do jej owocnego przeżywania, celebracja eucharystyczna jest bowiem ich źródłem i celem[40]. Ponadto należy zauważyć, że stanowią one wyraz wiary i życia wspólnoty eklezjalnej oraz posiadają charakter eklezjotwórczy, ponieważ przyczyniają się do jednoczenia i umacniania społeczności wierzących oraz do pogłębienia i rozwoju wiary. W swoim *Dzienniczku* mistyczka niestety nie omówiła roli i znaczenia kongresów eucharystycznych.

Zakończenie

U Apostołki Bożego Miłosierdzia występowała szeroko rozwinięta świadomość eklezjalna, wynikająca z umiłowania Kościoła i głębokiego wnikania w jego tajemnicę. Misterium Kościoła rozbudzało u niej postawę czci i miłości, co wielokrotnie podkreślała w *Dzienniczku*: *O, jak wielką mam miłość i cześć dla Kościoła* (Dz. 197, 481, 749).

Szczególną uwagę zwracała na związek występujący między Kościołem i Eucharystią, która będąc *centrum ekonomii sakramentalnej*[41], wyznacza rytm życia wspólnoty Kościoła oraz poszczególnych wiernych. Eucharystia ukazuje się w pismach mistyczki, jako pewna synteza życia chrześcijańskiego i stanowi jego szczytowy punkt [42]. W sumie upoważnia to do stwierdzenia, że Msza św. choć nie wyczerpuje całego życia Kościoła, to jednak *stanowi Jego centrum, źródło i szczytowe stadium*[43]. Ta rzeczywistość wiary odsłania się najpełniej, gdy spoglądamy na Eucharystię jako ofiarę Kościoła i ucztę – komunię. Cały Kościół w zjednoczeniu z Chrystusem składa Ojcu ofiarę eucharystyczną, będącą najpełniejszą formą oddania się Bogu, Jego uwielbienia, dziękczynienia, przebłagania i prośby. Udział w ofierze prowadzi ostatecznie do komunii - zjednoczenia z Bogiem, a także do zjednoczenia w Chrystusie z ludźmi. Kościół – Ciało Chrystusa żyje pełnią swego życia dopiero wtedy, gdy autentycznym ośrodkiem jego życia jest Eucharystia, a pokarmem Ciało i Krew Chrystusa.

Ważną rolę w pismach siostry Faustyny odgrywały różnorodne formy kultu eucharystycznego poza Mszą św., które w dynamiczny sposób z nią się wiązały. Wynikały ze sprawowania Eucharystii – stanowiły jej owoc i kontynuację oraz na nią były ukierunkowane – przygotowywały do pełniejszego w niej udziału. Mistyczka traktowała te praktyki modlitewne jako formę uwielbienia Chrystusa

[40] Por. EM nr 50; J. Grześkowiak, dz. cyt., s. 149-150; R. Rak, *Eucharystia w historii Kościoła*, w: J. Krucina (red.), *Eucharystia,* Wrocław 1987, s. 210.
[41] Por. Por. S. Nagy, dz. cyt.
[42] Por. F. X. Durrwell, dz. cyt., s. 190-191.
[43] Por. L. Bouyer, *Kościół Boży*, Warszawa 1977, s. 281.

obecnego w Najświętszym Sakramencie, dostrzegając przy tym ich charakter eklezjalny, objawiający się w funkcji integrującej Kościół wokół Zbawiciela w trwały sposób obecnego we wspólnocie wierzących.

Kościół posiada *oblicze eucharystyczne*. Poprzez Eucharystię wkracza w życie człowieka Chrystus, który jest pełnią zbawienia i tym zbawieniem obdarza wiernych. On sprawia, że rozwija się świętość we wspólnocie wierzących i przez to buduje się Kościół. Eucharystia posiada charakter eschatologiczny, obdarza życiem wiecznym już tu na ziemi i prowadzi do jego pełni w wieczności. Uczestnicząc w dziele zbawczym Kościół objawia i spełnia swój najgłębszy sens oraz posiada rację swego bytu, tu też odsłania się istota odpowiedzi na pytanie o stosunek między Eucharystią a Kościołem.

Do myśli mistyczki dotyczących powiązań występujących między Eucharystią i Kościołem można odnieść podstawową tezę nauki katolickiej, która została wyrażona przez Jana Pawła II w liście *O tajemnicy i kulcie Eucharystii*: *jak Kościół sprawia Eucharystię, tak Eucharystia buduje Kościół* (TKE 4). Kościół powołany do istnienia przez Chrystusa rodzi się i powstaje w ścisłym powiązaniu z Eucharystią i na Eucharystię jest otwarty najgłębszymi pokładami swojej struktury. Eucharystia jest sprawowana w Kościele i przez Kościół, a jednocześnie ten Kościół buduje, ze swej natury ma więc charakter eklezjotwórczy[44].

* * *

Celem artykułu jest ukazanie eklezjalnego wymiaru Eucharystii w ujęciu św. Faustyny Kowalskiej. Mistyczka w swoich pismach ukazuje ścisły związek występujący między Kościołem i Eucharystią, która będąc *centrum ekonomii sakramentalnej*, wyznacza rytm życia wspólnoty eklezjalnej i jest jego *źródłem* i *szczytem*. W artykule zostaną podjęte następujące zagadnienia:

1. Eucharystia ofiarą Chrystusa i Kościoła oraz ucztą – komunią. Cały Kościół w zjednoczeniu z Chrystusem składa Ojcu ofiarę eucharystyczną, a udział w ofierze prowadzi ostatecznie do komunii - zjednoczenia z Bogiem, a także do zjednoczenia w Chrystusie z ludźmi.

2. Eucharystia *zadatkiem* przyszłej chwały. Poprzez Eucharystię wkracza w życie człowieka Chrystus, który jest pełnią zbawienia i tym zbawieniem obdarza wiernych. Eucharystia posiada zatem charakter eschatologiczny, obdarza życiem wiecznym już tu na ziemi i prowadzi do jego pełni w wieczności.

[44] Por. M. Rusiecki, *Eklezjotwórczy wymiar Eucharystii*, w: M. Rusecki – M. Cisło (red.), *Jezus eucharystyczny*, Lublin 1997, s. 173-175.

3. Eucharystia sakramentem trwałej obecności Chrystusa. Różnorodne formy kultu eucharystycznego poza Mszą św. w dynamiczny sposób z nią się wiążą. Wynikają ze sprawowania Eucharystii – stanowią jej owoc i kontynuację oraz na nią są ukierunkowane – przygotowują do pełniejszego w niej udziału.

Eucharystia jest sprawowana w Kościele i przez Kościół, a jednocześnie ten Kościół buduje, ze swej natury ma więc charakter eklezjotwórczy.

Summary

THE ECCLESIOLOGICAL DIMENSION OF EUCHARIST
IN ST. FAUSTYNA KOWALSKA'S APPROACH.

The aim of this article is to show the ecclesiological dimension of Eucharist in St.Faustyna Kowalska's approach. In her written work, the mystic shows a tight connection between the Church and the Eucharist which, while being the center of sacramental economics, determines the rhythm of ecclesiological community's life and is its source and height. The article deals with the following issues:

1. The Eucharist as Christ's and Church's sacrifice and a feast – the communion. The Church as a whole united with Christ makes a Eucharist an offer to the Father and taking part in the offering leads eventually to the communion – uniting with God and also to uniting with people in Christ.

2. The Eucharist as a deposit of future glory. Via the Eucharist human life is entered by Christ, who is a complete salvation and grants this salvation to His faithful. Thus, the Eucharist possesses an eschatological character, grants eternal life here, on Earth, and leads to its fullness in eternity.

3. The Eucharist as the sacrament of Christ's permanent presence. Diversified forms of Eucharistic cult outside the Holy Mass are dynamically tied to it. They arise out of celebrating the Eucharist – they constitute its fruit and continuation and are directed towards it – they prepare to participate in it more fully.

The Eucharist is celebrated in Church and through Church and at the same time it builds Church. Therefore it has an ecclesial-creative character.

VARIA

Ks. Antoni SIEMIANOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXIII (2009) 235–261

ŚWIĘTY AUGUSTYN I JEGO SYNTEZA FILOZOFICZNO-RELIGIJNEGO MYŚLENIA O CZŁOWIEKU

Magna enim quaedam res est homo,
factus ad imaginem et similitudinem Dei…
(Wielką bowiem rzeczą jest człowiek
uczyniony na obraz i podobieństwo Boga...)
św. Augustyn

Święty Augustyn (354–430) jest pod wielu względami postacią niezwykłą w dziejach kultury europejskiej; jest jak słup graniczny czy lampa, która rozświetla i orientuje.

Urodził się w afrykańskiej Tagaście, ale większość swego życia spędził – jako biskup – w afrykańskiej Hiponie, mieście prowincjonalnym rzymskiego imperium. To właśnie tam powstały jego najważniejsze dzieła. Jest wielkim filozofem schyłku starożytności i zarazem pierwszym wielkim teologiem chrześcijaństwa zachodniego, myślicielem końca rzymskiej cywilizacji i przełomu w dziejach kultury europejskiej, jest już bowiem człowiekiem formującego się kulturowo Zachodu, pisarzem łacińskim przejścia od starożytności do średniowiecza. Na Zachodzie jest kontynuatorem życia intelektualnego starożytności; dorobkiem jego żyje dotąd cała Europa. Mówi się (Jean Guitton), że gdyby okres Ojców nie posiadał Augustyna, a wiek początków św. Pawła, bieg historii zachodniej byłby całkowicie odmienny. Dzieła św. Augustyna są dotąd niewyczerpanym źródłem inspiracji[1]. Przez wieki

[1] Cytuję, korzystając z następujących przekładów dzieł św. Augustyna: *Wyznania*, Warszawa 1992 (tłum. Z. Kubiak); *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999 (opr. W. Seńko), z którego cytuję fragmenty z dialogów: *O życiu szczęśliwym*, *O porządku*, *Przeciw Akademikom*, *Solilokwia, Retractationes (Sprostowania), O wolnej woli*; *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989 (tłum. J. Sulowski); *O Trójcy Świętej*, Poznań 1963 (tłum. M. Stokowska); *O państwie Bożym,* Warszawa 1977 (tłum. W. Kornatowski);

był na Zachodzie mistrzem dla życia chrześcijańskiego i dla życia intelektualnego, a ponadto także wytrawnym pisarzem łacińskim, który kształcił pokolenia. Jego *Wyznania* są lekturą obowiązującą dla wszystkich, a dla chrześcijan wszystkich wyznań jego dzieła *O Trójcy Świętej* i o *Państwie Bożym* pozostają wzorem myślenia religijnego łączącego rozum i wiarę. W dziejach europejskiego myślenia o człowieku jest twórcą wielkiej syntezy filozoficzno-teologicznej i pozostaje jak gwiazda przewodnia, która wytycza drogi poszukiwań na przyszłość.

Od umiłowania filozofii do mądrości wiary

Wychowywał się najpierw w domu w Tagaście. Z domowego otoczenia wyniósł znajomość języka łacińskiego, który stał się później jego językiem macierzystym; w tymże języku nauczył się w sposób mistrzowski wyrażać swoje myśli. Jego ojciec, który był poganinem, nie interesował się w domu wychowaniem syna, formowała go – w tym również religijnie matka, św. Monika; nie został jednak ochrzczony. Ojciec, uczciwy i szanowany obywatel Tagasty, co prawda niezbyt zamożny, ale o tyle ambitny, że chętnie łożył na kształcenie syna. Posłał go więc najpierw *„do nauczyciela gramatyki"* w rodzinnej Tagaście, a potem do Madaury i dalej na wyższe studia do Kartaginy, stolicy prowincji. W tych szkołach przyswajał sobie ówczesną kulturę humanistyczną; zapoznawał się więc z literaturą, z mitami greckimi. Poznał także, choć słabo, język grecki. Podczas pobytu w szkołach szybko zapomniał jednak wszystko, czego z życia religijnego uczyła go pobożna matka. Żył więc dość swobodnie ulegając wpływom stylu życia pogańskiego. Już jako student zaczął żyć z kobietą, *„na którą* – wyznawał później – *natrafiła moja nie kierująca się roztropnością namiętność. Ale miałem tylko tę jedną kobietę i dochowałem jej wierności"*. Miał z nią syna Adeodata. Po czternastu latach rozstał się z nią, ale syna wychowywał[2].

Od młodości chłonny był wiedzy. Stosunkowo wcześnie zainteresował się lekturami filozoficznymi. Jako młody student rozczytywał się w dialogu Cycerona *Hortensius* (dialogu tego nie znamy, gdyż zaginął). Pod wpływem tej książki zapałał miłością do mądrości. Po latach przed Bogiem wyznawał: *„Książka ta, muszę przyznać, zmieniła uczucia moje ku Tobie, Panie, zwróciła moje modlitwy, i nowe, odmienne wzbudziła we mnie życzenia i pragnienia. Przed mymi oczyma zmarniały nagle wszystkie ambicje światowe. Niewiarygodnym wprost żarem serca zacząłem tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość. (...) A nie*

Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana, (cz. 1 i 2), Warszawa 1977 (tłum. W. Szołdrski – W. Kania).

[2] Na temat tego związku zob. Agostino Trapè, *Święty Augustyn Człowiek – duszpasterz – mistyk*, przeł. Jan Sulowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 97 in.

wiedziałem, co czyniłeś ze mną; w Twojej mocy jest mądrość. Umiłowanie zaś mądrości, jakie we mnie rozniecіła ta książka, nosi greckie miano: filozofia" (*Wyznania,* 3,4). Zaczął więc od *„przystani filozofii, skąd już łatwy jest dostęp na ląd, do krainy szczęśliwego życia"* (*O życiu szczęśliwym,* 1,1). Zatem wpierw nim uwierzył w Boga i Go umiłował, ukochał mądrość; dzięki niej odkrył w sobie wartość życia duchowego i dlatego – według platońskiego rozumienia – pragnął ocalić swoją *„nieśmiertelną i boską duszę"*. W uczeniu się mądrości od młodości szedł tropami filozofii Platona. I ta filozofia doprowadziła go później do wiary chrześcijańskiej. Ale zanim stał się autentycznym chrześcijaninem, przez niemal dziesięć jeszcze lat błądził po religijnych grzęzawiskach herezji Manesa i gnostycyzmu i po filozoficznych manowcach sceptycyzmu, który dominował wśród platoników. Manicheizm pociągał go pozornie wzniosłym i rozumnym pojmowaniem Boga i życia religijnego oraz „prawdziwą" (racjonalną) interpretacją Biblii (w całości odrzucali St. T.). *„Ciągle mówili: «prawda! Prawda!» Uparcie to wokół mnie mówili..."* (*Wyznania,* 3,6). Uleganie ich poglądom odciągało go od tej drogi wiary, na jaką w dzieciństwie wprowadziła go matka, św. Monika, i coraz bardziej wikłało jego myślenie poszukujące prawdy o Bogu i o człowieku. Później sam o sobie pisał: *„Ale niemało było mgieł, które leżały mi na drodze, i długom też oglądał się na zapadające gwiazdy, a te zwiodły mnie na szlaki błędne"* (*O życiu szczęśliwym* 4). Opary heretyckich poglądów, brak dostatecznego wtajemniczenia w treści wiary oraz jego własna pycha utrudniały mu drogi duchowych poszukiwań. Czekała go długa droga do Boga, do Chrystusa i do Jego Kościoła. Niezwykle trudno mu było zrozumieć Boga jako byt transcendentny, nie wiedział jak Go pojmować i co o Nim myśleć: *„Ilekroć zaś myślałem o Bogu moim, nie umiałem inaczej Go sobie wyobrazić niż jako masę materialną; nie mogłem bowiem pojąć istnienia czegokolwiek inaczej"* (*Wyznania,* 5,10) – niż świat widzialny, materialny.

Z tej wewnętrznej szamotaniny trudno było mu wyplątać się samemu. Jednak Bóg miłosierny rozświetlił mu drogę do wiary. Po latach, już jako biskup zwierzał się wiernym w Hiponie ze swych doświadczeń: *„Ja, który tu do was przemawiam, w swoim czasie zostałem oszukany, kiedy jako młodzieniec po raz pierwszy zetknąłem się z Pismem Świętym. Potraktowałem je nie z pobożnością człowieka, który szuka w pokorze, lecz z nastawieniem tego, który pragnie dyskutować...Ośmieliłem się szukać kierowany pychą tego, co znaleźć mogą jedynie pokorni...uważałem, że jestem zdolny do latania, opuściłem gniazdo i upadłem, zanim byłem w stanie ulecieć! Ale Pan miłosierny podniósł mię i z powrotem położył mię w gnieździe, zanim przechodnie zdeptali mię"*[3].

[3] Cytuję za: Agostino Trapè, dz. cyt., s. 49.

W przezwyciężaniu trudnościach religijnych nie pomagała mu, niestety, filozofia platoników. W tym czasie filozofia ta była przeniknięta sceptycyzmem, który wprost uniemożliwiał odkrywanie prawdy, a szczególnie prawdy religijnej. Jakżeż zatem mógł na drodze filozoficznych dociekań odkryć jakąkolwiek prawdę, skoro wszyscy platończycy przyjmowali, że prawdy nie można poznać? *Przyszło mi wtedy do głowy, że najrozsądniejsi ze wszystkich filozofów są tak zwani akademicy. Uznawali oni, że o wszystkim należy wątpić i że człowiek nie jest zdolny do poznania czegokolwiek w sposób pewny"* (*Wyznania,* 5,10). I to sceptyczne stanowisko akademików przez dość długi czas św. Augustyn traktował jako stan własnego umysłu. W życiu religijnym miało to fatalne konsekwencje. Wyznawał później: *„...straciłem nadzieję, że człowiek może znaleźć drogę do Ciebie"* (*Wyznania,* 5,14).

W tym duchowym zamęcie w poszukiwaniu prawdy swego rodzaju punktem odbicia i ratunkiem było jego osobiste przeświadczenie – wyniesione jeszcze z wcześniejszego studiowania filozofii – że dusza ludzka jest nieśmiertelna. Czy znaczyło to, że w człowieku tym, co cenne, jest wyłącznie dusza? Czy jedynie dusza ma swoją wartość? Czyż tylko duszę należało ocalić? Tak za Plotynem można by sądzić. Mówił on: *„Ja walczę, żeby zwrócić pierwiastek boski, będący we mnie, boskości, która jest we wszechświecie"* (Porfiriusz, *Vita Plotini* 2).

Drogę do ocalenia własnej duszy – tym samym i sensu bycia człowiekiem – Augustyn znajdzie jednak dopiero w spotkaniu z ludźmi wiary innej niż manicheizm. Po krótkim pobycie w Rzymie, w roku 384 udał się do Mediolanu, gdzie miał objąć stanowisko profesora retoryki. Tam po roku przybyła również jego matka, św. Monika. W tym czasie Mediolan był dużym ośrodkiem życia kulturalnego i politycznego, tu bowiem rezydował dwór cesarski. Stanowisko profesora retoryki, jakie otrzymał, miało swój prestiż, Augustyn więc wszedł w środowisko ludzi administracji i urzędników państwowych, zaczął bywać w kręgu elity. Do jego zadań jako retora należało m.in. wygłaszanie urzędowych panegiryków, skierowanych do imperatora i konsulów. Ale w Mediolanie wielkim szacunkiem cieszył się także biskup, którym wówczas był św. Ambroży. Zatem Augustyn jako profesor retoryki złożył mu wizytę. Spotkanie najpierw grzecznościowe, przerodziło się po jakimś czasie w żywy osobisty kontakt. Augustyna bowiem urzekła zarówno osobowość Ambrożego, jak i jego kazania. A wokół samego biskupa pulsowało intensywne życie religijne katolickie, zarówno intelektualne, jak i ascetyczne. Biskup gromadził wokół siebie wielu młodych ludzi, których łączył kult filozofii i praktyka życia chrześcijańskiego. Wytworzył się silny ruch duchowości, wiele dziewcząt przyjmowało welon, oznaczający styl życia mniszego. Na peryferiach miasta Ambroży założył wspólnotę życia religijnego, którą kierował. Po latach Augustyn tak w *Wyznaniach* wspominał: *„Zastałem*

tam Twego pobożnego sługę, biskupa Ambrożego; znany on był w całym świecie jako człowiek, któremu niewielu ludzi dorównywało dobrocią... Boży ten człowiek przyjął mnie jak syna. I jako biskup radośnie mnie powitał w swym mieście. Pokochałem go, na razie nie jako nauczyciela prawdy – tego bowiem w Twoim Kościele zupełnie nie spodziewałem się znaleźć – lecz jako człowieka, który był mi życzliwy... Oczarowała mnie jego wymowa..." (*Wyznania,* 5,13). Augustyn chętnie więc słuchał jego kazań, później nawet zaprzyjaźnił się z nim. Sam Ambroży, pochodzący ze znakomitego rodu rzymskiego, był człowiekiem wielkiej kultury. W młodości otrzymał gruntowne wykształcenie, na poziomie rzymskiego nobila, w gramatyce oraz w literaturze łacińskiej i greckiej, w retoryce i w prawie. Jako biskup czytał wschodnich Ojców Kościoła, filozofów neoplatońskich i starożytnych pisarzy pogańskich.

Augustyna uderzało, że Ambroży wspaniale łączył erudycję filozoficzną z wiarą katolicką. Dawało mu to wiele do myślenia, zaprzeczało przede wszystkim wszelkim poglądom manichejskim i ich oskarżaniu katolików o ignorancję. Z biegiem czasu, ku swemu zdziwieniu odkrył, że można pogodzić ze sobą wiedzę i autorytet, filozofię i wiarę oraz że osobiste dochodzenie do prawdziwego poznania wcale nie wyklucza wiary i autorytetu. Ileż to bowiem razy przyjmujemy coś tylko dlatego, że wierzymy, a potem dopiero sami poznajemy. Zrozumiał więc osobiście, że: *„Chronologicznie autorytet wyprzedza rozum; logicznie zaś – rozum jest na pierwszym miejscu. Co innego znaczy bowiem, jeśli mamy coś wykonać na pierwszym miejscu w trakcie jakiejś czynności, a co innego, jeśli jakiejś rzeczy przypisujemy większą wagę w naszych dążeniach. I tak, chociaż wydaje się, że dla ludzi prostych skuteczniejszy jest autorytet ludzi stojących na wyższym poziomie, rozum zaś bardziej odpowiada ludziom uczonym, to jednak – ponieważ każdy, zanim zostanie uczonym, najpierw musiał być ignorantem, żaden zaś ignorant nie wie, w jakim stanie powinien się przedstawić swym nauczycielom i jaki tryb życia będzie sprzyjał nauce – wynika stąd, że bramy do przybytków wiedzy tym, którzy chcą poznać jej wielkie i niezbadane skarby, otwiera tylko autorytet"* (*O porządku* 2,9,26).

Pod wpływem bliskich kontaktów ze św. Ambrożym i z ludźmi jego otoczenia zaczęła się w nim samym dokonywać się wielka duchowa przemiana. Został katechumen i zaczął się przygotowywać do chrztu. Przyjął go wraz z synem Adeodatem i przyjacielem Alipiuszem w Wielką Sobotę 387 roku (24/25 kwietnia) z rąk biskupa Ambrożego. Powrócił więc formalnie do wiary katolickiej, wiary swej matki. Wszedł teraz w środowisko życia katolickiego. Ale zarazem sam, jako człowiek myślący krytycznie i filozof poszukujący mądrości, zapragnął teraz bliżej poznać prawdy wiary. Intensywnie więc studiował pisma filozoficzne i Pismo św., dysputował w gronie przyjaciół; dużo też rozmyślał i modlił się pracując nad sobą. Pragnął zrozumieć swoją wiarę w Chrystusa i Jego Kościół

i połączyć z osobistym poznaniem na drodze filozoficznych dociekań. *„Nikt nie wątpi, że dwa czynniki są motorem naszego poznania – autorytet i rozum. Ja przyjąłem jako stałą zasadę nie odstępować w żadnym wypadku od autorytetu Chrystusa, bo nie widzę większego autorytetu. Tę zaś wiedzę, którą trzeba zdobywać przez subtelne rozumowania (bo takie już mam usposobienie, że palę się do poznania prawdy nie tylko przez wiarę, lecz także rozumem), spodziewam się znaleźć na razie w szkole Platona, a to nie sprzeciwia się naszej wierze"* (*Przeciw Akademikom* 3,20).

Na lato i jesień udał się z gronem najbliższych do ustronnej willi Cassiacum u stóp Alp. Tam wspólnie prowadzili żywe dysputy filozoficzne, a Augustyn ze sobą samym. Tu powstał oryginalny dialog *Solilokwia*, w którym zapisał te znamienne słowa: *„Odezwał się do mnie niespodziewanie głos jakiś. Czy to ja sam mówiłem, czy ktoś inny poza mną, a może we mnie – tego nie wiem i właśnie z wielkim trudem staram się dowiedzieć"* (*Solilokwia,* 1,1). Tu stworzył coś w rodzaju programu intelektualnego, który bardzo podobał się jego wielbicielom; snuł plany pisarskie i opracowywał różne tematy.

W tym okresie przeżywał także wielki konflikt moralny. Otóż matka Monika i przyjaciele nalegali, aby uregulował swoją sytuację rodzinną, zachęcali więc, aby się ożenił z odpowiednią do swego stanu kobietą. Wymuszono na nim, aby się rozstał się z kobietą, matką Adeodata. Z którą żył czternaście lat. Dla niego było to bardzo bolesne rozstanie. *„Kobietę, z którą dotychczas żyłem, oderwano od mego boku, gdyż była to przeszkoda na drodze do małżeństwa. Ponieważ moje serce mocno do niej przywarło, teraz wyszarpnięto w nim ranę, która broczyła krwią obfitą. Kobieta wróciła do Afryki, ślubując Ci, że nigdy się nie odda żadnemu innemu mężczyźnie, a ze mną zostawiła syna naturalnego, jakiego mi urodziła. Byłem zbyt słaby, aby naśladować ten wzór, jaki mi dała niewiasta. Niecierpliwiło mnie dwuletnie oczekiwanie na narzeczoną (...). Postarałem się więc o inną kobietę i żyłem z nią bez małżeństwa. Oznaczało to chorobę mojej duszy..."* (*Wyznania,* 6,15). Podjął jednak ważną osobistą decyzję – zrezygnował ostatecznie z małżeństwa i zdecydował się odtąd żyć w celibacie.

Walcząc wewnętrznie ze sobą samym, dużo medytował i modlił się. Pomocą w tych wewnętrznych zmaganiach była filozofia. Pisał: *„Filozofia bowiem uczy – i ma rację – że nie należy czcić niczego, cokolwiek widzą śmiertelne oczy, cokolwiek podpada pod jakiś śmiertelny zmysł, lecz że to wszystko zasługuje na pogardę. Ona przyrzeka wyraźnie pokazać prawdziwego i ukrytego Boga i już prawie pozwala Go dojrzeć przez prześwietlone blaskiem chmury"* (*Przeciw Akademikom* 1,1). Rozczytywał się więc w pismach platoników, gdyż bardzo kochał filozofię jako poszukiwanie mądrości, jej przecież zawdzięczał wiele, pomagała mu bowiem rozwijać się intelektualnie i religijnie. Jednak jesienią 388 roku zrezygnował

z funkcji profesora retoryki i opuścił Mediolan i udając się z synem Adeodatem i matką Moniką oraz kilkoma przyjaciółmi w podróż przez Rzym do Tagasty. Podczas podróży Monika rozchorowała się i zmarła w Ostii. Wtedy zatrzymał się jeszcze niemal na rok w Rzymie i dopiero powrócił do Tagasty. Tam włączył się w życie Kościoła. Po jakimś czasie założył wspólnotę religijną, aby moc się w spokoju oddać się pracy umysłowej i pogłębionemu życiu chrześcijańskiemu. *„Zacząłem gromadzić moich współtowarzyszy... Sprzedałem majątek i rozdałem biednym. Tak uczynili i ci, którzy chcieli być ze mną i żyć wspólnie; sam Bóg był dla nas największym i najbogatszym skarbem"* (*Sermo* 355,2). W tym kierunku rozwijał ożywioną działalność. Odwiedzał inne wspólnoty i zachęcał do pogłębiania wiedzy religijnej. Nie tylko chciał zrozumieć sam swoją wiarę, ale także nieść pomóc drugim, dlatego coraz więcej pisał wyjaśniając współbraciom we wierze różne zagadnienia religijne. Pisał wiele nie tylko na tematy religijne, ale i filozoficzne. Stawał się coraz bardziej sławny w kręgach kościelnych. W 391 roku został wyświęcony na kapłana. Wyjechał do Hippony, aby tam założyć nową wspólnotę zakonną. Najprawdopodobniej już w roku 395 został biskupem Hippony. I tę posługę pełnił przez 33 lata, oddając się przez cały czas intensywnej pracy pisarskiej i duszpasterskiej.

Wszystko, co wielkie i twórcze w życiu św. Augustyna, zaczęło się Cassiacum. W tamtych latach bowiem narodził się w nim nowy człowiek. Z filozofa-platonika, zafascynowanego ideałem mądrości i zachwyconego życiem własnej duszy, stawał się teraz filozofem chrześcijańskim. *„Tych, którzy nazywają się filozofami, zwłaszcza platoników, nie tylko nie trzeba się obawiać, ale od nich, jako nieprawych posiadaczy, należy rewindykować to, co przypadkiem powiedzieli prawdziwego i odpowiadającego naszej wierze na nasz pożytek"* (*O nauce chrześcijańskiej* 2,40,60). Jako chrześcijanin szedł wyraźnie w ślady św. Justyna Filozofa i niczego nie odrzucał z tego, co prawdziwego i pożytecznego znalazł w ich pismach, przyjmował bowiem, że prawda niezależnie od tego, skąd pochodzi, pochodzi od Boga, a tym samym należy do Chrystusa. Wnikał więc coraz głębiej w treści wiary, w dane objawienia i łączył je z danymi filozofii; w ten sposób łączył także ideał życia mędraca-filozofa z ideałem życia chrześcijańskiego św. Antoniego.

W wyniku intensywnego myślenia, dociekającego własnymi siłami prawdy, oraz wiary przyjmującej treści objawienia, kształtowały się jego własne – bo przez niego osobiście przemyślane – pojęcia duszy i ducha, pojęcie natury człowieka, pojęcie osoby. Formułował coraz wyraźniej swoje własne poglądy filozoficzno-religijne. Czy tym samym przestawał być platonikiem? I tak, i nie. Z pism filozofów platońskich czerpał wiele pojęć i argumentów – m.in. na duchowość i nieśmiertelność duszy – zachowywał tym samym język filozoficzny platonizmu;

ale podstawowym pojęciom tej filozofii nadawał już nowy chrześcijański sens, m.in. właśnie pojęciom duszy i natury człowieka oraz pojęciu osoby.

Twórczość pisarska

Odnalazłszy drogę do Chrystusa i do Jego Kościoła, pozostał do końca życia filozofem, który chciał zrozumieć swoją wiarę. Zaraz po nawróceniu zaczął porządkować swoje filozoficzno-religijne myślenie. Świadectwem tego są tzw. *dialogi*, jakie wówczas powstawały, częściowo już w Cassiacum, a zwłaszcza gdy osiadł we wspólnocie w Tagaście. Wtedy powstało wiele nowych *dialogów*, które już szkicował w Cassiacum. Są to traktaty poświęcone różnym niepokojącym go problemom. I tak w dialogu *O nieśmiertelności duszy* szukał argumentów, które przemawiały za jej nieśmiertelnością. Pisząc zaś dialog *Przeciw akademikom* rozprawiał się ze sceptycyzmem. To w tych dialogach odkrył wartość bezpośredniego poznania duszy jako źródła prawd wiecznych i niepodważalnych. Poza wspomnianymi napisał *O nauczycielu, O muzyce, O porządku, O wielkości duszy, O wierze prawdziwej, O naturze dobra, O wolnej woli, O życiu szczęśliwym*. A potem – już jako biskup w Hipponie – napisał wiele innych doniosłych dzieł, m.in. *O łasce, O początkowym nauczaniu religii*. Pisząc ciągle porządkował swoje myślenie. W latach 397–401 powstało jego najgłośniejsze dzieło, jakim są *Wyznania*. Następnie powstały wielkie dzieła syntetyczne, pisane latami. I tak w latach 400–419 pisał dzieło *O Trójcy Świętej*, a w latach 413–426 *O państwie Bożym*. W tym samym czasie napisał – lub ukończył – wiele pomniejszych dzieł, m.in. *O nauce chrześcijańskiej*. Napisał też wiele komentarzy do poszczególnych ksiąg Pisma św., w których wyjaśniał sens treści objawionych. Ponadto głosił liczne kazania na różne tematy. Pod koniec życia napisał unikalne dzieło: przejrzał wszystkie swoje pisma i zredagował *Sprostowania* (*Retractationes*), w których precyzował swoje dawniejsze wypowiedzi. Na Zachodzie stał się najsławniejszym pisarzem łacińskim.

Gdy dziś się bierze pod uwagę całe jego dzieło pisarskie, trzeba podkreślić, iż w różnorodności podejmowanych tematów jest ono wielką i zarazem jedyną syntezą filozoficzno-teologiczną chrześcijańskiego myślenia, jaka powstała na Zachodzie. Był wspaniałym analitykiem tekstów i problemów, ale i polemistą, który umiał zbijać twierdzenia przeciwnika i wyszukiwać argumenty dla uzasadnienia własnego stanowiska. Zarazem był genialnym syntetykiem, który uwzględniał różne aspekty omawianych problemów. W swej wielkiej syntezie potrafił połączyć doczesność i wartości tego świata z wiecznością i z wartościami zbawienia w Jezusie Chrystusie. W efekcie dzieło jego stało się niezwykle doniosłą dla przyszłości syntezą starożytnej filozofii i wiary chrześcijańskiej. I to

chyba zadecydowało, że poprzez wieki i ponad wiekami stał się mistrzem całego chrześcijańskiego Zachodu. O trwałej obecności św. Augustyna w kulturze europejskiej oraz o bliskości i aktualności jego myślenia także dla nas, ludzi współczesnych, zadecydowały – jak sądzę – przede wszystkim trzy niezwykle oryginalne dzieła: *Wyznania, O Trójcy Świętej* i *O państwie Bożym*. Pozostałe liczne pisma – m.in. listy i kazania – stanowią swego rodzaju uzupełniające komentarze, które pozwalają lepiej zrozumieć poruszane w tych trzech dziełach tematy.

W stronę Boga i człowieka: „Chcę poznać Boga i duszę"

Bóg i człowiek to dwa centralne tematy, wokół których krążą filozoficzno-religijne dociekania św. Augustyna. Lapidarnie je sformułował w *Solilokwiach*:

„Co chcesz zatem poznać.

A[ugustyn]. To wszystko, o co się modliłem.

R[ozum]. Streść krótko swoje życzenia.

A. Chcę poznać Boga i duszę.

R. Czy nic więcej?

A. Nic zgoła. (...)Boże zawsze niezmienny! Spraw, abym poznał siebie, spraw, abym poznał Ciebie. – Oto moja modlitwa.

Nas interesuje myślenie Augustyna o człowieku. W swych dociekaniach wychodził z inspiracji filozofii platońskiej. Język i kategorie tej filozofii były dla niego punktem wyjścia i przyjętym sposobem mówienia, do którego często nawiązywał. Ale czy podobnie jak Platon lub Plotyn widział w człowieku tylko duszę? Czy nie brał pod uwagę jego cielesności? Otóż oryginalne – źródłowe – myślenie św. Augustyna po nawróceniu było inne. Widać to wyraźnie już w dialogach, które zaczął pisać lub szkicować w Cassiacum. Wówczas to wydobywając się ze sceptycyzmu, zastanawiał się nad drogą, która umożliwi mu prawdziwe poznanie człowieka; uważał bowiem, że tylko takie poznanie może być punktem wyjścia do dalszych dociekań. Zapytywał wtedy swych rozmówców:

„Czy jest dla was oczywiste, że składamy się z duszy i ciała?

Wszyscy potwierdzili, Nawigiusz zaś rzekł, że on nie wie.

Zapytałem go wtedy: Czy niczego w ogóle nie wiesz, czy też do pewnych rzeczy, których nie wiesz, to także trzeba zaliczyć?

Nie sądzę – rzecze – żebym niczego nie wiedział.

Czy możesz nam wyjaśnić coś z tego, co wiesz?

A kiedy się wahał, zapytałem:

Czy wiesz przynajmniej, że żyjesz?

Wiem – powiada.

Wiesz zatem, że masz życie, jeśli jest prawdą, że nikt nie może żyć bez życia.
I to wiem – odpowiedział.
Wiesz także, że masz ciało?
Potwierdził.
Wiesz już zatem, że składasz się z ciała i duszy?
Tyle na razie wiem, ale nie jestem pewien, czy to są jedyne składniki.
A więc – powiedziałem – nie wątpisz o istnieniu tych dwojga: ciała i duszy. Nie jesteś tylko pewien, czy nie ma czegoś innego, co jest potrzebne, aby człowiek był cały i zupełny.
Tak – rzecze.
(...) wszyscy przyznaliśmy, że człowiek nie może być pozbawiony ciała i duszy" (*O życiu szczęśliwym*, 2,7; w języku łacińskim brzmi to bardziej zdecydowanie: *neque sine corpore neque sine anima esse posse hominem*).

Dla Augustyna człowiek *„cały i zupełny"* to *jedność ciała i duszy*. Było to nowe spojrzenie. I sądzić wolno, że doszedł do niego niewątpliwie pod wpływem wiary chrześcijańskiej, filozofia bowiem podsuwała mu inne widzenie. Pogląd uznający jedność ontyczną natury człowieka podtrzymywał przez całe życie; uważał, że głupio myśli ten, kto naturę człowieka pozbawia duszy. I zarazem zdawał sobie sprawę z tego, dlaczego jednak często mówi o człowieku nazywając go tylko duszą. *(...) człowiek bowiem – według definicji starożytnych – jest istotą żyjącą, czyli zwierzęciem rozumnym i śmiertelnym. Albo – jak Pismo zwykło się wyrażać – powiedzielibyśmy: trzy dusze, gdyż całości chętnie nadaje się nazwę jej najlepszej części, duszą więc nazywa się i duszę, i ciało, to jest całego człowieka"* (*O Trójcy Świętej,* 7, 4,7).

Pozostawały dawne pytania lub rodziły się nowe, na które teraz intensywnie poszukiwał odpowiedzi. Jedno z tych pytań było bardzo ważne, a mianowicie dlaczego dusza łączy się z ciałem. Dlaczego to jest tak w człowieku? Jaką rolę spełnia dusza, a jaką ciało w ukonstytuowaniu się bytu ludzkiego jako całości?

Szukając odpowiedzi na te pytania, szedł tą samą drogą, którą szli starożytni filozofowie. Ale aby wyzwolić się z mgły sceptycyzmu, najpierw zaakcentował sprawę źródłowości i niepodważalności wiedzy o człowieku.

Otóż źródłem prawdziwej wiedzy o człowieku są akty samoświadomości, do jakich zdolna jest dusza; tylko ona bowiem poznaje samą siebie bezpośrednio. W tym punkcie co prawda czerpał wiele z inspiracji platońskich, ale w rozwijaniu swych myśli szedł już własną drogą. W dziele *O Trójcy Świętej* tak formułował swoje wywody: *„Lecz kiedy mówi się o duszy: «Poznaj samą siebie», dusza od razu rozumie te słowa. (...) zna siebie; nie dlaczego innego siebie zna, ale po prostu z tej racji, że jest dla siebie obecna. (...) zastanówmy się pilnie nad tym, cośmy przyjęli, a co umysły nasze wiedzą same z siebie i czego są pewne. Czy powietrze*

ma władzę żyć, pamiętać, rozumieć, chcieć, myśleć, wiedzieć, oceniać? Czy mają te władzę ogień, mózg, krew...? (...) Ale któż by wątpił o tym, że żyje i pamięta, rozumie i chce, poznaje i myśli, i formułuje sądy? Przecież jeżeli nawet wątpi, to żyje; jeżeli wątpi, to pamięta, że wątpi; jeżeli wątpi, to wie, że nie wie; jeżeli wątpi, to sądzi, że nie powinien pochopnie się zgadzać. Można o wszystkim innym wątpić, ale o tych aktach ducha nikt nie powinien wątpić. Gdyby tych aktów nie było, to w ogóle nie można by wątpić" (10, 12 i 14). Samopoznanie jest więc niepodważalnym punktem wyjścia. Dzięki uzyskanemu w nim poznaniu człowiek bezpośrednio wie nie tylko o tym, że istnieje i że poznaje prawdę, ale także bezpośrednio widzi, iż jego dusza – a raczej on sam jako podmiot myślenia – jest duchem, a to znaczy kimś prostym w swej strukturze, niematerialnym i tym samym nieśmiertelnym, jak tego dowodził już Platon (m.in. w *Fedonie*). Augustyn podkreślał tylko jeszcze bardziej zdecydowanie zdolność duszy do poznania prawdy i spraw niematerialnych. To zaś według niego zbliża człowieka do Boga**,** źródła wszelkiego życia.

Poznanie, jakie dusza uzyskuje o sobie samej – trzeba by ciągle dodawać: samoświadomość, jaką człowiek uzyskuje o sobie – jest bezpośrednim poznaniem samego siebie, zawiera *źródłową intuicję istoty osoby*, jest wglądem w naturę własnego bytu. Jest to zatem źródłowa wiedza człowieka o sobie samym i zarazem – rzec by można – w ogóle *królewska droga* do prawdziwego poznania człowieka i Boga. Przeszło tysiąc lat później tą samą drogą w myśleniu o człowieku pójdzie Descartes, doda tylko nowe intuicje. Co prawda nowożytna koncepcja poznania naukowego zakwestionuje[4] prawomocność tych intuicji, jak w ogóle prawomocność wszelkiej wiedzy o duszy człowieka.

Czy jednak akty samoświadomości mówią człowiekowi wszystko o nim samym? Czy także mówią mu już o Bogu? Innymi słowy, czy dostarczają mu pełnej wiedzy o jego naturze człowieka i o jego odniesieniu do Boga jako do źródła wszystkiego, co istnieje? Czy na podstawie tej źródłowej wiedzy o sobie samym – wiedzy czerpanej z subiektywnych aktów samoświadomości – może człowiek odpowiedzieć sobie na pytanie, kim jest? Filozofowie platońscy skłonni byli tak twierdzić, inni nie zastanawiali się nad tym w ogóle, skąd czerpią swoją wiedzę o człowieku, gdy mówią, że jest tylko ciałem czy tylko boskim rozumem itp.

Św. Augustyn, aby wydobyć się z mgły sceptycyzmu, poszukiwał najpierw czegoś, czego mógłby się uchwycić jako absolutnie prawdziwego, w co nie móg-

[4] Zakwestionuje do tego stopnia, że nawet psychologię w imię obiektywnych kryteriów wiedzy ogłosi *nauką bez duszy*. Podważyło to możliwość racjonalnej wiedzy o człowieku. Ten pogląd z protestem spotkał się dopiero pod koniec XX wieku (zob. Viktor E. Frankl, *Homo patiens,* Warszawa 1971; Rollo May, *Psychologia i dylemat ludzki,* Warszawa 1973).

łby już wątpić. I uchwycił się – jako pierwotnego faktu – stwierdzenia, że jako podmiot myśli i jako ktoś myślący stanowi całość bytową, czyli substancję, która żyje i poznaje. Ale zarazem zdawał sobie sprawę, że to absolutnie pewne stwierdzenie to jednak jeszcze nie wszystko. Istnieje jeszcze szereg uzasadnionych wątpliwości. Przede wszystkim jak się ma dusza do ciała? Dlaczego łączy się z ciałem? Jaką funkcję spełnia w ciele? Skąd czerpie swój początek? Te pytanie i wiele innych to fundamentalne pytania człowieka o samego siebie, o *sens bycia człowiekiem jako całością ontyczną.* Ale pytania o sens bycia człowiekiem to już nasz sposób mówienia i nasz język filozoficzny. Augustyn pytając o człowieka, koncentrował się – rzec by nawet można uparcie – na samej duszy. Dlaczego? Bo mówił językiem filozoficznym platońskim, a dla platoników jedynie dusza była ważna. Czy zatem Augustyn przyjmował w całości poglądy platońskie? Wiemy, że nie pomijał cielesności. Wpatrując się w samego siebie – w swoje myśli – widział bezpośrednio w aktach samoświadomości, że jako podmiot przeżywający akty myślenia jest kimś prostym, niezłożonym, a więc niematerialną *duszą.* Wprawdzie ciało jest bezwzględnie konieczne, aby człowiek był człowiekiem, temu nie możemy zaprzeczyć, gdyż bez ciała nie ma człowieka. Ale dlaczego dusza łączy się ciałem? Po co jej to? Jaką rolę spełnia prosta i niematerialna dusza w materialnym, złożonym i śmiertelnym ciele? Na te ontologiczne pytania Augustyn odpowiadał zarówno argumentami czerpanymi z filozofii platońskiej, jak i formułowanymi przez siebie, a czerpanymi już z własnych intuicji.

Przyjmował więc – jak wszyscy starożytni – że dusza wnosi życie w ciało, organizuje je jako całość tworząc wraz z nim byt człowieka jako jednolitą całość (substancję). Z racji właściwej sobie *intentio vitalis* – dążenie życiowe – dusza przenika i ożywia swoją siłą życiową całe ciało; jest obecna cała w całym ciele i w każdej jego części. Nadaje też ciału zewnętrznego i wewnętrznego piękna. Ale Augustyn ponadto odwoływał się do własnego doświadczenia: *„Gdy usiłowałem podjąć decyzję służenia Panu Bogu mojemu zgodnie z żywionym od dawna zamiarem, ja sam byłem tym, który chciał, jak też ja sam byłem tym, który nie chciał. To ja byłem, tylko ja, a nikt inny"* (*Wyz* 8,10). To osobiste doświadczenie samego siebie jako osobowego ja umacniało go w przekonaniu, że nie ma w nim żadnego obcego elementu, który by go od wewnątrz rozdzierał na zasadę dobra i zła. Nie ma zła w człowieku jako jakiegoś odrębnego elementu. Człowiek jedynie doświadcza w sobie własnego duchowego osłabienia z racji obciążenia grzechem: grzechem naszego praprzodka Adama lub własnych grzechów w postaci kary za grzeszne postępowanie.

Dusza z racji swej duchowej natury otwiera człowieka – w tym także jego ciało – na świat boskich idei i na samego Boga; czyni go zdolnym do wzniesienia się ku Bogu. Z tej racji dusza – wraz ze swymi władzami: pamięcią i wolą

– stanowi ogniwo pomiędzy materialnym ciałem a światem boskich idei. Lecz tej przedziwnej jedności duszy z ciałem i wzajemnego oddziaływania duszy na ciało – i w jakimś stopniu także ciała na duszę – nie da się do końca wyjaśnić. *„Albowiem i ten drugi sposób, zgodnie z którym duchy, łącząc się z ciałami, stają się żywymi istotami, jest również ze wszech miar dziwny i nie może być przez człowieka zrozumiany, choć człowiek sam jest tego rodzaju istotą"* (*O państwie Bożym*, 21,10). Człowiek, byt cielesno-duchowy, zdolny jest przez poznanie prawdy i miłość wznieść ku samemu Bogu, gdyż sam w swej istocie jest obrazem Boga w Trójcy jedynego.

Wolność woli i tajemnica zła

Wola i jej wolność to jeden z niezwykle ważnych i zarazem bardzo trudnych problemów, z jakim Św. Augustyn musiał się zmierzyć. Zagadnieniom tym poświęcił wiele uwagi. Dialog *O wolnej woli* pisał przez osiem lat, rozprawiając się w nim głównie z manicheizmem. W *Retractationes* (1,9) – *Sprostowaniach* – tak oceniał swoje dociekania z tego okresu: *„Podjąłem tę dysputę z myślą o tych, którzy twierdzą, że zło nie ma źródła w wolnym wyborze woli, i dowodzą, że w takim razie Bogu należy przypisać tu winę, jako twórcy wszelkich bytów. Chcą oni w ten sposób – w myśl swych bezbożnych błędów (bo to są manichejczycy) – wprowadzić jakąś niezmienną i współwieczną z Bogiem naturę zła".*

Jest ważne, że problem woli i jej wolności Augustyn rozpatruje w kontekście poglądów manichejskich na zło. Uporanie się z poglądami manichejczyków – jak można sądzić – było dla Augustyna znacznie trudniejsze niż zmagania się ze sceptycyzmem, przecież manicheizm już w młodości zaciążył na jego życiu osobistym, uwikłał go bowiem w błędne rozumienie Boga i Jego objawienia, a przede wszystkim w błędne rozumienie problemu zła. Podejmując problem wolności woli w kontekście polemiki z manicheizmem, rozpatrywał go jednak nie jako podstawę autonomii i niezależności człowieka, ale jedynie jako źródło decyzji i postępowania moralnego. Tak ujęty problem wolności woli pozwalał mu odpowiedzieć na pytanie o pochodzenie i naturę zła. Bo najbardziej chodziło mu o to, czy zło istnieje odwiecznie; następnie czy jest dziełem Boga, czy też dziełem samych stworzeń. *„Prowadziliśmy dysputę w ten sposób, żeby w miarę możliwości wywód rozmowy, przeprowadzony starannie i uważnie, pozwolił nam także zrozumieć to, w cośmy już wierzyli, chyląc czoło przed Bożym autorytetem"* (*Retractationes,* 1,9).

W rozwiązaniu problemu zła i wolności woli zdany był na własne dociekania, filozofia bowiem niewiele mogła mu pomóc. Co prawda starożytni filozofowie – w tym także Platon – uważali, że człowiek jest wolny, gdyż może stając na rozdrożach życia wybierać. Może też podejmować różne działania, może nawet opa-

nowywać żywioły natury. Ale czy mógłby się oprzeć odwiecznym wyrokom bogów? Zrządzeniom konieczności? Wobec zrządzeń losu człowiek był bezsilny. Jest też charakterystyczne, że tak u Platona, jak i u Arystotelesa w ogóle nie pojawia się temat wolności jako atrybutu człowieka. Są tematy miłości, szczęścia, moralnego doskonalenia się, cnót, ale nie ma wolności jako własnego problemu człowieka.

Stoicy natomiast wyraźnie absolutyzowali determinizm praw natury; według nich człowiek był bezwzględnie poddany jej porządkowi; bieg zdarzeń natury ciążył jak fatum nad losem człowieka. Jako istota rozumna mógł on jedynie uniezależnić się od biegu zdarzeń i uwarunkowań zewnętrznych przez poznanie porządku natury; a poznając ten porządek, mógł się nań godzić jako na konieczność i zająć wobec niego postawę dystansu i obojętności. Wówczas wyzwalał się i niejako wznosił się ponad konieczności życia. W ten sposób mogli na równi pan i niewolnik stać się wolnymi wobec sytuacji zewnętrznych, zdolni byli bowiem zająć postawę dystansu i obojętności wobec koniecznego biegu wydarzeń świata.

Nieco inaczej o wolności woli myśleli późniejsi platończycy. Ale i oni także w woli widzieli jedynie władzę, poprzez którą człowiek mógł się w pewnym sensie oderwać od świata cielesnego i rozumem wznieść się w świat bezcielesny. Ale dokąd? To nie było jasne, tym bardziej, gdy chodziło o problem zła. Filozofia zaś ulubionego przez Augustyna Plotyna – a ten przecież otworzył mu oczy na świat ducha – też niewiele mogła pomóc w rozwikłaniu problemu zła. Co więcej, język filozoficzny Plotyna i niektóre jego poglądy nawet zaciążyły później na doktrynie św. Augustyna, a szczególnie teoria upadku duszy w świat materii, która jest źródłem zła moralnego, oraz idea moralnego doskonalenia się duszy na drodze wyzwalania się od materii, a tym samym od cielesności jako niższej i przeniknięte złem kategorii bytu. Dlatego Augustyn musiał się także wyzwalać od *„steku niedorzeczności i głupstw"* neoplatonizmu w wydaniu Plotyna i Porfiriusza na temat oczyszczania się duszy (zob. *O państwie Bożym* 10, 29–31).

* * *

Zwalczając poglądy manichejczyków, św. Augustyn różnymi sposobami wykazywał prawdę o wolności woli. Wychodził od osobistego doświadczenia. Ono informowało go w sposób niepowątpiewalny, że wolność woli jest w człowieku wielką wartością. *„Widzę dość jasno, że wolną wolę trzeba zaliczyć do dóbr, i to wcale nie tych najmniejszych. Toteż musimy przyznać, że jest ona darem Bożym, który się nam należał"* (*O wolnej woli* 3,1). Najgłębiej prawdy o wolności woli w sobie samym doświadczył w drodze do wiary; uwierzył przecież w *„autorytet słowa Bożego"* sam ze siebie, nie przymuszany przez nikogo. Zarazem wolności doświadczył w sobie jako własnej pozytywnej władzy. Mógł więc napisać: *„Niczego nie odczuwam tak mocno i głęboko jak tego, że mam wolę i że ona decyduje o kierunku moich upo-*

dobań. Jeżeli zaś nie należy do mnie wola, przez którą chcę i nie chcę, nie widzę zgoła niczego, co mógłbym nazwać swoją własnością" (tamże, 3,3).

Uwierzywszy przyjmował jako prawdę wiary, że Bóg stwarzając człowieka przeznaczył go do wolności. Z tej racji wolną wolę uznał za istotny składnik ludzkiej natury; bez wolnej woli człowiek byłby kaleki, podobnie jak bez myślenia. Mógłby zatem powiedzieć: wolna wola jest *moją władzą, moją mocą* działania. *„I tylko to jest w naszej mocy, co posiadamy, gdy chcemy. A więc nasza wola nie byłaby wolą, gdyby nie była w naszej mocy. A dalej, ponieważ jest w naszej mocy, jest w nas wolna, bo nie posiadamy w niezależny sposób tego, co nie jest w naszej mocy. Niemożliwe zaś jest, żeby to, co mamy w swej mocy, nie było w nas wolne".* (...) *Bóg przewidział wolę. Lecz nie byłaby to wola, gdyby nie była w naszej mocy. Czyli Bóg przewiduje także naszą niezależność. A więc jego przewidywanie nie odbiera mi niezależności. Przeciwnie, z tym większą pewnością będę ją posiadał, ponieważ przewidywał ją Ten, który nie myli się w swych przewidywaniach"* (tamże, 3,8).

To bardzo osobiste doświadczenie wolności woli w sobie potwierdzało Augustynowi prawdę wiary. Mocą tego osobistego przeżycia poznania i wiary coraz bardziej utwierdzał się w przekonaniu, że wolność woli jest zasadniczym atrybutem *„duszy myślącej"*, a to zaś znaczyło u niego – *„całego człowieka"*. W dziele *O Trójcy Świętej* (15,50) tak to sformułował: *„Wola wywodzi się z duszy myślącej (gdyż nikt nie chce tego, czego w ogóle nie zna i nie wie, czym to jest i jakie jest). Nie jest ona jednak obrazem myśli. (...) co innego znaczy oglądać coś myślą, a co innego wolą pragnąć czegoś..."*. Oglądanie czegoś myślą to było u niego zarówno oglądaniem samego siebie od wewnątrz, czyli bezpośrednim samopoznaniem duszy, jak i oglądaniem czegoś poza sobą, czyli poznawaniem świata zewnętrznego. Natomiast pragnienie czegoś wolą miało swoje źródło w jego wewnętrznej decyzji i było jego własnym wyborem czegoś. W obu wypadkach współdziałały ze sobą dwie odrębne władze duszy – rozum i wola.

Broniąc wolnej woli korzystał z osobistego doświadczenia. Najpierw z doświadczenia filozoficznego, czyli z rozumu; następnie z doświadczenia religijnego, czyli z wiary. Prawdziwe poznanie zdobywane własnym rozumem – w drodze analizy bezpośrednich danych świadomości i wszelkich innych danych – rozświetlało i wspierało jego wiarę w autorytet słowa Bożego; co zaś przyjmował jako prawdziwe na drodze wiary, rozświetlało i wspierało jego myślenie, czyli rozum. W ten sposób drogą intelektualnej refleksji i chrześcijańskiej praktyki życia dochodził do mądrości wiary, gdy *„...poprzez modlitwę, rozmyślanie i święte życie starał się dojść do zrozumienia, czyli do tego, żeby myślą widzieć (o ile można widzieć) to, co przyjmował przez wiarę"* (*O Trójcy Świętej*, 15,49). U Augustyna rozum i wiara, poznanie i wola nigdy nie były ze sobą w konflikcie, przeciwnie, wzajemnie się wspierały, gdy szukał odpowiedzi na różne pytania, jakie go trapiły.

* * *

Jednym z trudnych pytań, na które szukał odpowiedzi, było pytanie o zło. Skąd pochodzi zło moralne? Czy mogłoby istnieć niezależnie obok Boga? Filozofia starożytna bardzo wyraźnie sugerowała, że źródłem zła – jak i w ogóle wszelkiej niedoskonałości w świecie – jest najniższa zmienna sfera bytu: materia. Rzucało to poważny cień podejrzenia na ciało człowieka jako materialne. Platon sugerował, że materia dlatego jest niedoskonała, iż jest zmienna, a Plotyn dlatego, iż jest najbardziej oddalona od Prajedni – boskiego centrum. To jednocześnie sugerowało, że zło może być składnikiem ludzkiej natury ze względu na ciało. Czym w ogóle jest zło? Bo niewątpliwie istnieje. Ale jak pogodzić jego istnienie z wiarą w Boga i z wolnością człowieka? Te i wiele innych trudnych pytań nurtowało umysł św. Augustyna.

Wolności woli jednak doświadczał w sobie samym jako pozytywnego atrybutu swej ludzkiej natury; miał zatem podstawę, aby twierdzić, że sprawcą zła nie może być Bóg, Stwórca ludzkiej człowieka. Jego osobiste doświadczenie prawdy o wolnej woli potwierdzała wiara w autorytet objawienia, które mówiło, że wszystko, co Bóg stworzył, było bardzo dobre (Rdz 1,31). *„Wszystko więc, co istnieje, jest dobre. (...) Pojąłem więc w sposób zupełnie jasny, że wszystko, co stworzyłeś, jest dobre i że nie ma żadnych substancji, których byś nie stworzył”* (*Wyz* 7,12). Przyjmując to wszystko w całości – własne doświadczenie i wiarę – jako prawdę, mógł wyraźnie sformułować tezę: *„Wszystkiemu należy się uznanie za samo to, że jest, ponieważ wszystko jest dobre przez to samo, że jest”* (*O wolnej woli* 3,21). Był więc pewny, że zło nie istnieje niezależnie w świecie, nie istnieje ani obok Boga, ani w człowieku jako składnik jego ludzkiej natury. Jeżeli jednak wyraźnie doświadczamy obecności zła w świecie i w sobie samych, to jego źródłem może być tylko odejście człowieka od Boga, czyli grzech. Grzech lub złe skłonności, które są w człowieku najczęściej karą za grzechy: *„I oto wszystko, co nazywamy złem, jest grzechem i karą za grzech”* (*O prawdziwej wierze* XII, 23). Zatem sprawcą zła jest człowiek, który w swej wolności sprzeciwia się Bogu i jego porządkowi, a więc gdy nienawidzi i zabija, gdy kradnie i cudzołoży, gdy kłamie i oszukuje; gdy w swym dążeniu do szczęścia poszukuje tego, co przemijające, a odwraca się od tego, co trwałe i nieprzemijające – bo wieczne. Ale znowu człowiek nie dlatego odwraca się od Boga, że jego postępowaniem kieruje obecna w nim zła wola, lecz że on sam w wolności swej – swoją władzą i mocą – aprobuje takie postępowanie. Dowodem tego jest wewnętrzna walka, jaką człowiek często stacza ze sobą samym w dążeniu do Boga lub do właściwego dobra. Augustyn takiej walki doświadczył i opisał ją: *„Szalałem zbawiennie; umierałem – ku życiu. Znałem zło, jakie było we mnie, a nie zdawałem sobie jeszcze sprawy*

z dobra, jakie już niebawem miało się we mnie narodzić. (...) Jęczałem z gniewu, miotałem się przeciwko sobie, że nie idę za wolą i przymierzem Twoim, Boże mój, tam, dokąd iść powinienem. (...) W tej bowiem sprawie móc jest tym samym, co chcieć i sama wola jest już dokonaniem" (*Wyznania,* 8,8).

W tych zmaganiach umysłowych coraz wyraźniej odkrywał niezwykle ważną prawdę antropologiczną: wolna wola jako składnik naszej ludzkiej natury jest w nas pozytywną wartością, naszą wewnętrzną *władzą* mówienia „tak" lub „nie" i *mocą* wykonania; nie zatraca się nawet wtedy, gdy człowiek grzeszy. I tylko dlatego, że wolna wola pozostaje w człowieku wartością pozytywną, Bóg może go swoją łaską wesprzeć i podnieść z upadku. Prawdę o łasce wspierającej słabego człowieka w drodze do Boga i w poszukiwaniu w życiu dobra moralnego rozwijał szeroko w późniejszych traktatach teologicznych i w kazaniach. Lapidarnie streścił ją w powiedzeniu: *„Da quod iubes, et iube quod vis"* – *„Daj, co nakazujesz, a nakazuj, czego chcesz"* (*De grat. et lib. arb.* 15,31).

Wolna wola i uczucia a struktura ontyczna człowieka

Czym są uczucia w życiu człowieka? Jaki związek zachodzi pomiędzy rozumem, wolną wolą i uczuciami w całości przeżyć człowieka jako osoby? Jaką rolę odgrywają rozum, wolna wola i uczucia w ukonstytuowaniu się bytu osoby?

Powiedzmy od razu, że to nie są już pytania samego św. Augustyna; on sam pytałby inaczej i o co innego. Wymienione pytania są naszymi pytaniami i to pytaniami natury ontologicznej, jakie stawiamy we współczesnej antropologii filozoficznej, czyniąc przedmiotem analiz naturę człowieka. Ale gdy przyglądamy się myśleniu św. Augustyna o człowieku, to te pytania nam się nasuwają. Dlaczego? Bo jest on niewątpliwie pierwszym z pośród starożytnych filozofów, który w poszukiwaniu prawdy o człowieku zdaje się przełamywać spojrzenie tejże filozofii na naturę ludzką, m.in. na uczucia i ich znaczenie w życiu człowieka. Sam żyjąc intensywnie uczuciami, wniknął głęboko w ich istotę jako fenomenów ludzkiego życia i odsłonił ich własny źródłowy sens. Odsłonił go zaś przede wszystkim poprzez liczne opisy i analizy osobistego życia emocjonalnego i ukazanie takich treści, które są nam dane w ich źródłowym poznaniu w bezpośrednich aktach świadomości. W związku z tym ma bardzo dużo do powiedzenia nam, ludziom współczesnym, o naturze ludzkiej, przekazuje nam bowiem źródłowe prawdy o istocie przeżyć osobowych człowieka i o jego strukturze ontycznej.

Pamiętać jednak należy, że nad oryginalnym myśleniem Augustyna ciążył jak cień neoplatonizm ze swoimi epistemologicznymi „oczywistościami" (m.in. dotyczącymi poznania zmysłowego i umysłowego) i z językiem filozoficznym. Ta presja starożytnego dziedzictwa filozoficznego była bardzo silna. Co prawda

z jednej strony pomagała mu stawiać filozoficzne pytania i artykułować nowe treści, ale za to z drugiej strony narzucała utrwalone sposoby widzenia i rozwiązania problemów. Na przykładzie wolnej woli widać to było bardzo wyraźnie, jak trudno przychodziło mu wysłowić oryginalność własnego widzenia i wyniki własnych analiz przejawów wolnej woli, aby ukazać jej pozytywny sens w życiu człowieka. Teraz na przykładzie interpretacji życia uczuciowego zobaczymy znowu, jak oryginalność opisów i głębia wglądu w istotę uczuć i w tajemnicę ludzkiego serca zostaje przytłoczona starożytnym dziedzictwem filozoficznym.

* * *

Za filozofią starożytną Augustyn przyjmował – jako swego rodzaju potoczną oczywistość – że wolna wola – jako przejaw ducha – jest w człowieku źródłem wszelkiej aktywności duszy i motorem jej wszystkich poruszeń, tak że całe życie duchowe człowieka możemy identyfikować z jego wolą. W dziele *O państwie Bożym*, zawierającym syntezę jego dociekań, m.in. czytamy: *„Nie trzeba więc, ku krzywdzie Stwórcy, za grzechy i występki nasze oskarżać natury ciała, która w rodzaju swym i porządku jest dobra. Ale opuszczenie dobrego Stworzyciela, aby żyć wedle dobra stworzonego, nie jest dobre niezależnie od tego, czy ktoś wybierze życie podług ciała, czy podług duszy, czy też podług całego człowieka, który składa się z duszy i ciała (skąd może być oznaczony zarówno nazwą samej duszy, jak i samego ciała). Kto bowiem jako najwyższe dobro wychwala naturę duszy, a jako zło obwinia naturę ciała, ten i duszy pożąda cieleśnie, i od ciała stroni cieleśnie, ponieważ w odczuciu swym kieruje się ludzką próżnością, a nie Bożą prawdą"* (14,5). Tekst ten niewątpliwie świadczy, do jakiego stopnia wyzwolił się już z negatywnego spojrzenia na cielesność, tak charakterystyczną dla neoplatonizmu, i jak wywikłał się z manicheizmu, który w młodości zatruwał mu duszę i widzenia człowieka.

Gdy chodzi o interpretację życia emocjonalnego, to – jako uczeń Platona i Plotyna – pozostawał jednak pod presją starożytnego myślenia. Jeśli więc kładł nacisk na rozum i wolę jako tzw. rozumne władze duszy, to dlatego, że widział w nich podstawowe przejawy życia duchowego w człowieku. Rozum i wola – jako siły duchowe – dominowały i spełniały kierowniczą rolę w całości życia człowieka. W zgodzie więc z dziedzictwem starożytnej filozofii Św. Augustyn w uczuciach dostrzega przejawy woli. Pisał: *„Wiele jednak zależy od jakości woli ludzkiej: jeśli jest przewrotna, jej odruchy będą także przewrotne; jeśli jest prawa, odruchy jej będą nie tylko niewinne, ale nawet chwalebne. Jako że wola jest w nich wszystkich, a raczej wszystkie one nie są niczym innym jak przejawami woli. Bo czymże jest pożądanie i radość, jeśli nie wolą zostającą w zgodności z tym, czego chcemy. A czymże jest bojaźń i smutek...(...) Wola prawa więc jest miłością*

dobrą, a wola przewrotna – miłością złą" (jw., 14,6 i 7). I wydaje się, że myśl jego idzie już teraz jednoznacznie w tym właśnie kierunku, tzn. utożsamienia woli z miłością. Widać to w pytaniu, jakie stawia w dziele *O Trójcy Świętej*. Pyta w ten sposób: *„Czym bowiem jest miłość, jeśli nie aktem woli?* (15,20). Ale jeżeli weźmiemy pod uwagę wcześniejsze sformułowanie w tymże dziele (8,7), to jednak sprawa utożsamienia woli z miłością nie jest tak jednoznaczna. Pisze tam bowiem tak: *„...najważniejsze jest pytanie: co to jest prawdziwa miłość" a raczej: co to jest miłość? Bo tylko prawdziwa miłość jest godna tego imienia, a wszystko poza nią jest jedynie pożądliwością. Niemniej bowiem nadużywamy tego słowa mówiąc, że pożądliwi kochają, niż wtedy gdy miłujących nazywamy chciwcami. Prawdziwa miłość polega na tym, byśmy przywiązywali się do prawdy i sprawiedliwie żyli".* Gdy więc mówi o *„prawdziwej miłości"*, to – jak sądzę – wcale nie chodzi mu o znak równości między wolą a sercem, lecz jedynie o wytyczenie w miłości właściwej drogi do Boga, tak aby kochając mógł Go ujrzeć *„wewnętrznym wzrokiem, którym można Boga oglądać"* (jw. 8,8).

Dlaczego jednak skłaniał się do uznania uczuć za przejawy woli? Nasuwa się jedyna odpowiedź: bo tak uważali wszyscy starożytni filozofowie: w uczuciach widzieli niższe nieduchowe poruszenia człowieku. Augustyn w ślad za nimi uznał wolę za siłę duchową, która – jak siły przyrody – wszystko przyciąga we właściwe miejsce. Według wyobrażeń starożytnych każde bowiem ciało posiada swoje właściwe miejsce, do którego zdąża na skutek swego ciężaru. Ogień zdąża ku górze, ziemia zaś na dół; woda i powietrze, dzięki swemu ciężarowi, zajmują miejsce pośrednie między niebem a ziemią. Wola tak samo pociąga wszystkie poruszenia duszy we właściwe miejsce. W *Wyznaniach* tak napisał: *„W dobrej woli jest dla nas spokój. Ciało swoją siłą ciążenia zmierza do właściwego dlań miejsca. Siła ciążenia nie zawsze pcha w dół, właściwym miejscem nie zawsze jest miejsce najniższe. Podczas gdy kamień spada, płomień się w górę wznosi. Każda rzecz porusza się według swej siły ciążenia i dąży do właściwego jej miejsca. Oliwa dolana do wody wypływa na wierzch. Woda wlana do oliwy poda na dno. I jedna, i druga, kierowana swą siła ciążenia dąży do właściwego jej miejsca. Rzeczy wytrącone ze swego miejsca są niespokojne; gdy się im przywraca porządek, osiągają spoczynek. Moją siłą ciążenia jest miłość moja: dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi"* (*Wyznania,* 13,9). Bo miłość jest prawdziwym życiem duszy!

W tym miejscu musimy jednak postawić Augustynowi pytanie: Jeśli *„miłość mnie prowadzi"*, to przecież tym samym serce, nie wola. Pociągają mnie uczucia, a nie decyzje. Czyż bowiem kocham dlatego, że tak zdecydowałem? Czyż źródłem mojego uczucia miłości jako osobistego przeżycia nie jest właśnie serce? Oczywiście wykluczyć musimy pogląd, że serce to jedynie ślepe irracjonalne poruszenie

w kierunku jakiegoś dobra. Dziś powiedzielibyśmy – idąc raczej za biblijnymi intuicjami niż za poglądami starożytnych filozofów – że to właśnie serce jako duchowe centrum życia osobowego „pociąga" mnie w kierunku jakiegoś dobra swymi spontanicznymi odpowiedziami, czyli uczuciami, na wartości przedmiotu. Odpowiedzi te, czyli uczucia, nie są same w sobie irracjonalne; jako przeżycia są jak najbardziej uzasadnionym *„wewnętrznym spojrzeniem serca"* (*Homilie...*, cz. II, 8,1). Czyżby Augustyn tej różnicy nie dostrzegał? Nie sądzę. Wiele bowiem przemawia za tym, że doskonale wiedział, iż co innego znaczy wiedzieć, a co innego chcieć, a jeszcze co innego kochać. Na dowód można przytoczyć cały szereg tekstów, które zakładają to rozróżnienie. *„Bóg jest niewidzialny; należy Go szukać nie okiem, lecz sercem" (Homilie...* cz. II, 7,10). W innym zaś miejscu mówiąc o sercu jako duchowym organie człowieka, tak pisze: *„I jak chcąc spojrzeć na słońce musimy oczyścić cielesne oko, by zobaczyć światło, tak musimy oczyścić i oko serca, jeżeli chcemy widzieć Boga. Posłuchaj Ewangelii: «Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą»"* (tamże). A oto jeszcze inne miejsce: *„A posłuchajcie, co rzekła Miłość ustami Mądrości: «Synu, daj mi serce swoje». (...) Gdy to serce zależało od ciebie i nie należało do ciebie, wszystko szło źle. Dałeś się uwieść próżnościom, miłości zgubnej i dręczącej. Zabierz je stamtąd. (...) «Daj mi serce», mówi Mądrość. Gdy będzie we mnie, nie utracisz go. Patrz teraz, czy Ten, który rzekł: «Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej myśli twojej», czy zgadza się On zostawić wam choćby to, czym byście mogli kochać samych siebie? (...)«Ze wszystkiego serca» - mówi Bóg. Ten, który cię stworzył, wymaga całego ciebie od ciebie"* (*Wybór mów* 34,7).

I na koniec to wspaniałe miejsca z *Wyznań*: *„Przyjdź, Panie, i porusz nasze serca. Przywołaj nas do siebie. Zapal nas i porwij. Niech nas owieje Twoja woń i słodycz Twoja – abyśmy już Cię pokochali, już pobiegli ku Tobie. Iluż ludzi do Ciebie powraca z zaślepienia jeszcze głębszego (...) Przychodzą i oświeca ich jasność, której się poddają. Wszystkim bowiem, którzy przyjmują tę światłość, dajesz moc, aby się stali dziećmi twoimi"* (*Wyz* 8,4).

„Oto serce moje, Boże mój! Wejrzyj w nie głęboko, w te moje wspomnienia, bo Tyś nadzieją moją jest, Ty mnie uwalniasz od takich mętnych uczuć, kierując oczy me ku Tobie, wyrywając moje stopy z sideł (tamże, 4,6).

Według Augustyna prawdziwym duchowym życiem człowieka jest nie tylko rozum, a tym bardziej nie sama wola, ale właśnie serce – źródło uczuć, w tym przede wszystkim uczucia miłości. Człowiek według niego jest jednością ciała i duszy i dlatego kocha poznając, a kochając coraz wyraźniej poznaje racje dla swej miłości: akceptując wolą jej przedmiot lub się od niego odwracając, albo też zwracając się nie ku temu przedmiotowi, którego powinien kochać. *„Sprawiedliwie i święcie żyje ten, kto właściwie ocenia rzeczy, to znaczy, czyja miłość jest na*

tyle uporządkowana, żeby nie kochał tego, czego nie należy, ani odwrotnie, nie zaniedbywał miłować tego, co miłować trzeba" (*O nauce chrześcijańskiej*, 1,27). Jest bowiem zawsze tak, iż jakość miłości jako uczuciowej odpowiedzi serca zależy nie od aktu woli – nie od mojego „tak chcę" lub „tak nie chcę" – ale od *wartości przedmiotu*, ku któremu kieruję moje serce. Owa wartość przedmiotu uzasadnia jakość mojej miłości: *„Miłość zaś pochodzi od kogoś kochającego, i miłością otaczamy jakiś przedmiot. Mamy więc trzy rzeczy w miłości: kochającego, rzecz kochaną i samą miłość. Czym więc jest miłość, jeśli nie pewnym życiem łączącym dwie istoty, albo dążącym do ich złączenia: kochającego i tego, co on kocha. Tak samo jest również w miłościach zewnętrznych i cielesnych. (...) Co duch miłuje w przyjacielu, jeśli nie ducha? I tutaj również masz troje: kochającego, to co kocha i miłość. Lecz od tego mamy wznieść się wyżej jeszcze i szukać tak wysoko, jak tylko człowiekowi dano sięgnąć"* (*O Trójcy Świętej* 8,10).

Niezależnie od słuszności czy niesłuszności twierdzenia o utożsamienia uczuć z wolą, przyznać musimy, że wszystko, co Augustyn mówił o miłości i o sercu – przez całe swoje dojrzałe życie – są to słowa zadziwiająco trafne, niezwykle głębokie i prawdziwe. W miłości widział sens życia człowieka i jego wypełnienie, a nade wszystko sens moralności ludzkiej i chrześcijańskiej. Gdy człowiek żyje miłością, wszystko jest na właściwym miejscu. I tę prawdę głosił na różne sposoby. Swoim braciom w wierze tak objaśniał słowa Chrystusa przeciwstawiając wolę pożądaniu: *„...skoro usłyszysz: «Nikt nie przychodzi do mnie, jeżeli go Ojciec nie pociągnie», nie myśl, iż wbrew swej woli jesteś «ciągnięty», bo duch jest pociągany i to miłością. Nie powinniśmy się obawiać, iż ludzie, którzy nad tymi słowami się zastanawiają i od pojmowania rzeczy szczególnie boskich bardzo są dalecy, za te ewangeliczne słowa w Pismach świętych może nas skarcą i powiedzą nam, «czyż wierzę ze swej woli, skoro mnie pociąga?» A ja mówię, mało, iż wola cię pociąga, ale i pożądanie cię ciągnie. «Rozkoszuj się w Panu, a da ci to, czego pożąda twe serce». Jest jakieś pożądanie ciała, dla którego jest słodki chleb niebiański. Wreszcie, skoro poeta mógł powiedzieć: «Każdego pociąga to, co przyjemność mu sprawia», a więc nie konieczność, lecz pożądanie, nie obowiązek, ale przyjemność, to czyż o wiele bardziej nie powinniśmy mówić, iż do Chrystusa pociąga człowieka, który rozkoszuje się prawdą, rozkoszuje się szczęściem, rozkoszuje się sprawiedliwością, rozkoszuje się życiem wiecznym, a tym wszystkim jest Chrystus? Czy więc zmysły ciała mają swe przyjemności, a duch jest pozbawiony tego, co mu sprawia przyjemność? Jeśli duch nie pragnie tego, co mu jest miłe, to dlaczego powiedziano: «Synowie człowieczy w cieniu skrzydeł twoich nadzieję mieć będą. Będą upojeni obfitością domu twego i strumieniem rozkoszy twojej napełnisz ich, albowiem u ciebie jest zdrój życia, a w światłości twojej będziemy oglądać światłość». Daj mi kochającego, a pojmie, co mówię.*

Daj mi pragnącego, daj zgłodniałego, daj pielgrzymującego na tym pustkowiu i spragnionego i wzdychającego za źródłem wiecznej ojczyzny, a wie, co mówię. Jeśli zaś zwracam się do zimnego, to nie wie, co mówię" (*Homilie...*, cz. I, 26,4).

W innym zaś komentarzu wypowiedział te znane słowa o wartości i o prymacie miłości w życiu ludzkim: *„Dlatego polecamy ci jedno krótkie zdanie: Kochaj i czyń, co chcesz! Gdy milczysz, milcz z miłością; gdy mówisz, mów z miłości; gdy karcisz, karć z miłości; gdy przebaczasz, przebaczaj z miłości. Niechaj tkwi w sercu korzeń miłości, wyrośnie z niego tylko dobro"* (*Homilie...*, cz. II, 7,8).

* * *

Św. Augustyn był człowiekiem o niezwykle przenikliwej inteligencji, zdolnym do subtelnych analiz i do szerokiej syntezy, był pisarzem o wielkich zdolnościach językowych. Jednocześnie jako osobowość sam był człowiekiem o wielkim sercu i niezwykłej wrażliwości uczuciowej, a zarazem wewnętrznie bardzo zintegrowanym. To nie była osobowość rozchwiana. Żył rozumem i myślą, żył subtelnymi dociekaniami, szukał racji dla umysłu i serca, dowodów dla twierdzeń. W wywodach przeprowadzał polemiki, formułował swoje racje. Dochowywał wierności raz podjętym decyzjom. Ale nade wszystko sam żył całą gamą różnych uczuć, które z perspektywy czasu rozmaicie oceniał. Osobiście żył pełnią serca[5] i jak rzadko kto ze starożytnych wniknął w jego tajniki. Ale – i to jest zadziwiające – serca nie uznał wyraźnie za integralny składnik natury ludzkiej i za duchowe centrum życia osobowego.

Czy w sprawie uczuć wahał się? Trudno rozstrzygnąć, podobnie jak trudno uzasadnić twierdzenie, że był woluntarystą[6]. Rozum i wolę uważał za istotne przejawy życia duchowego, za duchowe władze duszy. Ale co sądził o sercu? O uczuciach? Otóż jeśli chodzi o serce i o uczucia, to trzeba przyznać, że jego wypowiedzi nie są jednoznaczne; są pełne sensów, ale mogą być wieloznacznie interpretowane. On sam jednak nie był niezdecydowany i wieloznaczny. Cenił

[5] Oto co pisze Gustave Bardy o roli serca u św. Augustyna: *„Nie poznalibyśmy dobrze osobowości Augustyna, gdybyśmy nie powiedzieli o jego sercu. (...) Pierwszym wrażeniem, jakie pozostawiają nam «Wyznania» - poza stwierdzeniem, że autor ich to człowiek niezwykle inteligentny – jest uświadomienie sobie, że jest on człowiekiem obdarzonym cudowną mocą kochania i wrażliwością na wszystkie odruchy serca. Słowa, które najczęściej zjawiają się pod jego piórem, to słowa wyrażające wszystkie odcienie namiętności, miłości, przyjaźni – widać przy tym wyraźnie, że używa ich człowiek, który wszystkie te uczucia zna z własnego doświadczenia".* (*Święty Augustyn*, tł. Zofia Kobylańska, Warszawa „Pax" 1955, s. 421–422).

[6] Jest to, niestety, pogląd często powtarzany, że przyjmował tzw. prymat woli nad rozumem. Jest to pogląd jedynie *powtarzany*, nieuzasadniony dobrą analizą tekstów św. Augustyna. W związku z tym zob.: ks. Stanisław Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna,* Warszawa 1987; ponadto także Agostino Trapè, dz. cyt., s. 288 in.

w człowieku serce, doceniał uczucia, sam żył pełnią uczuć. Doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że jakość duchowego życia – naszego życia wewnętrznego – toczy się falami uczuć, które wypełniają nasze serce. Uczucia te przychodzą w czasie i znowu odchodzą, nie przychodzą jednak na rozkaz woli ani nie wracają na zawołanie. W *Wyznaniach* zwierzał się: *„Oto serce moje, Boże mój! Wejrzyj w nie głęboko, w te moje wspomnienia (...)Okazuje się, że czas nie biegnie bezużytecznie ani nie zostawia naszych uczuć w zupełnym bezruchu. Dokonuje dziwnych rzeczy w ludzkim umyśle. Świtał oto i mijał nade mną dzień za dniem. Ten przepływający czas przynosił mi nowe obrazy i nowy pokarm dla pamięci. I powoli obarczał mnie na nowo dawnymi rodzajami przyjemności, które stopniowo wypierały mój ból"* (*Wyz* 4,6 i 8).

Według Augustyna człowiek żyje jednak uczuciami nie jako sferą zwierzęcych irracjonalnych doznań i poruszeń, które musiałby podporządkować rozumowi i woli. Uczuciami człowiek żyje jako duch, który myśli i decyduje, ale który nade wszystko sercem widzi i czuje nasycając się tym, co w uczuciach tych pojawia się jako prawdziwe, dobre, sprawiedliwe, piękne. I gdy kocha w sposób uporządkowany – gdy kocha *„sprawiedliwie i święcie"* – wówczas wprowadza ład w swoje życie duchowe. W zawiązku z problematyką uczuć Dietrich von Hildebrand zauważa, że choć Augustyn zgodnie z tradycją grecką wypowiadał się o uczuciach niekiedy jako stojących niżej od rozumu i woli, *„to jednak nie podziela całkowicie stanowiska Greków, dla których serce i uczucia nie miały charakteru duchowego. Nie zalicza nigdy serca i uczuciowości do sfery irracjonalnej, biologicznej – wspólnej dla człowieka i zwierząt"*[7].

I sądzę, że opisanie prawdy o wartości miłości i o roli serca jako centrum duchowego życia człowieka było jego najcenniejszym osobistym odkryciem – odkryciem duchowej wartości uczuć w życiu ludzkim. Obecność uczuć doceniał szczególnie w życiu religijnym, w drodze do Boga. *„A więc miłuj bliźniego i patrz w siebie, dlaczego kochasz bliźniego; tam ujrzysz Boga, o ile zdołasz. Zacznij więc bliźniego miłować"* (*Homilie*...cz. I, 17,8). Zdawał sobie sprawę z tego, że życie religijne – rozgrywające się duchowej w sferze – jest zawsze sprawą *„całego człowieka"*, a więc jego rozumu, woli i serca[8]. Zatem choć wyraźnie nie sformułował tezy, że serce jest istotnym składnikiem natury człowieka, bo centrum jego życia duchowego, to jednak oceniał go przede wszystkim po jego miłości. *„Każdy jest taki, jaka jest jego miłość"* (*Homilie*...cz. II, 2,14). Jeśli jego miłość

[7] *Serce,* Poznań 1985, s. 31.

[8] Byłoby to interesujące studium – interesujące jako historyczna ciekawostka – które by pokazało na konkretnym materiale źródłowym, jak często czytelnicy św. Augustyna odczytywali w ciągu wieków jego teksty poprzez język neoplatoński i błędnie interpretowali jego poglądy.

jest uporządkowana, to i życie jego promieniuje sprawiedliwością i świętością, a on sam żyje w bliskości z Bogiem.

Augustyn – filozof i człowiek wiary

W młodości zdobył rzymskie wykształcenie, które dawało mu dobrą orientację w filozofii. Został profesorem retoryki najpierw w Rzymie, a potem w Mediolanie. Już we wczesnej młodości, bo w wieku dziewiętnastu lat, ukochał mądrość. Zgodnie więc z duchem filozofii stoickiej zatroskany o własną duszę, pragnął poznać, czy jest nieśmiertelna. Jednak z początku dużą przeszkodą w tych poszukiwaniach były sceptycyzm i manicheizm. Ale gdy przebrnął opary sceptycyzmu i wyzwolił się z dwuznaczności manicheizmu, i następnie gdy w Mediolanie wszedł w krąg ludzi wiary katolickiej, wówczas sam świadomie i dobrowolnie uwierzył w Chrystusa i Jego Kościół. Odtąd całą duszą przylgnął do Chrystusa jako Pana i Mistrza. Ponieważ *„wiara szuka, rozum odkrywa”*, nigdy nie mógł się obejść bez refleksji filozoficznej, bez krytycznego dociekania racji swej wiary, nie zaprzestał więc myśleć kategoriami filozoficznymi. W dziele *O Trójcy Świętej* (15,28) napisał to jakże mądre zdanie: *„Pragnąłem widzieć siłami umysłu to, w co uwierzyłem”*. Chciał zrozumieć swoją wiarę i bliżej poznać jej treści. W tym intelektualnym trudzie filozofia i jej własne problemy – poznanie prawdy, poznanie Boga i duszy, problemu wolności woli i obecności zła w świecie i wiele innych zagadnień – stanowiły obszerny krąg tematyczny, ale w całości jego dociekań ważny zawsze w połączeniu ze sprawami wiary. Nie był więc tylko filozofem, a tym bardziej uczonym, był wyłącznie myślicielem religijnym, który szukał mądrości wiary. W ciągu całego życia w licznych pismach stworzył systematycznie uporządkowany wykład wiary, pierwszy na Zachodzie zarys doktryny chrześcijańskiej, co prawda sformułowanej w dużym stopniu w języku filozoficznym neoplatońskim i przy pomocy pojęć Plotyna. Ale to nie pomniejsza jednak własnej oryginalności i źródłowości jego myślenia filozoficznego i chrześcijańskiego. W rozwoju filozoficznej problematyki na Zachodzie jego twórczość stanowi ważny trwały dorobek, który jest zarazem łącznikiem pomiędzy starożytnością, średniowieczem i czasami nowożytnymi oraz współczesnością. Jako myśliciel jest ciągle aktualny.

Uważam, że tym, co go z nami najbardziej łączy ponad wiekami, jest jego myślenie o człowieku, jego namiętne poszukiwanie wewnętrznej prawdy o sobie samym, a zwłaszcza racji, które by przemawiały za wielkością i za powołaniem człowieka do nieśmiertelności. W tych poszukiwaniach – za neoplatońskim schematem skierowanych wewnątrz siebie, a więc skoncentrowanych na „czło-

wieku wewnętrznym" – szukał odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, skąd przychodzi i dokąd zmierza, jakie jest jego znaczenie i przeznaczenie.

Wielkość człowieka widział w tym, że został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Człowiek nie przez to jest wielki, że jest znikąd lub że stworzył sam siebie. Jest wielki, gdyż do istnienia powołał go Bóg. *„Wielką bowiem rzeczą jest człowiek uczyniony na obraz i podobieństwo Boga, nie dlatego, że jest zamknięty w ciele śmiertelnym, lecz że godnością duszy rozumnej przewyższa zwierzęta"* (*O nauce chrześ.* 1,22). Z tej racji uczestniczy we władzy Boga nad całym światem stworzonym: *„...człowiek dlatego ma władzę, że został stworzony na obraz Boży. (...)W rozumie, myśli, w wewnętrznym człowieku; w tym, że pojmuje prawdę, rozsądza sprawiedliwość i niesprawiedliwość, wie kto stworzył, poznaje swego Stwórcę, potrafi chwalić swego Stwórcę"* (*Homilie*...cz. II, 124,6). I choć św. Augustyn wypowiadał się o człowieku tak często pojęciami i językiem dualizmu platońskiego – dziś powiedzielibyśmy, że jego antropologia nie była w pełni adekwatna – to jednak nie mówił już tego samego, co Platon i Plotyn, nie podtrzymywał platońskiego „mitu o duszy". Jego „człowiek wewnętrzny" to nie duchowy samotnik, który ucieka od ciała i skupia się wyłącznie na duszy, aby zwrócić się ku bezosobowej transcendentnej rzeczywistości intelligibilnej[9]. Ale czy ów neoplatoński „człowiek wewnętrzny" mógł wiedzieć, kim jest? skąd przychodzi? dokąd zmierza? Czy mógł przeczuwać, kim się stanie w „objęciach" bezosobowego absolutu? Św. Augustyn na te pytania – i na wiele innych – znajdował odpowiedź w wierze w Jezusa i we własnych dociekaniach filozoficznych. Cokolwiek myślał i mówił o człowieku – niezależnie od tego, czy adekwatnie rozumiał jego naturę czy nie – według niego drogą ocalenia człowieka jest Jezus Chrystus. W perspektywie wiary w Jezusa i w Boga człowiek nie jest trapiony daremnym pragnieniem, aby stać się Bogiem. To Bóg stworzył go z nicości i dlatego *„niespokojne jest jego serce, dopóki nie spocznie w Bogu",* albowiem już tu na ziemi powołał go do nowego życia w swoim Królestwie. Św. Augustyn ustawicznie ukazywał, kim jest człowiek w perspektywie swego powołania, zarówno na ziemi, jak w wieczności.

* * *

Nie na wszystkie pytania filozoficzne dotyczące człowieka odpowiedział tak, jak byśmy tego dziś oczekiwali. Ale wytyczył drogi do nowych poszukiwań w przyszłości, m.in. do poszukiwania wielkości człowieka w kontekście wiary jako stworzonego na obraz Boży, zdolnego do poznania prawdy, do wolności i do

[9] Zob. Pierre Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?* Przeł. Piotr Domański, Fundacja Aletheia Warszawa 2000, s.314–315.

miłości. Jeśli jednak chodzi o wolność, to – w ślad za starożytnymi – widział w niej jedynie zdolność wyboru, ale nie dostrzegł w niej zdolności do „wyboru samego siebie", czyli źródła i podstawy autonomii jako osoby. Także w ślad za starożytnymi widział w człowieku jedynie duszę jako tę doskonalszą jego „cząstkę"; nie „rozrywał" jednak całości bytu ludzkiego na materialne „ciało" i duchową „duszę. Człowiek był dla niego zawsze ontyczną całością, o tym wiedział z wiary, że Bóg stworzył go cielesno-duchowym. Do tak rozumianego człowieka nie stosował jednak słowa osoba jako wyróżnionego terminu i w tym znaczeniu, w jakim my dziś to słowo stosujemy. O osobie mówił jednak dużo, ale wyłącznie odnośnie do Boga. Analizując różne wypowiedzi Pisma św. o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, w naturze Boga dostrzegł sens bycia osobą jako samoistną czy substancjalną relacją. W ten sposób chciał przybliżyć zrozumienie w Bogu tajemnicy jedności natury i troistości osób.

Dostrzegł także tajemnicę czasu i stawania się człowieka (zob. *Wyznania*, 11). Zastanawiał się również nad rolą pamięci w życiu człowieka, nad sensem ludzkich dziejów. Ale te zagadnienia pozostawały na długo nieczytelne w filozofii dla przyszłych pokoleń, w świadomość ludzką bowiem zbyt mocno zapadły starożytne kategorie, które wszystko, co podległe zmianom, nakazywały uznawać za niedoskonałe, a wszystko zaś, co niezmienne, za doskonałe. Czas i stawanie się były symptomami niedoskonałości całego dzieła stworzenia oraz historii. W myśl tego schematu człowiek w dążeniu do doskonałości, w tym także chrześcijańskiej, winien wyzwalać się z wszystkiego, co przemija. Augustyn przeczuwał inny sens stawania się i czasu w życiu poszczególnego człowieka i w życiu całych narodów. Ale aby odczytać oryginalność jego myślenia o czasie, musiało upłynąć wiele czasu!

* * *

Ktokolwiek w ciągu wieków wczytywał się w pisma św. Augustyna, a zwłaszcza w *Wyznania*, ten tak samo jak on musiał dostrzec w sobie samym *„niespokojne serce, dopóki nie spocznie w Bogu"*. Św. Augustyn uczył rozumieć prawdy dostępne każdemu z nas w bezpośrednim samopoznaniu, a nade wszystko uczył wsłuchiwać się w *„...głos w głębi własnego serca, i od razu rozwiewały się moje wątpliwości. Łatwiej byłoby mi wątpić w to, że żyję, niż w to, że istnieje Prawda, którą poprzez rzeczy stworzone można zrozumieć i poznać"* (*Wyz* 7,10). Choć tak często i tak dużo mówił językiem neoplatońskim, nie przeszkadzało mu to jednak ukazywać już nowe prawdy i zarazem odsłaniać tę niepojętą perspektywę stawania się człowieka, gdy otwiera się na Objawienie i na zbawienie w Chrystusie[10].

[10] Por. Karl Jaspers, *Les grands Philosophes,* t. 2., Paris 1967, s. 302–305.

Zusammenfassung

Das Thema des Beitrags ist die Synthese des philosophisch-religiösen Denkens über den Menschen des hl. Augustinus. Diese Synthese ist infolge der persönlichen Beschäftigung mit der Unsterblichkeit der Seele entstanden. In der Bewältigung des Manichäismus und des Skeptizismus mit Hilfe der Philosophie, fand Augustinus im christlichen Glauben die Wahrheit über Gott und Mensch, der im Abbild und Ähnlichkeit Gottes geschaffen wurde. In den Analysen, die den Menschen betreffen, fand er die Einheit von Körper und Seele, die Freiheit und die Rolle der Gefühle und des Herzens. Unter dem Einfluss der antiken Philosophen, nahm er in den Gefühlen, besonders in dem Gefühl der Liebe, den Einfluss des Willens wahr; er hat darin den wesentlichen und mitbestimmenden Anteil der menschlichen Natur aber nicht gesehen.

Ks. Waldemar SZCZERBIŃSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXIII (2009) 263–275

MODERNIZM W ŚWIECIE ISLAMU JAKO MOŻLIWY PODMIOT DIALOGU

O ile fundamentalizm ma coraz bardziej pejoratywne znaczenie w świecie współczesnym, o tyle modernizm jawi się jako zjawisko, które otwiera się na rozwój i wyznacza kierunek budowania przyszłości, także w wymiarze religijnym. Odnosi się to zwłaszcza do islamu. W świecie muzułmańskim można wyróżnić zarówno nurt fundamentalistyczny (widoczny i negowany), jak i modernistyczny (na ogół mało znany), który wydaje się możliwym podmiotem dialogu.

Przedmiotem naszych rozważań jest modernizm islamski, który, przy całej swojej złożoności, rodzi nadzieję nie tylko na pokojowe współistnienie cywilizacji zachodniej ze światem arabskim, lecz także na braterską współpracę wszystkich religii monoteistycznych. Także Kościół katolicki odnajduje w modernizmie muzułmańskim podstawy do dialogu z islamem. Nie jest to dialog łatwy, ale konieczny i wpisany w istotę posłannictwa Kościoła. Skoro może ten nurt stanowić podmiot dialogu, warto zatem postawić pytanie: czym jest modernizm w świecie islamu? Znajomość partnera dialogu zawsze jest jego podstawą i punktem wyjścia.

Za oczywistą uznaje się w świecie zachodnim różnicę między obszarem aktywności świeckiej i sakralnej. Stosunki między państwem i religią są kształtowane w rozmaity sposób i podkreślają różnice. Zupełnie inaczej wygląda to w islamie, który reguluje całość życia wyznawców we wszystkich aspektach, łącznie z doborem konkretnych rozwiązań społeczno-prawnych. Zachód wywodzi się z tradycji, która *przechodzi stałą transformację (...) poszukuje swego miejsca w zmieniających się warunkach historycznych. Islam natomiast pozostaje bardzo stabilny. Wychodzi bowiem - co stanowi istotną różnicę - z tradycji rodziny, plemienia i koncepcji państwa, w którym nie ma podziału na sferę świecką i religijną*[1]. Nie jest on jednak zjawiskiem jednorodnym, a pod względem historycznym, kulturowym i teologicznym dzieli się na wiele kierunków. Niezależnie od zmian, organizujących się wokół religii, wszystkie nurty zawsze dążyły do ustanowienia państwa muzułmańskiego. Wobec dominującej pozycji świata zachodniego rodzi się pytanie, *czy islam jako cywilizacja już wyczerpał swą twórczą*

[1] *Minaret Świata. Z Ryszardem Kapuścińskim rozmawiają Wojciech Bonowicz i Łukasz Tischner*, „Znak" 50(1998)1, s. 20.

moc, czy nie jest tak, że przed wiekami wniósł wiele do naszej cywilizacji, ale na tym skończyła się jego rola. Jeśli chodzi o stworzenie zaczątków nowoczesnej kultury, opartej na racjonalnej interpretacji świata, tak się niewątpliwie stało[2]. Jest on czasem traktowany jako witalny ruch Trzeciego Świata, który kontestuje nierówności społeczne. *Pełnemu wigorowi czy nie islamowi współcześnie zagląda jednak podobny dylemat jak innym wielkim religiom: dylemat modernizacji. Jak odpowiedzieć na ciśnienie globalnej cywilizacji*[3].

Modernizm[4] ma tu niejedno oblicze. Zawiera w sobie zarówno myśl o powrocie do źródeł i minionej wielkości, jak i przekonanie o nadrzędności postawy adaptacyjnej przy krytycznym obrachunku z przeszłością. W pierwszym przypadku akcent pada na ortodoksję, choć trudno ją określić bez centralnego ośrodka i po upływie ponad 1400 lat. W drugim - na kompromis i otwartość, ale i tu ustalenie górnej ich granicy nigdy nie było i nie jest proste. Modernizm to pojęcie pochodzenia europejskiego, którym określono całość kulturowych skutków przyspieszenia technologicznego ery przemysłowej. Stawia on *pytanie o stosunek doktryny wiary do jej doświadczenia oraz dogmatu do historii, o granice między tym, co może podlegać zmianom a tym, co powinno pozostać niezmienne*[5]. Z upływem lat modernizm zdobył sobie szereg znaczeń często pejoratywnych. Modernizm traktowany jest jako automatyczne przeciwieństwo fundamentalizmu i stanowi podstawę do pozytywnej oceny islamu przez obserwatorów i badaczy z zewnątrz. Zjawisko to widziane z perspektywy muzułmańskiej nie jest już tak jednoznaczne. Świat islamu przechodził w ciągu wieków wiele zmian, ale począwszy od XIX stulecia zaczęło w nim dojrzewać *wyczucie tego, co aktualne, które jest gotowe poświęcić dla aktualności tradycję; oraz przywiązanie do tradycji, zdecydowane pozostać całkowicie w przeszłości*[6]. Ponieważ wprowadzaniu elementów demokracji i standardów zachodnich towarzyszył wzrost nastrojów panislamskich oraz integrystycznych, teoretyków ożywienia muzułmańskiego trudno jednoznacznie określić. Dzieje się tak, ponieważ *islam posiada w swej teologii struktury i instrumenty ukierunkowujące go na szczegółowe regulowanie wszystkich dziedzin życia osobistego i społecznego wyznawców*[7]. W tej

[2] J. Danecki, *Co zawdzięczamy islamowi?*, „Znak" 50(1998)1, s. 38.

[3] A. Szostkiewicz, *Islam. Posłuszni i szczęśliwi*, „Polityka" (2001) 39, s. 35.

[4] Modernizm (fr. modernisme - nowoczesny) zespół poglądów teologicznych, kierunek myślowy z przełomu XIX i XX wieku wskazujący na konieczność wprowadzenia zmian w systemie nauk teologicznych w celu pogodzenia i dostosowania tradycji do współczesnych nauk.

[5] *Modernizm*, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, Warszawa 2003, s. 109.

[6] D. M. Clemente, *Fundamentalizm, integryzm, modernizm*, „Communio" 22(2002)4, s. 33.

[7] A. Wańka, *Islam jako religia totalna*, w: A. Wańka (red.), *Religie w dobie pluralizmu i dialogu*, Szczecin 2004, s. 76.

sytuacji selekcja na elementy zachowawcze i postępowe jest tak trudna, że prądy modernistyczne często sprzyjały rozwojowi fundamentalizmów jako odpowiedzi na niepowodzenia reform. Fundamentalizm z kolei, sięgając własnych ograniczeń, sam zaczynał się cofać, umożliwiając rozwojowe przeobrażenia.

Reformizm wcześnie zaczął iść różnymi drogami. *Pierwsza polegała na absolutnej negacji zewnętrznych wartości pozamuzułmańskich (a więc europejskich) i wyrażała się dążeniem do zamknięcia się w świecie własnych idei (...). Zdaniem tych reformistów o nastawieniu tradycyjnym i zachowawczym pierwotny islam zawierał wszystkie elementy potrzebne do funkcjonowania we współczesnym świecie (...). Druga droga reformizmu muzułmańskiego uznawała istniejący stan rzeczy również za niedoskonały, jednak wyjścia z sytuacji szukała zupełnie gdzie indziej, a mianowicie w modernizacji islamu, we wprowadzeniu do islamu ideologii europejskich*[8]. Szacunek dla minionej wielkości jest podstawą duchowej spuścizny wszystkich kierunków, które czasem w skrajnie odmienny sposób widzą sens odrodzenia. Mimo rozbieżności co do jego intensywności i zakresu, *nigdy doznania Boga nie uważano za przeszkodę, lecz za siłę pobudzającą do głębokich przemian, które mają przyspieszyć przejście do nowoczesności*[9]. Wczesne etapy rozwoju ruchów reformatorskich charakteryzowały się zatem trwającym do dziś wysiłkiem oświeconych muzułmanów, by przywrócić harmonię między wielowiekowym konserwatyzmem islamu i potrzebami doby współczesnej. Przyczyn zastoju szukali w wypaczaniu sensu religii i zbyt dużym jej oddziaływaniu na inne dziedziny. Wskutek tego zredukowano życie do sztywno pojmowanej doktryny.

Rozwiązaniem była taka interpretacja Koranu[10] i Sunny[11], by mogły one nawiązać kontakt z wymogami współczesnej nauki i kultury. *Nie chodzi tu o eliminowanie szar'i jako podstawy ustawodawstwa, ale o oczyszczenie jej z błędnych interpretacji dyktowanych tradycją*[12]. Modernizm proponował tu optykę całościową, a więc panislamską, akcentując zarazem wpisanie religii w program narodowowyzwoleńczy i państwowotwórczy. W dobie zimnej wojny chodziło o zmniejszenie wpływu rywalizacji między supermocarstwami na państwa pokolonialne. Powrót do źródeł miał służyć mocnej i zrównoważonej

[8] J. Danecki, *Początki reformizmu muzułmańskiego. Dżamal ad-Din al Afghani i Muhammad Abduch*, „Euhemer - Przegląd Religioznawczy" 31(1987) 3-4, s. 15.

[9] K. Armstrong, *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 1995, s. 376.

[10] Koran (arab. qur'an) - recytacja. Święta księga islamu zawierająca wszystkie najważniejsze zasady doktrynalne wiary muzułmańskiej.

[11] Sunna (arab. as-sunna) - tradycja. Zbiór podań i opowieści o życiu Mahometa. Jest źródłem wiedzy religijnej i podstawą prawa muzułmańskiego.

[12] A. M. Solarz, *Problemy i napięcia polityczne w państwach Afryki północnej*, w: J. J. Milewski, W. Lizak (red.), *Stosunki międzynarodowe w Afryce*, Warszawa 2002, s. 265.

pozycji w okresie wchodzenia w fazę intensywnych przemian. *Rezultat jest więc taki, że moderniści, uznając potrzebę opartych na obcych wzorach reform świeckich, szukają dla nich uzasadnienia we własnej religii, to zaś prowadzi do zachowywania znaczenia i żywotności islamu. Od początku XX wieku aż do wybuchu II wojny światowej wśród modernistów muzułmańskich istniał nurt prozachodni. (...) Na tych drogach świadomie i mimowolnie przenosili zachodnie wzorce kulturowe. Nurt prozachodni nigdy jednak nie był ani zbyt głęboki, ani zbyt trwały. Jego siłę ograniczało zdecydowanie zbyt natrętne propagowanie wartości kulturalnych Zachodu, dewaluacja wartości moralnych Zachodu w okresie I i II wojny światowej oraz narastanie fali walk narodowowyzwoleńczych*[13]. Praktyka realizacji reform napotykała na liczne przeszkody również z uwagi na brak rodzimych wzorców i niechęć, a czasem silny społeczny opór, wobec kopiowania cudzych. *Istotą procesów modernizacyjnych w Europie i Stanach Zjednoczonych było ciągłe wprowadzanie zmian, a tego nie da się naśladować*[14]. Należy raczej ponownie odkryć własną tradycję, która zawsze miała związek z niezwykle szerokim horyzontem akceptacji dla wartości innych kultur. *Z tą akceptacją szło nie tylko ich przejmowanie, ale również wchłanianie, integracja wielu często z pozoru sprzecznych wartości i budowanie z nich jednej całości*[15]. Prawdziwej modernizacji nie może zatem towarzyszyć teza o podziale ludzi na wiernych i niewiernych, których zdobycze są wzajemnie nieprzekładalne lub wręcz wrogie. Szukanie przez islam właśnie w religii zabezpieczenia dla trudu inwestującego we własną przyszłość pokazuje, do jakiego stopnia ruchy na rzecz zmian są zakładnikami tęsknoty awansu w warunkach niechęci do Zachodu. Kultury zagrożone w swojej swoistości sięgają po prostu po odruchy konserwatywne, nawet wtedy, gdy panuje powszechna zgoda co do konieczności zmian.

W konkretnym przypadku dzieje się tak, ponieważ globalna kultura prowokuje materialne aspiracje, *które nie mogą być realizowane bez przyjęcia zachodniego pragmatycznego modelu kulturowego, a więc odejścia od partykularnej kulturowej tradycji*[16].

Wyzwania rzucone przez czasy nowożytne są na tyle rozbudowane, że muzułmanie zawsze będą się ustosunkowywać na różne sposoby do prądów epoki. Na tym tle, większość z nich dość zgodnie stwierdza, że islam *nie głosi jakiejś postawy zaświatowej ani też nie jest wrogi wobec nauki i aktywności życiowej. Z pewnością nie jest to religia, która by chciała się odseparować od praktycznego*

[13] R. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Lublin 1978, s. 133.
[14] K. Armstrong, *Historia Boga*..., s. 374.
[15] J. Danecki, *Co zawdzięczamy*..., s. 39.
[16] B. Wildstein, *Cywilizacyjne mity*, „Znak" 54(2002)1, s. 72.

życia. Islam zawsze dążył do zharmonizowania tych dwóch dziedzin, które można ogólnie określić jako stronę materialną i stronę duchową natury ludzkiej[17].

Ogólna kolizja tradycji z nowoczesnością nigdy nie była wyrazem totalnej ucieczki od świata. Skutek promujący wyraźnie to pierwsze ma u podstaw *wierność i przywiązanie, które prowadzą ludzi do realizowania danej doktryny, do ich utożsamiania się z nią. Innymi słowy człowiek staje się jasnym obrazem, żywym wyrazem wyznawanej przez siebie doktryny*[18].

Pierwsze prądy modernistyczne związane były z programem reform bez określenia ich charakterystyki co do istoty doktryny i zakresu sekularyzacji[19]. Tym można tłumaczyć zarówno współczesną popularność wahhabizmu[20] jak i próby badania na jego podstawie sensu i sposobu zmian. Dzieje się tak, mimo że konserwatyzm społeczny i hasło oczyszczonego islamu w istocie niszczą kulturową różnorodność oraz zubożają wartość intelektualnego wysiłku, jaki w dynamikę świata muzułmańskiego włożyły kolejne pokolenia. Mimo to różne orientacje wsteczne szybko włączyły się w ruch modernistyczny, ponieważ jako pierwsze podjęły próbę kompleksowego rozwiązania cywilizacyjnego zastoju. Reformizm, popełniając błędy będące w wielu sprawach konsekwencją czasu, doprowadził do licznych paradoksów. *Z jednej strony reformatorzy religijni podjęli próby oczyszczenia islamu z późniejszych naleciałości, wypaczających w ich opinii prawdziwą religię zawartą w Koranie i sunnie Proroka, a z drugiej – reformatorzy moderniści, przyjmując konieczność nawrotu do pierwotnego islamu, głosili jednocześnie ideę dostosowania go do nowoczesnych osiągnięć naukowych i do nowoczesnej kultury przez odpowiednią interpretację nauk islamu, tak by nie hamowały rozwoju kultury i nauki w świecie muzułmańskim, lecz sprzyjały temu rozwojowi, jak to było dawniej*[21]. Jedni i drudzy, rozumiejąc potrzebę reform, zbyt mocno akcentowali przeszłość, co wywołało aktualny w pewnym sensie do dziś spór o to, czy islam powinien dostosować się do świata czy odwrotnie.

Jednym z najważniejszych współcześnie obszarów modernizacji jest doktryna państwa i właściwa mu organizacja życia społecznego. Tutaj nowoczesność jest wynalazkiem europejskim, który powstał bez oglądania się na muzułma-

[17] M. Husain, *Islam w życiu dzisiejszych muzułmanów*, „Znak" 12(1960), s. 1149.
[18] O. Yahia, *Wpływ islamu na życie muzułmanów w ostatnich czasach*, „Znak" 12(1960), s. 1156.
[19] J. Bielawski, *Islam*, Warszawa 1980, s. 233.
[20] Wahhabizm – islamski ruch religijny i polityczny powstały w XVIII wieku na terenie Arabii. Opiera się na fundamentalizmie głosząc powrót do źródeł, tj. pierwotnej czystości islamu i surowości obyczajów. Ruch ten zwalcza mistycyzm muzułmański (sufizm), potępia kult świętych oraz miejsc świętych (z wyjątkiem Mekki i Medyny). Za wyznawcę wahhabizmu często uznaje się Osamę bin Ladena.
[21] J. Bielawski, *Islam*, Warszawa 1980, s. 288.

nów, a czasem także ich kosztem. Przywódcy nowych państw na mapie świata wiedzieli, że albo dojdzie do krytycznego przewartościowania schematu i dziedziczonych iluzji, albo ponownie zapanują obcy. Nie bez znaczenia był fakt, że tradycyjna teologia muzułmańska stawała się coraz bardziej skostniała. W ślad za tym całokształt kultury i nauki wszedł w fazę zapaści i całkowitego zastoju. Niebezpieczne zbliżanie się do punktu krytycznego zainicjowało wiele działań i dyskusji. *Aktywni byli przedstawiciele ortodoksyjnych ugrupowań, którym wydawało się, że można będzie powrócić do tradycyjnych wzorów z czasów Mahometa i tzw. kalifów sprawiedliwych. Z drugiej natomiast strony niektórzy z muzułmańskich myślicieli, którzy zapoznawali się z życiem religijnym świata chrześcijańskiego oraz jego kulturą pragnęli reformować islam i dostosować jego podstawowe założenia do osiągnięć zachodniej cywilizacji. A wreszcie pojawiły się próby powiązania najsakralniejszej ortodoksji z sufickim mistycyzmem czy nawet z przeszczepionymi na tamten grunt doktrynami religijnymi, politycznymi i społecznymi, wywodzącymi się z terenu Europy*[22].

W warunkach tureckiej dominacji nad kalifatem i w realiach kolonializmu europejskiego, każdy ruch starał się dokonać wiążącego opisu zdarzeń. Tradycjonaliści nie zdawali sobie do końca sprawy z tego, że właśnie stagnacja i kult elementów pierwotnych to najlepszy klimat dla samozwańczej prawowierności. Natomiast brak hierarchicznie scentralizowanej wykładni zwalniał z oceny własnego stanowiska. Z kolei wzory pierwotne i czasy Proroka stanowiły bardziej hasło ku pokrzepieniu serc niż zobowiązanie, zwłaszcza wobec silnych sprzeczności wewnątrz prądu reformatorskiego, czemu przyglądały się najczęściej bierne masy. Rzecznicy powolnych zmian pozostawali zakładnikami środowisk ortodoksyjnych, usiłując stworzyć choćby ogólne podstawy dla autonomii między życiem doczesnym i religijnym. Natomiast zwolennicy eklektyzmu usiłowali jednoczyć to, co większość teologów chciała widzieć niezależnie od siebie. Do grona reformatorów mogli zatem aspirować przedstawiciele różnych opcji. Różnice między nimi i silna rywalizacja skutecznie zacierały wspólny cel – zyskanie niezależności politycznej. Wobec rozłamów stopniowo rosnąca w siłę grupa modernistów świeckich przyjęła koncepcję narodu w europejskiej wersji, która do tego świata nie bardzo pasowała. *Jednak ta idea europejska, choć narzucona, szybko została przyjęta, bo dla panujących była to doskonała droga do zdobycia i utrzymania władzy niedemokratycznymi metodami. Oczywiście można powiedzieć, że nie było alternatywy, bo świat rozwija się w tym kierunku i tak powinno być, bo inaczej nie będziemy do tego świata pasowali*[23].

[22] W. Baranowski, *Świat islamu*, Łódź 1987, s. 80.
[23] J. Borkowicz (opr.), *Islam u bram*„Więź" 45(2003)3, s. 28.

Brak tradycji demokratycznych i teoretycznego podłoża dla form przedstawicielskich sprawił, że pojawił się niezwykle podatny grunt dla autorytaryzmu, który miał w założeniu zabezpieczać kruchą podstawę bytów politycznych. Ostatecznie modernistyczna wersja państwa oparta na nacjonalizmie zaczęła składać się z *wiecznych wahań, ociągań, oscylacji i niezdecydowania pomiędzy starym a nowym, autentycznością i współczesnością, dziedzictwem i odnową, tożsamością i wyjściem poza nią, religią a świeckością*[24].

W rezultacie ruchy nowożytnego islamu były i są mieszaniną hermetycznej ortodoksji oraz fascynacji nowoczesnością, która pobudza do snucia ambitnych planów. Modernizm wyrażający odgórny zamysł wprowadzenia w islam ducha rywalizacji z kapitalizmem przy pomocy instrumentów importowanych z Zachodu, ale w służbie doktryny religijnej, nie udał się. Stało się tak dlatego, gdyż atrybuty kultury materialnej Zachodu zaczęły służyć wyłącznie doktrynie religijnej. Czasami tak rozumianą nowoczesność uzupełniano o socjalistycznego ducha równości i egalitaryzmu z wyłączeniem wątków ateistycznych. Te próby także zakończyły się fiaskiem. Zastąpiono je programem dołączenia do współczesnych państw wysoko rozwiniętych, gdzie funkcje pozytywne pełnił wyłącznie powrót do pierwotnej tradycji i norm życia z czasów Mahometa. Integryzm zresztą dość wcześnie wszedł w związki z filozofią socjalistyczną modelu zachodniego, uznając nadrzędność własności prywatnej nad państwową mimo późniejszych nacjonalizacji, na które patrzył dość łagodnie. Wskutek tego przy konstruowaniu doktryny państwa, zwłaszcza w myśli z pierwszej połowy XX wieku, *fundamentaliści nie budowali socjalizmu, tylko wprost przeciwnie, twierdzili, że arabski socjalista winien być fundamentalistyczny*[25]. Wielu fundamentalistów myśli tak w dalszym ciągu, mimo katastrofy socjalizmu jako formy ustrojowej. Zmierzch entuzjazmu modernistycznego w budowie państw polegał na niezrównoważonej recepcji cudzych wzorów. Pomijano subtelności i różnice występujące w obcych ideach, przy dość jednorodnym oglądzie państw europejskich. Nie przygotowano zupełnie redukcji napięcia między religią i jej funkcjami politycznymi o archaicznym wyglądzie a dorobkiem materialnym Europy wyrażającym trafny sposób organizacji życia społecznego. Występowała tu już od początku lat 60-tych skłonność do takiego traktowania lokalizacji religii w kulturze, by islam pozostał niezmienny, wyłącznie jako znak sprzeciwu, bez konstruktywnego wskazania, co w zamian. *Za kulisami jedności religijnej antagonistyczne grupy społeczne zawierały chwilowe i wątłe sojusze. Ówczesny świat muzułmański nie tworzył zwartego bloku (...). Tworzył konfliktowe pole sił, z których każde walczyło*

[24] S. Jalal al-Azm, *Islam, terroryzm i Zachód dzisiaj*, „Tygodnik Powszechny" (2003)37, s. 9.

[25] J. Borkowicz (opr.), *Islam...,* s. 22.

o hegemonię[26]. Stabilna pozycja religii, dawała reformatorom legitymizację władzy wobec konserwatystów. Jednocześnie wzmacniała fundamentalistów, a ci łączyli skłócone grupy. Było to łatwe, bo szybkość i rozmach świeckich reform przekraczały możliwości dostosowania doktryny.

Ponieważ *wbrew opiniom powszechnie panującym w tym okresie, wśród zwolenników teorii „rozwoju", mierzących postęp modernizacyjny miarą sekularyzacji, islam nigdy nie zniknął z kultury, życia społecznego czy porządku politycznego*[27]. Trudno zatem oczekiwać, aby nawet dziś władza przestała interesować się działalnością religijną lub pozostawała neutralna wobec jej wpływu. Powoduje to, że każda prawie próba przebudowy społeczeństwa kłóci się z wizją idealnej wspólnoty wiernych. Ten aktualizujący się ciągle idealizm polityczny nie dostrzega, *że każde imperium, w miarę jak poszerza swój obszar i zwiększa zobowiązania, stopniowo wyczerpuje też swoje ograniczone środki. Po osiągnięciu szczytu potęgi zaczyna się nieuchronny zmierzch i upadek*[28].

Żywotność obrazu pierwotnej ummy pokazuje więc, do jakiego stopnia realizm reform pozostaje ciągle zakładnikiem historii. Obserwowane współcześnie w większości państw muzułmańskich wahania miedzy przeszłością, jako źródłem inspiracji, a realiami dobrze oddają więc dramat reformatorów życia politycznego. Według nich muzułmanie, *jeśli mają stać się panami swojej teraźniejszości i wziąć odpowiedzialność za swoją przyszłość muszą dojść do porozumienia z pewnym obrazem samych siebie, który tkwi głęboko w ich podświadomości*[29]. Jest to obraz zdobywców, przeznaczonych do przywództwa i triumfu, *bo świat islamski zawsze odczuwał potrzebę udowodnienia tu, na ziemi, a nie w jakiejś eschatologicznej perspektywie, że Mahomet miał rację*[30].

W efekcie moderniści za cenę prawa do egzystencji w życiu publicznym ograniczają się często do prezentacji *wzniosłych celów islamu, a pomijaniu praktycznych możliwości zastosowania tych ideałów*[31].

Zarys idei reformatorskich w łonie islamu w sposób szczególny dotyka także praw człowieka i demokracji. Jest to wyraz nowego jakościowo otwarcia na świat, gdzie nie ma już podziału na wrogie obozy. *Demokracja wschodnia jest*

[26] G. Kepel, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, Warszawa 2003, s. 115.
[27] Tamże, s. 50.
[28] K. Armstrong, *Historia Boga*..., s. 309.
[29] S. Jalal al-Azm, *Islam*..., s. 9.
[30] G. Czubek, P. Kosiewski, M. Flak (opr.), *Islam i terror,* „Tygodnik Powszechny" (2001)42, s. 8.
[31] J. Danecki, *Sayyida Qutba idealne społeczeństwo muzułmańskie*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy", 34(1990)1-2, s. 92.

czymś zupełnie innym niż zachodnia, choć przybiera pozornie te same formy[32]. Nad jej wytworami zawsze czuwało poczucie wspólnego przeznaczenia *równie silne, a może nawet silniejsze niż tendencje odśrodkowe*[33]. Oznacza to, że kluczowe dla demokracji pojęcie obywatelstwa wyprowadzano bezpośrednio z tożsamości muzułmańskiej. Oprócz tego rozumiano, że władza należy się tym, którzy potrafią ową tożsamość określić i utrzymać dla niej doktrynalne podłoże. Formowaniu się społeczeństwa obywatelskiego u świeckich modernistów początku XX wieku i ideologów religijnego odrodzenia lat późniejszych towarzyszyło przekonanie, że Koran skłania do aktywnego udziału w bieżących wydarzeniach. Zaangażowanie polityczne dodatkowo wzmacniało potrzebę zrastania Absolutu z doczesnością. Doczesność jest bowiem etapem w budowie wzorcowego społeczeństwa, gdzie trud demokratyzacji zaciąga ryzyko błędu w stosunku do eschatologicznego rozliczenia. Ponadto zarówno nurt postępowy jak i zachowawczy usiłowały godzić bardzo różne klasy społeczne. W arabskiej strefie świata islamu *pierwszy negował ich odrębność pod hasłem „arabskiej jedności", drugi zacierał dzielące je różnice, powołując się na jedność wspólnoty wierzących*[34]. W innych częściach tego świata dzięki większej elastyczności doktryny standardy demokratyczne przyjmowały się lepiej. Jednak i tu okazało się, że permanentne ważenie proporcji między wolą Bożą a głosem obywatela, to magiczna metoda uników i mistyfikacji polegająca na tym, *że zamiast rozwiązywać problemy neguje się ich istnienie*[35].

Paradoks modernizacji polega na fakcie, że na islam powołuje się wielu ideologów różnych orientacji, którzy w imię wiary popierają lub zwalczają poszczególne modele demokracji. Trudność polega też na tym, że muzułmanie, którzy *chcą odseparować religię od biegu historii (...), nie chcą czerpać z cudzych doświadczeń*[36]. Dlatego reformator muzułmański *nie może, nawet gdy jest obeznany z zachodnimi metodami badawczymi, rozważać swych dziejów w oderwaniu od treści religijnych. Jeśli zaś zachowuje jedność historii religijnej i politycznej zwykle przedkłada metodę idealizacji nad analizę krytyczną*[37]. Przeciętny modernista wychodzi z założenia, że islam zawiera wszystko, co jest konieczne do odnowy, opierając się na uprawnionej skądinąd wierze w uniwersalność własnej kultury. Dąży w ten sposób do osłabienia zwolenników bardziej zachowawczego kierunku i wytrącenia im argumentów, ale bez definiowania wolności

[32] P. Schmitz, *Wszechislam*, Warszawa 1939, s. 93.
[33] Tamże, s. 94.
[34] G. Kepel, *Święta wojna...*, s. 70.
[35] I. Krasicki, *Ideologia islamu*, Warszawa 1981, s. 184.
[36] K. Barcikowska-Gruchalska, *Uwarunkowania realizacji koncepcji uniwersalizmu praw człowieka*, „Sprawy Międzynarodowe" 3(2003), s, 67.
[37] M. M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska. Mały słownik*, Warszawa 1997, s. 80.

i demokracji na miarę wyzwań. U podstaw myśli modernistycznej leży więc ta sama tendencja, *która pragnie w drodze przystosowania obyczajowości i kultury muzułmańskiej do wymogów współczesności uchronić i przechować tradycyjną jakość życia*[38]. Tego rodzaju wahania wynikają przede wszystkim stąd, że dla islamu osoba ludzka jest w pierwszym rzędzie świadkiem Boga. Ma zeznawać wobec świata o wielkości Stwórcy i powadze ustanowionych przez Niego praw. Nowożytne pojęcie wolności i demokracji to z kolei dzieło kultury, która w człowieku preferuje rozum i wolną wolę. Nie oznacza to, że muzułmanie są trwale niezdolni do przyjęcia tych wartości. *Niezależnie od tego, jakie szkoły teologiczne czy filozoficzne rozstrzygają kwestie wolności i wolnej woli (...), myśl muzułmańska nigdy nie zamierzała negować wolności cywilnej i politycznej*[39]. W każdym przypadku jest to jednak proces długotrwały, o którego sukcesie zadecyduje także cierpliwość oraz konsekwencja świata zewnętrznego.

Zauważany w wielu miejscach zwrot ku demokracji oznaczać może, że islam, pragnąc sprostać temu wyzwaniu, odnowi swoje poniekąd niezmienne wartości. Ich wcielenie może dojść do skutku tylko po wyeliminowaniu totalnego monopolu problematyki, która wykreowana przed czternastoma wiekami, wyznacza już tylko ciasny horyzont, a rzeczywistą moc religii niepotrzebnie obciąża.

Zadania programów modernizacyjnych zawierają też dylematy wokół systemowych rozwiązań gospodarczych i asymilacji postępu naukowo-technicznego, z zachowaniem kulturowej autonomii. W tej sytuacji *islam, jako metoda poznania, musi albo udzielić odpowiedzi wszelkiej innej metodzie naukowej dostarczającej wiedzy, albo ją zaakceptować*[40]. Najlepsze wydaje się rozwiązanie pośrednie, skoro rzecz polega nie tyle na starciu gotowych projektów, co raczej na sporze wokół środków ich realizacji.

W okresie kolonialnym powszechnie sądzono, *że brak dokładności, który łatwo przeradza się w nieprawdę, jest w istocie główną cechą orientalnego umysłu*[41]. Szukanie podstaw gospodarczego sukcesu wydawało się zbędne w społeczeństwach, które często *nie potrafią wyciągnąć najoczywistszych wniosków z przesłanek, których prawdziwość uznają*[42]. W późniejszym okresie gospodarcza strona stała się bardziej czytelna, albowiem reformistyczny kierunek szedł w stronę akceptacji mnożenia dóbr, kładąc tylko nacisk na właściwą ich dystrybucję. W XIX wieku wszczęto dyskusję na tematy ekonomiczne w świecie muzułmańskim, która częściowo została zastąpiona polemiką z europejskimi

[38] Krasicki, *Ideologia...,* s. 141.
[39] L. Gardet, *Podstawy humanizmu muzułmańskiego*, „Znak" 11(1959), s. 1489.
[40] S. Hossein Nasr, *Idee i wartości islamu*, Warszawa 1988. s. 31.
[41] K. Armstrong, *Historia Boga...*, s. 374.
[42] Tamże, s. 374.

wyobrażeniami o państwie socjalnym, socjalizmie, kapitalizmie, a także aktualnymi problemami rozwojowymi „Trzeciego Świata"[43].

Ten element modernizacji zależy, podobnie jak poprzednie, od włączenia przez islam własnej dynamiki rozwojowej w ogólnoludzki nurt wiedzy i postępu naukowo-technicznego. Jednak w kontekście rywalizacji bloków i szukania trzeciej drogi modernizm muzułmański musiał pogodzić obecny w doktrynie głęboki szacunek dla własności prywatnej i nowoczesny liberalizm z ideałem solidarności i braterstwa. *W tym względzie centralnym pojęciem muzułmańskiej nauki społecznej jest od lat dwudziestych XX wieku ta'awun („współpraca"). Ma się przy tym na myśli przede wszystkim współpracę wszystkich członków społeczeństwa na rzecz dobra wspólnego*[44]. Oprócz tego *w islamie nie było i nie ma jakiegoś szczególnego „kultu biedy". Nacisk kładzie ta religia i wywodząca się z niej ideologia na jałmużnę jako „pragmatycznej postawie bogacza", swymi datkami łagodzącego występujące obiektywnie niesprawiedliwości*[45].

Z drugiej strony propagowanie muzułmańskiego socjalizmu stało się narzędziem zwalczania wpływów Zachodu poprzez bliskie islamowi hasło sprawiedliwości społecznej i odwołanie się do rewolucyjnego ducha zmian. Koran nie mógł oczywiście wypowiedzieć się na temat ustrojów społeczno-gospodarczych XX wieku. Mimo to ilość i rozmach adaptowanych założeń każdego z tych systemów dowodzi aktywności różnych ruchów reformatorskich. Tutaj kraje muzułmańskie mają także przed sobą długą drogę, gdyż *dopóki one będą islamskie w tradycyjnym sensie nie dokonają gospodarczego skoku, ponieważ mają wbudowane blokady rozwoju ekonomicznego*[46]. Upadek komunizmu kreśli tu lepsze perspektywy, gdyż horyzontów awansu państwa te nie muszą już rozpatrywać w klimacie zimnej wojny.

Na dzieje islamu ostatnich 150 lat złożył się wpływ sił zewnętrznych i odśrodkowych. Choć siła postępu naukowo-technicznego Europy była i jest duża, presja wewnętrzna *pojawiła się najpierw i - co więcej - wywodzi się z samego serca społeczności muzułmańskiej. Dlatego też jej skutki mogą być o wiele większe i głębsze niż te, które wynikały ze zderzenia islamu z Zachodem. Powyższe powoduje, że wspólnoty tej nie były w stanie złamać kolonialne inwazje Europejczyków prowadzone w XIX wieku. Nie mogły również ich załamać różnorodne zewnętrzne działania w całym wieku XX*[47]. Chodzi tu więc o przestrzeń czasu kluczową dla przyszłości

[43] Por. M. Klócker, M. Tworuschka, U. Tworuschka, *Etyka wielkich religii. Mały słownik*, Warszawa 2002, s. 18.
[44] Tamże, s. 18.
[45] Krasicki. *Ideologia*..., s. 210.
[46] J. Borkowicz (opr.), *Islam*..., s. 27.
[47] J. Kaczmarek, *Terroryzm i konflikty zbrojne a fundamentalizm islamski*, Wrocław 2001, s. 57.

religii muzułmańskiej. W świetle procesów społecznych, które zaszły od końca epoki kolonialnej, siła islamu wcale się nie zmniejszyła. Zaczęła spełniać podwójne funkcje: umacniać powstawanie tożsamości na nowych zasadach, a jednocześnie blokować ewentualne naciski i obce wpływy. Nie można było ich jednak całkowicie eliminować, ponieważ wyzwań współczesności nie sposób lekceważyć. Świat zachodni dochodził do obecnej skali możliwości i wpływów w wymiarze materialnym bez zagrożenia z zewnątrz. Zmiany nie były więc wymuszone ryzykiem utraty osobowości lub zastąpienia jej przez silniejszy, lepiej zorganizowany i bardziej konkurencyjny odpowiednik. Dlatego każdy przełom, jaki się tu dokonał, można śmiało uznać za produkt własny, nawet jeśli różnice między nimi są znaczne ze względu na skrajnie różne realia historyczne i klimaty filozoficzne. Islam staje natomiast przed problemem zastosowania kluczowych pojęć i mechanizmów oraz uznania ich za własne. Powstały one zupełnie gdzie indziej. Dlatego trudno pogodzić je z doktryną i różnymi wariantami jej egzegezy.

Żaden obserwator z zewnątrz nie jest w stanie ocenić i docenić niewidzialnych nici, które w chwilach kryzysów łączą członków różnych grup we wspólnotę celu i woli ani też żywotności wielkiej idei, przytłoczonej naleciałościami wielu stuleci, gdy stanie w obliczu nowych zadań i niebezpieczeństw[48]. Dlatego, mimo niemałego wpływu świata, najwięcej ciągle zależy od wyznawców islamu.

Próby łączenia silnie upolitycznionej kultury muzułmańskiej z rozwiązaniami państw zachodnich w ubiegłym stuleciu nie zawsze okazywały się trafne. Islam bowiem - jako religia, prawo, państwo - jest tworem bożym, którego nie można bezkonfliktowo łączyć z wytworami myśli ludzkiej, jakim są demokracja i socjalizmy[49] oraz różne odmiany myśli liberalnej. Jest on zdolny do przekształcenia się, ale w przeciwieństwie do innych kręgów kulturowych chce zachować pełną kontrolę nad przebiegiem zmian. Chce także zachować prawo do nieskrępowanej selekcji wszelkich oddziaływań pochodzenia zewnętrznego. Dziś tendencje reformatorskie chętnie nawiązują do początków, gdy islam miał przewagę we wszystkich dziedzinach. Jednocześnie sukces modernizacyjny mierzy się poziomem życia ludzi. Wprawdzie *szukanie prostej zależności między wyznawaną religią a dobrobytem byłoby uproszczeniem. Nie można jednak pomijać faktu, że stosunek do pracy i jej materialnych wytworów może być wyprowadzony z doktrynalnych zasad wiary*[50]. Obrońcy tradycji i wielkości sprzed wieków zapominają, że postęp i sukces pojawiły się zbyt szybko w dziejach

[48] H. A. R. Gibb, *Mahometanizm*, Warszawa 1965, s. 124.

[49] J. Danecki, *Islam*, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 5, Warszawa 2002, s. 79-85.

[50] J. Wiśniewski, *Czy religia czyni człowieka bogatym czy biednym?,* „Przegląd Powszechny" 5(2003), s. 246.

islamu, a następnie stopniowo zanikały. Stało się tak dlatego, *że niczym nie ograniczony duch naukowych poszukiwań stał się ofiarą własnego sukcesu, bo doprowadził racjonalizm do takiej skrajności, że postawił pod znakiem zapytania sam fundament islamu jako religii objawionej*[51]. Wielu muzułmanów sądzi, że skoro modernizm europejski wszedł w stadium pogaństwa, ratunkiem jest powrót do niczym nieskażonej tradycji pierwszych wieków. Ruchy reformatorskie mają przed sobą zadanie przekładu swoistości islamu na język współczesny. Jest to mozolny proces i dlatego usterki wszelkiego rodzaju pokazują aktywność konfliktogennych odmian fundamentalizmu.

Powyższa analiza modernizmu muzułmańskiego pozwala na stwierdzenie, że nawiązywanie jakichkolwiek relacji z islamem, prowadzenie dialogu z tego rodzaju cywilizacją, musi bezwarunkowo uwzględniać kontekst religijny. Tego rodzaju dialog będzie zawsze dialogiem religijnym, który rozciąga się na wszelkie dziedziny kultury. Stąd płynie postulat, aby rozumieć, oceniać i wyznaczać standardy do rozwoju i współpracy poprzez pryzmat religijny. Pominięcie lub lekceważenie tego istotnego wymiaru cywilizacji muzułmańskiej będzie zawsze skazane na niepowodzenie. Modernizm islamski, choć sam w sobie złożony, jest tym nurtem, z którym możliwy jest jakikolwiek dialog i współpraca. O wiele trudniej, jeśli w ogóle, upatrywać podmiotu dialogu w fundamentalizmie jakiejkolwiek religii, zwłaszcza w fundamentalizmie islamskim. W ostatnich latach taki dialog z modernizmem wydaje się imperatywem dla cywilizacji zachodniej. Pojawia się bowiem pytanie: jeśli nie dialog, to co?

Summary

MODERNISM IN THE MUSLIM WORLD AS A POSSIBLE SUBJECT OF DIALOGUE

The topic of the article is Muslim modernism, which seems to be a possible partner for Western Civilization in building the world peace movement and co-existence of the monotheistic religions.

In the entirety of our reflection we come to the fundamental conclusion that any relationship with Islam has to take into consideration the religion dimension. This kind of dialogue is always a religious one, which affects every aspect of the culture. Muslim modernism (contrary to Muslim fundamentalism) is that part of Islamic Civilization which gives a chance of a dialogue and co-operation at all. The Dialogue between Western Civilization and Muslim modernism is an inappropriate way of co-existence between two different worlds. There is no other way out. If not dialogue, so what?

[51] M. Bajerowicz, *Problem edukacji religijnej w muzułmańskim kraju*, „Collectanea Theologica" 69(1999)2, s. 179.

Krzysztof R. PROKOP

Studia Gnesnensia
Tom XXIII (2009) 277–339

STAN BADAŃ NAD PROBLEMATYKĄ SAKR BISKUPICH XVI- I XVII-WIECZNYCH METROPOLITÓW GNIEŹNIEŃSKICH

Od Fryderyka Jagiellończyka do Michała Stefana Radziejowskiego

Na łamach periodyku naukowego „Studia Gnesnensia" omówiona została już niegdyś przez piszącego te słowa problematyka sakr i sukcesji święceń biskupich pasterzy Kościoła gnieźnieńskiego (zarówno metropolitów, jak też biskupów pomocniczych) w XVIII i XIX oraz częściowo XX stuleciu[1]. Należało by zatem oczekiwać po autorze tamtych artykułów, że – zgodnie z poczynioną wówczas zapowiedzią – w analogiczny sposób zaprezentuje takową tematykę również w odniesieniu do związanych z dziejami prymasowskiego Gniezna hierarchów z wieków poprzednich. Na obecnym etapie rozpoznania zachowanej podstawy źródłowej okazuje się to jednak zadaniem trudnym do wykonania, zbyt wiele bowiem pozostaje wciąż kwestii do wyjaśnienia, wymagających dopiero kwerend archiwalnych (w mniejszym stopniu bibliograficznych), by móc pokusić się o tego rodzaju całościową prezentację, pretendującą do miana opracowania stanowiącego w danym momencie ostatnie słowo w rzeczonej materii. Na to zatem jest jeszcze zbyt wcześnie, z drugiej wszakże strony, by efektywnie prowadzić poszukiwania badawcze i zdążać do usunięcia luk w aktualnym stanie wiedzy na dany temat, trzeba przede wszystkim posiadać klarowne rozeznanie, co dotychczas zostało ustalone i wyjaśnione, a co z kolei stanowi wciąż „białą plamę". Innymi słowy, niezwykle istotną rzeczą jest rozeznanie wpierw stanu badań, która to konstatacja tylko na pozór wydaje się banalna, bo jakkolwiek jest rzeczą oczywistą, że przed przystąpieniem do opracowania jakiegokolwiek tematu należy najpierw rozpoznać, co w owym zakresie poczynili poprzednicy, o tyle doświadczenie pokazuje, że w praktyce bywa z tym różnie. Pokaźna ilość ukazujących się ostatnimi czasy publikacji, dalej rozproszenie artykułów i przyczynków po wielu niskonakładowych

[1] K. R. Prokop, *Sakry metropolitów gnieźnieńskich w XVIII i XIX stuleciu (1681/1688-1915)*, „Studia Gnesnensia" 18 (2004), s. 87-120; tenże, *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.

periodykach, o których istnieniu dowiedzieć się można niekiedy zgoła tylko przez przypadek, wreszcie – *last but not least* – niedostatki warsztatowe u niejednego spośród zwłaszcza młodszych adeptów nauki, wszystko to łącznie sprawia, iż często jesteśmy świadkami ukazywania się opracowań ignorujących istnienie innych, nieraz nawet pierwszorzędnej wagi prac z danego obszaru problemowego. Jeśli zaś w przypadku poszukiwań historycznych tego rodzaju przeoczenia dotyczą także edycji źródłowych, wówczas mamy do czynienia z czymś mającym prawo niepokoić i zarazem wymagającym stosownych działań zaradczych.

Temu właśnie służą ukazujące się drukiem – zazwyczaj w postaci artykułów w pracach zbiorowych – omówienia dotychczasowego stanu badań w odniesieniu do konkretnej tematyki. Często posiadają one charakter potraktowanej dość schematycznie prezentacji literatury przedmiotu, niekiedy wszakże mamy do czynienia zarazem z bardziej pogłębioną analizą problemową. W takim przypadku autor przeglądu badań nie tylko grupuje w określone bloki tematyczne i porządkuje informacje pozyskane z uwzględnionych tytułów, dokonując przy tym niekiedy wartościowania prac czy nawet konfrontacji zaprezentowanych w nich stanowisk lub prowadzących nieraz do rozbieżnych konkluzji hipotez, ale również przedstawia własne zapatrywania (czy stanowisko) w danej kwestii, pragnąc przy owej sposobności samemu przyczynić się poprzez to do posunięcia naprzód stanu wiedzy.

Tak właśnie rzecz przedstawia się w przypadku obecnego opracowania, dotyczącego problematyki sakr biskupich XVI- i XVII-wiecznych metropolitów gnieźnieńskich – prymasów Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Zważywszy, o jak eksponowane grono członków staropolskiego episkopatu chodzi, mogło by się zdawać czymś oczywistym, że piszący poprzednio o ich *curriculum vitae* autorzy, których było wszak niemało, zgoła nie mogli potraktować jako kwestię mało istotną tego, gdzie i kiedy oraz w jakich okolicznościach każdy spośród owych hierarchów dostąpił pełni kapłaństwa. I w tym wszakże względzie osobę poszukującą w literaturze przedmiotu danych na ów temat czeka zaskoczenie *in minus*, co tylko potwierdza niejednokrotnie już wyrażaną przez piszącego te słowa opinię, że badania nad sukcesją święceń biskupich rodzimego episkopatu wciąż „leżą odłogiem". Nie pozostaje zatem nic innego, jak samemu podjąć się trudu stopniowej zmiany sytuacji w owej materii – licząc przy tym, że grono naśladowców (czy raczej kontynuatorów) z czasem będzie się powiększać[2].

[2] Warto wskazać w tym miejscu na świeżej daty (tj. z lat 2006-2008) publikacje w rzeczonym zakresie autora niniejszego artykułu, ogłoszone drukiem już po ukazaniu się przywołanych w poprzednim przypisie dwóch artykułów w „Studia Gnesnensia" i stąd nieodnotowane w bibliografii do nich: K. R. Prokop, *Sukcesja apostolska pol-*

W obecnym opracowaniu zainteresowana osoba nie znajdzie zatem – jak w owych wcześniej wskazanych[3] – kompletu danych na temat sakr metropolitów gnieźnieńskich z rzeczonych dwóch stuleci. W pierwszej kolejności zostanie przedstawione poniżej, jak wiele uwagi święceniom biskupim XVI- i XVII-wiecznych prymasów poświęcili autorzy zarówno publikacji będących zbiorami życiorysów postaci z tego grona (S. Damalewicz, S. Bużeński, F. Rzepnicki, J. Bartoszewicz, J. Korytkowski, M. Kosman, K. Śmigiel, także K. R. Prokop), jak też biografii poszczególnych hierarchów (w tym również hasła z *Polskiego słownika biograficznego*). Po tego rodzaju przeglądzie przejdziemy z kolei do wskazania, jakiego rodzaju uzupełnienia czy też korektury do nakreślonego w taki sposób stanu badań da się wprowadzić już teraz, bez zakrojonych na szerszą skalę kwerend źródłowych (archiwalnych), których przeprowadzenie w przyszłości tak czy inaczej stanowi nieodzowny postulat. Dopiero też połączywszy obraz stanu wiedzy, wyłaniający się z pierwszej części obecnego opracowania, z owymi dopełnieniami z części drugiej, będzie można w konkluzjach stwierdzić, co faktycznie jest w tym zakresie tematycznym jednoznacznie wyjaśnione i w sposób poniekąd definitywny ustalone, co z kolei wymaga zweryfikowania i potwierdzenia (lub też odrzucenia), a co wreszcie stanowi wyzwanie badawcze, dotychczas jeszcze nie podjęte (lub też podejmowane w stopniu jak dotąd mało zadowalającym). Zyskawszy tego rodzaju jasność sytuacji, łatwiej będzie przedsięwziąć w przyszłości efektywne poszukiwania w tych przypadkach, gdzie istnieje po temu rzeczywiste uzasadnienie.

* * *

skich biskupów franciszkańskich z trzech ostatnich stuleci (XVIII-XX w.), „Studia Franciszkańskie" 16 (2006), s. 245-267; tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła katowickiego (1925/1926-2005/2006)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 39 (2006) z. 2, s. 392-412; tenże, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji płockiej w XVIII wieku*, „Studia Płockie" 34 (2006), s. 15-54; tenże, *Sakry ordynariuszy i sufraganów poznańskich w XVIII stuleciu*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski" 2 (2006), s. 119-150; tenże, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła wileńskiego z drugiej oraz trzeciej tercji XVIII stulecia*, „Rocznik Teologii Katolickiej" 5 (2006), s. 211-246; tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła krakowskiego w XVIII stuleciu*, „Analecta Cracoviensia" 38-39 (2006-2007), s. 513-555; tenże, *Sakry pasterzy Kościoła przemyskiego w XVIII stuleciu*, „Premislia Christiana" 12 (2006/2007), s. 131-192; tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła legnickiego*, „Szkice Legnickie" 28 (2007), s. 317-328; tenże, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła kieleckiego (1805/1882-2007)*, „Kieleckie Studia Teologiczne" 7 (2008), s. 247-276; tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła tarnowskiego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 27 (2008) nr 2, s. 97-122; tenże, *Konsekracje i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła lubelskiego (1805-2007)*, „Roczniki Teologiczne" 55 (2008) z. 4, s. 49-76.

[3] Zob. wyżej przyp. 1.

Stanowiący niewątpliwy punkt odniesienia dla wszystkich autorów zajmujących się biografistyką średniowiecznych arcybiskupów Gniezna (zwłaszcza zaś tych z późnego średniowiecza) *Catalogus archiepiscoporum Gnesnensium* Jana Długosza († 1480) kończy się na postaci Jakuba z Sienna, metropolity gnieźnieńskiego z lat 1473-1480[4]. Stulecie XVI nie zaowocowało podobnego charakteru dziełami, których rozmach dałby się porównać z długoszowym katalogiem[5] i dopiero w wieku kolejnym powstało kilka istotnych dla poznania dziejów obsady stolicy arcybiskupiej w Gnieźnie prac historiograficznych, z których na szczególną uwagę zasługują *Series archiepiscoporum Gnesnensium* Stefana Damalewicza († 1673) oraz *Żywoty arcybiskupów gnieźnieńskich* Stanisława Bużeńskiego († 1692). Pierwszy z wymienionych autorów, niegdyś rektor seminarium duchownego we Włocławku i kapelan tamtejszego biskupa Macieja Łubieńskiego (przyszłego prymasa), zarazem kanonik kruszwicki i włocławski, w r. 1642 wstąpił do kanoników regularnych laterańskich, będąc następnie związany z ich placówkami w Kaliszu oraz Trzemesznie. W roku 1649 ukazał się drukiem w Warszawie jego zbiór żywotów metropolitów gnieźnieńskich, doprowadzony do osoby wyżej wspomnianego Macieja Łubieńskiego (arcybiskup w latach 1641-1652)[6]. Przyglądając się pomieszczonym tam życiorysom interesujących nas prymasów, poczynając od kardynała Fryderyka Jagiellończyka, na ogólną ich liczbę dwudziestu wzmianka o święceniach biskupich pojawia się w odniesieniu jedynie do Jana Lipskiego (za to aż dwukrotnie, bo zarówno w jego biogramie, jak i w *curriculum vitae* poprzednika, tj. Jana Wężyka – z tej racji, iż on właśnie był w tym przypadku głównym konsekratorem)[7]. A zatem także przy Maciej Łubieńskim brak u S. Damalewicza tego rodzaju informacji, której nie zawarł on również w poniekąd bliźniaczej publikacji *Vitae Vladislaviensium episcoporum*[8].

Przechodząc z kolei do dzieła Stanisława Bużeńskiego, w ciągu swej kariery kościelnej m.in. sekretarza prymasa Wacława Leszczyńskiego, członka kapituł katedralnych we Fromborku (tamże dziekan), Gnieźnie i Krakowie, regensa kancelarii

[4] *Joannis Dlugossii senioris, canonici Cracoviensis, opera*, t. 1, ed. I. Polkowski & Ż. Pauli, Cracoviae 1887, s. 337-378 (*Catalogus archiepiscoporum Gnesnensium*).

[5] *Nieznany katalog arcybiskupów gnieźnieńskich*, wyd. B. Bolz, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 11 (1965), s. 271-285. Zob. również pomyślaną jako dopełnienie tamtej publikacji edycję źródłową *Katalog prałatów i kanoników metropolitalnych oraz aniwersarz archikatedry gnieźnieńskiej z roku 1568/1569*, wyd. K.R. Prokop, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 88 (2007), s. 237-249.

[6] S. Damalewicz, *Series archiepiscoporum Gnesnensium atque res gestae e vetustis antiquitatum ruderibus collectae* […], Varsaviae 1649.

[7] J.w., s. 379 („Joannem Lipski de Lipie, anno Christi 1636, episcopum Culmensem, 14 Septembris Lovicii [archiepiscopus Joannes Wężyk] consecravit"), 384 („a Joanne Wężyk, suo antecessore, anno Domini 1636, 14 Septembris, consecratus est").

[8] S. Damalewicz, *Vitae Vladislaviensium episcoporum* […], Cracoviae 1642, s. 458-460.

koronnej, oficjała warmińskiego oraz wikariusza generalnego i administratora *sede vacante* biskupstwa Warmii (po translacji stamtąd na arcybiskupstwo gnieźnieńskie kardynała Michała Stefana Radziejowskiego), jego powstałe po roku 1680 *Vitae archiepiscoporum Gnesnensium*, spisane w oryginale po łacinie, edycji doczekały się dopiero w bez mała dwa wieki później – jedynie w tłumaczeniu na język polski[9]. Doprowadzone przez S. Bużeńskiego do metropolity Andrzeja Olszowskiego (następnie uzupełnione przez XIX-wiecznego wydawcę), na 24 biogramy, prezentujące sylwetki prymasów z lat 1493-1677, tylko w sześciu przypadkach zawierają wzmianki o sakrach tychże hierarchów, mianowicie przy Janie Lipskim[10], Macieju Łubieńskim[11], Andrzeju Leszczyńskim[12], Michale Prażmowskim[13], Kazimierzu Florianie Czartoryskim[14] i Andrzeju Olszowskim[15] (ten ostatni był skądinąd autorem sytuującego się na pograniczu historiografii oraz kanonistyki dzieła *De archiepiscopatu Gnesnensi*, na kartach którego próżno wszakże poszukiwać wiadomości o święceniach biskupich późniejszych metropolitów gnieźnieńskich).

W XVIII stuleciu najważniejszą edycją z dziedziny biografistyki rodzimego episkopatu – na czele z ówczesnymi prymasami Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego, były trzytomowe *Vitae praesulum Poloniae* [*et*] *Magni Ducatus Lithvaniae* jezuity Franciszka Rzepnickiego († 1780), późniejszego archiwariusza prowincji wielkopolskiej Towarzystwa Jezusowego (z siedzibą w Krakowie), wydane w latach 1761-1763 w Poznaniu[16]. Jak łatwo domyśleć się na podstawie daty ich opublikowania, obejmują one wszystkich hierarchów z pocztu pasterzy Kościoła gnieźnieńskiego, których dotyczy niniejszy artykuł, czyli od kardynała Fryderyka Jagiellończyka poczynając, a na kardynale Michale Stefanie Radziejowskim kończąc – łącznie 26 postaci. O sakrach F. Rzepnicki wspomina

[9] S. Bużeński, *Żywoty arcybiskupów gnieźnieńskich, prymasów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, wyd. M. Malinowski, t. 1-4, Wilno 1860.

[10] J.w., t. 4, s. 49 („Jan Wężyk, wśród licznego zgromadzenia magnatów, wyświęcił przyszłego następcę swego w kolegiacie łęczyckiej [*sic!*] dnia 13 IX 1636 r.").

[11] J.w., t. 4, s. 62 („Ostatnich dni października 1620 r. Marcin Szyszkowski, biskup krakowski, w asystencji Jana Wężyka, biskupa przemyskiego, i Tomasza Oborskiego, biskupa laodycejskiego, sufragana krakowskiego, wyświęcił go na biskupa w kościele katedralnym krakowskim").

[12] J.w., t. 4, s. 102 („W roku 1643 [*sic!*] wyświęcony na biskupa w Warszawie przez Andrzeja Szołdrskiego, biskupa poznańskiego").

[13] Zob. niżej przyp. 208.

[14] S. Bużeński, *Żywoty arcybiskupów gnieźnieńskich*…, t. 4, s. 166 („dnia 27 I 1651 r. wyświęconym został w Łowiczu przez Macieja Łubieńskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego").

[15] Zob. niżej przyp. 216.

[16] F. Rzepnicki, *Vitae praesulum Poloniae* [*et*] *Magni Ducatus Lithvaniae, res praecipuae illorum temporibus gestae ad annum MDCCLX, origo ecclesiarum cathedralium quatuor libris comprehensae*, t. 1-3, Posnaniae 1761-1763.

jedynie przy czterech spośród tychże członków polskiego episkopatu, konkretnie przy Bernardzie Maciejowskim (mało precyzyjnie)[17], Janie Wężyku[18], Kazimierzu Florianie Czartoryskim[19] i Michale Stefanie Radziejowskim[20]. Poza przedostatnim chodzi zatem o hierarchów, o których święceniach biskupich nie wzmiankował ani S. Damalewicz, ani też S. Bużeński. Tak czy inaczej, po zsumowaniu informacji zawartych w dziełach wszystkich dotychczas wymienionych autorów można skonstatować, iż wiadomościami o sakrach XVI- i XVII-wiecznych arcybiskupów gnieźnieńskich (nigdy wszakże kompletnymi, to jest zawierającymi wskazanie na datę dzienną i miejsce dopełnienia aktu oraz na trójkę konsekratorów – na czele z szafarzem święceń biskupich), dysponujemy w odniesieniu do dziewięciu prymasów, a więc zaledwie $^1/_3$ ogółu interesujących nas postaci.

Badania naukowe dwóch ostatnich stuleci stan wiedzy w owym względzie posunęły w sposób istotny naprzód, wszakże nie na tyle, iżby można było mówić o zadowalającym stopniu naświetlenia w opracowaniach poświęconych biografistyce nowożytnych metropolitów Gniezna problematyki ich sakr, a w konsekwencji także sukcesji święceń. W albumowej edycji *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasi Rzeczypospolitej, i warszawscy, prymasi Królestwa Polskiego*, z roku 1864, znany XIX-wieczny polihistor Julian Bartoszewicz († 1870) wzmiankuje o sakrach sześciu spośród ogółu metropolitów gnieźnieńskich ze stuleci XVI i XVII, mianowicie Jana Lipskiego[21], Macieja Łubieńskiego[22], Andrzeja Leszczyńskiego[23], Mikołaja Prażmowskiego[24],

[17] J.w., t .1, s. 142 („redux in Poloniam, Cracoviensis canonicus, Varsaviensis decanus, promoventibus Karnkovio Gnesnensi [et] Solikovio Leopoliensi archiepiscopis, post fata Victorini Wierzbicki, Luceoriensis praesul consecratus est").

[18] J.w., t. 4, s. 156 („a Sigismundo rege Mogilnensem abbatiam et Premisliensem episcopatum accepit, a Laurentio Gembicki dum in episcopum consecraretur, tertius successor suus in archiepiscopatu Gnesnensi praedictus est").

[19] J.w., t. 4, s. 180 („a Joanne Casimiro ad Posnaniensem cathedram promotus, per Mathiam Łubienium, cuius postea funus sacra adornavit panegyri, in praesulem consecratus").

[20] J.w., t. 4, s. 188 („promovente Joanne III, sanguine iuncto, ad infulam avasit Varmiensem, a Joanne Małachovio, episcopo Cracoviensi, consecratus").

[21] J. Bartoszewicz, *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasi Rzeczypospolitej, i warszawscy, prymasi Królestwa Polskiego*, Warszawa 1864, b.p. („wyświęcony w kolegiacie łęczyckiej [*sic!*] przez prymasa Jana Wężyka 13 IX 1636 r. (Bużeński)").

[22] J.w., b.p. („wyświęcony w katedrze krakowskiej ostatnich dni października 1620 r. przez Marcina Szyszkowskiego, biskupa krakowskiego, któremu przy tym towarzyszyli: Jan Wężyk, biskup przemyski, i Tomasz Oborski, biskup laodycejski, sufragan krakowski").

[23] J.w., b.p. („wyświęcił się w Warszawie 15 VI 1642 r. – w dzień Przenajświętszej Trójcy. […] Wyświęcał Leszczyńskiego Andrzej Szołdrski, biskup poznański. Na obrzędzie znajdowali się król, królowa i palatyn Renu Filip Wilhelm neuburski").

[24] Zob. niżej przyp. 209.

Kazimierza Floriana Czartoryskiego (z błędną datą)[25] oraz Andrzeja Olszowskiego[26]. Autor najobszerniejszego jak dotąd i zarazem opartego w największym stopniu na materiale źródłowym (archiwalnym) zbioru życiorysów arcybiskupów Gniezna, zmarły jako biskup-nominat Jan Korytkowski († 1888), o sakrach pisze w odniesieniu do Fryderyka Jagiellończyka (w jego przypadku nie ustaliwszy wszakże, gdzie i kiedy odbyła się konsekracja)[27], Jana Łaskiego[28], Andrzeja Krzyckiego[29], Mikołaja Dzierzgowskiego[30], Jana Przerembskiego (tu niemniej konkluzja podobna, jak przy Fryderyku Jagiellończyku)[31], Bernarda Maciejowskiego[32], Wawrzyńca Gembickiego[33], Jana Wężyka[34], Jana Lipskiego[35], Macieja Łubieńskiego[36], Andrzeja Leszczyńskiego[37],

[25] J. Bartoszewicz, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*…, b.p. („wyświęcił [go] prymas Maciej Łubieński w Łowiczu 27 XI 1650 r. [*sic!*]").

[26] Zob. niżej przyp. 217.

[27] Zob. niżej przyp. 93.

[28] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821 czyli do połączenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z biskupstwem poznańskim*, t. 2, Poznań 1888, s. 595 [2 wyd.: J. Korytkowski, *Prymasi Polski. Arcybiskupi gnieźnieńscy i metropolici polscy od roku 1000 aż do dnia dzisiejszego*, t. 9, Poznań 2003, s. 39] („uroczystego obrzędu konsekracji dopełnił w katedrze na Wawelu dnia 26 V 1510 roku, w asystencji biskupa przemyskiego Macieja Drzewickiego i biskupa laodycejskiego, sufragana krakowskiego, biskup krakowski Jan Konarski, po czym włożył nań uroczyście paliusz, odebrawszy od niego poprzednio przepisaną przysięgę wierności Kościołowi i Stolicy Apostolskiej").

[29] Zob. niżej przyp. 135.

[30] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*…, t. 3, Poznań 1889, s. 139-140 [2 wyd.: t. 11, Poznań 2003, s. 19] („za protekcją Gamrata, wielkiego protektora swego, otrzymał nominację na biskupstwo kamienieckie […]; prekonizowany przez papieża Pawła III i zapewne przez Gamrata konsekrowany").

[31] Zob. niżej przyp. 253.

[32] Zob. niżej przyp. 167.

[33] Zob. niżej przyp. 178.

[34] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*…, t. 3, s. 696 [2 wyd.: t. 13, Poznań 2004, s. 259-260] („arcybiskup gnieźnieński Wawrzyniec Gembicki, konsekrując go na biskupa, przepowiedział mu, że będzie trzecim jego następcą na stolicy metropolitalnej, co się też rzeczywiście stało").

[35] J.w., t. 3, s. 763 [2 wyd.: t. 13, s. 367] („w roku 1636 konsekrowany był na biskupa w kolegiacie łowickiej dnia 14 IX tr. przez prymasa Jana Wężyka w asystencji biskupów kujawskiego i płockiego tudzież sufraganów gnieźnieńskiego i poznańskiego").

[36] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*…, t. 4, Poznań 1891 [2 wyd.: t. 14, Poznań 2004, s. 27] („dnia 31 X 1621 roku konsekrował go biskup krakowski Marcin Szyszkowski w asystencji Jana Wężyka, naówczas biskupa przemyskiego, i Tomasza Oborskiego, sufragana krakowskiego").

[37] J.w., t. 4, s. 59 [2 wyd.: t. 14, s. 109] („otrzymał sakrę biskupią w Warszawie dnia 15 VI 1642 r. (nie 1643, jak mieć chce Bużeński) z rąk Andrzeja Szołdrskiego, biskupa poznańskiego").

Wacława Leszczyńskiego[38], Mikołaja Prażmowskiego[39], Kazimierza Floriana Czartoryskiego[40], Jana Stefana Wyżdżgi[41] i Michała Stefana Radziejowskiego[42]. A zatem jedynie w przypadku Andrzeja Róży Boryszewskiego, Macieja Drzewickiego, Jana Latalskiego, Piotra Gamrata, Jakuba Uchańskiego, Stanisława Karnkowskiego, Jana Tarnowskiego, Wojciecha Baranowskiego i Henryka Firleja ów odznaczający się niezwykłą akrybią i sumiennością w gromadzeniu tudzież prezentacji faktów źródłowych historiograf zbył milczeniem kwestię czasu i okoliczności święceń biskupich tychże hierarchów. Nie oznacza to bynajmniej, że przy wszystkich pozostałych zdołał zebrać komplet potrzebnych danych. Takowymi (czy też niemal kompletnymi) dysponował on jedynie w odniesieniu do Jana Łaskiego, Jana Lipskiego, Macieja Łubieńskiego, Jana Stefana Wydżgi i Michała Stefana Radziejowskiego, a poniekąd też Andrzeja Leszczyńskiego (brak jedynie współkonsekratorów) oraz Bernarda Maciejowskiego (tu nadto niepewne miejsce dopełnienia sakry)[43]. Wyłącznie cząstkowe dane przytacza J. Korytkowski w przypadku Andrzeja Krzyckiego, Jana Wężyka, Wacława Leszczyńskiego i Andrzeja Olszowskiego[44], gdy z kolei odnośnie do Mikołaja Dzierzgowskiego tudzież Wawrzyńca Gembickiego formułuje tylko hipotezy, nie dysponując jakimikolwiek przesłankami źródłowymi[45]. Wreszcie – jak wcześniej zaznaczono – co się tyczy Fryderyka Jagiellończyka oraz Jana Przerembskiego temat okoliczności dostąpienia przez nich pełni kapłaństwa badacz ów wprawdzie podejmuje, niemniej żadnych wiążący ustaleń w tej materii nie był w stanie poczynić[46].

[38] J.w. t, 4, s. 88 [2 wyd.: t. 14, s. 161] („[w r. 1645] przyjął sakrę w kościele warszawskim św. Jana").

[39] Zob. niżej przyp. 210.

[40] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*…, t. 4, s. 195 [2 wyd.: t. 15, Poznań 2005, s. 19] („sakrę biskupią otrzymał 29 I 1651 r. w kolegiacie łowickiej wobec rodziny i świetnego grona panów i senatorów obydwóch narodów z rąk sędziwego prymasa Macieja Łubieńskiego, na rok przed śmiercią jego").

[41] J.w., t. 4, s. 270 [2 wyd.: t. 15, s. 148] („sakrę biskupią przyjął Wyżdżga na dniu 24 X 1655 r. w kościele OO. Franciszkanów w Głogówku, uprosiwszy sobie do tego aktu prymasa Andrzeja Leszczyńskiego, jako konsekratora, a na asystentów: Jana Tarnowskiego, arcybiskupa lwowskiego, i Kazimierza Floriana Czartoryskiego, biskupa kujawskiego").

[42] J.w., t. 4, s. 301 [2 wyd.: t. 15, s. 204] („dnia 25 I 1681 r. składał Radziejowski przysięgę jako senator Rzeczypospolitej, a nazajutrz przyjął sakrę biskupią w kościele warszawskim św. Jana z rąk biskupa krakowskiego Jana Małachowskiego, w asystencji biskupów: chełmskiego Stanisława Święcickiego i kijowskiego Stanisława Witwickiego, w obecności króla, królowej, całego dworu i mnóstwa senatorów, panów i szlachty".

[43] Zob. wyżej przypisy 32 i 37.

[44] Zob. wyżej przypisy 26, 29, 34 i 38.

[45] Zob. wyżej przypisy 30 i 33.

[46] Zob. wyżej przypisy 27 i 31.

Dzieło Jana Korytkowskiego okazało się na tyle znaczącym dokonaniem na polu biografistyki arcybiskupów gnieźnieńskich, że minąć musiał przeszło wiek, nim dopiero kolejni autorzy zdecydowali się podjąć „ryzyko" opracowania nowych słowników biograficznych prymasów Polski, które i tak musiały powtórzyć w niejednym ustalenia zawarte w tamtym monumentalnym dziele (w latach 2001-2006 wydanym po raz wtóry – zresztą pod zmienionym tytułem). Okazją dla przygotowania tych edycji stało się obchodzone w roku 2000 milenium istnienia metropolii gnieźnieńskiej[47]. Opublikowana po raz pierwszy w r. 1997 popularnonaukowa książka Marcelego Kosmana *Poczet prymasów Polski*[48] doczekała się wówczas wznowienia (w wersji zmienionej i pod bardziej rozbudowanym tytułem)[49], gdy z kolei w samym roku wielkiego jubileuszu ukazał się nakładem Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie leksykon bio-bibliograficzny *Arcybiskupi gnieźnieńscy w tysiącleciu*, autorstwa piszącego te słowa[50], natomiast w dwa lata później reprezentujący gnieźnieńskie środowisko naukowe Kazimierz Śmigiel wydał *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski*[51], w którym miał możność wyzyskać materiał zawarty w dwóch wyżej wspomnianych edycjach[52]. Wszyscy ci autorzy, siłą rzeczy opierający się w istotnej mierze na faktografii zawartej w wiekopomnym dziele J. Korytkowskiego[53], zarazem też spożytkowali w swych publikacjach (choć w różnym stopniu) nowe ustalenia historiografii, znajdujące odzwierciedlenie przede wszystkim w nieraz dość obszernych hasłach w *Polskim słowniku biograficznym* (już w tamtym momencie doprowadzonym do litery „S") oraz w stosunkowo niezbyt jak dotąd licznych monografiach życia i działalności poszczególnych metropolitów Gniezna. Uprawnione wydaje się zatem postawienie w tym miejscu pytania, czy w świetle zawartości trzech wyżej wspomnianych leksykonów biograficznych zmienił się na korzyść stan wiedzy w tematyce sakr XVI- i XVII-wiecznych arcybiskupów gnieźnieńskich?

[47] Pomijamy tu pozbawioną w praktyce jakiejkolwiek wartości naukowej publikację H. J. Kaczmarskiego, *Poczet prymasów Polski. Arcybiskupi Gniezna od bł. Radzima do Józefa kard. Glempa*, Warszawa 1988.

[48] M. Kosman, *Poczet prymasów Polski*, Warszawa 1997.

[49] M. Kosman, *Między ołtarzem a tronem. Poczet prymasów Polski*, Poznań 2000.

[50] K. R. Prokop, *Arcybiskupi gnieźnieńscy w tysiącleciu*, Kraków 2000.

[51] K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski*, Poznań 2002.

[52] Ponadto należy nadmienić o albumowej edycji P. Mrozowskiego, *Poczet arcybiskupów gnieźnieńskich, prymasów Polski*, Warszawa 2003, w której zasadniczy akcent położono na materiał ilustracyjny, natomiast faktografia zawarta w biogramach zredukowana została do minimum.

[53] Zob. ostatnio: J. Jaskulski, *Dzieło ks. Jana Ignacego Korytkowskiego w ocenie historiografii i metodologii XIX i XX wieku*, [w:] *1000 lat archidiecezji gnieźnieńskiej*, pod red. J. Strzelczyka i J. Górnego, Gniezno 2000, s. 407-417.

Rozpoczynając od chronologicznie najwcześniejszej książki M. Kosmana, należy zauważyć, że autor ów kwestię czasu oraz miejsca dostąpienia pełni kapłaństwa przez późniejszych prymasów najwyraźniej potraktował jako mało istotny element *curriculum vitae* każdego z nich. Na skądinąd bardzo lapidarne napomknienia o sakrach natrafiamy w książce *Między ołtarzem a tronem* jedynie w przypadku sześciu spośród dwudziestu sześciu interesujących nas obecnie hierarchów, z czego wszakże konkretne dane widnieją tylko przy Janie Lipskim[54], Andrzeju Leszczyńskim[55], Michale Prażmowskim[56] i Michale Stefanie Radziejowskim[57], natomiast przy Janie Przerembskim[58] i Janie Tarnowskim[59] są to informacje w zasadzie niczego nie wnoszące do tematu. Z kolei piszący te słowa, na kartach *Arcybiskupów gnieźnieńskich w tysiącleciu*, do kwestii czasu, miejsca i okoliczności święceń biskupich tychże 26 hierarchów odniósł się w szesnastu przypadkach[60], podczas gdy K. Śmigiel – siedemnastu, za J. Korytkowskim powtarzając domysły odnośnie do święceń biskupich Mikołaja Dzierzgowskiego[61] i Wawrzyńca Gembickiego[62] tudzież wskazując na brak znanych świadectw w owym względzie w przypadku Jana Przerembskiego[63], natomiast konkretne dane na temat sakr przytaczając w biogramach Fryderyka Jagiellończyka[64], Jana Łaskiego[65], Macieja

[54] M. Kosman, *Między ołtarzem a tronem*…, s. 158 („konsekrowany we wrześniu 1636 r.").

[55] J.w., s. 162 („święcenia biskupie otrzymał w czerwcu 1642 r.").

[56] J.w., s. 167 („20 V 1664 r. został wyświęcony na biskupa w warszawskiej kolegiacie św. Jana").

[57] J.w., s. 180 („sakrę przyjął w warszawskiej kolegiacie w obecności króla").

[58] J.w., s. 121 („nie wiadomo kiedy otrzymał sakrę").

[59] J.w., s. 144 („sakrę dostał w 1597 r. (Poznań)").

[60] Chodzi o biogramy następujących metropolitów (z podaniem w nawiasie paginacji): Fryderyka Jagiellończyka (s. 148), Jana Łaskiego (s. 156), Macieja Drzewickiego (s. 159), Jakuba Uchańskiego (s. 180), Stanisława Karnkowskiego (s. 185-186), Bernarda Maciejowskiego (s. 193), Wawrzyńca Gembickiego (s. 200), Jana Lipskiego (s. 209), Macieja Łubieńskiego (s. 212), Andrzeja Leszczyńskiego (s. 216), Wacława Leszczyńskiego (s. 219), Mikołaja Prażmowskiego (s. 222), Kazimierza Floriana Czartoryskiego (s. 226), Andrzeja Olszowskiego (s. 229), Jana Stefana Wyżdżgi (s. 233) i Michała Stefana Radziejowskiego (s. 237). Pełny zapis bibliograficzny zob. wyżej w przyp. 50.

[61] K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich*…, s. 148 („Dzierzgowski zapewne otrzymał sakrę od Gamrata").

[62] J.w., s. 187 („najprawdopodobniej przyjął sakrę od prymasa Karnkowskiego").

[63] J.w., s. 155 („Nie wiadomo, kiedy i od kogo otrzymał sakrę. Zdaniem J. Korytkowskiego jego konsekracja nastąpiła dopiero wtedy, kiedy został rzeczywistym arcybiskupem").

[64] J.w., s. 115 („przypuszczalnie przyjął 21 XII 1493 r. sakrę").

[65] J.w., s. 122 („22 V 1510 r. przyjął sakrę na Wawelu z rąk biskupa krakowskiego Jana Konarskiego").

Drzewickiego[66], Andrzeja Krzyckiego (gdzie – w ślad za J. Korytkowskim – błędna konstatacja co do osoby głównego konsekratora)[67], Bernarda Maciejowskiego[68], Jana Lipskiego[69], Macieja Łubieńskiego[70], Andrzeja Leszczyńskiego[71], Wacława Leszczyńskiego[72], Michała Prażmowskiego[73], Kazimierza Floriana Czartoryskiego[74], Jana Stefana Wydżgi[75] i Michała Stefana Radziejowskiego[76].

W tym wyliczeniu, będącym zarazem *sui generis* przeglądam stanu badań, godzi się nadto wspomnieć o dwóch leksykonach biskupów polskich, mianowicie w opracowaniu Zdzisława Szostkiewicza[77] oraz Piotra Niteckiego[78], tudzież o dwóch krytycznych wykazach obsady stolic biskupich (w pierwszym przypadku w odniesieniu do całego globu, w drugim – wyłącznie ziem polskich), przynoszących także (choć w sposób mało konsekwentny) dane o sakrach, mianowicie wielotomowej edycji *Hierarchia Catholica*[79] oraz katalogach zawartych w syntezie *Historia Kościoła w Polsce*, zestawionych przez Kazimierza Dolę i Zdzisława Obertyńskiego[80]. Co się tyczy *Katalogu biskupów obrządku łacińskiego przed-*

[66] J.w., s. 131 („sakrę przyjął 11 I 1505 r. w Rzymie, odbywając pielgrzymkę do Loreto").
[67] J.w., s. 135 („sakrę przyjął z rąk swego krewnego Tomickiego").
[68] J.w., s. 178 („sakrę przyjął 23 I 1588 r. z rąk prymasa Karnkowskiego, zapewne w Łowiczu").
[69] J.w., s. 198 („konsekrowany został 14 IX 1636 r. przez prymasa Jana Wężyka w kolegiacie łowickiej").
[70] J.w., s. 201 („sakrę przyjął 31 X 1621 r. z rąk biskupa krakowskiego Marcina Szyszkowskiego").
[71] J.w., s. 205 („w dniu 15 VI 1642 r. przyjął sakrę").
[72] J.w., s. 208 („sakrę przyjął z rąk nuncjusza Jana de Torresa, co miało miejsce w kolegiacie św. Jana w Warszawie").
[73] J.w., s. 214 („został konsekrowany pod koniec 1664 r. w kolegiacie św. Jana w Warszawie").
[74] J.w., s. 217 („sakrę otrzymał 29 I 1651 r. w kolegiacie łowickiej z rąk prymasa Macieja Łubieńskiego").
[75] J.w., s. 225 („sakrę przyjął 24 X 1655 r. w Głogówku z rąk prymasa Andrzeja Leszczyńskiego").
[76] J.w., s. 229 („sakrę przyjął 26 I 1681 r. w kolegiacie św. Jana w Warszawie z rąk biskupa krakowskiego Jana Małachowskiego").
[77] Z. Szostkiewicz, *Katalog biskupów obrządku łacińskiego przedrozbiorowej Polski*, [w:] *Sacrum Poloniae millennium. Rozprawy - Szkice - Materiały historyczne*, t. 1, Rzym 1954, s. 391-608.
[78] P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000[2].
[79] *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, t. 1-9, oprac. zbior., Monasterii-Patavii 1913-2002.
[80] K. Dola, *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych metropolii i diecezji polskich obrządku rzymskokatolickiego do czasów współczesnych*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2 cz. 2, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, Poznań – Warszawa 1979, s. 255-303; tenże, *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych eparchii polskich obrządku grecko-unickiego od unii brzeskiej (1596) do roku 1945*,

rozbiorowej Polski Z. Szostkiewicza, o konsekracjach członków episkopatu, zasiadających na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie w latach 1493-1705, czytamy u niego wyłącznie w odniesieniu do Fryderyka Jagiellończyka[81], natomiast P. Nitecki, u którego wzmianki o sakrach ograniczają się tak samo do wskazania jedynie daty owego faktu (niekiedy nadto miejsca), odnotował takowe w notkach biograficznych poświęconych – spośród interesujących nas metropolitów gnieźnieńskich – Janowi Łaskiemu[82], Maciejowi Drzewickiemu[83], Bernardowi Maciejowskiemu[84], Janowi Lipskiemu[85], Andrzejowi Leszczyńskiemu[86] i Kazimierzowi Florianowi Czartoryskiemu[87], a zatem jedynie w sześciu przypadkach. Z kolei w opracowanym przez K. Dolę *Katalogu arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych metropolii i diecezji polskich obrządku rzymskokatolickiego* datę święceń biskupich, gdy chodzi o interesujące nas grono hierarchów, znajdujemy przy Bernardzie Maciejowskim[88], Janie Lipskim[89], Macieju Łubieńskim[90] i Andrzeju Leszczyńskim[91], zaś w kompendium *Hierarchia Catholica* dla interesującego nas przedziału czasu, przy ani jednym[92].

Czytelnik, który w dotychczasowej lekturze niniejszego opracowania nie ograniczył się li tylko do tekstu zasadniczego, ale zwrócił uwagę także na treści podawane w przypisach, miał już sposobność zyskać pobieżną orientację odnośnie do tego, co w tematyce sakr XVI- i XVII-wiecznych arcybiskupów gnieźnieńskich jawi się jako rzecz wiadoma, co z kolei stanowi przedmiot wątpliwości lub też rozbieżnych w swej wymowie konstatacji, a co stoi pod znakiem zapytania, będąc dla badaczy zagadką. Obecnie zatem zajmiemy się w sposób bardziej szczegółowy sakrami kilku spośród późnośredniowiecznych i nowożytnych prymasów, których imiona wielokrotnie już się tu pojawiały, podejmując tym samym pró-

[w:] tamże, s. 304-311; Z. Obertyński, *Katalog unickich arcybiskupów ormiańskich w Polsce*, [w:] tamże, s. 312.

[81] Z. Szostkiewicz, *Katalog biskupów obrządku łacińskiego*…, s. 449 („sakrę biskupią przyjął dopiero 21 XII 1493 r.").

[82] P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*…, kol. 261 („sakrę biskupią przyjął 26 V 1510 r. w Krakowie").

[83] J.w., kol. 83 („sakrę biskupią otrzymał 11 I 1505 r. w Rzymie").

[84] J.w., kol 274 („sakrę biskupią przyjął 24 I 1588 r.").

[85] J.w., kol. 252 („konsekrowany 14 IX 1636 r. w Łowiczu").

[86] J.w., kol. 245 („sakrę biskupią przyjął w czerwcu 1642 r.").

[87] J.w., kol. 63 („sakrę biskupią przyjął 29 I 1651 r. w Łowiczu").

[88] K. Dola, *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych*…, s. 279 nr 16 („konsekrowany 24 I 1588 r.").

[89] J.w., s. 260 nr 32 („konsekrowany 14 IX 1636 r.").

[90] J.w., s. 258 nr 24 („konsekrowany 31 X 1621 r.").

[91] J.w., s. 267 nr 30 („konsekrowany w czerwcu 1642 r.").

[92] *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, t. 2-5, Monasterii – Patavii 1914-1952 [t. 2-3 reprint: Patavii 1960].

bę definitywnego wyjaśnienia pewnych kwestii, w dotychczasowej literaturze przedmiotu przedstawianych w sposób niejednoznaczny lub też w zupełności pomijanych, by następnie dokonać na końcu, w konkluzji, zapowiadanej rekapitulacji dostępnej nam aktualnie wiedzy na temat sakr XVI- i XVII-wiecznych arcybiskupów Gniezna.

I. Fryderyk Jagiellończyk

„Akta kapituł i dokumenty współczesne nie przechowały nam ani daty konsekracji królewicza [Fryderyka Jagiellończyka] na biskupa, ani nazwisk konsekratora i asystentów jego. Musiała ona przecież nastąpić w miesiącu kwietniu lub maju roku 1494, albowiem na dokumentach i w aktach kapituły gnieźnieńskiej aż do pierwszej połowy kwietnia wymieniany jest jako arcybiskup gnieźnieński i biskup krakowski wybrany i potwierdzony, nie konsekrowany, zaś w końcu miesiąca maja już jako konsekrowany arcybiskup tam występuje”[93]. W tych słowach problem okoliczności przyjęcia święceń biskupich przez powołanego na stolicę metropolitalną w Gnieźnie w roku 1493 najmłodszego brata panującego wówczas w Królestwie Polskim Jana Olbrachta, kardynała Fryderyka, ujął Jan Korytkowski, uznawszy tym samym, że jakichkolwiek bardziej precyzyjnych konstatacji w owej materii nie jest w stanie poczynić. Konkluzja, do jakiej doszedł cytowany autor, została wszakże zakwestionowana w pół wieku później przez Henryka Rybusa, który nie tylko wskazał, że datowanie sakry królewicza-kardynała – w oparciu o widniejącą we współczesnych świadectwach źródłowych tytulaturę – na kwiecień-maj 1494 r. jest błędne[94], ale zarazem też poczynił w interesującym nas temacie ustalenia, które aż dotąd stanowiły ostatni głos w owym temacie. Już mianowicie Julian Bartoszewicz zauważył, iż hierarcha, o którym obecnie mowa, „pierwszą Mszę św. odprawił w katedrze krakowskiej 25 XII 1493 r., w samo święto Bożego Narodzenia”[95], wydarzenia owego nijak wszakże nie łącząc z faktem przyjęcia święceń biskupich przez naonczas 25-letniego purpurata królewskiej krwi. O tamtych prymicjach czytamy zarówno w *Roczniku mansjonarzy krakowskich*[96], jak i w kontynuacji

[93] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy…*, t. 2, s. 501-502 [2 wyd.: t. 8, s. 226-227]. Zob. również: tenże, *Fryderyk Jagiellończyk, kardynał, arcybiskup gnieźnieński i biskup krakowski*, Poznań 1881 [osobne odbicie z „Przeglądu Kościelnego”], s. 16.

[94] H. Rybus, *Królewicz kardynał Fryderyk Jagiellończyk jako biskup krakowski i arcybiskup gnieźnieński*, Warszawa 1935, s. 51 przyp. 2.

[95] J. Bartoszewicz, *Arcybiskupi gnieźnieńscy…*, b.p.

[96] *Annales mansionariorum Cracoviensium*, wyd. W. Kętrzyński, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. 5, Lwów 1888, s. 895: „Fredericus cardinalis […] imbutus infula pontificalis anno 1493 in die Nativitatis Domini primicias celebravit”.

Macieja Karpigi z Miechowa długoszowego katalogu biskupów krakowskich[97] (stosowną wiadomość znajdziemy także wśród trzech zapisek w księdze grodzkiej krakowskiej z lat 1493-1495, umieszczonych – po stronie wewnętrznej – na jej okładce pergaminowej)[98], ale również w źródle, o którym dalej będzie mowa, bowiem jak dotychczas zawarte w nim świadectwo w tej materii nie zostało wyzyskane przez badaczy dla naświetlenia omawianej tu problematyki, choć ma ono w tym przypadku znaczenie pierwszorzędne[99].

Data i miejsce odprawienia prymicji przez Fryderyka Jagiellończyka były zatem znane już wcześniej historiografii, niemniej zasługę H. Rybusa stanowi skojarzenie owego faktu z dostąpieniem przez królewicza-kardynała pełni kapłaństwa. Dokonawszy gruntownej analizy dostępnej mu podstawy źródłowej, badacz ów stwierdza na kartach książkowej biografii rzeczonego hierarchy: „W sam dzień Bożego Narodzenia [1493 r.] odprawił Fryderyk w katedrze [na Wawelu] prymicje w obecności matki [Elżbiety Habsburżanski], króla [Jana] Olbrachta oraz królewicza Zygmunta, umyślnie przybyłego z Poznania. […] Domyślamy się, że Msza ta była zarazem pierwszą celebrą pontyfikalną Fryderyka, jako biskupa konsekrowanego. […] Nie ma wprawdzie żadnych bezpośrednich wiadomości o konsekracji Fryderyka, lecz przecież pośrednio źródła wskazują na to, iż był on już wówczas konsekrowany. Mianowicie jeszcze przed Bożym Narodzeniem, dnia 22 XII, występuje Fryderyk na dokumentach bez określenia *electus confirmatus*, ale już jako kardynał, prymas, arcybiskup gnieźnieński i biskup krakowski. Tak czytamy na przywileju Fryderyka z dnia 22 XII, wydanym w Krakowie, a nadającym inwestyturę na prepozyturę klasztoru w Miechowie Janowi, dawnemu prepozytowi z Bytomia. Następnie przywilej Jana Olbrachta, wystawiony w pierwszych dniach stycznia 1494 r. na rzecz Macieja, biskupa chełmskiego, […] umieszcza wśród świadków także Frydery-

[97] *Pomniki dziejowe Polski*, seria II, t. 10 cz. 2 – *Katalogi biskupów krakowskich*, wyd. J. Szymański, Warszawa 1974, s. 241: „Ad missam primam idem Reverendissimus Illustrissimusque dominus Fridericus cecinit die Mercurii vigesima quinta Decembris, qui fuit Nativitatis Salvatoris Domini Nostri Jesu [Christi] anno Domini MCCCCXCIII".

[98] *Varia e variis codicibus*, wyd. W. Kętrzyński, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. 5, s. 1008-1009 nr XI (*E codicibus Cracoviensibus*): „Anno Domini MCCCCXCIII Illustrissimus princeps et Reverendissimus in Christo pater et dominus Fridericus, miseracione Divina Sacrosanctae Ecclesiae tituli Sanctae Luciae in Septem Soliis presbiter cardinalis, Gneznensis archiepiscopus et primas et episcopus Cracoviensis, feria secunda [*sic!*], ipso die Nativitatis Christi, primicias Domino iubente feliciter celebravit".

[99] Por.: *Kroniki Bernarda Wapowskiego z Radochoniec, kantora katedralnego krakowskiego, część ostatnia, czasy podługoszowskie obejmująca (1480-1535)*, wyd. J. Szujski, Kraków 1874, s. 18.

ka z wyszczególnionymi powyżej tytułami. Poza kardynałem prymasem są też inni jeszcze biskupi, a więc: arcybiskup lwowski Andrzej Róża [Boryszewski], biskup włocławski Piotr z Bnina, Uriel Górka z Poznania, Mikołaj przemyski i sam Maciej, biskup chełmski. […] A więc już 22 XII jest Fryderyk konsekrowanym, zaś wymienieni w królewskim dokumencie z początku stycznia biskupi obecnością swoją z Krakowie nasuwają przypuszczenie, że przybyli do stolicy właśnie w związku z konsekracją Fryderyka, jako jej uczestnicy. Kto z nich był konsekratorem głównym, nietrudno odgadnąć. Niezawodnie był nim Andrzej Róża [Boryszewski], jako godnością najodpowiedniejszy, współkonsekratorami natomiast byli [zapewne] poważany biskup kujawski Piotr Moszyński z Bnina i poznański Uriel Górka […]. Poza wspomnianymi wyżej dyplomami także rękopiśmienne źródła wskazuje na to, iż konsekracja odbyła się właśnie podczas grudniowego pobytu Fryderyka w Krakowie. […] Był on zatem konsekrowany przed Nowym Rokiem i jako taki śpiewał pierwszą Mszę na Boże Narodzenie. Konsekracja odbyła się przeto przed świętami w Krakowie, na pewno przed 22 XII, może w sobotę 21 XII, w dzień św. Tomasza Apostoła”[100].

Konkluzję w owym względzie H. Rybus powtórzył w życiorysie królewicza-kardynała, opracowanym do *Polskiego słownika biograficznego*, gdzie stwierdza, iż „przypuszczalną datą konsekracji Fryderyka Jagiellończyka jest dzień 21 XII 1493 r., a prymicja jego odprawiona w sam dzień Bożego Narodzenia tr. w katedrze krakowskiego była zarazem jego pierwszą Mszą pontyfikalną, podczas której wystąpił w purpurze kardynalskiej”[101]. Tego rodzaju konstatacja powtarzana była odtąd przez kolejnych autorów, w tej liczbie również przez K. Śmigla[102] oraz przez piszącego te słowa[103], podobnie jak i w opracowaniach spoza historiografii kościelnej[104]. Najśwież-

[100] H. Rybus, *Królewicz kardynał Fryderyk Jagiellończyk…*, s. 48-51.

[101] H. Rybus, *Fryderyk Jagiellończyk (1468-1503), kardynał-prymas, arcybiskup gnieźnieński i biskup krakowski*, [w:] *Polski słownik biograficzny* [dalej cyt.: PSB], t. 7, Kraków 1948-1958, s. 168.

[102] K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich…*, s. 115 („przypuszczalnie przyjął 21 XII 1493 r. sakrę”).

[103] K. R. Prokop, *Arcybiskupi gnieźnieńscy w tysiącleciu*, s. 148; tenże, *Polscy kardynałowie*, Kraków 2001, s. 58-59.

[104] Np.: Z. Wdowiszewski, *Genealogia Jagiellonów*, Warszawa 1968, s. 85-86 [2 wyd.: tenże, *Genealogia Jagiellonów i Domu Wazów w Polsce*, Kraków 2005, s. 127] („Źródła nie przechowały bezpośrednich wiadomości o konsekracji Fryderyka. Na podstawie tytułów używanych przez niego w końcu 1493 r. i początku 1494 można ustalić, że nastąpiła ona przed 22 XII 1493 r. Konsekratorem był prawdopodobnie najstarszy godnością kościelną po Fryderyku Andrzej Róża, arcybiskup lwowski, a współkonsekratorami - biskup kujawski Piotr z Bnina Moszyński i poznański Uriel Górka. W święto Bożego Narodzenia 1493 r. Fryderyk odprawił prymicje w katedrze krakowskiej w obecności królowej-matki, króla Jana Olbrachta i królewicza Zygmunta”); M. Duczmal, *Jagiellonowie. Leksykon biograficzny*, Kraków 1996, s. 235

szej daty wypowiedź w owym temacie stanowi artykuł Dariusza Jacha *Zarys kariery kościelnej i wstępna próba ustalenia itinerarium królewicza kardynała Fryderyka Jagiellończyka*[105], powstały na kanwie obszerniejszej pracy (magisterskiej) autora, zatytułowanej *Kariera kościelna królewicza kardynała Fryderyka Jagiellończyka w świetle walki o królewskie prawo do decydowania o obsadzie stolic biskupich* (2001)[106]. W publikacji tej stwierdzone zostało: „Najprawdopodobniej w drugiej połowie grudnia [1493 r.] przyjął Fryderyk sakrę biskupią i 25 XII odprawił swoją pierwszą Mszę pontyfikalną, której uczestnicy otrzymali odpust zupełny"[107]. Tak samo w zestawionym na końcu itinerarium królewicza-kardynała D. Jach wskazuje na jego przybycie do Krakowa 14 XII 1493 r. (o czym pisał już H. Rybus), dalej na wystawienie znanego nam dokumentu z 22 XII tr., oraz na odprawienie pierwszej Mszy św. (prymicje) w Boże Narodzenie 1493 roku[108].

Uwadze tego oraz pozostałych autorów uszło skądinąd niepozorne źródło, którego H. Rybus, a tym bardziej J. Korytkowski i wcześniejsi biografowie Fryderyka Jagiellończyka mieli prawo nie znać, albowiem doczekało się ono wydania drukiem dopiero w roku 1976. Mowa o zapiskach kommemoratywnych (pamiętniku) żyjącego w latach ok. 1444-1510 Ambrożego Pampowskiego, w młodości pracownika kancelarii królewskiej, następnie krajczego dworu królewiczów Kazimierza Jagiellończyka i Jana Olbrachta, z kolei chorążego i krajczego nadwornego, wreszcie zaś wojewody sieradzkiego i starosty generalnego wielkopolskiego. Blisko związany z dynastią Jagiellonów, w interesującym nas roku 1493 towarzyszył on królowi Janowi Olbrachtowi począwszy od sejmu w Piotrkowie, który obradował od 18 I do 4 III tr. Wedle ustaleń Jacka Wiesiołowskiego, autora książkowej biografii A. Pampowskiego[109], ów u schyłku rzeczonego roku był obecny w Krakowie, gdzie jego pobyt poświadczony jest przez inne źródła począwszy od 9 I 1494[110]. Tak też

(„Konsekracja Fryderyka na tron arcybiskupi [*sic!*] odbyła się najprawdopodobniej w Krakowie 22 XII 1493 r.").

[105] D. Jach, *Zarys kariery kościelnej i wstępna próba ustalenia itinerarium królewicza kardynała Fryderyka Jagiellończyka*, [w:] *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne*, z. 129, pod red. K. Baczkowskiego, Kraków 2002, s. 64-74.

[106] J.w., s. 52 przyp. 7.

[107] J.w., s. 57. Zob. również: tamże, przyp. 29, w którym czytamy, że papież Aleksander VI „zatwierdził 19 VII 1493 r. nadany jeszcze przez Innocentego VIII odpust wszystkim uczestnikom pierwszej Mszy odprawionej przez Fryderyka" (dalej wskazanie na źródła).

[108] J.w., s. 67.

[109] J. Wiesiołowski, *Ambroży Pampowski - starosta Jagiellonów. Z dziejów awansu społecznego na przełomie średniowiecza i odrodzenia*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976.

[110] J.w., s. 51-52 (gdzie wskazanie na okoliczność, iż A. Pampowski „towarzyszył [królowi Janowi Olbrachtowi] w podróży do Krakowa na uroczystość prymicji i święceń biskupich Fryderyka Jagiellończyka") oraz s. 180 przyp. 4.

wśród zachowanych na marginesach kalendarza w jednym z przechowywanych obecnie w Bibliotece Czartoryskich w Krakowie inkunabułów zapisek kommemoratywnych (z lat 1489-1505) późniejszego wojewody sieradzkiego i starosty generalnego Wielkopolski[111], wydanych przez J. Wiesiołowskiego w formie aneksu źródłowego do wspomnianej monografii, znajdujemy dwie następujące kolejno po sobie, dla nas szczególnie istotne. Pod datą 22 XII 1493 Ambroży Pampowski zanotował: „Hic Dominus Cardinalis consecratur", natomiast bezpośrednio po tym, pod datą 25 XII tr.: „Hic canit missam primam"[112].

Współczesny wydarzeniom człowiek z otoczenia monarchy, w którym jego biograf domyśla się uczestnika, a więc naocznego świadka obu odnotowanych wydarzeń[113], utrwalił tedy dla potomności datę dzienną konsekracji kardynała Fryderyka Jagiellończyka, arcybiskupa gnieźnieńskiego i zarazem biskupa krakowskiego, która odbyła się 22 XII 1493 r., to jest w czwartą niedzielę Adwentu. A zatem wcześniej przywołany dokument inwestytury dla prepozyta generalnego miechowskiego Jana z Bytomia, który naprowadził H. Rybusa na właściwy trop, wystawiony został w samym dniu uroczystego dopełnienia obrzędu sakry, czego badacz ten nie podejrzewał, hipotetycznie przyporządkowując datę interesujących nas święceń biskupich do soboty 21 XII tr.[114] Lapidarna zapiska A. Pampowskiego nic natomiast nie mówi o świątyni, gdzie odbyła się rzeczona konsekracja, a którą była niewątpliwie królewska katedra na Wawelu, podobnie jak zbywa milczeniem to, przez czyją posługę Fryderyk Jagiellończyk dostąpił pełni kapłaństwa. W tym zatem względzie trudno coś dodać do konstatacji poczynionych przez H. Rybusa, uznając – w ślad za nim – za najbardziej prawdopodobne, że głównym konsekratorem był metropolita lwowski Andrzej Róża Boryszewski[115].

Jak wiadomo, w dekadę później został on następcą Fryderyka Jagiellończyka na arcybiskupstwie gnieźnieńskim (prowizja papieska z 18 XII 1503 r.), będąc w tamtym momencie członkiem episkopatu od piętnastu lat. W gronie następców Apostołów znalazł się zresztą w dość niezwykłych okolicznościach, o których nie miejsce się tu rozpisywać, choć po prawdzie dotychczas nie zostały one jeszcze w sposób zadowalający naświetlone w literaturze przedmiotu[116]. Faktem pozostaje, iż nastąpiło to w roku 1488, zaś sam zainteresowany przebywał wówczas

[111] J.w., s. 159-161 (ogólnie o pamiętniku A. Pampowskiego, jako o źródle do dziejów epoki), 170-171.

[112] *Pamiętnik Ambrożego Pampowskiego 1489-1505*, [w:] j.w., s. 173.

[113] J.w., s. 180 przyp. 44.

[114] Zob. wyżej przyp. 100.

[115] H. Rybus, *Królewicz kardynał Fryderyk Jagiellończyk*…, s. 50.

[116] Ostatnio na ten temat pisał K.R. Prokop, *Biskupi pomocniczy w diecezjach polskich w dobie przedtrydenckiej (2. poł. XIII-1. poł. XVI w.)*, Kraków 2002, s. 350-351 (gdzie wskazana wcześniejsza literatura do tej tematyki).

w Rzymie, a zatem od razu na miejscu, czyli w Wiecznym Mieście, mógł przyjąć sakrę z rąk któregoś spośród licznie tam rezydujących hierarchów, związanych z Kurią Rzymską. Kwestia ta wymaga wszakże dalszych poszukiwań źródłowych, dzięki którym – jeśli by tylko przyniosły pomyślny rezultat – będzie możliwe poczynienie jakichś konkluzji (choćby o tylko hipotetycznym charakterze) w materii sukcesji święceń biskupich kardynała Fryderyka Jagiellończyka, prowadzącej być może do któregoś spośród XV-wiecznych papieży. Konsekracja hierarchy, o którym mowa w obecnym rozdziale, również i z tego względu zasługiwała na poświęcenie jej cokolwiek baczniejszej uwagi, jako że kolejni spośród polskich królewiczów, osadzonych na stolicach biskupich, a więc bracia Jan Albert i Karol Ferdynand Wazowie, dla których zmarły w r. 1503 metropolita gnieźnieński i kardynał był stryjecznym pradziadem, nigdy nie przyjęli święceń wyższych, a w konsekwencji i sakry (co dotyczyło również bratanka Fryderyka, Jana z książąt litewskich, naturalnego syna Zygmunta I Starego, przezeń wprowadzonego na stolicę biskupią wpierw w Wilnie, a następnie w Poznaniu).

II. Maciej Drzewicki

O ile w odniesieniu do wyżej wspomnianego prymasa Andrzeja Róży Boryszewskiego nie mamy pewności, czy święcenia biskupie otrzymał on za swego pobytu w Rzymie (choć wydaje się to ze wszech miar prawdopodobne), o tyle tego rodzaju fakt znajduje jednoznaczne potwierdzenie w przypadku Macieja Drzewickiego, który na stolicy arcybiskupiej w Gnieźnie zasiadał w latach 1531-1535. Wiemy o tym z jego własnych zapisek kommemoratywnych (diariusza *vel* dziennika), których opublikowanie i tym samym wprowadzenie do obiegu naukowego zawdzięczamy niejednokrotnie już tu wspominanemu Henrykowi Rybusowi[117], zarazem też autorowi wyczerpującej monografii życia i działalności tego bez wątpienia wybitnego hierarchy Kościoła oraz męża stanu (w latach 1497-1515 był on – kolejno – sekretarzem wielkim, podkanclerzym i na koniec kanclerzem wielkim koronnym), opublikowanej wszakże w rozbiciu na części (do tego nie w całości)[118].

[117] *Dwa źródła do biografii Macieja Drzewickiego*, cz. 2 – *Dziennik Macieja Drzewickiego*, wyd. H. Rybus, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 3 (1956/1957) z. 2, s. 327-368.

[118] H. Rybus, *Prymas Maciej Drzewicki - zarys biografii (1467-1535)*, „Studia Theologica Varsaviensia" 2 (1964) nr 1/2, s. 79-308; tenże, *Prymas Maciej Drzewicki. Działalność kościelna w diecezji przemyskiej (1504-1513)*, Warszawa 1968; tenże, *Działalność synodalna biskupa Macieja Drzewickiego w diecezji włocławskiej (1514-1531)*, „Studia Theologica Varsaviensia" 7 (1969) nr 1, s. 133-171 (gdzie na s. 133 uwaga w przypisie, iż „artykuł ten stanowi jeden z rozdziałów trzeciej części monografii o prymasie Macieju Drzewickim: *Działalność kościelna w diecezji włocławskiej*").

Jak pamiętamy z uprzedniego przeglądu stanu badań, XIX-wieczni oraz wcześniejsi autorzy życiorysów nowożytnych metropolitów gnieźnieńskich nie mieli nic kompletnie do powiedzenia na temat sakry Macieja Drzewickiego. Dopiero wydobycie na światło dzienne przez H. Rybusa rzeczonego dziennika i zawartej tamże pośród innych zapiski przyporządkowanej do daty 11 I 1505 r., o treści: „Consecratus sum in episcopum Premisliensem in Urbe [tj. w Rzymie]"[119], pozwoliło skonstatować, że ów późniejszy prymas pełni kapłaństwa dostąpił wskazanego dnia (była to sobota w oktawie Objawienia Pańskiego) w Wiecznym Mieście. Z notki tej nie wynika wszakże, w której konkretnie spośród rzymskich świątyń oraz przez posługę którego hierarchy (nie wspominając już o imionach współkonsekratorów) Maciej Drzewicki, ustanowiony w roku poprzednim pasterzem diecezji przemyskiej, otrzymał święcenia biskupie. Podobnie jednak, jak w odniesieniu do Fryderyka Jagiellończyka, również w tym przypadku H. Rybus wykazał godną podkreślenia dociekliwość, próbując udzielić przynajmniej hipotetycznej odpowiedzi na pytanie, kto mógł być konsekratorem przyszłego prymasa, skoro obrzęd sakry dopełniony został w stolicy papieży.

Jakkolwiek w jednym z przypisów do wspomnianej edycji źródłowej (tj. diariusza M. Drzewickiego) badacz ten nie omieszkał zauważyć, że „trwający przeszło dwa miesiące pobyt Drzewickiego w Rzymie znalazł bardzo skąpe odzwierciedlenie w jego dzienniku"[120], to jednak w obszernym zarysie biografii tego hierarchy temat okoliczności otrzymania przezeń sakry stał się przedmiotem wcale obszernych rozważań. H. Rybus stwierdza tam m.in.: „Zdarzeniem wzbudzającym zaciekawienie z czasu pobytu Drzewickiego w Wiecznym Mieście jest przede wszystkim jego sakra biskupia, otrzymana w dniu 11 I 1505 r. […] [W swoim dzienniku] oznaczył on wprawdzie dokładną jej datę i ogólnie Rzym, jako miejsce tak ważnej w jego życiu uroczystości, znów jednak musimy poszukiwać hipotetycznie głównego konsekratora. Ponieważ poszukiwania w Archiwum Watykańskim nie rokują pomyślnych rezultatów na ten temat, spróbujmy [zatem] znaleźć konsekratora biskupa przemyskiego na drodze uzasadnionych domysłów. Ponieważ [Maciej Drzewicki] święcenia [kapłańskie] otrzymał z rąk kardynała [Fryderyka Jagiellończyka], postanowił poszukać sobie konsekratora też taką godnością ozdobionego. Niestety, w Polsce nikt wtedy kardynałem nie był. […] Wybierając się do Rzymu miał on niechybnie już umówionego konsekratora oraz termin konsekracji na pewien czas przed wybraniem się w podróż. Na ślad naprowadza nas zapiska z dziennika Drzewickiego pod datą 24 VIII [1504], mówiąca o wysłaniu wtedy przez niego kogoś do przebywającego na Wę-

[119] *Dwa źródła do biografii Macieja Drzewickiego*, cz. 2, s. 341.
[120] J.w., s. 341 przyp. 54.

grzech [Jana lub Stanisława] Turzona[121]. Otóż Turzon mógł mieć zlecone przez Drzewickiego poinformowanie przebywającego wtedy na Węgrzech jako legata na Węgry i Polskę protektora Polski kardynała Piotra Isuali (Isvali), biskupa Reggio w Kalabrii, że w określonym terminie będzie on w Rzymie. Przedtem zaś, podczas swego pobytu jako poseł królewski na Węgrzech wiosną tr., omówił Drzewicki z kardynałem szczegółowo swój zamiar przyjęcia sakry z jego rąk. Na dowód takiego przypuszczenia możemy przytoczyć list Drzewickiego do [biskupa Łukasza] Watzenrodego z r. 1507, w którym […] jest najwyraźniejsza aluzja do zacieśnionych stosunków z kardynałem Piotrem, biskupem regijskim, i to podczas pobytu w Rzymie. Wyjątkowo też wiadomość o śmierci tego kardynała zanotował Drzewicki w swoim diariuszu […]. Zdajemy sobie [niemniej] sprawę, że cały powyższy dowód ma bardzo kruche uzasadnienie, dlatego uważamy go jedynie za próbę rozszyfrowania tego, co Drzewicki częściowo świadomie otaczał tajemnicą"[122].

Pomijając wyrażoną na końcu przez H. Rybusa wątpliwej trafności supozycję, jakoby Maciej Drzewicki z sobie tylko wiadomych względów chciał okryć milczeniem szczegóły związane z tak ważnym w jego *curriculum vitae* wydarzeniem[123], pozostaje nam zgodzić się z cytowanym autorem w pozostałych punktach

[121] O braciach Janie i Stanisławie Turzonach, z których pierwszy był w latach 1506-1520 biskupem wrocławskim, natomiast drugi – w latach 1496-1540 – biskupem ołomunieckim, zob. ostatnio: K.R. Prokop, *Duchowni z ziem polskich na stolicach biskupich krajów Świętego Cesarstwa Rzymskiego (XIII-XVIII w.)*, „Studia Historica Slavo-Germanica" 27 (2006-2007), s. 55-57.

[122] H. Rybus, *Prymas Maciej Drzewicki - zarys biografii…*, s. 223-225. Por.: *Dwa źródła do biografii Macieja Drzewickiego*, cz. 2, s. 359 (22 X 1511: „Reginensis cardinalis mortuus est").

[123] Porównując analogicznego charakteru diariusze *vel* dzienniki innych spośród członków tamtoczesnego episkopatu polskiego nietrudno dostrzec, że w żadnym spośród znanych tego rodzaju zabytków nie ma jakichkolwiek obszerniejszych i bardziej szczegółowych świadectw odnośnie do własnych święceń biskupich danego hierarchy. Niemal identyczną, co u Macieja Drzewickiego, gdy chodzi o zasób podanych informacji, wiadomość o przyjęciu sakry znajdujemy w zbiorze zapisek kommemoratywnych biskupa poznańskiego Piotra Dunin-Wolskiego, który zanotował – w przyporządkowaniu do daty 6 IV 1545 r. – samo tylko „dies consecrationis" (*Dziennik z lat 1519-1545 Pawła Dunin-Wolskiego, kanclerza wielkiego koronnego, biskupa poznańskiego*, wyd. A. Obrębski, Łódź 1999, s. 60). W podobnego charakteru diariuszu biskupa płockiego Pawła Dunin-Wolskiego (*nota bene* syna poprzedniego) w ogóle brak wpisu odnoszącego się bezpośrednio do konsekracji tego hierarchy (pod datą 25 VIII 1578 wyczytujemy jedynie: „Discessi Pultovia Volboriam ut consecrarer [*sic!*] a Reverendissimo domino Cuiaviensi [episcopo]". – *Dziennik z lat 1561-1583 dyplomaty i biskupa płockiego Piotra Dunin-Wolskiego*, wyd. A. Obrębski, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej" 42 (1992) nr 1-2, s. 118, tamże również przyp. 139), gdy z kolei zasiadający kilkadziesiąt lat wcześniej na stolicy biskupiej w Płocku Erazm Ciołek, o którym będzie jeszcze mowa, fakt przyjęcia sakry odnotował w następu-

jego wywodu – najbardziej zaś z konstatacją, że cała owa hipoteza oparta jest na bardzo nikłych przesłankach i nie sposób jej traktować jako ze wszech miar prawdopodobnej. Do niedawna zresztą ktoś mógłby ją poddać w wątpliwość na tę okoliczność, że w świetle literatury przedmiotu wspomniany kardynał Pietro Isvalies (Isualles) urząd kardynała-protektora Królestwa Polskiego miał sprawować w Kurii Rzymskiej za czasów panowania króla Zygmunta I Starego – według niektórych nawet dopiero od roku 1510, a w każdym razie nie wcześniej, jak w r. 1506[124]. Piszący te słowa wskazał wszakże na niewyzyskane uprzednio w owym kontekście źródła, z których wynika, że purpurat ten był protektorem Królestwa Polskiego już za rządów poprzedniego władcy, a więc Aleksandra Jagiellończyka, zaś nominację na ową funkcję uzyskał pomiędzy 24 X 1503 r. a 9 IX 1505 r.[125]. W tym zatem punkcie nie ma podstaw, by zakwestionować tok wywodów H. Rybusa, który skądinąd w swym omówieniu trwającej w sumie pięć miesięcy (18 XI 1504-16 IV 1505) wyprawy Macieja Drzewickiego na Półwysep Apeniński, której „istotnym celem [było] otrzymanie sakry biskupiej"[126], oparł się wyłącznie na wspomnianym diariuszu swego bohatera.

Tymczasem ową brzemienną w skutki podróż „konsekracyjną" późniejszego prymasa do stolicy papiestwa oświetlają także inne źródła, spośród których tu wskażemy tylko na jedno (bo wszak nie to stanowi zasadniczy wątek obecnych rozważań). Mianowicie współczesny wydarzeniom historiograf wenecki Marino Sanudo *vel* Sanuto († 1536) zanotował pod datą 15 XII 1504 r. (niedziela): „La mattina vene in collegio, accompagnato da sier Zuan Badoer, dottor, cavalier, e sier Alvise Mozenigo, el cavalier, un gran cancelier del re di Polonia [w rze-

jących słowach: „Consecratus [sum] per dominos archiepiscopum Gnesnensem, episcopos Vladislaviensem et Przemisliensem" (*Zapiski historyczne wśród starych almanachów Biblioteki Jagiellońskiej. Własnoręczne zapiski Erazma Ciołka z lat 1499-1508*, wyd. L. Birkenmajer, „Kwartalnik Historyczny" 16 (1902), s. 451). Zob. nadto: K. R. Prokop, *W jakim wieku podkanclerzy Piotr Myszkowski († 1591) osiągnął godność biskupią? Przyczynek do dziejów episkopatu katolickiego w XVI-wiecznej Polsce*, [w:] *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Historyczne*, z. 128 [*recte* 129], pod red. K. Baczkowskiego, Kraków 2001, s. 97 przyp. 13.

[124] Zob.: K. R. Prokop, *Od kiedy kardynał Pietro Isvalies był protektorem Polski w Kurii Rzymskiej?*, [w:] *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne*, z. 126, pod red. K. Baczkowskiego, Kraków 1999, s. 93-95 (gdzie omówienie stanu badań).

[125] J.w., s. 89-100 (zwłaszcza konkluzja na s. 97-99).

[126] H. Rybus, *Prymas Maciej Drzewicki - zarys biografii*…, s. 223. Por. nadto: W. Pociecha, *Maciej Drzewicki, kanclerz, arcybiskup gnieźnieński, (1467-1535)*, Kraków 1946, s. 7 („Otrzymawszy prekonizację na biskupa przemyskiego (21 X 1504), Drzewicki wyjechał 18 XI z Krakowa do Włoch i przez Wenecję i Sienę udał się do Rzymu, gdzie 11 I 1505 otrzymał sakrę biskupią, [a] następnie odbył pielgrzymkę do Loreto (16 III) i przez Wenecję powrócił do Krakowa 16 IV").

czywistości podkanclerzy – przy. K.R.P.], va a Roma per certi suoi beneficii. Fu charezato dal principe [mowa o doży – przyp. K.R.P.] e visto volentieri”[127], co w warstwie chronologii koresponduje z zapiską M. Drzewickiego z 13 XII tr. („veni Venecias”)[128]. Warto również zwrócić uwagę, że w odniesieniu do daty późniejszej o przeszło miesiąc, mianowicie 23 I 1505 r., Marino Sanudo zanotował z kolei, iż „in questo giorno […] veneno tre oratori del re di Polonia, con bellissima compagna”[129], która to informacja znajduje rozwinięcie w zapisce z 25 I tr., gdzie czytamy: „Gli oratori sono a la Signoria, accompagnati da patricii; non portono lettera di credenza; uno di loro feno una oratione latina. Erano benissimo vestiti, belli homeni, è uno vescovo e due altri secolari; e gli soi tutti vestiti di rosso, con capelletti in testa et uno penacchio; e conclusive bellissima legation”[130]. Wspomniany tu polski biskup to wszakże nie konsekrowany już Maciej Drzewicki, który nadal przebywał wówczas w Rzymie, lecz dopiero zdążający do Wiecznego Miasta ordynariusz płocki Erazm Ciołek, którego król Aleksander Jagiellończyk wysłał na dwór papieski z poselstwem obediencyjnym, powierzając mu także misję dyplomatyczną w Rzeczypospolitej Weneckiej[131]. Kiedy ów dotarł do miasta papieży, przez krótki czas, a konkretnie pomiędzy 1 a 11 III 1505 r., przebywało tam równocześnie dwóch przedstawicieli nie tak znów przecież licznego wówczas episkopatu polskiego. Jak też zanotował pełniący wtedy obowiązki ceremoniarza papieskiego Johann Burckard (Burchard) († 1506), Niemiec rodem z Haslach koło Strassburga, który pozostawił szczegółowy diariusz, rejestrujący fakty rozgrywające się na dworze następców św. Piotra w latach 1483-1506[132], w przeddzień wyjazdu Macieja Drzewickiego

[127] *I diarii di Marino Sanuto*, t. 6 – *1 Aprile MDIV-XXVIII Febbrajo MDVI*, ed. G. Berchet, Venezia 1881, kol. 111.

[128] *Dwa źródła do biografii Macieja Drzewickiego*, cz. 2, s. 340. Zob. również: H. Rybus, *Maciej Drzewicki - zarys biografii…*, s. 222-223.

[129] *I diarii di Marino Sanuto*, t. 6, kol. 124.

[130] J.w., t. 6, kol. 124-125.

[131] Jak dowiadujemy się z jego własnego diariusza, biskup Erazm Ciołek wyruszył z Krakowa 20 XII 1504 r. („Romam exitus de Cracovia”), a do Rzymu przybył 1 III 1505 r. („adventus Romam”), by Wieczne Miasto opuścić dopiero 12 IX tr. („exitus de Roma”). Nie mógł on zatem być współkonsekratorem Macieja Drzewickiego, skoro z Wenecji, dokąd rzeczywiście zawitał w dniu 23 I 1505 r. („ingressus Venecias gratus”) i gdzie w dwa dni później miało miejsce uroczyste posłuchanie dla posłów polskiego monarchy (25 I: „audientia publica”), biskup płocki wyjechał 7 II tr. („exitus de Veneciis”), a więc w niemal cztery tygodnie po święceniach biskupich nominata przemyskiego. – *Zapiski historyczne wśród starych almanachów…*, s. 452-453.

[132] Znamienne, że ów mistrz ceremonii papieskich nie wspomina w swym diariuszu o sakrze M. Drzewickiego, dzięki czemu możemy wykluczyć ewentualność, iż pełni kapłaństwa ówczesny podkanclerzy Królestwa Polskiego dostąpił w Wiecznym Mieście przez posługę samego następcy św. Piotra. - *Joannis Burchardi Argentinensis,*

z Wiecznego Miasta, tj. 10 III 1505 r., „oratores regis Poloniae […] equitaverunt ad domum cum cardinali Regino [tj. z kardynałem Pietro Isvaliesem – przyp. K.R.P.], cum quo fecerunt prandium”[133]. Byłby to zatem jeden więcej element wpasowujący się w zaproponowaną niegdyś przez H. Rybusa hipotetyczną rekonstrukcję okoliczności i uwarunkowań towarzyszących święceniom biskupim przyszłego prymasa, w niczym wszakże nie przesądzający tego, iż to właśnie ówczesny kardynał-protektor Królestwa Polskiego był głównym konsekratorem M. Drzewickiego. Jeśli wszakże udałoby się w przyszłości potwierdzić, ze faktycznie przez posługę tego to purpurata nominat na biskupstwo przemyskie i zarazem podkanclerzy koronny dostąpił pełni kapłaństwa, istotną dla dalszej rekonstrukcji wywodu sukcesji rzeczonego prymasa z lat 1531-1535 będzie wiadomość, że z kolei Pietro Isvalies święcenia biskupie otrzymał w niedzielę 4 VI 1497 r. z rąk zmarłego w rok później arcybiskupa Cosenzy Bartolomeo Floresa, drugiego sekretarza osobistego papieża Aleksandra VI[134].

III. Andrzej Krzycki

„Prekonizowany [biskupem przemyskim] w końcu czerwca roku 1523 i wkrótce potem przez wuja [Piotra] Tomickiego konsekrowany” – pisze w odniesieniu do Andrzeja Krzyckiego, następcy na stolicy prymasowskiej Macieja Drzewickiego, Jan Korytkowski[135], którą to wiadomość powtarzają w ślad za nim Władysław Sarna („konsekracja biskupia odbyła się w Krakowie, a dopełnił jej wuj, biskup Tomicki”)[136] i Kazimierz Śmigiel („sakrę przyjął z rąk swego krewnego Tomickiego”)[137]. Wskazanie przez J. Korytkowskiego na osobę głównego konsekratora przyszłego metropolity gnieźnieńskiego jest wszakże w tym przypadku najwyraźniej li tylko domysłem, choć sam autor omieszkał w sposób jednoznaczny to wyakcentować, skutkiem czego kolejni badacze mogli *bona fide* potraktować ową informację jako pewnik. Tymczasem okazuje się, że jakkolwiek oparty na racjonalnych przesłankach, bowiem na fakcie bliskich

Capellae Pontificie Sacrorum Rituum magistri, diarium sive rerum urbanarum commentarii (1483-1506), t. 3 – *1500-1506*, ed. L. Thuasne, Paris 1885, s. 374-375.

[133] *Joannis Burchardi Argentinensis* […] *diarium*…, t. 3, s. 380. Zob. również: K. R. Prokop, *Od kiedy kardynał Pietro Isvalies był protektorem Polski*…, s. 98-99.

[134] K. R. Prokop, *Od kiedy kardynał Pietro Isvalies był protektorem Polski*…, s. 90-91 (gdzie w przyp. 9 wskazana literatura odnośnie do biografii kardynała P. Isvaliesa). Zob. nadto: tenże, *Isualles, Isvalies, Isuagles, Pietro, zm. 22 IX 1511 w Rawennie, kardynał-protektor Polski*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 541-542.

[135] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*…, t. 3, s. 13 [2 wyd.: t. 10, Poznań 2003, s. 136].

[136] W. Sarna, *Biskupi przemyscy obrządku łacińskiego*, t. 1, Przemyśl 1902, s. 98.

[137] K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich*…, s. 135.

więzów pokrewieństwa, łączących obu wspomnianych hierarchów (A. Krzycki był siostrzeńcem P. Tomickiego, ów zatem był jego rodzonym wujem), domysł ten okazał się niemniej cokolwiek rozmijać z rzeczywistością historyczną, którą dane nam było poznać dopiero niedawnymi czasy.

W ogłoszonym w r. 1983 przyczynku *Kodeks Stanisława Kilowskiego odnaleziony* łódzki badacz literatury staropolskiej Jerzy Starnawski wskazał na zbiór zapisek kommemoratywnych niegdysiejszego dworzanina Andrzeja Krzyckiego, kanonika Stanisława Kilowskiego (Kielowskiego), członka kapituł katedralnych w Płocku i Gnieźnie oraz dziekana kolegiaty w Pułtusku, zmarłego w roku 1550[138]. U schyłku istnienia Rzeczypospolitej Obojga Narodów przechowywany w Bibliotece Załuskich w Warszawie i w dobie porozbiorowej wywieziony do Sankt Petersburga, w nieznanych okolicznościach znalazł się w rękach prywatnych, by około r. 1950 trafić do zbiorów Wojewódzkiego Archiwum Państwowego w Łodzi, gdzie przechowywany jest po dziś dzień (w dziale *Zbiór archiwalnych rękopisów staropolskich*, pod sygnaturą 3)[139]. Znajdują się w nim m.in. zapiski kalendarzowe (kommemoratywne) S. Kilowskiego, pośród których widnieje także notatka z precyzyjnymi danymi na temat święceń biskupich Andrzeja Krzyckiego. Mianowicie na karcie 28r rzeczonego kodeksu ów blisko związany z późniejszym prymasem duchowny zanotował pod datą 4 X 1523 r. („annus Domini 1523, October, quarta huius [mensis]"): „Reverendissimus dominus Andreas Crzycki, electus Premisliensis, in episcopum consecratus est Cracoviae in Arce per Reverendissimos Cracoviensem, Posnaniensem et Laodicensem episcopos"[140]. Ponieważ nie zachodzą przesłanki, by wiarygodność

[138] Do biografii S. Kilowskiego zob.: J. Korytkowski, *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych*, t. 2, Gniezno 1883, s. 259; J. Starnawski, *Kodeks Stanisława Kilowskiego odnaleziony*, [w:] *Listy bibliofilskie. Cymelia w łódzkich zbiorach publicznych i prywatnych*, oprac. zbior., Łódź 1983, s. 61-62; tenże, *Polska w Europie*, Kraków 2001, s. 106-107. Nadto zob.: *Katalog prałatów i kanoników metropolitalnych oraz aniwersarz archikatedry gnieźnieńskiej z roku 1568/1569*, s. 247-249; *Jana Ždarowskiego, kanonika poznańskiego, diariusz z lat 1532-1551*, wyd. R. Wójcik i W. Wydra, Poznań 2009, s. 45 (gdzie zapiska o śmierci S. Kilowskiego).

[139] Szerzej o jego losach w: J. Starnawski, *Kodeks Stanisława Kilowskiego odnaleziony*, s. 62-63; tenże, *Polska w Europie*, s. 107-108, 111. Por. nadto: *Archiwum Państwowe w Łodzi. Przewodnik po zasobie archiwalnym*, pod red. M. Bandurki, Warszawa 1998, s. 531 nr 731.

[140] Cyt. za: J. Starnawski, *Polska w Europie*, s. 151. Zob. również: tenże, *Kodeks Stanisława Kilowskiego odnaleziony*, s. 64-65 („Z zapiski dokonanej w październiku 1523 r. dowiadujemy się, że konsekracja Krzyckiego na biskupa przemyskiego odbyła się 4 tego miesiąca w katedrze krakowskiej; konsekratorami byli biskupi: krakowski (a więc Jan Konarski), poznański (a więc Piotr Tomicki, już wówczas także koadiutor biskupstwa krakowskiego) i laodycejski (a więc sufragan krakowski Jan Amicinus)"). Wiadomość powyższą przytacza także L. Barszcz, *Andrzej Krzycki - poeta, dyplo-*

owego świadectwa kwestionować, możemy zatem przyjąć, że Andrzej Krzycki pełni kapłaństwa dostąpił w niedzielę 4 X 1523 r. w Krakowie, w katedrze na Wawelu, przez posługę ordynariusz *loci* Jana Konarskiego, jako najwyraźniej głównego konsekratora, co wynika z kolejności wyliczenia, oraz biskupów: poznańskiego Piotra Tomickiego (zarazem koadiutora z prawem następstwa przy J. Konarskim) i laodycejskiego Jana Amicinusa (Przyjaciela), sufragana krakowskiego, jako w takim razie współkonsekratorów[141]. Nie miał zatem racji J. Korytkowski (a w ślad za nim K. Śmigiel), przypisując właśnie P. Tomickiemu bycie głównym szafarzem święceń biskupich jego siostrzeńca, powołanego na godność pasterską w diecezji przemyskiej. Owa konstatacja winna zarazem stanowić przestrogę dla innych badaczy, którym zdarza się jakby zapominać, iż nawet mająca pozory największego prawdopodobieństwa hipoteza nie może stać się z upływem czasu pewnikiem li tylko przez wzgląd na okoliczność, że powtórzyło ją w swoich publikacjach wielu innych autorów, nie wysuwając przy tym przeciwko niej zastrzeżeń. Tak zaś w sposób ewidentny stało się z biegiem lat w przypadku innego z domysłów, wyrażonego przez J. Korytkowskiego w temacie sakr późniejszych prymasów, dotyczącego mianowicie konsekrowania na biskupa Wawrzyńca Gembickiego rzekomo przez Stanisława Karnkowskiego. O tym wszakże mowa będzie w dalszej części niniejszego opracowania[142].

mata, prymas, Gniezno 2005, s. 101-102 („Konsekracja Krzyckiego odbyła się 4 IX [*sic!*] 1523 r. w katedrze krakowskiej. Konsekratorami byli biskupi: krakowski (Jan Konarski), poznański (Piotr Tomicki, już wówczas koadiutor biskupstwa krakowskiego) i laodycejski (sufragan krakowski Jan Amicinus)"). Informacji o sakrze tego hierarchy próżno natomiast szukać w poświęconych jego osobie zarysach biografii, pomieszczonych w ramach edycji o charakterze encyklopedyczno-słownikowych (np.: *Nowy Korbut*, t. 2 – *Piśmiennictwo staropolskie. Hasła osobowe A-M*, pod red. R. Pollaka, Warszawa 1964, s. 424-428; J. S. Gruchała, *Zmarnowany talent - Andrzej Krzycki*, [w:] *Pisarze staropolscy. Sylwetki*, t. 1, pod red. S. Grzeszczuka, Warszawa 1991, s. 256-305; *Dawni pisarze polscy - od początków piśmiennictwa do Młodej Polski. Przewodnik biograficzny i bibliograficzny*, t. 2, pod red. R. Lotha, Warszawa 2001, s. 291-293 (I. Teresińska)).

[141] Obaj współkonsekratorzy A. Krzyckiego doczekali się monograficznych zarysów ich biografii: A. Odrzywolska-Kidawa, *Biskup Piotr Tomicki (1464-1535). Kariera polityczna i kościelna*, Warszawa 2004; K. R. Prokop, *Jan Amicinus z Krakowa († 1526), biskup laodycejski, prepozyt u św. Mikołaja (1502-1526), rektor i wicekanclerz Akademii Krakowskiej*, [w:] *Studia z dziejów kościoła św. Mikołaja w Krakowie*, pod red. Z. Klisia, Kraków 2002, s. 29-45.

[142] Na marginesie godzi się wspomnieć, że w przywołanym wyżej kodeksie Stanisława Kilowskiego znajduje się także zapiska o dopełnionych w niedzielę 6 XII 1523 r. w Piotrkowie, podczas obradującego tam od 15 X do 17 XII tr. sejmu, święceniach biskupich nowego ordynariusza warmińskiego Maurycego Ferbera, którego współkonsekratorem był właśnie Andrzej Krzycki, wówczas już rządca diecezji płockiej, natomiast obowiązków głównego konsekratora podjął się prymas Jan Łaski. – J. Starnawski, *Kodeks Stanisława Kilowskiego odnaleziony*, s. 65; tenże,

IV. Jakub Uchański

Sakrą Jakuba Uchańskiego, jak mało którą spośród konsekracji polskich biskupów, interesowali się już od dawna nie tylko rodzimi historycy, ale również pojedynczy badacze z zagranicy. Wiązało się to z okolicznością, iż jeszcze całkiem niedawno sądzono, że właśnie do jego osoby prowadzi wywód tzw. polskiej linii sukcesji święceń biskupich katolickiego episkopatu, obejmującej nie tylko znaczną część krajowej hierarchii, ale również grono przedstawicieli zagranicznych episkopatów – na czele z zasiadającym na Stolicy Piotrowej w latach 1922-1939 papieżem Piusem XI[143]. Wywód ów urywał się zaś na J. Uchańskim, gdyż dotychczas nie było wiadomo, kiedy i gdzie, a przede wszystkim przez czyją posługę dostąpił on pełni kapłaństwa. Podjęta kwerenda źródłowa pozwoliła niemniej udzielić precyzyjnej odpowiedzi w pierwszej, a poniekąd też i w drugiej kwestii, co się tyczy natomiast zagadnienia osoby głównego konsekratora późniejszego prymasa, rzecz wymaga dalszych poszukiwań, choć i w owej materii można sformułować pewne wnioski, o czym dalej. Zarazem jednak w międzyczasie stwierdzone zostało ponad wszelką wątpliwość, że wywód wyżej wspomnianej polskiej linii sukcesji święceń biskupich bynajmniej nie prowadzi do hierarchy, o którym obecnie mowa, lecz pół wieku wcześniej znajduje połączenie z tzw. linią rzymską, dziś zdecydowanie większościową w obrębie episkopatu rzym-

Polska w Europie, s. 152 (gdzie przytoczony *in extenso* tekst zapiski); L. Barszcz, *Andrzej Krzycki…*, s. 105. Por.: A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525-1772*, Olsztyn 1993, s. 37, 58-59.

[143] Zob. m.in.: K. Dola, *Sukcesja apostolska w diecezji opolskiej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 5 (1975), s. 5-9; B. Kumor, *Z sukcesji święceń biskupich papieża Jana Pawła II*, „Zeszyty Naukowe KUL" 22 (1979) nr 1-3, s. 147-150; F. Nagy, *La commune genealogia episcopale di quasi tutti gli ultimi Papi (1700-1978)*, „Archivum Historiae Pontificiae" 17 (1979), s. 434-453; tenże, *Ascendens consecratorum series collegii quod nunc est episcoporum Catholicorum*, Hamilton 1982 [mszp powielony]; H. J. Kaczmarski, *Sukcesja apostolska Zbigniewa Józefa Kraszewskiego i jego związki z sukcesją święceń biskupich papieża Jana Pawła II*, [w:] *Maria vincit. Dwudziestopięciolecie posługi pasterskiej księdza biskupa Zbigniewa Józefa Kraszewskiego*, Warszawa 1995, s. 75-80; tenże, *Sukcesja apostolska papieży od XVI wieku do czasów najnowszych*, „Saeculum Christianum" 6 (1999) nr 1, s. 229-244; R. T. Prinke, *Drzewa dziedzictwa. Od archaicznej metafory do struktury informacyjnej (na marginesie zainteresowań badawczych prof. Jerzego Wisłockiego)*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej" 25 (2001), s. 39-49; M. Różański, *Sukcesja apostolska biskupów łódzkich*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 11-12 (2002-2003), s. 169-175; K. Dola, *Linia sukcesji apostolskiej księdza biskupa Pawła Stobrawy*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej" 58 (2003) nr 6, s. 255-258; H. Olszar, *Apostolska sukcesja arcybiskupa Damiana Zimonia*, [w:] *Z tej ziemi. Śląski kalendarz katolicki na rok 2005 (80 lat Kościoła katowickiego)*, pod red. M. Jakimowicza i K. Kukowki, Katowice 2004, s. 69-71.

sko-katolickiego na całym świecie. Zagadnienie to zostanie omówione poniżej, przy osobie prymasa Wawrzyńca Gembickiego, natomiast obecnie powrócimy do kwestii czasu, miejsca i okoliczności sakry Jakuba Uchańskiego.

W obszernej, bowiem przeszło 850-stronicowej monografii życia i działalności interesującego nas tu prymasa, czynny na przełomie wieków historyk Teodor Wierzbowski († 1923) ani słowem nie odniósł się do kwestii, gdzie i kiedy odbyły się święcenia biskupie tego hierarchy[144]. Odnotował tylko fakt udzielenia J. Uchańskiemu 18 XI 1551 r. przez papieża Juliusza III prowizji na biskupstwo chełmskie oraz dotarcia stosownych bull papieskich do rąk nominata w sam dzień Nowego Roku 1552 r.[145]. Podobnie i Jan Korytkowski, który w swoim dziele (odnośny tom *Arcybiskupów gnieźnieńskich* ukazał się w r. 1889) uwzględnił już publikację T. Wierzbowskiego, żadnych konstatacji w materii otrzymania przez późniejszego prymasa święceń biskupich nie poczynił, nie wspominając nawet o dacie prowizji[146]. Kolejni autorzy, którym przyszło opracować biogramy Jakuba Uchańskiego, tak samo nic w owym względzie nie ustalili, o czym była już zresztą mowa we wcześniejszym przeglądzie historiografii.

W opublikowanym w r. 1991 dziewiątym z kolei tomie cennej serii *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich*, zaopatrujący owe ekscerpty erudycyjnym komentarzem ich wydawca Bolesław Przybyszewski († 2001) w nocie odnoszącej się właśnie do J. Uchańskiego, jako kanonika katedry na Wawelu, zawarł informację, której mało kto poszukiwałby w tego rodzaju edycji, iż ów został „konsekrowany 24 III 1552 r. w Piotrkowie"[147]. Pomijając już okoliczność, że ową wzmiankę bardzo trudno wychwycić pośród setek informacji pomieszczonych (do tego jeszcze w przypisach) w poszczególnych tomach cytowanych *Wypisów źródłowych* (doprowadzonych po rok 1550 i póki co pozbawionych indeksu, który ma ukazać się dopiero w przyszłości jako ostatni wolumin rzeczonej serii), to przede wszystkim nie została ona opatrzona bezpośrednim wskazaniem na źródło podanej wiadomości. Na końcu odnośnego przypisu B. Przybyszewski dokonał wprawdzie zestawienia

[144] T. Wierzbowski, *Jakub Uchański, arcybiskup gnieźnieński, (1502-1581). Monografia historyczna* (= *Uchansciana seu collectio documentorum illustrantium vitam et res gestas Jacobi Uchanski, archiepiscopi Gnesnensis, legati nati, Regni Poloniae primatis ac primi principis*, t. 5), Warszawa 1895, s. 90-97 (gdzie natomiast o perturbacjach związanych z włączeniem Jakuba Uchańskiego do grona episkopatu).

[145] J.w., s. 96.

[146] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*…, t. 3, s. 282-283 [2 wyd.: t. 11, s. 269-270]. Zob. nadto: W. F. Pawelec, *Biskupstwo chełmskie (szkic historyczny)*, cz. [6], „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie" 16 (1934) nr 11, s. 391 nr 17.

[147] *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich 1539-1541*, wyd. B. Przybyszewski, Kraków 1991, s. 9 przyp. 446/2 (przy zapisce z 27 I 1539 r.).

napotkanych przezeń w archiwaliach kapitulnych i kurialnych krakowskich świadectw źródłowych, odnoszących się do osoby J. Uchańskiego, chodzi wszakże o bez mała siedemdziesiąt różnej objętości tekstów (dokładnie jest ich 69), zawartych w łącznie szesnastu kodeksach rękopiśmiennych. Wszystkie one wymagały zatem ponownej lektury celem ustalenia, skąd konkretnie została zaczerpnięta interesująca nas informacja.

Widnieje ona w tomie piątym akt czynności krakowskiej kapituły katedralnej (z lat 1551-1564), na karcie 43r, opatrzona nagłówkiem: „Iovis, XXIII[a] Martii [1552], pro festo Annuntiationis [Mariae]. Crida super Biezanow et domo”[148]. Wpis ów łączy się ze znanym historiografii (pisze o tym zarówno T. Wierzbowski, jak i J. Korytkowski) sporem pomiędzy Jakubem Uchańskim a pozostałymi kanonikami katedry na Wawelu o zatrzymanie przezeń kurii kanoniczej oraz wsi prestymonialnej Bieżanów (dziś w granicach Krakowa) pomimo zaistniałego wyniesienia do godności biskupiej, co stało w sprzeczności z prawami zawartymi w statutach kapitulnych, które niegdyś ów zaprzysiągł. Konflikt toczył się długo i zakończył się po myśli J. Uchańskiego, który odwołał się do Kurii Rzymskiej i uzyskał tam korzystne dla siebie rozstrzygnięcie[149], zaś cenna dla nas zapiska odnosi się do jednej z odsłon rzeczonego sporu. Pod wskazaną wyżej datą 24 III 1552 r. zanotowano mianowicie w aktach krakowskiej kapituły katedralnej: „Reverendi domini [capitulum] facti certiores Reverendum dominum Jacobum Vchanski, canonicum Cracoviensem, antea nominatum, nuper vero, hoc est die Dominico Oculi, Piotrcoviae, in conventione generali, ad episcopatum Chelmensem esse consecratum. Quare inhaerentes consuetudini veteri et statutorum suorum dispositioni, litteras cittationis in vim cridae super optione et distributione villae praestimonialis Biezanow et domus capitularis, quarum est possessor, sic per munus consecrationis ipso facto vacantibus decernendas, et in valvis ecclesiae huius alique die festo publicandas et exequendas duxerunt et mandaverunt”[150].

Z przytoczonego świadectwa wynika więc w sposób jednoznaczny, gdzie i kiedy odbyły się święcenia biskupie Jakuba Uchańskiego, przy czym data podana przez B. Przybyszewskiego w nocie biograficznej (tj. 24 III) jest błędna, gdyż wskazuje nie na dzień sakry, lecz na moment dokonania odnośnego wpisu w aktach kapitulnych. Wprowadziwszy tedy stosowną korekturę mo-

[148] Archiwum Krakowskiej Kapituły Metropolitalnej na Wawelu [dalej cyt.: AKKM], sygn. AAct 5 – Acta actorum capituli cathedralis Cracoviensis ab anno 1551 ad annum 1564, k. 43r.

[149] Zob. m.in.: T. Wierzbowski, *Jakub Uchański, arcybiskup gnieźnieński*…, s. 94-95; J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*…, t. 3, s. 293-283; *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu*…, s. 8-9 przyp. 446/2.

[150] AKKM, sygn. AAct 5, k. 43r.

żemy stwierdzić, że konsekracja J. Uchańskiego miała miejsce w niedzielę 20 III 1552 r. (*Dominica Oculi*) w Piotrkowie, podczas obradującego tam sejmu („in conventione generali"), gdzie byli obecni również reprezentanci kapituły katedralnej z Wawelu, stąd stosowna wiadomość rychło dotarła do Krakowa, a jej wiarygodności nie mamy podstaw zakwestionować. Z przywołanego źródła dowiedzieliśmy się zatem, w jakim mieście oraz którego dnia dopełniona została sakra późniejszego prymasa, tudzież że fakt ów należy łączyć z trwającymi wtenczas obradami sejmu. Wszystko natomiast, co ponadto, wymaga dedukcji w oparciu o inne materiały źródłowe, przy czym szczególnie istotnym jawi się dla nas pytanie o osobę głównego konsekratora oraz o współkonsekratorów J. Uchańskiego, zaś na drugim miejscu godzi się także zastanowić, w której spośród piotrkowskich świątyń mogła odbyć się interesująca nas uroczystość.

Rozpoczynając od tej drugiej kwestii, jako poniekąd prostszej, należy stwierdzić, że spośród piotrkowskich świątyń istniejących w połowie XVI w., w rachubę wchodzą w zasadzie tylko kościół farny pw. św. Jakuba oraz dominikański pw. św. Jacka i św. Doroty (ewentualnie nadto kaplica zamkowa, co do której istnienia nie mamy wszakże pewności, gdy z kolei malutki kościółek pw. Nawiedzenia NMP należy z góry wykluczyć). W tym drugim (tj. dominikanów) kilkadziesiąt lat wcześniej, w dniu 20 IV 1488 r., miała miejsce uroczystość udzielenia niższych święceń królewiczowi Fryderykowi Jagiellończykowi przez biskupa poznańskiego Uriela Górkę – w obecności króla Kazimierza IV Jagiellończyka oraz licznych uczestników obradującego w Piotrkowie również wtenczas zjazdu generalnego (sejmu)[151]. W pierwszej połowie XVI w. w mieście tym, które stanowiło wówczas – wedle celnego określenia Zbigniewa Anusiak – „sejmową stolicę Polski", odbyło się przy okazji obrad sejmów co najmniej kilka biskupich konsekracji (m.in. Erazma Ciołka i Jana Amicinusa w r. 1504 – w odstępie tygodnia, czy wspomnianego już wcześniej Maurycego Ferbera w r. 1523), jednak w odniesieniu do ani jednej spośród nich nie dysponujemy wiadomością, w której ze świątyń została dopełniona. Za kościołem św. Jakuba przemawia tu nie tylko okoliczność, że był on piotrkowską farą, ale bardziej jeszcze to, iż w jego murach zwyczajowo sprawowano uroczystą liturgię na rozpoczęcie obrad sejmowych (z udziałem króla, senatorów, posłów ziemskich, także przybyłych członków dworu monarszego), przede wszystkim zaś tu właśnie zbierały się kolejne synody prowincjonalne metropolii gnieźnieńskiej (poczynając jeszcze od r. 1442), z których ostatni przed

[151] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*…, t. 2, s. 498; H. Rybus, *Królewicz kardynał Fryderyk Jagiellończyk*…, s. 22. Por. kuriozalną informację, zawartą w *Przewodniku po Piotrkowie Trybunalskim* Michała Witanowskiego (Piotrków Trybunalski 1923, s. 21-22), jakoby wtedy to miała miejsce „w tych murach uroczystość konsekracji na biskupa krakowskiego kilkunastoletniego królewicza Fryderyka".

datą sakry Jakuba Uchańskiego miał miejsce w czerwcu 1551 r. (natomiast sejmy obradowały w drewnianym budynku, znajdującym się pośród zabudowań zamku królewskiego i zlokalizowanym obok wieży zamkowej)[152]. Jeśli do powyższego dodać nadto okoliczność, że patron piotrkowskiej fary był zarazem patronem mającego przyjąć święcenia biskupie duchownego, co dlań nie stanowiło zapewne rzeczy obojętnej przy wyborze miejsca dopełnienia sakry, wówczas z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, że ta odbyła się raczej w świątyni farnej aniżeli w kościele dominikanów (gdy chodzi o przestrzeń wnętrz obu tych założeń sakralnych, a w konsekwencji zdolność pomieszczenia znaczniejszej liczby uczestników tego rodzaju uroczystej liturgii, pomiędzy obydwoma nie zachodziła wyraźna dysproporcja)[153].

Przechodząc z kolei do problemu, kto mógł być głównym konsekratorem, a którzy hierarchowie współkonsekratorami Jakuba Uchańskiego, należy zauważyć, iż w sytuacji, kiedy nie jest nam aktualnie znane jakiekolwiek świadectwo wprost mówiące (co bynajmniej nie musi oznaczać, że takowe w ogóle nie istnieje, choć może być i tak), trzeba nam podejść do kwestii w sposób analogiczny, jak niegdyś uczynił to H. Rybus w przypadku omówionej wcześniej sakry kardynała Fryderyka Jagiellończyka (a poniekąd też sakry biskupa Macieja Drzewickiego). Otóż wiedząc już, gdzie i kiedy miały miejsce interesujące nas w tym momencie święcenia biskupie, możemy spróbować odpowiedzieć na pytanie, obecność których innych spośród członków episkopatu jest wówczas tam poświadczona, co pozwoli na przynajmniej hipotetyczne wskazanie potencjalnych uczestników konsekracji późniejszego prymasa.

Jak już kilkakrotnie zostało to wyakcentowane, we wskazanym momencie dziejowym, konkretnie pomiędzy 2 II a 11 IV 1552 r., w Piotrkowie trwały obrady sejmu – z udziałem panującego wówczas w Królestwie Polskim i Wielkim Księstwie Litewskim monarchy, a więc Zygmunta II Augusta. Jako członkowie senatu uczestniczyli w nich również – niejako „z urzędu" – pasterze poszczególnych diecezji katolickich ówczesnej Polski, jakkolwiek bodaj nigdy w komplecie

[152] M.in.: O. Flatt, *Opis Piotrkowa Trybunalskiego pod względem historycznym i statystycznym*, Warszawa 1850, s. 16nn; *Zabytki sztuki w Polsce. Inwentarz topograficzny*, t. 4 – *Powiat piotrkowski, województwo łódzkie*, oprac. zbior., Warszawa 1950, s. 161 („od r. 1456 do r. 1628 fara jest miejscem odbywania się synodów"); I. Subera, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Warszawa 1981, s. 77-79, 81-82, 85-95, 98-101, 103-105, 106-133; *Historia sejmu polskiego*, t. 1 – *Do schyłku szlacheckiej Rzeczypospolitej*, pod red. J. Michalskiego, Warszawa 1984, s. 65, 69, 83; *Dzieje Piotrkowa Trybunalskiego*, pod red. B. Baranowskiego, Łódź 1989, s. 97-110 (Z. Anusik).

[153] Por.: *Zabytki sztuki w Polsce. Inwentarz topograficzny*, t. 4, s. 161 (ryc. 137), 162, 179 (ryc. 158); *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 2 – *Województwo łódzkie*, pod red. J. Z. Łozińskiego, z. 7 – *Powiat piotrkowski*, Warszawa 1983, s. 13-15; K. Głowacki, *Kościół farny Św. Jakuba w Piotrkowie Trybunalskim*, Piotrków Trybunalski 1980, passim.

(choćby ze względu na obowiązującą zasadę alternacji, to jest przemiennego uczestnictwa w kolejnych sejmach określonych hierarchów, choć dotyczyło to tylko – dopiero zresztą po unii lubelskiej – biskupów wileńskiego i poznańskiego oraz warmińskiego i łuckiego). Niektórzy do tego przybywali na miejsce z opóźnieniem w stosunku do daty rozpoczęcia obrad sejmowych, lub też wybywali wcześniej, kiedy sejm jeszcze trwał, stąd odpowiedź na pytanie, którzy konkretnie członkowie episkopatu przebywali w Piotrkowie akurat w dniu 20 III 1552 r., wcale nie jest zadaniem łatwym, lecz wymaga zakrojonej na szerszą skalę kwerendy źródłowej. Na potrzeby niniejszego opracowania przeprowadzona została takowa w formie cząstkowej – przy pełnej świadomości piszącego te słowa, że świadectw w owej materii zachowało się zapewne więcej. Tym niemniej nawet w oparciu o tego rodzaju wybiórczy materiał archiwalny można poczynić pewne istotne ustalenia.

Połowa XVI stulecia to w Królestwie Polskim okres wzmożonego fermentu konfesyjnego, kiedy z jednej strony wciąż ważyła się kontrowersyjna sprawa utworzenia Kościoła narodowego i tym samym zerwania jedności ze Stolicą Apostolską, z drugiej zaś również po stronie zwolenników zachowania jedności z Rzymem formułowane były oczekiwania dotyczące reformy życia kościelnego, przy czym szczególne nadzieje wzbudziło zwołanie Soboru Trydenckiego, którego początki okazały się niemniej stosunkowo mało obiecujące. Jedną z żywo dyskutowanych wtenczas kwestii był postulat zniesienia celibatu kapłańskiego, stąd niemałe zainteresowanie oraz emocje wzbudził *casus* należącego do prezbiterium diecezji przemyskiej znanego pisarza politycznego i religijnego Stanisława Orzechowskiego, który – mimo posiadania święceń wyższych – zdecydował się zawrzeć związek małżeński, co też stało się faktem w r. 1551. Popadłszy na skutek tego w ekskomunikę, znalazł się on w ostrym konflikcie ze swoim ordynariuszem, biskupem Janem Dziaduskim, któremu wszakże nie udało się zdyscyplinować niesubordynowanego kapłana, gdyż za tym ujęli się możni protektorzy świeccy, podejmując nawet działania wymierzone w pasterza diecezji przemyskiej. Sprawa oparła się tedy aż o króla i sejm, przy czym deliberowano nad nią właśnie w lutym oraz marcu 1552 r. w Piotrkowie, dokąd przybył także Stanisław Orzechowski. Pisze on o tym w swoich *Annales Polonici*, gdzie nadmienia między innymi, że jego przypadek był tam omawiany również „in concilio episcoporum" (z czego niektórzy wyciągnęli nieuprawniony wniosek, jakoby równocześnie z sejmem obradował wówczas synod prowincjalny) – pod przewodnictwem prymasa Mikołaja Dzierzgowskiego[154]. W różnych miejscach

[154] *Annales Stanislai Orichovii Okszii*, ed. T. Działyński, Posnaniae 1854, s. 108. Zob. także: W. Pociecha, *Arcybiskup gnieźnieński Mikołaj Dzierzgowski, prymas Polski, (ok. 1490-1559)*, „Nasza Przeszłość" 2(1947), s. 68-71; I. Subera, *Synody prowincjonalne*

owej relacji naocznego świadka (i – rzec można – jednego z „bohaterów" tamtych wydarzeń) czytamy o obecności wówczas w Piotrkowie na obradach sejmowych także biskupów krakowskiego Andrzeja Zebrzydowskiego i włocławskiego Jana Drohojowskiego, jak też wspomnianego wcześniej ordynariusza przemyskiego Jana Dziaduskiego – pryncypała S. Orzechowskiego, natomiast o Jakubie Uchańskim i jego sakrze nie nadmienia on ani słowem, koncentrując się przede wszystkim na przebiegu konfliktu, którego sam był zarzewiem[155].

Sięgnięcie do innych, w tym przypadku niepublikowanych świadectw źródłowych pozwala nie tylko zweryfikować i potwierdzić obecność na tym zgromadzeniu sejmowym hierarchów już tu wymienionych, ale zarazem też stwierdzić, że S. Orzechowski nie wskazał z imienia wszystkich członków episkopatu, bawiących wtedy w Piotrkowie, których także należy brać pod uwagę w kontekście święceń biskupich Jakuba Uchańskiego. Aby zbędnie nie rozwlekać i tak już stosunkowo obszernych wywodów w owym temacie, ograniczymy się tu zasadniczo do jednej kategorii źródeł, mianowicie do ksiąg *Acta episcopalia*, które umożliwiają rekonstrukcję itinerariów poszczególnych hierarchów (do czego pomocna jest również ich korespondencja). Wprawdzie gnieźnieńskie *Acta archiepiscopalia* niemal w całości zostały unicestwione podczas II wojny światowej, co dotyczy również ksiąg z lat zasiadania na stolicy prymasowskiej Mikołaja Dzierzgowskiego, tym niemniej w odniesieniu do tego akurat członka ówczesnego episkopatu Królestwa Polskiego nie zachodzą jakiekolwiek wątpliwości, że był on obecny na sejmie piotrkowskim 1552 r., o czym zresztą pisze wyżej przywołany S. Orzechowski. O tym, że jego świadectwo w przedmiocie grona uczestników tamtych obrad możemy uznać za wiarygodne, mamy sposobność przekonać się również na przykładzie innych hierarchów, o których przybyciu do Piotrkowa autor ten wspomina. I tak w księdze episkopaliów Andrzeja Zebrzydowskiego, obejmującej cały jego pontyfikat w Kościele krakowskim z lat 1551-1560, znajdujemy pod datą 24 I 1552 r. następującej treści wpis z ważną dla nas informacją: „Eodem die Reverendissimus in Christo pater dominus et dominus Andreas [Zebrzydowski], Dei gratia episcopus Cracoviensis, ad conventionem generalem de Cracovia versus Piotrcoviam extra diocesim suam discessit"[156], po czym kolejne zapiski – począwszy od dnia 1 II, a na 8/9 IV kończąc – wskazują

arcybiskupów gnieźnieńskich, s. 98-101; A. Sucheni-Grabowska, *Prymasi XVI stulecia w polskim systemie parlamentarnym*, [w:] *Prymasi i prymasostwo w dziejach państwa i narodu polskiego*, pod red. W. J. Wysockiego, Warszawa 2002, s. 25.

[155] *Annales Stanislai Orichovii…*, s. 93-117. Zob. również: *Kroniki Stanisława Orzechowskiego*, wyd. K. J. Turski, Sanok 1856, s. 93-119; *Łukasza Górnickiego dzieje w Koronie Polskiej*, wyd. H. Barycz, Wrocław 1950, s. 39-44.

[156] Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AEp 28 – Volumen unicum actorum episcopalium Reverendissimi in Christo patris et domini, domini Andreae

na obecność w tym czasie biskupa Krakowa na sejmie piotrkowskim[157]. Z kolei w episkopaliach ordynariusza włocławskiego Jana Drohojowskiego poświadczenie jego pobytu w Piotrkowie znajdujemy dla okresu od 7 III do 8 IV 1552 r.[158], a zatem nie ulega wątpliwości, że pasterze owych dwóch najbardziej eksponowanych stolic biskupich w Królestwie Polskim, rywalizujących o honorowe pierwszeństwo pośród innych (po arcybiskupstwach w Gnieźnie oraz Lwowie), mogli być uczestnikami sakry Jakuba Uchańskiego – podobnie, jak ordynariusze: przemyski Jan Dziaduski i płocki Andrzej Noskowski[159]. Choć z opóźnieniem, bowiem dopiero w marcu, na obrady sejmowe do Piotrkowa przybył także biskup warmiński Stanisław Hozjusz, w dniu dopełnienia konsekracji przyszłego prymasa (tj. 20 III) dowodnie przebywający już na miejscu[160], natomiast nieobecny na

Zebrzydowski, episcopi Cracoviensis, ducis Severiae, ab anno Domini 1551mo usque ad annum 1560^{mum}, k. 102r.

[157] J.w., k. 102r-125r, gdzie u góry każdej z kart widnieje adnotacja „Piotrkowiae" lub „Piotrkow", wskazująca, że dany wpis odnosi się do czynności dokonywanych za bytności ordynariusza krakowskiego w tym właśnie mieście (zresztą i w datacji dokumentów występuje formuła: „Piotrkowiae, in conventione generali"). Zob. także: *Andrzeja na Więcborku Zebrzydowskiego, biskupa włocławskiego i krakowskiego, korespondencja z lat 1546-1553*, wyd. W. Wisłocki (*Acta historica res gestas Poloniae illustrantia*, t. 1), Kraków 1878, s. 392-403 nr 743-761 (listy z lutego-kwietnia 1552 r., poświadczające fakt pobytu ordynariusza krakowskiego w tym czasie w Piotrkowie).

[158] Archiwum Diecezjalne we Włocławku, sygn. 2-ABKP 3(20) – Acta Illustrissimorum olim Joannis Karnkowski, Lucae Gorka [et] Joannis Droiowski, episcoporum Vladislaviensium et Pomeraniae, ab anno Domini 1533, s. 197-198 (7 III 1552: *Petrkoviae*), 199 (8 III tr.: *Petrikovie*), 199-200 (31 III tr.: *Petrikovie*), 200-201 (1 IV tr.: *Piotrkovie*), 201-202 (5 IV tr.: *Piotrkowie*), 202 (8 IV tr.: *Petrikovie*). Zarówno poprzednie wpisy, tj. z 1 I 1552 (s. 192) i 12 II tr. (s. 193), jak też kolejne, tj. z 3 i 4 V tr. (s. 203-205), nie wskazują na miejsce ówczesnego pobytu biskupa J. Drohojowskiego.

[159] Por.: Archiwum Archidiecezjalne w Przemyślu [dalej cyt.: AAPrzem], sygn. 21 – Acta consistorii Praemisliensis 1551-1568 (nadto: tamże, sygn. 19 – Acta actorum officialatus 1538-1561, gdzie wszakże brak zapisek umożliwiających rekonstrukcję itinerarium pasterza diecezji); Archiwum Diecezjalne w Płocku, sygn. AEp 18 – Acta episcopalia Andreae Noskowski, episcopi Plocensis, s. 85-107 (nieobecność ordynariusza płockiego w diecezji, w związku z wyjazdem na obrady sejmowe do Piotrkowa, poświadczona w okresie od 30 I do 8 IV 1552 r.; tamże, s. 107: „Annno Domini 1552, die vero Aprilis VIII, Reverendissimus in Christo pater et dominus Andreas, Dei gratia episcopus Plocensis, ex conventione generali Regni Piotrcoviensi in Cervinsko feliciter advenit").

[160] Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie [dalej cyt.: AAWO], sygn. AB D 18 – Acta cardinalis Stanislai Hosii 1551-1557, k. 54v (Wolborz, 4 III 1552), 55r (Piotrków, 15 III tr.), 56r-v (Piotrków, 17 III tr.), 56v (Piotrków, 20 III tr.). Por.: tamże, sygn. AB A 2 – Acta curiae episcopalis Varmiensis temporibus Joannis Dantisci, Tiedemanni Giese, Stanislai Hosii et Martini Cromeri, coadiutoris, 1539-1572, k. 92v-102r (styczeń-kwiecień 1552 r.). Zob. również: *Stanislai Hosii, S.R.E. Cardinalis, Maioris Poenitentiarii, episcopi Varmiensis, (1504-1579), et quae ad eum scriptae sunt, epistolae tum etiam eius legationes*, t. 2 – *1551-1558*, cz. 1,

sejmie piotrkowskim był ordynariusz poznański Benedykt Izdbieński (w lutym-kwietniu widzimy go bawiącego w Poznaniu oraz Ciążeniu)[161].

Ta ostatnia konstatacja jest o tyle istotna dla niniejszej analizy, jako że – jak zauważa monografista późniejszego prymasa, Teodor Wierzbowski, w odniesieniu do czasu jego włączenia do grona episkopatu (1551/1552) – Jakub Uchański „najbliżej był wówczas [właśnie] z Benedyktem Izdbieńskim, biskupem poznańskim, i Andrzejem Zebrzydowskim, biskupem krakowskim, jako ze swymi współherbowcami, a nawet krewnymi"[162]. Mielibyśmy tedy prawo przypuszczać, że ich to właśnie nominat chełmski mógł zaprosić na współkonsekratorów u boku metropolity gnieźnieńskiego Mikołaja Dzierzgowskiego – o ile tylko ten ostatni zgodził się podjąć roli głównego konsekratora. Skoro wszakże B. Izbieńskiego nie było wtenczas w Piotrkowie, tedy zyskujemy w jego akurat przypadku całkowitą pewność, że nie uczestniczył w święceniach biskupich Jakuba Uchańskiego, w odniesieniu do którego możemy hipotetycznie przyjąć, iż dopełnił ich zapewne ówczesny metropolita gnieźnieński wespół z ordynariuszem krakowskim (i być może włocławskim, jako drugim współkonsekratorem)[163].

W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że w szesnaście lat później, tak samo w Piotrkowie (znów jednak nie mamy pewności, w której ze świątyń – zapewne w kościele farnym) odbyła się w niedzielę 25 I 1568 r. sakra kolejnego hierarchy, przynależącego do pocztu prymasów, mianowicie Stanisława Karnkowskiego, której dopełnił właśnie Jakub Uchański, już jako metropolita gnieźnieński, wespół z biskupem krakowskim Filipem Padniewskim (o drugim współkonse-

ed. F. Hipler & V. Zakrzewski, Cracoviae 1886, s. 182-188 nr 698-708 (zwł. s. 188 nr 708: *Petricoviae*, 20 III 1552). Nadto: J. Wojtkowski, *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, „Studia Warmińskie" 16 (1979), s. 33-34.

[161] Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu, sygn. AE 10 – Acta episcopalia Benedicti Izbieński 1550-1553, k. 54v-61r. Nieobecny w Piotrkowie był także biskup wileński Paweł Holszański, do którego list z obrad sejmowych wystosował 27 III 1552 r. ordynariusz krakowski (*Andrzeja na Więcborku Zebrzydowskiego [...] korespondencja...*, s. 398-399 nr 755), a zapewne też żmudzki Wacław Wierzbicki (mowa wszak o czasach przed unią lubelską 1569 r.), gdy z kolei nowy pasterz diecezji chełmińskiej, Jan Lubodzieski, nie posiadał wówczas jeszcze sakry (przyjął ją 16 X 1552 r.), a zatem można go wykluczyć z grona potencjalnych współkonsekratorów Jakuba Uchańskiego.

[162] T. Wierzbowski, *Jakub Uchański, arcybiskup gnieźnieński…*, s. 110.

[163] Por. uwagę T. Wierzbowskiego, *Jakub Uchański, arcybiskup gnieźnieński…*, s. 111, iż wprawdzie „Uchański nie mógł się nie stawić na sławnym sejmie 1552 r., ale niestety żadnego nie mamy śladu jego [tam] działalności". Cytowanemu badaczowi znany był natomiast list króla Zygmunta II Augusta do papieża Juliusza III, wystosowany 22 II 1552 r. właśnie z Piotrkowa, w którym polski monarcha dziękował ówczesnemu następcy św. Piotra za prekonizację Jakuba Uchańskiego na biskupstwo chełmskie. – *Uchansciana seu collectio documentorum…*, t. 2, Warszawa 1885, s. 26-27 nr 16. Por.: O. Flatt, *Opis Piotrkowa Trybunalskiego…*, s. 39-40 (r. 1552).

kratorze współczesna zapiska źródłowa milczy)[164]. *Nota bene* nie obradował tam wówczas ani synod prowincjonalny, ani też sejm – tak samo, jak i w pół roku później, kiedy miały miejsce, z kolei w Grodnie, święcenia biskupiego innego spośród ówczesnych członków polskiego episkopatu, koadiutora płockiego Piotra Myszkowskiego, którego osoba ważna jest w kontekście rekonstrukcji wywodu sukcesji następnego spośród uwzględnionych w naszej analizie hierarchów – Wojciecha Baranowskiego, stąd o grodzieńskiej konsekracji z r. 1568 przyjdzie nam dalej jeszcze wspomnieć.

V. Wojciech Baranowski

Stanisław Reszka (Rescius) należy do bez wątpienia wybitnych, jakkolwiek raczej zapomnianych postaci życia kościelnego i politycznego Polski drugiej połowy XVI w. Wykształcony w Akademii Lubrańskiego w Poznaniu i Uniwersytecie Krakowskiem, a także w uczelniach na terenie Rzeszy oraz Italii, od roku 1559 pozostawał związany z dworem biskupa warmińskiego i następnie kardynała Stanisława Hozjusza, którego był sekretarzem i u jego boku spędził wiele lat w Wiecznym Mieście. Znakomicie ustosunkowany w kręgach Kurii Rzymskiej, obarczany bywał przez polskich monarchów rozmaitymi misjami dyplomatycznymi na terenie Półwyspu Apenińskiego, posiadając przy tym tytuł sekretarza królewskiego. W trakcie swej kariery kościelnej, która nie doprowadziła go wszakże na żadną spośród stolic biskupich (niewątpliwie przeszkodę stanowiło jego mieszczańskie pochodzenie), uzyskał kanonikat katedralny we Fromborku i dziekanię kolegiaty warszawskiej oraz godność protonotariusza apostolskiego i na koniec komendatoryjnego opata jędrzejowskiego (skądinąd był pierwszym komendatariuszem w dziejach cysterskiego opactwa w Jędrzejowie). Zmarł Stanisław Reszka 3 IV 1600 r. w Neapolu, pozostawiwszy po sobie obfitą spuściznę piśmienniczą, zawierającą zarówno pisma polemiczne o tematyce konfesyjnej, jak i utwory poetyckie tudzież obfitą korespondencję, świadczącą o jego rozległych kontaktach, obejmujących wiele wybitnych postaci życia kościelnego, politycznego i kulturalnego ówczesnej Europy[165].

[164] T. Wierzbowski, *Jakub Uchański, arcybiskup gnieźnieński…*, s. 638 przyp. 2 (gdzie wskazanie na podstawę źródłową); A. Bruździński, *Działalność prymasa Stanisława Karnkowskiego w zakresie wprowadzania uchwał Soboru Trydenckiego w Polsce 1581-1603*, Kraków 1996, s. 70 (gdzie z kolei brak informacji o źródle).

[165] Ogólnie o życiu i działalności S. Reszki zob.: A. J. Kalinowska, *Reszka (Rescius, Reski) Stanisław (1544-1600), ksiądz, sekretarz i biograf kardynała Stanisława Hozjusza, dyplomata, opat jędrzejowski, pisarz*, [w:] PSB, t. 31, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988-1989 (gdzie wskazana wcześniejsza literatura przedmiotu).

Pośród owej spuścizny znajduje się prowadzony w latach 1583-1589 diariusz (dziennik), który dla historyka Kościoła w Polsce (i nie tylko) stanowi ważne świadectwo do tego okresu dziejów. Wydania doczekał się on dopiero w r. 1915, a więc przez bez mała wiekiem[166], od którego to momentu zawarte w nim informacje weszły w szerszym stopniu do obiegu naukowego. Mimo to bodaj nie zwrócono dotychczas uwagi, że w źródle tym zawarte są cenne dla nas zapiski o święceniach biskupich dwóch późniejszych prymasów, pochodzące najwyraźniej od naocznego świadka tamtych wydarzeń. Wiedzą o jednej z owych sakr dysponowaliśmy już wcześniej, wszakże wiadomość zawarta w diariuszu S. Reszki pozwala na wprowadzenie istotnej korektury. Mowa o konsekracji Bernarda Maciejowskiego, jako biskupa łuckiego, o której J. Korytkowski pisze, że odbyła się „w trzecią niedzielę po Trzech Królach (23 I) roku 1588", a dopełnił jej „prymas [Stanisław] Karnkowski zapewne w Łowiczu, gdzie zwykle rezydował"[167]. Stosowna zapiska kommemoratywna komendatoryjnego opata jędrzejowskiego ma tymczasem następujące brzmienie: „24 Januarii 1588, dies Dominica. Consecratus est in episcopum Luceoriensem Reverendissimus dominus Bernardus Maczieiowsky […] in ecclesia cathedrali [Cracoviensi], in praesentia regis Sigismundi"[168]. Nie ma tu wprawdzie mowy o osobie głównego konsekratora oraz o współkonsekratorach, niemniej przytoczone świadectwo pozwala skorygować zarówno datę owego faktu (w r. 1588 trzecia niedziela po Trzech Królach był to dzień 24, a nie 23 I)[169], jak i miejsce dopełnienia tychże święceń biskupich (nie prymasowska kolegiata w Łowiczu, lecz królewska katedra na Wawelu), o których dowiadujemy się także, iż uczestniczył w nich król Zygmunt III Waza[170].

---

[166] *Stanislai Rescii diarium 1583-1589*, ed. J. Czubek, Kraków 1915.

[167] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy…*, t. 3, s. 566 [2 wyd.: t. 13, s. 51-52]. Informację tę powtarza K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich…*, s. 178 („Sakrę przyjął 23 I 1588 r. z rąk prymasa Karnkowskiego, zapewne w Łowiczu").

[168] *Stanislai Rescii diarium…*, s. 184 (24 I 1588 r.).

[169] W roku zwykłym byłby to faktycznie 23 I, wszakże rok 1588 był akurat rokiem przestępnym, czego najwyraźniej nie zauważył J. Korytkowski (czy któryś z wcześniejszych autorów) przy rozwiązywaniu daty podanej w formie „trzecia niedziela po Trzech Królach", i stąd właśnie ów błąd.

[170] Por.: *Kronika mieszczanina krakowskiego z lat 1575-1595*, wyd. H. Barycz (*Biblioteka Krakowska*, nr 70), Kraków 1930, s. 54 (skąd jednoznacznie wynika, że król Zygmunt III Waza przebywał wtedy właśnie w Krakowie, a zatem miejscem sakry B. Maciejowskiego była niewątpliwie katedra na Wawelu). Pod datą 4 I 1588 r. S. Reszka wzmiankuje o obecności wówczas w Krakowie zarówno metropolity gnieźnieńskiego Stanisława Karnkowskiego, jak też ordynariuszy: kamienieckiego Wawrzyńca Goślickiego i włocławskiego Hieronima Rozrażewskiego (*Stanislai Rescii diarium...*, s. 182). Jako że W. Goślicki był zarazem komendatoryjnym opatem mo-

Druga z interesujących nas obecnie zapisek S. Reszki przynosi jeszcze bogatszy zasób precyzyjnych w warstwie faktografii informacji, w tym przypadku odnoszących się do sakry Wojciecha Baranowskiego. Jak wcześniej wskazano, autorzy dotychczas wydanych zbiorów życiorysów metropolitów gnieźnieńskich nie byli w stanie podać niczego konkretnego na temat święceń biskupich owego hierarchy, który na stolicy prymasowskiej zasiadał w latach 1608-1615, uprzednio natomiast był ordynariuszem – kolejno – przemyskim, płockim i włocławskim. Właśnie jako nominat na biskupstwo w Przemyślu, prekonizowany 11 II 1585 r. przez papieża Grzegorza XIII (na dwa miesiące przed śmiercią tegoż)[171], został on konsekrowany we wtorek po Niedzieli Wielkanocnej – 23 IV tr., a więc w samo wspomnienie liturgiczne swego patrona z chrztu, o czym informuje nas stosowna zapiska w diariuszu S. Reszki następującej treści: „20 Aprilis 1585. Dominus Cracoviensis episcopus et Premisliensis miserunt invitatem ad consecrationem et prandium. […] 23 Aprilis dominus episcopus Cracoviensis, in Arce [tj. na Wawelu – przyp. K.R.P.], consecravit in episcopum Premisliensem dominum A[da]lbertum Baranowsky, assistente dominibus episcopo Camenecensi et suffraganeo Cracoviensi. Rex adfuit, cardinalis [Andreas Bathory], nuntius et reliqua aula"[172]. Według tedy relacji naocznego świadka, który znajdował się pośród gości zaproszonych na ową uroczystość, uświetnioną obecnością króla Stefana Batorego, jego bratanka Andrzeja, koadiutora warmińskiego, od kilku miesięcy obdarzonego purpurą kardynalską, jak również nuncjusza apostolskiego, biskupa Hieronima de Buoi, przyszły prymas Wojciech Baranowski pełni kapłaństwa dostąpił (we wskazanym wyżej dniu) w katedrze na Wawelu przez posługę ordynariusza *loci*, biskupa krakowskiego Piotra Myszkowskiego, u którego boku wystąpili w charakterze współkonsekratorów: ordynariusz kamieniecki Marcin Białobrzeski, będący zarazem opatem (czy – precyzyjniej – administratorem opactwa) cystersów w podkrakowskiej Mogile, oraz miejscowy sufragan Jakub

gilskim, stąd zazwyczaj przebywał na miejscu, gdy z kolei pobyt H. Rozrażewskiego w stolicy znajduje poświadczenie także dla drugiej połowy stycznia (P. Czaplewski, *Korespondencja Hieronima Rozrażewskiego,* t. 2 – *1582-1600*, Toruń 1939, s. 302-307 nr 952-958 – zwł. nr 956 i 958), jest zatem prawdopodobne, że właśnie oni mogli podjąć się obowiązków współkonsekratorów Bernarda Maciejowskiego.

[171] Por. uwagę W. Sarny, *Biskupi przemyscy obrządku łacińskiego*, t. 1, s. 198, iż w momencie uzyskania prowizji papieskiej W. Baranowski „nie był jeszcze wyświęcony na kapłana, dlatego też na konsystorzu postanowiono, że nie może wejść w posiadanie biskupstwa, jak tylko po przyjęciu święceń [kapłańskich]". Odnośne świadectwo źródłowe w: *Propozycje konsystorialne w XVI wieku. Omówienie - Teksty polskie*, wyd. H. Fokciński, Roma 1994, s. 97-98 („Expedita cum dispensatione cum eo, quod non est in sacris, […] et cum hoc, quod non adipiscatur nisi sit in sacris").

[172] *Stanislai Rescii diarium*…, s. 93.

Milewski, tytulariusz Laodycei[173]. Wiadomość ta znajduje pełne potwierdzenie w anonimowej *Kronice mieszczanina krakowskiego* (z lat 1575-1595), której autor zdaje się także był naocznym świadkiem interesującego nas wydarzenia, o którym pisze, iż „dnia 23 miesiąca kwietnia w tymże roku 1585, w niedzielę, w dzień św. Wojciecha, święcono księdza Baranowskiego na Zamku krakowskim na biskupstwo przemyskie. Święcił go biskup krakowski Piotr Myszkowski, [oraz] Białobrzeski, biskup kamieniecki, [i] Milewski, sufragan [krakowski]. Ci wszyscy i król jegomość Stefan Batory do biskupa krakowskiego na obiad do dwora za święty Franciszek jechali"[174]. Mamy tu zatem do czynienia z kompletną informacją odnośnie do czasu i miejsca dopełnienia święceń biskupich oraz grona konsekratorów.

W równie korzystnej sytuacji nie jesteśmy w odniesieniu z kolei do sakry wyżej wspomnianego Piotra Myszkowskiego, co w obecnej analizie jest o tyle istotne, że bez tego trudno będzie pokusić się w przyszłości o rekonstrukcję wywodu sukcesji prymasa W. Baranowskiego. Jego konsekrator, po którym tak samo pozostał diariusz z zapiskami o charakterze nie tylko autobiograficznym, odnotował wprawdzie dzień i miejsce otrzymania święceń biskupich (uroczystość Zesłania Ducha Świętego – 6 VI 1568 r., Grodno)[175], niemniej zamilczał o tym, kto był jego konsekratorem. Ponieważ w literaturze przedmiotu tego rodzaju informacja nie występuje, a i nam nie jest obecnie znane jakiekolwiek inne źródło, które by informowało o sakrze Piotra Myszkowskiego, jako ówczesnego koadiutora płockiego[176], stąd też należałoby w analogiczny sposób, jak to uczyniono wyżej przy rozważaniach na temat okoliczności przyjęcia święceń biskupich przez Jakuba Uchańskiego, przeprowadzić w oparciu o szerszą podstawę źródłową analizę celem ustalenia, obecność których innych spośród członków ówczesnego episkopatu krajowego da się stwierdzić w owym miejscu i czasie, by

[173] J.w. Zob. także: A. Strzelecki, *Baranowski Wojciech (1548-1615), prymas*, [w:] PSB, t. 1, Kraków 1935, s. 286; K.R. Prokop, *Biskupi kamienieccy od średniowiecza do współczesności. Szkice biograficzne*, Biały Dunajec – Ostróg 2007, s. 135.

[174] *Kronika mieszczanina krakowskiego z lat 1575-1595*, s. 28.

[175] *Dziennik biskupa Piotra Myszkowskiego 1555-1568*, wyd. Ł. Kurdybacha, „Kwartalnik Historyczny" 47 (1933) z. 3, s. 468: „Pentecoste [6 VI 1568]. La mia consecratione sia laude et gloriosa del Ognipotente Dio in Grodna" (w Grodnie P. Myszkowski przebywał od 30 IV 1568 r. – ibidem). Zob. także: A. J. Nowowiejski, *Płock. Monografia historyczna*, Płock 1930 [1931]^2, s. 60 nr LIII; Ł. Kurdybacha, *Działalność kulturalna Piotra Myszkowskiego, biskupa krakowskiego*, Lwów 1935, s. 51-52; K. R. Prokop, *W jakim wieku podkanclerzy Piotr Myszkowski († 1591) osiągnął godność biskupią…*, s. 97.

[176] Por.: *Acta capituli Plocensis ab anno 1514 ad annum 1577*, ed. B. Ulanowski, [w:] *Archiwum Komisji Historycznej Akademii Umiejętności*, t. 10, Kraków 1916, s. 254-255 nr 303 (gdzie o pierwszym przybyciu P. Myszkowskiego do Płocka - już w charakterze ordynariusza - oraz ingresie w dniu 16 III 1570 r., nic natomiast o sakrze).

tym samym wskazać na potencjalnych konsekratorów rzeczonego hierarchy[177]. Nie zamierzamy wszakże czynić tego w ramach niniejszej publikacji, mimo bowiem wskazanych wcześniej przesłanek, uzasadniających poruszenie tu owego tematu, tego rodzaju analiza nie odnosiła by się w sposób bezpośredni do któregokolwiek spośród nowożytnych metropolitów gnieźnieńskich.

VI. Wawrzyniec Gembicki

Ostatnia postać z pocztu XVI- i XVII-wiecznych prymasów, której sakrze zamierzamy poświęcić uwagę w osobnym punkcie, to metropolita gnieźnieński z lat 1616 (1615)-1624 Wawrzyniec Gembicki, poprzednio biskup wpierw chełmiński, a następnie włocławski. Wyrażony przez J. Korytkowskiego w odniesieniu do tego hierarchy domysł, jakoby „konsekrację [otrzymał on] z rąk prymasa [Stanisława] Karnkowskiego"[178], przez kolejnych badaczy został niebacznie «uwolniony» od brzemienia hipotetyczności i potraktowany jako fakt historyczny. Z czasem kwestia ta nabrała dodatkowego „ciężaru gatunkowego", kiedy mianowicie uzmysłowiono sobie, że osoba prymasa W. Gembickiego stanowi „ogniwo" w wywodzie tzw. polskiej linii sukcesji święceń biskupich, obejmującej znaczną część także współczesnego episkopatu krajowego i mogącej poszczycić się osobą papieża Piusa XI. Pragnąc tedy ów wywód poprowadzić jak najdalej w głąb minionych stuleci, podejmujący ten temat autorzy uchwycili się kurczowo sformułowanej niegdyś przez J. Korytkowskiego hipotezy, przechodząc do porządku dziennego nad słuszną uwagą Alfonsa Mańkowskiego, który podkreślał, iż „który biskup dokonał święceń [Wawrzyńca Gembickiego], tego nie wiadomo. Korytkowski utrzymuje co prawda, że sakry udzielił arcybiskup Karnkowski, ale niczym nie popiera swego twierdzenia"[179].

Dopiero w swej dysertacji doktorskiej z r. 2001, zatytułowanej *Wawrzyniec Gembicki jako biskup chełmiński i pomezańskiej diecezji wieczysty administrator*, należący do prezbiterium młodej diecezji toruńskiej Jan Karol Kalinowski

[177] Przykładowo w aktach konsystorza przemyskiego dla tego okresu, po wpisie z 22 V 1568 r., odnoszącym się do czynności pasterza owej diecezji, następny pochodzi dopiero z 6 VIII tr., co by pozwalało domyślać się nieobecności w czerwcu-lipcu 1568 r. na miejscu, w Przemyślu, ordynariusza *loci*, którym w tamtym czasie był znany uczestnik Soboru Trydenckiego Walenty Herburt, podobnie jak P. Myszkowski wykształcony w Italii i będący niegdyś członkiem kapituły katedralnej na Wawelu (AAPrzem, sygn. 21 – Acta consistorii Praemisliensis 1551-1568, k. 453r-v). Bynajmniej nie przesądza to jeszcze o jego pobycie w Zielone Świątki 1568 r. właśnie w Grodnie.

[178] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy…*, t. 3, s. 643 [2 wyd.: t. 13, s. 172].

[179] A. Mańkowski, *Wawrzyniec Gembicki, biskup chełmiński, 1600-1610*, Pelplin 1931 [osobne odbicie z „Miesięcznika Diecezji Chełmińskiej"], s. 4. Por.: A. Przyboś, *Gembicki Wawrzyniec herbu Nałęcz (1559-1624), arcybiskup gnieźnieński*, [w:] PSB, t. 7, s. 382.

zwrócił uwagę na niepublikowany dotąd list samego Wawrzyńca Gembickiego do kanonika Odineta Perrenot, napisany 3 IV 1601 r. w Warszawie, w którym nadawca stwierdza: „Die Dominico praeterito, Divina adiuvante benignitate, Illustrissimus et Reverendissimus [dominus Claudius Rangoni], nuncius apostolicus, me in ordinem episcopalem solemni et usitata Ecclesiae Catholicae caeremonia consecravit. Precor Deum Immortalem, ut ea res Ecclesiae nostrae Culmensis feliciter eveniat”[180]. A zatem święcenia biskupie późniejszy prymas przyjął – jako nominat chełmiński – w niedzielę *Laetare* 1 IV 1601 r. w Warszawie (nie wiemy jednak, w której ze świątyń – może u św. Anny, bowiem przy niej rezydowali w klasztorze bernardynów nuncjusze, albo też w kolegiacie św. Jana Chrzciciela), z rąk biskupa Reggio Emilia Claudio Rangoniego (Rangoni, Rangone), sprawującego misję dyplomatyczną z ramienia Stolicy Apostolskiej w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1598-1607[181]. O współkonsekratorach w cytowanym liście W. Gembickiego brak wzmianki, wszakże należy mieć na uwadze, że interesujące nas święcenia biskupie odbyły się niedługo po zakończeniu w Warszawie obrad sejmowych (trwały one od 7 II do 13 III 1601)[182], stąd na miejscu mogli przebywać wciąż jeszcze niektórzy spośród biskupów-senatorów.

W tym kontekście nie od rzeczy będzie postawić pytanie, dlaczego wobec obecności na owym sejmie warszawskim liczniejszego grona przedstawicieli krajowego episkopatu nominat chełmiński nie przyjął święceń biskupich z rąk ówczesnego prymasa Stanisława Karnkowskiego (jak tego chciał J. Korytkowski

[180] Archiwum Diecezjalne w Pelplinie [dalej cyt.: ADPelp], sygn. C 1 – Codex epistolaris episcoporum Culmensium 1562-1611, k. 75v. Zob. również: J.K. Kalinowski, *Wawrzyniec Gembicki jako biskup chełmiński i pomezańskiej diecezji wieczysty administrator (1600-1610)*, Lublin 2001 (mszp), s. 50-51.

[181] Ogólnie do biografii nuncjusza C. Rangoniego zob. m.in.: G. Cappelletti, *Le Chiese d'Italia dalla loro origine sino ai nostri giorni*, t. 15 - *Chiese degli Stati Parmensi*, Venezia 1859, s. 393; G. Saccani, *Cronotassi dei vescovi di Reggio-Emilia*, Reggio-Emilia 1898, s. 113-115; A. Balletti, *Storia di Reggio nell'Emilia*, Reggio-Emilia 1925, s. 387; *Acta nuntiaturae Polonae*, t. 1 – *De fontibus eorumque investigatione et editionibus. Instructio ad editionem. Nuntiorum series chronologica*, ed. H.D. Wojtyska, Romae 1990, s. 241-242; C. Weber, *Die päpstlichen Referendare 1566-1809. Chronologie und Prosopographie*, cz. 3, Stuttgart 2004, s. 834. Także: G. B. di Crollalanza, *Dizionario storico-blasonico delle famiglie nobili e notabili italiane estinte e fiorenti*, t. 2, Pisa 1888, s. 399-400; V. Spreti, *Enciclopedia storico-nobiliare italiana. Famiglie nobili e titolate viventi riconosciute dal R.° Governo d'Italia*, t. 5, Milano 1932, s. 606-608 (zwł. s. 606-607); C. Weber, *Legati e governatori dello Stato Pontificio (1550-1809)*, Roma 1994, s. 855-856; tenże, *Genealogien zur Papstgeschichte*, cz. 6, Stuttgart 2002, s. 798-806 (zwł. s. 801); C. Riva, *Reggio nobile. Stemmi e storia delle familie nobili di Reggio Emilia*, Modena 2003, s. 172-173.

[182] W. Konopczyński, *Chronologia sejmów polskich 1493-1793* (*Archiwum Komisji Historycznej PAU*, t. 16 z. 3), Kraków 1948, s. 145 nr 103. Także: *Chronologia polska*, pod red. B. Włodarskiego, Warszawa 1957, s. 483.

oraz inni, postępujący za jego tokiem rozumowania autorzy)? Z pewnością nie bez znaczenia mógł być fakt, że wspomniany metropolita gnieźnieński miał wówczas już ukończone osiemdziesiąt lat (zmarł w dwa lata później), stąd konsekrowanie nowego członka episkopatu mogło wydawać się czymś ponad jego siły. Obok tego należy jednak wziąć również pod uwagę okoliczność, że położone na ziemiach dawniej podległych władzy zakonu krzyżackiego diecezje chełmińska i warmińska do czasu tryumfu reformacji w Prusach wchodziły w skład metropolii ryskiej, po której upadku opierały się ich podporządkowaniu zwierzchności metropolitalnej arcybiskupów Gniezna. W przypadku Warmii ów opór okazał się skuteczny, jakkolwiek kolejni prymasi ponawiali starania w kierunku zmiany tego stanu rzeczy na ich korzyść[183]. Natomiast biskupstwo chełmińskie ostatecznie znalazło się na powrót w strukturach polskiej prowincji kościelnej (na czym w istotnej mierze zaważył fakt, iż w samych początkach swych dziejów należało ono już niegdyś do metropolii gnieźnieńskiej), wszakże żywa wciąż w Prusach świadomość historycznej odrębności i troska o zachowanie pewnej autonomii w stosunku do pozostałych ziem składowych Korony Polskiej raz po raz dawała o sobie znać – również na płaszczyźnie kościelnej[184].

Nuncjusz apostolski, jako osoba nienależąca do krajowego episkopatu, był w tym kontekście kimś „neutralnym" i przyjęcie święceń biskupich z jego właśnie rąk (jako przedstawiciela Stolicy Świętej), a nie prymasa, stanowić mogło wyraz owej właśnie chęci zaznaczenia przez hierarchów z Prus Królewskich specyficznej ich pozycji w gronie biskupów Rzeczypospolitej Obojga Narodów. W pełni czytelne jest to w przypadku późniejszej o cztery lata sakry nowego ordynariusza warmińskiego Szymona Rudnickiego, którego na biskupa wyświęcił 6 III 1605 r. w warszawskiej kolegiacie św. Jana Chrzciciela tenże sam nuncjusz Claudio Rangoni (wespół z pasterzami diecezji: włocławskiej – Piotrem Tylickim i wileńskiej – Benedyktem Wojną), choć na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie zasiadał już

[183] Zob. zwł.: R. Bodański, *Walka diecezji warmińskiej o niezależność od metropolii ryskiej i gnieźnieńskiej od 1426 do 1566 r.*, „Studia Warmińskie" 19 (1982), s. 123-145; tenże, *Dzieje walki diecezji warmińskiej o niezależność od synodów metropolii gnieźnieńskiej 1563-1728*, j.w., s. 147-184. Nadto: A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej…*, s. 35-38; A. Szorc, *Dzieje Warmii 1454-1660. Stan badań i postulaty badawcze*, Olsztyn 1999, s. 89.

[184] Zob. ostatnio: K. R. Prokop, *Organizacja diecezjalna Kościoła polskiego za Andegawenów i Jagiellonów (1370-1572). Metropolie – biskupstwa – prymasostwo, kardynalat, precedencja biskupów,* [w:] *Crux Christi – spes nostra. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 60-lecia urodzin, 35-lecia prezbiteratu, 15-lecia sakry biskupiej i 25-lecia pracy naukowej*, pod red. K. Doli i N. Widoka, Opole 2007, s. 506, 520-522.

nowy arcypasterz, o wiele młodszy od poprzednika Jan Tarnowski[185]. Warto przy tym zauważyć, że zarówno W. Gembicki, jak i S. Rudnicki, związani byli przed swym wyniesieniem do godności biskupiej z dworem monarszym i zaliczali się do grona sekretarzy królewskich, podobnie jak też należeli do grona kapituły katedralnej na Wawelu, stąd w ich postawie trudno dopatrywać się manifestacji podyktowanego „lokalnym patriotyzmem" separatyzmu, lecz raczej wyrazu uszanowania dla specyfiki i tradycji tych Kościołów partykularnych, na czele których przyszło im – z woli króla – stanąć[186]. A zatem wybór przez Wawrzyńca Gembickiego na głównego konsekratora właśnie nuncjusza Claudio Rangoniego (przy czym dodajmy, że jednym ze współkonsekratorów mógł być w tym przypadku poprzedni rządca Kościoła chełmińskiego, przeniesiony na biskupstwo Warmii Piotr Tylicki) nie stanowi niczego osobliwego, co by z trudem poddawało się interpretacji, lecz znajduje racjonalne uzasadnienie.

* * *

Spośród 26 hierarchów, zasiadających na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie w ciągu stuleci XVI i XVII, kompletne lub niemal kompletne (brak informacji o współkonsekratorach lub też o świątyni, gdzie miał miejsce tego rodzaju podniosły akt) dane na temat ich sakr, umożliwiające – przynajmniej w części przypadków – próbę rekonstrukcji wywodów sukcesji, posiadamy w odniesieniu do dwunastu postaci, a więc prawie połowy. Są to mianowicie: Jan Łaski (sakra 26 V 1510 r. w Krakowie, w katedrze na Wawelu; główny konsekrator: Jan Konarski, ordynariusz krakowski; współkonsekratorzy: Maciej Drzewicki, ordynariusz przemyski, i Jan Amicinus, sufragan krakowski)[187], Andrzej Krzycki (sakra 4 X

[185] AAWO, sygn. AB A 7 – Acta curiae episcopalis Varmiensis temporibus Petri Tylicki et Simonis Rudnicki, episcoporum, 1600-1607, k. 217v; tamże, sygn. AB H 42 – Series episcoporum Varmiensium, s. 98; tamże, sygn. AB H 37a – Archivum vetus et novum ecclesiae archipresbyteralis Heilsbergensis, s. 202-203; *Monumenta historiae Warmiensis*, t. 8 – *Scriptores rerum Warmiensium*, cz. 2, hrsg. von C. P. Woelky, Braunsberg 1889, s. 718. Także: J. Korytkowski, *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej…*, t. 3, Gniezno 1883, s. 410; H. Kowalska, *Rudnicki Szymon herbu Lis (1552-1621), biskup warmiński*, [w:] PSB, t. 32, Wrocław – Warszawa – Kraków 1989-1991, s. 650; *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, oprac. zbior., Olsztyn 1996, s. 209 (A. Kopiczko). Por.: A. Szorc, *Dzieje Warmii 1454-1660…*, s. 52-54.

[186] Por.: A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej…*, s. 37 (tabela 4).

[187] *Rocznik Chotelskiego*, wyd. A. Bielowski, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. 3, Lwów 1878, s. 215; *Dwa źródła do biografii Macieja Drzewickiego*, cz. 2, s. 359. Zob. także J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy…*, t. 2, s. 595 [2 wyd.: t. 9, s. 39]; W. Dworzaczek, *Łaski Jan herbu Korab (1456-1531), kanclerz wielki koronny, prymas Polski, polityk i kodyfikator prawa*, [w:] PSB, t. 18, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1973, s. 231; P. Tafiłowski, *Jan Łaski (1456-1531), kanclerz koronny i prymas Polski*, Warszawa 2007, s. 75-76.

1523 r. w Krakowie, w katedrze na Wawelu; główny konsekrator: Jan Konarski, ordynariusz krakowski; współkonsekratorzy: Piotr Tomicki, ordynariusz przemyski i koadiutor krakowski, oraz Jan Amicinus, sufragan krakowski)[188], Stanisław Karnkowski (sakra 25 I 1568 r. w Piotrkowie; główny konsekrator: Jakub Uchański, metropolita gnieźnieński; współkonsekrator: Filip Padniewski, ordynariusz krakowski; drugi współkonsekrator nieustalony)[189], Bernard Maciejowski (sakra 24 I 1588 r. w Krakowie, w katedrze na Wawelu; główny konsekrator: Stanisław Karnkowski, metropolita gnieźnieński; współkonsekratorzy nieustaleni)[190], Wojciech Baranowski (sakra 23 IV 1585 r. w Krakowie, w katedrze na Wawelu; główny konsekrator: Piotr Myszkowski, ordynariusz krakowski; współkonsekratorzy: Marcin Białobrzeski, ordynariusz kamieniecki, i Jakub Milewski, sufragan krakowski)[191], Wawrzyniec Gembicki (sakra 1 IV 1601 r. w Warszawie; główny konsekrator: nuncjusz apostolski Claudio Rangoni, biskup Reggio Emilia; współkonsekratorzy nieustaleni)[192], Jan Lipski (sakra 14 [13?] IX 1636 r. w Łowiczu, w kolegiacie pw. Wniebowzięcia NMP; główny konsekrator: Jan Wężyk, metropolita gnieźnieński; współkonsekratorzy: Maciej Łubieński, ordynariusz włocławski, i Stanisław Łubieński, ordynariusz płocki, rodzony brat poprzedniego)[193], Maciej Łubieński (sakra 31 X 1626 r. w Krakowie,

[188] Zob. wyżej przyp. 140. Por.: S. Zabłocki, *Krzycki Andrzej herbu Kotwicz (1482-1537), arcybiskup gnieźnieński, humanista, poeta nowołaciński*, [w:] PSB, t. 15, Wrocław – Warszawa – Kraków 1970, s. 545.

[189] Zob. wyżej przyp. 164. Por.: H. Kowalska, *Karnkowski Stanisław herbu Junosza (1520-1603), prymas Polski*, [w:] PSB, t. 12, Wrocław – Warszawa – Kraków 1966-1967, s. 77.

[190] Zob. wyżej przyp. 168-170. Por.: J. Dzięgielewski, J. Maciszewski, *Maciejowski Bernard herbu Ciołek (1548-1608), prymas Polski, kardynał*, [w:] PSB, t. 19, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974, s. 49; K.R. Prokop, *Poczet biskupów krakowskich*, Kraków 1999, s. 151; tenże, *Polscy kardynałowie*, s. 105; tenże, *Sylwetki biskupów łuckich*, Biały Dunajec – Ostróg 2001, s. 57. Nadto zob.: *Propozycje konsystorialne w XVI wieku…*, s. 109-110.

[191] Zob. wyżej przyp. 172 i 174.

[192] Zob. wyżej przyp. 180. Por. nadto: *Propozycje konsystorialne w XVI wieku…*, s. 154-156; *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon*, hrsg. von E. Gatz, Berlin 1996, s. 214-215 (H. J. Karp).

[193] Archivio Segreto Vaticano [dalej cyt.: ASV], Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 36, k. 519r-v, 521r-522r (por.: tamże, k. 517r); ADPelp, sygn. C 12 – Acta, decreta, rescripta integri trienni sub pontificatu Illustrissimi et Reverendissimi domini Joannis de Lipie Lipski, episcopi Culmensis et Pomesaniae usque ad translationem eius ad archiepiscopatum Gnesnensem, k. 13v; S. Damalewicz, *Series archiepiscoporum Gnesnensium…*, s. 379, 384. Por. nadto: H. E. Wyczawski, *Lipski Jan herbu Łada (1589-1641), prymas Polski*, [w:] PSB, t. 17, s. 423; *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648…*, s. 431 (H. J. Karp). Warto na marginesie zauważyć, że na temat sakry J. Lipskiego brak jakiejkolwiek wzmianki w wydanej ostatnio drukiem korespondencji z tego czasu nuncjusza apostolskie-

w katedrze na Wawelu; główny konsekrator: Marcin Szyszkowski, ordynariusz krakowski; współkonsekratorzy: Jan Wężyk, ordynariusz przemyski, i Tomasz Oborski, sufragan krakowski)[194], Andrzej Leszczyński (sakra 15 VI 1642 r. w Warszawie, w kolegiacie pw. św. Jana Chrzciciela; główny konsekrator: Andrzej Szołdrski, ordynariusz poznański; współkonsekrtaorzy nieustaleni)[195], Kazimierz Florian Czartoryski (sakra 29 I 1651 r. w Łowiczu, w kolegiacie pw. Wniebowzięcia NMP; główny konsekrator: Maciej Łubieński, metropolita gnieźnieński; współkonsekratorzy nieustaleni)[196], Jan Stefan Wyżdżga (sakra 24 X 1655 r. w Głogówku, w kościele franciszkanów pw. św. Franciszka z Asyżu; główny konsekrator: Andrzej Leszczyński, metropolita gnieźnieński; współkonsekratorzy: Jan Tarnowski, metropolita lwowski, i Kazimierz Florian Czartoryski, ordynariusz włocławski)[197] oraz Michał Stefan Radziejowski (sakra 26 I 1681 r. w Warszawie, w kolegiacie pw. św. Jana Chrzciciela; główny

go w Rzeczypospolitej Obojga Narodów arcybiskupa Mario Filonardiego. – *Acta nuntiaturae Polonae*, t. 25 – *Marius Filonardi (1635-1643)*, t. 1 – *12 II 1635-29 X 1636*, ed. T. Chynczewska-Hennel, Cracoviae 2003; t. 2 – *1 XI 1636-31 X 1637*, ed. T. Chynczewska-Hennel, Cracoviae 2006.

[194] ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 39, k. 292r, 295r; S. Nakielski, *Miechovia sive promptuarium antiquitatum monasterii Miechoviensis* […], Cracoviae 1634, s. 874; F. Bujdecki, *Vita venerabilis servi Dei Mathiae Łubieński, canonici regularis Sancti Sepulchri, postea episcopi Chełmensis, tandem Posnaniensis, mox Vladislaviensis et Pomeraniae, ad extremum archiepiscopi Gnesnensis* […], Calissii 1752, s. 95-96 (zob. również: tamże, s. 108 i 134, gdzie o konsekrowaniu przez biskupa M. Łubieńskiego pierwszego sufragana chełmskiego Abrahama Sladkowskiego oraz sufragana gnieźnieńskiego Adriana Grodeckiego). Por. nadto: W. Pawelec, *Biskupstwo chełmskie*, cz. [7], „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie" 17 (1935) nr 1, s. 19 przyp. 3; W. Urban, *Łubieński Maciej herbu Pomian (1572-1652), prymas Polski*, [w:] PSB, t. 18, s. 491.

[195] ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 52, k. 214v, 216v, 218v; A.S. Radziwiłł, *Memoriale rerum gestarum in Polonia 1632-1656*, t. 3 – *1640-1647*, ed. A. Przyboś & R. Żelewski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1972, s. 96-97 [toż: *Pamiętnik o dziejach w Polsce*, t. 2 – *1637-1646*, wyd. A. Przyboś i R. Żelewski, Warszawa 1980, s. 306]. Por. również: W. Czapliński, *Leszczyński Andrzej herbu Wieniawa (ok. 1608-1658), kanclerz wielki koronny, prymas*, [w:] PSB, t. 17, Wrocław – Warszawa – Gdansk 1972, s. 105; *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon*, hrsg. von E. Gatz, Berlin 1990, s. 269 (H.J. Karp); *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, s. 148 (A. Kopiczko); K. R. Prokop, *Biskupi kamienieccy od średniowiecza do współczesności*, s. 183.

[196] Zob. wyżej przyp. 14, 19 i 40. Por. nadto: K. Piwarski, *Czartoryski Kazimierz Florian († 1674)*, [w:] PSB, t. 4, Kraków 1938, s. 281 (gdzie oparta na nieporozumieniu informacja, że K.F. Czartoryski „otrzymał 29 I 1651 r. od papieża sakrę biskupią").

[197] ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 78, k. 264v-265r, 266r, 267r. Por. nadto: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803…*, s. 578 (A. Triller); S. Achremczyk, R. Marchwiński, R. Przeracki, *Poczet biskupów warmińskich*, Olsztyn 1994, s. 150; *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, s. 286 (A. Kopiczko); K.R. Prokop, *Sylwetki biskupów łuckich*, s. 104.

konsekrator: Jan Małachowski, ordynariusz chełmiński; współkonsekratorzy: Stanisław Jacek Święcicki, ordynariusz chełmski, i Stanisław Jan Witwicki, ordynariusz kijowski)[198].

Nieco mniej precyzyjnymi, wszakże wciąż jeszcze umożliwiającymi dalsze poprowadzenie wywodu sukcesji danymi na temat święceń biskupich późniejszych prymasów dysponujemy nadto w odniesieniu do Mikołaja Prażmowskiego i Andrzeja Olszowskiego, a poniekąd też Jana Wężyka. Ów ostatni, włączony do grona episkopatu jako nominat na urząd pasterski w diecezji przemyskiej (prekonizacja papieska z 17 II 1620 r.)[199], pełni kapłaństwa miał dostąpić przez posługę prymasa Wawrzyńca Gembickiego (z pewnością przed końcem października tr., kiedy to sam wystąpił jako współkonsekrator Macieja Łubieńskiego), o czym informuje F. Rzepnicki w swoich *Vitae episcoporum Poloniae* w następujących słowach (wcale nie tak jednoznacznych w wymowie): „A Sigismundo rege Mogilnensem abbatiam et Premisliensem episcopatum accepit, a Laurentio Gembicki, dum in episcopum consecraretur, tertius successor suus in archiepiscopatu Gnesnensi praedictus est"[200]. W ślad za nim stosowną wiadomość powtórzyli również J. Korytkowski[201] i W. Sarna[202], wszakże trudno w tym miejscu nie skonstatować, że o interesującej nas sakrze ani słowem nie wspomina współczesny wydarze-

[198] ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta fidelitatis et Professiones fidei, vol. 1, k. 612r-613v; AAWO, sygn. AB A 16 – Acta curiae episcopalis Varmiensis sub Michaele [de] Radziejowice Radziejowski, episcopo, k. 20r-v; tamże, sygn. AB H 37a, s. 217; *Monumenta historiae Warmiensis*, t. 8, s. 736. Także: K.R. Prokop, *Sakry metropolitów gnieźnieńskich w XVIII i XIX stuleciu (1681/1688-1915)*, s. 91; R. Kawecki, *Kardynał Michał Stefan Radziejowski (1645-1705)*, Opole 2005, s. 29. Por.: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803*…, s. 358 (A. Triller); S. Achremczyk, R. Marchwiński, R. Przeracki, *Poczet biskupów warmińskich*, s. 156; *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, s. 198 (A. Kopiczko); K.R. Prokop, *Polscy kardynałowie*, s. 151.

[199] Zob.: AAPrzem, sygn. 60 – Acta actorum, causarum, decretorum, institutionum, provisionum et aliarum 1620-1631, s. 1-2 (nominacja króla Zygmunta III Wazy dla Jana Wężyka), 2-7 (*Mandatum consecrationis* – bulla papieża Pawła V), 8 (pierwszy wpis o czynnościach w diecezji przemyskiej, z 6 VII 1620 r., zapewne przed którą to datą nastąpiła konsekracja). Akta biskupa Jana Wężyka zawarte są tamże na s. 1-335, po czym od s. 336 widnieją akta jego następcy, biskupa Achacego Grochowskiego (m.in. na s. 338 *Littera nominationis* króla Zygmunta III Wazy, na s. 339-340 *Bulla confirmationis* oraz na s. 341-342 *Facultas ad recipiendum consecrationem* – bulla papieża Urbana VIII).

[200] F. Rzepnicki, *Vitae praesulum Poloniae*…, t. 1, s. 156.

[201] Zob. wyżej przyp. 34 (stosowną wiadomość J. Korytkowski podaje z powołaniem właśnie na F. Rzepnickiego).

[202] W. Sarna, *Biskupi przemyscy obrządku łacińskiego*, t. 1, s. 251 („konsekrował go Wawrzyniec Gembicki, prymas, który mu przepowiedział, że będzie trzecim jego następcą na stolicy metropolitalnej").

niom S. Damalewicz w *Series archiepiscoporum Gnesnensium*[203], podczas gdy F. Rzepnicki to wszak autor piszący dopiero w XVIII stuleciu, w około 140 lat po interesującym nas fakcie[204]. Niezwykle istotne jawi się tedy ustalenie, skąd rzeczony historiograf mógł posiadać wiedzę w owym temacie.

Jako jezuita Franciszek Rzepnicki miał dostęp do zazwyczaj bogatych w informacje faktograficzne kronik poszczególnych domów macierzystego zakonu, w których niekiedy odnotowywano dopełnione w danym miejscu i czasie święcenia biskupie. Skoro jednak w tym przypadku nie mamy do czynienia z precyzyjnym wskazaniem, gdzie oraz kiedy został konsekrowany Jan Wężyk, lecz zasadniczy akcent w owym przekazie położony został na pewne nadzwyczajne zdarzenie, z tamtym aktem związane, możemy zatem domyślać się tu innego rodzaju podstawy źródłowej, o bardziej epickim charakterze. Wydaje się nie ulegać wątpliwości, że owym fundamentem była opublikowana w roku 1638 w Krakowie, a uprzednio wygłoszona 5 VII tr. w Łowiczu podczas pogrzebu prymasa J. Wężyka, mowa żałobna stosunkowo młodego jeszcze kaznodziei Jana Różyckiego (eks-jezuity), proboszcza w Kościanie i Śremie, blisko związanego z biskupem poznańskim Andrzejem Szołdrskim, któremu też druk ten dedykował[205]. Pośród okraszonych rozmaitymi figurami retorycznymi wywodów znajdujemy w rzeczonym tekście również następującej treści *passus*: „Dlatego ręką napełnioną Pismo [Święte] zwie rękę poświęconą kapłańską, że przy święceniu kapłańskim ręce ich napełniano i olejem świętym i upominkami, które oni Bogu oddawali. Taką rękę napełnioną, to jest poświęconą, miał w godności swojej ten Jaśnie Wielmożny Arcybiskup [Jan Wężyk] od Jaśnie Wielmożnego Arcybiskupa Wawrzyńca Gembickiego, który napełnił rękę Jaśnie Wielmożnego tego Pana nie tylko przy poświęceniu olejem świętym, ale i upominkiem prorockim Ducha Świętego, gdy Jaśnie Wielmożny ten Gembicki, jako prorok, po poświęceniu Pana tego, rzekł: *Ty od dnia dzisiejszego na tym miejscu trzecim zasiędziesz*. I spełnił się upominek prorocki, bo pierwszym był sam ten, który święcił, Gembicki, wtórym Henryk Firlej, trzecim Jaśnie Wielmożny ten Jan Wężyk. To tam w swojej arcybiskupiej godności *manum impletam* – napełnioną, to jest poświęconą rękę miał. Ale na cóż mu się ta ręka zeszła [tj. zdała] w arcybiskupstwie jego? […] Trzeba by dziś nie jednego języka mego, ani jednej godziny, ale stu [języków]

[203] S. Damalewicz, *Series archiepiscoporum Gnesnensium*…, s. 374.

[204] Por. nadto: J. Wieteska, *Prymas Jan Wężyk (1575-1638)*, Warszawa 1988 (gdzie wszakże nic na temat sakry).

[205] J. Różycki, *Wąż Jaśnie Oświeconego Jegomości Xiędza Jana Wężyka, arcybiskupa gnieźnieńskiego, pierwszego książęcia i prymasa Korony Polskiej, ziemi oddany*, Kraków 1638 (tamże na s. 4 nawiązanie do niedoszłej na skutek śmierci prymasa spodziewanej nominacji kardynalskiej). Por.: K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 26, Kraków 1915, s. 433-434 (gdzie mylna data śmierci Jana Różyckiego).

i roku całego na wychwalanie arcybiskupiej ręki Jaśnie Wielmożnego tego Jana Wężyka, który krom dziesięciu biskupów w Polsce poświęconych, więcej niż cztery tysiące kapłanów ręką swoją arcybiskupią katolickiemu Kościołowi w Koronie tej poświęcił" (niestety, J. Różycki nie wymienił, których konkretnie członków episkopatu Rzeczypospolitej Obojga Narodów konsekrował prymas J. Wężyk)[206].

W tym przypadku mamy zatem do czynienia z relacją nie tylko współczesną (choć raczej nie naocznego świadka interesującej nas sakry, gdyż w roku 1620 J. Różycki miał dopiero siedemnaście lat), ale już wtedy poddaną też swego rodzaju weryfikacji. Jeśliby bowiem kaznodzieja w mowie żałobnej, wygłoszonej publicznie wobec licznie zgromadzonych uczestników pogrzebu zmarłego prymasa (przede wszystkim osób duchownych, wśród których mogli być uczestnicy niegdysiejszych święceń biskupich sprzed osiemnastu lat, dopełnionych być może właśnie w Łowiczu), omylił się w przedmiocie osoby konsekratora J. Wężyka, niechybnie zwrócono by mu na to *post factum* uwagę i w późniejszej, drukowanej wersji owej mowy takiego błędu być już nie powinno. Przekaz ten możemy zatem uznać za wiarygodny (abstrahując od zagadnienia prawdziwości wzmianki o przepowiedni W. Gembickiego), niemniej dalszych poszukiwań źródłowych i wyjaśnienia wymaga kwestia czasu oraz miejsca dostąpienia przez hierarchę, o którym obecnie mowa, pełni kapłaństwa. Na marginesie nie od rzeczy będzie dodać nadto, że w trzy dekady później rzeczony Jan Różycki, wówczas już komendatoryjny opat mogilneński, prepozyt gnieźnieńskiej kapituły metropolitalnej, kanonik katedralny poznański, proboszcz klimuntowski oraz sekretarz królewski, sam znalazł się w gronie episkopatu, prekonizowany u schyłku r. 1667 ordynariuszem chełmskim (zmarł 4 VI 1669 r. po zaledwie kilkunastomiesięcznych rządach pasterskich)[207].

[206] J. Różycki, *Wąż Jaśnie Oświeconego Jegomości Xiędza Jana Wężyka*…, s. 14-15. Mimo cokolwiek niejednoznacznej wymowy zacytowanego fragmentu, na pewno nie chodzi tu o święcenia kapłańskie, lecz o sakrę biskupią J. Weżyka, gdyż prezbiterem został on w r. 1599, kiedy W. Gembicki nie był jeszcze biskupem (zob.: ASV, Archivio Consistoriale, Processus Consistoriales, vol. 23, k. 372v – zeznanie świadka Stanisława Łubieńskiego, biskupa łuckiego i podkanclerzego koronnego, zawierające następującą wypowiedź: „Interfui, quando [Joannes Wężyk] suscepit ordinem diaconatus et postea factus est presbyter anno 1599"). Warto w tym kontekście dodać, że interesującej nas wiadomości o konsekracji późniejszego prymasa nie znajdziemy w aktach procesów informacyjnych, poprzedzających translację biskupa Jana Wężyka wpierw z Przemyśla do Poznania (1624), a następnie z Poznania do Gniezna (1627), gdyż w obu tych przypadkach posłużono się formularzem, w którym brak zapytania o święcenia biskupie hierarchy (ASV, Archivio Consistoriale, Processus Consistoriales, vol. 18, k. 273r-284v; tamże, vol. 23, k. 366r-383v).

[207] Zob. m.in.: J. Korytkowski, *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej*…, t. 3, s. 392-397; tenże, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*…, t. 3, s. 754nn; B. Kumor,

Przechodząc z kolei do osoby Mikołaja Prażmowskiego, w temacie jego sakry dysponujemy świadectwem współczesnego wydarzeniom prałata Stanisława Bużeńskiego (sekretarza poprzedniego prymasa Wacława Leszczyńskiego). Mianowicie w jego pióra zbiorze życiorysów arcybiskupów Gniezna wyczytujemy, iż „król [Jan II Kazimierz] oddał Prażmowskiemu biskupstwo łuckie i opactwo sieciechowskie, wakujące po przeniesieniu Jana Stefana Wydżgi na katedrę warmińską. Wyświęconym jednak został na biskupa zaledwo we trzy lata. A ponieważ wedle prawideł ustanowionych na Soborze Trydenckim wyświęcenie biskupów nie dalej, jak we trzy miesiące powinno następować po otrzymaniu potwierdzenia z Rzymu, przeto Antoni Pignatelli, arcybiskup laryssеński, później kardynał, nuncjusz apostolski, wedle obowiązku urzędu swego upominał Prażmowskiego, ażeby się zastosował do pomienionych prawideł, co sprawiło niejakie poróżnienie między nimi. W końcu jednak 1664 roku przyjął święcenia w warszawskim kościele św. Jana [Chrzciciela] z rąk Andrzeja Trzebickiego, biskupa krakowskiego”[208]. Wiadomość powyższą powtórzyli w ślad za S. Bużeńskim również J. Bartoszewicz[209] i J. Korytkowski[210], u których także pojawia się data roczna, mianowicie 1664, przy czym ów drugi pisze o „końcu roku 1664”[211]. W biogramie Mikołaja Prażmowskiego w *Polskim słowniku biograficznym*, pióra Adama Przybosia, znajdujemy natomiast ścisłą w swej wymowie konstatację, że „dopiero 20 V 1664 r. przyjął w kolegiacie św. Jana w Warszawie sakrę z rąk biskupa krakowskiego Andrzeja Trzebickiego”[212].

Różycki Jan herbu Doliwa (1603-1669), biskup chełmski, [w:] PSB, t. 32, s. 522-523; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 1996, s. 581.

[208] S. Bużeński, *Żywoty arcybiskupów gnieźnieńskich…*, t. 4, s. 141.

[209] J. Bartoszewicz, *Arcybiskupi gnieźnieńscy…*, b.p. („[Jako] biskup łucki i [zarazem] opat sieciechowski nie myślał jednak długo o wyświęceniu się, zajęty urzędem kanclerski. […] W październiku 1664 r. był sejm w Warszawie, na którym kanclerz [Prażmowski] rej wodził. […] Wtedy dopiero, przycisnąwszy kanclerza ostro, nuncjusz Antoni Pignatelii, arcybiskup Laryssy, zmusił go, że się dał wyświęcić w Warszawie u św. Jana na biskupstwo Trzebickiemu, biskupowi krakowskiemu”).

[210] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy…*, t. 4, s. 140 [2 wyd.: t. 14, s. 250] („Na biskupa konsekrowany był dopiero w końcu roku 1664 w kościele św. Jana w Warszawie przez Andrzeja Trzebickiego, biskupa krakowskiego, i to wskutek upomnienia ze strony nuncjusza apostolskiego Antoniego Pignatellego, arcybiskupa laryssеńskiego, powołującego się na wyraźne przepisy Soboru Trydenckiego, nakazujące każdemu biskupowi-nominatowi, aby najdalej w trzy miesiące po otrzymaniu prekonizacji konsekrować się kazał”).

[211] Zob. cytat w poprzednim przypisie.

[212] A. Przyboś, *Prażmowski Mikołaj herbu Belina (1617-1673), kanclerz koronny, później prymas*, [w:] PSB, t. 28, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984-1985, s. 384.

Stwierdziwszy zgodność opinii cytowanych wyżej autorów w przedmiocie miejsca dopełnienia interesującej nas sakry tudzież osoby głównego konsekratora (natomiast o współkonsekratorach wszyscy milczą), zauważamy niemniej pewną rozbieżność w kwestii datowania owego faktu. Ściślej rzecz ujmując, niespójności jest tu aż kilka, bowiem prekonizację papieską na biskupstwo łuckie M. Prażmowski otrzymał 1 XII 1659 r., skoro więc konsekracja miała miejsce dopiero w roku 1664, z jej dopełnieniem zwlekał on zatem więcej aniżeli trzy lata. Rzecz kolejna – wspomniany sejm zwyczajny z roku 1664, w trakcie którego kanclerz wielki koronny Prażmowski „rej wodził" (wedle określenia J. Bartoszewicza), obradował od 26 XI 1664 r. do 7 I 1665 r., czyli podana przez A. Przybosia data 20 V 1664 r. nijak nie przystaje do wskazanych przez pozostałych autorów okoliczności dopełnienia sakry przyszłego prymasa. Jakby zaś mało jeszcze było owego zagmatwania w omawianej obecnie kwestii, znany jest okolicznościowy druk autorstwa zmarłego w r. 1683 jezuity Andrzeja Kanona *Solennis in pontificem inauguratio Illustrissimi et Reverendissimi domini, domini Nicolai in Prazmow Prazmowski, episcopi Luceoriensis et Brestensis, cancellarii Regni*, wydany (w Warszawie) w związku właśnie z konsekracją rzeczonego hierarchy i męża stanu. Na datę interesującego nas wydarzenia wskazuje dalszy ciąg obszernego tytułu tej edycji, przy czym z *Bibliografii polskiej* Karola Estreichera dowiedzieć się można, że chodzi w tym przypadku jakoby o „Idus Novembris" roku 1664, czyli o dzień 13 XI[213]. K. Estreicher dopuścił się tu wszakże przeoczenia, jako że sięgnięcie po oryginał owego druku panegirycznego pozwala stwierdzić, iż rzeczona „solennis in pontificem inauguratio […] festo faustoque die Dedicationis Basilicae Salvatoris auspicato transacta [est] anno uncti in salutem humanam Pontificis MDCLXIV V Idus Novembris", czyli 9 XI 1664 r., co dodatkowo potwierdza informacja zawarta wewnątrz tej okolicznościowej edycji („consecratur die Dedicationis Basilicae Salvatoris" – mowa o Bazylice Laterańskiej w Rzymie, której święto przypada właśnie 9 XI)[214]. Dwukrotnie też został tam wspomniany konsekrator Mikołaja Prażmowskiego, wszakże ani razu z imienia[215], natomiast do osób współkonsekratorów jakichkolwiek odniesień brak. W każdym razie tak

[213] K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 19, Kraków 1903 [reprint: Warszawa 1977], s. 100.

[214] [A. Kanon], *Solennis in pontificem inauguratio Illustrissimi et Reverendissimi domini, domini Nicolai in Prazmow Prazmowski, episcopi Luceoriensis et Brestensis, cancellarii Regni, festo faustoque die Dedicationis Basilicae Salvatoris auspicato transacta anno uncti in salutem humanam Pontificis MDCLXIV V Idus Novembris. Opera et obsequio P. Andreae Kanon e Societate Jesu*, Varsaviae [1664], k. [11r].

[215] J.w., k. [2r] („amicissimus consecrator tuus") oraz k. [25v] („Superest iam, sacrando Illustrissimo ac Reverendissimo consecratori tuo pagina, suam amplificando nomini tuo, operam studiumque, obvia invitanteque humanitate consecranti").

czy inaczej wychodzi na to, że późniejszy prymas święcenia biskupie przyjął jednak jeszcze przed rozpoczęciem obrad sejmowych, w niedzielę 9 XI 1664 r., a nie podczas sejmu, jak chcą cytowani wcześniej autorzy. Do wyjaśnienia pozostaje natomiast, skąd w interesującym nas kontekście pojawiła się data 20 V 1664 (dodajmy nadto, że był to wtorek)?

Na skutek owego kilkuletniego zwlekania przez Mikołaja Prażmowskiego z przyjęciem sakry, włączony później aniżeli on do grona episkopatu Andrzej Olszowski (metropolita gnieźnieński w latach 1674-1677) wcześniej od swego późniejszego poprzednika na stolicy prymasowskiej (skądinąd nie bezpośredniego, bowiem pomiędzy nimi był jeszcze Kazimierz Florian Czartoryski) dostąpił pełni kapłaństwa. Prekonizowany na biskupstwo chełmińskie 8 VIII 1661 r., wedle cytowanego już tu, współczesnego wydarzeniom S. Bużeńskiego, „w roku 1662 […] w Warszawie przez Andrzeja Trzebickiego, biskupa krakowskiego, w kościele św. Jana na biskupa [został] wyświęcony”[216]. Zgadza się z tym zarówno J. Bartoszewicz[217], jak i J. Korytkowski[218], choć obaj oni nie powtarzają za S. Bużeńskim daty rocznej, faktu owego nijak nie datując, gdy z kolei w biogramie Andrzeja Olszowskiego w *Polskim słowniku biograficznym*, pióra Władysława Czaplińskiego, w ogóle brak informacji o sakrze[219]. Szczęśliwie w tym przypadku nie jesteśmy zdani wyłącznie na pojedyncze źródło informacji o święceniach biskupich późniejszego prymasa, jako że wiarygodne świadectwa o tamtym wydarzeniu widnieją w aktach procesu informacyjnego, poprzedzającego translację A. Olszowskiego z Chełmży do Gniezna (1674).

Spośród zeznających wtedy świadków biskup Stanisław Jacek Święcicki, sufragan żmudzki i scholastyk gnieźnieński, stwierdził: „Scio ipsum consecrationis munus suscepisse hic Varsaviae, in ecclesia collegiata Sancti Ioannis Baptistae, ab Illustrissimo domino moderno episcopo Cracoviensi, quia praesens fui et adstiti” (być może był nawet współkonsekratorem)[220]. Tak samo ówczesny referendarz koronny i zarazem komendatoryjny opat mogilneński Jan Małachowski (przyszły biskup wpierw chełmiński, a następnie krakowski) zeznał w niemal identycznych słowach (a przynajmniej tak to zostało zanotowane): „Scio ipsum consecrationis

[216] S. Bużeński, *Żywoty arcybiskupów gnieźnieńskich*…, t. 4, s. 175.

[217] J. Bartoszewicz, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*…, b.p. („wyświęcał go w Warszawie [Andrzej] Trzebicki, biskup krakowski, w kościele kolegiackim”).

[218] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*…, t 4, s. 238 [2 wyd.: t. 15, s. 90] („konsekrowany w Warszawie przez Andrzeja Trzebickiego, biskupa krakowskiego”).

[219] W. Czapliński, *Olszowski Andrzej herbu Prus (1621-1677), biskup chełmiński, podkanclerzy koronny, prymas*, [w:] PSB, t. 24, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1979, s. 42. Zob. również: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803*…, s. 326-327 (H.J. Karp).

[220] ASV, Archivio Consistoriale, Processus Consistoriales, vol. 73, k. 151r.

munus suscepisse hic Varsaviae, in ecclesia collegiata Sancti Joannis Baptistae, ab Illustrissimo domino moderno episcopo Cracoviensi, quia praesens fuit et adstiti illi actui"[221]. Wreszcie trzecie zeznanie – kto wie, czy dla nas nie najciekawsze, bowiem zarazem potwierdzające wiarygodność wcześniej przytoczonego świadectwa w owej materii tudzież pozwalające na pewne konstatacje w materii daty tamtego wydarzenia – wiąże się z osobą kanonika gnieźnieńskiego, warmińskiego i warszawskiego, równocześnie regensa kancelarii koronnej Stanisława Bużeńskiego, czyli autora wydanych drukiem w XIX w. *Żywotów arcybiskupów gnieźnieńskich*: „Scio ipsum consecrationis munus suscepisse hic Varsaviae, in ecclesia collegiata Sancti Joannis Baptistae, ab Illustrissimo domino moderno episcopo Cracoviensi, ab annis 14 circiter, et scio, quia praesens fui et vidi"[222]. Okazuje się zatem, że również S. Bużeński znajdował się w liczbie naocznych świadków święceń biskupich Andrzeja Olszowskiego, a tym samym w przypadku cytowanych wcześniej jego *Żywotów arcybiskupów gnieźnieńskich* mamy do czynienia z informacją zasługującą na zaufanie[223].

Rodzi się niemniej pytanie, czy dotyczy to również podanej tam przez autora daty rocznej 1662? Jak widzimy, zeznając w procesie w r. 1674 S. Bużeński nie był już pewien, jak dawno miały miejsce owe święcenia biskupie, okres dzielący od nich tamten moment szacując na około czternaście lat. Należy zaś zważyć, że czas powstania jego *Żywotów*… datuje się w literaturze przedmiotu na po roku 1680, a więc na jeszcze później, stąd skoro nie podał w nich dokładnej daty dziennej konsekracji Andrzeja Olszowskiego, możemy wnioskować, że nie dysponował jakimkolwiek pisemnym świadectwem, odnoszącym się do tamtego wydarzenia, lecz oparł się wyłącznie na własnej pamięci, która dowodnie już kilka lat wcześniej w tej materii go zawodziła. Wydaje się zatem bardziej jednak prawdopodobne, że prekonizowany biskupem chełmińskim 8 VIII 1661 r. A. Olszowski pełni kapłaństwa dostąpił jeszcze w tym samym roku – zgodnie z przywołanymi wcześniej przepisami Soboru Trydenckiego w przedmiocie trzymiesięcznego terminu dopełnienia sakry[224], jakkolwiek skoro współczesny

[221] J.w., k. 154r.

[222] J.w., k. 156v-157r.

[223] Zob. wyżej przyp. 216.

[224] Por.: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4 – *1511-1870*, wyd. A. Baron i H. Pietras, Kraków 2005, s. 370-371, 692-693 („Ecclesiis cathedralibus seu superioribus quocumque nomine ac titulo praefecti, etiam si Sanctae Romanae Ecclesiae cardinales sint, si munus consecratonis intra tres menses non susceperint, ad fructuum perceptorum restitutionem teneantur. Si intra totidem menses postea id facere neglexerint, ecclesiis ipso iure sint privati. Consecratio vero, si extra Curiam Romanam fiat, in ecclesia ad quam promoti fuerint, aut in provincia, si commode fieri poterit, celebretur").

mu M. Prażmowski mógł z tym zwlekać dobrych kilka lat (o czym wyżej), to nie sposób jednak *a priori* wykluczyć, że również rzeczony ordynariusz chełmiński odwlekł swoje święcenia biskupie aż po wskazany przez S. Bużeńskiego rok 1662. Wyjaśnienie tej sprawy przynieść może sięgnięcie do niepublikowanej jeszcze korespondencji ówczesnego nuncjusza apostolskiego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, wspominanego arcybiskupa Antonio Pignatellego.

W przypadku wyżej wyliczonych hierarchów dysponujemy zatem informacjami, które pozwalają poczynić określone konstatacje w materii ich wywodów sukcesji święceń biskupich, a to z racji znajomości osoby głównego konsekratora. Drugą grupę pośród wyróżnionych w naszej analizie postaci tworzą prymasi, o których sakrach dysponujemy tylko cząstkową wiedzą (czas i miejsce), zaś wskazanie na osobę szafarza święceń ma charakter wyłącznie hipotetyczny. Tak rzecz ma się w odniesieniu do Fryderyka Jagiellończyka (sakra 22 XII 1493 r. w Krakowie, w katedrze na Wawelu; domniemany konsekrator: Andrzej Róża Boryszewski, metropolita lwowski)[225], Macieja Drzewickiego (sakra 11 I 1505 r. w Rzymie; domniemany konsekrator: kardynał Pietro Isvalies)[226] oraz Jakuba Uchańskiego (sakra 20 III 1552 r. w Piotrkowie, zapewne w kościele farnym św. Jakuba Apostoła; domniemany konsekrator: Mikołaj Dzierzgowski, metropolita gnieźnieński)[227], a poniekąd też Wacława Leszczyńskiego, prymasa z lat 1659-1666, o którego święceniach biskupich – jako ordynariusza warmińskiego – widnieją w literaturze wykluczające się nawzajem informacje, stąd zagadnienie to wymaga dogłębniejszego przeanalizowania. Nie zamierzamy wszakże czynić tego w ramach niniejszego opracowania, a jedynie ograniczymy się tu do wskazania, gdzie konkretnie zachodzą w tym przypadku nieścisłości czy też błędy, zdaje się w zupełności niedostrzeżone przez wcześniej piszących o tym hierarsze autorów.

Jak wiemy z dokonanego poprzednio przeglądu historiografii, zarówno Stanisław Bużeński (mimo że sam był niegdyś sekretarzem tego właśnie prymasa), jak i Franciszek Rzepnicki, nie podali jakichkolwiek wiadomości o konsekracji W. Leszczyńskiego (podobnie Julian Bartoszewicz). U Jana Korytkowskiego pojawia się natomiast wiadomość, że hierarcha ten „przyjął sakrę w warszawskim kościele św. Jana"[228]. Z życiorysu rzeczonego prymasa, pióra Władysława Czaplińskiego, zawartym w *Polskim słownik biograficznym*, dowiadujemy się z kolei, że „na życzenie króla [Władysława IV] wybrany biskupem [warmińskim] 6 IV

[225] Zob. wyżej przyp. 112. Por.: K. R. Prokop, *Poczet biskupów krakowskich*, s. 114.
[226] Zob. wyżej przyp. 119-122. Por.: W. Sarna, *Biskupi przemyscy obrządku łacińskiego*, t. 1, s. 76.
[227] Zob. wyżej przyp. 150.
[228] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy…*, t. 4, s. 88 [2 wyd.: t. 14, s. 161].

1644 r., w grudniu tr. [Wacław Leszczyński] został zatwierdzony na tym stanowisku przez papieża, po czym wyświęcony przez nuncjusza Torresa na biskupa, odbył w sierpniu 1645 r. uroczysty wjazd do Fromborka”[229]. Brak w oryginale w powyższym cytacie przecinka przed czasownikiem „odbył”, wprowadził w błąd autorkę biogramu tego arcybiskupa gnieźnieńskiego, a poprzednio biskupa Warmii, w słowniku biograficznym katolickich hierarchów z ziem związanych w różnych okresach historii z niemiecką państwowością, która to badaczka (Anneliese Triller) w rezultacie przyjęła, iż „die päpstliche Bestätigung folgte am 16.12.1644, die Konsekration durch Nuntius Giovanni de Torres im August 1645 in Warschau”[230]. Jeśliby zaufać informacjom zawartym w przywołanych tu publikacjach, zestawiając je łącznie, można by zatem dojść do wniosku, że dysponujemy niemal kompletnymi danymi na temat święceń biskupich Wacława Leszczyńskiego, które w takim razie miałyby odbyć się w sierpniu 1645 r. w kolegiacie św. Jana Chrzciciela w Warszawie, a dopełnił ich nuncjusz apostolski w Rzeczypospolitej Obojga Narodów Giovanni de Torres, arcybiskup tytularny Hadrianopolis (Adrianopolis), wespół z niewiadomymi nam współkonsekratorami[231]. Kiedy jednak dokładniej przyjrzeć się owemu zestawowi informacji, wówczas okaże się, że pewne elementy tej konstrukcji nijak do siebie nie pasują, zaś całe to zamieszanie ma swoje źródło w nieścisłym przekazie świadectw z epoki oraz późniejszych (niemniej wciąż jeszcze z czasów staropolskich) dzieł historiograficznych.

Sięgając do zabytków piśmiennictwa, traktujących o przedrozbiorowych dziejach biskupstwa Warmii, w dopełnieniu z r. 1685 – pióra Macieja Tretera – *Kroniki lidzbarskiej*, o Wacławie Leszczyńskim czytamy, że „po święceniach w Warszawie, roku 1644 [*sic!*], przybył do krainy [tj. na Warmię]. Do oblubienicy, kościoła katedralnego, pierwsze wejście miał 2 VIII w 1644 roku [*sic!*]”[232].

[229] W. Czapliński, *Leszczyński Wacław (1605-1666), biskup warmiński, potem prymas*, [w:] PSB, t. 17, s. 149.

[230] *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803…*, s. 270 (A. Triller). Por.: A. Eichhorn, *Geschichte der ermländischen Bischofswahlen*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands“ 1 (1858/1860), s. 512-528 (zwł. s. 516-517).

[231] Por.: K. R. Prokop, *Arcybiskupi gnieźnieńscy…*, s. 219 („Rządy w powierzonej sobie diecezji objął w lutym 1645 r., wkrótce po czym wyświęcony został na biskupa w warszawskiej kolegiacie św. Jana Chrzciciela przez nuncjusza apostolskiego w Rzeczypospolitej, Jana de Torresa”); K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich…*, s. 208 („Sakrę przyjął z rąk nuncjusza Jana de Torresa, co miało miejsce w kolegiacie św. Jana Chrzciciela w Warszawie”). Także: S. Achremczyk, R. Marchwiński, R. Przeracki, *Poczet biskupów warmińskich*, s. 146; *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, s. 148 (A. Kopiczko); A. Szorc, *Dzieje Warmii 1454-1660…*, s. 58-59.

[232] M. Oesterreicher, T. Treter, M. Treter, *Kronika lidzbarska*, wyd. J. Wojtkowski, Olsztyn 2008, s. 135. Także: *Monumenta historiae Warmiensis*, t. 8, s. 551.

Identyczny co do słowa przekaz znajdujemy także w *Dziejach Prus* Jana Leo, których pierwodruk pochodzi z r. 1725[233]. W obu przypadkach mamy do czynienia z oczywistym błędem w dacie rocznej, bowiem w rzeczywistości chodzi o wydarzenia z roku 1645, przy czym sakra musiała odbyć się przed sierpniem tr. Dokładną jej datę, jak i potwierdzenie miejsca dopełnienia obrzędu, znajdujemy w XVIII-wiecznych katalogach biskupów warmińskich, opartych niewątpliwie na starszych tego rodzaju zestawieniach, sukcesywnie uzupełnianych. Wyczytujemy tam, że Wacław Leszczyński „ad Varmiensem evasit cathedram post mortis Joannis Caroli Konopacki, electus a capitulo episcopus, et confirmatus a papa Urbano VIII, peracta anno 1645to Varsaviae, Dominica in Albis, consecratione, venit in Varmiam et die 2da mensis Augusti ad ecclesiam cathedralem primum habuit ingressum"[234].

Święcenia biskupie przyszły prymas przyjął zatem w pierwszą niedzielę po Wielkanocy (*Dominica in Albis*) roku 1645, czyli 23 IV tr. (zarazem więc w uroczystość głównego patrona Królestwa Polskiego – św. Wojciecha), w Warszawie, w kolegiacie św. Jana Chrzciciela. O świątyni nie wspominają wprawdzie źródła warmińskie (na konkretną wskazuje za to J. Korytkowski), niemniej jest o tym mowa w aktach procesu informacyjnego z r. 1658, poprzedzającego translację W. Leszczyńskiego z biskupstwa Warmii na arcybiskupstwo gnieźnieńskie. Spośród zeznających wówczas świadków dziekan kapituły katedralnej we Fromborku i sekretarz królewski Przecław Szemborowski (lat 69) stwierdził w odniesieniu do hierarchy, o którym obecnie mowa: „Scio ipsum munus consecrationis suscepisse Varsaviae, in ecclesia collegiata Sancti Joannis, per manus Illustrissimi domini de Torres, tunc temporis nuncii apostolici; et haec [scio] ex relatione multorum, qui interfuerunt, et ab ipsomet Illustrissimo"[235]. Drugi ze świadków, kanonik chełmiński i archidiakon łowicki Adam Żelicheński *vel* Żelecheński (lat 36, *nota bene* zmarły jeszcze w tymże roku 1658), zeznał: „Scio ipsum munus consecrationis suscepisse, quia fui praesens, et fuit Varsaviae in illa ecclesia

[233] J. Leo*, Dzieje Prus (z braniewskiego wydania roku 1725)*, wyd. J. Wojtkowski, Olsztyn 2008, s. 528: „Po święceniach [biskupich] udzielonych w Warszawie w roku 1644 [*sic!*], przybył do krainy [tj na Warmię]. Do oblubienicy, kościoła katedralnego, pierwsze wejście miał 2 VIII w 1644 roku [*sic!*]".

[234] AAWO, sygn. AB H 42, s. 114; tamże, sygn. AB H 37a, s. 20 („Peracta anno 1645to Varsaviae, Dominica in Albis, consecratione, venit in Varmiam"); *Monumenta historiae Warmiensis*, t. 8, s. 726. Także: J. W. Heide, *Archiwum dawne i nowe lidzbarskiego kościoła archiprezbiteralnego*, wyd. J. Wojtkowski, Olsztyn 2006, s. 105: „Po konsekracji w Niedzielę Przewodnią 1645 r. w Warszawie [Wacław Leszczyński] przybył na Warmię i dnia 2 VIII pierwszy raz wkroczył do kościoła katedralnego".

[235] ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 56, k. 66v. O prałacie P. Szemborowskim zob.: *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, s. 246-247 (A. Kopiczko).

collegiata, sed non recordor nunc per manus cuius praelati"[236]. Wreszcie trzeci, kasztelan łęczycki Aleksander Sielski, w podobnym duchu oświadczył: „Scio ipsum suscepisse munus consecrationis, ni fallor Varsaviae, et per manus, sicuti audivi, Illustrissimi nuncii de Torres"[237].

Mogłoby się wydawać, że powyższe świadectwa mamy prawo w całej rozciągłości uznać za wiarygodne – również co się tyczy osoby szafarza święceń biskupich, bo jakkolwiek jedyny w gronie zeznających w procesie informacyjnym naoczny świadek tamtej sakry (tj. A. Żelicheński *vel* Żelecheński) nie pamiętał już w momencie składania zeznań, kto był wtedy głównym konsekratorem, to jednak dwaj pozostali wskazali na jedną i tę samą osobę, o której mieli wiedzieć ze słyszenia (jeden z nich jakoby bezpośrednio nawet od W. Leszczyńskiego). Niestety, akurat w tym punkcie podana przez nich wiadomość jest ponad wszelką wątpliwość mylna, bowiem w czasie, kiedy dopełniona została interesująca nas sakra, nuncjusza Giovanniego de Torresa nie było w Polsce. Na wysłannika dyplomatycznego Stolicy Świętej do Rzeczypospolitej Obojga Narodów desygnowany wprawdzie jeszcze przed 27 I 1645 r. (*facultates* otrzymał 16 II tr., zaś instrukcję 30 IV tr.), granice krajów habsburskich i państwa polsko-litewskiego przekroczył on dopiero wszakże 19 VIII tr., przybywając tego właśnie dnia do Krakowa[238]. Z dotarciem do kraju przeznaczenia miał zresztą kłopoty, o czym nadmienia współczesny wydarzeniom i zarazem współodpowiedzialny za ówczesną politykę zagraniczną Rzeczypospolitej kanclerz wielki litewski Albrycht Stanisław Radziwiłł w swoich pamiętnikach – pod datą 18 VII 1645 r.: „Nuncjusz papieski de Torres zatrzymał się w Wiedniu, bo wódz szwedzki nie chciał mu udzielić wolnego przejazdu twierdząc, iż Włosi powinni przebywać we Włoszech, natomiast Polakom wszędzie droga stoi otworem. Posłał więc nuncjusz do króla [Władysława IV] prosząc, by zechciał swoim wpływem uzyskać u Szweda list przejezdny" (mowa o czasach wojny trzydziestoletniej)[239]. Nie ulega zatem najmniejszej wątpliwości, że arcybiskup Giovanni de Torres nie mógł być

[236] ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 56, k. 67r. Odnośnie do osoby A. Żelicheńskiego *vel* Żelecheńskiego zob.: A. Mańkowski, *Prałaci i kanonicy katedralni chełmińscy od założenia kapituły do naszych czasów*, Toruń 1928 [osobne odbicie z „Roczników Towarzystwa Naukowego w Toruniu"], s. 241; J. Wieteska, *Katalog prałatów i kanoników prymasowskiej kapituły łowickiej od 1433 do 1970 r.*, Warszawa 1971, s. 68.

[237] ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 56, k. 68v. Zob. nadto: M. Nagielski, *Sielski Aleksander herbu Lubicz (zm. 1682), poseł na sejmy, marszałek sejmu nadzwyczajnego 1652 r., kasztelan gnieźnieński*, [w:] PSB, t. 36, Warszawa – Kraków 1995-1996, s. 593-596.

[238] *Acta nuntiaturae Polonae*, t. 1, s. 259.

[239] A.S. Radziwiłł, *Pamiętniki…*, t. 2, s. 453. Zob. także: A. S. Radziwiłł, *Memoriale rerum gestarum…*, t. 3, s. 216.

konsekratorem Wacława Leszczyńskiego, jeśli sakra tegoż dopełniona została 23 IV 1645 r. w Warszawie.

Jest rzeczą w zupełności naturalną w postępowaniu historyka, że stwierdziwszy błąd w przekazie źródłowym, podejmuje próbę emendacji. W owym konkretnym przypadku na myśl przychodzą dwie drogi tego rodzaju postępowania. Po pierwsze cytowani świadkowie mogli mieć w pamięci, iż Wacława Leszczyńskiego konsekrował nuncjusz apostolski, przy czym z tamtym czasem błędnie skojarzyli osobę G. de Torresa, choć w rzeczywistości chodziło o jego poprzednika. Okazuje się jednak, że jest to „ślepa uliczka", gdy idzie o próbę emendacji, jako że poprzedni wysłannik Stolicy Świętej do Rzeczypospolitej Obojga Narodów, arcybiskup Mario Filonardi, granice państwa polsko-litewskiego opuścił jeszcze w październiku 1643 r. i w niespełna rok później, 19 VIII 1644 r., zmarł w Rzymie, zaś w Polsce przez w sumie aż 22 miesiące nie rezydował wówczas żaden nuncjusz, co stanowiło pochodną zaistniałego konfliktu natury dyplomatycznej na linii papiestwo – państwo polsko-litewskie, o którym nie miejsce tutaj się rozwodzić[240]. W tej sytuacji można by zatem spytać, czy to nie w ustalonej dacie konsekracji wkradł się błąd, czyli – innymi słowy – święcenia biskupie W. Leszczyński miałby otrzymać faktycznie z rąk Giovanniego de Torresa, wszakże dopiero po przybyciu tego do Warszawy (co do miejsca owego aktu nie zachodzą bowiem jakiekolwiek wątpliwości). W takim przypadku nowy pasterz Kościoła warmińskiego nie dotrzymałby trzymiesięcznego terminu przyjęcia sakry (licząc od daty prekonizacji), co wszakże się zdarzało, jak była o tym mowa powyżej przy osobie M. Prażmowskiego, zaś ingres do katedry we Fromborku odbyłby jeszcze jako nominat (ściślej *nominatus praeconizatus*), co również nie stanowiło rzeczy niemożliwej. Tym samym jednak zaprzeczylibyśmy przekazowi źródeł warmińskich, starając się osiągnąć uwiarygodnienie jednych świadectw kosztem odrzucenia innych.

Tego rodzaju dylemat będzie nam jednakowoż zaoszczędzony, albowiem wiadomo, że akurat w tym czasie, kiedy nuncjusz G. de Torres zdołał dotrzeć do Warszawy, W. Leszczyński – po uprzednim, krótkim pobycie na Warmii – opuścił granice Polski, udając się w kilkumiesięczną podróż zagraniczną. „W sierpniu 1645 r. wyprawił król Władysław IV w sprawie małżeństwa z Marią Ludwiką [Gonzagą] poselstwo nadzwyczajne do Paryża, składające się z Wacława Leszczyńskiego, biskupa warmińskiego, Krzysztofa Opalińskiego, wojewody

[240] Zob.: *Acta nuntiaturae Polonae*, t. 1, s. 257; T. Chynczewska-Hennel, *Mario Filonardi - nuncjusz Stolicy Apostolskiej w Rzeczypospolitej w latach 1636-1643. Rys biograficzny*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 43 (1999), s. 151-162; taż, *Nuncjusz i król. Nuncjatura Maria Filonardiego w Rzeczypospolitej 1636-1643*, Warszawa 2006, passim (zwł. s. 99nn, 254nn).

poznańskiego, i Gerharda Denhoffa, wojewody pomorskiego. Układ małżeński między Ludwiką Marią a Władysławem IV zawarł Denhoff w Fontainbleau dnia 26 IX 1645 r. […] Ślub Ludwiki Marii z królem Polski odbył się w Warszawie dnia 10 III 1646 r., koronacja w Krakowie dopiero dnia 15 VII tr." (Zygmunt Wdowiszewski)[241]. Współczesny świadek, cytowany tu wcześniej A.S. Radziwiłł zanotował też w odniesieniu właśnie do sierpnia 1645 r., iż „w tym to miesiącu, po ułożeniu kontraktu małżeńskiego, […] posłowie [królewscy] osobno podjęli drogę do Francji i wojewoda poznański, zmierzając lądem, przybył na czas do Lubeki, natomiast biskup warmiński, miotany siłą wichrów, zagrożony rozbiciem okrętu, ledwo we wrześniu tam dotarł, skąd już razem wyruszyli w dalszą drogę"[242]. Do kraju W. Leszczyński powrócił – w orszaku nowej królowej – w lutym 1646 r. i następnie brał udział w ceremoniach ślubnych (jako hierarcha bez wątpienia posiadający sakrę), dopiero wówczas zyskując sposobność osobistych kontaktów z nuncjuszem G. de Torresem[243]. Ów ostatni nie mógł zatem być jego konsekratorem, zaś jakakolwiek emendacja w tym punkcie zeznań procesowych P. Szemborowskiego i A. Sielskiego okazuje się niemożliwa. Pozostaje tedy poszukiwanie innych świadectw z epoki, które by mogły rzucić światło na kwestię składu biskupów biorących udział w konsekracji Wacława Leszczyńskiego, przy czym nie dopomogą nam w owym względzie cytowane wyżej pamiętniki Albrychta Stanisława Radziwiłła, bo choć jest w nich mowa o kilku innych sakrach biskupich (m.in. Andrzeja Leszczyńskiego), to akurat w kwietniu 1645 r. autor diariusza przebywał z dala od Warszawy, w stanowiącej ośrodek jego ordynacji Ołyce, gdzie spędził Wielkanoc i kolejne tygodnie, stąd nie był uczestnikiem interesującego nas wydarzenia i ani słowem o nim nie wspomina (do Warszawy A. S. Radziwiłł zawitał na powrót dopiero 1 XII tr.)[244].

O święceniach pozostałych siedmiu hierarchów, którym przyszło zasiadać na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie w ciągu stuleci XVI i XVII, w świetle dotych-

[241] Z. Wdowiszewski, *Genealogia Jagiellonów i Domu Wazów w Polsce*, s. 230-231. Zob. także: W. Czapliński, *Leszczyński Wacław…*, s. 149-150; H. Wisner, *Władysław IV Waza*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1995, s. 159-160.

[242] A. S. Radziwiłł, *Pamiętniki…*, t. 2, s. 453. Zob. również: tamże, t. 2, s. 455-456 („Nasi posłowie, wyznaczeni do Francji, [a więc] biskup warmiński i wojewoda poznański, jak to przedtem się przytoczyło, wyjechali w sierpniu. Przeto już 17 IX połączywszy się, obaj przedsięwzięli podróż przez Holandię […]. W październiku, koło połowy miesiąca, przybyli w pobliże Paryża. […] Pod koniec miesiąca dotarli do Paryża […] i 29 X, ze wspaniałym orszakiem, wjechali do miasta"), 472nn, 482. Por.: A.S. Radziwiłł, *Memoriale rerum gestarum…*, t. 3, s. 216, 218, 226nn.

[243] Zob. poprzednie przypisy. Nadto: *Stanisława Oświęcima diariusz 1643-1651*, wyd. W. Czermak (*Scriptores rerum Polonicarum*, t. 19), Kraków 1907, s. 78nn.

[244] A. S. Radziwiłł, *Pamiętniki…*, t. 2, s. 477-459. Por.: A.S. Radziwiłł, *Memoriale rerum gestarum…*, t. 3, s. 211nn.

czas rozpoznanych źródeł tudzież wynikającego z literatury przedmiotu stanu badań nic konkretnego (albo też prawie nic) nie sposób skonstatować. Z tego rodzaju sytuacją mamy do czynienia w odniesieniu do: Andrzeja Róży Boryszewskiego (konsekrowanego być może za jego bytności w r. 1488 w Wiecznym Mieście)[245], Jana Latalskiego[246], Piotra Gamrata, Mikołaja Dzierzgowskiego, Jana Przerembskiego, Jana Tarnowskiego[247] oraz Henryka Firleja. O tym ostatnim wiemy tylko, że jego konsekracja, jako ordynariusza łuckiego, odbyła się – zapewne latem 1616 r. – w Warszawie, co wynika z zeznania złożonego w procesie informacyjnym, poprzedzającym translację tego hierarchy z biskupstwa płockiego do Gniezna, przez sekretarza królewskiego Jana Drzewickiego, kanonika gnieźnieńskiego i proboszcza łomżyńskiego („fui praesens, quando fuit consecratus episcopus Luceoriensis hic Varsaviae")[248]. Jest to zatem użyteczna wskazówka dla prowadzenia dalszych poszukiwań źródłowych w owym temacie.

Pewne konstatacje, naprowadzające zdaje się na właściwy trop, możemy poczynić również w odniesieniu do święceń biskupich Piotra Gamrata oraz Jana Przerembskiego. Ów pierwszy w gronie episkopatu znalazł się jako nominat na biskupstwo kamienieckie, papieską prowizję uzyskując 29 I 1531 r. Tak też w liście ówczesnego ordynariusza płockiego Andrzeja Krzyckiego do jego wuja Piotra Tomickiego, ordynariusza krakowskiego i podkanclerzego koronnego, z daty: Pułtusk, 31 I 1531 r., P. Gamrat wspomniany jest jako „dominus electus

[245] Zob. wyżej przyp. 116. Por.: J. Krętosz, *Organizacja archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego od XV wieku do 1772 roku*, Lublin 1986, s. 69 nr 12.

[246] Nie od rzeczy będzie w tym kontekście zauważyć, że Jan Latalski był już na długo przed swym wyniesieniem do godności biskupiej protegowanym prymasa Jana Łaskiego, skoro zatem jeszcze za życia tego znalazł się w gronie episkopatu, stąd przez niego właśnie mógł zostać konsekrowany. Domysł ów wymaga wszakże źródłowego potwierdzenia. – Zob. m.in.: J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy…*, t. 3, s. 51-53 [2 wyd.: t. 10, s. 208-211] („Łaski zaszczycał go wielkimi względami i chciał go […] przydać Piotrowi Tomickiemu jako koadiutora na biskupstwie poznańskim, od czego się tenże atoli wymówił. [Następnie] popierał wyniesienie [Latalskiego] na biskupstwo poznańskie"); J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2 – *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań 1964, s. 91-92 („prymas Łaski zamierzał wyjednać Janowi Latalskiemu koadiutorię biskupa poznańskiego Piotra Tomickiego, lecz wobec odmowy tego poparł [swego protegowanego] walnie na stolicę poznańską w związku z przeniesieniem Piotra [Tomickiego] na krakowską").

[247] Por.: *Propozycje konsystorialne w XVI wieku…*, s. 140-141. Zob. nadto: J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2, s. 103 („prekonizowany 10 XI 1597 r, objął [biskupstwo poznańskie] 1 I 1598 r., [a] ingres do katedry odbył 20 I tr.").

[248] ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistorialis, vol. 18, k. 293r. Zmarłego w roku 1626 prymasa Henryka Firleja nie należy mylić ze współczesnym mu, choć należącym już do kolejnego pokolenia tego nobliwego rodu imiennikiem, biskupem – kolejno – przemyskim i poznańskim, o którego sakrze dysponujemy kompletnymi i precyzyjnymi informacjami. Por.: K. R. Prokop, *Sylwetki biskupów łuckich*, s. 74-77.

Camenecensis”[249] i można nie wątpić, że wtenczas jeszcze sakry nie posiadał. Natomiast w liście tego samego nadawcy do również tego samego adresata z 14 III 1531 r. hierarcha, o którym obecnie mowa, wzmiankowany jest już jako „dominus [episcopus] Camenecensis”, bez „nominatus”[250], co by mogło (choć nie musi) wskazywać, że pomiędzy tymi dwiema datami dopełnione zostały święcenia biskupie przyszłego prymasa. Przedstawione tu wnioskowanie natrafia niemniej na istotną przeszkodę w postaci bulli papieża Klemensa VII z daty: Rzym, 24 III 1531 r., w której nadał on – pod zwykłymi warunkami – odpust zupełny tym wszystkim, którzy wezmą udział w prymicjach biskupich P. Gamrata. W przywołanym dokumencie papieskim stwierdzone zostało m.in.: „Cupientes Christicolis primae missae per dilectum filium Petrum, electum Camenecensem [podkr. K.R.P.], in ecclesia, quam eligendam duxerit, solemniter celebrandae celebrationi interessentes spiritualium largitione munerum laetificari, et ut omnes utriusque sexus Christifideles celebrationi huiusmodi missae eo libentius intersint, quo ex hoc ibidem dono caelestis gratiae uberius conspexerint se refectos, […] omnibus et singulis […] primae missae huiusmodi interessentibus plenariam omnium peccatorum suorum […] remisionem […] elargimur”[251]. Najwyraźniej zatem święcenia biskupie Piotra Gamrata odbyły się dopiero w jakiś czas po 24 III 1531 r. (być może około Wielkanocy, w rzeczonym roku przypadającej 9 IV), z czym bynajmniej nie stoi w niedającej się wytłumaczyć sprzeczności świadectwo wyżej przywołanej korespondencji A. Krzyckiego i P. Tomickiego, jako że mamy tam do czynienia z listami o charakterze prywatnym, a nie z urzędowymi dokumentami, stąd stosowana w nich tytulatura nie musiała odznaczać się precyzją, a określenie „dominus Camenecensis” równie dobrze mogło odnosić się i do nieposiadającego wówczas jeszcze sakry hierarchy.

Tyle w kwestii daty, natomiast co się tyczy miejsca dopełnienia święceń biskupich P. Gamrata, najwięcej przemawiałoby za Krakowem, niemniej domysł ten wymaga źródłowego potwierdzenia. Zgoła mało prawdopodobne wydaje się, aby konsekratorem nowego członka episkopatu mógł być w tym przypadku sędziwy prymas Jan Łaski, dobiegający już kresu swych dni (zmarł 19 V 1531 r.), przy czym należy też pamiętać, że diecezja kamieniecka wchodziła w skład metropolii lwowskiej – co bynajmniej nie przesądza, że właśnie arcybiskup Lwowa musiał być szafarzem święceń biskupich rzeczonego elekta. Częściej decydowały

[249] *Acta Tomiciana*, t. 13 – *A.D. MDXXXI*, Posnaniae 1915, s. 48 nr 43 (A. Krzycki miał wtenczas z P. Gamratem „negotium et differentiam”).

[250] J.w., t. 13, s. 88 nr 87. Zob. również: tamże, s. 92 nr 93 (23 III 1531) oraz s. 98 nr 101 (pierwsza połowa kwietnia 1531 r.).

[251] *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, t. 2 – *1410-1572*, ed. A. Theiner, Romae 1861, s. 472 nr DXVIII.

tu więzy przyjaźni lub też powiązania rodowe, stąd pożyteczną rzeczą byłoby prześledzić, z którymi spośród ówczesnych członków episkopatu polsko-litewskiego łączyły P. Gamrata szczególnie bliskie relacje. W oparciu o tego rodzaju przesłanki sformułowane zresztą zostało przypuszczenie, iż to on właśnie – już jako metropolita gnieźnieński – mógł konsekrować swego przyszłego następcę na stolicy prymasowskiej, czyli Mikołaja Dzierzgowskiego[252].

Jedyny w swoim rodzaju jest natomiast przypadek kolejnego spośród arcybiskupów Gniezna Jana Przerembskiego (Przerębskiego), wpierw przez długi czas niezatwierdzonego przez Stolicę Apostolską królewskiego nominata na biskupstwo chełmskie, a następnie koadiutora z prawem sukcesji przy wyżej wspomnianym Mikołaj Dzierzgowskim. Co się tyczy aspektu chronologii wydarzeń, decyzja o jego koadiutorii zapadła w Rzymie na konsystorzu w dniu 4 XI 1558 r., w ślad za czym 22 XI tr. wyekspediowane zostały stosowne dokumenty papieskie. Po ich otrzymaniu J. Przerembski (poprzednio desygnowany przez Zygmunta II Augusta na urząd pasterski w Kościele chełmskim jeszcze w roku 1557) instalował się w dniu 2 I 1559 r. w Gnieźnie – poprzez swego prokuratora, biskupa Sebastiana Żydowskiego, ówczesnego sufragana gnieźnieńskiego – jako koadiutor metropolity M. Dzierzgowskiego, który to ostatni w zaledwie dwa i pół tygodnia później zmarł (19 I tr.). Powtórzyła się tedy sytuacja, z jaką mieliśmy już do czynienia w przypadku Jana Łaskiego, który potwierdzony 17 IX 1508 r. przez Stolicę Apostolską na koadiutorii przy prymasie Andrzej Róży Boryszewskim, święcenia biskupie przyjął po śmierci swego koadiuta, zmarłego 20 IV 1510 r. (sakra następcy odbyła się – przypomnijmy – 26 V tr.). Jak wszakże zauważa J. Korytkowski, „kiedy i gdzie nastąpiła konsekracja [Przerembskiego] i przez których biskupów była dopełniona, tudzież kiedy, gdzie i przez kogo arcybiskupowi paliusz został włożony, znikąd wyśledzić nie możemy”[253]. W podobnych słowach rzecz ujmuje autorka biogramu J. Przerembskiego w *Polskim słowniku biograficznym*, Halina Kowalska: „Nie wiemy, kto i kiedy udzielił Przerembskiemu sakry biskupiej; pragnieniem jego było, aby dokonał tego [Stanisław] Hozjusz, i spodziewał się, iż będzie to przy okazji obejmowania biskupstwa chełmskiego, do czego [wszakże] nie doszło”[254].

Pogrzeb poprzednika, prymasa Mikołaja Dzierzgowskiego, odbył się w Gnieźnie 20 II 1559 r., przed którą to datą raczej nie zostały dopełnione święcenia biskupie następcy, jakkolwiek należy zauważyć, że pomiędzy 5 XII 1558 r.

[252] Zob. wyżej przyp. 30 i 61. Także: K.R. Prokop, *Biskupi kamienieccy*…, s. 91.

[253] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*…, t. 3, s. 241 [2 wyd.: t. 11, s. 195]. Por.: J. Bartoszewicz, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*…, b.p.

[254] H. Kowalska, *Przerębski (Przerembski) Jan herbu Nowina (ok. 1519-1562), podkanclerzy koronny, następnie arcybiskup gnieźnieński i prymas*, [w:] PSB, t. 28, s. 753.

a 18 II 1559 r. obradował w Piotrkowie sejm, w którym Jan Przeremsbki, jako podkanclerzy, uczestniczył czynnie od początku do samego końca[255]. Byłaby to zatem dogodna okazja dla dokonania konsekracji – z udziałem zasiadających w senacie biskupów-ordynariuszy, w obecności króla, senatorów świeckich i posłów ziemskich, co w przypadku najwyższego rangą dostojnika kościelnego w kraju jawiłoby się czymś jak najbardziej pożądanym (na pogrzeb do Gniezna udała się zapewne tylko niewielka część spośród nich, stąd w razie dopełnienia sakry dopiero tam, po uroczystościach pogrzebowych, jej oprawa byłaby zdecydowanie skromniejsza). Na rzeczonych obradach sejmowych zabrakło wprawdzie tak bliskiego Janowi Przerembskiemu pasterza diecezji warmińskiej Stanisława Hozjusza, który przebywał wówczas w dalekim Rzymie[256], stamtąd w korespondencji z 25 II 1559 r. do M. Kromera wspominając o otrzymaniu wieści o śmierci prymasa M. Dzierzgowskiego[257], zaś w liście (do tego samego adresata) z 4 III tr. określając J. Przerembskiego mianem „designatus archiepiscopus"[258], nawet jednak gdyby był na miejscu, zapewne nie jemu przypadłby w udziale zaszczyt konsekrowania nowego prymasa.

Należy bowiem w tym miejscu przypomnieć, że na mocy stosownego przywileju papieża Urbana III jeszcze z roku 1186 prawo udzielenia święceń biskupich nowemu metropolicie gnieźnieńskiemu, jeśli takowym został duchowny nie posiadający dotychczas sakry, przysługiwało ordynariuszowi krakowskiemu[259].

---

[255] M.in. stamtąd wystosował 19 XII 1558 r. list do biskupa Stanisława Hozjusza, który to ostatni, pisząc w drugiej połowie stycznia 1559 r. do Marcina Kromera, tytułuje J. Przerembskiego jedynie podkanclerzym. – *Korespondencja Stanisława Hozjusza, kardynała i biskupa warmińskiego*, t. 3 – *1558-1561*, cz. 1 – *10 V 1558-31 VIII 1560*, wyd. H. D. Wojtyska, Olsztyn 1980 [= „Studia Warmińskie" 17 (1980)], s. 113 nr 43 oraz s. 124 nr 49 (także s. 156 nr 66 – Rzym, 8 IV 1559 r.). Zob. również: W. Konopczyński, *Chronologia sejmów*…, s. 139 nr 66; oraz niżej przyp. 263.

[256] Zob.: J. Wojtkowski, *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, s. 56.

[257] *Korespondencja Stanisława Hozjusza*…, t. 3, s. 139 nr 58 („de morte archiepiscopi iam cognovisti").

[258] J.w., s. 142 nr 60. Zob. również: tamże, s. 147 nr 62 (S. Hozjusza do M. Kromera – Rzym, 25 III 1559 r.), gdzie nadawca ponownie nadmienia o arcybiskupie J. Przerembskim (już bez określenia „designatus"), wspominając, że ów nie wystosował doń jakiegokolwiek listu „iam duos prope menses". Skądinąd jest rzeczą wysoce prawdopodobną, że w którymś z listów z kolei M. Kromera do bawiącego w Rzymie S. Hozjusza mogła widnieć wzmianka o sakrze nowego prymasa.

[259] M.in.: *Bullarium Poloniae*, t. 1 – *1000-1342*, ed. I. Sułkowska-Kuraś & S. Kuraś, Romae 1982, s. 10-11 nr 27; Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorium polskich dokumentów doby piastowskiej*, cz. 1 – *Do końca wieku XII*, Kraków 2006², s. 171 nr 110. Ostatnio na ten temat pisali: B. S. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. 1, Kraków 1998, s. 614-623 (zwł. s. 615); W. Baran-Kozłowski, *Arcybiskup gnieźnieński Henryk Kietlicz (1199-1219). Działalność kościelna i polityczna*, Poznań 2005, s. 63 (i tamże przyp. 84).

O prerogatywie tej – choć okazja dla skorzystania z niej trafiała się nadzwyczaj rzadko – pamiętano przez stulecia, czego dowodzi zarówno wzmiankowana sakra Jana Łaskiego z roku 1510, jak i XVIII-wieczne konsekracje Adama Ignacego Komorowskiego (1749) oraz Gabriela Jana Podoskiego (1767), podczas gdy w opisanym wcześniej przypadku królewicza-kardynała Fryderyka Jagiellończyka mieliśmy do czynienia z wyjątkową sytuacją, jako że on sam zasiadał równocześnie na stolicach w Gnieźnie i Krakowie, kumulując w swym ręku obie te godności[260]. „Po drodze", pomiędzy J. Łaskim a A. I. Komorowskim, jedynie tylko jeden jeszcze duchowny nieposiadający w momencie swej promocji sakry został wyniesiony na arcybiskupstwo gnieźnieńskie – właśnie Jan Przerembski. A zatem ze wszech miar uzasadnione wydaje się przypuszczenie, iż to ówczesnemu ordynariuszowi krakowskiemu Andrzejowi Zebrzydowskiemu przypadło w udziale konsekrować nowego prymasa. Wprawdzie A. Zebrzydowski „w roku 1558 opuścił [powierzoną mu] diecezję i zamieszkał na zamku w rodzinnym Więcborku, [skąd dopiero] na wezwanie kapituły [katedralnej z Wawelu] wyruszył na powrót do Krakowa, ale w drodze, we Wrześni, zmarł 23 V 1560 r." (Bolesław Kumor)[261], jeśliby wszakże akt sakry J. Przerembskiego został dopełniony przy okazji rzeczonych obrad sejmu piotrkowskiego (ewentualnie bezpośrednio po uroczystościach pogrzebowych w Gnieźnie, dokąd wyprawa z położonego na Pojezierzu Krajeńskim Więcborka wymagała o wiele mniej fatygi, aniżeli podróż do stolicy Królestwa), wówczas owo usunięcie się ordynariusza krakowskiego na ubocze nie stanowiłoby jakiejś przeszkody. Dowodnie zresztą uczestniczył on w obradach rzeczonego sejmu, na którym – jak czytamy we współczesnym diariuszu obrad – dobiegającego kresu swych dni „księdza arcybiskupa gnieźnieńskiego nie było"[262], stawili się natomiast – obok Andrzeja Zebrzydowskiego – także ordynariusze: włocławski Jakub Uchański i płocki Andrzej Noskowski[263]. Istnieje też niejakie prawdopodobieństwo, że – *per*

[260] Por.: B. S. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej*…, t. 1, s. 620-621 (tabela 80).

[261] J.w., t. 1, s. 515.

[262] *Dzienniki sejmów walnych koronnych za panowania Zygmunta Augusta, króla polskiego, wielkiego księcia litewskiego, 1555 i 1558 r. w Piotrkowie złożonych*, wyd. [T. Lubomirski], Kraków 1869, s. 147.

[263] J.w., s. 147-149, 167, 207-209, 212-213 (gdzie – pod datą 19 I 1559 r. – czytamy, że „dnia tegoż rano przyszła nowina o śmierci arcybiskupa Mikołaja Dzierzgowskiego, przeto ksiądz podkanclerzy Jan Przerembski, *nominatus Chelmensis*, który miał koadiutorię na to arcybiskupstwo, rano do Rady przyszedłszy, dziękował królowi za arcybiskupstwo i zasiadł w Radzie na miejscu arcybiskupa"), 236, 238, 299 i in. To, że w diariuszu brak jakiejkolwiek wzmianki o święceniach biskupich J. Przerembskiego, nie wyklucza bynajmniej prawdopodobieństwa ich dopełnienia właśnie w Piotrkowie, w okresie trwania sejmu, gdyż w przywołanej relacji, dotyczącej wyłącznie przebiegu posiedzeń sejmowych, pomijano wydarzenia rozgrywające się w kolejne niedziele, przy których każdorazowo widnieje identyczna uwaga, iż wówczas „silentium było" (tzn. przerwa w obradach).

analogiam do roku 1493 – święceń biskupich nowemu prymasowi mógł udzielić metropolita lwowski, którym wtenczas był arcybiskup Feliks Ligęza (*nota bene* konsekrowany – 11 VI 1555 r. we Lwowie – przez prymasa Mikołaja Dzierzgowskiego)[264], niemniej bardziej prawdopodobne wydaje się, że uszanowano w owym względzie prerogatywy biskupa Krakowa[265].

W ten sposób doszliśmy do końca zamierzonego przeglądu stanu badań nad problematyką sakr XVI- oraz XVII-wiecznych arcybiskupów Gniezna, prymasów Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Analiza ta nadarzyła zarazem sposobność do poczynienia szeregu nowych ustaleń, a nie mniej ukazała, gdzie nadal istnieją – jak okazuje się, wcale liczne – „białe plamy", co uzmysławia, jak wiele jeszcze wysiłku badawczego czeka potencjalnych autorów nowoczesnego kompendium biograficznego dotychczasowych metropolitów gnieźnieńskich, które by zastąpiło w przyszłości jakże cenną, ale w niejednym punkcie już nie odzwierciedlającą obecnego stanu wiedzy syntezę pióra Jana Korytkowskiego.

Summary

STATE OF RESEARCH REGARDING EPISCOPAL ORDINATIONS
OF ARCHBISHOPS OF GNIEZNO FROM 16TH AND 17TH CENT.

The present study is devoted to the comprehensive presentation of our recent research findings with reference to the issue of episcopal ordinations (consecrations) and apostolic succession of archbishops-metropolitans of the primate see in Gniezno in modern times. The preceding analysis concerns episcopal consecrations of twenty-six persons inclusively – from Cardinal Frederic Jagellon, died in 1503, to Cardinal Michael Stephen Radziejowski, died in 1705. Our deliberations are divided into three sections. To begin with, the above-mentioned (in the title of study) previous state of research as regards the discussed matter is presented. Subsequently, there were proposed several supplements, as result of far-flung personal inves-tigation of the author in both archival and published source materials (not only from Polish archives). Finally, we have indicated and specified certain matters open to explanation and clarification concerning the episcopal ordinations of primates of Poland from 16th and 17th cent. At present, our knowledge about episcopal consecrations of archbishops-metropolitans of Gniezno from the period in question is complete in the case of twelve hierarchs, whereas in relation to seven archbishops we have only fragmentary (partial) information about their con-secrations. As regards the remaining seven there is actually no certain evidence in that inter-esting matter. Therefore, this is an important challenge for future historians (in particular episcopologists).

[264] C. G. Friese, *La Metropolitaine de Leopol avec ses Archevęques jusqu'a notre temps*, Varsovie 1758, s. 44-45; *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu…*, s. 211 przyp. 872/1.

[265] Rzeczona sakra dopełniona została z pewnością przed 6 III 1559 r., z której to daty pochodzi pismo prymasa J. Przerembskiego do kapituły katedralnej we Włocławku, w którego intytulacji nadawca występuje jako „Joannes a Przerąmb, Dei gratia archiepiscopus Gnesnensis, legatus natus et Regni Poloniae primas". – *Uchansciana seu collectio documentorum…*, t. 2, s. 404-405 nr 46.

Karol STANISZEWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXIII (2009) 341–358

DZIAŁALNOŚĆ POSŁÓW POLSKICH W CIAŁACH PRAWODAWCZYCH PRUS I RZESZY W SPRAWIE JĘZYKA POLSKIEGO W SĄDOWNICTWIE I ADMINISTRACJI PRUS ZACHODNICH W ŚWIETLE POMORSKIEJ PRASY POLSKIEJ W LATACH 1850-1890

Głównym celem niniejszego artykułu jest próba przedstawienia, uzupełnienia i podsumowania tematyki dotyczącej roli oraz działalności posłów polskich na rzecz szerszego wprowadzenia języka polskiego w sądownictwie i administracji Prus Zachodnich mającej oświetlenie w prasie polskiej wspomnianego terenu w latach 1850-1890. W artykule przedstawione są ponadto różnice w prezentowaniu wspomnianego zagadnienia przez poszczególne organy prasowe. Cezura początkowa artykułu - rok 1850 to rozpoczęcie nowej sytuacji politycznej - okres po Wiośnie Ludów, a końcowa - 1890 to zakończenie sprawowania urzędu kanclerza przez Ottona Bismarcka, którego to okres rządów stanowił swoistą epokę polityczną w dziejach Niemiec.

Powstanie pierwszego w historii państwa pruskiego parlamentu wiąże się z panowaniem Fryderyka Wilhelma IV (1840-1861). W 1842 roku król ten doprowadził do zebrania prowincjonalnych delegatów sejmów stanowych, których istniało wtedy w państwie pruskim osiem - w tym także w Wielkim Księstwie Poznańskim oraz na Śląsku. Na wspomnianym zebraniu wysunięto pomysł zwołania ogólnopaństwowego przedstawicielstwa. Król zgodził się na ten postulat w 1844 roku, a trzy lata później (1847) doprowadził do wspólnych obrad delegatów, którzy zostali wybrani przez sejmy stanowe[1]. Pierwszy w historii Prus parlament reprezentujący małą część społeczeństwa i mający głos doradczy otrzymał nazwę ,,sejmu zjednoczonego" (Vereinigter Landtag)[2]. Dalsza ewolucja funkcjonowania parlamentu pruskiego nastąpiła w okresie tzw. „Wiosny Ludów". Do grudnia 1848 roku parlament zwany Zgromadzeniem Narodowym składał się tylko z jednej izby - polska reprezentacja parlamentarna liczyła w nim ogółem 32 osoby: 16 z Wielkiego Księstwa Poznańskiego, 10 z Górnego Śląska,

[1] Z. Grot, *Działalność posłów polskich w sejmie pruskim (1848-1850)*, Poznań 1961, s. 19; J. Benyskiewicz, *Posłowie polscy w Berlinie w latach 1866-1890*, Zielona Góra 1976, s. 21-22.

[2] M. Żywczyński, *Historia Powszechna 1789-1870*, Warszawa 1996, s. 320.

5 z Prus Zachodnich i 1 z Warmii i Mazur[3]. Frakcja polska stopniowo kurczyła się w następnych wyborach, na co wpływ miały m.in. coraz bardziej reakcyjne przepisy wyborcze. 5 grudnia 1848 roku król Fryderyk Wilhelm IV ogłosił oktrojowaną konstytucję rozwiązując Zgromadzenie Narodowe[4]. Konstytucja ta wprowadzała sejm dwuizbowy na miejsce jednoizbowego. Udział w wyborach do izby pierwszej uwarunkowany był wysokim cenzusem majątkowym; do drugiej natomiast prawo wyborcze było powszechne, równe i pośrednie[5]. W tych warunkach w wyborach mających miejsce w lutym 1849 ogółem do dwóch izb zostało wybranych 27 posłów polskich (na Wielkie Księstwo Poznańskie przypadło 18 posłów, na Prusy Zachodnie 7, zaś na Górny Śląsk 2 posłów). Ordynacja wyborcza do sejmu pruskiego, która funkcjonowała w zasadzie do końca istnienia monarchii została wydana przez króla pruskiego dnia 30 maja 1849 roku w formie ustawy. W świetle tej ustawy sejm złożony był z dwóch izb, z czego do pierwszej izby prawo powoływania posiadał król, a zasiadali w niej m.in.: junkrzy, przemysłowcy, profesorowie oraz wyżsi urzędnicy. Do izby przyjmowano posłów pochodzących z wyborów: jawnych, dwustopniowych i opierających się na cenzusie majątkowym. Wyborców podzielono na trzy klasy, grupując ich pod względem wysokości płaconych podatków. Każda z tych klas dokonywała wyboru równej liczby wyborców, na co nie miała wpływu różna ilość tzw. prawyborców[6]. O tym, że była to bardzo reakcyjna ordynacja wyborcza świadczą wybory do sejmu pruskiego w lipcu 1849 roku, w ich wyniku wybrano „tylko" 21 posłów polskich (16 z Wielkiego Księstwa Poznańskiego, 3 z Prus Zachodnich i 2 ze Śląska)[7].

Posłowie polscy zgrupowani byli od lutego 1849 roku we frakcji zwanej Kołem Polskim[8]. Początkowo w 1848 roku posłowie niezwiązani ze sobą w żadną frakcję parlamentarną dokonywali indywidualnych głosowań w Zgromadzeniu Narodowym na ugrupowania reakcyjne lub postępowe. Najczęściej postulaty Polaków pokrywały się z wnioskami silnych liczebnie posłów lewicy, chociaż nie zawsze tak bywało. Wzrost liczby posłów prawicy, po rozwiązaniu przez Fryderyka Wilhelma IV Zgromadzenia Narodowego w grudniu 1848 roku i dokonaniu nowych wyborów wpłynął m.in. także na konsolidację polskiej grupy posłów w Koło Polskie, prezentujące idee pracy organicznej oraz solidaryzmu narodowego. 13 sierpnia 1849 roku posłowie polscy uchwalili tzw. statut reaktywujący – obowiązujący bezwzględnie wszystkich posłów. Przetrwał on aż do 1918

[3] L. Trzeciakowski, *Pod pruskim zaborem 1850-1918*, Warszawa 1973, s. 27.
[4] Z. Grot, *Działalność posłów*, s. 145.
[5] L. Trzeciakowski, *Pod pruskim...*, s. 29.
[6] Tamże, s. 29-30.
[7] M. Banasiewicz, *Problem oświaty polskiej w obradach sejmu pruskiego w latach 1850-1862*, Poznań 1968, s. 25-26; L. Trzeciakowski, *Pod pruskim...*, s. 42.
[8] R. Komierowski, *Koła Polskie w Berlinie 1847-1860*, Poznań 1910, s. 4-5.

roku. Jedną z naczelnych jego zasad było solidarne występowanie w kwestiach dotyczących sprawy polskiej, popierano na zewnątrz uchwały podjęte przez większość posłów[9]. Nie było możliwości występowania przeciwko polityce Koła Polskiego. Jedyną formą sprzeciwu na zewnątrz było wstrzymanie się od głosu i to w kwestiach nie dotyczących spraw polskich[10]. Do Koła Polskiego musieli należeć wszyscy posłowie polscy z obu izb.

Rola posłów polskich sprowadzała się wobec przewagi ugrupowań prorządowych do obrony praw narodowości polskiej w zaborze pruskim poprzez m.in. występowanie przeciwko rugowaniu języka polskiego ze szkolnictwa, sądownictwa, administracji i w ogóle demaskowania antypolskich posunięć państwa pruskiego. Wysuwano często argumenty prawne powołując się na odpowiednie postanowienia kongresu wiedeńskiego, a także konstytucji pruskiej. Do najwybitniejszych posłów początkowego okresu istnienia Koła Polskiego należeli m.in.: August Cieszkowski, Władysław Bentkowski oraz Władysław Niegolewski[11].

W marcu 1850 roku odbyły się wybory do izby drugiej sejmu pruskiego[12]. Liczba posłów polskich w sejmie pruskim po tych wyborach wyniosła 21, z czego 3 pochodziło z Prus Zachodnich, 16 z Wielkiego Księstwa Poznańskiego i 2 ze Śląska[13].

Działalność posłów polskich na rzecz wprowadzenia języka polskiego do sądownictwa i administracji Prus Zachodnich przedstawiona została obszerniej, jeśli przyjąć chronologię (kolejność) ukazywania się poszczególnych czasopism polskich na terenie Prus Zachodnich w roczniku 1869 „Przyjaciela Ludu". W roczniku tym zamieszczona została korespondencja dotycząca wniosku posła polskiego Stanisława Thokarskiego przedstawionego w sejmie pruskim i poświęconego postulatowi wydawania „Amtsblattów" (rozporządzeń rządowych) także w języku polskim. Redakcja popierała działalność posła w wymienionej kwestii argumentując, że wydawanie rozporządzeń rządowych także w języku polskim zapobiegnie w konsekwencji m.in. nieświadomemu łamaniu prawa przez Polaków, wynikającemu często z nieznajomości przez nich języka niemieckiego. ,,Przyjaciel Ludu" wyraził nadzieję, że wniosek posła Stanisława Thokarskiego zostanie ostatecznie pozytywnie rozpatrzony. Redakcja ,,Przyjaciela Ludu" zaapelowała ponadto do przedstawicieli rządu pruskiego, aby do tłumaczenia

[9] Z. Grot, *Działalność posłów*, s. 262 - autor podał, że statut Koła Polskiego uchwalony został 16 sierpnia 1849 roku; L. Trzeciakowski, *Pod pruskim...*, s. 46.
[10] Z. Grot, *Działalność posłów*, s. 262; L. Trzeciakowski, *Pod pruskim...*, s. 46.
[11] Tamże, s. 46-48.
[12] M. Banasiewicz, Problem oświaty, s. 23, 179.
[13] Tamże, s. 25-26.

polskich ogłoszeń w dziennikach urzędowych zatrudniano tłumaczy dobrze znających język polski[14].

W roczniku 1872 ,,Przyjaciela Ludu" zamieszczony został artykuł, w którym przedstawiona została działalność posła Ignacego Łyskowskiego, m.in. na rzecz polonizacji sądownictwa i administracji Prus Zachodnich. Poseł ten złożył do biura sejmowego petycję dotyczącą równouprawnienia języka polskiego w Prusach Zachodnich[15]. Kwestię szerszego uwzględnienia języka polskiego w administracji Prus Zachodnich Ignacy Łyskowski podjął w swoim przemówieniu sejmowym dnia 22 stycznia 1873 roku. Odnośnie administracji wysunął wtedy m.in. następujące żądania: *,,[...] aby przynajmniej sekretarze powiatowi obok kwalifikacyi supernumeraryusza posiadali gruntowną egzaminem rządowym dowiedzioną znajomość języka polskiego. Z tego samego powodu jest koniecznem, aby rozporządzenia administracyjne ogłaszać i w polskim obok niemieckiego języka, ponieważ tylko te rozporządzenia, które się rozumie, wykonywać można* [...]"[16]. Odnośnie natomiast kwestii sądownictwa poseł Ignacy Łyskowski w swoim przemówieniu sejmowym dnia 22 stycznia 1873 roku wnioskował, aby: *,,[...] dla spraw bagatelnych i kryminalnych ustanawiano po polsku mówiących sędziów powiatowych [...]"*[17]. Apelował ponadto poseł, aby tłumacze urzędowi posiadali lepszą znajomość języka polskiego[18].

Tematyka dotycząca działalności posłów polskich w sprawie szerszego wprowadzenia języka polskiego jako urzędowego poruszona została obszerniej w roczniku 1876 ,,Przyjaciela Ludu". Związane to było z uchwaleniem we wspomnianym roku ustawy o języku urzędowym. ,,Przyjaciel Ludu" poinformował w wymienionym roczniku, że w sejmie pruskim znajduje się 220 000 podpisów pod petycjami przeciwko projektowi rządowemu dotyczącemu języka urzędowego[19]. Redakcja poinformowała również o wniesieniu interpelacji przez

[14] Listy do i od Przyjaciela ludu […] Berlin dnia 14 stycznia 1869, „Przyjaciel ludu", 4 z 22 II 1869, s. 3.

[15] I. Łyskowski, *Beitraege zur Beleuchtung der Gleichberechtigungsfrage der polnischen Sprache in Westpreußen*, Posen 1872, s. 1-74; ,,Przyjaciel Ludu", 47 z 22 XI 1872, s. 1- artykuł bez tytułu.

[16] Obrady w Izbie poselskiej nad petycyą zachodniopruską., ,,Przyjaciel Ludu", 5 z 31 I 1873, s. 3- na mocy rozkazu gabinetowego z roku 1838 każdy landrat powinien posługiwać się językiem polskim. Rozkaz ten stanowił zarazem regulamin egzaminacyjny dla kandydatów na landratów. Przepis ten jednak nie był przestrzegany w Prusach Zachodnich; nie przestrzegali go nie tylko landraci, ale także sekretarze powiatowi; J. Szews, *Język polski w szkolnictwie średnim Pomorza Gdańskiego w latach 1815-1920*, Gdańsk 1975, s. 193.

[17] Obrady w Izbie poselskiej nad petycyą zachodniopruską, ,,Przyjaciel Ludu", 5 z 31 I 1873, s. 3.

[18] Tamże.

[19] Co tam słychać w świecie?, ,,Przyjaciel Ludu", 10 z 10 III 1876, s. 1.

posła Ignacego Łyskowskiego w sejmie pruskim w sprawie rozwiązanych trzech wieców w Prusach Zachodnich z powodu nie posługiwania się na nich językiem niemieckim[20]. Zamieszczono także streszczenie z debaty w sejmie pruskim nad projektem do ustawy o języku urzędowym, która jak podano miała miejsce 7 marca 1876 roku. Ze strony polskiej głos zabrali wtedy posłowie: I. Łyskowski i B. Łubieński[21]. W tym samym roczniku ,,Przyjaciela Ludu" (1876) zamieszczono artykuł poświęcony tematyce dotyczącej obrad komisji wyznaczonej przez sejm w sprawie języka polskiego jako języka urzędowego, do której należało 4 posłów polskich i 17 niemieckich. Posłowie polscy powoływali się w swoich przemówieniach na prawa narodowe zagwarantowane Polakom przez władze pruskie[22]. ,,Przyjaciel Ludu" poinformował w obszernym artykule o przyjęciu w dniu 19 czerwca 1876 roku przez Izbę Panów prawa o języku urzędowym[23]. Prawo to zostało przyjęte mimo obecności około 150 000 podpisów pod petycjami przeciwko jego uchwaleniu[24].

W sprawie umożliwienia zabierania głosu w sądach osobom, które nie znały języka niemieckiego głos w parlamencie niemieckim zabrał dnia 18 listopada 1876 roku poseł - dr A. Donimirski z Torunia[25]. W ostatnim numerze ,,Przyjaciela Ludu" z 1876 roku redakcja zamieściła relację dotyczącą działalności posłów polskich w sejmie pruskim w sprawie języka polskiego[26]. Odnośnie języka polskiego w sądownictwie poinformowano o wniosku księcia E. Radziwiłła

[20] Co tam słychać w świecie?, ,,Przyjaciel Ludu", 11 z 17 III 1876, s. 1 – nie podano dokładnie daty wniesienia tej interpelacji.

[21] Stenographische Berichte über die Verhandlungen der durch die Allerhöchste Verordnung vom 8. Januar 1876 einberufenen beiden Hauser des Landtages. Haus der Abgeordneten., Berlin 1876, s. 462-464, 467-469-einundzwanzigste Sitzung am Dienstag, den 7. März 1876-mowy posłów: I. Łyskowskiego i B. Łubieńskiego w sejmie pruskim w dniu 7 marca 1876 roku; Sprawa języka polskiego wobec sejmu pruskiego., ,,Przyjaciel Ludu", 11 z 17 III 1876, s. 2-3-Polakom przychylni byli posłowie niemieccy: Cuny i Gerlach; R. Komierowski, *Koła Polskie w Berlinie 1875-1900*, Poznań 1905, s. 32.

[22] Sprawa języka polskiego., ,,Przyjaciel Ludu",17 z 28 IV 1876, s. 2 - nie podano dokładnej daty obrad tej komisji.

[23] Stenographische Berichte über die Verhandlungen der durch die Allerhöchste Verordnung vom 8. Januar 1876 einberufenen beiden Hauser des Landtages. Herrenhaus. Erster Band., Berlin 1876, s. 309-324 - achtzehnte Sitzung am Montag den 19. Juni 1876; Sprawa języka polskiego wobec pruskiej izby panów., ,,Przyjaciel Ludu", 25 z 23 VI 1876, s. 2 - jak podano za Polakami podczas głosowania opowiedziało się tylko kilku Niemców.

[24] Tamże.

[25] Co tam słychać w świecie?, ,,Przyjaciel Ludu", 47 z 24 XI 1876, s. 2; Język polski wobec sejmu niemieckiego., ,,Przyjaciel Ludu", 48 z 1 XII 1876, s. 2.

[26] Język polski przed sejmem niemieckim., ,,Przyjaciel Ludu", 52 z 29 XII 1876, s. 2-3 - nie podano dokładnej daty obrad sejmu.

(18 grudnia 1876 roku) w sprawie spisywania podwójnego protokołu dla osób nie znających języka niemieckiego, ponieważ jak argumentował wspomniany poseł osoby nieznające języka niemieckiego (głównie Polacy) podpisują dokumenty, których treści nie rozumieją[27]. Wspomniany wniosek został jednak odrzucony przez sejm[28].

W kolejnym chronologicznie wychodzącym piśmie Prus Zachodnich omawianego okresu -„Gazecie Toruńskiej" - już w pierwszym roczniku redakcja zamieściła artykuł- apel pt. „List otwarty do wyborców polskich i narodowości polskiej przychylnych w Prusach Zachodnich", w którym to poseł Ignacy Łyskowski zaapelował do wyborców o jak najliczniejszy udział i poparcie Polaków w wyborach do Parlamentu Północno-Niemieckiego w celu umożliwienia w ten sposób m.in. wywalczenia przez polskich posłów równouprawnienia pod względem językowym w Prusach Zachodnich - w tym w sądownictwie i administracji[29]. Ignacy Łyskowski podkreślił, że Prusy Zachodnie zostały wcielone do Związku Północno-Niemieckiego bez zapewnienia Polakom w tej prowincji praw narodowych - powołał się tutaj na odpowiedź pruskiego ministra spraw wewnętrznych daną posłowi polskiemu Stanisławowi Thokarskiemu[30].

Z artykułem podejmującym kwestię działalności posłów polskich w sejmie pruskim spotykamy się w roczniku 1869 „Gazety Toruńskiej", gdzie w korespondencji z Kaszub redakcja poinformowała o wniosku wspomnianego posła polskiego S. Thokarskiego złożonego w sejmie pruskim, w którym to poseł domagał się ogłaszania rozporządzeń urzędowych w Prusach Zachodnich także w języku polskim[31]. Jak podano w wymienionym artykule-korespondencji wnioskowi temu przeciwny był poseł Brauchitsch[32].

---

[27] Tamże, s. 3.

[28] Tamże - wniosek powyższy popierali niemieccy katolicy.

[29] List otwarty do wyborców polskich i narodowości polskiej przychylnych w Prusach Zachodnich., „Gazeta Toruńska", 29 z 5 II 1867, s. 1-2.

[30] Tamże, s. 1: „[...] Kwestyą języka w polskich ziemiach tak uregulowano, że w Poznańskiem zaprowadzono równouprawnienie języków; w Prusach Zachodnich zaś nie. Sposób w jaki kwestyą językową uregulowano jest stosowny do okoliczności i nie mam powodu wpłynąć na zmianę. [...]".

[31] Z Kaszub, w marcu, „Gazeta Toruńska", 56 z 10 III 1869, s. 2-3.

[32] Tamże, s. 2-„[...] szanowny poseł Brauchitsch, któremu to wcale nie było po myśli, z siarczystym wystąpił przeciw wnioskowi temu argumentem twierdząc, że przychyliwszy się do niego, już dla samej konsekwencji trzeba by tak samo uwzględnić i język kaszubski (sic!).[...]". W dalszej części artykułu na stronie 3 korespondent wykazał błąd tezy posła Brauchitscha stwierdzając, że język kaszubski jest językiem polskim.

„Gazeta Toruńska" krytykowała postawę niektórych Polaków świadomie i biernie poddających się germanizacji życia prywatnego[33].

W numerach od 17 do 30 rocznika 1872 „Gazety Toruńskiej" zamieszczono przetłumaczoną z języka niemieckiego na język polski broszurę autorstwa posła z powiatu brodnickiego - I. Łyskowskiego (wydaną w Poznaniu w 1872 roku), dotyczącą szerszego wprowadzenia języka polskiego (równoprawnie z językiem niemieckim) m.in. w sądownictwie i administracji Prus Zachodnich[34]. Wydanie tej broszury było związane z działalnością petycyjną posła I. Łyskowskiego. W grudniu 1871 roku poseł ten przedstawił w sejmie pruskim: „Petycję względem równouprawnienia języka polskiego z niemieckim". Była ona podpisana, jak podał J. Szews, przez 26 334 wyborców polskich z Prus Zachodnich i postulowała konieczność szerszego uwzględnienia języka polskiego obok szkolnictwa także w administracji i sądownictwie Prus Zachodnich[35]. W roczniku 1872 „Gazeta

[33] Język Polski, „Gazeta Toruńska", 129 z 8 VI 1870, s. 1: „[...] Przede wszystkim zaś uwzględnić by nam należało język ojczysty w życiu prywatnym. Tymczasem pomijając już ogłoszenie nawet familijnych wydarzeń po organach niemieckich jakże jeszcze do dziś dnia zachodzi w Prusiech Zachodnich, o czym z Geselligera i innych pisemek prowincjonalnych niemieckich przekonać się można, pomijając dobrowolne niemczenie nazwisk wsi swoich przez niektórych właścicieli polskich, kogoż nie uderzą po miasteczkach szyldy niewątpliwych z pochodzenia i nazwiska i nazwy Polaków, jedynie w niemieckim języku wypisane. Jeżeli gdzie jest uwzględniona polszczyzna na szyldzie, to najczęściej kupiec jest Żyd, albo Niemiec, a najrzadziej Polak. Dość obejrzeć się po Toruniu, Chełmży, Kowalewie, Szubinie, Inowrocławiu itd., aby tysiące dowodów na to twierdzenie odszukać. Jakżeż tu mają urzędy uwzględnić polszczyznę , jeżeli rodowici Polacy nią tak pomiatają? Nawet na wsiach czysto polskich po karczmach, nawet przez Polaków utrzymywanych, widać szyldy z napisami: „Bierhalle, Restauration, zum weißen Storch, zum Löwen", itd. i nikomu nie wpadnie na myśl dopominać się zmiany na korzyść naszego języka. Nie byłoby rzeczą światłych obywateli, patryotów, towarzystw pielęgnujących narodowość polską, zwrócić uwagę na tę anomalią, i rozsądnym wpływem i pouczeniem starać się jej zapobiedz. Uszanujmy przedewszystkim my sami język nasz, a niewątpliwie z czasem uszanują go władze, jeżeli się o to postaramy".

[34] Cykl artykułów w ,,Gazecie Toruńskiej" pod tytułem: Broszura p. Ignacego Łyskowskiego posła powiatu Brodnickiego pt.: Beitraege zur Beleuchtung der Gleichberechtigungsfrage der polnischen Sprache in Westpreußen zamieszczony został w następujących numerach „Gazety Toruńskiej" w roku 1872: „Gazeta Toruńska", 17 z 23 I 1872, s. 1-2; „Gazeta Toruńska", 18 z 24 I 1872, s. 1-2; „Gazeta Toruńska", 19 z 25 I 1872, s. 2; „Gazeta Toruńska", 20 z 26 I 1872, s. 1-2; „Gazeta Toruńska", 21 z 27 I 1872, s. 1-2; „Gazeta Toruńska", 23 z 30 I 1872, s. 2; „Gazeta Toruńska", 24 z 31 I 1872, s. 1-2; „Gazeta Toruńska", 26 z 2 II 1872, s. 1-2; „Gazeta Toruńska", 28 z 6 II 1872, s. 1; „Gazeta Toruńska", 29 z 7 II 1872, s. 1-2; „Gazeta Toruńska", 30 z 8 II 1872, s. 1-2; I. Łyskowski, Beitraege zur Beleuchtung, s. 1-74.

[35] J. Szews, *Z dziejów walki o oświatę polską w okresie ,,Kulturkampfu" na Pomorzu Gdańskim (1871-1885)*, ,,Gdańskie Zeszyty Humanistyczne" Pedagogika, Psychologia, Historia Wychowania, 1970, R. 13, z. 4, s. 159.

Toruńska" poinformowała o nieuwzględnieniu wspomnianej petycji zachodniopruskiej przez sejm pruski[36].

W kolejnym roczniku „Gazety Toruńskiej" (1873) spotykamy się z artykułami dotyczącymi działalności posłów polskich na rzecz języka polskiego jako języka urzędowego w Prusach Zachodnich. Na uwagę zasługuje tutaj artykuł znajdujący się w numerze 20 „Gazety Toruńskiej"[37]. Zamieściła w nim redakcja przemówienie posła Ignacego Łyskowskiego nad petycją zachodniopruską dotyczącą równouprawnienia języka polskiego w szkolnictwie, administracji i sądownictwie Prus Zachodnich. Wspomniane przemówienie miało miejsce dnia 22 stycznia 1873 roku w sejmie pruskim[38]. Odnośnie sądownictwa Ignacy Łyskowski wskazywał m.in. na konieczność, aby: *„[...] dla spraw bagatelnych i kryminalnych ustanawiano po polsku mówiących sędziów powiatowych, a w rzędzie drugim, aby tłómaczy lepiej wyposażono i podawano im przyczynę i sposobność do gruntownej znajomości języka polskiego [...]"*[39]. Poseł I. Łyskowski przypomniał także treść rozkazu gabinetowego z 1838 roku, według którego landraci powinni znać język polski[40].

W roczniku 1873 „Gazeta Toruńska" zamieściła cykl artykułów pt. „Język urzędowy" w których gruntownej krytycznej analizie dokonała projektu ustawy o języku urzędowym[41]. W pierwszym artykule z tego cyklu redakcja podała

[36] Toruń, 9 listopada., „Gazeta Toruńska", 259 z 10 XI 1872, s. 1: „Rozpoczynamy przegląd dzisiejszy od sprawy najbliżej nas obchodzącej, tj. od sprawy petycji zachodnioprukiej o równouprawnieniu języka polskiego z niemieckim. Wiadomo, że skutkiem zamknięcia sejmu pruskiego w zeszłym tygodniu petycya nasza była w grobie. Pomimo to powiada dziś Dziennik Poznański, że petycya ta „za przepadłą uchodzić nie może; poseł bowiem Ignacy Łyskowski na nowo sprawę tę ma poruszyć, starając się o nowe pod nią podpisy"- co niewątpliwie znaczy tyle, że petycya ma być wznowioną, powtórnie wniesioną, do czego mała stosunkowo liczba podpisów już wystarczy.[...]".

[37] Obrady w Izbie poselskiej nad petycyą zachodniopruską., „Gazeta Toruńska", 20 z 25 I 1873, s. 1-3; patrz także: Sprawozdanie , „Gazeta Toruńska", 152 z 5 VII 1873, s. 3.

[38] Obrady w Izbie poselskiej nad petycyą zachodniopruską., ,,Gazeta Toruńska", 20 z 25 I 1873, s. 1-3; J. Szews, *Z dziejów walki*, s. 159-161 - petycja ta przedstawiona była w grudniu 1871 roku na sejmie pruskim przez I. Łyskowskiego, pt. „Petycja względem równouprawnienia języka polskiego z niemieckim"- dnia 22 stycznia 1873 roku została odrzucona przez większość posłów. Ostatecznie dnia 11 czerwca 1875 roku poseł I. Łyskowski przedstawił ją ponownie na forum obrad sejmu - jednak również bez powodzenia.

[39] Obrady w Izbie poselskiej nad petycją zachodniopruską, „Gazeta Toruńska", 20 z 25 I 1873, s. 2.

[40] Tamże, s. 3.

[41] Cykl artykułów pt. „Język urzędowy" zamieszczono w następujących numerach „Gazety Toruńskiej" z 1873 roku: „Gazeta Toruńska", 106 z 9 V 1873, s. 2-3; „Gazeta Toruńska", 107 z 10 V 1873, s. 1-2; „Gazeta Toruńska", 109 z 13 V 1873, s. 1-2; „Gazeta Toruńska", 112 z 16 V 1873, s. 1-2. O krytycznym ustosunkowaniu się posłów polskich

przetłumaczoną na język polski wersję tego projektu stwierdzając m.in., że : *„[...] Projekt do ustawy o urzędowym języku, który w końcu podajemy w całej osnowie, łącząc się ściśle z teraźniejszym systemem w szkole i posiłkowany przez ustawy kościelno-państwowe, które narodowe wykształcenie i narodowościowy pierwiastek niemiecki w ogóle mają za punkt wyjścia, a za cel szybkie zjednolicenie wszystkich mieszkańców pod względem narodowości, przedstawia nam się jako bezwzględny wpływ tej teoryi, którą na wstępie określiliśmy. [...]"*[42]. Wspomniana w tekście teoria głosiła bezwzględny prymat państwa jako organizacji nad prawami poszczególnych jednostek - w tym obywateli tego państwa.

Szerzej z tematyką dotyczącą działalności posłów polskich w sejmie pruskim na rzecz języka polskiego jako języka urzędowego spotykamy się w roczniku 1876 „Gazety Toruńskiej". Związane to było z uchwaleniem w tym roku przez sejm pruski ustawy o języku niemieckim jako języku urzędowym. W marcu 1876 roku sejm obradował nad prawem dotyczącym języka urzędowego[43]. Głosy w sprawie obrony języka ojczystego zabrali posłowie z Wielkiego Księstwa Poznańskiego oraz Ignacy Łyskowski z Prus Zachodnich[44]. W maju 1876 roku poseł z Wielkiego Księstwa Poznańskiego - Kazimierz Kantak - złożył protest wobec wprowadzenia prawa o języku niemieckim jako języku urzędowym[45]. Dnia 25 czerwca 1876 roku przedstawiono głowie państwa petycję uchwaloną przez sejm przeciwko podpisaniu prawa o języku niemieckim jako języku urzędowym; 13 września 1876 roku uzyskano odmowną odpowiedź w tym względzie oficjalnych czynników państwowych[46]. Dnia 28 lipca 1876 roku ustawa o języku niemieckim jako języku urzędowym została uchwalona[47]. Na mocy tego prawa sankcjonującego język niemiecki jako jedyny język urzędowy w Prusach można było usunąć

do ustawy o języku urzędowym: Sprawozdanie poselskie., „Gazeta Toruńska", 160 z 15 VII 1873, s. 3 - posłowie polscy: „[...] niezbitemi dowodami okazali, że podobna uchwała byłaby nietylko pogwałceniem praw naszych przyrodzonych, ale sprzeciwiałaby się wręcz traktatom międzynarodowym, mocą których Prusy naszą ziemię objęły i zadawałaby kłam najuroczystszym przyrzeczeniom królewskim, które przy zaprowadzeniu rządów pruskich w W. Ks. Poznańskiem tak brzmiały: ‹Język Wasz obok niemieckiego ma być używanym we wszystkich publicznych czynnościach›.[...]".

[42] Język urzędowy., „Gazeta Toruńska", 106 z 9 V 1873, s. 2-3-na wstępie artykułu redakcja wyjaśniła tę teorię następująco: „Nauczyciele pospolitego prawa postawili od dawna teoryą o filozoficznych prawach państwa jako osoby zbiorowej, moralnej, i wysnuli z tego zasadę, że państwo, jako całość, jako taka zbiorowa osoba, ma prawa wyżej stojące ponad przyrodzonemi prawami osób fizycznych.[…]".

[43] J. Szews, *Z dziejów walki*, s. 161.

[44] Tamże.

[45] Tamże.

[46] Tamże.

[47] Tamże.

język polski z urzędów, administracji i zebrań politycznych Prus Zachodnich[48]. O poinformowaniu o fakcie mających się odbyć w najbliższym czasie obrad nad projektem ustawy o języku urzędowym spotykamy się z informacją w numerze 36 „Gazety Toruńskiej" z 1876 roku [49]. Przyszłym obradom towarzyszyły jak podała redakcja, wiece w Wielkim Księstwie Poznańskim w sprawie języka polskiego; duże nadzieje w tej kwestii pokładała redakcja w działalności posłów polskich[50]. Począwszy od numeru 56 „Gazeta Toruńska" zamieszczała treści przemówień posłów przedstawiając obrady nad pierwszym czytaniem projektu ustawy o języku urzędowym[51]. Posłowie polscy bronili w tych przemówieniach praw języka polskiego jako języka urzędowego[52]. Redakcja poświęciła także między pierwszym a drugim czytaniem projektu ustawy o języku urzędowym uwagę kwestii rozwiązywania zgromadzeń i wieców w Prusach Zachodnich przez władze pruskie, na których nie używano języka niemieckiego[53]. „Gazeta Toruńska" za-

[48] Tamże, s. 161-163.

[49] Toruń ,14 lutego., „Gazeta Toruńska", 36 z 15 II 1876, s. 1.

[50] Tamże.

[51] Pierwsze czytanie projektu ustawy o języku urzędowym. „Gazeta Toruńska", 56 z 9 III 1876 s. 1-3 - redakcja zamieściła treść przemówienia posłów: Cunyego, Witta, Sybla, I. Łyskowskiego, Łubieńskiego, Hundta v. Hafftena, Gerlacha; Mowa posła Łubieńskiego, „Gazeta Toruńska", 57 z 10 III 1876, s. 1-2; J. Benyskiewicz, *Posłowie polscy*, s. 83-84.

[52] Pierwsze czytanie projektu ustawy o języku urzędowym., „Gazeta Toruńska", 56 z 9 III 1876, s. 1-3; Mowa posła Łubieńskiego., „Gazeta Toruńska", 57 z 10 III 1876, s. 1-2.

[53] Mowa posła Łyskowskiego „Gazeta Toruńska", 69 z 24 III 1876, s. 1-3-poseł mówił (w dniu 21 marca 1876 roku) m.in. o rozwiązywanych zebraniach w Skurczu, Nowej Cerkwi, Świeciu, Złotowie; Mowa posła Wierzbińskiego., „Gazeta Toruńska", 70 z 25 III 1876, s. 1-2-o niedoszłym do skutku wiecu w Regierówku w Wielkim Księstwie Poznańskim; Język polski i hr. Eulenburg., „Gazeta Toruńska", 71 z 28 III 1876, s. 1-2-w artykule tym „Gazeta Toruńska" powołując się na „Frankfurter Zeitung" przedstawiła następujący zapis w kwestii pruskiej dotyczący zgromadzeń: „[…] Wszyscy Prusacy są uprawnieni, zbierać się spokojnie i bez broni w zamkniętych lokalach bez poprzedniego pozwolenia władz. […]"; Mowa posła Kantaka., „Gazeta Toruńska", 72 z 29 III 1876, s. 1-3; Język polski i hr. Eulenburg., „Gazeta Toruńska", 72 z 29 III 1876, s. 3-4; Język polski i hr. Eulenburg., „Gazeta Toruńska", 73 z 30 III 1876, s. 1; natomiast po drugim czytaniu projektu ustawy o języku urzędowym w sejmie pruskim redakcja poświęciła w roczniku 1876 kwestii rozwiązanych zgromadzeń w Prusach Zachodnich następujące artykuły: Mowa posła Kantaka, „Gazeta Toruńska", 123 z 30 V 1876, s. 1-3; Toruń, 1 czerwca., ,,Gazeta Toruńska",126 z 2 VI 1876, s. 1; Interpelacja o rozwiązaniu zgromadzenia w Dębogórzu., „Gazeta Toruńska", 146 z 28 VI 1876 s. 1-2 - głos zabrał poseł L. Czarliński; Interpelacja o rozwiązanie zgromadzenia w Dębogórzu., „Gazeta Toruńska", 147 z 29 VI 1876, s. 1-3 - głos zabrał poseł Kantak; Mowa posła Kantaka, „Gazeta Toruńska", 148 z 1 VII 1876, s. 1; O języku urzędowym., „Gazeta Toruńska", 224 z 28 IX 1876, s. 1-2; Policya na naszych zgromadzeniach., „Gazeta Toruńska", 286 z 12 XII 1876, s. 1-2; R. Komierowski, *Koła Polskie w Berlinie 1875-1900*, s. 33-34.

mieściła ponadto cykl artykułów pt. „Drugie czytanie", w których przedstawiono treść przemówień posłów w sejmie pruskim nad drugim czytaniem projektu ustawy o języku urzędowym[54]. Pod koniec trzeciego czytania projektu ustawy o języku polskim w sejmie pruskim poseł K. Kantak w imieniu posłów polskich odczytał protest[55]. Dalsze losy ustawy o języku urzędowym przedstawione zostały w numerze 141 „Gazety Toruńskiej" z 1876 roku. W artykule zamieszczonym w wymienionym numerze głos w sprawie ustawy o języku urzędowym zabrali posłowie: hr. Józef Mielżyński oraz hr. M. Kwilecki[56]. Następnie w numerze 219 „Gazety Toruńskiej" z tego samego roku poinformowano o sankcjonowaniu ustawy o języku urzędowym przez króla pruskiego zamieszczając także treść ustawy: „Ustawa o języku urzędowym władz, urzędników i ciał politycznych państwowych"[57]. Po uchwaleniu ustawy o języku urzędowym i zatwierdzeniu jej przez króla, Koło Polskie dalej czyniło starania o dokonaniu zmian do ustaw dotyczących języka polskiego. „Gazeta Toruńska" zamieściła w numerach 274-297 relacje z przemówień posłów w tej kwestii[58].

W roczniku 1877 „Gazety Toruńskiej" zamieszczone zostały przemówienia posłów polskich mające miejsce w sejmie pruskim i poświęcone kwestiom języka urzędowego - w tym ustawy o języku urzędowym z 1876 roku. Były to m.in.

---

[54] Drugie czytanie, „Gazeta Toruńska", 113 z 17 V 1876, s. 1-2 - głos zabrał poseł I. Łyskowski;
Drugie czytanie, „Gazeta Toruńska", 114 z 18 V 1876, s. 1-2 - mowa posła Magdzińskiego; Drugie czytanie „Gazeta Toruńska", 115 z 19 V 1876, s. 1-4 - dokończenie mowy posła Magdzińskiego; Drugie czytanie „Gazeta Toruńska",, 116 z 20 V 1876, s. 1-3 - mowa posła Kantaka; Drugie czytanie, „Gazeta Toruńska", 117 z 21 V 1876, s. 1-3 - dokończenie mowy posła Kantaka.

[55] Protest posłów polskich., „Gazeta Toruńska", 119 z 24 V 1876, s. 1-2. Za zasługi posłów w walce o język polski „Dziennik Poznański" zaproponował zorganizowanie składki na wybicie medalu ku czci tychże posłów-patrz: „Gazeta Toruńska", 154 z 8 VII 1876, s. 1. Nazwiska osób, którzy oddali składki na medale pamiątkowe dla posłów polskich zamieszczone zostały w: Wiadomości miejscowe i prowincjonalne. Toruń, 14 lipca., „Gazeta Toruńska", 160 z 15 VII 1876, s. 4.

[56] Ustawa o języku urzędowym w pruskiej Izbie Panów., „Gazeta Toruńska", 141 z 22 VI 1876, s. 1-3.

[57] Toruń, 21 września., „Gazeta Toruńska", 219 z 22 IX 1876, s. 1; Ustawa o języku urzędowym władz, urzędników i ciał politycznych państwowych., „Gazeta Toruńska", 219 z 22 IX 1876, s. 3-4.

[58] Język polski w rejchstagu niemieckim., „Gazeta Toruńska", 274 z 26 XI 1876, s. 1-2; Język polski w rejchstagu niemieckim., „Gazeta Toruńska", 275 z 28 XI 1876, s. 1-2; Język polski w rejchstagu niemieckim., „Gazeta Toruńska", 276 z 29 XI 1876, s. 1-2; Język polski w rejchstagu niemieckim., „Gazeta Toruńska", 281 z 5 XII 1876, s. 2; Język polski w rejchstagu niemieckim., „Gazeta Toruńska", 282 z 6 XII 1876, s. 1-2; Język polski w rejchstagu niemieckim., „Gazeta Toruńska", 284 z 8 XII 1876, s. 1-2; „Gazeta Toruńska", 295 z 22 XII 1876, s. 1-2; Mowa posła dr. Niegolewskiego, „Gazeta Toruńska", 297 z 24 XII 1876, s. 2-3.

przemówienia: Ignacego Łyskowskiego[59], Kazimierza Kantaka[60], Stanisława Thokarskiego[61], Teofila Magdzińskiego[62]. Następnie z przemówieniami posłów spotykamy się w roczniku 1880 gazety. Zamieszczone tam zostało przemówienie posła K. Kantaka, który zabrał głos w sprawie rozwiązywania między innymi wieców, zebrań, towarzystw w Prusach Zachodnich z powodu nie posługiwania się na nich językiem niemieckim[63]. Poseł K. Kantak zabrał również głos zwracając uwagę między innymi na trudności płynące w używaniu obcego języka przy składaniu przysiąg i spisywaniu testamentów przez Polaków na terenach rdzennie polskich[64]. W 1883 roku przemówienie w parlamencie niemieckim wygłosił poseł L. Czarliński przedstawiając wniosek Koła Polskiego dotyczący równouprawnienia języka polskiego w sądownictwie[65].

„Gazeta Toruńska" zamieściła m.in. także relację z dyskusji w parlamencie niemieckim nad wnioskiem posła ks. dra Jażdżewskiego dotyczącym równouprawnienia języka polskiego w sądownictwie [66]. Wniosek ten został ostatecznie odesłany do komisji[67]. Tematykę dotyczącą działalności posłów polskich na rzecz

[59] Mowa posła Ignacego Łyskowskiego., „Gazeta Toruńska", 32 z 10 II 1877, s. 1-2 - jak podano mowa ta miała miejsce podczas obrad nad budżetem ministerstwa spraw wewnętrznych.

[60] Mowa posła Kaźmirza Kantaka., „Gazeta Toruńska", 33 z 11 II 1877, s. 1-2 - poseł mówił podczas rozpraw nad budżetem ministerstwa spraw wewnętrznych - poruszył jak poinformowano w artykule między innymi sprawę rozwiązywania zebrań i towarzystw z powodu używania na nich języka polskiego.

[61] Stenographische Berichte über die Allerhöchste Verordnung vom 31. Dezember 1876 einberufenen beiden Hauser des Landtages. Haus der Abgeordneten, Berlin 1877-sechzehnte Sitzung am Freitag, den 9 Februar 1877, s. 374; „Gazeta Toruńska", 35 z 14 II 1877, s. 1-artykuł bez tytułu - mowa w sejmie pruskim miała miejsce 9 lutego 1877 roku - gazeta w artykule podała treść przemówienia posła dotyczącą między innymi nieznajomości języka polskiego przez urzędników pruskich.

[62] Mowa posła Magdzińskiego w sprawie tłumaczy., „Gazeta Toruńska", 268 z 20 XI 1877, s. 2 - nie podano w tym artykule przy jakiej okazji miała miejsce ta mowa w sejmie pruskim. Mowa ta dotyczyła reformy dotyczącej zasad funkcjonowania instytucji tłumaczy sądowych.

[63] Stenographische Berichte uber die Verhandlungen der durch die Allerhöchste Verordnung vom 13. Oktober 1880 einberufenen beiden Hauser des Landtages. Haus der Abgeordneten. Erster Band, Berlin 1881-neunzehnte Sitzung am Donnerstag den 2 Dezember 1880, s. 485-486; Przemówienie posła Kantaka dnia 2 b.m. w pruskiej Izbie poselskiej., „Gazata Toruńska", 281 z 5 XII 1880, s. 1-2.

[64] Kantak z Friedbergiem., „Gazeta Toruńska", 279 z 3 XII 1882, s. 1-2 - obrady te miały miejsce jak podała gazeta 2 grudnia 1882 roku.

[65] „Gazeta Toruńska", 79 z 7 IV 1883, s. 1 - artykuł bez tytułu. Wniosek ten wpłynął do laski marszałkowskiej 21 listopada 1884 roku - patrz: Wiadomości polityczne., „Gazeta Toruńska", 273 z 23 XI 1884, s. 1-2.

[66] Sprawy parlamentu niemieckiego., „Gazeta Toruńska", 280 z 4 XII 1885, s. 1-2 - było to jak podano 9 posiedzenie, które odbyło się 2 grudnia 1885 roku.

[67] Tamże, s. 1.

wprowadzenia języka polskiego w sądownictwie i administracji Prus Zachodnich ,,Gazeta Toruńska" poruszała także w roczniku 1886 pisma.

Kolejne chronologicznie wychodzące na terenie Prus Zachodnich pismo -,,Pielgrzym" odnośnie działalności posłów polskich w sejmie pruskim na rzecz polskości sądownictwa i administracji Prus Zachodnich poinformowało w roczniku 1873 o debacie, która miała miejsce dnia 22 stycznia 1873 roku w sejmie pruskim nad petycją Polaków dotyczącą równouprawnienia języka polskiego w Prusach Zachodnich[68]. Petycja ta jak wspomniano dotyczyła także sądownictwa oraz urzędów. „Pielgrzym" poświęcił tej kwestii stosunkowo bardzo mało miejsca - w porównaniu np. do „Przyjaciela Ludu" lub ,,Gazety Toruńskiej", ograniczając się w zasadzie do zamieszczenia wzmianki informacyjnej[69].

W roczniku 1874 „Pielgrzym" zamieścił artykuł, w którym przedstawił streszczenie ustawy dotyczącej poświadczenia stanu cywilnego i formie zawierania małżeństw. Ustawa ta nabrała mocy prawnej począwszy od 1 października 1874 roku (dotyczyła ona prowadzenia ksiąg stanu cywilnego przez urzędników świeckich)[70].

Działalność posłów polskich na rzecz języka polskiego w sądownictwie i urzędach Prus Zachodnich poruszona została obszerniej począwszy od rocznika 1876 „Pielgrzyma", co związane było z uchwaleniem ustawy o języku urzędowym we wspomnianym roku. Przeciwko tej ustawie wystąpił m.in. poseł T. Magdziński (mowa w sejmie przeciwko projektowi ustawy o języku rządowym dnia 13 maja 1876 roku)[71]. „Pielgrzym" zamieścił treść ustawy o języku urzędowym[72]. W sprawie języka urzędowego w Prusach Zachodnich „Pielgrzym" zamieścił także artykuł autorstwa posła I. Łyskowskiego, w którym wyjaśniał on funkcjonowanie ustawy o języku urzędowym[73]. W artykule pt. „W sprawie języka polskiego", zamieszczonym w roczniku 1877 pisma, poinformował

[68] I. Łyskowski, *Beitraege zur Beleuchtung*, s. 1-74; Przegląd polityczny., „Pielgrzym", 5 z 30 I 1873, s. 7.

[69] Tamże.

[70] Streszczenie ustawy o poświadczeniu stanu cywilnego i formie zawierania małżeństw., „Pielgrzym", 38 z IX (nie podano daty dziennej miesiąca) 1874, s. 2-4; w roczniku 1874-wspomnianej sprawie poświęcony został także artykuł: Urzędy stanu cywilnego., „Pielgrzym", 41 z X (nie podano daty dziennej miesiąca) 1874, s. 3-4.

[71] Stenographische Berichte über die Verhandlungen der durch die Allerhöchste Verordnung vom 8. Januar 1876 einberufenen beiden Hauser des Landtages. Haus des Abgeordneten. Zweiten Band, Berlin 1876, s. 1379-1385-vierundfunfzigste Sitzung am Sonnabend, den 13. Mai 1876; Czego my Polacy chcemy?, „Pielgrzym", 39 z 18 V 1876, s. 1.

[72] Ustawa o języku urzędowym., „Pielgrzym", 76 z 28 IX 1876, s. 1; Ustawa o języku urzędowym., „Pielgrzym", 78 z 5 X 1876, s. 1.

[73] W sprawie języka polskiego., „Pielgrzym", 57 z 24 V 1877, s.1-2.

wspomniany poseł o możliwościach odstępstw w używaniu języka niemieckiego w urzędach opierając się na ustawie z 1876 roku o języku urzędowym. Jak podał poseł: *„[...] Od tej zasady i reguły są przyzwolone wyjątki w myśl § 3go tej ustawy, który opiewa, że z rozporządzenia królewskiego mogą dozory szkolne, zarządy gminne i reprezentacje powiatowe w języku polskim obradować i polskie spisywać protokóły.[...]”*[74]. Ta informacja miała bardzo praktyczne i korzystne znaczenie dla Polaków -wskazywała bowiem na możliwości posługiwania się językiem polskim mimo uchwalenia ustawy o języku urzędowym w 1876 roku. Poseł apelował do przedstawicieli wymienionych instytucji - dozorów szkolnych, zarządów gminnych i reprezentacji powiatowych (które posiadały w swoim składzie członków nie znających języka niemieckiego) o wysyłanie podań do ministra spraw wewnętrznych w celu opracowania rozporządzenia w wymienionej sprawie[75]. Wystąpienia posłów polskich w sejmie w sprawie języka polskiego w sądownictwie i urzędach zamieszczone zostały następnie w roczniku 1884 „Pielgrzyma”. Były to wystąpienia posłów: L. Czarlińskiego (23 kwietnia 1884 roku) w sprawie równouprawnienia języka polskiego w sądownictwie[76] oraz ks. dra L. Jażdżewskiego (17 grudnia 1884 roku) w sprawie obrad nad wnioskiem o używaniu języka polskiego w sądownictwie[77]. W rocznikach 1885-1890 ,,Pielgrzyma” nie zamieszczano ponadto istotniejszych artykułów poświęconych kwestii działalności posłów polskich w sejmie pruskim na rzecz polonizacji sądownictwa i administracji Prus Zachodnich.

Tematyka dotycząca działalności posłów polskich w sejmie pruskim na rzecz szerszego wprowadzenia języka polskiego w administracji i sądownictwie Prus Zachodnich zamieszczana została na łamach kolejnego pisma - „Przyjaciela” począwszy od rocznika 1876 tego pisma. W roczniku tym na uwagę zasługuje m.in. artykuł pt. „Pierwsze naradzanie się pruskiej Izby poselskiej o nowem prawie względem języka urzędowego”, w którym przedstawiono przemówienie posła I. Łyskowskiego[78]. Zamieszczono także przemówienia innych posłów polskich we wspomnianej kwestii[79]. Dokończeniem tego cyklu artykułów był

[74] Tamże, s.1.
[75] Tamże.
[76] Przemówienie p. L. Czarlińskiego w sejmie niemieckim dnia 23 kwietnia za równouprawnieniem języka polskiego w sądownictwie., „Pielgrzym”, 51 z 29 IV 1884, s. 2 - do numeru 52 z 1884 roku.
[77] Traktaty międzynarodowe i uroczyste zaręczenia królów pruskich co do praw narodowości polskiej., „Pielgrzym”, 153 z 25 XII 1884, s. 2.
[78] Pierwsze naradzenie się pruskiej Izby poselskiej o nowem prawie względem języka urzędowego., „Przyjaciel”, 10 z 9 III 1876, s. 3.
[79] Mowa posła Łubieńskiego ., „Przyjaciel”, 11 z 16 III 1876, s. 2-3; Mowa posła Kantaka., „Przyjaciel”, 11 z 16 III 1876, s. 3-4.

artykuł zamieszczony w numerze 21 pisma pt. „Drugie i trzecie naradzenie się pruskiej Izby poselskiej o nowem prawie względem języka urzędowego”[80]. Podsumowanie działalności posła I. Łyskowskiego w sejmie pruskim oraz kierunki polityki pruskiej wobec Polaków w Prusach Zachodnich przedstawione zostały w czterostronicowym dodatku do numeru 34 „Przyjaciela” z 1876 roku [81].

O uchwaleniu ustawy o języku urzędowym w 1876 roku poinformował „Przyjaciel” w artykule pt. „Ustawa o języku urzędowym.”[82]. Ubolewając nad tym niekorzystnym dla Polaków wydarzeniem wzywała redakcja do dalszej walki o zachowanie „polskości”[83]. W roczniku 1876 „Przyjaciela” zamieszczona została również treść przemówienia posła W. Niegolewskiego, który zaproponował wprowadzenie poprawki sankcjonującej równouprawnienie języka polskiego z językiem niemieckim w „dzielnicach dawniejszej Polski” w kontekście używania języka niemieckiego jako języka urzędowego[84].

„Przyjaciel” zamieścił także treść interpelacji posła I. Łyskowskiego w sprawie rozwiązanych wieców polskich w 1875 i 1876 roku, na których nie posługiwano się językiem niemieckim [85]. Jak podano w interpelacji chodziło o wiece: we wsi Skórczu (5 grudnia 1875 roku), w Nowej Cerkwi w powiecie starogardzkim (14 grudnia 1875 roku) oraz Świeciu i Złotowie (dwa ostatnie miały miejsce 27 lutego 1876 roku)[86].

Tematyka dotycząca ustawy o języku urzędowym została podjęta szerzej także w roczniku 1877 pisma - na uwagę zasługuje tutaj działalność w sejmie pruskim I. Łyskowskiego w sprawie języka polskiego jako języka urzędowego[87]. Zagadnienie poświęcone uwzględnieniu praw języka polskiego jako języka

[80] Drugie i trzecie naradzenie się pruskiej Izby poselskiej o nowem prawie względem języka urzędowego., „Przyjaciel”, 21 z 25 V 1876, s. 2-3 - była to m.in. mowa posła Kantaka, Czarlińskiego, Łyskowskiego.

[81] Dodatek do nr. 34 „Przyjaciela”. Sprawozdanie Ignacego Łyskowskiego, posła powiatu lubawskiego., „Przyjaciel”, 34 z 24 VIII 1876, s. 5-8.

[82] Ustawa o języku urzędowym., „Przyjaciel”, 38 z 21 IX 1876, s. 1.

[83] Tamże.

[84] Treść mowy posła Niegolewskiego w parlamencie niemieckim., „Przyjaciel”, 52 z 29 XII 1876, s. 2.

[85] Interpelacya posła Łyskowskiego., „Przyjaciel”, 12 z 23 III 1876, s. 2-3.

[86] Tamże, s. 3; W. Frąckowiak, Pedagogiczne aspekty polskiego czasopiśmiennictwa dla dzieci i młodzieży na Pomorzu Nadwiślańskim i Kujawach Zachodnich w okresie rządów Bismarcka (1862-1890), Bydgoszcz 1979, s. 44-45 - autor podał, że wspomniana interpelacja posła Ignacego Łyskowskiego dotycząca rozwiązywania przez policję pruską polskich wieców ludowych w Nowej Cerkwi, Skórczu i Świeciu rozpatrywana była dnia 21 marca 1876 roku.

[87] „Przyjaciel”, 9 z 1 III 1877, s. 2 - artykuł bez tytułu; O ustawie językowej., „Przyjaciel”, 12 z 22 III 1877, s. 3-4 - autorem artykułu jak podpisano był: „Ignacy Łyskowski poseł lubawski”; Sprawa tłómaczy., „Przyjaciel”, 13 z 29 III 1877, s. 2.

urzędowego było poruszane również w przemówieniach innych posłów polskich w sejmie pruskim zamieszczanych na łamach ,,Przyjaciela". W sprawie tej głos zabierali: L. Czarliński[88], K. Kantak[89], L. Jażdżewski[90].

Jak wynika z przedstawionego materiału działalność posłów polskich w ciałach prawodawczych Prus i Rzeszy na rzecz polonizacji urzędów i sądownictwa Prus Zachodnich szerzej podjęta została chronologicznie rzecz biorąc przez „Przyjaciela Ludu", które to pismo kwestię tę podjęto najobszerniej w rocznikach: 1869, 1872, 1873 i 1876. Pismo zamieszczało na swoich łamach wystąpienia następujących posłów polskich: I. Łyskowskiego, B. Łubieńskiego, A. Donimirskiego, E. Radziwiłła. W swoich wystąpieniach zamieszczonych w powyższych rocznikach posłowie polscy żądali m.in. wydawania „Amtsblattów" w języku polskim, ustanawiania sędziów i tłumaczy posiadających odpowiednią znajomość języka polskiego, wydawania rozporządzeń administracyjnych także w języku polskim, znajomości języka polskiego przez sekretarzy powiatowych. W roczniku 1876 pisma posłowie zabierali również głos w sprawie rozwiązania wieców w 1876 roku, na których nie posługiwano się językiem niemieckim, w sprawie umożliwienia zabierania głosu w sądzie osobom, które nie znały języka niemieckiego oraz w sprawie spisywania protokołu dla osób nie znających dostatecznie języka niemieckiego. Posłowie polscy występowali także przeciwko ustawie o języku urzędowym (rocznik 1876).

Z pism polskich wychodzących na terenie Prus Zachodnich omawianego okresu najobszerniej wspomnianą tematykę zamieszczała na swoich łamach „Gazeta Toruńska" prezentując przebieg działalności posłów polskich w sprawie

[88] Mowa posła Czarlińskiego., „Przyjaciel", 5 z 1 II 1882, s. 2 - nie podano daty powyższej mowy posła L. Czarlińskiego; Wniosek posła Czarlińskiego., „Przyjaciel", 17 z 24 IV 1884, s. 1 - jak podał „Przyjaciel" poseł L. Czarliński w 1884 roku wystąpił z wnioskiem w parlamencie niemieckim (nie podano dokładnej daty) dotyczącym uwzględnienia języka polskiego w sądownictwie: „[...] Wniosek posła Czarlińskiego żąda, aby w prawie o języku sądowym były nietylko te słowa, że językiem sądowym jest język niemiecki, ale żeby było do tych słów dodane zaraz i to, że w krajach, które Prusy zajęły z Królestwa polskiego, język polski ma obok niemieckiego równe prawa. [...]". Ponadto poseł żądał we wspomnianym wniosku, aby używano tłumacza w przypadku sprawy z Polakami, zapisywano protokół dotyczący zeznań Polaków w języku polskim, testamenty i ugody spisywano także po polsku na żądanie Polaków oraz, aby Polakom nie można było zakazywać mów przed sądem po polsku. Wspomniany wniosek został jednak odesłany do komisji.

[89] Co słychać?, „Przyjaciel", 49 z 7 XII 1882, s. 1 - nie podano daty wystąpienia posła - poseł K. Kantak upominał się u ministra sprawiedliwości o ustanowienie na terenach rdzennie polskich sędziów polskich.

[90] Co słychać?, „Przyjaciel", 1 z 7 I 1886, s. 1 - w artykule tym redakcja poinformowała o corocznych staraniach posła Jażdżewskiego o pozwoleniu pisania w sądach protokołów także w języku polskim.

równouprawnienia języka polskiego z językiem niemieckim w sądownictwie i urzędach Prus Zachodnich. Posłowie postulowali m.in. wydawanie rozporządzeń urzędowych w języku polskim, ustanawianie sędziów i tłumaczy znających język polski oraz wydawanie rozporządzeń administracyjnych także w języku polskim. ,,Gazeta Toruńska" zamieszczała na swoich łamach działalność m.in. następujących posłów polskich: S. Thokarskiego, I. Łyskowskiego, K. Kantaka, B. Łubieńskiego, W. Wierzbińskiego, T. Magdzińskiego, M. Kwileckiego, J. Mielżyńskiego, Niegolewskiego, L. Czarlińskiego oraz L. Jażdżewskiego. W roczniku 1876 „Gazeta Toruńska" zamieściła liczne artykuły dotyczące uchwalenia ustawy o języku urzędowym ukazując działalność posłów polskich w staraniach o język polski jako język urzędowy. W następnych rocznikach (do 1890) „Gazeta Toruńska" zamieszczała także m.in. wystąpienia posłów polskich w sejmie pruskim w sprawie rozwiązywania wieców i zgromadzeń, na których nie posługiwano się językiem niemieckim, w sprawie trudności w posługiwaniu się językiem niemieckim przy składaniu przysiąg i składaniu testamentów oraz w sprawie wprowadzenia języka polskiego w postępowaniu sądowym.

Kolejne pismo - pelpliński „Pielgrzym" wspomnianą tematykę zamieszczał stosunkowo często, jednak o wiele rzadziej niż było to w przypadku „Gazety Toruńskiej". Pismo zamieszczało starania posłów polskich na rzecz równouprawnienia języka polskiego z językiem niemieckim w sądownictwie i urzędach Prus Zachodnich prezentując wystąpienia następujących posłów polskich: T. Magdzińskiego, I. Łyskowskiego, L. Czarlińskiego, L. Jażdżewskiego. W roczniku 1876 dużą część artykułów ,,Pielgrzym" poświęcił tematyce dotyczącej ustawy o języku urzędowym informując w roczniku następnym (1877) o zgodnych z literą prawa szerszych możliwościach w używaniu języka polskiego w urzędach, co miało doniosłe znaczenie dla ludności polskiej. Tematyka dotycząca działalności posłów polskich na rzecz polonizacji urzędów i sądownictwa była obszerniej poruszana do rocznika 1884 „Pielgrzyma".

Toruński ,,Przyjaciel" wspomnianą tematykę zamieścił na swoich łamach począwszy od rocznika 1876 przedstawiając m.in. wystąpienia posłów polskich przeciwnych ustawie o języku urzędowym oraz zamieszczając interpelacje posłów polskich w sprawie rozwiązywania wieców polskich w Prusach Zachodnich z powodu nie posługiwania się na nich językiem niemieckim. Tematyka poświęcona działalności posłów polskich w sejmie pruskim obszerniej przedstawiona została w roczniku 1882, 1884 oraz 1886 „Przyjaciela". ,,Przyjaciel" zamieszczał na swoich łamach działalność następujących posłów polskich na rzecz szerszego wprowadzenia języka polskiego w sądownictwie i administracji Prus Zachodnich: I. Łyskowskiego, B. Łubieńskiego, Niegolewskiego, T. Magdzińskiego, L. Czarlińskiego, K. Kantaka oraz L. Jażdżewskiego. Posłowie domagali się

m.in. ustanowienia sędziów polskich na terenach rdzennie polskich, dostępności tłumaczy w przypadku procesu sądowego z Polakiem, zapisywania protokołów dotyczących zeznań Polaków w języku polskim, spisywania testamentów i ugód przez sądem w języku polskim oraz anulowania zakazu używania języka polskiego przed sądem.

Zusammenfassung

Die Thematik, verbunden mit Tätigkeit polnischer Abgeordneten in gesetzgebenden Körperschaften Preußens und des deutschen Reiches betreffend polnische Sprache in der Gerichtsbarkeit und Verwaltung Westpreußens, stellte eine Frage dar, die in den Jahren 1850-1890 in Spalten polnischer Presse in Ostpommern oft übernommen worden war. Hauptziel des vorliegenden Artikels war eine Probe, die erwähnte Thematik vorzustellen, zu ergänzen und zu resümieren. In dem Artikel wurden darüber hinaus Unterschiede beim Präsentieren der einschlägigen Frage durch einzelne Presseorgane vorgestellt.

Anfangseinschnitt des Artikels, d. h. das Jahr 1850 bedeutet Beginn einer neuen politischen Situation nach dem Frühling 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 erwähnte Thematik wurde besonders umfangreich durch die folgenden polnischen Druckschriften übernommen: „Przyjaciel Ludu" („Der Volksfreund"), „Gazeta Toruńska" („Thorner Zeitung"), „Pielgrzym" („Der Pilger") und „Przyjaciel" („Der Freund").

Von den genannten polnischen Druckschriften, herausgegeben in den Grenzen Westpreußens, übernahm die erwähnte Thematik in eigenen Spalten die Zeitschrift „Gazeta Toruńska" am umfangreichsten, indem sie Verlauf der Tätigkeit polnischer Abgeordneten betreffend Gleichberechtigung der polnischen und der deutschen Sprache in der Gerichtsbarkeit und Verwaltung Westpreußens präsentierte. Die Abgeordneten postulierten u. a. Herausgabe von amtlichen Verordnungen in der polnischen Sprache, Bestellen von Richtern und Dolmetschern mit polnischen Sprachkenntnissen sowie Herausgabe von Verwaltungsverordnungen auch in der polnischen Sprache.

Anna JABŁOŃSKA

Studia Gnesnensia
Tom XXIII (2009) 359–376

„OD POWIETRZA, OGNIA, GŁODU I WOJNY...", CZYLI O POŻARZE GNIEZNA Z 1613 ROKU W KONTEKŚCIE MENTALNOŚCI STAROPOLSKIEJ

Księgi parafialne, do prowadzenia których był zobowiązany w okresie potrydenckim każdy kościół parafialny, są wspaniałym źródłem pozwalającym zrekonstruować pod względem statystycznym, demograficznym, biograficznym obraz społeczeństwa minionych epok. Czasem, zupełnie nieoczekiwanie, pozwalają również głębiej wejrzeć w sferę zdecydowanie trudniejszą do uchwycenia – mentalność i świadomość społeczną, funkcjonującą w określonym miejscu i czasie. Dotyczy to wzmianek, które pojawiają się pośród obowiązujących formuł zapisów wówczas, gdy społeczność zostaje dotknięta zbiorowym nieszczęściem. Chodzi tu przede wszystkim o klęski elementarne: powietrze, nieurodzaj, anomalie pogodowe. I oczywiście – ogień.

W księdze zmarłych parafii świętego Michała Archanioła w Gnieźnie, rozpoczynającej się od 1771 r. wpisano na samym jej początku następujący wiersz[1]:

„Ogień Gnieźnieński, który roku 1613 Miasto Gniezno całe spalił"

Kiedy rok tysiąc sześćsetny liczono
Nadto trzynasty i Maryi dzień czczono
W kwietniu dzień mowię po świętym Wojciechu
Piąty był: w ten czas trefna nie do śmiechu
Lecz do krwawiącego płaczu rzecz się stała
Cała pozorność gnieźnieńska zniszczała
Z Grzymisławskiego ogień był browaru
Wybuchnął: Kto zaś takiego pożaru
Był okazyą? Kozub człek tak zwany
a lepiej powiem, iż Bóg zagniewany
Na grzechy ludzkie ten ogień dopuścił
Chcąc tu ukarać, by wiecznie odpuścił

[1] Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie [dalej AAG], Archiwum Parafii, Gniezno, Św. Michał Archanioł, Liber mortuorum 1771-1855, sygn. 47/6 [dalej Św. Michał], s. 2.

Tak ogień ciągnąc szedł ku Farskiej Bramie
A tu niejeden z żalu ręce łamie
Wołając: Boże miłościw bez miary
Oddalże od nas te ognia pożary
Szerzy się ogień: Lecz Przybytek Pański
Najświętszej Trójcy już tyrański
Płomień pożera rynek Ratusz domy
Już wszystkim Kościół MARJA wiadomy
Już i obadwa zakonne klasztory
Z przyległościami objął ogień spory
A stąd się przeniósł za Tum przez Jeziora
Gdzie spalił Kościół Piotra y kilkoro
domostwa, przy tym zajęły się w Tumie
Patrz każdy, co ta Ogień umie...!
Wszystkie Prześwietnej Dwory kapituły
Kollegia ten pożar uczuły
A słowem zamknę: Gniezno z Przedmieściami
W pięć godzin spełzło z swymi splendorami.

Został on przepisany z książki franciszkanina Maurycego Kiełkowskiego z 1723 roku[2], wydanej w Poznaniu.

Klasztor franciszkanów i żeński klarysek istniał w Gnieźnie od XIII wieku, na stałe wpisując się w przestrzeń miejską przez kolejne wieki, aż do czasów pruskich[3]. O charakterze zakonu oraz jego obecności na ziemiach polskich napisano już wiele[4].

[2] Zapewne chodzi tu o „Sławę sługi Bożej Jolenty".

[3] M. Chłopocka, *Lokacja na prawie zachodnioeuropejskim. Rola Gniezna w procesie zjednoczenia państwa,* w: *Dzieje Gniezna*, red. J. Topolski, Warszawa 1965, s. 146-147; G. Chmaryński, H. Chłopocka, K. Żurowski, *Sztuka średniowiecznego Gniezna,* w: *Dzieje...*, s. 233-234; J. Deresiewicz, *Regres gospodarczy miasta (1655-1793),* w: *Dzieje...*, s. 332, 341; B. Kurbisówna, *Udział Gniezna w dorobku kulturalnym średniowiecznej Polski,* w*: Dzieje...*, s. 199-200; N.(ey), *Żywot bł. Jolanty i kronika klasztoru zakonnic ś. Klary w Gnieźnie. Ozdobiona czterema obrazkami*, Gniezno 1843.; A. Szulc, *Klasztory franciszkańskie w średniowiecznej Wielkopolsce*, Kalisz, Gniezno, Śrem, Pyzdry, Oborniki, Poznań 2001, s. 21, 23-24, 26-27, 41, 44, 51; J. Topolski, *Gniezno miejcem wielkich jarmarków*, w: *Dzieje...*, s. 263, 276-277, 284; J. Wąsicki, G. Wróblewska, *Gniezno w okresie tzw. Prus Południowych (1793-1806),* w: *Dzieje...*, s. 451, 463.

[4] Między innymi H. Błażkiewicz, *Szkoła franciszkańska,* w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, s. 289-364; J. Dąbrowski, *Ruch franciszkański a odrodzenie Polski w XIII i XIV wieku,* w: *Św. Franciszek z Asyżu*, Kraków 1928, s. 175-189; J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku*

Bracia z klasztoru gnieźnieńskiego w czasach nowożytnych co prawda nie zasłynęli niczym szczególnym, ale na pewno, zgodnie z duchem reguły i obowiązującą praktyką, poprzez swoją działalność religijną, powiązania gospodarcze, położenie klasztoru, brali udział w życiu otaczającego ich miasta, znali jego mieszkańców, uczestniczyli w radościach i odczuwali nieszczęścia spadające na Gniezno. Kiełkowski franciszkanin mógł być autorem wiersza, albo też osobą, która zapisała utwór krążący wśród ludzi w formie przekazu ustnego. Natomiast zarówno informacje zawarte w wierszu, jak też jego wymowa i kontekst wykazują podobieństwo do opisu pożaru stworzonego bezpośrednio po tragedii w środowisku klasztorów franciszkańskich w Gnieźnie[5].

Niezwykle znamienna jest także chronologia wydarzeń: pożar miał miejsce w 1613 roku, w 1723 zapisano wiersz w książce, a w 1771 przypomniano go raz jeszcze na stronach księgi zmarłych[6]. Utwór mógł więc powstać bezpośrednio po spaleniu Gniezna i krążyć następnie przez długie lata w formie ustnej lub pisanej, ewentualnie stworzono go i spisano w jakiś czas po opisywanym wydarzeniu. Jedna i druga możliwość wskazuje na bardzo ważną kwestię – siłę pamięci, która koduje najważniejsze wydarzenia z życia określonej grupy, tworząc tym samym więź łączącą jednostki w społeczność. Wspólny mianownik stanowi nie tylko teraźniejszość. Bardzo ważna jest przeszłość, a wiadomości o niej przekazywane są z pokolenia na pokolenie w formie wybranych fragmentów i w odpowiednim kontekście. „Ogień, który roku 1613 miasto Gniezno całe spalił" jest bardzo dobrym przykładem takiego procesu.

Trzeba również pamiętać o tym, jak ważną rolę odgrywało w baroku mówienie wierszem. Obok przekazywania informacji ceniono sobie bowiem również stronę artystyczną, a umiejętność układania mowy wiązanej uważano za nieodzowną dla dobrze wychowanego człowieka, czy też podkreślenia ważnych okoliczności. Tym sposobem wielu próbowało swoich sił, co oczywiście nie służyło poziomowi poezji, za to stało się dość powszechnym zwyczajem[7]. Utwór o spa-

1480), Wrocław 1962, s. 63-65; *Franciszkanie,* w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, s. 473-533; *Franciszkanie w Polsce XVI-XVIII wieku*, cz. 1-2, red. H. Gapski, C. S. Napiórkowski, J. Kłoczowski, *Niepokalanów 1998-2003*; K. Kantak, *Franciszkanie polscy (1237-1517)*, t. 1, Kraków 1937; *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 1, cz. 2-3, red. J. Kłoczowski, Kraków 1983-1989.

[5] Fragment ten cytuje w swojej pracy zarówno Ney, jak też Stanisław Karwowski, w formie prawie identycznej i wyraźnie widać, że obaj niezależnie korzystali z tego samego źródła – N(ey), *Żywot bł. Jolanty*..., s. 88-93; S. Karwowski, *Gniezno*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego", t. 19, 1892, s. 39-43.

[6] Pod wierszem znajduje się notatka – „AD 1791 to pisano", przy czym ta uwaga może równie dobrze odnosić się do fragmentu zamieszczonego poniżej, jak też do obydwóch zapisów na stronie.

[7] Cz. Hernas, *Barok*, Warszawa 2002, s. 154.

leniu Gniezna jest tego dowodem – nie najwyższych lotów poetyckich, mówiący o wielkim wydarzeniu i wielkich emocjach, wpisywał się w ów nurt.

Zwraca uwagę dokładność opisu zdarzenia zawartego w wierszu, co może wynikać albo z przekazywanej pamięci, albo z wykorzystania franciszkańskiego opisu z początku XVII wieku. Przypomniano czas, przyczynę, przebieg i topografię pożaru. I tak, wedle utworu, pożar wybuchł w 1613 roku, tuż po uroczystościach ku czci św. Wojciecha. Wskazywano sprawcę-niejakiego Kozuba i zarzewie pożaru, mielcuch Grzymisławski. Ogień pochłaniał kolejne ulice, budynki kościelne i miejskie. Zniszczył kościół farny pod wezwaniem Trójcy Świętej, franciszkańskie klasztory, dopadł kościół św. Piotra, zabudowania w Tumie-katedrę, siedziby kanoników, spalił się też rynek, ratusz, domy w mieście i na przedmieściach. Wystarczyło pięć godzin szalejącego żywiołu, aby zniszczyć miasto tak, że pamiętały to następne pokolenia[8].

Z innych źródeł wiadomo, że pożar wybuchł rzeczywiście w czasie jarmarku św. Wojciecha, 27 kwietnia, w pobliżu kościoła św. Mikołaja i błyskawicznie objął swoim zasięgiem nie tylko miasto w murach, czyli polokacyjne, ale również przedmieścia. Rozprzestrzenianiu się pożaru sprzyjał wiejący wówczas, silny wiatr[9]. Zniszczone zostały kościoły i budynki kościelne: św. Trójcy wraz ze szkołą parafialną, św. Piotra i Pawła, św. Jerzego, św. Stanisława, być może również kościółek św. Agnieszki, św. Łazarza, Wszystkich Świętych, kościół i szpital Świętego Ducha, szpital św. Anny, szpital księży emerytów, klasztory franciszkanów i klarysek[10], pałac arcybiskupi, łaźnia i piekarnia kapitulna, seminarium duchowne, liczne budynki publiczne, miejskie: ratusz, budynek wagi, kramy w rynku, łaźnia miejska, kancelaria grodzka, domy obcych sukienników, większość domów mieszczańskich wewnątrz murów oraz część osiedli i przedmieść poza nimi, m.in. Grzybowo klarysek i bożogrobców, przedmieścia wokół św. Wawrzyńca, synagoga, dużymi zniszczeniami zostały dotknięte także mury miejskie, przede wszystkim bramy i mosty. Płomienie objęły również katedrę i zabudowania w jej sąsiedztwie. Na całe szczęście strop największej świątyni gnieźnieńskiej wytrzymał i dzięki temu ocalało jej wnętrze[11].

[8] Podobno nieszczęście było na tyle porażające, że mówiono o tym nie tylko w kraju, ale również za granicą – J. Topolski, *Gniezno miejscem...*, s. 267.

[9] Ks. prof. Marian Aleksandrowicz, któremu wdzięczna jestem za cenne wskazówki, zwrócił mi uwagę na silne wschodnie wiatry charakterystyczne dla tego obszaru. W związku z tym ogień musiał wybuchnąć na wschodnich krańcach Gniezna, skąd następnie przeniósł się na zabudowania aż do krańców zachodnich, gdzie znajdował się kościół parafialny św. Piotra.

[10] Uratowanie fragmentów klasztornych zabudowań kościelnych, w tym grobu błogosławionej Jolanty przypisywano cudownej interwencji tej ostatniej – N(ey), *Żywot bł. Jolanty...*, s. 59, 92.

[11] Dane na temat pożaru zawierają źródła dotyczące parafii Św. Trójcy – „Opis Pogorzeli Miasta Gniezna dnia 27 kwietnia w 1613 r. w czasie jarmarku S. Wojciecha" – AAG,

Podobno zniszczenia były tak wielkie, że Zygmunt III, zdjęty litością, uwolnił mieszczan od podatków na okres pięciu lat[12].

Pożar z 1613 roku, choć tak dotkliwy, nie był jedynym, jaki w czasach nowożytnych dotknął Gniezno. Ogień panoszył się w mieście i jego przedmieściach także w roku 1503, dokonał wielkich zniszczeń w 1512 r., pojawił się w 1538 r. i dziesięć lat później na przedmieściach[13]. Po wielkiej katastrofie z początku XVII w. od czasu do czasu pojawiały się nowe pożary, ale już o znacznie mniejszym zasięgu[14]. Niestety, pod względem niebezpieczeństwa pożarowego zarówno w dużych, jak i małych ośrodkach, Gniezno nie było wyjątkiem, raczej regułą[15]. Pożary stanowiły zmorę miast. We wsiach były tragedią, choć dotyczyły mniejszej liczby osób. Liczne i czasem bardzo groźne pożary były przyczyną ogromnego lęku[16].

Ich występowanie nie powinno jednak dziwić, wziąwszy pod uwagę charakter ówczesnej zabudowy i stan sanitarny miast. Gniezno nie odróżniało się pod tym względem od innych polskich ośrodków tej epoki[17]. Zabudowa murowana stanowiła mniejszy lub większy, ale jednak tylko pewien procent. Z drewna budowano nie tylko domy, ale także kościoły, siedziby szlacheckie i wielkopańskie (jest to zresztą cechą charakterystyczną polskiej architektury), jak choćby Nieporęt Wazów. Na tyłach domostw, nawet reprezentacyjnych kamienic przy rynku, znajdowały się zabudowania gospodarcze, na przykład browary i ubojnie, nie

Archiwum Parafii, Gniezno, Św. Trójca, sygn. 59/317, bnk. oraz następujące prace: S. Karwowski, *Gniezno...*, s. 39-44; N(ey), *Żywot bł. Jolanty...*, s. 88-93; J. Topolski, *Gniezno miejscem...*, s. 268-269; J. Topolski, *Gniezno. Zarys dziejów*, Poznań 1979, s. 59; A. Warschauer, *Geschichte der Stadt Gnesen. Auf Anregung und mit Unterstützung der Städtischen behörden*, Posen 1918, s. 139-146.

[12] *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 2, red. F. Sulimirski, B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa 1881, s. 132.

[13] Dokładny opis pożarów z XVI w. i zniszczeń przez nich dokonanych podaje A. Warschauer, *Geschichte der Stadt...*, s. 109-115. Zwraca on też uwagę na rozwijające się budownictwo i szybkie podnoszenie się miasta z kolejnych zgliszcz, uwarunkowane sytuacją ekonomiczną Gniezna w tym okresie.

[14] J. Topolski, *Gniezno miejscem...*, s. 266-267; J. Topolski, *Gniezno. Zarys...*, s. 58; *Słownik geograficzny...*, s. 632.

[15] Między innymi B. Baranowski, *Życie codzienne małego miasteczka w XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1975, s. 243; J. Lileyko, *Życie codzienne w Warszawie za Wazów*, Warszawa 1984, s. 11, 75, 234-235, 283; M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław 1986, s. 339-343, 532-533.

[16] Obawiano się także podpalenia i podejrzewano o tego rodzaju zemstę tzw. ludzi luźnych, wędrujących najemników, wałęsających się ludzi gościńca. A karą, jak uważano, bardzo sprawiedliwą, dla sprawcy takiego czynu było spalenie, na stosie lub ad hoc - w warunkach samosądu, gdy jeszcze srożył się ogień – B. Baranowski, *Ludzie gościńca w XVII-XVIII wieku*, Łódź 1986, s. 202-203; B. Baranowski, *Życie codzienne...*, s. 244-245.

[17] B. Baranowski, *Życie codzienne...*, s. 17, 22-25; M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast...*, s. 515-517; J. Lileyko, *Życie codzienne...*, s. 13-18.

mówiąc już o stajniach, chlewach, rozmaitego typu przybudówkach, komórkach, itp., w dodatku często krytych słomą. Do tego dodać należy problem nieczystości i błota na ulicach rzadko gdzie wybrukowanych. Niektóre miasta polskie już w średniowieczu (jak chociażby w Krośnie), czy też w czasach późniejszych dorobiły się urządzeń wodno-kanalizacyjnych. W przypadku Gniezna najwcześniejsza wzmianka – prośba piwowarów, skierowana do kapituły, aby ta pozwoliła na budowę wodociągu – pochodzi z 1613 roku. Istnienie w późniejszych latach takich instalacji zostało również potwierdzone archeologicznie, a rurmus przestał funkcjonować prawdopodobnie w połowie XVII wieku. Natomiast nie znaleziono dotąd żadnego śladu urządzeń wodociągowych sprzed 1613 roku, czyli z okresu poprzedzającego wielki pożar. Zresztą kwestia wodno-kanalizacyjna Gniezna w okresie staropolskim przedstawia się dość zagadkowo, natomiast wiadomo na pewno, że na rynku miasta lokacyjnego funkcjonowała jedna studnia[18].

W dodatku Gniezno składało się z różnych organizmów urbanistycznych: typowego miasta polokacyjnego, ograniczonego murami, przedmieść, jurydyk o charakterze zdecydowanie małomiasteczkowym, czy wręcz wiejskim. Kumulowały się więc tu zarówno niebezpieczeństwa związane z życiem w ciasnym i ludnym mieście, jak i typowe dla gospodarstw rolnych.

Nic więc dziwnego, że w tak sprzyjających warunkach ogień rozprzestrzeniał się szybko, przynosząc ogromne zniszczenia. Zwłaszcza, że brakowało także odpowiednio działającej ochrony przeciwpożarowej i służb, choć starano się zwracać uwagę między innymi na stan kominów – w praktyce bywało bardzo różnie z ich naprawianiem i czyszczeniem. Sikawki i węże to novum zaprowadzone dopiero pod koniec XVIII wieku. Wcześniej pojawiły się sikawki drewniane, ale ich skuteczność była mizerna, za to świetnie nadawały się do wykorzystania w dyngus. Co prawda mieszczanie zobowiązani byli do posiadania odpowiednich narzędzi (bosaki, wiadra, beczki, drabiny) i do uczestniczenia w gaszeniu pożarów, ale w praktyce często okazywało się, że narzędzia do niczego się nie nadają, nie było też ustalonego planu ani kierownictwa, akcja przebiegała samorzutnie, a więc często chaotycznie, wodę noszono wiadrami ze studzien, i najpoważniejszą przeszkodę dla ognia stanowiło zrywanie dachów sąsiednich domów[19]. Niekiedy w ogóle rezygnowano z akcji ratowniczej, próbując w zamian zaangażować świętych i magię – np. rzucano w ogień sól poświęconą w dzień św. Agaty[20].

[18] Serdecznie dziękuję za powyższe informacje p. Tomaszowi Janiakowi, archeologowi z Muzeum Początków Państwa Polskiego, który szczegółowo nakreślił mi obraz badań z terenu Gniezna, dotyczący tej właśnie kwestii.

[19] B. Baranowski, *Życie codzienne...*, s. 243-244; J. S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*, t. 1, Warszawa 1976, s. 208-209.

[20] J. S. Bystroń, *Dzieje...*, s. 208.

Starano się także jak najszybciej dostrzec pożar i ostrzec mieszkańców. W określonej porze wczesnego wieczoru krążył po ulicach specjalny stróż, który nawoływał gospodarzy do gaszenia ognia, a następnie miał strzec spokoju mieszczan. W niektórych miastach, np. w Warszawie czy Krakowie rezydował trębacz, grający z wieży lub ratusza larum w razie niebezpieczeństwa.

Gniezno, mimo tak wielkich zniszczeń z 1613 roku, odbudowywało się bardzo szybko i w dodatku często na poziomie przewyższającym ten sprzed pożaru[21]. Jest to jednocześnie wynik i świadectwo sytuacji miasta w XVI i pierwszej połowie XVII wieku.

Oczywiście, wciąż jeszcze funkcjonowała pamięć o roli Gniezna jako decydującego centrum polityczno-administracyjnego[22], z ważną rolą arcybiskupstwa, ale fakt ten w czasach nowożytnych należał już do przeszłości. Także duchowieństwo stanowiło w dalszym ciągu w XVI i XVII wieku bardzo liczną grupę i ważne środowisko kulturotwórcze Gniezna i Wielkopolski, a pozycja arcybiskupa oraz kapituły plasowały się na szczycie polskich struktur kościelnych. Jednak odkąd ośrodki dyspozycyjne przeniesiono do Krakowa, i następnie Warszawy, a arcybiskupi upodobali sobie Łowicz jako siedzibę leżącą bliżej nowej stolicy, rola Gniezna jako centrum w skali kraju osłabła.

Od wieku XV, podnosząc się po dotkliwym najeździe krzyżackim z 1331 roku[23], miasto budowało na nowo swoją świetność, ale tym razem opierając ją na zupełnie innych podstawach – handlu i produkcji. W XVI i pierwszej połowie XVII wieku, dzięki swojemu położeniu geograficznemu, stanowiło ono już ważny ośrodek handlu międzynarodowego, jedno z ogniw tworzących szlak tranzytowy Wschód – Zachód (i odwrotnie). Na całą Europę słynne były jarmarki gnieźnieńskie. Odbywały się one cztery razy do roku: właśnie na św. Wojciecha, na Świętą Trójcę, św. Bartłomieja i od końca XVI w.- św. Andrzeja, przy czym największe odbywały się właśnie na wiosnę (św. Wojciecha) i wczesną jesień (św. Bartłomieja). Zjazdy takie trwały kilka dni. Gniezno stawało się wówczas gwarne i rojne, bowiem spotykali się tu kupcy reprezentujący handel północny (Gdańsk, Toruń, miasta Pomorza Wschodniego i Zachodniego, Hamburg), południowy i zachodni (Śląsk z Wrocławiem, Ziemia Lubuska, Czechy i Morawy, Lipsk, Norymberga, Wiedeń), którzy przywozili tkaniny, korzenie, ryby, artykuły kolonialne, wyroby metalowe, a kupowali wełnę potrzebną ośrodkom włókienniczym na zachodzie oraz, przede wszystkim – futra i skóry, które w ogromnych ilościach przywozili tu z kolei kupcy ze Wschodu (Wilno, Mińsk, Mohylew, również z głębi Rosji).

[21] J. Topolski, *Gniezno. Zarys...*, s. 59-60, 89.

[22] Literaturę na ten temat podałam w artykule „XVII-wieczny szpital św. Marty w Gnieźnie w świetle księgi rachunkowej" – „Nasza Przeszłość", t. 109, s. 118-119.

[23] A. Warschauer, *Geschichte der Provinz Posen in polnischer Zeit*, Posen 1914, s. 29.

Ci ostatni wywozili towary pochodzące z północy, południa i zachodu. Na jarmarkach pojawiali się oczywiście także kupcy z Wielkopolski, przede wszystkim z Poznania, któremu Gniezno odebrało prymat handlowy, również z Lublina, Piotrkowa, Mazowsza.

Gniezno znane było nie tylko z handlu międzynarodowego. Na co dzień funkcjonowało w systemie rynku lokalnego, detalicznego, stanowiąc ośrodek spożywczy i rzemieślniczy. Biorąc pod uwagę uwarunkowania rynku międzynarodowego i najbliższej okolicy nie dziwi fakt, że do najliczniejszych i najważniejszych zawodów należały następujące profesje: kuśnierz, krawiec, szewc, stelmach, kołodziej, rymarz, ślusarz, kowal, a także aptekarze, chirurdzy, złotnicy[24]. Dużą grupę, prężnie działającą, tworzyli także piwowarzy. Oprócz tych, którzy oficjalnie trudnili się owym przemysłem, wyrabiali i dystrybuowali piwo również mieszczanie innych profesji, ciągnąc nielegalne zyski w obrębie domów prywatnych. I nic dziwnego, rola handlowa, jaką odgrywało Gniezno i duża liczba przybywających tu sprzedających i kupujących, zwłaszcza w czasie wielkich jarmarków, powodowała duży popyt na tak bardzo popularny wówczas napitek. Browary zapewne pracowały wówczas pełną parą, a w wierszu o spaleniu Gniezna wytyka się niejakiemu Kozubowi z browaru zaprószenie ognia[25].

W każdym razie w początkach XVII wieku Gniezno cieszyło się ustaloną renomą, a mieszkańcy ciągnęli zyski z tej sytuacji[26]. Pożar, jaki niespodziewanie spadł na miasto w roku 1613 okazał się wielką traumą. Był jak grom z jasnego nieba spuszczony znienacka na spokojne, gromadzące dostatki, miasto.

Ten kontrast widać w wierszu. Autor zaczyna od nakreślenia czasu wiosennego dnia. Można się domyślić, że jak zwykle w czas wielkiego jarmarku kwitły interesy, kupcy i mieszkańcy korzystali z uroków piwa i karczem, mieszki pęczniały, zawiązywały się znajomości, a ogólnemu zadowoleniu sprzyjała też wiosenna aura. Okazało się jednak, że miejsce radości zajęła rozpacz – „krwawiący płacz" zamiast śmiechu.

---

[24] Zagadnieniami struktury, roli, sytuacji Gniezna w XVI i pierwszej połowie XVII w. zajęli się: M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast...*, s. 419, 421-423; J. Topolski, *Gniezno miejscem...*, s. 292-324; J. Topolski, *Wielkopolska na europejskich szlakach handlowych,* w: *Dzieje Wielkopolski*, t. 1, do roku 1793, red. J. Topolski, Poznań 1969, s. 476-479.

[25] Istniały też inne podejrzenia co do sprawców pożaru. Podobno znaleziono specjalne kule służące do podkładania ognia, a trzej żołnierze, obecnych wówczas w Gnieźnie, „którzy nie pozwolili ludziom bronić, bili i grozili, i było podejrzenie, że oni podpalili" – AAG, Archiwum Parafii, Gniezno, Św. Trójca, Liber baptisatorum 1597-1648, sygn. 59/3, opis pożaru k. 81-82; s. Karwowski, *Gniezno...*, s. 44.

[26] W czasach dobrobytu ludność Gniezna mogła liczyć nawet około 5 tys. M. Bogucka i H. Samsonowicz zaliczyli miasto do tzw. drugiego porządku – *Dzieje miast...*, s. 352, 354.

Tworzenie kontrastów, wskazywanie na paradoksy, budowanie jak najbardziej zaskakujących przeciwieństw było ulubioną formą baroku.

Podobnie zresztą, jak upodobanie do budowania dramaturgii, która widoczna jest również w wierszu o spaleniu Gniezna, gdzie wychodzi się od zaskoczenia niczego nie spodziewających się mieszkańców, potem opisuje coraz bardziej rozprzestrzeniający się pożar, przerażenie mieszkańców i zamyka obrazem ogólnego zniszczenia.

Ukazanie reakcji ludzi i wskazanie przyczyny tragedii są świadectwem procesu o wiele głębszego – obrazują postawę człowieka wobec świata i Boga. Cytowany utwór podaję w formie należącej chronologicznie do drugiej połowy wieku XVIII, czyli teoretycznie do oświecenia. Niemniej jednak spod zewnętrznej pokrywy późniejszych słów wyłania się zarówno wiedza faktograficzna o przeszłości, jak też wyraźne elementy mentalności człowieka epoki wcześniejszej, baroku. Poszczególne wersy wiersza i koncepcja jego konstrukcji wykazują pokrewieństwo z pewnymi ideami pojawiającymi się w literaturze baroku. Występuje też wyraźne podobieństwo wiersza i przekazów franciszkańskich z początków XVII wieku na temat przebiegu pożaru i kontekstu, w jakim całe to wydarzenie zostało przedstawione, jasno określające relację człowieka i Boga.

Przykładem skrajności i przeciwieństw był sam człowiek baroku[27], który docenia rozkosze życia, umie z nich korzystać i cieszyć się soczystością wszystkich barw, jakich może mu dostarczyć świat[28]. A z drugiej strony dominuje Bóg

[27] Między innymi J. S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce, wiek XVI-XVIII*, t. 1-2, Warszawa 1976; J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, t. 1-2, Wrocław 2003; J. Kotarska, *Między światłem i ciemnością*, w: *Necessitas et ars. Studia staropolskie dedykowane Profesorowi Januszowi Pelcowi*, t. 1, red. B. Otwinowska, A. Nowicka-Jeżowa, J. Kowalczyk, A. Karpiński, Warszawa 1993, s. 101-111; Z. Kuchowicz, *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992; Z. Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie XVII-XVIII wieku*, Łódź 1977; Z. Kuchowicz, *Miłość staropolska, wzory-uczuciowość-obyczaje erotyczne XVI-XVIII wieku*, Łódź 1982; W. Łoziński, *Życie polskie w dawnych wiekach*, Warszawa 1978; J. Ch. Pasek, *Pamiętniki*, wyd. i oprac. R. Pollak, Warszawa 1984; *Śmiech i łzy w kulturze staropolskiej*, red. A. Karpiński, E. Lasocińska, M. Hanuszkiewicz, Warszawa 2003; J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit-upadek-relikty*, Warszawa 1978; J. Tazbir, *Świat panów Pasków. Eseje i studia*, Łódź 1986; A. Vincenz, *Wstęp,* w: *Helikon sarmacki. Wątki i tematy polskiej poezji barokowej*, oprac. A. Vincenz, M. Malicki, J. Chrościcki, Wrocław 1989, s. LIV-LXIX.

[28] Taka postawa naznaczyła jeden z nurtów literatury barokowej, zwanej właśnie poezją światowych rozkoszy, której przedstawicielami są Hieronim Morsztyn, Szymon Zimorowic, autorzy „pieśni-tańców-padwanów", a takie wątki pojawiają się również w twórczości Jana Andrzeja Morsztyna – Cz. Hernas, *Barok,* w: *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 1, Warszawa 1984, s. 52, 53; Cz. Hernas, *Barok...*, s. 64-91, 307-315; J. Krzyżanowski, *Dzieje literatury polskiej od początków do czasów nowożytnych*, Warszawa 1970, s. 119.

i strach. Człowiek baroku żyje w ostrych kontrastach światła i ciemności, radości i rozpaczy – tak, jak mieszkańcy Gniezna wyłaniający się z opisu pożaru. I tak, jak oni, wszyscy odczuwają strach. Strach należy do najsilniejszych uczuć epoki baroku, naznacza ogląd świata i pojęcie Boga.

Definicja lęku mówi, że jest to „stan emocjonalny pojawiający się jako reakcja na zagrożenie, którego źródło nie jest dokładnie znane i/ lub któremu jednostka nie może aktywnie się przeciwstawić; występuje zwłaszcza w sytuacjach oczekiwania i niepewności, jako reakcja na zagrożenie antycypowane; (...), jest tym większy, gdy jednostka nie ma kontroli nad sytuacją (...) lub gdy ocenia własne kompetencje jako niewystarczające do poradzenia sobie z problemem”[29]. Strach jako naturalny odruch obronny pozwala przetrwać gatunkowi w warunkach czyhających nań zagrożeń. Mogą one pochodzić ze świata zewnętrznego lub też być wytworem tzw. „wnętrza” człowieka. W sytuacji lęku człowiek może podjąć decyzje dwojakiego rodzaju, które czasem wiążą się z determinacją: ucieczki albo pójścia naprzód mimo wszystko i zmierzenia się z zagrożeniem. Rzecz w tym, że wszystko tu jest niezwykle subiektywne, na czele z obrazem świata otaczającego jednostkę. A więc równie subiektywnie może być odczytany stan zagrożenia[30].

Lęk ogarniający całe zbiorowości, na stałe przekształcający mentalność Europy[31] pojawił się po raz pierwszy w wyniku „czarnej śmierci” w połowie XIV wieku. W czasach nowożytnych fale epidemii, na czele z przerażającą dżumą opanowywały poszczególne regiony Europy, pozostawiając za sobą ponury obraz zdziesiątkowanego społeczeństwa na skraju przepaści, ogarniętego panicznym lękiem lub też szaloną chęcią używania życia. Także i w Polsce „morowe powietrze” grasowało bezkarnie w XVI-XVIII wieku[32]. Zarazy często występowały

[29] Nowa encyklopedia PWN, t. 3, red. B. Petrozolin – Skowrońska, Warszawa 1995, s. 724.

[30] A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 234-240, 243.

[31] Szczegółowo zagadnieniem strachu w kręgu cywilizacji europejskiej zajął się J. Delameau, tworząc dzieła, które weszły już do kanonu literatury naukowej: *Strach w kulturze Zachodu XVI-XVIII w*., Warszawa 1986; *Strach i grzech. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w*., Warszawa 1994; *Skrzydła anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*, Warszawa 1998.

[32] Rozmaitymi aspektami moru w Polsce szczegółowo zajęli się m. in.: W. Froch, M. Kobylińska-Szymańska, *Klęski moru w Lublinie w XVI i XVII wieku w świetle ksiąg miejskich*, „Archiwum Historii Medycyny”, t. 40, 1977, s. 383-395; A. Karpiński, *W walce z niewidzialnym wrogiem. Epidemie chorób zakaźnych w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku i ich następstwa demograficzne, społeczno-ekonomiczne i polityczne*, Warszawa 2000; Sz. Kazusek, *Zaraza w mieście środkowoeuropejskim w XVII wieku i jej skutki gospodarcze (na przykładzie Krakowa)*, w: *Zdrowie i choroba jako problem polityczny i społeczny. Medycyna w kontekście działań państwa*, red. B. Płonka-Syroka, T. Srogosz, Wrocław 2005, s. 35-55; J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć. Staropolskie postawy wobec zarazy*, Kraków 1991; S. Namaczyńska, *Kro-*

w towarzystwie innych klęsk elementarnych, które tworzyły warunki sprzyjające postępowi choroby i dopełniały obrazu zniszczeń – anomalie pogodowe (powodzie, susze, mróz, wichury, szarańcza), powodujące nieurodzaje i głód, pomory bydła, pożary i wojna, oznaczająca nie tylko działania wojenne, lecz także obecność żołnierzy, co równoznaczne było ze wszystkimi nieszczęściami na raz, dodając jeszcze kontrybucje i grabieże[33].

Oczywiście, Gniezno w epoce nowożytnej też nie uchroniło się od rozmaitych nieszczęść. Były to przede wszystkim liczne pożary i mór, ale zdarzały się też klęski spowodowane przez aurę czy obecność żołnierzy[34]. Gdy w dodatku zmieniły się i szlaki handlowe, Gniezno już do rozbiorów nie odzyskało dawnej pozycji. Tak więc mieszkańcy miasta, podobnie, jak cała reszta ówczesnej populacji Rzeczypospolitej, często bez ostrzeżenia tracili poczucie bezpieczeństwa. Świat już nie chronił człowieka – wręcz przeciwnie, oznaczał stałe niebezpieczeństwo, tym groźniejsze, że nieoczekiwane. Co więcej, ani jednostka, ani zbiorowość nie była wówczas w stanie przeciwstawić się efektywnie temu zagrożeniu. Świat więc stawał się coraz bardziej groźny, bo nieznany i nieujarzmiony, a człowieka ogarniało coraz większe poczucie bezradności, więc tym bardziej wyolbrzymiał przedmiot lęku, a co więcej – dokonywał jego deifikacji[35].

Ludzie baroku funkcjonowali więc w ogromnych obszarach strachu, tworząc też jego symbole, metafory, personifikacje. Między innymi przerażał właśnie żywioł ognia, Bóg i świat nieustępliwie kroczący w stronę całkowitego upadku i zagłady[36].

---

nika klęsk elementarnych w Polsce i krajach sąsiednich w latach 1648-1696, Lwów 1937; A. Wyrobisz, *Misericordia pestis tempore. Postawy i zachowania w czasie zarazy w Polsce nowożytnej (XVI-XVIII w.)*, w: *Charitas. Miłosierdzie i opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku*, red. U. Augustyniak, A. Karpiński, Warszawa 1999, s. 209-220.

[33] O klęskach elementarnych, m. in. M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast...*, s. 339-346, 528-535; S. Hoszowski, *Klęski elementarne w Polsce w latach 1587-1648*, w: *Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane Romanowi Grodeckiemu*, Warszawa 1960, s. 453-465; J. Lileyko, *Życie codzienne...*, s. 301-309; S. Namaczyńska, *Kronika...*; A. Walawender, *Kronika klęsk elementarnych w Polsce i krajach sąsiednich w latach 1450-1586*, Lwów 1932.

[34] AAG, Archiwum Parafii, Gniezno, Św. Michał, Liber baptisatorum 1672-1749, sygn. 47/1, k. 3; Liber mortuorum 1771-1855, sygn.47/6, k. 2 (?); N(ey), *Żywot...*, s. 84, 88-94, 101, 106-107,109,110, 111, 112, 113, 117; J. Deresiewicz, *Regres gospodarczy miasta (1655-1793),* w: *Dzieje Gniezna...*, s. 325-383; S. Karwowski, *Gniezno...*, s. 35, 36, 38- 345, 46, 47-48.

[35] A. Kępiński, *Lęk...*, s. 215-217.

[36] Szeroko o tych zagadnieniach występujących w kulturze okresu staropolskiego – J. K. Goliński, *Okolice trwogi. Lęk w literaturze i kulturze dawnej Polski*, Bydgoszcz 1997, a o katalogu lęków - Z. Kuchowicz, *Człowiek...*, s. 197-228.

Również w wierszu o spaleniu Gniezna wyraźnie widoczny jest ów brak poczucia bezpieczeństwa. Ludzie podnoszący się po klęsce moru, budujący dostatek swojego miasta, w jednej chwili stracili wszystko – ich poczucie bezpieczeństwa okazało się całkowitą ułudą, a oni byli zupełnie bezbronni wobec szalejącego żywiołu. Pożar momentalnie pochłonął dorobek wielu pokoleń i wszelkie „splendory" Gniezna. Czyż może być lepszy dowód na prawdziwość przekonania, tak ulubionego przez barok, iż wszystko to, tak jak w Księdze Koheleta, „marność nad marnościami i wszystko marność?"[37] To przekonanie, choć wyrażane nie bezpośrednio, natomiast przewijające się w relacjach tragedii z 1613 r., dotyczyło nie tylko splendorów świata, lecz również życia ludzkiego. W opisie pożaru w księdze metrykalnej Św. Trójcy wspomina się o Annie Korzeniowskiej, która, choć wcześniej nie ustępowała nikomu w zamożności, także zginęła w pożarze, podobnie jak inni pensjonariusze szpitala Św. Ducha[38]. Ów, wspominany już przeze mnie, a występujący w wierszu, kontrast radości pięknego, wiosennego dnia i tego, jak on się zakończył, stanowił najlepszy dowód na znikomość i przemijającą nietrwałość świata wraz ze wszystkimi jego bogactwami, do których ludzie tak wielką przykładają wagę[39].

Tym bardziej, że przecież nikt nie jest w stanie przewidzieć kaprysów Fortuny, tak często przywoływanej w epoce baroku, która wedle swojego upodobania robi z człowiekiem, co chce, umieszczając go w dowolnym miejscu toczącego się koła wzlotów i upadków, bogactwa i nędzy, sławy i pogardy[40]. Wiersz nie wspomina co prawda imienia Fortuny, ale okazała się ona niełaskawa dla Gniezna owego feralnego, kwietniowego dnia.

Fortuna to także jedna z alegorycznych postaci, prowadząca wraz ze śmiercią upiorny korowód ludzi[41]. W wierszu brakuje jakiejkolwiek wzmianki o śmierci,

[37] Zagadnienie *vanitas* często pojawia się w opracowaniach dotyczących epoki baroku, m. in.: A. Borowski, *Barok* w: *Okresy literackie*, red. J. Majda, Warszawa 1990, s. 114-115; J. A. Chrościcki, *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa 1974, s. 82 i n., s. 226 i n.; J. Delameau, *Grzech i strach...*, s. 13-50; D. Künstler-Langner, *Człowiek i cierpienie w poezji polskiego baroku*, Toruń 2000, s. 93-106; A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI-XVIII wieku*, Lublin 1992, s. 378-383. Definicja pojęcia: D. Fouilloux, A. Langlais, A. Le Moigné, F. Spiess, M. Thibault, R. Trebuchon, *Kultura biblijna. Słownik*, Warszawa 1997, s. 151-152; *Encyklopedia Biblii. Postaci. Pojęcia. Informacje historyczne. Środowisko naturalne. Życie codzienne*, red. Pol. R. Frączak, Warszawa 1997, s. 93.

[38] AAG, Archiwum Parafii, Gniezno, Św. Trójca, Liber baptisatorum 1597-1648, sygn. 59/ 3, s. 82.

[39] Niczym w „pompie światowej" Stanisława Herakliusza Lubomirskiego – Helikon..., s. 31-32.

[40] Zupełnie tak, jakby nic się nie zmieniło od czasów, gdy waganci śpiewali „Fortuna Imperatrix Mundi" – obecnie w zbiorze „Carmina Burana".

[41] Zgodnie z tym pojęciem śpiewano w Polsce: „Śmierć i Fortuna jako dwie rodzone siestrze/ Drżącą ręką trzymają wszystko na regestrze/ Jako chcą, tak kość ludzkiej

skupiono się tutaj na materialnym zniszczeniu miasta. I chyba nic w tym dziwnego. Oprócz dorobku mieszczan gnieźnieńskich spłonęły towary zgromadzone na jarmarku, wozy, zwierzęta. Ofiary były na szczęście jednak niewielkie – podobno zginęło w płomieniach tylko pięcioro pensjonariuszy szpitala Św. Ducha[42].

W wierszu została również jasno określona niezwykle ważna kwestia, właściwie najważniejsza, ponieważ to z niej wypływało pojęcie świata barokowego, wskazywanie celu istnienia, hierarchia wartości oraz, przede wszystkim, relacja człowiek – Bóg[43]. Autor utworu powielił tutaj, w nieco złagodzonej formie, to, co na ten temat mówiły o pożarze przywoływane już przeze mnie przekazy z początku XVII wieku, przede wszystkim źródła franciszkańskie, tak dobrze odzwierciedlające barokową mentalność.

W owej epoce Bóg jawi się ludziom niczym starotestamentowy Jahwe. Podstawową zasadą chrześcijaństwa jest miłość, także Boga do ludzi, która zdecydowanie złagodziła wcześniejsze wyobrażenie o Najwyższym. Ale w dobie, gdy tyle nieszczęść spadało na bezbronnych ludzi, Bóg zmienia oblicze – to wciąż ojciec, ale o ogromnym autorytecie, nieograniczonej władzy, majestatyczny, potężny, budzący lęk i jak najbardziej właściwe wydaje się zastosowanie tutaj określenia „Adonai", mój Pan. To wciąż wszechmocny Stwórca. Jest dobry i miłosierny, ale to także, czy raczej przede wszystkim, sędzia, dla którego najważniejsza jest sprawiedliwość. Co prawda kocha swoje dzieci, ale bardzo przykładnie je karze, czasem jest w tym wręcz okrutny, a jego gniew potężny zwłaszcza, gdy poczuje się dotknięty i znieważony postępowaniem człowieka. Co więcej, nikogo nie dziwi fakt, że Bóg karze całą zbiorowość, kolektywnie, bez wyjątku, za występki jednostki/ jednostek. I w dodatku jest zawsze i wszędzie i nic się nie ukryje przed jego okiem[44].

---

szczęśliwości rzucą/ Tym biorą, innym dają; tych cieszą, tych smucą" – A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni...*, s. 377-379. A w nierozerwalnym związku pojawiały się w świadomości ludzkiej 4 złowrogie siły: Śmierć, Fortuna, Świat, Marność lub też w innej konfiguracji: Czas, Fortuna i Śmierć – J. K. Goliński, *Okolice trwogi...*, s. 129-132.

[42] AAG, Archiwum Parafii, Gniezno, Św. Trójca, Liber baptisatorum..., k. 82; A. Warschauer, *Geschichte der Stadt...*, s. 142-143.

[43] Przez wiele wieków chrześcijaństwa funkcjonuje dualistyczny obraz Boga. Jak słusznie zauważa ks. Jan Kracik: „Bardziej sprawiedliwy czy miłosierny? – zastanawiali się całe wieki chrześcijanie, myśląc o Bogu (...) Życie w ciągłym poczuciu winy lub wyzwolenie (...) Religia (...) trwogi lub pokoju" – *Święty Kościół grzesznych ludzi*, Kraków 1998, s. 121-128.

[44] M. in. J. Delameau, *Grzech...*, s. 573-599; J. Sokołowska, „Jesteś, któryś jest, wieczny, niepojęty..." *Człowiek wobec Boga w poezji polskiego baroku*, w: *Polska liryka religijna*, red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Lublin 1983, s. 87-110. Istnieje też bardzo wiele wypowiedzi w liryce na ten temat, przede wszystkim poetów metafizycznych. Między innymi pisał w ten sposób Mikołaj Sęp Szarzyński: [Pieśń] IIIII, Psalm CXXX Parraphrasis *De profundis clamavi ad Te, Domine – Poeci polscy od średniowiecza do baroku*, oprac.

Wobec takiego Boga „Co jest człowiek?", jak pytał Sebastian Grabowiecki[45]. Przez wieki padały różne odpowiedzi: człowiek miarą wszechrzeczy sofistów, kowalem własnego losu Pico della Mirandoli, obrazem Boga, tylko człowiekiem, bożym igrzyskiem neoplatoników, panem wszelkiego stworzenia, ponad którym tylko Bóg, przemijającą marnością, prochem, „trzciną myślącą" Pascala.

W baroku polskim pojawia się zachwyt nad światem i prawo człowieka do korzystania z jego piękna, danego przez Boga[46]. Ale jednak zdecydowanie dominuje zupełnie inna perspektywa. Człowiek jest niczym i nie istnieje bez łaski Boga[47], jego ciało często przedstawiane jest w konwencji makabry, eksponuje się proces rozkładu, znikomość i marność ludzkiego bytu, na końcu którego czeka śmierć[48],

K. Żukowska, Warszawa 1977, s. 303-304, czy też Pieśń II O rządzie Bożym na świecie – „Wysoki umysł w dolnych rzeczach zawikłany". *Antologia polskiej poezji metafizycznej epoki baroku. Od Mikołaja Sępa Szarzyńskiego do Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, oprac. K. Mrowcewicz, Warszawa 1993, s. 54, Olbrycht Karmanowski, Pieśń 10 – *Wysoki umysł...*, s. 109-111 i oczywiście Sebastian Grabowiecki w jego *Rymach duchownych* (np. XXIV, IV), wyd. K. Mrowcewicz, Warszawa 1996.

[45] Sebastian Grabowiecki, *Rymy...*, s. 25; głęboka analiza człowieka i jego stosunku do Boga i świata w świetle twórczości barokowej, także Grabowieckiego, znajduje się w pracy C. Backvisa, *Panorama poezji polskiej okresu baroku*, t. 1, red. A. Nowicka-Jeżowa, R. Krzywy, bmw. 2003, s. 242-288.

[46] Zupełnie tak, jak pisał Hieronim Morsztyn – „Któż, oprócz ślepego,/ Nie widział ślicznych świata tego pozorności?/ Piękny jest. Ten dla człeka Bóg z swej wszechmocności/ Stworzyć raczył. I temuż potrzebne żywioły/ I wszystkie rąk swych dzie[ła] z niebieskimi koły/ Ofiarował; człowiek, pan stworzenia wszelkiego,/ Jakoż go chwalić nie ma? Jakoż świata tego/ Nie ma zażyć Rozkoszy, gdzie je jemu k woli/ stwórca nadał? Ale tu poczekam, rychłoli/ Mnich się który ozowie, który gardzą nimi,/Rad bym o niewdzięczności tej, co mówił z nimi/ Mnie się tak zda, że to grzech uciekać od tego,/ Co Bóg z upodobania sam dał człeku swego" – Cz. Hernas, *Barok...*, s. 65. W tej kwestii także Cz. Hernas, *Zarys rozwoju literatury barokowej*, w: *Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. J. Tazbir, Warszawa 1969, s. 312.

[47] Takie samo ujęcie relacji człowiek – Bóg występuje także w twórczości poetów XVIII-wiecznych. Elżbieta Drużbacka, sławna m. in. ze swej twórczości o tematyce romansowo-dworskiej mówi np. tak: „Kiedy przed Jego padniemy obliczem,/ Uznamy jawnie, żeśmy wszyscy niczem" i że to od decyzji Boga zależy wszystko, także los człowieka, a świat bez Boga nie posiada ani piękna, ani radości i jest bardzo ponurym miejscem . – K. Stasiewicz, *Elżbieta Drużbacka, najwybitniejsza poetka czasów saskich*, Olsztyn 1992, s. 71-76.

[48] Świadczą o takim obrazie między innymi następujące wypowiedzi poetyckie: „Człowiek jest bombol, szkło, lód, bajka, cień, proch, siano,/ Sen, punkt, głos, dźwięk, wiatr, kwiat, nic, by go królem zwano" – *Helikon...*, s. 284; Piotr Franciszek Alojzy Łoski: „Nagrobek autora": Tu leży pełne grzechów, próżne cnót naczynie,/ Zdało się coś u świata, teraz nic, w perzynie./ Wszak ten Autor zwał się Nic i był proch z natury;/ Więc nic z Nica, proch z prochu, skorupy z Farfury./ Sława, że był naczyniem Rąk Boskich Lepionki;/ Wstyd, że źle Bogu służył rozum, zmysły, członki" – *Helikon...*, s. 263; Wacław Potocki: „Człowiek-igrzysko Boże"-„Wysoki umysł...,s. 157-158; „Człowiek do księgi" – „Wysoki umysł"..., s. 160; „Świat-turma" – „Wysoki umysł"..., s. 158;

początek prawdziwego życia[49]. Ale ponieważ człowiek został obdarzony wolnością, przekleństwem wyboru, a jest istotą słabą, więc boi się gniewu Boga. W dodatku został naznaczony grzechem pierwszych rodziców, więc boi się tym bardziej. Czuje się winny poprzez swój grzech, a ponieważ Bóg jest surowy i sprawiedliwy, więc karze człowieka, pokutnika wijącego się w prochu u jego stóp. Człowiek skazany jest na cierpienie[50]. Zresztą, skoro miłosierny Bóg doświadczył nawet sprawiedliwego Hioba, to jaki los może zgotować prawdziwym grzesznikom? Próba odpowiedzi na to pytanie przynosiła strach.

Bóg mógł ukarać rozmaicie, ale największym przerażeniem napawała wizja Sądu Ostatecznego oraz piekła, a wyobraźnia posługiwała się obrazami jak z „Sądu Ostatecznego" Hansa Memlinga lub Jana van Eycka[51]. Powstaje więc i funkcjonuje w mentalności człowieka baroku następujące skojarzenie: człowiek – grzech – wina – kara – Bóg – strach.

Taki właśnie związek dostrzegali również dotknięci tragedią mieszkańcy Gniezna. Pożar postrzegano nie jako wynik błędu człowieka, choć pamiętano nawet jego nazwisko, lecz jako karę, którą zagniewany Bóg spuścił na ludzi za ich grzechy. Co więcej, Bóg miał prawo tak uczynić, bowiem „o sprawiedliwy jesteś Panie, i sprawiedliwe sądy Twoje!"[52], a „jeden ksiądz świecki słyszał głos z nieba: Dziękuj Bogu, Gniezno, żeś zgorzało, bobyś się było za grzechy twoje z mieszkańcami zapadło"[53]. To przekonanie o winie i karze za grzechy jako przyczynie nieszczęścia zostało także silnie podkreślone w wierszu, który zapewne czerpał z tych wcześniejszych wypowiedzi i powielał przekonanie, jakie głęboko tkwiło w zbiorowej pamięci.

Nie wiadomo, jakimi grzechami gnieźnianie tak bardzo urazili Boga[54], ale franciszkański opis tragedii z 1613 r. rozpoczynają następujące słowa: „Wiele

„Żywot ludzki" – „Wysoki umysł"..., s. 159 i wreszcie „Człowiek": „Co jest człowiek? Gęstego pełen garniec błota/ Co nos? Odchód plugastwa, że mówić sromota...itd. Daniel Naborowski,, „Krótkość żywota" – *Helikon...*, s. 290. No i oczywiście „Rymy duchowne" Sebastiana Grabowieckiego, gdzie np. takie stwierdzenie: „Nieszczęsny jest żywot człowieka grzesznego/ pajęczynie równe wszystkie sprawy jego – s. 24. Oczywiście, to tylko nieliczne przykłady.

[49] A. Krzewińska, *Perspektywy eschatologiczne w poezji polskiego baroku,* w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 289-338.

[50] D. Künstler-Langner, *Człowiek i cierpienie...*; J. Sokołowska, „Jesteś, któryś jest"...; A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni...*, s. 392-412.

[51] Na ten temat m. in. J. K. Goliński, *Okolice...*, s. 212-256. Wiele mówiąca jest też popularność toposu „dies irae, dies illa". Zresztą o grzechu, piekle, zbawieniu i bogu śpiewano także popularne, mniej skomplikowane pieśni – J. Kowalski, *Niezbędnik Sarmaty. Dumy-pieśni-polonezy*, Poznań 2006, s. 195-197.

[52] Cytuję za: N(ey), *Żywot...*, s. 88, 90; S. Karwowski, *Gniezno...*, s. 39, 40, 42, 43.

[53] AAG, *Św. Michał*, s. 2.

[54] Definicja i analiza pojęcia „grzech" – *Encyklopedia Biblii...*, s. 145, a przede wszystkim J. Delameau, *Grzech i strach...*

plag i biczów ma Pan Bóg wszechmogący na ludzie grzeszne, między któremi ma też ogień; ogniem Sodomę i Gomorę i insze miasta pokarał, ogniem Korę, Datama i Abirona popalił, ogniem i Gniezno nieszczęsne za jego występki pokarał"[55]. Wiersz, choć w formie nieco złagodzonej, ale jednak w ten sam sposób postrzega pożar – Bóg użył ognia jako narzędzia swej kary.

Ogień, jeden z czterech żywiołów, był tyleż błogosławiony, co przeklinany. Zachwycał i przerażał. Tworzył i niszczył. Był potężną siłą daną ludziom i używaną przeciw nim. Mógł być ogniem piekielnym, gniewem, apokalipsą, „wiecznym ogniem", ogniem płonącym wewnątrz, np. miłości do kobiety lub Boga, „ogniste jabłko" oznaczało pomarańczę, a „sztucznie ognie" fajerwerki, „ognisty" mógł być karbunkuł, „ognisko domowe" kojarzy się z ciepłem, rodziną i bezpieczeństwem, a płonąca pochodnia oświetla i wskazuje drogę. Ogień jest również żywiołem salamandry, w jego płomieniach ginie Feniks, aby na nowo odrodzić się z popiołów, żywiołowi ognia odpowiada temperament choleryka, a Kochowski pisał: "Jest Bóg w Poetach/ Jest ogień z nieba, dany ich duszy"[56]. Mógł także być promieniem – światłem – sławą stojącym w opozycji do ciemności lub lodu, ale też zaraza mogła się szerzyć jak płomień. Wypróbowuje się kogoś lub coś w ogniu, skacze za kimś w ogień lub – wypala coś ogniem... Zupełnie tak, jak grzechy Gniezna.

Cóż więc mógł zrobić mieszczanin gnieźnieński, żyjący w początkach XVII wieku, dotknięty tak wielkim i nieposkromionym żywiołem? Tak, jak mówi wiersz - załamuje ręce w żalu i błaga Boga o litość, o łaskę, o pomoc, o zmiłowanie, bo przecież w końcu Bóg jest miłosierny. A przekaz franciszkański kończy opis pożaru tym, że klaryski powróciły do odbudowanego klasztoru, gdzie „chwałę Bożą z śpiewaniem i radością odprawować zaczęły, Pana Boga w gorącości ducha prosząc, aby więcej na nich takowej plagi dopuszczać nie raczył: i ten niechaj prosi, kto to będzie czytał. „Panie! Nie w zapalczywości swojej strofuj nas, a w gniewie Twoim nie karz nas"[57] .

To była wówczas powszechna reakcja człowieka na spadające nieszczęścia[58]. W tej postawie wyraża się cała bezradność, strach człowieka i jego stosunek do wszechmocnego i sprawującego władzę Boga, przekonanie, że zawinił człowiek i tylko Bóg może mu udzielić pomocy. Tak więc śpiewano w Polsce w intencji ochrony przed klęskami żywiołowymi i z okazji uroczystości pogrzebowych, mszy za du-

[55] AAG, Archiwum Parafii, Gniezno, Św. Trójca, Opis pogorzeli..., bnk. Identyczny cytat u N(eya), *Żywot...*, s. 88-89 i S. Karwowskiego, *Gniezno...*, s. 39.

[56] Cz. Hernas, *Barok...*, s. 486.

[57] Cyt. Za N(ey), *Żywot...*, s. 43.

[58] Poziom cywilizacji wyraża się między innymi przez stopień zależności człowieka od natury: im mniejsza, tym wyższy poziom cywilizacji, im większa wiedza o świecie i lepsze instrumenty zapanowania nad przyrodą, tym mniejszy strach.

sze zmarłych: „Święty Boże, Święty mocny/ Święty a nieśmiertelny/ Zmiłuj się nad nami". Następną część dodano prawdopodobnie z okazji potopu szwedzkiego: „Od powietrza, głodu, ognia, i wojny/ Wybaw nas, Panie/ Od nagłej, a niespodziewanej śmierci/ Zachowaj nas, Panie/ My, grzeszni, Ciebie, Boga/prosimy/ Wysłuchaj nas, Panie". Słowa tej suplikacji są żywym dowodem mentalności staropolskiej, gdzie wszechmocny Bóg podejmował decyzją, a człowiek mógł być jedynie błagalnikiem wznoszącym do swego Stwórcy i sędziego prośby o zmiłowanie[59].

W XIX wieku Jan Kasprowicz w swoim hymnie opartym na tej tradycji i pieśni z przeszłości, „Święty Boże, Święty mocny" błaga o łaskę dla człowieka, wskazując na jego nędzę, samotność, ból: „Zmiłuj się, zmiłuj się nad nami!/ Z kornym błagamy czołem!/ Spuść swoją łaskę na tę naszą głowę/ na oczy zmroczone łzami!/(...) nie trać naszego dobytku (...) Trzymaj z daleka pomory (...) Ze żyta wypleń sporysz (...) i w ręku trzymaj te chmury (...) Niechaj nie płaczą stulecia! (...) O pełen kary i przebaczenia pełny!/ Chociaż Ci te nasze grzechy utrudniają/ stanąć nad nimi z powieką zamkniętą,/ niech Twoja litość stokroć większą będzie/ niżeli wszystek nasz grzech! (...) W ten nieszczęśliwy czas,/ w którym konają wieki/ i wraz się rodzą nowe/ na cięższą jeszcze niedolę-/ idziemy, biedną pochyliwszy głowę, (...) a lęk niespokojny/ biczem popędza nas/ i dech zapiera wśród łez"[60].

I wszystko jest, jak dawniej, tylko człowiek już się zmienił, więc gdy Bóg nie reaguje na niedolę i smutek i korne błagania, to może zareaguje choćby szatan? – „Zlituj się, zlituj się nad ziemią,/ gdzie ból i rozpacz drzemią/ gdzie ból i rozpacz dzwonem się rozlega/ i w strasznej pieśni brzmi!" A Bóg? Z bólem, rozpaczą i ironią poeta woła – „A Ty!, o Święty!/ A ty!, o Mocny!/ Ty Nieśmiertelny, (...) płódź żywoty,/ aby tak klęły, jak ja;/ aby płakały, jak ja;/ aby w szarpiącej modlitwie (...) o zmiłowanie prosiły;/ aby się wlokły z gromnicami w dłoni (...) do tej-ostatniej mogiły;(...) aby tak marły, jak ja -/ O Święty, Nieśmiertelny!/ Święty, Mocny Boże".

Nadszedł koniec pokory i poczucia winy, nastąpił czas buntu człowieczego. Świat współczesny poszedł jeszcze dalej – przyniósł zwątpienie. Na jednym z obrazów Siudmaka widnieje Stwórca, obraz Boga w konwencji klasycznej: potężny, zdecydowany, wręcz groźny starzec ze zmarszczonymi brwiami, z rozwianymi włosami, wyłania się z kosmosu, a jego ręka z wyciągniętym palcem wskazującym od niechcenia zwisa tuż nad kulą ziemską. Jest tylko jeden szkopuł – jego oczy zasnute są bielmem. Bóg jest ślepy.

[59] Zupełnie tak samo, jak w poezji Grabowieckiego.

[60] [Online] protokół dostępu: http://univ.gda.pl/~literat/kasprow/048.htm z dnia 12.04.2008 r. Wszystkie pozostałe fragmenty wiersza J. Kasprowicza również z cytowanego źródła.

Zusammenfassung

„VOR LUFT, FEUER, HUNGER UND KRIEG …" ALSO ÜBER DEN BRAND VON GNESEN AUS DEM JAHR 1613 IM ZUSAMMENHANG MIT DER ALTPOLNISCHEN MENTALITÄT

Am Anfang des Verstorbenenbuchs der Pfarre St. Michael in Gnesen befindet sich das Gedicht u.d.T. „Das Gnesener Feuer, das 1613 die ganze Stadt Gnesen verbrannte", das in der zweiten Hälfte des 18 Jh. von dem aus 1723 stammenden Buch von Maurycy Kiełkowski abgeschrieben wurde. Jedoch ähneln die Informationen, die Aussage und der Zusammenhang des Werkes dem Bericht, der direkt nach der Tragödie im Milieu der Franziskanerkloster in Gnesen entstanden wurde.

In diesem Gedicht ist auffallend die Genauigkeit der Ereignisbeschreibung. Die Zeit, die Ursache, der Verlauf und die Topografie des Brandes stimmen mit Daten überein, die aus anderen Quellen stammen.

Gnesen im 16.-17. Jh. geriet mehrmals in Brand – Fluch damaliger Städte, aber das Feuer, das unerwartet 1613 die Stadt betraf, erwies sich ein großes Trauma. Das bewahrte Gedicht ist der Beweis für die Gedächtniskraft, die die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben der bestimmten Gruppe sammelt und ein Band bildet, das Einzelne zur Gesellschaft verbindet.

Im 16. Jh. und in der ersten Hälfte des 17. Jh. gehörte Gnesen zu bekannten Zentren auf den internationalen Handelswegen und spielte eine große Rolle im System des lokalen Marktes. Viermal im Jahr fanden hier für ganz Europa bekannte Jahrmärkte statt.

Eben während eines von ihnen, am Tag von St. Wojciech, brach der Brand in einer der Brauereien aus, der sich blitzschnell verbreitete und der sowohl die Stadt in Mauern als auch die Vorstadt zerstörte.

Das Gedicht beschreibt die Überraschung, und dann auch das Entsetzen der Menschen, das Verbreiten des Feuers und zum Schluss das Bild der allgemeinen Zerstörung. Die Darstellung der Menschenreaktion und die Ursache der Tragödie zeigen aber etwas mehr – die Menscheneinstellung der Welt und dem Gott gegenüber in der altpolnischen Periode.

Der Gott ist mächtig und bedrohlich, das ist Richter, eher gerechter als barmherzig, der manchmal sehr grausam ihre Kinder bestraft. Wie anders könnte man diese elementaren Katastrophen: Seuchen, Brände, Hunger, Missernten, Anwesenheit des Militärs erklären, die die damaligen Menschen plagten? Es entsteht also und funktioniert die folgende Assoziation: Mensch – Sünde – Schuld – Strafe – Gott – Angst. Die Menschen existieren in riesigen Angstbereichen. Um so mehr, als angesichts dieses Gottes „Was ist ein Mensch?" und sowohl die irdische Welt als auch der Gnesener Glanz nur *vanitas sind.* Die Einwohner von Gnesen betrachten also den Brand wie die Strafe, mit der der zornige Gott sie wegen ihrer Sünde belegte. Er hatte das Recht, das zu tun, denn „Du, Herr, bist gerecht". Als Werkzeug seiner Strafe wählte der Gott diesmal das Feuer aus.

Die Einwohner von Gnesen konnten also, wie im Gedicht, nur die Hände vor Leid ringen und den Gott um Mitleid und Hilfe flehen. Genauso wie der Rest der Menschheit fühlen sie sich ganz ratlos und vom Allmächtigen abhängig. Und die flehentlichen Worte des in Polen im 17. Jh. gesungenen Werkes „Heiliger Gott, Heiliger Starker" sind bis heute bekannt.

Justyna SPRUTTA

Studia Gnesnensia
Tom XXIII (2009) 377–389

POCZĄTKI STAROOBRZĘDOWCÓW – ROZŁAM W CERKWI ROSYJSKIEJ W XVII WIEKU

Ruch staroobrzędowców pojawił się wskutek buntu przeciwko reformom, wprowadzonym przez patriarchę Nikona. Sprzeciw ten spowodował w XVII w. rozłam w rosyjskiej Cerkwi. Na czele opozycjonistów stanął protopop Awwakum.

Reformy Nikona

Patriarcha Nikon (Nikita Minicz, *vel*: Minow) zamierzał zreformować rosyjską liturgię w duchu greckim. Ten syn kowala z wiejskiej osady pod Niżnym Nowogrodem, zanim objął w 1652 r. moskiewski tron patriarszy, był archimandrytą monasteru nowospaskiego w Moskwie oraz metropolitą nowogrodzkim.

Pomysł zreformowania liturgii rosyjskiej, a konkretniej zbliżenia jej do liturgii greckiej[1], rozpalił ogniska buntu. Przeciwnicy owych reform posunęli się nawet do samospaleń, uznając Nikona za Antychrysta[2]. Zamiarem tego patriarchy było oczyszczenie liturgii rosyjskiej z zakorzenionych przez wieki i nadal istniejących w religijnej obrzędowości Rusi zwyczajów i rytuałów. Miał tego dokonać z pomocą greckich i kijowskich mnichów w oparciu o greckie wzorce[3].

W 1653 r. zarządził powrót do liturgii greckiej, weryfikację i ujednolicenie ksiąg liturgicznych w oparciu o wspomniane wzorce, tudzież nakazał odnosić się w kwestiach teologicznych do autorytetu wschodniochrześcijańskich patriarchów[4]. Twierdził wręcz, że to tradycja grecka „odrodzi naszą Wieczną Cerkiew,

[1] R. Pipes, *Rosja carów*, tłum. W. Jeżewski, Warszawa 2006, s. 240. Por. O. Popova, E. Smirnova, P. Cortesi, *Ikony*, tłum. T. Łozińska, Warszawa 1998, s. 163. Por. D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Katowice 1983, s. 182. Por. H. Kowalska, *Prawosławie w Rosji*, w: *Rosjoznawstwo*. [*Wprowadzenie do studiów nad Rosją*], red. L. Suchanek, Kraków 2004, s. 112.

[2] H. Kowalska, *Prawosławie w Rosji*, s. 112. Por. J. H. Billington, *Ikona i topór*. [*Historia kultury rosyjskiej*], tłum. J. Hunia, Kraków 2008, s. 132.

[3] M. Smoleń, *Historia Rosji*, w: *Rosjoznawstwo*. [*Wprowadzenie do studiów nad Rosją*], red. L. Suchanek, Kraków 2004, s. 56. Por. B. Kumor, *Historia Kościoła. Czasy nowożytne* [*Kościół w okresie absolutyzmu i Oświecenia*], cz. VI, Lublin 1985, s. 142.

[4] M. Smorąg-Różycka, *Sztuka rosyjska*, w: *Rosjoznawstwo*. [*Wprowadzenie do studiów nad Rosją*], red. L. Suchanek, Kraków 2004, s. 304.

oczyści z umysłowego lenistwa, uwolni od pijaństwa i pogańskich zwyczajów”[5]. Chciał zatem sięgnąć do korzeni prawosławia, których upatrywał w bizantyńskiej Grecji. Poza tym zamierzał zaktualizować ideę „Świętej Rusi”[6].

Zdaniem Nikona odstępstwa w liturgii rosyjskiej od greckiego pierwowzoru wypaczały autentyczną wiarę, stąd zamierzał je usunąć, poddając stosownej korekcie teksty z ksiąg liturgicznych oraz dokonując odpowiednich zmian w obrzędach religijnych. Gdy chodzi natomiast o prawosławie obszaru polskiego, Nikon dążył nawet do podporządkowania go moskiewskiemu patriarchatowi, zatem działalność tego patriarchy nie zawężała się jedynie do reform liturgicznych[7].

W realizacji reform zyskał ów „patriarcha Wielkiej, Małej i Białej Rusi”[8] poparcie samego cara Aleksego, ciesząc się zresztą przyjaźnią owego władcy do tego stopnia, że car, wyruszając na wojnę, przekazywał ster rządów nad państwem właśnie w ręce Nikona[9]. Nikon potrafił wykorzystać dobre stosunki, łączące go z carem. W jego przekonaniu przyjaźń z Aleksym sprzyjała potencjalnie afirmacji i wywyższeniu autorytetu patriarchy moskiewskiego, a co za tym idzie także autorytetu hierarchii duchownej[10].

Nikon jako patriarcha moskiewski zmierzał ponadto do centralizacji zarządu cerkiewnego w Rosji oraz do uniezależnia rosyjskiej Cerkwi od caratu i poddania jej państwa rosyjskiego[11], zatem dążył do zaprowadzenia na Rusi teokracji, ma-

[5] M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*. [*Nieznane oblicza rosyjskiej sztuki sakralnej XVIII i XIX wieku ze zbiorów Muzeum – Zamek Górków w Szamotułach*], [br. m.] 1999, s. 8. Por. N. Zernov, *Wschodnie chrześcijaństwo*, tłum. J. S. Łoś, Warszawa 1967, s. 118. Por. R. Pipes, *Rosja carów*, s. 241.

[6] G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony, kult, polityka*. [*Rosyjskie ikony maryjne od drugiej połowy XVII wieku*], Olsztyn 2000, s. 14. Nikon i car Aleksy marzyli też o odzyskaniu Konstantynopola. N. Zernov pisze: „Marzyli o dniu, w którym ponownie odprawiać się będzie Ofiarę w kościele Mądrości Bożej w Konstantynopolu, a car ruski w otoczeniu wszystkich pięciu patriarchów obwieści koniec tureckiego jarzma i wyzwolenie prawosławia z poddaństwa wobec islamu”. N. Zernov, *Wschodnie chrześcijaństwo*, s. 119. Por. D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, s. 181. Dominujący w rosyjskim duchowieństwie tradycjonaliści i nacjonaliści uwydatniali większą czystość i świętość rosyjskiej Cerkwi prawosławnej niż Cerkwi greckiej, ponieważ w ich przekonaniu Cerkiew grecka zhańbiła się przyjęciem unii z papieżem w czasie soboru florenckiego (1439 r.). E. Przybył pisze: „W oczach wyznawców prawosławia na Rusi unia Konstantynopola z Kościołem katolickim oznaczała popadnięcie Bizancjum w herezję”. E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków 2006, s. 21. Por. R. Pipes, *Rosja carów*, s. 241. Por. J. H. Billington, *Ikona i topór*, s. 131.

[7] Por. B. Kumor, *Historia Kościoła. Czasy nowożytne*, s. 142.

[8] M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*. [*Czasy nowożytne 1517-1758*], t. III, Warszawa 1989, s. 255.

[9] R. Pipes, *Rosja carów*, s. 241.

[10] Por. J. H. Billington, *Ikona i topór*, s. 123.

[11] B. Kumor, *Historia Kościoła. Czasy nowożytne*, s. 142.

jącej być „na miarę Nowego Jeruzalem”[12]. Urzeczywistnieniu teokracji sprzyjało także wznoszenie przez tego patriarchę jego *sanctum regnum*, czyli monasteru nowojerozolimskiego nad Istrą w pobliżu Moskwy, który to monaster stanowił część planu ustanowienia przez Nikona nieba na „moskiewskiej” Rusi[13].

Jednakże zapędy Nikona owocowały niekiedy nieporozumieniem z carem Aleksym, a także napotykały na opór ze strony rosyjskiego bojarstwa. Zatarg Nikona z monarchą zaważył m.in. na tym, że w 1656 r. Aleksy zrezygnował z uczestnictwa w nabożeństwach celebrowanych przez Nikona[14]. Klęskę natomiast poniósł Nikon dopiero w czasie obrad w latach 1666-1667 – zwołanego przez cara - soboru w Moskwie, na którym to soborze oskarżono patriarchę m.in. o nadużycie świętych nazw przy wznoszeniu budowli jego monasteru (chodziło o takie nazwy, jak: Jerozolima, Betlejem, Golgota), zbyt częste rzucanie anatem tudzież o niezwykle surowe odnoszenie się do mnichów, którym nie szczędził kar fizycznych i których poddawał torturom.

Broniąc się przed falą tych oskarżeń, Nikon wskazał m.in. na wyższość Cerkwi nad państwem, argumentując następująco: „Czyż nie wiecie... że najwyższą władzą dla duchowieństwa nie są królowie ani carowie, ale przeciwnie, to duchowieństwo namaszcza władców na carów? Dlatego jest zupełnie oczywiste, że duchowieństwo stoi znacznie wyżej od władzy królewskiej... W sprawach duchowych, które należą do chwały Pana, biskup jest wyższy od cara, bo tylko wtedy może sprawować lub utrzymać władzę duchową. Ale w sprawach, które należą do tego świata, wyższy jest car. Nie będą oni zatem przeciwko sobie. Aliści biskup interesuje się... sprawami świeckimi, w celu lepszego kierowania nimi, i odpowiednimi zagadnieniami; car natomiast nie ma nic do powiedzenia w sferze kościelnej i duchowej... Z tego powodu, co widać wyraźnie, car musi być niższy [w hierarchii – J. S.] od biskupa i jest mu winien posłuszeństwo”[15].

Nikon nie zdołał jednak przekonać soboru do swoich racji. Ojcowie soborowi postanowili pozbawić go tytułu i kapłaństwa. W czasie obrzędu pozbawienia godności patriarszej, Nikon miał następująco krzyknąć do patriarchów chrześcijańskiego Wschodu, Paisjosa z Aleksandrii i Makariosa z Antiochii: „Perły rozdzielcie między sobą... włóczęgi, chodzicie wszędzie za jałmużną, ażeby zapłacić daninę sułtanowi”[16]. Wskutek decyzji soboru, były patriarcha - już jako zwykły „mnich Nikon” - zesłany został do monasteru Fierapontow (założonego w XIV

[12] Por. J. H. Billington, *Ikona i topór*, s. 132.
[13] Tamże. Por. L. Bazylow, *Historia Rosji*, t. I, Warszawa 1983, s. 254.
[14] L. Bazylow, *Historia Rosji*, s. 254.
[15] Tamże, s. 257. Por. R. Pipes, *Rosja carów*, s. 242. Cyt. za: William Palmer, *The Patriarch and the Tsar, I, The Replies of the Humble Nicon,* Londyn 1871, ss. 189-190, 251-253., cyt. za: tamże.
[16] L. Bazylow, *Historia Rosji*, s. 257.

w. przez mnicha Teraponta). Dopiero w 1681 r. pozwolono Nikonowi powrócić do Moskwy, ale na skutek ciężkiej choroby zmarł w drodze do stolicy. Po przewiezieniu ciała Nikona do Moskwy odbyły się żałobne uroczystości, w których nie uczestniczył jednak ówczesny patriarcha moskiewski, Joachim. Zgodnie zaś z życzeniem cara wspominano Nikona jako patriarchę[17].

Należy teraz przyjrzeć się reformom, które realizował od 1653 r. patriarcha Nikon. Dotyczyły one mianowicie[18]:

- Ustanowienia trójpalcowego (w miejsce dwupalcowego) układu palców ręki przy wykonywaniu znaku krzyża.
  Znak krzyża miał być wykonywany trzema palcami w celu uczczenia Trójcy Świętej i wyznania wiary w trzy Osoby Boskie. Dwa złożone ze sobą palce oznaczały natomiast dwie natury w Osobie Jezusa Chrystusa.
  Starowiercy wręcz byli przekonani, że Nikon - zarządzając wykonywanie znaku krzyża trzema palcami – przyczynił się do niszczenia symboli obu natur Zbawiciela, natomiast w wykonywaniu tegoż znaku trzema palcami widzieli świadectwo bluźnierczego wystąpienia Antychrysta. Protopop Awwakum sądził wprost, że owe grecko-nikoniańskie trzy palce oznaczają Smoka (Szatana), Bestię (cara) i Fałszywego Proroka (papieża bądź moskiewskiego patriarchę [Nikona])[19].
- Zmiany dwukrotnego śpiewu *Alleluja* na trzykrotne jego wykonanie w kanonicznej formule modlitewnej podczas liturgii.
  Także tę decyzję Nikona tradycjonaliści potraktowali jako zainicjowanie niszczenia symboli obu natur Jezusa Chrystusa.
- Zakazu *mnogopienia*, czyli jednoczesnego śpiewania różnych części liturgii w celu skrócenia jej trwania.
- Modyfikacji treści *Credo*. Zamieniono np. fragment mówiący, że królestwo Zbawiciela „nie ma końca" na sformułowanie: „I królestwu Jego nie będzie końca", tudzież zastąpiono słowo „zasiada", odnoszone do Jezusa Chrystusa,

[17] Tamże, s. 270. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 255.

[18] O tych reformach, por.: *Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie*, red. A. Sulikowska, Warszawa 2004, s. 34. Por. E. Smykowska, *Ikona*, Warszawa 2002, s. 74. Por. B. Kumor, *Historia Kościoła. Czasy nowożytne*, s. 142. Por. R. Pipes, *Rosja carów*, s. 234. Por. J. H. Billington, *Ikona i topór*, s. 122-123. Por. tamże, s. 127. Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 255. Por. L. Bazylow, *Historia Rosji*, s. 254-255. Por. M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 7. Por. W. Górny, *Ikona i jej desakralizacja*. [*Niektóre aspekty detalizacji i komercjalizacji sztuki cerkiewnej*], w: *Cerkiew – wielka tajemnica*. [*Sztuka cerkiewna od XI wieku do 1917 roku ze zbiorów polskich*], Gniezno 2001, s. 94. Por. M. Smoleń, *Historia Rosji*, s. 56-57. Por. E. Przybył, *W cieniu Antychrysta. [Idee staroobrzędowców w XVII w.]*, Kraków 1999, s. 106-126.

[19] M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 7.

słowem „siedzi" po prawicy Boga Ojca. Nadano także Duchowi Świętemu określenie: życiodajny, stąd *Credo* w *passusie* odnoszącym się do tej Osoby Bożej miało brzmieć: wierzę w (...) „Ducha Świętego (...) Życiodajnego".
Według tradycjonalistów takie modyfikacje sugerowały, iż Zbawiciel raz zasiada na tronie, a innym razem z niego schodzi, tudzież sugerowały również, że Duch Święty jedynie współuczestniczy w prawdzie. Takie zmiany, zaprowadzane w *Credo*, osłabiały – w ich przekonaniu – rangę i „zanurzenie" Boga w dziejach stworzenia.
Warto też dopowiedzieć, że z innych tekstów modlitewnych usunięto niektóre słowa, nie występujące w ogóle w greckich pierwowzorach.

- Skorygowania formuły inwokacji do Boga w *Ojcze nasz*, gdzie zwrot wstępny brzmiałby nie „Ojcze nasz", ale „Boże nasz"[20].
  Wierni tradycji rosyjskiej widzieli w tej zmianie usunięcie intymnej zażyłości z Bogiem.
- Zmiany pisowni imienia „Jezus", w konsekwencji czego zamiast „Isus" zastosowano zapis: „Jisus".
  Tradycjonaliści uważali natomiast, że taka korekta jest *de facto* korektą samego Boga. Należy dopowiedzieć, że staroobrzędowcy zachowali, np. na swoich mosiężnych krzyżach, pierwotny zapis imienia Zbawiciela: „Isus". Pomorcy umieszczali mianowicie w *titulusie* krzyża grecki monogram Jezusa Chrystusa: IS CHS (IC XC – *Isus Christos*), natomiast popowcy z Rosji centralnej stosowali napis: INCI (*Isus Nazarianin Car Judiejskij*)[21].
- Zakazu święcenia wody w wigilię Objawienia Pańskiego.
- Zakazu oddawania dwunastu pokłonów do ziemi w czasie wielkopostnej modlitwy do św. Efrema Syryjczyka. Istnieje też przekaz mówiący, że ograniczono owe pokłony – zgodnie z wytycznymi liturgii greckiej - z szesnastu do czterech.
- Zastąpienia procesji wokół cerkwi w kierunku zgodnym z pozornym ruchem słońca procesjami w kierunku przeciwnym.
- Zastąpienia w czasie ofertorium siedmiu prosofor pięcioma.
- Zastąpienia na ołtarzu kilku bochenków jednym.

[20] Sobór moskiewski z lat 1666-1667 obłożył anatemą przeciwników reform Nikona, ale zarazem nie zaaprobował Nikonowego zwrotu: „Boże nasz" w Modlitwie Pańskiej tudzież nie zaakceptował zniesienia podwójnego błogosławieństwa wody w święto Objawienia Pańskiego. J. H. Billington, *Ikona i topór*, s. 134. Por. G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony, kult, polityka*, s. 13. Por. B. Kumor, *Historia Kościoła. Czasy nowożytne*, s. 143.

[21] G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Mosiężne ołtarzyki, ikony i krzyże staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, „Zeszyty Muzeum Warmii i Mazur", t. III, Olsztyn 1999, s. 19. Por. M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 7.

- Nakazu, by chrzest święty nie odbywał się przez trzykrotne zanurzenie w wodzie, ale przez trzykrotne polanie wodą.
- Dodania innego kształtu krzyża, mianowicie czteroramiennego. Staroobrzędowcy uznawali jedynie krzyż ośmioramienny, czyli prawosławny, będąc przekonanymi, że na tym właśnie krzyżu zadano śmierć Zbawicielowi. Towarzyszyło temu również przeświadczenie, że taki krzyż najczęściej pojawiał się w sztuce dawnej Rusi[22].
- Korekty cerkiewnych ksiąg liturgicznych w oparciu o teksty greckie (i słowiańskie). Rewizji poddano także Pismo Święte.
- Wydania nowego zbioru prawa kościelnego.
- Duchowieństwa.

Awwakum

Na czele opozycji występującej przeciwko reformom Nikona stanął Awwakum, wcześniej nawet przyjaźniący się z Nikonem. W społeczeństwie rosyjskim zawrzało jednak nie tylko z powodu owych reform. Nikon bowiem zamierzał poddać kontroli najbardziej nawet intymne życie obywateli Rusi. Chcąc stworzyć autentycznie chrześcijańską wspólnotę, narzucił wiernym bardzo surowe zasady życia, mianowicie zakazał gry w karty, spożywania alkoholu, przeklinania oraz seksualnej rozwiązłości, nakazał im natomiast codzienne spędzanie od czterech do pięciu godzin na modlitwie w cerkwi[23]. Warto dopowiedzieć, że w kwestii zakazu spożywania alkoholu, wystąpili przeciwko Nikonowi także dumni i konserwatywni mnisi sołowieccy[24].

Broniący, podobnie jak jego zwolennicy, „starodawnych cnót"[25] i w związku z tym przeciwstawiający się reformatorskiej działalności Nikona, Awwakum (Habakkuk) Pietrowicz (o postawie *atletha Christi*[26]) - syn ubogiego, wiejskiego kapłana (świaszczennika) - pisał, że staroobrzędowcy, czyli „Dzieci raskołu

[22] G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Mosiężne ołtarzyki, ikony i krzyże staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, s. 18. Nikon na synodzie w 1656 r., w którym uczestniczył też serbski patriarcha Gabriel, uzasadnił grecką formę znaku krzyża świętego. B. Kumor, *Historia Kościoła. Czasy nowożytne*, s. 142.

[23] R. Pipes, *Rosja carów*, s. 241.

[24] J. H. Billington, *Ikona i topór*, s. 125. Mnisi ci sprzeciwili się Nikonowi także wtedy, gdy zamierzał założyć w okolicy Sołowiecka konkurencyjny monaster o greckiej nazwie *Stavros*. W ramach tego wystąpienia odrzucili w 1657 r. - zaproponowane przez patriarchę - nowe księgi liturgiczne. Tamże.

[25] M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 8. Por.

[26] Por. H. Kowalska, *Zmiany kulturowo-cywilizacyjne w XVII i XVIII wieku*, w: *Rosjoznawstwo*. [*Wprowadzenie do studiów nad Rosją*], red. L. Suchanek, Kraków 2004, s. 164.

miały strzec i bronić ruskiej tradycji"[27]. O sobie samym twierdził natomiast: „Nie jestem ani rektorem, ani filozofem, w naukach szkolnych nie wyćwiczony, człek prosty i pełny niewiedzy. Czy mam powiedzieć, do kogo jestem podobny? Podobny jestem do ubogiego, chodzącego ulicami miasta i proszącego pod oknami jałmużny. Co to dzień dokończywszy i domowników nakarmiwszy, nazajutrz się powlókł. Tak i ja, co dnia wlokąc się, zbieram i dla was dzieci cerkiewne, które Cerkiew karmi, i ofiaruję: weselmy się jedząc, i żyć będziemy. U bogacza, Króla Chrystusa, z Ewangelii pójdę chleba wyproszę; z domu bogatego kupca z obcych krajów, apostoła Pawła, kromkę jego chleba wyproszę; od Złotoustego kupca kawałek jego homilii dostałem; od mieszczan proroków Dawida Króla i Izajasza – po ćwiartce chleba wyprosiłem. Zebrawszy wór, wam daję, mieszkańcom domu Boga mojego, a i Pańskiego. Macie, jedzcie na zdrowie, pożywiajcie się, nie mrzyjcie z głodu. Ja zaś znów pójdę zbierać pod oknami, dadzą mi jeszcze, dobrzy są dla mnie ludzie, wspierają me ubóstwo"[28]. Awwakuma w jego buncie przeciwko Nikonowi poparła część kapłanów prawosławnych oraz część laikatu.

Nie tylko Awwakum występował przeciw wspomnianemu, moskiewskiemu patriarsze. Przeciwstawił się reformom Nikona również świecki kapłan, Iwan Neronow (oraz diakon Fiodor Iwanow). Neronow porównał niechlubnie m.in. władzę synodu Cerkwi rosyjskiej i Nikona do Sanhedrynu, oskarżając patriarchę, że nie zasłużył on na piastowanie obecnej godności ze względu na swoje „wojewodowskie sztuczki" i „brak poszanowania dla stanu duchownego"[29]. Po swoim potępieniu w 1653 r. przez synod, zdegradowany Neronow, zwany „drugim Janem Chryzostomem", musiał udać się do oddalonego monasteru[30]. Kapłan ten zdołał w tym samym roku zainicjować oddolny ruch przeciwko reformom Nikona, zrzeszający parafialne duchowieństwo, a także wystąpił w obronie pewnego protopopa, zdegradowanego przez patriarchę za obrazę władzy państwowej[31]. Neronow był także autorem dwóch pism do cara Aleksego, z lat 1653 i 1654, w których afirmował tradycję Rusi, przeciwstawiając ją wzorcom greckim i zachodnim. Chciał również powrócić do dawnej, zawołżańskiej pobożności, ubóstwa i proroctwa. Sprzeciwił się także wojnie z Polską w 1632 r. oraz dobudował do nowego soboru, objętego przez siebie w Moskwie, specjalne budynki z przeznaczeniem na jadłodajnię i przytułek dla ubogich.

[27] M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 8.
[28] Tamże, s. 9.
[29] J. H. Billington, *Ikona i topór*, s. 127. Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 255.
[30] M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 255.
[31] J. H. Billington, *Ikona i topór*, s. 126.

Nie można też pominąć faktu, że przeciwko Nikonowi występowały także kobiety, w szczególności zaś wpływowe szlachcianki, bez których poparcia kryzys religijny nie zrodziłby żadnego zwartego ruchu schizmatyckiego. Należy w tym miejscu wskazać chociażby na Teodozję Morozową, wdowę po bojarzynie Glebie i zarazem potomkinię możnego rodu Morozowów, pozostającą w korespondencji z Awwakumem[32]. Uwięziono ją pod koniec 1671 r., a wraz z nią jej siostrę, Eudoksję Urusową, także „uczennicę" tego protopopa. Po namowach, konfiskacie dóbr i torturach, zamorzono obie kobiety głodem w ziemiance, w monasterze w Borowsku (na północ od Kaługi)[33]. Natomiast na religijne wychowanie Awwakuma także wpłynęła znacząco kobieta: jego matka.

Bezkompromisowa postawa Awwakuma względem Nikona przyczyniła się silnie do nadwerężenia autorytetu Cerkwi oraz autorytetu cara Aleksego jako Bożego pomazańca. Zaowocowało to represjami wobec protopopa, nie chcącego pojednać się z Cerkwią, pomimo wezwań płynących pod jego adresem z ust samego cara. Awwakum – oskarżający Nikona o herezję w liście do Aleksego – musiał udać się do obronnego osiedla nad Peczorą (niedaleko Oceanu Lodowatego), a następnie zesłany został stąd – wraz ze swoją rodziną i gronem przyjaciół - do Pustozierska, gdzie spędził ostatnie piętnaście lat swego życia „w drewnianym więzieniu, wrytym w wieczną zmarzlinę"[34].

Owi pustozierscy „męczennicy" jeszcze za swego życia stali się najwyższym autorytetem w kwestiach wiary. Takiej sytuacji nie tolerował ani car, ani Cerkiew, w związku z czym skazano Awwakuma na spalenie na stosie za „wielkie potwarze na dom panujący"[35]. Tragiczny los owego protopopa podzielił także diakon Fiodor (Teodor) Pustozierski, pop Łazarz Mnich oraz mnich Epifaniusz Stojanow. Wszyscy zginęli – spaleni - 14 kwietnia 1682 r. w Pustozierskiu[36].

---

[32] Tamże, s. 127. Ukazał ją w momencie wiezienia na egzekucję - w swoim obrazie z 1887 r. – W. Surikow. Dzieło nosi tytuł: *Bojarzyna Morozowa*. W obrazie tym - odziana w czerń - bojarzyna unosi zakutą w łańcuch, prawą rękę, o złożonych dwóch a nie trzech palcach (por. reforma Nikona, dotycząca wykonywania znaku krzyża). J. H. Billington, *Ikona i topór*, s. 128. Reprodukcja: P. P. Gniedycz, *Arcydzieła malarstwa rosyjskiego*, Warszawa 2008, s. 210-211.

[33] L. Bazylow, *Historia Rosji*, s. 258.

[34] M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 9. Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 255. Por. J. H. Billington, *Ikona i topór*, s. 127.

[35] W. Górny, *Ikona i jej desakralizacja*, s. 94.

[36] M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 10. Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 255. Por. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, tłum. Z. Szanter, M. Smoliński, Warszawa 2007, s. 99. Por. W. Górny, *Ikona i jej desakralizacja*, s. 94. Por. M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 10. W najlepszym przypadku opornych skazywano na wygnanie; takiego losu doczekał się np. biskup Paweł z Kołomny. B. Kumor, *Historia Kościoła. Czasy nowożytne*, s. 142.

Należy dopowiedzieć, że w 1685 r., czyli w trzy lata po śmierci Awwakuma i jego przyjaciół, „dom panujący" - reprezentowany w osobie carewny Zofii - wydał dekret nakazujący stanowczo rozprawić się ze staroobrzędowcami, uznanymi za buntowników i nieprzyjaciół państwa rosyjskiego[37]. Nie można też zapominać o tym, że również Nikon usiłował pognębić starowierców, rzucając na nich 22 lutego 1655 r. anatemę, czego świadkami byli wschodni patriarchowie: Maksym z Syrii, Grzegorz z Konstantynopola i Gabriel z Serbii[38].

Wcześniej wspomniano, że swego czasu Nikon przyjaźnił się z Awwakumem. Na tę więź – istniejącą od lat czterdziestych XVII w. - wpłynęło to, że obaj byli „gorliwcami dawnej pobożności"[39]. Popierali wolność Cerkwi rosyjskiej od zachodnich naleciałości i od sekularyzacji. Natomiast gdy chodzi o liturgię cerkiewną, zaaprobowali zniesienie - w ramach reformy - czterdziestoustych, jednoczesnych czytań rozmaitych oficjów. Z czasem jednak Awwakum zaczął postrzegać reformy Cerkwi w innym świetle niż Nikon. Od tego momentu Nikon stał się zażartym wrogiem Awwakuma, natomiast Awwakum – „rzecznikiem i męczennikiem opcji fundamentalistycznej"[40].

Rozłam w ruchu staroobrzędowców

Ruch ten nie tylko spowodował schizmę w łonie rosyjskiej Cerkwi, ale rozłam dokonał się także w kręgach starowierców, dzieląc ich na bezpopowców i popowców. Został on zainicjowany już w 1658 r., kiedy to w środowisku staroobrzędowców zarysowały się różnice mające przeważnie charakter teologiczno-eschatologiczny i organizacyjny.

Bezpopowcy pozbawieni byli duchowieństwa i uczestnictwa w sakramentach. Nieobecność w ich szeregach własnego kleru zaowocowała m.in. stworzeniem eschatologii zwiastującej triumf Szatana na ziemi. Niektórzy bezpopowcy doszli bowiem do wniosku, że skoro Antychryst przejął rządy (utożsamiany z Nikonem)[41], zbędni są kapłani pośredniczący między Stwórcą i stworzeniem.

[37] W. Górny, *Ikona i jej desakralizacja*, s. 94. Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 255.

[38] Por. M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 8.

[39] J. H. Billington, *Ikona i topór*, s. 125.

[40] Tamże.

[41] Gdy chodzi o kwestię Antychrysta i Mesjasza, z tym pierwszym staroobrzędowcy utożsamiali Nikona, przekonani, że Rosja wchodzi w ostatnią odsłonę ziemskiej historii, natomiast Napoleona Bonaparte uważali za Mesjasza przybyłego, by uwolnić Rosję od Antychrysta, dlatego darzyli czcią tego francuskiego cesarza. R. Pipes, *Rosja carów*, s. 244. W wiejskich chatach spotykane były wizerunki Napoleona Bonaparte, wiszące obok ikon. Tamże. Co do pierwszej sytuacji J. H. Billington pisze: „Milczenie i wycofanie się Boga z aktualnej historii mogło więc znaczyć tylko

Stąd staroobrzędowiec-bezpopowiec zmuszony był radzić sobie sam ze swoją religijnością. Skrajni natomiast bezpopowcy sądzili wręcz, że w świecie rządzonym przez Antychrysta grzech stanowi powinność każdego wiernego, gdyż to dzięki grzechowi redukuje się ilość zła w świecie. Skostniali w tym przekonaniu, oddawali się nawet - przybierającej często postać przedchrześcijańskiego obrzędu - rozpuście.

Brak kapłanów wiązał się też z zarzuceniem celebracji sakramentów, w związku z czym Awwakum zalecał bezpopowcom: „Przed obrazem Pańskim zapal świecę i stół nakryj chustką, a na niej postaw naczynie z winem i wodą i włóż cząstkę ciała Chrystusowego. Wziąwszy kadzidło i kadzielnicę, z modlitwą Jezusową okadź obrazy i dary i dom cały i potem pocałuj święte ikony i krzyż na sobie i pokłoń się ziemi przed obrazem Pańskim”[42]. Z początku w gronie późniejszych bezpopowców sakramenty sprawowali ci, którzy przyjęli święcenia kapłańskie jeszcze przed - obradującym w latach 1666-1667 - soborem moskiewskim. Kolejnym akcentem życia bezpopowców była realizacja ascezy poprzez praktykowanie pokuty i ubóstwa. Ponadto niektórzy bezpopowcy dopatrywali się zbawienia w ciężkiej nawet i uczciwej pracy. Najliczniej zaś zamieszkiwali w Rosji gubernię archangielską[43].

Gdy chodzi o popowców – w związku z brakiem kapłanów odpowiadających doktrynalnym wymaganiom – akceptowali oni duchowieństwo wyświęcone przez oficjalną Cerkiew, z którą następnie pojednali się. Wielu popowców osiedlało się w Moskwie, na cmentarzu Przeobrażeńskim, oraz pod Moskwą, w niewielkim siole Guślice, które z czasem stało się ważnym centrum artystycznym starowierców[44].

Staroobrzędowcy cieszyli się dużym poparciem niższego duchowieństwa, niektórych rodzin bojarskich takich jak np. Urusowowie, Morozowowie czy Miłosławscy, urzędników z Kremla tudzież – będących intelektualną elitą raskołu – mnichów z sołowieckiego monasteru[45]. Szeregi staroobrzędowców natomiast

to, że historia znajduje się u swego kresu lub doń się zbliża”. J. H. Billington, *Ikona i topór*, s. 128. Por. R. Pipes, *Rosja carów*, s. 243.

[42] E. Przybył, *W cieniu Antychrysta*, s. 149.

[43] M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 10. Por. R. Pipes, *Rosja carów*, s. 243-244. Por. M. Smorąg-Różycka, *Sztuka rosyjska*, s. 305. Por. E. Przybył, *W cieniu Antychrysta*, s. 84-102. Por. tamże, s. 142-147. Por. tamże, s. 155-156.

[44] M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 10. Por. R. Pipes, *Rosja carów*, s. 243. W XVIII i XIX w. popowcy, a zwłaszcza bezpopowcy, ulegali dalszym podziałom. W. Górny, *Ikona i jej desakralizacja*, s. 94. W szeregach starowierców najliczniejsi byli fiedosiejewcy, filipowcy, pomorcy, melchizedeki, bieguny, nietowcy. A. Sulikowska, *„Katalog” ikon Matki Boskiej w starowierskich źródłach XVIII wieku*, w: *Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie*, red. A. Sulikowska, Warszawa 2004, s. 34.

[45] W. Górny, *Ikona i jej desakralizacja*, s. 94.

zasilali nie tylko bogaci bojarzy czy rzemieślnicy z obrzeży wielkich miast, ale również ubodzy, mnisi-analfabeci i chłopi. Ponadto na ów raskoł wpłynął przypuszczalnie także protestantyzm i sabataiści[46].

Starowiercy zasłynęli nie tylko z samego faktu rozłamu, ale też z osiągnięć w kulturze. Pisali tysiące oryginalnych utworów, opracowali nowy zapis nutowy dla śpiewu (tzw. *znamiennoj raspiew*), stworzyli kolekcję piśmiennictwa i sztuki staroruskiej, powołali do istnienia stroganowską, jarosławską i nowogrodzką szkołę ikonopisania. Natomiast w dziedzinie ekonomiczno-rolniczej założyli korporacje kupieckie i wspólnoty rolne, zachowując tradycyjny porządek życia społecznego, oparty na surowych zasadach moralnych, uczciwości, pracowitości, przedsiębiorczości i wzajemnej pomocy w ramach wspólnoty. Te zasady wywodziły się z szesnastowiecznej etyki *Domostroju*[47].

Staroobrzędowców potępił ten sam sobór, który ogołocił z patriarszej godności Nikona. Ojcowie soboru uznali starowierców za „przeklętych na wieki wraz z Judaszem – zdrajcą, Żydami, którzy ukrzyżowali Chrystusa, z Ariuszem i innymi przeklętymi heretykami"[48].

Niechęć i wrogość, na jakie napotykali staroobrzędowcy, przejawiana też w torturach, deportacji czy w zadawaniu śmierci, przyczyniły się do emigracji starowierców w głąb Rosji oraz poza jej granice[49]. Gdy chodzi o Rosję, udawali się oni na Syberię, za Ural, za Wołgę, na Pomorze, w odludne lasy kostromskie i niżnienowogrodzkie, natomiast za granicą wędrowali niekiedy całymi osadami np. do Austrii, Szwecji, Turcji, Rumunii, Czech, Prus, ale także np. na Ukrainę czy do Mołdawii. Na obszarze polskim zamieszkiwali Wołyń, Podole, Suwalszczyznę i Mazury[50]. Kończąc tę refleksję, warto dopowiedzieć, że staroobrzędowcy przyczynili się też do uformowania charakteru prądów opozycyjnych za panowania dynastii Romanowów, w tym także takich, które spowodowały jej obalenie w 1917 r.

[46] J. H. Billington, *Ikona i topór*, s. 141-143. Por. tamże, s. 179.

[47] H. Kowalska, *Zmiany kulturowo-cywilizacyjne w XVII i XVIII wieku*, s. 165.

[48] A. Sulikowska, *„Katalog" ikon Matki Boskiej w starowierskich źródłach XVIII wieku*, s. 34. Por. N. Zernov, *Wschodnie chrześcijaństwo*, s. 122-123. Por. L. Bazylow, *Historia Rosji*, s. 257.

[49] G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Mosiężne ołtarzyki, ikony i krzyże staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, s. 9. Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 255.

[50] W. Górny, *Ikona i jej desakralizacja*, s. 94. Por. G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, s. 10. Por. S. Butskaya, *Kunicza – wieś staroobrzędowców w Mołdawii*, tłum. L. Stegienko, „Konteksty" 277 (2007) nr 2, s. 70.

Résumé

LES PRINCIPES DES VIEIL-ORTHODOXES – LE SCHISME À L'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE

Les vieil-orthodoxes étaient opposés aux réformes de Nikon, le patriarche de Moscou. Leur rébellion a provoque le schisme à l'Église orthodoxe in Russie. Le protopope Awwakum était le leader des vieil-orthodoxes. Nikon réformait la liturgie russe, en basant sur les archétypes grecs. Awwakum et les autres vieil-orthodoxes voulaient sauver la liturgie ancienne. Nikon a avait l'appui du tsar Aleksy pour la réalisation des réformes, mais il ambitionnait à la théocratie in Russie. Il était traité par les vieil-orthodoxes comme l'Antéchrist. Le schisme a existé chez les vieil-orthodoxes aussi: ils étaient les vieil-orthodoxes sans les popes et avec les popes. Les vieil-orthodoxes étaient damné par le concile moscovite (1666-1667).

Bibliografia:

Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*. [*Czasy nowożytne 1517-1758*], t. III, Warszawa 1989.

Bazylow L., *Historia Rosji*, t. I, Warszawa 1983.

Billington H. J., *Ikona i topór*. [*Historia kultury rosyjskiej*], tłum. J. Hunia, Kraków 2008.

Butskaya S., *Kunicza – wieś staroobrzędowców w Mołdawii*, tłum. L. Stegienko, „Konteksty" 277 (2007) nr 2.

Gniedycz P. P., *Arcydzieła malarstwa rosyjskiego*, Warszawa 2008.

Górny W., *Ikona i jej desakralizacja.* [*Niektóre aspekty detalizacji i komercjalizacji sztuki cerkiewnej*], w: *Cerkiew – wielka tajemnica*. [*Sztuka cerkiewna od XI wieku do 1917 roku ze zbiorów polskich*], Gniezno 2001.

Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie, red. A. Sulikowska, Warszawa 2004.

Kumor B., *Historia Kościoła. Czasy nowożytne.* [*Kościół w okresie absolutyzmu i Oświecenia*], cz. VI, Lublin 1985.

Olszewski D., *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Katowice 1983.

Onasch K., Schnieper A., *Ikony. Fakty i legendy*, tłum. Z. Szanter, M. Smoliński, Warszawa 2007.

Pipes R., *Rosja carów*, tłum. W. Jeżewski, Warszawa 2006.

Popova O., Smirnova E., Cortesi P., *Ikony*, tłum. T. Łozińska, Warszawa 1998.

Przybył E., *Prawosławie*, Kraków 2006.

Przybył E., *W cieniu Antychrysta.* [*Idee staroobrzędowców w XVII w.*], Kraków 1999.

Rosjoznawstwo. [*Wprowadzenie do studiów nad Rosją*], red. L. Suchanek, Kraków 2004.

Sikorska-Kobrzeniecka G., *Ikony staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, Olsztyn 1993.

Sikorska-Kobrzeniecka G., *Ikony, kult, polityka*. [*Rosyjskie ikony maryjne od drugiej połowy XVII wieku*], Olsztyn 2000.

Sikorska-Kobrzeniecka G., *Mosiężne ołtarzyki, ikony i krzyże staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, „Zeszyty Muzeum Warmii i Mazur", t. III, Olsztyn 1999.

Smykowska E., *Ikona*, Warszawa 2002.

Szczepański M., Górny W., *Strażnicy Kanonu*. [*Nieznane oblicza rosyjskiej sztuki sakralnej XVIII i XIX wieku ze zbiorów Muzeum – Zamek Górków w Szamotułach*], [br. m.] 1999.

Zernov N., *Wschodnie chrześcijaństwo*, tłum. J. S. Łoś, Warszawa 1967.

Justyna SPRUTTA

Studia Gnesnensia
Tom XXIII (2009) 391–405

ROSYJSCY STAROOBRZĘDOWCY A SZTUKA CERKIEWNA

W okresie okcydentalizacji ikony staroobrzędowcy, zwani popularnie też starowiercami, uchodzili za strażników jej kanonu. Dbając o jego czystość, ale kierując się także pewnymi uprzedzeniami natury religijnej, odrzucili ikony napisane w epoce patriarchy Nikona (podobnie jak i jego reformy) tudzież ikony nie namalowane przez nich samych. Ponadto stworzyli oni własną hermeneję, prezentującą tradycyjny sposób pisania ikon[1].

Wierni kanonowi

Wierność kanonowi ikonopisania szła u starowierców w parze z niechęcią do estetyki kręgu łacińskiego oraz do wyrażającej ją, zachodniej sztuki sakralnej i religijnej. Staroobrzędowcy traktowali tę estetykę jako „obcą, grzeszną i budzącą niechęć"[2], starając się zachować przy „życiu" tradycyjną, „starą" ikonę. W tym celu stosowali nawet archaizację ikony, utrzymując wizerunek w surowej, dawnej konwencji, a także umieszczając na nim napisy oddane cyrylicą. Sięgali w tych poczynaniach – w treści i w formie – do wielkiej tradycji malarstwa ikonowego Rusi, np. do ikon napisanych przez św. Andrzeja Rublowa, czy do ikon z warsztatu stroganowskiego[3].

W przekonaniu starowierców ikony „domagały się" kunsztu od ikonopisarza, stąd pilnowali oni, by ikonę, czy to mosiężną, czy haftowaną, wykonywał bardzo dobry od strony warsztatowej malarz. Mistrzami ikonopisania u staroobrzędowców, prezentującymi wysoki artyzm w sztuce ikon, byli tzw. starinszcziki, znający zresztą doskonale staroruską ikonografię i technologię oraz korzystający

[1] Por. B. Dąb-Kalinowska, *Ikony i obrazy*, Warszawa 2000, s. 66.

[2] Por. G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony, kult, polityka*, [*Rosyjskie ikony maryjne od drugiej połowy XVII wieku*], Olsztyn 2000, s. 141.

[3] G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, Olsztyn 1993, s. 15. Por. A. Pospiszil, *Posłanie pewnego izografa Josifa do carskiego izografa i najmądrzejszego żywopisca Simona Fiodorowicza.* [*Rosyjski XVII-wieczny traktat o sztuce malowania ikon*], Warszawa 2005, s. 109-110. Por. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, tłum. Z. Szanter, M. Smoliński, Warszawa 2007, s. 99.

z dawnych hermenei. Jednakże również oni pozostawali zależni w swej działalności artystycznej od rynku i gustu zleceniodawcy.

Także starowiercy wymagali od swoich ikonopisarzy - w myśl Soboru Stu Rozdziałów, czyli Stogławu (1551 r.) - świętości, nie wystarczał bowiem do napisania ikony sam talent, umiejętności i znajomość rzeczy. Z grona piszących ikony preferowano mnichów, żywiąc przekonanie, że jedynie mnich może być najlepszym ikonopisarzem. Zresztą uzdolnieni artyści-ikonopisarze, pracujący w warsztatach staroobrzędowców, rekrutowali się przede wszystkim z potępiających reformy Nikona monasterów. Gdy chodzi o warunki, jakie zobowiązany był spełnić malarz ikon, zostały one określone w osiemnastowiecznych *Odpowiedziach o świętych obrazach* ikonopisarza A. Matwiejewa. W myśl tych *Odpowiedzi* ikonopisarz musiał w szczególności zachowywać kanoniczność ikony, co decydowało zresztą o jej czystości. Poza tym pisane przez starowierców owe wizerunki miały być „pobożne". Ikonom powinien towarzyszyć też lęk i skupienie, a złożone uczucia strachu i nadziei miały oczyszczać duszę na podobieństwo oczyszczającego wnętrze świątyni dymu świec i kadzideł. Dopiero w spełniającej te warunki ikonie ujawniało się odbicie Raju, w którym „surowi i sprawiedliwi aniołowie prowadzą [dusze wiernych – J. S.] po ścieżkach wieczności"[4]. Ikony starowierców słynęły z wierności kanonowi i z kunsztu do tego stopnia, że S. Bułgakow pisał: „W historii ikony należy podkreślić szczególne zasługi staroobrzędowców rosyjskich, którzy pokazali światu ikonę jako niedoścignioną wyżynę artyzmu, godną postawienia obok największych dzieł sztuki światowej"[5].

Niemniej jednak i w religijnej oraz sakralnej sztuce staroobrzędowców dojrzeć można pewne elementy zachodnie, np. w ikonie *Pantokrator*, datowanej na przełom XVII i XVIII w., Chrystus zasiada na „barokowym" tronie, natomiast w ikonie *Święci Aleksy-Człowiek Boży i Wasjan* z 2 połowy XVII w. nie dość, że istnieje nawiązanie do baroku w oddaniu twarzy postaci, draperii szat, architektury, detali czy kolorystyki, to obecna jest tutaj również niekanoniczna *Trójca Święta Nowotestamentowa*[6].

Nie tylko staroobrzędowcy tworzyli na własny użytek ikony, ale przeznaczone dla nich owe święte wizerunki pisano także np. w warsztatach Mstiery,

[4] M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*. [*Nieznane oblicza rosyjskiej sztuki sakralnej XVIII i XIX wieku ze zbiorów Muzeum – Zamek Górków w Szamotułach*], [br. m.] 1999, s. 28.

[5] S. Bułgakow, *Prawosławie*, [*Zarys nauki Kościoła prawosławnego*], tłum. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992, s. 159. O starowiercach i kanonie także por.: S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 66-68.

[6] G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, s. 54. Il.: tamże, s. 55. Tamże, s. 80. Il.: tamże, s. 81. Tamże, s. 96. Il.: tamże, s. 97. Tamże, s. 154. Il.: tamże, s. 155.

Palechu i Chołuja[7]. Warto też dopowiedzieć, że starowiercy nie tylko uratowali od zniszczenia dużą ilość dawnych ikon, ale również zainicjowali prywatne kolekcje malarstwa ikonowego[8]. Takie zbiory znajdowały się m. in. w Moskwie w obrębie cmentarzy Prieobrażenskiego i Rogożskiego[9].

Postawa Nikona wobec sztuki religijnej

Pomimo iż patriarcha moskiewski Nikon jawi się w dziejach Cerkwi rosyjskiej jako zażarty nieprzyjaciel staroobrzędowców, to również on, podobnie jak starowiercy, potępiał łamanie kanonu w malarstwie ikonowym, czego wyrazem było odbieranie wiernym - z jego polecenia - ikon wzorowanych na religijnej i sakralnej sztuce zachodniej. Wykonujący to polecenie strzelcy konfiskowali wizerunki, wydłubywali oczy postaciom na nich wyobrażonym, po czym obnosili uszkodzone ikony po Moskwie, grożąc każdemu - malującemu podobne obrazy - ikonopisarzowi takim samym losem. Niszczenie oblicza na ikonach miało swoje uzasadnienie, u podstaw którego stało przekonanie, że oblicze stanowi w owych świętych wizerunkach najistotniejszą „część" ikony.

Także sam patriarcha publicznie niszczył okaleczone, niekanoniczne wizerunki, wypowiedziawszy przed tym - niejako „obrazoburczym" - aktem imię właściciela ikony, zajmującego najczęściej ważne stanowisko państwowe bądź społeczne. Paweł z Aleppo wspomina, że w święto Triumfu Ortodoksji - w celu upamiętnienia zwycięstwa obrońców ikon nad bizantyńskim ikonoklazmem - Nikon, w obecności m. in. trzech innych wschodnich patriarchów, cara i bojarów – zniszczył w czasie kazania, podczas celebrowanej przez siebie, 10 lipca 1655 r., liturgii w soborze pw. Zaśnięcia Matki Bożej (Uspienskim) na moskiewskim Kremlu – kilka namalowanych w stylu zachodnim, czyli pisanych „na polski sposób" ikon, wskazując tym czynem na niedopuszczalność takiej sztuki w rosyjskiej Cerkwi, po czym nakazał spalić szczątki owych ikon (jednakże ostateczną decyzję co do ich losu podjął car Aleksy: zgodnie z jego rozkazem ikony zakopano). Ponadto Nikon nie omieszkał nałożyć ekskomuniki nie tylko na twórców, ale także na obrońców takich ikon[10].

[7] G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony, kult, polityka*, s. 136.

[8] M. Smorąg-Różycka, *Sztuka rosyjska*, w: *Rosjoznawstwo*. [*Wprowadzenie do studiów nad Rosją*], red. L. Suchanek, Kraków 2004, s. 305.

[9] Tamże, s. 306.

[10] Por. G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony, kult, polityka*, s. 15. O niechęci Nikona do sztuki ikony niezgodnej z kanonem: por. Л. И. Денисов, *Каким требованиям должна удовлетворять православная икона*?, w: *О церковной живописи*, ред. Л. И. Соколова, Санкт-Петербург 1998, s. 15. Por. J. H. Billington, *Ikona i topór*, [*Historia kultury rosyjskiej*], tłum. J. Hunia, Kraków 2008, s. 124. Por. M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1997, s. 59. Por. E. Przybył,

Fakt ten miał miejsce na zwołanym w 1654 r. w Moskwie soborze, w obecności cara Aleksego i patriarchy Makarego[11].

Jednakże z drugiej strony Nikon był w pewnym sensie zafascynowany sztuką chrześcijańskiego Zachodu do tego nawet stopnia, że pozwolił np. ozdobić – usytuowaną w pobliżu Kremla - cerkiew przedstawieniami opartymi na niemieckich wzorach, zleciwszy wystrój świątyni zachodnim mistrzom. Zamawiał on również grafiki zawierające - popularne w zachodniochrześcijańskiej sztuce - tematy, takie jak np. *Adoracja Krzyża*[12]. Ponadto sam zdecydował się pozować do portretu holenderskiemu malarzowi[13].

Gdy chodzi o architekturę cerkwi i ikonostasy, wprowadził on poza tym do fundowanych przez siebie soborów ceramiczne ikonostasy, wykonywane przez – należących do wspólnoty Orszańskiego Kutieinskiego Monasteru – litewskich uchodźców[14]. Kolejnym krokiem Nikona ku modyfikacji wyglądu architektonicznego cerkwi było narzucenie wznoszonym świątyniom surowszego stylu artystycznego. Nakazał on mianowicie usunąć ozdobne motywy, takie jak np. dachy namiotowe, cebulaste kopuły, siedmio- i ośmioramienne krzyże, na rzecz – popieranych przez siebie – sferycznych kopuł, klasycznych linii i prostego, czteroramiennego krzyża greckiego[15].

W cieniu Antychrysta. [*Idee staroobrzędowców w XVII w.*], Kraków 1999, s. 130-131. Por. M. Smorąg-Różycka, *Sztuka rosyjska*, s. 305.

[11] W. Molè, *Sztuka rosyjska do roku 1914*, Wrocław-Kraków 1955, s. 164. Por. Иеромонах Дамиан, *Недостатки русской иконописи и средства к их устранению*, w: *О церковной живописи*, ред. Л. И. Соколова, Санкт-Петербург 1998, s. 51. Kiedy w 1654 r. w Moskwie wybuchła zaraza, mieszkańcy stolicy żywili przekonanie, że spowodowały ją obrazoburcze akty Nikona. To przekonanie zostało wzmocnione ucieczką w tym czasie owego patriarchy i niemal całego duchowieństwa z pogrążonej w epidemii Moskwy. E. Przybył, *W cieniu Antychrysta*, s. 131.

[12] G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony, kult, polityka*, s. 41.

[13] J. H. Billington, *Ikona i topór*, s. 126.

[14] Uchodźcy ci przeszli, na zaproszenie Nikona, do monasteru Wałdajskiego. B. Dąb-Kalinowska, *Między Bizancjum a Zachodem*. [*Ikony rosyjskie XVII-XIX wieku*], Warszawa 1990, s. 15-16.

[15] J. H. Billington, *Ikona i topór*, s. 123. O fundacji przez Nikona monasteru pw. Krzyża Świętego na wyspie Kij i monasteru Nowa Jerozolima w pobliżu Moskwy: por. G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony, kult, polityka*, s. 35-36. Monaster czy cerkiew - wznoszone przez tego patriarchę - były replikami świętych miejsc, np. sobór pw. Zmartwychwstania w Nowej Jerozolimie był repliką Grobu Świętego, a monaster Wałdajski – gruzińskiego monasteru Iwiron z Athos. Tamże, s. 36. Czy to w przypadku architektury cerkiewnej, czy w przypadku ikony wierzono w przepływ Bożych energii z prototypu na jego kopię. Na świętość, np. cerkwi, wpływała ponadto ilość i jakość znajdujących się w niej relikwii i cudownych ikon. Z ikon można wskazać np. na maryjny wizerunek *Iwierska*, identyczny z pierwowzorem. Kopię owego pierwowzoru wykonano na Athos, a następnie przywieziono ją w 1655 r. do Rosji. Tamże. Gdy chodzi jeszcze o wspomniany sobór pw. Zmartwychwstania, sobór nowo-jero-

Awwakum a sztuka cerkiewna

Podobnie jak patriarcha Nikon, także protopop Awwakum – stojący na czele staroobrzędowców - występował ostro przeciwko łamaniu kanonu w ikonach, na które wpłynęła w sposób destrukcyjny – gdy chodzi o styl i tematykę - sztuka sakralna i religijna kręgu łacińskiego. Traktował on jako „niewłaściwe" i „nieprzyzwoite", np. malowane na sposób „cudzoziemski" ikony *Zwiastowanie*, posądzając je nawet o „niedorzeczność". Twierdził mianowicie, że ukazują one Maryję jako „brzuchatą, brzuch [u Niej – J. S.] na kolanach wisi – w mgnieniu oka Chrystus doskonały w brzuchu się znalazł!"[16]. Gdzie indziej natomiast stwierdzał, że „Przenajświętszą Bogurodzicę na ikonach malują otyłą, z odkrytą głową, rozpuszczonymi włosami i świętymi piersiami i sutkami gołymi (...)"[17], co nie dość, że jest niekanoniczne, to jeszcze gorszy i oburza. Nie tylko Awwakuma bulwersował taki sposób przedstawiania *Theotokos*, ale również mnicha Jefimija, który pisał: „Ikonopiscy malują Bogurodzicę z łacińskich obrazów, z nie przykrytą głową, z rozpuszczonymi włosami (...). A przecież Przenajświętsza Bogurodzica nigdy nie chodziła z rozpuszczonymi włosami (...)"[18], tudzież także patriarchę Joachima, potępiającego przedstawianie Matki Bożej z „nie przykrytą głową i włosami ozdobionymi"[19], kolidujące zresztą z greckim i staroruskim obyczajem, podobnie jak – niezgodne z kanonem – przedstawianie innych świętych[20]. Również zbyt ozdobne szaty Maryi uważane były za niekanoniczne, chociażby Awramij stawiał „uczniom łacinników i luteran" zarzut, że zniekształcają prosty ubiór Matki Bożej, która przecież „zawsze w swoim życiu nosiła nie kolorową i nie bogatą szatę, ale skromną, ciemną i ubogą"[21]. Podobnie twierdził Jefimij, mówiąc o noszeniu przez Maryję „sukni ciemnopurpurowej i ubogiej"[22]. Kapiton

zolimskiego monasteru w Moskwie, miał on być cerkwią modelową. We wznoszeniu tego soboru opierano się na przekazanych przez jerozolimskiego patriarchę planach Grobu Świętego oraz na rycinach z dzieła *Trattato delle piante e immagini de sacri edifizi di Terra Santa* B. Amico (I edycja: 1610 r., II: 1620 r.). *De facto* kopia świątyni w znacznym stopniu odbiegała od pierwowzoru. M. Smorąg-Różycka, *Sztuka rosyjska*, s. 305.

[16] Cyt. za: A. Sulikowska, *„Katalog" ikon Matki Boskiej w starowierskich źródłach XVIII wieku*, w: *Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie*, red. A. Sulikowska, Warszawa 2004, s. 38. Por. G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony, kult, polityka*, s. 106.

[17] Cyt. za: G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony, kult, polityka*, s. 106. Por. E. Przybył, *W cieniu Antychrysta*, s. 129-130.

[18] Cyt. za: G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony, kult, polityka*, s. 106.

[19] Por. tamże.

[20] Por. tamże. Por. tamże, s. 41.

[21] Tamże, s. 106.

[22] Tamże.

natomiast w ogóle odmówił Matce Bożej purpurowej szaty, zarzucając ikonopisarzowi: „Dlaczego namalowałeś Bogurodzicę jak królową? Na Przenajświętszej Bogurodzicy nigdy nie było królewskiej purpury”[23].

Z wrogością Awwakum odnosił się też do przedstawień Zbawiciela na modłę zachodnią. Pisał mianowicie: „Malują wizerunek naszego Zbawiciela z pucołowatym obliczem, czerwonymi ustami, włosami kędzierzawymi, rękami i mięśniami tłustymi, palcami i nogami napęczniałymi. A to wszystko dla podniet zmysłowych”[24], dodając o tak wyobrażanym Chrystusie: „i cały, jak Niemiec, brzuchaty i tłusty uczyniony, tylko szabli przy biodrze nie namalowano”[25].

Niechęć Awwakuma do ikon niekanonicznych wiązała się w pewien sposób z jego negatywnym nastawieniem wobec realizowanych przez Nikona reform. Protopop ten twierdzi wręcz, że owe karykaturalne ikony oddane zostały na podobieństwo Rosjan udzielających poparcia Nikonowi, a następnie przeciwstawia tym wizerunkom ikony pisane przez prawdziwych wiernych rosyjskiej Cerkwi. Nie przebiera w słowach, twierdząc: „Popatrz tylko na mordę tę, na brzuch ten, nikonian przeklęty - tłusty przecież jest!”[26], natomiast o ikonach wiernych tradycji mówi: „Spójrz na święte ikony i widzisz miłych Bogu, których dobrzy izografowie na swoje podobieństwo malują... wycieńczonych od postu i trudu (...)”[27].

Tocząc walkę z ikonami niekanonicznymi, Awwakum posunął się nawet do stwierdzenia, że wizerunki te obrażają samą cześć świętych, pisane pod „zgubnym” dla nich wpływem sztuki mistrzów „łacińskich i luterańskich”[28]. Wręcz zarzucił ikonopisarzom popełnienie bluźnierstwa, ponieważ nadając świętym postaciom formy realistyczne, grzeszą oni przeciwko zasadniczym wyobrażeniom o rzeczach niebiańskich[29]. Natomiast do mieszkańców całej Rusi skierował w 1673 r. następujące słowa: „Zmierzają do otchłani [artyści malujący niezgodnie z kanonem – J. S.], czepiając się jeden drugiego (...), ponieważ maluje się w sposób zmysłowy na wzór wyobrażeń włoskich. Biada, biada Ci nieszczęśliwa Ruś, dlaczego nabrałaś chęci, aby wszyscy przyjąć obyczaj i kostium

[23] Tamże.

[24] Cyt. za: J. H. Billington, *Ikona i topór*, s. 126. Por. E. Przybył, *W cieniu Antychrysta*, s. 128-130. Por. G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony, kult, polityka*, s. 19.

[25] G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony, kult, polityka*, s. 19.

[26] Tamże.

[27] Tamże. Por. tamże, s. 20. Ponadto Awwakum uważał, że ikony ukazujące Matkę Bożą w stylu zachodnim nie oddają wyglądu autentycznej chrześcijanki. Tamże, s. 19. Twierdził też, że ikona ukazująca świętego powinna wyglądać tak, jak prezentuje się obraz prawdziwego wyznawcy Chrystusa. Tamże, s. 23.

[28] Л. И. Денисов, *Каким требованиям должна удовлетворять православная икона*?, s. 15. Cyt. za: tamże, s. 15-16.

[29] W. Molè, *Sztuka rosyjska do roku 1914*, s. 164.

zachodni”[30]. Warto dodać, że również sam Awwakum znalazł swoje miejsce w ikonie, mianowicie pisano także ikony ukazujące tego protopopa, czczone przez starowierców. Po uznaniu Awwakuma za heretyka, nakazano spalić owe wizerunki, ale przed tym aktem zobowiązano ikonopisarzy do usunięcia z ikon innych – „towarzyszących” wyobrażeniu Awwakuma – przedstawień, by zapobiec profanacji świętych postaci[31].

Ikonopisarzy piszących ikony niezgodnie z kanonem potępiono także w „deklaracji wiary” staroobrzędowców, czyli w pochodzących z 1723 r. *Odpowiedziach pomorskich*, a konkretniej w rozdziale zatytułowanym *O świętych ikonach*. Poddano krytyce m. in. nowości wprowadzone za przyczyną reform Nikona do malarstwa ikonowego, jak też zamieszczono w tym dziele skróconą „redakcję” zasad teologii ikony, zaaprobowanych i przyjętych w XVII i XVIII w. przez tradycjonalistów[32]. Wspomniany rozdział dotyczył – o czym mówi adnotacja tu zawarta - „zmiany malowania świętych ikon wyobrażającego podobieństwo pierwowzoru, który został przekazany przez samych świętych Apostołów, i który był chroniony niezmieniony, zgodnie z dawnym cerkiewnym obyczajem w starej ruskiej Cerkwi do lat patriarchy Nikona”[33].

Dopiero od epoki Nikona zaczęto w większym jeszcze stopniu pisać ikony z wyobraźni tudzież wzorować je na łacińskich, drukowanych edycjach Pisma Świętego bądź na obrazach olejnych, malowanych na płótnie, kierując się „samowolą”[34]. Wskutek daleko posuniętej okcydentalizacji ikony straciły swoje podobieństwo do pierwowzoru.

W *Odpowiedziach pomorskich* potępiono także praktykę odnawiania ikon w oparciu o nową, *pro*-zachodnią tradycję. Praktyka ta polegała na zmianie formy napisów i gestów postaci[35]. Z tym potępieniem szła w parze zachęta do czerpania z dawnych źródeł, chociażby wspomniany już patriarcha Joachim „ganił” ikony pisane w zachodniej manierze, sugerując konieczność posłużenia się przez ikonopisarzy „starymi wzorami z obrazów greckich” oraz „z ikon cudotwórczych”[36]. Ewidentnym natomiast przykładem łamania kanonu w ikonach było – o czym

[30] P. Pascal, *Avvacum et les débuts du Raskol*, ed. 2, Paris 1963, s. 353, 503, cyt. za: B. Dąb-Kalinowska, *Ikony i obrazy*, s. 200.
[31] B. Dąb-Kalinowska, *Ikony i obrazy*, s. 66.
[32] A. Sulikowska, *„Katalog” ikon Matki Boskiej w starowierskich źródłach XVIII wieku*, s. 36. Por. tamże, s. 42.
[33] Tamże, s. 36.
[34] G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony, kult, polityka*, s. 131.
[35] A. Sulikowska, *„Katalog” ikon Matki Boskiej w starowierskich źródłach XVIII wieku*, s. 36.
[36] Por. G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony, kult, polityka*, s. 131-132. Por. A. Sulikowska, *„Katalog” ikon Matki Boskiej w starowierskich źródłach XVIII wieku*, s. 36.

mówią też *Odpowiedzi pomorskie* – przedstawianie Matki Bożej z odkrytą głową i ujętymi w pukle czy loki włosami: „Najświętszą Bogurodzicę już poślubioną mężowi Józefowi sprawiedliwemu i Chrystusa Jezusa rodzącą oni, heretycy, malują nie z przykrytą głową, a z włosami utrefionymi”[37]. Natomiast związek między reformami liturgicznymi Nikona (konkretnie chodziło tutaj o zastąpienie dwupalcowego wykonania znaku krzyża trzypalcowym) a ikonografią sugerują *Odpowiedzi pomorskie* w następujących słowach: „Jak wiele obrazów jest w rosyjskim carstwie, jak wiele w miastach, we wsiach, w osadach, jak wiele w monasterach i pustelniach. Jak wiele greckich, serbskich, bułgarskich i innych starocerkiewnych – na nich wszystkich w modlitwie, w znaku błogosławieństwa dwupalcowe złożenie [dłoni – J. S.] jest wszędzie”[38].

Artyści i ośrodki artystyczne starowierców

Specyfiką sztuki religijnej i sakralnej staroobrzędowców były krzyże i ikony odlane w – łączonym często z emalią - mosiądzu. Ośrodki tej sztuki pojawiły się na obszarze Rosji jeszcze w okresie polemiki Awwakuma z Nikonem.

Najbardziej znanym centrum tego odlewnictwa był monaster bezpopowców, noszący wezwanie Objawienia Pańskiego, jednakże o sztuce z warsztatów tego leżącego nad rzeką Wyg w Karelii monasteru można mówić dopiero od zarania XVIII w., czyli od momentu, kiedy to umocniły się – oddalone od stolicy - centra duchowe i artystyczne staroobrzędowców. Pierwszy mianowicie warsztat odlewniczy otwarto w wygowskim monasterze dopiero w 1719 r. Sam natomiast monaster – stanowiący zresztą pierwszą wspólnotę starowierców w północnej Rosji, czyli na tzw. Pomorzu (stąd ich nazwa: pomorcy) - istniał od 1694 bądź 1695 r., kiedy to został założony przez sołowieckiego mnicha, D. Wikulina. Do dalszego rozwoju tego monasteru przyczyniły się – podobnie jak i innych monasterów pomorskich – książęce rody Urusowów i Myszeckich tudzież ród Denisowów[39]. Z początku większość odlewów wytwarzano w wygowskim monasterze, dopiero z czasem zaczęto odlewać krzyże i ikony z mosiądzu także w skitach rozrzuconych wzdłuż rzeki Wyg: Kodozierskim, Taginieckim i Ogorielskim. W skitach

[37] Cyt. za: A. Sulikowska, *„Katalog” ikon Matki Boskiej w starowierskich źródłach XVIII wieku*, s. 38.

[38] Cyt. za: tamże.

[39] Por. G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Mosiężne ołtarzyki, ikony i krzyże staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, „Zeszyty Muzeum Warmii i Mazur”, t. III, Olsztyn 1999, s. 9. Por. także, *Ikony, kult, polityka*, s. 132. Por. W. Górny, *Ikona i jej desakralizacja*. [*Niektóre aspekty detalizacji i komercjalizacji sztuki cerkiewnej*], w: *Cerkiew – wielka tajemnica.* [*Sztuka cerkiewna od XI wieku do 1917 roku ze zbiorów polskich*], Gniezno 2001, s. 95.

tych specjalizowano się od ok. 1740 r. w różnorodnych typach ikon, np. w skicie Kodozierskim odlewano przeważnie niewielkie, przeznaczone na piersi, krzyże (tzw. *napiersnyje*), w Taginieckim – scenę *Ukrzyżowania* na tzw. prawosławnych krzyżach, a w Ogorielskim – tryptyki z *Małym Deesis*[40].

Odlewane w monasterze wygowskim mosiężne krzyże i ikony prezentowały sobą bardzo dobrą technologię i wysoki poziom artystyczny, pretendując do bycia wzorcem. W rezultacie wygowscy mistrzowie stali się pionierami przemysłu odlewniczego, gdyż to oni najpełniej rozwinęli i upowszechnili odlewnictwo w mosiądzu[41]. Z mistrzów warto w tym miejscu wymienić P. Prokopiewa, a następnie: A. Kubrika, Z. Swiatowa, W. Jewstratowa, M. Diwnika, wspomnianych w latopisach I. Filippowa, gdyż to ci artyści „położyli kamień węgielny pod dwustuletnią tradycję staroobrzędowej sztuki odlewniczej"[42], jak też D. i I. Matwiejewów z Kargopola, A. Gawriłowa, W. Łarionowa z Wiaźnik czy A. Leontjewa z Archangielska[43]. Należy też wspomnieć o takich twórcach, jak: P. Jakowlew, Irodion, M. Wasiljew, S. Pietrow, K. Iwanow, S. Grigorjew, którzy wypracowali typowy dla warsztatu wygowskiego styl, przejęty następnie przez inne – działające na Pomorzu - artystyczne ośrodki starowierców.

Z początku wygowscy odlewnicy wzorowali się na sztuce cerkiewnej, pochodzącej z warsztatów Orużejnej Pałaty. Przywozili również ze sobą, czy np. z Petersburga, czy z Syberii, do swych warsztatów dawne hermeneje. Nie można też nie dodać, że wzorowano się także na sztuce wygowskich staroobrzędowców. Czyniły to mianowicie manufaktury w Archangielsku, Wołogdzie czy Kostromie, ale również np. pracownie monasterskie oficjalnej Cerkwi, istniejące wraz z warsztatami starowierców w Moskwie i we Włodzimierzu. Ponadto w pracowniach tych także sami starowiercy tworzyli ikony, często wywożąc stąd do swoich siedzib np. gotowe wzory matryc i form.

Monaster wygowski upadł - wraz ze swoim warsztatem odlewniczym - w 1854 r. Ten dramat mnichów-starowierców związany był z polityką cara Mikołaja I, dążącego do ostatecznego rozprawienia się ze staroobrzędowcami.

[40] W. Górny, *Ikona i jej desakralizacja*, s. 95. Por. M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 13.

[41] Następująco pisze ok. 1720 r. o odlewnictwie w warsztatach starowierców A. Jurcew w traktacie regulującym eremickie życie karelskich staroobrzędowców: „Strach donosów i aresztowań sprawił, że powstał cały tajny przemysł, dzięki któremu nasza ruska wiara nie umrze. Majstrowie leją roztopioną miedź i brąz w matryce krzyży i małych ikonek, które mogą schować w fałdach szat przed katami Antychrysta". Cyt. za: W. Górny, *Ikona i jej desakralizacja*, s. 95. Por. M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 12.

[42] W. Górny, *Ikona i jej desakralizacja*, s. 95. Por. M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 11.

[43] G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony, kult, polityka*, s. 132.

Swój renesans natomiast sztuka tego monasteru przeżywała w latach osiemdziesiątych XVIII w.[44].

Drugie – najważniejsze po wygowskim - centrum artystyczne staroobrzędowców, tym razem popowców, stanowił monaster na wyspie Wietce, który - założony w 1690 r. po represjach carycy Zofii – rozwijał się prężnie do 1764 r., kiedy to na rozkaz carycy Katarzyny II Wielkiej jej wojsko rozgromiło tutejszych starowierców. Na sztukę tego monasteru wywarły wpływ warsztaty Orużejnej Pałaty, Kostromy i Jarosława. Można również mówić tutaj o oddziaływaniu sztuki polskiej ze względu na bliskość granicy polsko-ukraińskiej, stąd krzyże czy ikony popowców nie zawsze były radykalnie wierne kanonowi.

Wietkowscy ikonopisarze nadali swoim ikonom pewną specyfikę, na którą złożyło się zastosowanie np. cirowki, tzn. ornamentu rytego w złotym tle, czy charakterystyczna paleta barw. Stosowano – ułożony w wianki i girlandy – ornament kwiatowy, który zdobił tło, obramienia i architekturę, ale też stroje i tkaniny. Gdy chodzi o kolorystykę, żywą zresztą i jaskrawą, tworzyły ją takie barwy, jak: czerwień, róż, żółć, kolor malinowy, liliowy i niebieski. Ikony z Wietki obfitowały także w złocenia.

Niekiedy też tematyka owych ikon tchnęła oryginalnością. Z takich tematów, które pojawiły się w tych wizerunkach, warto wskazać chociażby na – będącą odpowiednikiem „katolickiej" Matki Bożej Gromnicznej – osiemnastowieczną ikonę maryjną *Ogniewidnaja*, ukazującą Maryję do pasa, lekko skierowaną w prawo, z twarzą w ognistym kolorze, w nimbie mającym postać języków płomieni tudzież odzianą też w ognistą szatę[45].

Krzyże i ikony staroobrzędowców

Jak już wspomniano, specyfiką sztuki staroobrzędowców stało się odlewanie w mosiądzu krzyży i ikon[46]. Popularność tego materiału w kręgach artystów-starowierców nie wynikała jedynie z jego dostępności. Staroobrzędowcy bowiem wierzyli w magiczne właściwości miedzi. Wiara ta zakorzeniona była w biblijnej opowieści o patriarsze Mojżeszu i miedzianym wężu (por. Lb 21, 7-9), który to wąż stanowił – ratujący od śmierci – obraz zawieszonego na krzyżu Chrystusa.

[44] G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Mosiężne ołtarzyki, ikony i krzyże staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, s. 11. Charakter represji miało też wydanie w 1722 r. i 1723 r. carskich ukazów, zakazujących wytwarzania odlanych w mosiądzu ikon. Starowiercy nie przerwali jednak swej odlewniczej działalności.

[45] G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikony, kult, polityka*, s. 135.

[46] W XIX w. odlewnictwo ikon w mosiądzu „przejęła" Cerkiew. G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Źródła historyczne do badań rosyjskich ikon maryjnych*, „Series Byzantina", t. V, Warszawa 2007, s. 187. Por. M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 12

Z owej wiary wyrosło przekonanie o apotropaicznej mocy noszonych na ciele miedzianych przedmiotów. Wierzono zatem, że miedziane amulety chronią od ataku demona oraz leczą duszę i ciało. Podobnie miały „zadziałać" odlane w miedzi krzyże i ikony.

Z drugiej strony do powszechnego stosowania przez starowierców mosiądzu przyczyniła się łatwa dostępność miedzi, zwłaszcza w północnej Rosji, tudzież prosta i wielonakładowa produkcja mosiężnych odlewów. Za staroobrzędowcami na północ pośpieszyli – sprzyjający im - przedsiębiorcy i kupcy, z których grona wyróżnia się A. Demidow z Uralu, najważniejszy dostarczyciel rudy żelaza i miedzi do ołonieckich – należących do cara Piotra I Wielkiego - warsztatów odlewniczych. Warto też wspomnieć o tym carze chociażby dlatego, że w pewnym sensie zasłużył się on na rzecz pomorskich starowierców. Wydał mianowicie szereg ukazów, w których zgadzał się m. in. na zatrudnianie staroobrzędowców, „eksploatując ich pracowitość i uczciwość"[47].

Poparcie Piotra I Wielkiego dla odlewnictwa starowierców było możliwe także dzięki – stojącemu na czele ołonieckich odlewni - holenderskiemu inżynierowi, W. Henninowi. Ów Holender z uznaniem wyrażał się w liście do cara o umiejętnościach rudoznawców znad rzeki Wyg. Ponadto W. Hennin przyczynił się do pozyskiwania przez staroobrzędowców gotowej miedzi na ich potrzeby tudzież do zorganizowania ok. 1719 r. odlewni w wygowskim monasterze[48]. W kwietniu tegoż roku odlano tutaj pierwsze, reliefowe, niewielkie ikony, przedstawiające Matkę Bożą Kazańską, Smoleńską, św. Jerzego na koniu oraz św. Sergiusza z Radoneża[49].

Oprócz ikon odlewano także – i to nie tylko w wygowskim monasterze – krzyże. Były to najczęściej krzyże *kiotnyje*, umieszczane w kiotach, czyli w przeszklonych skrzynkach, będących symbolem Arki Przymierza. Niektóre z tych krzyży dopełniano plakietami z wyobrażeniem Matki Bożej, św. Marii Magdaleny, św. Jana Teologa czy Longina Setnika, adorujących wiszącego na krzyżu Chrystusa. Wytwarzano również krzyże ołtarzowe, czyli *napriestolnyje*, ale też i krzyże *napiersnyje*. Wszystkie rodzaje krzyży wykonywano w pełnym

[47] W. Górny, *Ikona i jej desakralizacja*, s. 95. Por. M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 12-13.

[48] W. Górny, *Ikona i jej desakralizacja*, s. 95. Por. M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 13.

[49] W. Górny, *Ikona i jej desakralizacja*, s. 95. Por. M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 13. Miedziane odlewy stały się dla wygowskich mnichów także znaczącym źródłem dochodu. Por. W. Górny, *Ikona i jej desakralizacja*, s. 96. Por. M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 14-15. Z początku odlane w mosiądzu krzyże czy ikonki noszono tylko na szyi (do XVIII w.). Por. G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Mosiężne ołtarzyki, ikony i krzyże staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, s. 11.

odlewie, z formy o płytkim bądź głębokim reliefie. Często też wprawiano krzyże w ikony, drążąc w podobraziu odpowiedni w kształcie kowczeg (wgłębienie), czego przykładem jest – pochodząca z drugiej połowy XIX w. z Wietki - ikona *Ukrzyżowanie*[50]. Nierzadko nakładano dwa różniące się wymiarami krzyże na siebie, gdzie większy krzyż był symbolem Kosmosu oraz uzasadnieniem dla mniejszego. To na mniejszym krzyżu wyobrażano Zbawiciela w sięgającym do kolan *perizonium*, którego postaci „podporządkowywano" rozmaite napisy, hagiogramy i monogramy. Nad *titulusem* krzyża umiejscawiany był *Mandylion* (np. w krzyżach pomorskich bezpopowców), Bóg Ojciec (np. w krzyżach popowców z Guślic) w niekanonicznym typie *Sabaoth* („Starzec"), Duch Święty pod postacią gołębicy, czy też – usytuowani antytetycznie ponad *titulusem* – schyleni w niskim pokłonie, dzierżący chusty aniołowie (por. krzyże pomorskie). Warto też dopowiedzieć, że na rewersach krzyży starowierców widniały niekiedy - nad cyrylickimi napisami - *arma Christi*. Mógł też pojawić się na rewersie krzyża stylizowany ornament roślinny, nawiązujący do sztuki renesansu[51].

Należy też zaznaczyć, że krzyż odlewany w warsztatach staroobrzędowców był krzyżem prawosławnym, czyli ośmioramiennym, z czym wiązało się ściśle przekonanie, iż to na takim a nie innym krzyżu poniósł śmierć Zbawiciel. Formę oraz ikonografię tego krzyża opracowali w *Odpowiedziach pomorskich* A. Denisow i D. Matwiejew, sławiąc trzyczęściowy krzyż (prawosławny), a potępiając dwuczęściowy (łaciński). Na poparcie swoich słów D. Matwiejew wskazał konkretne krzyże, zgodne - jego zdaniem - w tradycji greckiej i rosyjskiej z kanonem staroobrzędowców. Wymienił mianowicie krzyż Awraama Rostowskiego, krzyż znad grobu Antoniego Rzymianina, grecki krzyż patriarchy Filareta w monasterze sołowieckim oraz krzyż księcia Jerzego Dołgorukiego[52]. Skrzywienie natomiast dolnej belki krzyża trzyczęściowego miało powstać – jak chce tego legenda - w momencie wstępowania Zbawiciela na krzyż. Awwakum przytacza ową opowieść: „Kiedy Chrystusa przywiedziono na krzyż i kiedy wstąpił na jeden koniec podnóżka, drzewo ugięło się, zmiękło jak wosk i był jeden koniec skierowany w dół, a drugi ku górze"[53].

[50] Por. M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 18. Por. W. Górny, *Krzyż staroobrzędowców*, w: *Eikon staroobrzędowy*. [*Katalog wystawy zorganizowanej w Domu Pracy Twórczej w Wigrach czerwiec – wrzesień 2005*], red. P. Płachecki, Wigry 2005, s. 44. Por. B. Gumińska, *Galeria „Sztuka cerkiewna dawnej Rzeczypospolitej"*, Kraków 2008, s. 123. Ikona: M. Janocha, *Ikony w Polsce*. [*Od średniowiecza do współczesności*], Warszawa 2008, s. 185, il. 147.

[51] Por. M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 16-17.

[52] Tamże, s. 14-15. Por. W. Górny, *Krzyż staroobrzędowców*, s. 40.

[53] W. Górny, *Krzyż staroobrzędowców*, s. 40. Cyt. za: tamże, s. 43.

Drugą specyfiką warsztatów staroobrzędowców były mosiężne poliptyki, *składeny*, wypełniane nierzadko emalią. Ikony te – służące często jako „podróżne" – miały każdą kwaterę zwieńczoną kokosznikiem. Rewersy tych ikon, składających się z czterech, trzech bądź dwóch zbliżonych do kwadratu kwater – zdobiło zwykle wyobrażenie *arma Christi*. W kwaterach natomiast tych wizerunków występowały często tematy nawiązujące do liturgii starowierców, np. adoracja Krzyża Pańskiego, Trójca Święta, Podwyższenie Krzyża, Pochwała Matki Bożej tudzież *pokłonienia* przed cudownymi ikonami maryjnymi[54].

O wykonywaniu owych ikon w monasterze wygowskim następująco pisze na początku XIX w. A. Suspałow: „W dwóch piecach odlewano miedziane święte obrazy lub składane cztero-, trzy- oraz dwuczęściowe ikony podróżne. W drugim pomieszczeniu wyroby pieczołowicie polerowano i część z nich przekazywano emalierom, którzy wypalali na nich wielobarwną emalię"[55]. Gdy chodzi o łączenie mosiądzu z emalią, starowierscy mistrzowie wlewali w międzyreliefowe przestrzenie odlewów emalię o stałym zestawie barw, w następujących wariantach: biały-niebieski-czarny, biały-czarny, czarny-niebieski bądź czarny-biały-żółty. Z czasem kolorystyczna paleta emalii wzbogaciła się, wskutek czego pojawiła się w warsztatach starowierców emalia koloru brązowego, zielonego oraz w odmianach barwy niebieskiej, mianowicie: granatu, lazuru i szafiru. Nie można też zapominać o tym, że wytwarzane też były, pozbawione emalii, np. srebrne, czterokwaterowe ikony. Niekiedy też łączono mosiądz ze złotem, czego przykładem jest tryptyk z przedstawieniem św. Mikołaja, pochodzący z 2 połowy XVIII w. z Rosji centralnej[56], czy rosyjska ikona maryjna *Bolesna* z końca XVIII w.[57]. Często też poliptyki zwieńczone bywały rypidonami w formie cherubinów. Otaczały one *Mandylion* bądź *Trójcę Świętą Starotestamentową*. Za przykład może tutaj posłużyć - pochodzący z centralnej Rosji, z końca XVIII w. - tryptyk ze św. Paraskewą Piatnicą[58].

Wspomniano wyżej, że owe ikony staroobrzędowców były także ikonami „podróżnymi". Następująco o takiej ich funkcji pisze D. Lichaczow: „Obrazki podróżne starowierów prowadzą bezpiecznie podróżników drogą pełną grzesznych niebezpieczeństw"[59]. Zdarzało się często, że owe „podróżne" wizerunki posiadały bordiurę (z motywem roślinnym i wolutowaniem) oraz zawieszki. Służyły zatem

[54] G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Źródła historyczne do badań rosyjskich ikon maryjnych*, s. 186. Por. także, *Ikony, kult, polityka*, s. 133-134. Przykład z końca XVIII w.: il. 39. Tamże, s. 227. Por. G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Źródła historyczne do badań rosyjskich ikon maryjnych*, s. 187. Por. także *Ikony, kult, polityka*, s. 21.

[55] Cyt. za: W. Górny, *Ikona i jej desakralizacja*, s. 95.

[56] Il. 2: „Zeszyty Muzeum Warmii i Mazur", t. III, red. J. Cygański, Olsztyn 1999, s. 27.

[57] Il. 16: tamże, s. 58.

[58] Il. 4: tamże, s. 31.

[59] M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy Kanonu*, s. 23.

starowiercowi za medalik, ale nie tylko, gdyż wieszano je również np. na cmentarnych krzyżach tudzież „ograniczano" nimi świętą przestrzeń izby i molenny[60].

Kończąc tę refleksję, należy dopowiedzieć, że jeszcze na początku XX w. staroobrzędowcy odlewali swoje plakietki w warsztatach Moskwy, Archangielska i na Uralu. Nie można też zapominać o tym, że z czasem ikony starowierców zwiększyły swoją wielkość, co spowodowane było lepszą sytuacją ekonomiczną staroobrzędowców, przekładającą się w ikonach na większą ozdobność, wyrażaną np. w mosiężnych i haftowanych „sukienkach" (*vel*: okładach) ikon. Zdarzało się też, że starowierscy mistrzowie łączyli metalową – przykrywającą pola i tło po obrysie postaci - „sukienkę" ikony z haftowanym, kryjącym szaty okładem, który wykonywano z użyciem perełek i drobnych kamieni.

Résumé

LES VIEIL-ORTHODOXES DE RUSSIE ET L'ART DE L'ÉGLISE ORTHODOXE

À XVI-XVIII siècles l'art de l'Église orthodoxe succombe aux influences de l'art catholique et protestante. Telle influence désole le canon de l'icône. Ces vieil-orthodoxes sont les gardiens de ce canon et ils sont les propagateurs de l'icône ancienne. En plus ils exigent de la sainteté du peintre de l'icône, et ils exigent de la fidélité au canon aussi. Ils condamnent aussi la rénovation des icônes anciens, fondée sur les exemples de occident. Leur opinion de l'art se trouve aux *Réponses poméraniens*. Les vieil-orthodoxes étaient connus de la fonderie des icônes et des croix de laiton. Leurs ateliers célèbres de la fonderie se trouvaient aux monastères sur la rivière Wyg et sur l'île Wietka.

Bibliografia:

Billington H. J., *Ikona i topór*. [*Historia kultury rosyjskiej*], tłum. J. Hunia, Kraków 2008.

Bułgakow S., *Ikona i kult ikony*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002.

Bułgakow S., *Prawosławie*. [*Zarys nauki Kościoła prawosławnego*], tłum. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992.

Eikon staroobrzędowy. [*Katalog wystawy zorganizowanej w Domu Pracy Twórczej w Wigrach czerwiec – wrzesień 2005*], red. P. Płachecki, Wigry 2005, s. 39-48.

Górny W., *Ikona i jej desakralizacja.* [*Niektóre aspekty detalizacji i komercjalizacji sztuki cerkiewnej*], w: *Cerkiew – wielka tajemnica.* [*Sztuka cerkiewna od XI wieku do 1917 roku ze zbiorów polskich*], Gniezno 2001.

[60] Tamże. Por. W. Górny, *Ikona i jej desakralizacja*, s. 96.

Gumińska B., *Galeria „Sztuka cerkiewna dawnej Rzeczypospolitej”*, Kraków 2008.

Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie, red. A. Sulikowska, Warszawa 2004.

Janocha M., *Ikony w Polsce.* [*Od średniowiecza do współczesności*], Warszawa 2008.

Kalinowska-Dąb B., *Ikony i obrazy*, Warszawa 2000.

Kalinowska-Dąb B., *Między Bizancjum a Zachodem*. [*Ikony rosyjskie XVII-XIX wieku*], Warszawa 1990.

Molè W., *Sztuka rosyjska do roku 1914*, Wrocław-Kraków 1955.

Onasch K., Schnieper A., *Ikony. Fakty i legendy*, tłum. Z. Szanter, M. Smoliński, Warszawa 2007.

Pospiszil A., *Posłanie pewnego izografa Josifa do carskiego izografa i najmądrzejszego żywopisa Simona Fiodorowicza.* [*Rosyjski XVII-wieczny traktat o sztuce malowania ikon*], Warszawa 2005.

Przybył E., *W cieniu Antychrysta.* [*Idee staroobrzędowców w XVII w.*], Kraków 1999.

Quenot M., *Ikona. Okno ku wieczności*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1997.

Rosjoznawstwo. [*Wprowadzenie do studiów nad Rosją*], red. L. Suchanek, Kraków 2004.

Sikorska-Kobrzeniecka G., *Ikony staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, Olsztyn 1993.

Sikorska-Kobrzeniecka G., *Ikony, kult, polityka*, [*Rosyjskie ikony maryjne od drugiej połowy XVII wieku*], Olsztyn 2000.

Sikorska-Kobrzeniecka G., *Mosiężne ołtarzyki, ikony i krzyże staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, „Zeszyty Muzeum Warmii i Mazur”, t. III, Olsztyn 1999.

Sikorska-Kobrzeniecka G., *Źródła historyczne do badań rosyjskich ikon maryjnych*, „Series Byzantina” t. V, Warszawa 2007.

Szczepański M., Górny W., *Strażnicy Kanonu*. [*Nieznane oblicza rosyjskiej sztuki sakralnej XVIII i XIX wieku ze zbiorów Muzeum – Zamek Górków w Szamotułach*], [br. m.] 1999.

О церковной живописи, ред. Л. И. Со

Beata ZARZYCKA
Ks. Dariusz LARUS

Studia Gnesnensia
Tom XXIII (2009) 407–424

OBRAZ SIEBIE U MĘŻCZYZN HOMOSEKSUALNYCH

Wprowadzenie

Homoseksualizm rozumiany jest jako wyłączne lub dominujące ukierunkowanie zainteresowań i potrzeb seksualnych na osoby tej samej płci, połączone z zachowaniami o charakterze homoseksualnym (Lew-Starowicz, Lew-Starowicz, Dulko, 2005). Współcześnie homoseksualizm traktowany jest jako jedna z trzech równoprawnych orientacji seksualnych – obok heteroseksualizmu i biseksualizmu. W 1991 roku Światowa Organizacja Zdrowia, działająca na szczeblu międzynarodowym w ramach ONZ, skupiająca 193 kraje członkowskie, wykreśliła homoseksualizm z listy chorób i zaburzeń. Wyraziła również pogląd, że żadna z trzech orientacji seksualnych nie powinna być traktowana jako zaburzenie. Wcześniej, w 1973 roku podobną opinię sformułowało Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne.

Mimo iż żadnej z wymienionych orientacji nie należy traktować jako zaburzenie, to jednak każda implikuje obecność specyficznych procesów, dynamizmów i problemów natury psychologicznej. Zdarza się, że osoby heteroseksualne w okresie pokwitania przeżywają niepewność odnoszącą się do własnej tożsamości płciowej lub orientacji seksualnej oraz trudności z akceptacją własnej kobiecości lub męskości. Ich udziałem stają się nierzadko wyobrażenia lub pragnienia o charakterze homoseksualnym – będące źródłem napięć, niepokoju, a nawet stanów depresyjnych. Adolescenci doświadczający takich stanów boją się, że te wewnętrzne doznania mogą świadczyć o ich homoseksualności. Często jednak nie przejawiają przy tym żadnych tendencji ani inicjatyw, prowadzących lub skłaniających ich do wchodzenia w homoseksualną aktywność. Zjawiska te są przykładem tzw. *homoseksualizmu pozornego*. Subiektywnemu przekonaniu o własnej homoseksualności towarzyszą wówczas nie tyle głębokie skłonności homoseksualne, co raczej homoseksualne lęki, tzn. silne obawy przed posiadaniem takich właśnie skłonności. Nie uwidacznia się natomiast zainteresowanie aktami homoseksualnymi. Dana osoba często nawet nie wyobraża sobie własnego udziału w ewentualnym fizycznym współżyciu z osobą tej samej płci. Brak właściwych wzorców koniecznych do ukształtowania własnej męsko-

ści lub kobiecości, występowanie trudności w relacjach z płcią przeciwną, czy zahamowania psychoseksualne to główne przyczyny ujawniania się tej formy homoseksualizmu.

Spotykamy także osoby, które podobnie – nie wykazując głębokich skłonności homoseksualnych – inicjują fizyczną bliskość z partnerem tej samej płci lub po prostu na nią się godzą. Wynika to z ich własnych potrzeb seksualnych, uwarunkowań środowiskowych lub aktualnych okoliczności życiowych, w których się znaleźli, takich jak np.: zakłady karne, internaty, koszary, itp. Funkcjonując w specyficznych warunkach izolacji, wskutek frustracji wielu potrzeb, bez możliwości kontaktu z płcią przeciwną lub wskutek znacznych ograniczeń w zakresie realizacji potrzeb seksualnych – podejmują i uskuteczniają kontakty o charakterze homoseksualnym. Ta forma homoseksualizmu określana jest mianem *homoseksualizmu zastępczego*. Doświadczenia te mają zazwyczaj charakter przejściowy i kończą się wraz z powrotem do społeczności. Niekiedy jednak zdarza się, że następuje ich utrwalenie – wówczas albo całkowicie zastępują akty heteroseksualne albo współistniejąc z nimi, stają się jedną z możliwych alternatyw ukierunkowania popędu seksualnego. Kwestią otwartą pozostaje pytanie: czy zastępcze akty homoseksualne są w konkretnym przypadku praktyką podejmowaną przez osoby heteroseksualne w wyniku tzw. konieczności, czy stanowią uzewnętrznienie już obecnych, faktycznych, ukrytych tendencji homoseksualnych lub biseksualnych, które wskutek okoliczności odseparowania, zostają wydobyte na światło dzienne (Lew-Starowicz, Lew-Starowicz, Dulko, 2005; Augustyn, 2002).

Międzynarodowa Klasyfikacja Zaburzeń Psychicznych i Zaburzeń Zachowania (ICD-10) wiąże z orientacją seksualną oprócz zaburzeń dojrzewania seksualnego, także zaburzenia związków seksualnych i orientację seksualną niezgodną z ego. Pierwsza kategoria obejmuje trudności pojawiające się w nawiązaniu i utrzymaniu związku z partnerem seksualnym wskutek nieprawidłowej identyfikacji płciowej lub preferencji seksualnej. W drugiej – świadomość własnej płci i preferencje seksualne nie budzą wątpliwości, ale z powodu współistniejących zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania osoba chce, by były one odmienne i poszukuje sposobu zmiany płci.

Osoby o orientacji homoseksualnej zwykle nie odczuwają potrzeby zmiany swojej płci, jak ma to miejsce w przypadku transseksualizmu. Wyróżniamy jednak wśród nich takie, które identyfikują się ze swoją homoseksualnością i lesbijsko/gejowskim stylem życia (homoseksualizm egosyntoniczny) oraz takie, którym bardzo trudno jest zaakceptować własne skłonności homoseksualne (homoseksualizm egodystoniczny). Pierwsi, po krótszych lub dłuższych okresach niepokoju, alienacji, poczucia inności, gorszości, a nawet napiętnowania – w re-

zultacie godzą się ze sobą i swoją homoseksualnością. Drudzy, pomimo bardzo zbliżonych doświadczeń decydują się szukać pomocy w zakresie ewentualnej zmiany orientacji seksualnej. Przedłużający się stan braku akceptacji popędu płciowego do osób tej samej płci, skłania wielu do życia albo w permanentnym konflikcie pragnień, potrzeb, sumienia albo do szukania dróg poradzenia sobie ze swoim wewnętrznym konfliktem poprzez reorientację. W praktyce psychologicznej i psychoterapeutycznej spotykamy zatem tych, którzy pragną uzyskać pomoc w zakresie akceptacji homoseksualizmu i ujawnieniu się – w wyjściu z ukrycia (*coming out*) oraz tych, którzy poszukują możliwości zmiany własnej orientacji na heteroseksualną. Jedni i drudzy, choć w różny sposób i na różnych drogach, próbują zrozumieć siebie, swoje potrzeby, pragnienia oraz uporać się z nimi.

Obserwując rzeczywistość dochodzimy do przekonania, iż pomimo jasności wypowiedzi Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego (APA), Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego (APA) i Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) odnośnie do homoseksualizmu ujmowanego w granicach normy i traktowanego nie jako zaburzenie, nadal natrafiamy na nierozstrzygnięty problem, tak społeczny jak i naukowy, co do etiologii homoseksualizmu i sposobów jego interpretacji. Przedstawiciele różnych dziedzin nauki podejmują to zagadnienie tak od strony teoretycznej jak i praktycznej. Jest ono również tematem dyskusji i badań psychologicznych. Wielu badaczy na gruncie psychologii stosuje zróżnicowane metody do oceny potencjalnych różnic między osobami homo- i heteroseksualnymi, jednak rezultaty ich prac nie są ze sobą zgodne. Liczne doniesienia empiryczne jednoznacznie potwierdziły szereg interesujących tendencji różnicujących osoby homo- i heteroseksualne. Najczęściej znajdują one wyjaśnienie w odniesieniu do koncepcji społeczno-kulturowej tożsamości płci, czyli tzw. studiów gender (*gender studies*), których bezpośrednim przedmiotem jest wieloaspektowa analiza problematyki płci, a zwłaszcza kwestii funkcjonowania związanych z nią ról i modeli społeczno-kulturowych (Siegelman, 1972a; 1972b; Eagly, 1987). Społeczeństwo i kultura wypracowała sposób pojmowania, postrzegania i traktowania niektórych cech i zachowań jako kobiecych lub męskich. Niektóre badania ujawniły nieadekwatność tych schematów w grupach osób homoseksualnych. Mężczyźni homoseksualni uzyskują stosunkowo wyższe wyniki niż mężczyźni heteroseksualni w skalach identyfikowanych jako kobiece i niższe – w skalach uznawanych za męskie. Kobiety homoseksualne przejawiają tendencję odwrotną – uzyskują wyniki wyższe w skalach utożsamianych z rolą męską i niższe – w skalach, które definiują rolę kobiecą (Evans, 1970; 1971; Adelman, 1977; Duckitt, Toit, 1989). Pozwala to wnioskować, że u osób homoseksualnych mamy do czynienia z zaburzeniem identyfikacji płciowej, czyli dysforią wywołaną poczuciem nieadekwatności własnej płci do wynikających z niej ról

społecznych (Carson, Butcher, Mineka, 2003). Istnieją jednakże badania, które tych różnic nie potwierdzają, a nawet dowodzą braku znaczących różnic między homo- i heteroseksualistami w zakresie przystosowania osobistego (Gagnan, Simon, 1973; Siegelman, 1979).

Prezentowane niżej badania są próbą włączenia się w dyskusję toczącą się wokół tego zagadnienia. Bezpośredni problem badawczy sprowadza się do poszukiwania różnic w obrazie siebie między homo- i heteroseksualnymi mężczyznami. Kwestię znaczenia płci, tożsamości płciowej i orientacji seksualnej dla obrazu samego siebie podjęli psychologowie społeczni i rozwojowi. Doszukują się oni wzajemnych zależności między oczekiwaniami opartymi na płci i tożsamości płciowej oraz interakcjami społecznymi (Bem, 1981; 1989). Schematy własnej płci są powszechnie i systematycznie stosowane jako struktury nadające sens naszym myślom i odczuciom o sobie. Poczucie tożsamości płciowej, zarówno w wymiarze biologicznym jak i społeczno-kulturowym może wywierać wpływ na obraz siebie przynajmniej na dwa różne sposoby. Po pierwsze wydaje się mieć oczywiste znaczenie dla treści obrazu samego siebie – sposób przeżywania własnej płciowości oraz związane z nią cechy, zachowania i skłonności stają się częścią tego wyobrażenia. Po drugie – może warunkować sposoby interakcji społecznych charakteryzujących doświadczenie jednostki, a tym samym wywierać wpływ na strukturę i funkcjonowanie systemu *ja* (Gurin, Markus, 1988; Cross, Markus, 2004). Można zatem przypuszczać, że świadomość własnej homoseksualnej orientacji będzie powodować rezonans w strukturze *ja* oraz jego poznawczej reprezentacji, czyli obrazie siebie.

Szczególnym celem przeprowadzonych analiz jest poszukiwanie różnic w postrzeganiu siebie między mężczyznami homo– i heteroseksualnymi. Badania mają na celu dostarczyć odpowiedzi na pytania: 1. Jaki obraz siebie posiada homoseksualny mężczyzna? 2. Jakie są różnice w postrzeganiu siebie między mężczyznami homoseksualnymi i heteroseksualnymi? 3. Jaki chciałby być homoseksualny mężczyzna? 4. Jakie różnice istnieją w zakresie idealnego obrazu siebie między mężczyznami homo- i heteroseksualnymi? 5. Czy mężczyźni homo- i heteroseksualni różnią się w zakresie samoakceptacji? Do tak sformułowanych pytań problemowych wysunięto następujące hipotezy:

H1. Istnieją różnice w realnym obrazie siebie między mężczyznami homoseksualnymi i heteroseksualnymi.

H2. Istnieją różnice w idealnym obrazie siebie między mężczyznami homoseksualnymi i heteroseksualnymi.

H3. Homo – i heteroseksualni mężczyźni różnią się poziomem samoakceptacji.

Przeprowadzone badania są próbą weryfikacji tak sformułowanych hipotez.

Metoda i grupa badana

Do badania obrazu siebie, realnego i idealnego, wykorzystano Test Przymiotników (ACL) H. G. Gougha i A. B. Heilbruna. Za miarę poziomu samoakceptacji przyjęto wskaźnik odległości między profilami idealnym i realnym (D), ustalony według wzoru Cronbacha i Glesler (Uchnast, 1990).

Test Przymiotników (ACL) H. G. Gougha i A. B. Heilbruna

Lista Przymiotników (The Adjective Check List – ACL) Gougha i Heilbruna jest jedną z najbardziej popularnych metod, służących do bogatych i wieloaspektowych diagnoz obrazu siebie (Gough, Heilbrun, 1980; Oleś, Oleś, 1989-1990; Juros, Oleś, 1993). Test służy do badania młodzieży i dorosłych, zdrowych psychicznie. W niniejszych badaniach zastosowano metodę do opisu realnego i idealnego obrazu siebie. Badani wypełniali kwestionariusz dwukrotnie, najpierw odpowiadając na pytanie: *Jaki jesteś teraz*?, a następnie: *Jaki chciałbyś być*?

Wykorzystano wersję metody z 1980 roku (Gough, Heilbrun, 1980; Gough, Heilbrun, 1990; Juros, Oleś, 1993), złożoną z 300 przymiotników, opisujących 37 wymiarów osobowości, pogrupowanych w 5 czynników: (1) Modus operandi – 4 skale pełniące funkcję kluczy kontrolnych[1]; (2) skale potrzeb – 15 skal wyróżnionych w oparciu o koncepcję potrzeb Murray'a (1938)[2]; (3) skale tematyczne – 9 skal mierzących zachowania interpersonalne[3]; (4) skale analizy transakcyjnej – 5 skal powstałych na podstawie koncepcji Berne'a[4] oraz (5) skale twórczości i inteligencji – 4 skale powstałe w oparciu o koncepcję Welsha[5].

---

[1] Całkowita liczba wybranych przymiotników (NoCkd), liczba przymiotników pozytywnych (Fav), liczba przymiotników negatywnych (Un-fav), typowość (Com).

[2] Potrzeba osiągnięć (Ach), dominacji (Dom), wytrwałości (End), porządku (Ord), rozumienia siebie i innych (Int), opiekowania się (Nur), afiliacji (Aff), kontaktów heteroseksualnych (Het), ujawniania sibie (Exh), autonomii (Aut), agresji (Agg), zmiany (Cha), wsparcia (Suc), poniżania siebie (Aba), podporządkownia się (Def).

[3] Gotowość na poradnictwo psychologicznemu (Crs), samokontrola (S-Cn), zaufanie do siebie (S-Cfd), przystosowanie osobiste (P-Adj), skala idealnego obrazu siebie (Iss), skala osobowości twórczej (Cps), skala zdolności przywódczych (Mls), skala męskości (Mas), skala kobiecości (Fem).

[4] Berne rozpatruje ludzkie zachowanie jako wyraz 3 stanów ego: rodzicielskiego, który obejmuje krytycznego rodzica (CP) i rodzica opiekuńczego (NP), dorosłego (A) i dziecko obejmującego dziecko wolne (FC) i dziecko przystosowane (AC).

[5] Twórczość i inteligencja są wg Welsha strukturalnymi wymiarami osobowości. Inteligencja jest rozumiana jako zdolność do myślenia abstrakcyjnego, twórczość - jako zdolność do myślenia wyobrażeniowego, przenoszenia nowych idei w sferę rzeczywistości (por. Juros, Oleś 1993, 172). ACL zawiera skale: wysoka oryginalność i niska inteligencja (A-1), wysoka oryginalność i wysoka inteligencja (A-2), niska oryginalność i niska inteligencja (A-3), niska oryginalność i wysoka inteligencja (A-4).

Metoda spełnia wymogi obiektywności i standaryzacji. Rzetelność testu ACL określono na kilka sposobów: rzetelność poszczególnych skal, rzetelność wszystkich przymiotników oraz zgodność ocen obserwatorów, oceniających tę samą osobę przy pomocy testu (Prężyna, 1977; Drwal, 1995). Do oceny rzetelności przymiotników, przebadano dwukrotnie 100 mężczyzn w odstępie 6 miesięcy. Współczynniki stabilności poszczególnych przymiotników wahały się od 0,01 do 0,86 (średnia 0,54) (Gough, 1980). Rzetelność skal określono badając dwukrotnie tę samą grupę osób w odstępie 10 tygodni, 6 miesięcy oraz 5,5 roku. Współczynniki korelacji obliczono dla grup: 56, 23, 100 i 34–osobowych. Najniższe wartości korelacji (0,25; 0,26; 0,31) uzyskano w badaniach z najdłuższym odstępem czasowym, najwyższe (0,90; 0,86; 0,84; 0,82) – z odstępem 10 tygodniowym. Zgodność ocen obserwatorów opisujących tę samą osobę okazała się zależna od warunków i czasu obserwacji oraz przygotowania obserwatorów. Generalnie Gough (1980) uzyskiwał duże i zadawalające miary zgodności oszacowań.

Podjęto również próbę oceny rzetelności polskiej wersji metody. W badaniach studentów (155 kobiet i 127 mężczyzn) współczynniki zgodności wewnętrznej (α Cronbacha) wahały się w grupie kobiet w granicach od 0,45 (Crs) do 0,93 (Fav), przy średniej 0,72, a w grupie mężczyzn od 0,40 (Cha) do 0,94 (Fav), przy średniej 0,73. Podobne wyniki uzyskano w badaniach amerykańskich (Juros, Oleś, 1993).

Celem ustalenia trafności wewnętrznej testu ACL, autorzy starali się utworzyć odpowiednią listę przymiotników wewnętrznie spójnych i od siebie niezależnych. Źródłem danych były poszczególne teorie psychologiczne. Oceny reprezentatywności przymiotników dla skal potrzeb dokonało 19 psychologów. Trafność zewnętrzną testu badano korelując jego wyniki z wynikami innych testów, np. WISKAD, TAT, CPI. Na tej podstawie stwierdzono, że trudno jest ustalić trafność całego testu, ustalono natomiast trafność każdej ze skal (Prężyna, 1977).

Osoby badane

Badaniami objęto 86 mężczyzn: 43 posiadających orientację homoseksualną (grupa eksperymentalna) i 43 o orientacji heteroseksualnej (grupa kontrolna). W celu zapewnienia poczucia bezpieczeństwa osobom badanym, spełniono warunek anonimowości badań. W metryczce, zawierającej pytania o dane demograficzne, zawarto pytanie o orientację seksualną. Badani, określając własną orientację seksualną mieli do wyboru orientację homo- hetero- i biseksualną. Deklaracja badanych stanowiła kryterium przydziału osób do grupy eksperymentalnej lub kontrolnej. Do grupy eksperymentalnej zakwalifikowano mężczyzn, którzy ocenili swoją orientację seksualną jako homoseksualną. Do grupy kontrolnej

zakwalifikowano mężczyzn, którzy swoją orientację seksualną określili jako heteroseksualną. Dobierając osoby do grupy kontrolnej starano się zachować kryterium homogeniczności grupy, tzn. do każdej osoby homoseksualnej dobierano osobę heteroseksualną podobną pod względem wieku, wykształcenia i struktury rodziny pochodzenia. Kontrolowano także miejsce pochodzenia badanych – nie udało się jednak w pełni spełnić tego kryterium.

W grupie homoseksualnej znalazły się osoby w wieku od 16 do 38 lat. Średni wiek badanych wynosi M=24,02 (SD=4,74). Większość badanych to osoby w wieku od 21 do 26 lat (N=21), następnie od 27 do 31 lat (N=10) i od 15 do 20 (N=9). Najmniej liczna jest grupa osób w wieku od 32 do 38 lat (N=3). Wśród badanych przeważają osoby z wykształceniem średnim (N=25) i wyższym (N=12), 4 osoby posiadają wykształcenie podstawowe i 2 osoby – niepełne wyższe. Większość osób homoseksualnych odbywa aktualnie studia wyższe (N=21) lub pracuje (N=18), zaledwie 4 osoby kontynuują naukę w szkole średniej. Badani pochodzą głównie ze środowisk miejskich: z miast do 50 tysięcy mieszkańców (N=19) lub z dużych miast powyżej 100 tys. mieszkańców (N=16), 5 osób pochodzi z miast z liczbą mieszkańców w przedziale od 50 do 100 tysięcy, a zaledwie 3 osoby wywodzą się ze środowisk wiejskich. Zdecydowana większość badanych była wychowywana przez obydwoje rodziców (N=38), tylko 5 mężczyzn dorastało bez ojca. Większość badanych (N=33) posiada rodzeństwo, tylko 10 osób to jedynacy.

Grupa mężczyzn heteroseksualnych jest analogiczna do grupy mężczyzn homoseksualnych pod względem wieku, wykształcenia i struktury rodziny. Różnice dotyczą jedynie miejsca pochodzenia badanych: 15 badanych heteroseksualnych mężczyzn pochodzi z miast o liczbie mieszkańców poniżej 50 tysięcy, 23 – z dużych miast powyżej 100 tys. mieszkańców, 3 osoby wywodzą się z miast liczących od 50 do 100 tys. mieszkańców, a zaledwie 2 osoby pochodzą ze środowisk wiejskich. Różnice międzygrupowe w zakresie miejsca pochodzenia nie są istotne statystycznie.

Wyniki

Analizy statystyczne uzyskanych wyników badań ujawniły liczne, istotne różnice między mężczyznami homo- i heteroseksualnymi w zakresie realnego i idealnego obrazu siebie oraz w poziomie samoakceptacji.

Realny obraz siebie u mężczyzn homo- i heteroseksualnych

W tabeli 1 przedstawiono wyniki uzyskane przez mężczyzn homoseksualnych i heteroseksualnych w zakresie realnego obrazu siebie. Statystycznie istotne różnice dotyczą 28 z 37 skal ACL.

Bardzo istotne statystycznie różnice ujawniają się we wszystkich skalach z grupy modus operandi. Mężczyźni homoseksualni opisując siebie posługują się ogólnie większą liczbą przymiotników (NoCkd p<0,01). Jednakże w porównaniu do mężczyzn heteroseksualnych wybierają znacząco więcej przymiotników negatywnych (Unfav p<0,001) i mniej pozytywnych (Fav p<0,001). Ujawniają również silniejsze ambiwalencje w obszarze własnych odniesień wobec innych osób, skłonność do przyjmowania postawy obronnej oraz trudności w przystosowaniu do wymogów, jakie niesie ze sobą codzienne ludzkie życie (Com p<0,001).

Tabela 1. Różnice między grupami homo- i heteroseksualną w zakresie realnego obrazu siebie

Skale ACL	Grupa homo-seksualna		Grupa hetero-seksualna		T	*p*<
	M	SD	M	SD		
Liczba przymiotników (NoCkd)	49,59	8,96	44,58	7,37	2,86	0,01
Pozytywne przymiotniki (Fav)	36,21	10,39	47,90	9,78	-5,74	0,001
Negatywne przymiotniki (Un-Fav)	61,85	13,65	48,46	9,01	5,29	0,001
Typowość (Com)	30,51	12,79	38,48	7,37	-0,53	0,001
P. osiągnięć (Ach)	39,54	10,56	46,27	7,95	-3,34	0,001
P. dominacji (Dom)	39,08	12,05	45,48	11,01	-2,63	0,01
P. wytrwałości (End)	41,10	11,47	51,48	10,83	-4,38	0,001
P. porządku (Ord)	43,03	11,29	53,41	10,75	-4,48	0,001
P. rozumienia siebie (Int)	39,13	12,46	47,04	9,24	-3,27	0,01
P. opiekowania się (Nur)	43,74	12,66	51,93	7,45	-3,55	0,001
P. afiliacji (Aff)	40,13	10,54	52,86	9,08	-5,74	0,001
P. kontaktów heteroseksualnych (Het)	42,64	11,35	46,65	10,53	-1,69	-
P. ekshibicjonizmu (Exh)	48,21	12,55	48,30	12,19	-0,06	-
P. autonomii (Aut)	48,79	9,15	44,51	7,37	2,21	0,05
P. agresji (Agg)	49,87	11,01	45,55	9,94	1,82	-
P. zmiany (Cha)	44,74	10,91	40,88	9,59	1,81	-
P. wsparcia (Suc)	64,64	11,62	55,69	8,58	4,01	0,001
P. poniżania siebie (Aba)	61,67	13,72	56,41	12,32	1,84	-
P. podporządkowania (Def)	50,46	9,78	54,79	8,06	-2,12	0,05
Gotowość do poradnictwa (Crs)	57,64	12,21	51,88	12,20	2,10	0,05
Samokontrola (S-Cn)	50,87	11,17	53,41	9,90	-1,16	-
Zaufanie do siebie (S-Cfd)	38,67	12,47	46,90	11,91	-3,08	0,01
Przystosowanie osobiste (P-Adj)	37,97	8,93	51,18	8,66	-6,49	0,001
Idealny obraz siebie (Iss)	42,56	10,68	50,02	10,59	-3,30	0,001

Skale ACL	Grupa homo-seksualna		Grupa hetero-seksualna		T	*p*<
	M	SD	M	SD		
Osobowość twórcza (Cps)	43,21	11,53	44,37	8,04	-0,70	-
Zdolności przywódcze (Mls)	37,77	11,08	46,25	9,00	-3,85	0,001
Męskość (Mas)	39,90	10,02	45,81	8,03	-3,06	0,01
Kobiecość (Fem)	49,87	11,56	51,83	7,7	-0,76	-
Rodzic krytyczny (CP)	51,49	8,26	47,34	7,00	2,23	0,05
Rodzic opiekuńczy (Np)	40,38	9,98	52,83	8,79	-6,07	0,001
Dorosły (A)	37,46	9,48	48,02	10,01	-5,03	0,001
Wolne dziecko (FC)	43,54	12,00	46,30	11,03	-1,04	-
Dziecko przystosowane (AC)	63,87	9,83	52,41	9,33	5,40	0,001
W. oryginalność, n. inteligencja (A-1)	49,46	8,97	44,44	7,02	2,59	0,05
W. oryginalność, w. inteligencja (A-2)	51,31	8,01	46,11	8,52	2,84	0,01
N. oryginalność, n. inteligencja (A-3)	44,26	10,77	54,58	8,94	-4,61	0,001
N.oryginalność, w. inteligencja (A-4)	39,77	9,39	48,67	9,41	-4,32	0,001

Między osobami homo- i heteroseksualnymi wystąpiły znaczące różnice w nasileniu i kierunku potrzeb psychicznych. Dotyczą one następujących skal: potrzeba osiągnięć (Ach p<0,001), dominacji (Dom p<0,01), wytrwałości (End p<0,001), porządku (Ord p<0,001), rozumienia siebie i innych (Int p<0,01), opiekowania się (Nur p<0,001), afiliacji (Aff p<0,001), autonomii (Aut p<0,05), wsparcia (Suc p<0,001) i podporządkowania (Def p<0,05). Mężczyźni homoseksualni postrzegają siebie jako zdecydowanie mniej kompetentnych w obszarze zadaniowym: znacznie mniej przedsiębiorczych, mniej ambitnych, bardziej sceptycznych odnośnie do sensu osobistego wysiłku i pracy (Ach); mniej wytrwałych i mniej solidnych (End); mniej zdecydowanych i bardziej skłonnych do unikania sytuacji wymagających wyboru lub decyzji (Dom). Własne działania oceniają jako gorzej przemyślane i mniej uporządkowane (Ord).

Między badanymi grupami wystąpiły bardzo istotne różnice w ocenie siebie w zakresie potrzeb związanych z dobrymi i nasyconymi pozytywnymi emocjami kontaktami interpersonalnymi. Mężczyźni homoseksualni uzyskali niższe wyniki w skalach: rozumienia siebie i innych (Int), opiekowania się innymi (Nur) i afiliacji (Aff). Potwierdzają tym samym własne trudności w nawiązywaniu i podtrzymywaniu kontaktów emocjonalnych z innymi ludźmi. W relacjach społecznych cechuje ich mniejsza wnikliwość, mniejsza rozwaga i słabsze wyczucie. Ujawniają wyższe nasilenie potrzeb związanych z poszukiwaniem wsparcia i akceptacji ze strony innych osób (Suc), a także tendencje do uniezależniania się od innych (Aut), poszukiwania przyjemności w podejmowaniu ryzyka, upór

i impulsywność w zachowaniu (Def). Rezultaty te sugerują ukierunkowanie dynamiki własnej aktywności na zapewnienie sobie poczucia bezpieczeństwa w kontaktach z innymi oraz na egotyczne dążenie do realizacji własnych celów niezależnie od innych. W grupie heteroseksualnej zaobserwowano tendencje odwrotne – badani postrzegają siebie jako bardziej zmotywowanych do realizacji celów i dążeń życiowych oraz posiadających duże nasilenie potrzeb w zakresie dobrych, nasyconych pozytywnymi emocjami kontaktów interpersonalnych. Nieco zastanawiający jest brak różnicy między grupami homo- i heteroseksualną w zakresie potrzeby kontaktów heteroseksualnych (Het).

W skalach tematycznych odnotowano 6 statystycznie istotnych różnic między grupami homo- i heteroseksualną. Mężczyźni homoseksualni postrzegają siebie jako doświadczających większych trudności w mobilizacji wewnętrznej, mniej pewnych siebie (S-Cfd $p<0,01$) i znacznie gorzej przystosowanych (P-Adj $p<0,001$). Cechuje ich mniejsze przywiązanie do zasad, norm i wartości (Iss $p<0,001$) oraz większy sceptycyzm wobec podejmowania wysiłku i dyscypliny (Mls $p<0,001$). Mężczyźni homoseksualni postrzegają siebie jako znacząco mniej męskich (Mas $p<0,01$). Przyznają się do doświadczania wielu wewnętrznych napięć oraz sygnalizują większą otwartość na pomoc i poradnictwo (Crs $p<0,05$).

W skalach analizy transakcyjnej odnotowano 4 statystycznie istotne różnice międzygrupowe. Mężczyźni homoseksualni uzyskali wyższe wyniki w skali rodzica krytycznego (CP $p<0,05$) i dziecka adaptowanego (AC $p<0,001$) oraz niższe wyniki w skalach rodzica opiekuńczego (NP $p<0,001$) i dorosłego (A $p<0,001$). Postrzegają zatem siebie jako mniej efektywnych w konfrontacji z wymaganiami dorosłego życia i ról zawodowych (A), mniej opiekuńczych (NP), konformistycznie przystosowanych (AC) oraz skłonnych do doświadczania niepewności, złości i buntu (CP).

Badane grupy różnią się statystycznie istotnie w skalach inteligencji i twórczości Welsha. Mężczyźni homoseksualni oceniają siebie jako posiadających silne popędy, smak zabawy, łatwo ulegających rozproszeniu, skłonnych do ustępliwości w kwestiach etycznych (A-1 $p<0,05$). Dostrzegają w sobie pewne talenty i dyspozycje, ale często odczuwają niezadowolenie i niemożność realizacji własnych potrzeb (A-2 $p<0,01$). Natomiast mężczyźni heteroseksualni oceniają siebie jako bardziej cierpliwych, otwartych, respektujących role społeczne, zadowolonych ze swego miejsca w życiu (A-3 $p<0,001$) oraz przygotowanych do planowania i podjęcia wytężonej pracy koniecznej do osiągnięcia racjonalnie ustalonych celów (A-4 $p<0,001$).

Z przeprowadzonych analiz wynika, że w percepcji siebie homoseksualni mężczyźni podkreślają w strukturze własnych potrzeb psychicznych słabe natężenie potrzeb afiliacyjnych, sugerujące trudności w relacjach wymagających

zaangażowania emocjonalnego, silniejsze skoncentrowanie na sobie oraz wysoko nasilone potrzeby akceptacji i wsparcia. W grupie mężczyzn heteroseksualnych widoczne są tendencje odwrotne – badani postrzegają siebie przez pryzmat pozytywnych cech i właściwości. Dają wyraz lepszemu przystosowaniu osobistemu, ujawniają większe nasilenie potrzeb związanych z realizacją celów i zadań życiowych oraz utrzymywaniem bliskich, serdecznych kontaktów interpersonalnych.

Idealny obraz siebie u mężczyzn homo- i heteroseksualnych

W tabeli 2 przedstawiono wyniki uzyskane przez homoseksualnych i heteroseksualnych mężczyzn w zakresie idealnego obrazu siebie. Podobnie jak w przypadku obrazu realnego ujawnia się tu duża liczba statystycznie istotnych różnic międzygrupowych – dotyczą one 24 skal ACL.

W idealnym obrazie siebie mężczyźni homoseksualni wybierają więcej przymiotników do samopisu – w porównaniu do mężczyzn heteroseksualnych (NoCkd $p<0,05$). Podkreślają potrzebę kształtowania kompetencji społecznych, wzmocnienia międzyludzkiej efektywności i nabywania zdolności osiągania celu. Towarzyszy temu tendencja do narcystycznego rozbudowywania własnego ja (Iss $p<0,001$; A-1 $p<0,001$; A-2 $p<0,001$). W idealnym obrazie siebie homoseksualni mężczyźni sygnalizują wyższe nasilenie potrzeb ujawniania siebie (Exh $p<0,01$), autonomii (Aut $p<0,001$) i agresji (Agg $p<0,001$). Pragną mieć wyższy poziom potrzeby osiągnięć (Ach $p<0,01$) i być bardziej twórczy (Cps $p<0,001$). Chcą nabyć pewności siebie (S-Cfd $p<0,01$), umiejętności dominowania (Dom $p<0,01$) oraz wzmocnić cechy męskie (Mas $p<0,001$). Pragną także być bardziej bezpośredni i spontaniczni (FC $p<0,001$), wzmocnić potrzebę kontaktów z osobami odmiennej płci (Het $p<0,001$) oraz być bardziej zdeterminowani do zmiany siebie (Cha $p<0,001$).

Tabela 2. Różnice między grupami homo- i heteroseksualną w zakresie idealnego obrazu siebie

Skale ACL	Grupa homoseksualna		Grupa heteroseksualna		t	*p*<
	M	SD	M	SD		
Liczba przymiotników (NoCkd)	50,67	9,51	45,65	8,04	2,06	0,05
Pozytywne przymiotniki (Fav)	58,03	6,53	59,05	5,72	-1,23	-
Negatywne przymiotniki (Un-Fav)	39,87	1,87	40,12	1,78	-0,48	-
Typowość (Com)	40,59	8,34	43,09	6,63	-1,78	-
P. osiągnięć (Ach)	58,21	5,55	54,91	4,53	3,00	0,01

Skale ACL	Grupa homo-seksualna		Grupa hetero-seksualna		t	*p*<
	M	SD	M	SD		
P. dominacji (Dom)	58,82	5,00	56,12	4,68	2,82	0,01
P. wytrwałości (End)	62,33	5,24	63,23	5,25	-1,30	-
P. porządku (Ord)	60,18	5,01	63,07	6,26	-2,73	0,01
P. rozumienia siebie (Int)	54,44	6,83	54,33	7,00	-0,45	-
P. opiekowania się (Nur)	53,77	6,06	56,51	6,19	-2,29	0,05
P. afiliacji (Aff)	57,41	7,06	58,53	6,25	-0,88	-
P. kontaktów heteroseksualnych (Het)	58,72	6,15	53,49	6,57	3,47	0,001
P. ekshibicjonizmu (Exh)	54,08	3,90	51,53	5,80	2,69	0,01
P. autonomii (Aut)	47,72	4,97	42,77	6,10	4,36	0,001
P. agresji (Agg)	48,67	5,30	45,47	4,88	3,18	0,001
P. zmiany (Cha)	43,54	5,26	37,14	5,23	5,82	0,001
P. wsparcia (Suc)	41,44	5,83	48,51	5,59	-5,77	0,001
P. poniżania siebie (Aba)	43,31	4,67	50,12	5,63	-6,25	0,001
P. podporządkowania (Def)	47,21	6,44	55,28	6,36	-6,02	0,001
Gotowość do poradnictwa (Crs)	37,15	5,12	41,30	6,22	-3,52	0,001
Samokontrola (S-Cn)	52,21	5,68	57,07	5,60	-4,25	0,001
Zaufanie do siebie (S-Cfd)	63,23	4,76	59,84	5,45	3,27	0,01
Przystosowanie osobiste (P-Adj)	57,85	5,91	59,00	6,24	-1,08	-
Idealny obraz siebie (Iss)	69,87	6,00	64,93	5,84	3,60	0,001
Osobowość twórcza (Cps)	59,13	5,63	50,88	7,30	5,89	0,001
Zdolności przywódcze (Mls)	53,95	6,95	55,74	5,18	-1,56	-
Męskość (Mas)	58,62	8,02	52,56	7,65	3,82	0,001
Kobiecość (Fem)	49,62	7,98	51,23	7,45	-1,13	-
Rodzic krytyczny (CP)	47,51	6,80	47,49	5,29	0,20	-
Rodzic opiekuńczy (Np)	59,36	5,56	62,40	5,20	-2,90	0,01
Dorosły (A)	58,95	5,09	58,74	4,68	-0,28	-
Wolne dziecko (FC)	58,92	5,63	53,00	7,21	4,43	0,001
Dziecko przystosowane (AC)	39,77	4,26	41,33	4,71	-1,56	-
W. oryginalność, n. inteligencja (A-1)	49,31	7,73	39,47	5,97	6,79	0,001
W. oryginalność, w. inteligencja (A-2)	48,72	6,61	42,56	5,50	4,80	0,001
N. oryginalność, n. inteligencja (A-3)	57,21	8,35	61,28	6,98	-2,64	0,01
N.oryginalność, w. inteligencja (A-4)	53,95	6,92	54,16	6,90	-0,34	-

Mężczyźni heteroseksualni w idealnym obrazie siebie akcentują znacząco wyższe nasilenie tendencji warunkujących satysfakcjonujące relacje interpersonalne: potrzebę wsparcia (Suc p<0,001), poniżania siebie (Aba p<0,001), podpo-

rządkowania (Def p<0,001), otwartości na poradnictwo i pomoc (Crs p<0,001). Chcieliby bardziej kontrolować siebie (S-Cn p<0,001) i kształtować umiejętności warunkujące większe uporządkowanie w działaniu i realizacji celów (Ord p<0,01). Sygnalizują chęć wzmocnienia potrzeby opiekowania się innymi (Nur p<0,05; NP p<0,01). W funkcjonowaniu intelektualnym preferują zdrowy rozsądek i praktycyzm (A-3 p<0,01).

Poziom samoakceptacji

Miarą poziomu samoakceptacji badanych osób jest odległość między profilami realnym i idealnym, ustalona przy pomocy wskaźnika D Cronbacha i Glesler[6]. Wskaźnik D opiera się na przeliczonych wynikach skal testu i mówi o rozbieżności dwóch profili ACL, ja-realnego i ja-idealnego, bazując na różnicach wyników skal. Im wyższy wskaźnik D, tym rozbieżność porównywanych profili jest większa, D równe zero oznacza brak rozbieżności (Uchnast, 1990).

Wartość wskaźnika D w grupie homoseksualnej zawiera się w przedziale od 1,30 do 17,57 (M=6,62; SD=3,57). W grupie heteroseksualnej minimalna wartość D wynosi 0,03, a maksymalna 7,89 (M=3,19; SD=2,47). Wartości średnie współczynników dla poszczególnych grup różnią się statystycznie istotnie na poziomie p<0,001 (tab. 3).

Tabela 3. Różnice między grupami homo- i heteroseksualną w zakresie samoakceptacji

	Grupa homoseksualna				Grupa heteroseksualna				Test t	
	Min	Maks	M	SD	Min	Maks	M	SD	t	p<
Samoakceptacja	1,30	17,57	6,62	3,57	0,03	7,89	3,19	2,47	4,54	0,001

Mężczyzn homoseksualnych cechuje statystycznie istotnie niższy poziom samoakceptacji – w porównaniu do mężczyzn heteroseksualnych.

Podsumowanie i dyskusja wyników

W literaturze przedmiotu płeć i tożsamość płciowa, zarówno w jej wymiarze biologicznym, jak i społeczno-kulturowym, uważane są za jeden z podstawowych

[6] Wskaźnik ten umożliwia pomiar odległości między dwoma punktami w przestrzeni euklidesowej (Drwal, 1987). Pozwala na określenie rozbieżności między dwoma profilami, bazując na różnicach między wynikami w poszczególnych skalach. Wzór jest uniwersalny – znajduje zastosowanie w mierzeniu odległości dwóch profilów dowolnego wieloskalowego testu.

elementów obrazu siebie oraz czynnik porządkujący doświadczenia jednostki (Bem, 1981; Markus 1982; Spence, 1985; Gurin, Markus, 1988).

Celem przeprowadzonych badań było poszukiwanie różnic w zakresie obrazu siebie między mężczyznami homo– i heteroseksualnymi. Tak więc główne pytanie niniejszej pracy koncentrowało się na tym, czy występują jakiekolwiek różnice między badanymi grupami, czy dotyczą one zarówno obrazu realnego jak i idealnego oraz czy poziom samoakceptacji różnicuje badane grupy. Stosownie do tak sformułowanych pytań wysunięto hipotezy. Zaprezentowane w niniejszym artykule analizy dają podstawę do sformułowania następujących wniosków: (1) Istnieją różnice między mężczyznami homo– i heteroseksualnymi w zakresie realnego obrazu siebie. Dotyczą one 28 z 37 skal testu ACL; (2) Istnieją różnice między mężczyznami homo– i heteroseksualnymi w zakresie idealnego obrazu siebie. Dotyczą one 24 z 37 skal testu ACL; (3) Mężczyźni homo– i heteroseksualni różnią się poziomem samoakceptacji. Wysunięte w pracy hipotezy zostały więc potwierdzone.

Homoseksualna orientacja u mężczyzn współwystępuje z postrzeganiem siebie. Badania jednoznacznie potwierdzają, że homoseksualni mężczyźni postrzegają siebie przez pryzmat negatywnych cech, a zatem bardziej krytycznie niż mężczyźni heteroseksualni. Mężczyźni homoseksualni podkreślają u siebie znacząco niższe kompetencje zadaniowe: mniejsze zdolności realizacji celów, mniejszą wytrwałość i uporządkowanie oraz brak pewności siebie. Znacząco niżej niż grupa kontrolna oceniają swoje kompetencje społeczne: poziom potrzeb afiliacyjnych (Aff), rozumienie siebie i innych (Int), zdolność opiekowania się innymi (Nur). Ujawniają równocześnie większe skłonności do reakcji impulsywnych i zachowań agresywnych (Agg). Preferują autonomię (Aut; Def), sceptycyzm i krytycyzm (CP) – przejawiają ogólnie niższy poziom przystosowania osobistego (P-Adj; A). Sygnalizują dużą potrzebę wsparcia (Suc) i wysoką otwartość na poradnictwo psychologiczne (Crs). W grupie homoseksualnej obserwujemy zatem znacząco większą pasywność oraz liczne wskaźniki będące miarą mniejszej wydolności i mniejszej skuteczności w zmaganiu się z życiem – w porównaniu do samoocen mężczyzn heteroseksualnych. Badania potwierdzają także obecną w literaturze tezę sugerującą, że mężczyźni homoseksualni wydają się doświadczać znaczących deficytów w zakresie cech męskich (Mas).

Uzyskane w badaniach wyniki korespondują z rezultatami uzyskanymi przez innych autorów (Manosevitz, 1970; Evans, 1971; Thompson, McCandless, Strickland, 1971; Hooberman, 1979; Duckitt, Toit, 1989). W badaniach homoseksualnych mężczyzn przy pomocy szesnastoczynnikowego kwestionariusza osobowości R. B. Cattella wykazano statystycznie istotnie niższe wyniki osób homoseksualnych w skali towarzyskości (Duckitt, Toit, 1989). Evans (1970,

1971) opisał badanych przez siebie homoseksualnych mężczyzn jako bardziej wrażliwych i poszukujących wsparcia (Suc), poniżających siebie (Aba), o niższym poziomie potrzeby dominacji (Dom), potrzeby osiągnięć (Ach) i wytrwałości (End). Mężczyźni homoseksualni uzyskali także znacząco wyższe wyniki w skali kobiecości i niższe w skali męskości, niż mężczyźni heteroseksualni (Aaronson, Grumpelt, 1961; Krippner 1964; Cubitt, Gendreau, 1972). W badaniach Bussa (1980) mężczyźni homoseksualni uzyskali wyższe wyniki w skalach mierzących lęk społeczny. Stringer i Grygier (1976) wykazali, że mężczyźni homoseksualni uzyskują znacząco wyższe wyniki w 4 z 6 skal Dynamic Personalisty Inventory, w których zwykle wyższe wyniki uzyskują kobiety. Wyniki te sugerują zatem, że profile osobowości mężczyzn homoseksualnych mają zasadniczo tendencje przeciwne do ukształtowanych przez kulturę wzorców roli męskiej (Clingman, Fowler, 1976).

Nie wszystkie jednak wyniki można wyjaśnić odwołując się do różnic w zakresie kulturowo ukształtowanych ról wynikających z płci. Na przykład homoseksualni mężczyźni uzyskali statystycznie istotnie wyższe wyniki niż mężczyźni heteroseksualni w skali autonomii (Aut). Prawdopodobnie wyższy poziom potrzeby autonomii uwarunkowany jest sytuacją społeczną osób homoseksualnych – nacechowaną stygmatyzacją i poczuciem społecznej dyskryminacji (Duckitt, Toit, 1989). Mężczyźni homoseksualni będąc chronicznie skoncentrowani na sobie i świadomi ryzyka potencjalnego odrzucenia społecznego – uniezależniają się od innych motywowani prawdopodobnie lękiem społecznym i potrzebą niezależności (Buss, 1980; Schmidt, Kurdek, 1984). Interpretację taką wydają się potwierdzać wyniki badań prowadzonych m.in. przez Hassell i Smitha (1975), w których wykazano wyższy poziom potrzeby autonomii, mierzonej testem ACL u mężczyzn homoseksualnych, a także przez Stringera i Grygiera (1976), w których mężczyźni homoseksualni uzyskiwali wyższe wyniki od mężczyzn heteroseksualnych w skali niekonwencjonalizmu i niższe w skalach podporządkowania się autorytetowi. Podobnie w badaniach Duckit i Toit (1989) – homoseksualni mężczyźni uzyskali wyniki wyższe w skali dominacji (16PF), niekonwencjonalności (Bohemenianism), wyrachowania (N) i niezależności (Q2).

Interesujące wyniki uzyskano w rezultacie porównania idealnych obrazów siebie mężczyzn homo- i heteroseksualnych. Idealny obraz siebie kształtuje się w grupie homoseksualnej zgodnie z zasadą uzupełniania deficytów postrzeganych w zakresie obrazu realnego. Mężczyźni homoseksualni chcieliby zatem być bardziej skuteczni w realizacji celów (Ach), a w relacjach interpersonalnych bardziej dominujący i agresywni – w porównaniu do mężczyzn heteroseksualnych. Równocześnie tak jak przewidywano mężczyźni homoseksualni sygnalizują w idealnym obrazie siebie silniejszą potrzebę zmiany oraz kontaktów

heteroseksualnych, chcą być bardziej pewni siebie, niezależni i autonomiczni – a zatem bardziej męscy.

Potwierdzona została także trzecia hipoteza, zakładająca różnice w poziomie samoakceptacji między grupą eksperymentalną i kontrolną. Mężczyzn homoseksualnych cechuje statystycznie istotnie niższy poziom samoakceptacji – w porównaniu do mężczyzn heteroseksualnych. Wyniki te są zgodne z rezultatami uzyskiwanymi przez innych badaczy (Evans, 1971).

Summary

THE SELF-IMAGE IN MALE HOMOSEXUALS

Homosexuality is currently treated as one of the three equally principal sexual orientations. Despite the unanimity of the American Psychological Association, the American Psychiatric Association and the World Health Organization as for the classification of homosexuality as a norm, the question of homosexual etiology and its interpretation remains unsolved. Representatives of various branches of learning have approached the said issue in numerous practical and theoretical ways. Many researchers within psychology use diverse methods to evaluate potential differences between homo- and heterosexuals. Most often they are explained in relation to social-cultural concepts of sex identity, the so-called gender studies, whose direct subject is a many-sided analysis of the question of sex, especially sex-related roles and socio-cultural models. The present study is an attempt to enter this discussion. The direct subject of the study is the analysis of the specific ways in which male homosexuals perceive themselves.

The study comprised 86 males: 43 homosexuals (experimental group) and 43 heterosexuals (control group). It was carried out through the application of the Adjective Check List by H. G. Gough and A. B. Heilbrun, which is used for the diagnosis of the real and ideal self-image.

The study verified the research hypotheses formulated in the introduction. It confirmed the presence of statistically vital differences between homo- and heterosexual males in the real (28 scales) and ideal (24 scales) self-image and at the level of self-acceptance.

Key words: homosexuality, self-image

Literatura cytowana:

Aaronson, B. S., Grumpelt, H. R. (1961). Homosexuality and some MMPI measures of masculinity-femininity. *Journal of Clinical Psychology*, *17*, 245-247.

Adelman, M. R. (1977). A comparison of professionally employed lesbian and heterosexual women on the MMPI. *Archives of Sexual Behavior*, *6*, 3, 193-201.

Bem, S. (1981). Gender schema theory: A cognitive account of sex typing. *Psychological Review*, *88*, 354-364.

Bem, S. (1989). Genital knowledge and gender constancy. *Child Development*, *60*, 649-662.

Braaten, L. J., Darling C. D. (1965). Overt und covert homosexual problems among male college students. *Genetic Psychology Monographs*, *71*, 2, 269-310.

Buss, A. H. (1980). *Self-consciousness and social anxiety*. San Francisco: Freeman.

Carson, R. C., Butcher, J. N., Mineka, S. (2003). *Psychologia zaburzeń.* (t. 2, s. 617-629). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Clingman, J., Fowler, M. G. (1976). Gender roles and human sexuality. *Journal of Human Assessment*, *40*, 3, 276-284.

Cubitt, G. H., Gendreau, P. (1972). Assessing the diagnostic utility of MMPI and 16 PF indexes of homosexuality in a prison sample. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 39*, 2, 342.

Cross, S. E., Markus, H. R. (2004). Płeć w myśleniu, przekonaniach i działaniu: podejście poznawcze. W: B. Wojciszke (red.), *Kobiety i mężczyźni: odmienne spojrzenia na różnice* (s. 48-80). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Drwal, R. Ł. (1995). *Adaptacja kwestionariuszy osobowości.* Warszawa: PWN.

Duckit, J. H., Toit, L. (1989). Personality profiles of homosexual men and women. *The Journal of Psychology*, *123*, 5, 497-505.

Eagly, A. H. (1987). *Sex differences in social behavior: A social-role interpretation*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Evans, R. B. (1971). Adjective check list scores of homosexual men. *Journal of Personality Assessment*, *35*, 4, 344-349.

Evans, R. B. (1970). Sixteen Personality Factor Questionnaire scores of homosexual men. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, *34*, 212-215.

Gagnan, J., Simon, W. (1973). Sexual *conduct: The social origins of human sexuality*. Chicago: Aldine.

Gough, H. G., Heilbrun, A. B. (1980). *The Adjective Check List*. Manual. Consulting Psychologists Press.

Gough, H. G., Heilbrun, A. B. (1990). *Test przymiotnikowy ACL: Podręcznik w tłumaczeniu A. Jurosa i P. Olesia*. Lublin.

Gurin, P., Markus, H. (1988). The cognitive consequences of gender identity. W: S. Skevington, D. Baker (red.), *The social identity of women* (s. 152-172). Newbury Park, CA: Sage.

Hassell, J., Smith, E. W. L. (1975). Female Homosexual's Concepts of Self, Men and Women. *Journal of Personality Assessment*, *39*, 2, 154-159.

Hooberman, R. E. (1979). Psychological androgeny, feminine gender identity and self-esteem in homosexual and heterosexual males. *Journal of Sex Psychiatry*, *115*, 1433-1436.

Juros, A., Oleś, P. (1993). Struktura czynnikowa Testu Przymiotnikowego ACL H. G. Gough'a i A. B. Heilbruna. W: J. Brzeziński, E. Hornowska (red.), *Z psychometrycznych problemów diagnostyki psychologicznej* (171-201). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Krippner, S. (1964). The identification of male homosexuality with the MMPI. *Journal of Abnormal Psychology*, *104*, 26-31.

Manosevitz, M. (1970). Early sexual behavior in adult homosexual and heterosexual males. *Journal of Abnormal Psychology*, *76,* 396-402.

Markus, H., Crane, M., Bernstein, S., Siladi, M. (1982). Self-schemas as gender. *Journal of Personality and Social Psychology*, *42*, 38-50.

Oleś, M., Oleś, P. (1989–1990). Test przymiotnikowy Gougha i Heilbruna a Kwestionariusz osobowości Cattella 16 PF. Analiza współzależności. *Roczniki filozoficzne*, *37-38*, 4, 171-188.

Prężyna, W. (1977). Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej. *Roczniki Filozoficzne*, *25*, 4, 7-165.

Schmitt, J. P., Kurdek, L. A. (1984). Correlates of social anxiety in college students and homosexuals. *Journal of Personality assessment*, *48*, 4, 403-409.

Siegelman, M. (1972a). Adjustment of homosexual and heterosexual women. *British Journal of Psychiatry*, *120*, 477-481.

Siegelman, M. (1972b). Adjustment of male homosexuals and heterosexuals. *Archives of Sexual Behavior*, *2*, 9-25.

Siegelman, M. (1979). Adjustment of homosexual and heterosexual women: A cross-national replication. *Archives of Sexual Behavior, 8*, 121-126.

Stringer, P., Grygier, T. (1976). Male homosexuality, psychiatric patient status and psychological masculinity and femininity. *Archives of Sexual Behavior, 5,* 15-27.

Spence, T. J. (1985). Gender identity and its implications for concepts of masculinity and femininity. W: T. B. Sonderegger (red.), *Nebraska symposium on motivation: Psychology of gender* (s. 59-95). Lincoln, NB: University of Nebraska Press.

Thompson, N. L., McCandless, B. R., Strickland, B. R. (1971). Personal adjustment of male and female homosexuals and heterosexuals. *Journal of Abnormal Psychology, 78*, 237-240.

Uchnast, Z. (1990). Psychometryczne wskaźniki samoakceptacji. *Roczniki Filozoficzne*, *38*, 4, 125-150.

RECENZJE

Adelajda SIELEPIN, *Rola Ducha Świętego w kształtowaniu nowego człowieka. Studium liturgiczno-teologiczne wybranych tekstów Mszału Pawła VI, Kraków 2008, ss. 312.*

Dla teologa liturgii podstawowymi źródłami poznawczymi są teksty i obrzędy liturgiczne. One także prezentują panoramę i wykładnię doktryny Kościoła (cfr znane *adagium* przypisywane Prosperowi z Akwitanii, z V wieku: *Lex credendi statuat legem supplicandi*). Teologia liturgii nie stanowi oczywiście „konkurencji" dla systematycznej nauki dogmatycznej, ale służy jej jako logiczne *lex credendi* Kościoła. W takiej perspektywie można przyjrzeć się rozprawie habilitacyjnej S. dr A. Sielepin. Prezentuje ona rzadko analizowaną przez liturgistów problematykę pneumatologii liturgicznej.

Książka naszej autorki (*Rola Ducha Świętego w kształtowaniu nowego człowieka. Studium liturgiczno-teologiczne wybranych tekstów Mszału Pawła VI*, Kraków 2008, ss. 312) jest z pewnością w Polsce pierwszą, oryginalną syntezą wiedzy na temat antropologii pneumatologicznej.

Tytuł i podtytuł rozprawy precyzyjnie określa cel, problematykę oraz podstawowe źródła, na których opiera się studium. Celem studium jest ukazanie roli Ducha Świętego w kształtowaniu pełni człowieczeństwa (lub po prostu: człowieka) w ramach liturgii eucharystycznej i jaki jest tego skutek w człowieku wierzącym. Udział Ducha Świętego został wyeksponowany w oparciu o urzędowe teksty liturgii mszalnej, a dokładniej Mszału Pawła VI, edycji z roku 2002. Do źródeł podstawowych dla rozprawy, autorka zaliczyła wybrane 42 teksty euchologii mniejszej (kolekty, modlitwy nad darami i po komunii świętej), 14 tekstów prefacji (euchologia większa), 4 embolizmy modlitw eucharystycznych, 4 formuły błogosławieństw oraz szereg innych tekstów z Mszału (2002), których egzegeza ubogaciła i umocniła wiodąca tezę rozprawy. Autorka odnośnie do przyjętej metody rozprawy określa ją (s. 259) jako analityczno-syntetyczną, zaprezentowaną w kontekście językowym, biblijnym, patrystycznym, teologicznym, a przede wszystkim liturgicznym. Analizowane teksty umożliwiły autorce zaprezentowanie różnorakich sposobów działania Ducha Świętego wobec człowieka, widzianego w perspektywie zarówno indywidualnej, jak też eklezjalnej. Obok analityczno-syntetycznej metody badawczej, Autorka korzysta także z szeregu innych użytecznych dla tematu studium metod, np. z krytyki źródeł,

metody porównawczej (np. z tekstów o treści pneumatologicznej, pochodzących z innych źródeł liturgicznych aniżeli Mszał z r. 2002, itd.), metody określanej jako hermeneutyka liturgiczna, itd. Zwłaszcza ta ostatnia metoda, często stosowana przez autorkę, choć wprost tak przez nią nie nazwaną, jest szczególnie cennym poszukiwaniem teologicznego i liturgicznego sensu wybranych, pneumatologicznych tekstów Mszału 2002 r. Wszystkie przeanalizowane przez autorkę teksty doskonale harmonizują z celem rozprawy i przyjętymi metodami ich opracowania. Recenzent zatem w pełni zgadza się z deklarowanymi przez nią tezami w tym obszarze oceny rozprawy.

Rozprawę tworzą: wstęp, pięć rozdziałów, zakończenie, wykaz skrótów, bibliografia, indeks osób, trzy aneksy, angielskojęzyczne streszczenie, spis treści.

Wstęp, zgodnie z wymogami naukowego *studium* prezentuje zarówno treści odnoszące się do wyjaśnienia przyjętej metodologii, jak też w pełni logiczną rolę rozdziału wprowadzającego w *meritum* opracowania. Słusznie autorka przypomina (s. 7), że pneumatologia w aktualnych badaniach teologicznych doznaje w Kościele zachodnim istotnego dowartościowania. Wraz z chrystologią, eklezjologią i patrylogią (teologią Boga Ojca) tworzy ona swoistą symbiozę całości nauki o zbawieniu i odkupieniu. Równocześnie trafnie zauważa S. A. Sielepin, że teksty liturgiczne odnoszące się do istnienia i działania Ducha Świętego w Kościele, były w liturgii zawsze obecne. Potwierdzają to najstarsze kodeksy liturgiczne (np. sakramentarze z VI czy VIII wieku). Autorka równocześnie precyzuje zakres i limity zainteresowania i prezentacji pneumatologii liturgicznej w rozprawie. W zamierzony sposób ogranicza się do tzw. pneumatologii antropologicznej, czyli interpretowania tylko tych tekstów z liturgii mszalnej, które odnoszą się do człowieka, zarówno w jego wymiarze indywidualnym, jak też zbiorowym. Ma to ukazać nowy obraz człowieka kształtowanego „według Ducha".

Rozdział pierwszy prezentuje udane, zwięzłe tło teologiczne dla pozostałych części rozprawy. Chodzi tu o ukazanie nowego zainteresowania nauką o Duchu Świętym w teologii XX wieku, a w sposób szczególny uzasadnienia tezy, że pneumatologia liturgiczna jest wyjątkowym *Sitz im Leben* dla teologii, czyli odkryciem formacyjnego znaczenia działania Ducha Świętego dla człowieka, właśnie poprzez celebracje liturgiczne. Autorka w logiczny sposób prowadzi czytelnika poprzez rozwój pneumatologii w okresie przed- i posoborowym, poprzez zapoznanie z rolą Ducha Świętego w aspekcie kultycznym, poprzez określenie istoty pneumatologii liturgicznej i jej relacji do charyzmatów, itd. Rozdział ten jest ważnym i potrzebnym wprowadzeniem do dalszych analiz bezpośrednio oddających oczekiwane treści zapowiedziane tematem rozprawy. Niektóre

wątpliwości czy zapytania zostaną zgłoszone przez recenzenta w odrębnym podrozdziale recenzji.

Rozdziały drugi do piątego stanowią udaną, ewolucyjną analizę i wykładnię tematu rozprawy. W sposób oczywisty podstawowym (ale nie jedynym!) źródłem poznawczym dla twierdzeń, tez, wniosków autorki są wybrane teksty Mszału 2002. I tak rozdział drugi ukazuje powołanie człowieka do permanentnej potrzeby przemiany siebie i otoczenia, gdyż także środowisko otaczające człowieka domaga się swoistego *consecratio mundi* (zob. twierdzenia J. Pinska: 1891-1957). Rozdział trzeci włącza człowieka poprzez działanie Ducha Świętego w tajemnicę paschalną Chrystusa. Relacja człowieka do Boga doznała inicjacji już poprzez sakrament chrztu. Ta duchowa adopcja włącza przecież każdego ochrzczonego, także poprzez działanie Ducha Świętego we wspólnotę Kościoła, czyli komunię wszystkich ochrzczonych. Rozdział IV prowadzi człowieka mocą Ducha Świętego ku dojrzałości w wierze, ku pełnoprawnemu uczestniczeniu w życiu Kościoła, aż po osiągnięcie eschatycznej pełni. Ostatni rozdział, w oparciu o właściwe teksty liturgiczne, opisuje pomoc Ducha Świętego okazywaną człowiekowi, który buduje wspólnotę Kościoła, umacnia jego jedność, łączy różnorodność, pokonuje przeciwności, głosi Ewangelię narodom, itd. Kościół bowiem ma także swoją wyraźną naturę pneumatologiczną.

Dojrzałość rozprawy rozpoznajemy po ocenie „warsztatu naukowego", którym operuje autor określonego *studium*. Ocena ta odnośnie do niniejszego recenzowanego dzieła jest nadzwyczaj pozytywna. Wręcz w nadmiarze zostały zaprezentowane źródła biblijne, liturgiczne, patrystyczne, dokumenty Kościoła, literatura przedmiotu i pomocnicza. Cennymi są także „dodatki" w postaci indeksu osób, streszczenie w języku angielskim oraz trzy aneksy zawierające wybrane teksty pneumatologiczne wykorzystane w rozprawie.

Dużą pomocą dla czytelnika są regularnie występujące wnioski dopełniające każdy z podrozdziałów oraz podsumowania kończące poszczególne rozdziały. Ogromna ilość przypisów, często mocno nawarstwionych, (w sumie ponad tysiąc) dowodzi o wręcz akrybicznej pracowitości autorki. Całość rozprawy wskazuje na ogromną wiedzę autorki w materii nie tylko pneumatologii liturgicznej, ale także *obiter* ukazuje dużą jej wiedzę ogólnoliturgiczną. Małe potknięcia „warsztatowe" nie psują ogólnego pozytywnego wrażenia, zob. np. s. 281: przy większości artykułów z czasopism podano najpierw nr *rocznika* (Michałek, Migut), ale „Przybylski" zaczyna od nr zeszytu; „Rafiński" w czasopiśmie *Communio* dla roku 1998 podaje nr rocznika 12, a dla tego samego czasopisma (dziesięć lat wcześniej!) z roku 1988 wymienia się nr 43 (Schönenberg). Art. E. D. O'Connor, wbrew przyjętemu przez autorkę schematowi, wcale nie określa nr rocznika.

Pełen i poprawny tytuł książki Dalbesio (s. 279) brzmi: *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*. Podobnych, bardzo drobnych niekonsekwencji i niedoskonałości warsztatowych można by wyliczyć więcej (zob. s. 279 „Balter" – Ateneum Kapłańskie 80(1973), aby dla tego samego czasopism, z tego samego roku – Przybylski – 1(1973), itd.).

Na zakończenie kilka dopowiedzeń i zapytań:

a) Autorka rzetelnie prezentuje przed- i posoborowych prekursorów pneumatologii, także liturgicznej. Zabrakło jednak, choćby wspomnienia, o oryginalnych poglądach na ten temat J. Pinska, zawartych w publikacji wydanej w r. 1997 przez Wydział Teologiczny PATu (sic!), „Świat i sakramenty". Pinsk uzasadnia, że nośnikiem życia Chrystusowego jest *Pneuma Christi*. Jest ona manifestowana człowiekowi i przekazywana poprzez celebracje liturgiczne. Pinsk wyjaśnia, że *Pneuma Christi* jest jednością, unią między bóstwem a człowieczeństwem, między ciałem a duszą, unią, która po Zmartwychwstaniu Chrystusa została udzielona wspólnocie wierzących. *Pneuma Christi* dostępna jest człowiekowi w formie rozpoznawalnej, „wcielonej". Takimi są np. wszystkie struktury celebracji liturgicznych. Działalność „Pneumy" rozpoczęła się wraz z Wcieleniem *(Cooperante Spiritu Cancto)*.

b) Autorka dużo pisze, zwłaszcza w I rozdziale, o potrzebie uświęcenia świata, jako naturalnego środowiska człowieka. Wiele ciekawych spostrzeżeń uzupełniających temat *Consecratio mundi* mogłaby S. A. Sielepin wyczytać z książki autora tej recenzji pt. *Consecratio mundi. Theologie der Liturgie bei Johannes Pinsk*, St. Ottilien 1990.

c) Na s. 267 (a także s. 268) autorka wypowiada się, że „to opracowanie będzie skromnym przyczynkiem do lepszego zrozumienia… działalności ekumenicznej Kościoła…". Uzasadnione zatem pytanie recenzenta, czy nie byłoby ubogaceniem dla rozprawy umieszczenie (w rozdz. I) głównych założeń teologii Kościołów wschodnich (zwłaszcza Kościoła ortodoksyjnego, prawosławnego), na temat roli, znaczenia i działania Ducha Świętego, tak szeroko przecież eksponowanych w doktrynie i nauczaniu tychże Kościołów?

d) Zakończenie „Zakończenia" (s. 268 n) w półstronicowym paragrafie zatytułowanym „Liturgia" wskazuje na kilka inicjatyw uświadamiających doniosłą rolę Ducha Świętego, „działającego na człowieka i w człowieku w ramach liturgii", np. milczenie liturgiczne, spotkania ekumeniczne, dowartościowanie katechumenatu. A może trzeba po prostu na nowo odkryć niepraktykowaną prawie wcale w parafiach litanię do Ducha Świętego, zachęcanie do uczestnictwa w Nabożeństwach Słowa Bożego na tematy roli i znaczenia Ducha Świętego, zwłaszcza w łączności z odpowiednimi obchodami liturgicznymi

ku czci Ducha Świętego (a także w połączeniu z przyjęciem sakramentu bierzmowania, lub jego rocznicy), itd. Takie praktyczno-liturgiczne podpowiedzi autorki uczyniłyby rozprawę bardziej „życiową". Inaczej grozi pokusa traktowania tematu i problematyki w kategoriach czystego „akademizmu". Zwłaszcza w liturgii obowiązuje przecież „złota" zasada, wręcz norma: informacja = formacja! Stąd potrzeba przekazywania i podpowiadania takich zwyczajnych sugestii pastoralno-celebracyjnych, także w *studium* „czysto akademickim".

Rozprawa S.A. Sielepin z pewnością zainteresuje nie tylko teologów Liturgii. Rzadko analizowana przez polskie środowisko teologiczne problematyka antropologii pneumatologicznej w ujęciu S.A.Sielepin jest twórczą prowokacją dla dalszych badań w tej materii.

Ks. Jerzy Stefański

* * *

Wojciech BARAN-KOZŁOWSKI, *Arcybiskup gnieźnieński Henryk Kietlicz (1199-1219). Działalność kościelna i polityczna* (*Poznańskie Studia Historyczne*, t. [11]), Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005, ss. 296.

Pisanie biografii znanych postaci z wczesnego średniowiecza polskiego stanowi przedsięwzięcie poniekąd ambiwalentne. Z jednej strony – co jawi się niedogodnością przy podejmowaniu tego rodzaju tematów – ubogość świadectw źródłowych pozwala na rekonstrukcję w zasadzie tylko niewielkich fragmentów życiorysu osoby interesującej badacza, skazując go przy tym na konieczność formułowania rozmaitych hipotez, które niekiedy trudno poddać weryfikacji i stąd w literaturze przedmiotu można natrafić na w równym stopniu uznawane za uprawnione, choć przy tym nieprzystające do siebie (lub nawet nawzajem się wykluczające) propozycje wyjaśnienia wydarzeń, o których źródła z epoki milczą. Z drugiej strony – co z kolei wydaje się być czynnikiem korzystnym (przynajmniej z punktu widzenia autora opracowania) – owa niepokaźna liczba przekazów, stanowiących fundament przy odtwarzaniu *curriculum vitae* bohatera danej biografii, umożliwia podejmującemu ów temat historykowi ogarnięcie całości zachowanej podstawy źródłowej, tym samym dając piszącemu komfort, jakiego raczej nie ma sposobności doświadczyć ktoś zajmujący się dziejami nowożytnymi, czy tym bardziej czasami najnowszymi. Wspominając tu o „komforcie" mamy na myśli przede wszystkim tą okoliczność, iż autor takowego opracowania za-

sadniczo może nie obawiać się ze strony recenzentów zarzutu niewykorzystania wnoszących coś do analizowanej przezeń problematyki świadectw źródłowych – oczywiście tylko wówczas, jeśli takowych faktycznie nie przeoczył.

Publikacja, której obecny tekst dotyczy, stanowi monografię działalności kościelnej i politycznej zasiadającego na stolicy arcybiskupiej w Gnieźnie w latach 1199-1219, a więc przez całe dwie dekady, Henryka Kietlicza. Obok bł. Radzima-Gaudentego, bł. Bogumiła-Piotra, Jakuba Świnki i Mikołaja Trąby zalicza się on do najbardziej znanych spośród średniowiecznych metropolitów gnieźnieńskich, a jego imię obecne jest nawet na kartach szkolnych podręczników dziejów ojczystych. Z kolei wespół z bł. Wincentym Kadłubkiem oraz Iwonem Odrowążem zaliczyć go można do najwybitniejszych przedstawicieli polskiego episkopatu pierwszej tercji, czy może nawet całej pierwszej połowy XIII stulecia, który to okres w historii polskiej państwowości z reguły nie jest postrzegany jako szczególnie korzystny. Dla Kościoła w Polsce był to wszakże przełomowy czas wprowadzania w nim postulatów reformy gregoriańskiej i związanej z tym jego emancypacji spod dominacji władzy świeckiej (monarszej), z którym to przełomem w sposób nieodłączny kojarzy się postać właśnie Henryka Kietlicza. Z racji tak eksponowanej roli rzeczonego hierarchy wielu wcześniej tworzących historyków poświęciło mu już uwagę, przy czym w sposób najpełniejszy uczynił to ks. Józef Umiński, stąd Wojciech Baran-Kozłowski nie był zmuszony poruszać się po obszarze w zupełności dziewiczym. Bynajmniej nie oznacza to, że podjął on temat, którego w tych okolicznościach nie warto było ponownie omawiać – wręcz przeciwnie, choć z drugiej strony daje się zauważyć pewną tendencję autora do podważania, gdzie tylko się da, hipotez i propozycji J. Umińskiego (a nawet pewnego deprecjonowania wartości jego biografii Henryka Kietlicza), co by miało dodatkowo uzasadniać celowość ponownego pochylenia się nad biografią tytułowego hierarchy. Skądinąd jednak trzeba oddać sprawiedliwość W. Baranowi-Kozłowskiemu, że nie jest to z jego strony jakaś permanentna krytyka osiągnięć poprzednika w trudzie badawczym, z jaką nieraz można się zetknąć w publikacjach zwłaszcza początkujących historyków o skromnym dorobku własnym, a nawet miał on odwagę przyznać we *Wstępie*, że ustalenia poczynione przez J. Umińskiego „stanowiły dla nas niejako przewodnik po plątaninie zdarzeń z odległej przeszłości", określając przy tym tamtego autora mianem „badacza sumiennego i pracowitego", który wszakże „nie był w stanie pozbyć się subiektywizmu w ocenach i interpretacjach [tudzież] popadł w skrajne uwielbienie dla swego bohatera (s. 10-11). Postulat obiektywizmu w prezentowaniu wydarzeń z przeszłości jest bez wątpienia wzniosły i oczywiście trudno odmawiać mu zasadności, wszakże czy w ogóle możliwy do zrealizowania, to kwestia, nad którą metodolodzy badań historycznych spierają się od dawna, zdając sobie sprawę, że każde dzieło autorskie siłą rzeczy pozostaje skażone większą lub mniejszą dozą

subiektywizmu. Wszędzie tam, gdzie wchodzi w rachubę interpretacja przekazu świadectw źródłowych, tak samo wszak obarczonych w jakiejś mierze owym piętnem subiektywizmu (przede wszystkim w przypadku źródeł o charakterze narracyjnym), trudno o pełną zgodność zapatrywań, z czym czynny badawczo historyk styka się niemal na każdym kroku. Wątku tego nie zamierzamy tu jednak dalej rozwijać, bo wszak celem obecnej publikacji nie jest dostarczenie porcji rozważań z pogranicza historiozofii, lecz podzielenie się z czytelnikiem uwagami na temat wskazanego w nagłówku niniejszej recenzji tytułu książkowego.

Prezentowana monografia ukazała się w ramach zapoczątkowanej w r. 2004 serii *Poznańskie Studia Historyczne*, w której nie jest to zresztą pierwszy tytuł z dziejów polskiego średniowiecza. Liczy ona bez mała trzysta stron druku w formacie B5, wygodnego w lekturze dzięki dużej czcionce oraz dostatecznie szerokim marginesom. Orientację w omawianej na jej kartach materii ułatwia tzw. żywa pagina (obok oczywiście spisu treści), brakuje natomiast jakichkolwiek indeksów, co z pewnością stanowi mankament w przypadku edycji o charakterze naukowym. Jednostronicowy *Wykaz skrótów* (s. 245) zawarty został przed umieszczoną na końcu obszerną *Bibliografią* (s. 246-292), po której zamieszczono jeszcze zwięzłe streszczenie obcojęzyczne po angielsku (s. 293-296). Książka pozbawiona jest jakiegokolwiek materiału ilustracyjnego (także tabel oraz wykresów), a jedyny „miły dla oka" barwny element jej szaty graficznej stanowi okładka (*nota bene* na stronie redakcyjnej brak opisu zreprodukowanego imaginacyjnego wizerunku Henryka Kietlicza), na s. IV zawierająca także zwięzłą notę biograficzną o Autorze oraz wyjątki z poprzedzających publikację prezentowanego tytułu opinii wydawniczych. Co się tyczy konstrukcji opracowania, będącego dysertacją doktorską W. Barana-Kozłowskiego (obronioną w Instytucie Historii Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), podzielona została ona na pięć rozdziałów, zatytułowanych: I. *Reformy w Kościele europejskim i Kościół polski* (s. 24-50); II. *Kietlicze w Polsce i początki rządów metropolitalnych Henryka (1199-1205)* (s. 51-68); III. *Druga faza rządów metropolitarnych (1206-1215)* (s. 69-185); IV. *Misja pruska za rządów arcybiskupa Henryka* (s. 186-203) oraz V. *Trzecia faza rządów metropolitalnych (1215-1219)* (s. 204-241). W drugim ze wskazanych rozdziałów (można to zresztą wywnioskować z samego tytułu) nie zabrakło rozważań na temat pochodzenia (rodowodu) późniejszego metropolity gnieźnieńskiego i jego kręgu krewniaczego, co wszak stanowi istotny element biografii każdej eksponowanej postaci z bardziej zamierzchłej przeszłości, kiedy to wyłącznie tylko zdolności osobiste i talenty nie wystarczały, aby znaleźć się na „świeczniku" historii, jeśli nie stały za tym również odpowiednie koligacje. O ile zatem owej „prolegomenie" do życiorysu arcybiskupa Henryka W. Baran-Kozłowski poświęcił na tyle dużo uwagi, na ile pozwalała na to wymowa zacho-

wanych źródeł z epoki (jak również niektórych późniejszych przekazów), o tyle odczucie niedosytu wywołuje u czytelnika przedstawienie okoliczności śmierci bohatera książki. Na przedostatniej stronie ostatniego z rozdziałów pojawia się bowiem niejako z nagła informacja, że w momencie wydarzeń, o których autor pisał w poprzednich akapitach, metropolita Kietlicz już nie żył, gdyż zmarł takiego a takiego dnia, po czym jedynie w przypisie zostało wskazane, jakie źródła informują o śmierci hierarchy. Jeszcze tylko pojedynczy akapit na temat domniemanego miejsca pochówku arcybiskupa Henryka (kolegiata w Tumie pod Łęczycą?) i całość wartkich dotąd wywodów niespodziewanie się kończy, zaś czytelnik pozostaje z nieodpartym wrażeniem jakiegoś urwania czy też niedokończenia narracji – tym bardziej, że w tymże końcowym rozdziale książki jej bohater znalazł się jakby na drugim planie w zawartych tam rozważaniach, stąd informacja o jego zgonie pojawia się w owym kontekście niczym *deus ex machina*. Wyraźnie odczuwalny jest też brak zamieszczenia na końcu monografii jakiejś próby ogólnej charakterystyki postaci, zwrócenia uwagi na możliwe do uchwycenia cechy jego osobowości, wreszcie też ukazania pozycji dziejowej tego pasterza Kościoła i męża stanu (ponadto ewentualnie garści uwag o jego wizerunku w późniejszej historiografii), miast czego w *Zakończeniu* znajdujemy ujętą w punkty rekapitulację, o czym była mowa w poszczególnych rozdziałach. Wprawdzie uzasadnione w przypadku dysertacji doktorskiej, na etapie jej przygotowania do druku tego rodzaju „suche" podsumowanie mogło (i powinno było) zostać zastąpione czymś przydającym owej publikacji nieco więcej waloru literackiego, szczególnie pożądanego w przypadku prac z dziedziny humanistyki, które przecież winny pobudzać do przemyśleń, a nie tylko stanowić zbiór danych faktograficznych.

Konstrukcja książki oraz sposób zaprezentowania w niej zgromadzonego i poddanego analizie materiału to w istotnej mierze pochodna indywidualnego spojrzenia autora, stąd również w omówieniu obecnie prezentowanej książki nie zamierzamy rozwodzić się szerzej w tej materii. Trudno wszakże nie zwrócić uwagi na pewne obiektywnego charakteru mankamenty, występujące w książkowej biografii Henryka Kietlicza. Rzecz oczywista, rozmaite usterki i błędy pojawiają się w bodaj każdej publikacji, co samo w sobie jej nie deprecjonuje, niemniej zadaniem rzetelnego recenzenta jest ich wytknięcie. Zaczniemy zaś od spraw dotyczących redakcyjnego opracowania tekstu i strony technicznej całości, na które to rzeczy autor z reguły miewa raczej niewielki wpływ (chociaż w przypadku książek raczej nie zdarza się, aby w ogóle nie było korekty autorskiej, jak to nieraz ma miejsce przy artykułach oraz recenzjach zamieszczanych w czasopismach lub pracach zbiorowych). Stosunkowo mało znaczącym i nie utrudniającym percepcji zawartych w książce wywodów mankamentem jest

zmieniająca się gdzieniegdzie – ni stąd, ni zowąd – wielkość czcionki. Nieco bardziej mogą irytować literówki, występujące zwłaszcza w tekście przypisów (np.: s. 89 przyp. 89 „brandemburski" miast „brandenburski"; s. 96 przyp. 145 „Menases" miast „Manases"; s. 123 przyp. 288 „obu kandudatów" miast „kandydatów"; s. 174 „mąkoleńskeigo" miast „mąkoleńskiego", s. 185 „ekskomuniak" miast „ekskomunika", s. 239 „obowiazków" miast „obowiązków", itd.), tudzież pokrewnego rodzaju usterki (np.: s. 30 „pa pieskich" – winno być „papieskich"; s. 150 przyp. 423 „zwracając przy tym" – brakuje słowa „uwagę"; s. 215 „nie mniej jednak" – winno być „niemniej jednak", itd.). Zastosowanie przy składzie komputerowym automatycznej opcji dzielenia wyrazów zaowocowało licznymi błędami w tym względzie w przypadku cytatów po łacinie (np.: s. 52 „qu/emdam"; s. 194 „co/nversationis", s. 210 „qu/orum", s. 221 „qu/ibus", s. 228 „qu/orundam", itd.), których po przełamaniu tekstu widocznie już nie skontrolowano pod tym kątem. O niezbyt uważnej lekturze licznych w tekście książki wtrąceń łacińskich świadczy osobliwe przeoczenie w przypisie 439 na s. 154, gdzie w stosownym cytacie jeden z wyrazów bezzasadnie został zastąpiony polskim odpowiednikiem („dominus Henricus archiepiscopus Gnesnensis, qui prefatam ecclesiam consecravit, [et] dominus Daniel Pragensis, qui tamże [*sic!*] duo altaria consecravit"), co niewątpliwie stanowi pochodną „mechanicznej" zamiany w całości przypisów „idem" na „także". Razi też pisanie zawsze z małej litery „Deus" (Bóg), co trudno usprawiedliwić takim zapisem w oryginałach szeregu zabytków średniowiecznego piśmiennictwa, w całości spisanych minuskułą, bowiem konsekwentnie należałoby wówczas w analogiczny sposób podawać nazwy własne (osobowe i geograficzne), czego W. Baran-Kozłowski bynajmniej nie czyni.

Rodzić się może zresztą pytanie, czy prezentowana pozycja poddana została jakiejś solidniejszej „obróbce" językowej w wydawnictwie (na stronie redakcyjnej są w każdym razie wymienione osoby zaangażowane w ten etap procesu wydawniczego). Nasza wątpliwość wynika stąd, że w książce czytelnik natrafi na cały szereg nie tylko osobliwych sformułowań, widocznie charakterystycznych dla sposobu konstruowania myśli przez autora, ale również na liczne usterki stylistyczne, a nawet błędy gramatyczne. Sformułowania typu: „obsadzanie urzędników kościelnych" (s. 69; obsadzanie urzędów kościelnych, a nie urzędników) czy „wyklęcie rzucone przez metropolitę" (s. 101; mówi się o wyklęciu kogoś, natomiast rzucano klątwę, nie zaś wyklęcie), brzmią wprawdzie niezręcznie, niemniej można je uznać w ostateczności za dopuszczalne. Obok tego wszakże trafiają się ewidentne potknięcia, w rodzaju: „klasztor św. Benedyktyna" (s. 54; *nota bene* mowa o czeskim opactwie benedyktynów w Kladrubach, którego patronką była Najświętsza Maryja Panna Wniebowzięta, a nie św. Benedykt z Nursji) lub „brak informacji o ucisku przez książęta" (miast „przez książąt" – s. 195). Kogoś

dbałego o styl razić muszą wzmianki o „polityce Henryka Brodatego, zwalniającej osadników niemieckich z uiszczania dziesięcin kościelnych" (s. 209; od opłacania należności uwalniał książę, a nie prowadzona przez niego polityka), czy tym bardziej o tym, że (bezosobowo) „dokument spisano wracając z Rzymu do Polski" (s. 211; jeśli już, to „podczas powrotu z Rzymu do Polski"). Redaktor wydawnictwa winien też był zwrócić uwagę na zauważalny brak pożądanej konsekwencji w pisowni wielkich i małych liter w tytułach publikacji anglojęzycznych (por. np.: s. 204 przyp. 3, s. 206 przyp. 7 i 8), ale również nazw własnych w języku polskim (np. na s. 243 obok siebie „Konrad Mazowiecki" i „Kazimierz opolski", skądinąd gdzie indziej pisany jednak z dużej litery – „Opolski"). Tak samo jego w głównej mierze obarczają usterki w rodzaju obecności na s. 50 odsyłacza do przypisu 154, który jest na stronie poprzedniej (s. 49), czy „wypadnięcia" pojedynczych liter z wyrazu (np. na s. 141 jest – w łacińskim cytacie – „sardotes" miast „sacerdotes"). Trudno natomiast wymagać od osób przygotowujących pod względem redakcyjnym książkę do druku, że będą lepiej aniżeli autor orientowały się w specyficznej terminologii, właściwej problematyce, o której dana publikacja traktuje. Tymczasem W. Baran-Kozłowski dał liczne dowody pewnej nieporadności w posługiwaniu się pojęciami odnoszącymi się do problematyki struktur kościelnych oraz reguł ich funkcjonowania (zwłaszcza w odniesieniu do prawa kościelnego), przy równoczesnej własnej „kreatywności", gdy chodzi czy to o używanie rozmaitych terminów w kontekstach tudzież „zbitkach wyrazowych", w jakich nie występują one w literaturze przedmiotu, czy również zgoła wymyślania nowych określeń. Ponieważ jest to kwestia pierwszorzędnej wagi, warunkująca zrozumienie odpowiednich fragmentów wywodów autora, wypada nam przytoczyć poniżej – dla zilustrowania – wybrane przykłady, by nie narazić się na zarzut gołosłownej krytyki.

Zaczynając od spraw natury poniekąd dyskusyjnej (by w dalszej kolejności przejść do ewidentnych uchybień), niezbyt trafne jest nazywanie biskupa „zarządcą" (miast pasterzem) diecezji (s. 85; zarządca to wszak ktoś działający w czyimś imieniu, a jego władza ma charakter tymczasowy), podobnie jak osobliwie brzmi sformułowanie, iż „tylko papież może używać insygniów cesarskich" (s. 27), będące niewątpliwie pewnym skrótem myślowym. Niezręczne (i zarazem nieobecne w pokrewnego charakteru opracowaniach) są także sformułowania w rodzaju: „kult święta" (s. 170), „utwierdzenie nadania klątwą" (s. 172), czy też określenie jednego z książąt „parafianinem" (miast diecezjaninem) tamtejszego biskupa (s. 223 – mimo obecności w samym świadectwie źródłowym wyrazu *parochianus*, którego w tym przypadku nie należy wszakże tłumaczyć w sposób dosłowny). Na s. 101 W. Baran-Kozłowski pisze o pasterzach poszczególnych biskupstw gnieźnieńskiej prowincji kościelnej, że byli oni „sufraganami diecezji polskich", podczas

gdy nazywanie ordynariuszy mianem sufraganów jest uprawnione wyłącznie na określenie ich stosunku względem zwierzchnika danej metropolii (byli sufraganami metropolity, a nie diecezji!). Terminem tym lepiej zresztą posługiwać się oszczędnie i w sposób ostrożny, bowiem od przełomu wieków średnich i czasów nowożytnych dominuje po dziś dzień inne rozumienie terminu „sufragan", odnoszone do biskupa pomocniczego, stąd niejeden z czytelników może opacznie zrozumieć podaną na s. 89 omawianej książki informację o „klątwie na poznańskiego sufragana" (nie każdy wszak musi wiedzieć, że w początkach XIII w. instytucja biskupów pomocniczych nie występowała jeszcze w diecezjach polskich). Nie wiadomo, co autor miał na myśli, stwierdzając, że „w średniowieczu za początek pontyfikatu biskupów przyjmowano datę konsekracji bądź wyświęcenia" (s. 130). Jeśliby napisał: „konsekracji, czyli wyświęcenia na biskupa", wówczas wszystko byłoby jasne; tymczasem owo „bądź" wprowadza jednak wyraźne rozróżnienie i w konsekwencji trudno odgadnąć, o co by miało w tym przypadku chodzić.

Ewidentny przykład braku dostatecznego rozeznania w terminologii kościelno-historycznej, stosowanej w opracowaniach z tej dziedziny, znajdujemy na s. 212, gdzie autor, pisząc o prałatach i kanonikach kapituł katedralnych, używa w stosunku do nich określenie „kler niższy", a to w przeciwstawieniu do biskupów. Tymczasem „kler wyższy" tworzyli nie tylko członkowie episkopatu, ale również rzeczni członkowie kapituł, także opaci (spośród duchowieństwa zakonnego), natomiast „kler niższy" to szeregowe duchowieństwo parafialne, jak również altaryści, mansjonarze, psałterzyści i rozmaite inne kategorie osób duchownych, nie piastujących jakichś eksponowanych godności kościelnych. Z kolei dla kogoś obznajomionego z terminologią kanonistyczną dziwacznie brzmią wywody na s. 114 o tym, że papież „polecił arcybiskupowi i kapitule nadać [osobie mającej objąć w niej prałaturę prepozyta] subdiakonat, a także dopuścić do jego emancypacji spod władzy scholastyka, z czym wiązała się możliwość otrzymania beneficjum" (osobliwy i zarazem nieprecyzyjny wywód z kuriozalnymi zbitkami wyrazowymi w rodzaju „nadania subdiakonatu", zakończony informacją o „odbyciu się papieskiej nominacji na prepozyta"). Cokolwiek mylące dla czytelnika może być określanie prepozytów zarówno kapituł (s. 161), jak i opactw kanoników regularnych (s. 179), mianem proboszczów (choć trzeba w tym miejscu przyznać, że w źródłach z doby przedrozbiorowej oba terminy rzeczywiście stosowano naprzemiennie), natomiast osobliwością jest nazywanie przez autora kapituł „zgromadzeniami" (na s. 115 czytamy nawet – w tym właśnie kontekście – o „zgromadzeniach leżących w obrębie archidiecezji" [*sic!*] i tamże o „łęczyckim zgromadzeniu" – na określenie kapituły kolegiackiej w Łęczycy) – podobnie zresztą, jak i wyżej wspomniane kolegia mansjonarzy (s. 92 przyp. 125 „księga przywilejów zgromadzenia mansjonarzy

w Sandomierzu", w oparciu o którą to informację ktoś mógłby dojść do wniosku, że chodzi o jakiejś zgromadzenie zakonne).

Termin *canonicos bigamos* W. Baran-Kozłowski próbuje wyjaśnić w ten sposób, że to „zapewne duchowni ponownie wstępujący w związek małżeński, a nie uprawiający wielożeństwo" (s. 229 i tamże komentarze w przyp. 157). W rzeczywistości chodzi po prostu o duchownego (kanonika) żonatego, którego określenie mianem *bigamus* posiadało tego rodzaju uzasadnienie, że był on poślubiony zarówno Chrystusowi/Kościołowi (jako kapłan), jak i kobiecie (jako mąż), stąd właśnie rzeczona „bigamia". Termin ten znany jest zresztą w tym kontekście także ze źródeł nowożytnych, odnoszących się do spraw Kościołów Wschodnich (unickich), pozostających w jedności z Rzymem, w których celibat nie był obowiązkowy (żonatego duchownego określano tam w urzędowych dokumentach, spisanych po łacinie, właśnie mianem *presbyter bigamus*). Skoro zaś mowa o wschodnim chrześcijaństwie, nieprecyzyjna i nieścisła w warstwie terminologicznej jest też wzmianka, że w obradach Soboru Laterańskiego IV uczestniczył „prymas zjednoczonych Maronitów" (s. 204). Przykład podobnego rodzaju „kreatywności", gdy chodzi o posługiwanie się pojęciami mającymi służyć opisowi pewnych zjawisk życia kościelnego, znajdujemy także na s. 238, gdzie na określenie trwałej przeszkody do przyjęcia święceń (łac. *irregularitas*) W. Baran-Kozłowski ukuł niby spolszczony termin „irregularita".

Okazuje się wszakże, że ów zauważalny brak należytej dbałości, gdy chodzi o dobór pojęć tudzież posługiwaniu się nimi zgodnie z właściwym im znaczeniem, nie dotyczy li tylko sfery kanonistycznej, czy w ogólności kościelno-historycznej. Tak np. na s. 151 natrafiamy na wzmiankę o „okrętach klasztoru w Lądzie", co by nasuwało militarne skojarzenia, podczas gdy chodziło o zwyczajne statki, służące do transportu po wodach śródlądowych (por. s. 165). Przejawem niestaranności jawi się także niepełny zapis nazw własnych, w rodzaju „król Czech Przemysł" (s. 122 przyp. 283 – winno być „Przemysł Ottokar I"), czy – skądinąd trzeba przyznać, że konsekwentne – pomijanie nazwisk redaktorów w przypadku przywoływania opracowań zbiorowych, podczas kiedy ich wskazywanie w zapisie bibliograficznym stanowi powszechnie przyjętą praktykę. Dotknąwszy zagadnienia bibliografii, od razu w tym miejscu pozwolimy sobie zwrócić uwagę nadto na pewne inne jeszcze mankamenty, z tym obszarem związane. Przyjęta w zestawieniu literatury przedmiotu na końcu książki kolejność alfabetyczna jest wprawdzie czymś oczywistym, wszakże zdanie się w tym względzie na program komputerowy, który automatycznie uszeregowuje tytuły, jest do pewnego stopnia ryzykowne, a w każdym razie finalny rezultat wymaga kontroli. Tu zdaje się tego nie uczyniono, stąd na pierwszym miejscu mamy *A History of Hungary* (s. 251; pozycja ta winna być umieszczona pod literą „H"), gdy z kolei praca

G.M. von Knonaua wyszczególniona została wprawdzie we właściwym miejscu, niemniej z nieprawidłowym zapisem „Knonau von G.M." (miast „von Knonau G.M." – s. 267). Jeszcze osobliwszym zjawiskiem jest w zupełności niepraktykowane rozdzielanie nazwiska oraz inicjału imienia syglem zakonnym, skądinąd w zupełności zbytecznym w zapisie bibliograficznym (s. 254 „Borkowska OSU U."; s. 284 „Szczaniecki OSB P." – do tego z błędem w nazwisku, gdyż winno być Sczaniecki). Zbytecznym zabiegiem wydaje się też rozdzielanie publikacji autorstwa tej samej osoby na dwa „bloki", a to z racji oboczności w materii używanych form nazwiska – bez względu na to, co widnieje w oryginale na kartach tytułowych (na s. 270 mamy obok siebie „Kürbis B." oraz „Kürbisówna B."). Warto było zwrócić nadto uwagę, że niektóre ze wskazanych pozycji doczekały się nowych wydań (np. J. Fijałek, *Życie i obyczaje kleru w Polsce średniowiecznej na tle ustawodawstwa synodalnego*, Kraków 1997[2]) lub tłumaczeń na język polski (N. Ohler, *Życie pielgrzymów w średniowieczu. Między modlitwą a przygodą*, Kraków 2000), natomiast na wyliczanie tego rodzaju drobnych mankamentów, jak np. brak wskazania przy edycji *Zbiór dokumentów i listów miasta Płocka* (s. 251), że chodzi o jej tom pierwszy, miejsca w ramach niniejszego tekstu recenzyjnego poświęceń nie zamierzamy.

Zestawienie bibliograficzne na końcu książki W. Barana-Kozłowskiego, obok najobszerniejszego działu *Opracowania*, zawiera też wykazy *Źródła rękopiśmienne* oraz *Źródła drukowane*, z których to pierwsze ograniczone jest do zaledwie czterech pozycji. W przypisach do tekstu monografii pojawiają się wszakże również inne archiwalia, jak np. w przypisie 141 na s. 95, gdzie wskazano na źródło z Archiwum Watykańskiego (Archivio Segreto Vaticano), wszakże bez zaznaczenia, iż chodzi o świadectwo tam właśnie się znajdujące (widnieje samo tylko *Registra Vaticana*). W kolejnym z przypisów autor przyznaje zresztą, choć czyni to w sposób pośredni, że stosowne wskazanie źródłowe zawdzięcza wymienionej tam z nazwiska osobie trzeciej (s. 95 przyp. 142), podobnie jak niejednokrotnie zdarza mu się cytować „z drugiej ręki" zawartość pewnych trudnodostępnych edycji źródłowych, do których sam dotrzeć nie zdołał (pochodną tego bywa niekiedy niełatwy do „rozszyfrowania" i niewiele mówiący korzystającemu zapis bibliograficzny, jak np. w przyp. 436 na s. 153). Podawanie sygnatur zbiorów archiwalnych, z których nie miało się sposobności korzystać (tak również w przyp. 121 na s. 91, gdzie do tego rzadko stosowany zapis „Watykan, Biblioteka Apostolska"), podobnie jak edycji źródłowych, których nie miało się okazji trzymać w ręku, stanowi praktykę z pewnością nie zasługującą na pochwalenie, choć dopóki nie wiąże się to z próbą zatuszowania, skąd daną wiadomość udało się pozyskać, nie można mówić o jakimś sprzeniewierzeniu się obowiązującym badacza zasadom.

Być może dla kogoś innego najbardziej wdzięcznym polem trudu recenzenckiego byłoby wdawanie się z autorem opracowania w polemiki na temat rozmaitych twierdzeń czy też hipotez badawczych, odnoszących się do samej jako takiej rekonstrukcji kolejnych znanych ze źródeł odsłon z biografii bohatera monografii. Nie zajmując się bliżej epoką, której poświęcona została prezentowana publikacja, nie zamierzamy tego czynić, tym niemniej kilka uwag, dotyczących niektórych punktów wywodów W. Barana-Kozłowskiego, pozwolimy sobie na koniec niniejszego tekstu wyrazić. I tak jest rzeczą zastanawiającą, że dla objaśnienia norm prawa kościelnego, obowiązujących u progu XIII w., autor przywołuje postanowienia wydane dopiero na soborze w Vienne, obradującym w latach 1311-1312 (s. 113 i tamże przyp. 242). Nie wypowiadając się na temat tego, w którym Ołoboku została dopełniona w r. 1207 konsekracja biskupa wrocławskiego Wawrzyńca, ograniczymy się w tym miejscu jedynie do uwagi, że sam jako taki fakt, iż świątynia klasztorna w wielkopolskiej miejscowości o tej nazwie została konsekrowana dopiero w r. 1213, wcale jeszcze nie przesądza, że dopiero od tego momentu rozpoczęto sprawować w niej funkcje liturgiczne, a w konsekwencji żadne uroczystości kościelne nie mogły się tam odbyć wcześniej. Liczne świątynie nawet przez całe stulecia pozostawały niekonsekrowane, gdyż dla sprawowania w nich służby Bożej wystarczało samo tylko poświęcenie, którego dokonać mógł kapłan i niekonieczne było fatygowanie po temu biskupa, jak to miało miejsce w przypadku uroczystej konsekracji świątyni. Z drugiej wszakże strony przybycie do danego ośrodka – dla dopełnienia święceń biskupich – aż kilku członków ówczesnego episkopatu nadarzało znakomitą okazję, by miejscowy kościół przy tej sposobności konsekrować (chyba, że nie dobiegła jeszcze końca jego budowa i wyposażanie w niezbędne elementy wystroju wnętrza), stąd rzeczywiście może tu chodzić raczej o dwie różne lokalizacje. Z kolei na s. 83 autor recenzowanej publikacji stwierdza (i to w tonie dość kategorycznym): „Arcybiskup [Henryk Kietlicz] rozumiał, iż wzmocnić Kościół polski i wprowadzić [w nim] reformy może tylko wtedy, gdy władza książęca będzie słaba, a niewiele znaczący władcy dzielnicowi będą uwikłani w ciągłe spory, których on, wsparty autorytetem papieża, będzie rozjemcą". Sformułowanie to wydaje się być nazbyt śmiałe w swej wymowie, a zawarta w nim supozycja, gdyby odpowiadała prawdzie, w rzeczywistości niezbyt dobrze by świadczyła o bohaterze monografii, jako mężu stanu i zarazem pasterzu powierzonej mu owczarni, skoro jakoby świadomie miał on dążyć do tego, aby poszczególni Piastowie byli nawzajem skonfliktowani i toczyli ze sobą zmagania. Przecież konflikty pomiędzy władcami dzielnicowymi, zwłaszcza jeśli przybierały charakter militarnej konfrontacji, rujnowały kraj i narażały jego mieszkańców na dramatyczne przeżycia, włącznie z zagrożeniem zdrowia i życia, a częściej jeszcze utratą przynajmniej części

posiadanego dobytku. W przypadku biskupa byłby to zatem istny makiawelizm wystawiać ogół wiernych na strach i cierpienie, jakie niesie wraz z sobą każda wojna, aby tą drogą umacniać pozycję instytucjonalnego Kościoła.

W. Baran-Kozłowski wyciągnął zbyt daleko idące wnioski, gdy chodzi o przyczyny nieobjęcia przez Ottona Dypoldowica godności prepozyta w kapitule katedralnej (metropolitalnej) w Magdeburgu, wiążąc to nawet ze sporem pomiędzy arcybiskupami gnieźnieńskim i magdeburskim o zwierzchność metropolitalną nad diecezją kamieńską (s. 114). Z kolei szukając przyczyn wystawienia w dniu 5 I 1207 r. dokumentu papieskiego, dotyczącego stosunku biskupstwa kamieńskiego względem polskiej prowincji kościelnej, autor ograniczył się wyłącznie do bieżącego kontekstu politycznego sprawy, nie dostrzegając, iż chodzi o kolejną odsłonę dłuższego sporu, związanego z przynależności metropolitalną wyżej wspomnianej diecezji (s. 115-116). Pewną przesadą tudzież doszukiwaniem się „drugiego dna" wydają się rozważania w temacie, dlaczego kilka bull wystawionych zostało jednego i tego samego dnia, a kilka następnego, oraz czemu właśnie w takiej akurat kolejności, nie prowadzące zresztą do jakichkolwiek konstruktywnych wniosków (na s. 118-119). Zastrzeżenia wzbudza także analiza adresowanej do biskupa płockiego Gedki bulli papieża Honoriusza III z 13 VI 1218 r., zawierającej upomnienie na okoliczność niezebrania w powierzonej temu hierarsze diecezji daniny krucjatowej, uchwalonej na Soborze Laterańskim IV. W. Baran-Kozłowski stwierdza: „Biorąc pod uwagę fakt, iż w piśmie tym nie ma mowy o podobnych trudnościach w innych diecezjach, z dużą dozą prawdopodobieństwa możemy przyjąć, że w pozostałej części podległej Kietliczowi prowincji [kościelnej] zbieranie [daniny] przebiegało bez zakłóceń" (s. 222). W tym przypadku wnioskowanie *ex silentio* wydaje się nieuprawnione, trudno bowiem oczekiwać, że w napomnieniu do pasterza diecezji, z której nie napłynęła danina, papież będzie „żalił się", iż również w innych biskupstwach ociągano się z wywiązaniem się z należności. Z pewnością nie byłby to argument mobilizujący biskupa Gedkę do jak najrychlejszego nadrobienia owej zaległości, lecz zgoła przeciwnie.

Jak wcześniej wspomniano, prezentowana publikacja dostarcza o wiele więcej wątków dla tego rodzaju polemik i dyskusji, którymi wszakże nie zamierzamy przeciążać niniejszej recenzji. Przechodząc do konkluzji, bez większych wahań możemy stwierdzić, że omawiana publikacja – mimo wskazanych powyżej, na wybranych przykładach, jej mankamentów (zwłaszcza w materii operowania przez autora terminologią odnoszącą się do realiów funkcjonowania instytucji kościelnych w wiekach średnich) – stanowi wartościowy wkład w badania nad dziejami Polski i Kościoła polskiego w dobie rozbicia dzielnicowego. Choć nie wprowadza ona do obiegu naukowego jakichś nieznanych uprzednio źródeł, to jednak zawarta w niej próba całościowego spojrzenia na działalność metropolity

Henryka Kietlicza, związana też z nowymi propozycjami interpretacji szeregu wydarzeń, niewątpliwie zapewni jej należne miejsce w dorobku rodzimej historiografii, która na tym odcinku badania ojczystych dziejów skądinąd nie jest specjalnie obfita. W owym kontekście nie od rzeczy będzie sformułować w tym miejscu postulat opracowania w przyszłości analogicznego charakteru monografii życia i działalności wspomnianych na wstępie, a współczesnych Kietliczowi postaci z grona XIII-wiecznego episkopatu polskiego, mianowicie bł. Wincentego Kadłubka oraz Iwona Odrowąża (jakkolwiek ten ostatni został biskupem dopiero w roku 1218), o których obu W. Baran-Kozłowski niejednokrotnie wspomina na kartach omówionej tu publikacji. Na ile tylko źródła pozwolą, warto zresztą przyjrzeć się losom także innych hierarchów, pełniących wtedy posługę w diecezjach wchodzących w skład polskiej prowincji kościelnej, jakkolwiek zapewne nie o każdym da się napisać osobną książkę. Nie trzeba zresztą dodawać, że wciąż niezrealizowanym, lecz ważkim postulatem pozostaje opracowanie czyniącego zadość wymogom naukowej krytyki słownika biograficznego biskupów średniowiecznego Kościoła w Polsce (wraz z kontynuacją dla czasów nowożytnych oraz najnowszych), którego przygotowanie będzie o tyle łatwiejsze, o ile więcej powstanie i ukaże się drukiem tego rodzaju monografii, jak ta powyżej zaprezentowana.

Krzysztof R. Prokop

KOMUNIKATY

ROK KAPŁAŃSKI
Fidelitas Christi – fides sacerdotis firmissima

Od końca czerwca br. przeżywamy Rok Kapłański, któremu towarzyszy zawołanie: *Wierność Chrystusa – wierność kapłana*. Zapowiadając to duchowe dzieło Ojciec święty Benedykt XVI pragnął, by było ono okazją do pogłębionej refleksji nad tajemnicą kapłaństwa, czasem *modlitwy samych kapłanów, modlitwy z kapłanami i za kapłanów*[1] oraz wskazał jego szczególny cel, którym jest *krzewienie zapału wewnętrznej odnowy wszystkich kapłanów na rzecz silniejszego, bardziej czytelnego świadectwa ewangelicznego we współczesnym świecie*[2]. Papież ma świadomość, jak ważne jest *wspieranie dążenia kapłanów do duchowej doskonałości, bo od niej w decydujący sposób zależy owocność ich posługi*[3]. Jako drogę osiągania kapłańskiej świętości ukazał cnotę wierności.

Wierność jest jednym z najpiękniejszych przymiotów natury ludzkiej. Nie jest ona tylko prostym przywiązaniem, instynktem czy praktycznym rozwiązaniem, ale świadomym wyborem, owocem zaangażowania. Wierność jest codziennym językiem miłości. Wśród wszystkich istot żyjących na świecie tylko człowiek – jako osoba - może być wierny.

Umiejętność zachowania wierności nabiera dziś szczególnego znaczenia. Żyjemy bowiem w czasach, w których ludzkość doświadcza swoistej schizofrenii. Z jednej strony, jak pokazują to publikowane sondaże, człowiek nieustannie pragnie stabilności i bezpieczeństwa, które są owocem wierności, ale z drugiej strony żyje w kulturze pełnej relatywizmu i konsumpcji, która pozbawiona jest wspomnianych wartości. Popularna kultura masowa (nazywana przez niektórych socjologów „kulturą instant"), promuje hedonistyczne nastawienie do życia. Zwłaszcza ludzie młodzi zachęcani są do nieustannego realizowania swoich potrzeb i przyzwyczajani do łamania różnych granic, uczeni, że nie ma nienaruszalnych zasad czy wartości. Wychowywani są w duchu ponowoczesnej antropologii, w której jedynym i ostatecznym centrum jest sam człowiek. Owo-

---

[1] List Prefekta Kongregacji ds. Duchowieństwa na Rok Kapłański, Watykan 2009, s. 1.

[2] Benedykt XVI. List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego, Warszawa 2009, s. 5.

[3] Przemówienie Benedykta XVI wygłoszone w dniu 16 marca 2009 r. podczas generalnego zebrania Kongregacji ds. Duchowieństwa.

cem takiej logiki życia jest niszczenie lub rozmywanie świata wartości. To, co dotąd uważano za cnotę (m.in. wierność, prawość, czystość, uczciwość...) dziś staje się reliktem minionej epoki. Młody człowiek często nie potrafi już czekać, odraczać swoich potrzeb, uszanować określonych granic. Wierność nie jest dla niego „trendy", raczej wydaje się być niewygodna i staroświecka. Życie w takiej perspektywie pozornie może wydawać się łatwe i atrakcyjne, ale w rzeczywistości rodzi poczucie pustki i życiowej frustracji. Jakże przykre jest spotkanie młodego człowieka, dopiero rozpoczynającego życie, który jest smutny i znudzony, jeśli bowiem wszystkiego już doświadczył, to wie, że nic więcej go nie czeka.

Człowiek w swej najgłębszej istocie pozostaje niezmienny. Można próbować modyfikować styl jego życia, przyzwyczajenia i postawy, ale nie można zmienić ludzkiej natury. Człowiek zawsze będzie potrzebował systemu wartości, bezpieczeństwa i stałości. Dramatem jest dziś to, że wychowując młodych w duchu konsumpcji, czyni się ich niezdolnymi do realizacji najgłębszych ludzkich pragnień. Stąd tak ważne staje się wołanie o właściwą antropologię i wyrastającą z niej kulturę wartości. Prawda ta odnosi się w szczególny sposób do kapłanów, którzy poprzez swoją posługę kształtują przyszłe pokolenia, stając się wychowawcami w wierze i nauczycielami życia.

Przesłanie Roku Kapłańskiego nie tylko przypomina, jak ważna jest wierność, ale i zaprasza, by troskę o tę cnotę uczynić naszą drogą.

Biblijna wierność (hbr. emet) charakteryzuje Boga i często łączona jest z Jego ojcowską dobrocią (hesed), co widzimy zwłaszcza w dziejach narodu wybranego. Wierność, to jakby imię Boga, gdyż On się nie zmienia, Jego słowa nie przemijają, a obietnice są dotrzymywane. Bóg jest niewzruszoną *skałą,* na której Izrael mógł budować swoją przyszłość (Wj 34,6; Iz 40,8; Tob 14,4; Ml 3,6; Pnp 32,4)[4].

Na przestrzeni całej historii zbawienia wierność Boga jest niezmienna, a wierność człowieka jest nieustannie łamana. Ten kontrast wskazuje na całkowitą darmowość Bożego przymierza, odsłania prawdziwe oblicze Boga, który jest wierny sam sobie, *wierny swemu ojcostwu, wierny swej miłości* (DM 6).

Izrael, a mówiąc szerzej człowiek, nie dochował wierności Bogu. Przez swoją słabość nie był w stanie odpowiedzieć na Jego zaproszenie do wspólnoty i wytrwać w niej. Bóg wybrał więc nowego Sługę, którego namaścił Duchem Świętym, Sługę sprawiedliwego i wiernego, który dla nas i za nas stał się wierny, aż do śmierci, stając się Arcykapłanem na wieki (Łk 4,14-21; Rz 3,3; 1 Tes 5,24; 2 Tm 2,13).

Chrystusowe Kapłaństwo jest znakiem wierności Boga i jednocześnie źródłem naszej wierności. Im bardziej doświadczamy ludzkiej kruchości, a jednocześnie wiernej miłość Boga; im więcej opieramy się na Bogu, a mniej na sobie, tym

[4] *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań-Warszawa 1985, s. 1038.

bardziej stajemy się świadomi, że tylko w Nim i przez Niego możemy dochować wierności.

To bardzo piękne, ale i zobowiązujące. W świecie, w którym dominująca staje się kultura relatywizmu i konsumpcji, wołanie o wierność jest coraz bardziej doniosłe. W czasach, gdy nawet wśród politycznych elit, a bywa, że i w kręgach ludzi Kościoła, granice wierności przestają być nienaruszalne, coraz bardziej aktualne staje się wołanie o prorocki znak, o świadectwo, że można i że warto być wiernym.

Na okres Roku Kapłańskiego Kościół daje nam czytelne znaki – św. Jana M. Vianneya (w 150. rocznicę jego śmierci), który *dla wszystkich kapłanów może być istotnym punktem odniesienia*[5] oraz bł. bpa Michała Kozala (w 70. rocznicę rozpoczęcia jego męczeńskiej drogi) – świadków, którzy potrafili być wierni, aż po ofiarę z siebie; wierni Bogu, sobie i powołaniu.

W zakończeniu listu na Rok Kapłański papież prosi Najświętszą Dziewicę, *by wzbudziła w duszy każdego kapłana wielkoduszne odnowienie owych ideałów całkowitego oddania się Chrystusowi i Kościołowi, które inspirowały myśl i działanie Świętego Proboszcza z Ars*[6]. Należy żywić nadzieję, że Rok Kapłański, przeżywany w takim duchu, pomoże nam jeszcze pełniej zjednoczyć się z Chrystusem – Arcykapłanem wiernym, byśmy wobec świata mogli stać się profetycznym znakiem wierności Boga.

Ks. Wojciech Rzeszowski

[5] Benedykt XVI, List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego, Warszawa 2009, s. 8.
[6] Tamże, s. 28.

SYMPOZJUM REKTORÓW WYŻSZYCH SEMINARIÓW DUCHOWNYCH W ORCHARD LAKE

W dniach 28–30 sierpnia 2009 roku w Seminarium Duchownym pw. św. Cyryla i Metodego w Orchard Lake (USA) odbyło się sympozjum, poświęcone formacji kapłańskiej, na które Organizatorzy zaprosili rektorów wyższych seminariów duchownych z Polski, tak diecezjalnych jak i zakonnych. Na zaproszenie pozytywnie odpowiedziało i przybyło do USA przeszło trzydziestu księży rektorów z Polski. Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne w Gnieźnie reprezentował wicerektor, ks. dr Maciej Olczyk.

Sympozjum uroczyście otworzyło cykl obchodów z okazji 100-lecia istnienia seminarium polonijnego w Orchard Lake oraz 125-lecia powstania pierwszego polskiego seminarium duchownego w Stanach Zjednoczonych. Program sympozjum był bardzo bogaty. Każdego dnia uczestnicy gromadzili się na modlitwie brewiarzowej i Eucharystii. Zaplanowano wykłady na temat formacji do kapłaństwa wśród polonii amerykańskiej i współpracy z seminariami w Polsce. Prelegenci dzielili się wiedzą na temat historii seminarium polonijnego, a także kreślili możliwe kierunki rozwoju na przyszłość. Przewidziano także czas na spotkania z Polonią, zwiedzanie Detroit oraz kampusu uniwersyteckiego w Orchard Lake. Sympozjum przebiegało w braterskiej atmosferze, pełnej gościnności i wzajemnej życzliwości.

Większość księży rektorów przybyła do Orchard Lake w przeddzień rozpoczęcia sympozjum. Wszyscy otrzymali zakwaterowanie w komfortowym hotelu w pobliżu seminarium. Wieczorem spotkali się na powitalnej kolacji na terenie kampusu akademickiego. Przybyłych gości uroczyście przywitał wicerektor Seminarium Duchownego w Orchard Lake, ks. lic. Mirosław Król.

Pierwszy dzień sympozjum – piątek, 28 sierpnia – poświęcony był na zwiedzanie miejsc związanych z obecnością Polonii w Detroit. Wszyscy uczestnicy sympozjum zebrali się rano w kaplicy seminaryjnej na modlitwie brewiarzowej. Na tę modlitwę przybył także rektor seminarium polonijnego, ks. prałat dr Charles Kosanke, który skierował do przybyłych gości krótkie słowo powitalne. Wyraził w nim osobistą radość z obecnego spotkania i nadzieję na owocną współpracę z polskimi seminariami. Po modlitwie porannej wszyscy księża rektorzy autokarem udali się do Detroit. Zwiedzanie tego ważnego dla Polonii amerykańskiej miasta rozpoczęło się od nawiedzenia cmentarza, na którym spoczywają pierwsi rektorzy polskiego seminarium duchownego w USA, ks. J. Dąbrowski (1842-1903) i ks. W. Buhaczkowski (1861-1925). Przy ich grobach odmówiono modlitwę i złożono symboliczną wiązankę kwiatów.

Obok cmentarza mieści się Centrum Sługi Bożego Ojca Solanus'a Casey'a, kapucyna z Detroit (1870-1957). Zasłynął postawą świętości życia, mądrością, dobrocią i miłosierdziem w środowisku emigrantów z Europy, potrzebujących wsparcia materialnego i duchowego. Zachęcał do wzajemnej pomocy i okazywania miłości bliźniemu, sam nie szczędząc sił dla biednych, głodnych i opuszczonych. Dlatego też Kościół lokalny pragnie zaliczyć go w poczet świętych.

Z Centrum Ojca Solanus'a ks. rektorzy udali się do kościoła pw. Najsłodszego Serca NMP w Detroit. Jest to kościół wybudowany pod koniec XIX w. przez polonię. Imponująca budowla w stylu neogotyckim (dł. 202 ft., szerokość nawy 90 ft., w transepcie 188 ft., wysokość 88 ft.) w 1981 roku została włączona w poczet zabytków Stanu Michigan. Jest to również największy polski kościół w Stanach Zjednoczonych. W świątyni tej o godz. 12.00 księża rektorzy celebrowali pod przewodnictwem J.E. ks. Adama kard. Maidy, metropolity Detroit, uroczystą Eucharystię oficjalnie rozpoczynającą jubileuszowe sympozjum. W homilii ks. kardynał wyraził swoją wdzięczność wszystkim rektorom za ich troskę i wysiłek na rzecz formacji przyszłych kapłanów, posługujących zarówno w Polsce jak i poza jej granicami. Po Mszy św. ks. proboszcz i lokalna Polonia zaprosili uczestników Eucharystii na obiad do domu parafialnego.

Po południu księża rektorzy odwiedzili jeszcze Seminarium Duchowne w Detroit. *Sacred Hart Major Seminary* przygotowuje zarówno przyszłych kapłanów jak również kształci świeckich teologów, a także specjalistów w zakresie muzyki sakralnej. Pod koniec sierpnia studenci są już obecni na uczelni. W tym roku powrót z wakacji przyćmiła smutna wiadomość o niedawnym pożarze w kaplicy seminaryjnej, który zniszczył część zabytkowego sufitu. Podczas wizyty rektorów trwały w kaplicy intensywne prace remontowe.

Po powrocie z Detroit, w kaplicy seminaryjnej w Orchard Lake odbyły się Nieszpory, a po nich kolacja i braterskie spotkanie. Pierwszy dzień sympozjum przyniósł sporo ciekawych i nieznanych dotąd wiadomości, wiele wrażeń i nowych doświadczeń.

W sobotę, w drugi dzień sympozjum, po Jutrzni rektorzy wysłuchali konferencji wygłoszonej przez ks. dra Ludwika Madeja, pt. *Historia Seminarium w Orchard Lake*. Prelegent bardzo ciekawie i żywo przedstawił seminaryjne dzieje, na tle obecności Polonii na ziemi amerykańskiej. Interesujące są początki polskiego duszpasterstwa w USA, wybitna postać ks. Leopolda Moczygęby, który w 1858 roku poświęcił pierwszy polski kościół i nie bez przeciwności prowadził duszpasterstwo dla przybyłych emigrantów w Texasie[1]. Wraz z przybywającymi

[1] Na temat początków Polonii i duszpasterstwa polonijnego w USA por. Z. J. Peszkowski, *Ojciec seminarium polskiego w USA – ks. Józef Dąbrowski*, Warszawa [b.r.w.], s. 7-20.

do Ameryki nowymi falami rodaków z Polski rodziła się potrzeba rozwoju struktur duszpasterskich. Podstawową komórką organizacyjną społeczności polskich w USA stała się parafia, przy której istniała zazwyczaj polska szkoła i centrum kultury, pielęgnujące język ojczysty i polskie obyczaje. Aby takie parafie mogły istnieć potrzeba było kapłanów. Przybywali oni z Polski wraz z emigrantami, ale było ich wciąż za mało. Opatrznościową i wyjątkową postacią okazał się być ks. Józef Dąbrowski, uczestnik Powstania Styczniowego, absolwent rzymskiego Kolegium Zmartwychwstańców. Wyświęcony na kapłana 1 sierpnia 1869 r. w Rzymie, jeszcze w tym samym roku przybył do Stanów Zjednoczonych i podjął pracę duszpasterską wśród Polonii. Sprowadził do Ameryki Siostry Felicjanki, mobilizował do zakładania polskich szkół i centrów kultury polskiej. Z jego inicjatywy i pod jego kierownictwem powstało w 1885 roku pierwsze na ziemi amerykańskiej polskie seminarium duchowne w Detroit, przeniesione potem do Orchard Lake. Sto lat historii seminarium w Orchard Lake to stosunkowo niewielki okres czasu, w którym działo się jednak bardzo wiele. Rozbudowa kampusu akademickiego, który mieści się częściowo na terenie byłej amerykańskiej Akademii Wojskowej, dokonywała się pod kierownictwem kolejnych rektorów. Dziś w skład całego kompleksu zakładów naukowych wchodzi nie tylko seminarium im. Cyryla i Metodego, ale także rozbudowany katolicki college *St. Mary's Preparatory*[2] oraz *Misja Polska,* a także muzeum pielęgnujące polską kulturę i język. Młodzież ma do dyspozycji bogate zaplecze naukowe, sale wykładowe, bibliotekę, boiska sportowe, stadion hokejowy i kaplicę w centrum kampusu.

Zaraz po wykładzie ks. dra L. Madeja rektorzy mogli zwiedzić cały kampus, odwiedzając część dydaktyczną, rekreacyjną i sportową. Na boisku do futbolu amerykańskiego i na tafli lodowiska trwały akurat treningi akademickich reprezentacji. W najstarszej części kampusu, w budynkach po Amerykańskiej Akademii Wojskowej, mieszczą się biura administracji i zarządu. W ich pobliżu znajduje się cichy, ukwiecony zakątek przeznaczony dla modlitwy i refleksji – ogród z Grotą NMP z Lourdes. Specyficzny nastrój tego miejsca podkreśla też malownicza fontanna Świętej Rodziny oraz pomnik Jana Pawła II. Patriotycznym akcentem na terenie kampusu jest muzeum Armii Krajowej, zgromadzone pamiątki z Powstania Warszawskiego oraz eksponaty pochodzące od weteranów Armii Polskiej w Ameryce zarówno z pierwszej jak i drugiej wojny światowej. Muzeum szczyci się również niezwykle cenną kolekcją grafik i malarstwa Jana Barasia-Komskiego[3], poświęconych życiu obozowemu w Auschwitz.

[2] Por. J. M. Głowacki, *The good news from St. Mary's Preparatory*, w: „Orchard Lake Good News", Summer 2009, s. 22-23.

[3] Jan Baraś-Komski urodził się 3 lutego 1915 r. w Birczy, zmarł 20 lipca 2002 r. w Arlington (USA). W latach 1934-1939 studiował na Akademii Sztuk Pięknych

Zwiedzanie kampusu zakończyło się w południe nawiedzeniem kaplicy pw. Naszej Pani z Orchard Lake. Przed kaplicą klerycy i rektorzy oczekiwali na przybycie Nuncjusza Apostolskiego w USA, ks. abpa Pietro Sambi. Po powitaniu i modlitwie Anioł Pański wszyscy udali się na okolicznościowy obiad.

O godz. 14.00 w kaplicy seminaryjnej rozpoczęła się uroczysta Msza św. pod przewodnictwem Nuncjusza Apostolskiego. W homilii arcybiskup Sambi przywołał postać Św. Proboszcza z Ars i zachęcał tak kleryków jak i kapłanów do kroczenia drogą miłości pasterskiej. Wyrażając radość ze spotkania z rektorami polskich seminariów duchownych, podkreślił znaczenie jedności Kościoła dla wspólnej misji dawania świadectwa o Chrystusie i Jego Ewangelii.

Po Mszy św. była okazja do zwiedzania seminarium, czas na kawę, a o godz. 16.30 rozpoczęła się konferencja wygłoszona przez ks. dra Stanisława Flisa na temat: *Seminarium Świętych Cyryla i Metodego w trosce o Polonię*. Prelegent w interesujący sposób przedstawił zarówno historyczne jak i współczesne aspekty duszpasterstwa wśród Polonii. Opieka duchowa wśród emigrantów była i jest bardzo potrzebna. Przybywają oni z daleka na nieznaną ziemię, czeka ich niełatwy okres adaptacji, czyhają liczne niebezpieczeństwa. Do rangi pewnego symbolu urosły amerykańskie *saloon'y*, które niosąc łatwą rozrywkę, czasami stawały się miejscem sprzeczek, bijatyk i pijaństwa. Emigrantami byli najczęściej samotni mężczyźni, którym trzeba było dodawać otuchy i wzmacniać ich motywację, by zarobionych pieniędzy nie zostawili w barze. Jest też prawdą, że Polacy byli przez inne nacje spychani na margines i poniżani. Otuchę i umocnienie znajdowali przy Bogu i w ojczystych tradycjach. Jeśli mieli szczęście spotkać oddanego i troskliwego kapłana, gorliwie angażowali się w budowanie kościołów i organizowanie życia parafialnego. W parafiach polonijnych pielęgnowano i pielęgnuje się nadal wiele narodowych tradycji. Także pobożność tych parafii była i jest bardzo tradycyjna. Według badań Chałasińskiego, na które powoływał się prelegent, parafie polonijne w Chicago były bardziej tradycyjne niż najbardziej „zapadłe" parafie wiejskie w Polsce. W okresie rozkwitu (lata 30. XX w.) parafii polskich w USA było ich około tysiąca. Do roku 1914 działało ok. 500 szkół parafialnych, a uczęszczało do nich 200 tysięcy uczniów. Kon-

w Krakowie. Po wybuch II wojny światowej działał w ruchu oporu. Zatrzymany przez Niemców i osadzony najpierw w więzieniach w Nowym Sączu i Tarnowie, a następnie wysłany 14 czerwca 1940 r. do Auschwitz z numerem 564, pod nazwiskiem Jan Baraś. Z obozu uciekł 29 grudnia 1942 r., ale już w styczniu 1943 r. - został zatrzymany i po raz drugi uwięziony. Tym razem w Krakowie. Nierozpoznany przez hitlerowców, wysłany powtórnie do Auschwitz. Przenoszony do innych obozów Buchenwald, Groß-Rosen, i Dachau, skąd został uwolniony 29 kwietnia 1945 r. przez wojska amerykańskie. Po wojnie wyjechał do Stanów Zjednoczonych. Tam przez wiele lat współpracował jako grafik z gazetą *The Washington Post*.

tynuacją szkół parafialnych były polonijne szkoły średnie. Przykładem takiej szkoły, dziś prosperującej z wielkim rozmachem, jest szkoła założona przez ks. J. Dąbrowskiego, wyrastająca z pnia seminarium duchownego, nosząca nazwę *Polonijnych Zakładów Naukowych* w Orchard Lake.

Jak zaznaczył prelegent, współczesna Polonia różni się zdecydowanie od emigrantów sprzed stu lat. Ma jednak również swoje potrzeby duchowe i materialne. Pomoc duszpasterska jest im niezbędna. Promowany współcześnie w USA model wielokulturowości i przenikania się kultur powoduje, że współczesny duszpasterz polonijny musi potrafić odnaleźć się w tym pluralistycznym klimacie. Wydaje się, że coraz więcej rodaków przybywających do USA dobrze aklimatyzuje się w parafiach amerykańskich. Liczba parafii polonijnych spada. Obecnie jest ich w USA około 300, w Kanadzie 40. Są to parafie, w których liturgia sprawowana jest w języku polskim, działają polskie stowarzyszenia, pielęgnowane są polskie tradycje. Nowa emigracja chętnie korzysta z tzw. „częściowego duszpasterstwa polonijnego", przy okazji większych świąt, gdy brakuje im polskich tradycji. Chętnie poszukuje też kontaktu z polskimi duszpasterzami, których niestety brakuje[4]. Seminarium Duchowne w Orchard Lake w okresie swego istnienia wykształciło ok. 2000 kapłanów, którzy pracowali i pracują w ponad 120 diecezjach. Obecnie w seminarium przygotowuje się do kapłaństwa 46 alumnów. Klerycy przybywający do seminarium polonijnego powinni już ukończyć kurs filozofii. W Orchard Lake uczą się w pierwszym roku intensywnie języka angielskiego i rozpoczynają studium teologii. Po dwóch latach pobytu w USA następuje tzw. afiliacja, czyli objęcie opieką materialną kleryka przez diecezję, którą on sobie wybiera jako miejsce przyszłej pracy duszpasterskiej. W momencie święceń kapłańskich zostanie do tej diecezji inkardynowany. Ciekawostką jest fakt, że w USA stale wzrasta liczba katolików. Jest to w dużej mierze spowodowane napływem emigrantów z krajów katolickich. Temu wzrostowi nie towarzyszy jednak wzrost powołań kapłańskich (dla porównania: czasy Soboru Watykańskiego II – 44 mln. katolików i 59 tys. księży, obecnie 66 mln. katolików i 40 tys. księży). Stąd istnieje wielka potrzeba kapłanów do pracy duszpasterskiej nie tylko wśród Polonii.

W sobotę po Nieszporach ks. kanclerz Timothy F. Whalen zaprosił wszystkich księży rektorów na BBQ. Wieczór upłynął w miłej, braterskiej atmosferze, którą dodatkowo ożywiała nadzieja poprawy pogody, gdyż po piątkowym deszczu i pochmurnym sobotnim przedpołudniu, na niebie pojawiło się ponownie słońce.

[4] Por. J. Flis, *Wczoraj i dziś Seminarium Polskiego w Orchard Lake*, w: Z. J. Peszkowski, *Ojciec* ..., s. 111-114.

Niedziela, trzeci i ostatni zarazem dzień sympozjum, rozpoczęła się Jutrznią, sprawowaną w tym dniu w kaplicy pw. Naszej Pani z Orchard Lake. Kaplica, usytuowana w centrum kampusu akademickiego, jest miejscem modlitwy młodzieży i wielu okolicznych mieszkańców. Posługują w niej kapłani pracujący w seminarium. Po Jutrzni księża rektorzy mieli okazję wysłuchać kolejnej konferencji, tym razem przygotowanej przez ks. lic. Mirosława Króla, wicerektora seminarium w Orchard Lake. Tematem jego wystąpienia było *Przygotowanie seminarzystów do posługi i życia kapłańskiego w USA*. W ramach swojego wykładu prelegent zaprezentował projekt swego rodzaju dyrektorium o zadaniach i obowiązkach kapłana rzymsko-katolickiego[5]. Dokument, przygotowany przez osoby kompetentne i odpowiedzialne za formację kapłańską w USA, przedstawia zestaw cech charakterystycznych, o których powinien wiedzieć i które powinien posiadać dobry kapłan rzymsko-katolicki. Publikacja ma służyć pomocą w przeprowadzaniu tzw. ewaluacji kandydata do kapłaństwa, w ocenie jego rozwoju duchowego i intelektualnego. Autorzy dokumentu podkreślają, że nie było ich zamiarem stworzenie jakiegoś sztywnego katalogu cech i norm, lecz raczej zaproponowanie pewnego przewodnika wskazującego na sprawy priorytetowe, które należałoby jeszcze uzupełnić o dodatkowe elementy w oparciu o specyfikę konkretnych diecezji w różnych częściach Stanów Zjednoczonych. Do grupy cech istotnych, jakie powinny charakteryzować współcześnie kapłana katolickiego, autorzy projektu zaliczają m.in. kompetencje w naukach teologicznych zgodnie z wykładnią Magisterium Kościoła, wspólnotę prezbiterium z biskupem diecezjalnym, pogłębioną i wciąż pielęgnowaną duchowość osobistą i liturgiczną, zaangażowanie w permanentne studium teologii, umiejętności kierownicze i przywódcze w zakresie posługi duszpasterskiej oraz zdolności do współpracy z innymi. Wymienione cechy podlegają ocenie ze strony przełożonych jak i samego kandydata na poszczególnych etapach formacji. Dokument posługuje się czterema stopniami określającymi poziom formacji kandydata: nowicjusz, bliski biegłości, biegły i ekspert. Na uwagę zasługuje także aneks dokumentu, w którym wymieniono zespół cech, jakie powinny charakteryzować kapłana w zakresie posiadanej wiedzy i praktycznych umiejętności. W grupie pierwszej pojawia się (obok kanonu przedmiotów wynikającego z *ratio studiorum*) m. in. znajomość teorii edukacji dorosłych, dynamiki rodzinnej, wiedza na temat kościoła wielokulturowego i polityki. Wśród umiejętności praktycznych jako ważne należy uznać: komunikatywność, współpracę, przywództwo, umiejętności orga-

[5] *Wypełniając Misję. Zadania i Obowiązki Kapłana Rzymsko-Katolickiego: Projekt Poznawczy*. Dokument wydany przez Dział Seminaryjny National Catholic Educational Association za pozwoleniem Midwest Association of Theological Schools pod kierownictwem Mgr. Joseph'a Ippolito.

nizacyjne, mediacyjne, pedagogiczne, troskliwość duszpasterską. Aneks zwraca uwagę także na ważne dla kapłana cechy osobowości (wiele z nich wymienia szczegółowo), a także opisuje niezbędne dla pracy duszpasterskiej materialne zaplecze, jakie powinno być kapłanowi zagwarantowane.

Przedstawiony przez prelegenta dokument i praktyczny komentarz dotyczący formacji seminaryjnej w Orchard Lake były z pewnością cenną inspiracją do refleksji nad kształtem przygotowania do posługi kapłańskiej w seminariach duchownych tak w USA jak i w Polsce.

Niedzielny program dnia przewidywał jeszcze przed południem możliwość skorzystania z rejsu po pobliskim jeziorze oraz zwiedzanie wyspy. Po obiedzie, w kaplicy pw. Naszej Pani z Orchard Lake, księża rektorzy spotkali się na Eucharystii sprawowanej wraz z J.E. ks. Edmundem kard. Szoką. Msza św. zgromadziła również członkinie stowarzyszenia wspierającego szkoły w Orchar Lake, świętujące po raz czterdziesty swój *Annual Ladies Day*. Po Mszy św. wszyscy uczestnicy spotkali się na okolicznościowym bankiecie. Sympozjum zakończyło się w niedzielny wieczór braterskim spotkaniem w gronie kapłanów.

Jubileusz 125-lecia *Polonijnych Zakładów Naukowych* w Orchard Lake był dogodną okazją wymiany doświadczeń pomiędzy kapłanami pracującymi w amerykańskim seminarium a księżmi rektorami przybyłymi z Polski. W klimacie braterstwa i wzajemnej życzliwości obie strony mogły się lepiej poznać i podzielić zarówno swoimi radościami jak i troskami. Wszystkim seminaryjnym wychowawcom leży na sercu troska o dobre przygotowanie do kapłaństwa nowych pokoleń współczesnej młodzieży. Wiele zagadnień i problemów pojawia się w podobnej skali zarówno w Polsce jak i za oceanem. Są oczywiście i różnice. Wszystkich jednak łączy jedna wiara i wspólna droga podążania za Chrystusem. On też nieustannie wybiera na swoje żniwo tych, których sam chce posłać.

Ks. Maciej Olczyk

SPRAWOZDANIE
II ARCHIDIECEZJANY DZIEŃ BIBLIJNY
Gniezno, 17 października 2009 r.

Podstawową misją Kościoła jest przekazywanie słowa Bożego wszystkim ludziom, we wszystkich czasach i we wszystkich miejscach, zgodnie z poleceniem Pana Jezusa (por. Mt 28,18-20). Kościół wypełnia powierzone zadanie na przestrzeni dziejów, szukając wciąż nowych form i sposobów dotarcia z Dobrą Nowiną do człowieka. Sobór Watykański II proponując odnowę Kościoła akcentuje bardzo mocno potrzebę wzięcia do ręki przez duchownych i świeckich Pisma Świętego. W konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym odnajdujemy postulat, aby wierni mieli szeroki dostęp do Biblii (por. DV 22), a w ostatnim punkcie Sobór wyraża życzenie: „Tak więc niech przez czytanie i studium Ksiąg świętych «słowo Boże szerzy się i jest wysławiane» (2 Tes 3,1), a skarbiec Objawienia powierzony Kościołowi niech serca ludzkie coraz więcej napełnia. Jak z ciągłego uczestnictwa w tajemnicy eucharystycznej życie Kościoła doznaje rozkwitu, tak spodziewać się wolno nowego bodźca do życia duchowego ze wzmożonej czci dla słowa Bożego, które «trwa na wieki» (Iz 40, 18; por. 1 P 1,23-25)" (DV 26).

Podobnie ubiegłoroczny Synod Biskupów o słowie Bożym w życiu i posłannictwie Kościoła przypomniał nam konieczność poszukiwania coraz to nowych środków w przekazywaniu Dobrej Nowiny współczesnemu człowiekowi: „Rzeczą niezbędną staje się *propagowanie solidnego i wiarygodnego duszpasterstwa opartego na Piśmie Świętym*, by głosić i sławić Słowo Boże i żyć nim we wspólnocie chrześcijańskiej, prowadząc dialog z kulturami naszych czasów, służąc prawdzie, a nie współczesnym ideologiom, i umacniając dialog, który Bóg chce prowadzić ze wszystkimi ludźmi" (*Instrumentum laboris*, 53)[1].

Wychodząc naprzeciw powyższym postulatom oraz współczesnym oczekiwaniom od duszpasterstwa biblijnego, w sobotę 17 października 2009 roku, odbył się w Gnieźnie II Archidiecezjalny Dzień Biblijny. Był on kontynuacją, zapoczątkowanej w ubiegłym roku z okazji Synodu Biskupów w Rzymie, tradycji organizowania tego typu spotkań dla duchowieństwa i wiernych naszej archidiecezji, którzy pragną jeszcze lepiej poznać Biblię. Także w tym roku przeżywany dzień stał się okazją do pogłębienia wiedzy biblijnej, wspólnej refleksji nad tajemnicą kapłaństwa oraz rolą Słowa Bożego w życiu chrześcijańskim. Pozostają ciągle bardzo aktualne pytania, które stawia nam papież Benedykt XVI: *Aby*

[1] Pełen tekst dokumentu synodalnego *Instrumentum laboris* można znaleźć na watykańskiej stronie internetowej: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20080511_instrlabor-xii-assembly_pl.html

nie zrodziła się w nas pustka egzystencjalna i nie została narażona skuteczność naszej posługi trzeba, byśmy się pytali ciągle na nowo: Czy jesteśmy naprawdę przeniknięci Słowem Bożym? Czy jest ono doprawdy pokarmem, którym się posilamy, bardziej niż chleb i sprawy tego świata? Czy naprawdę je znamy? Czy je miłujemy? Czy troszczymy się wewnętrznie o to Słowo do tego stopnia, aby rzeczywiście odciskało się ono na naszym życiu i kształtowało nasze myślenie?[2]

Tegoroczny dzień miał wyjątkowe znaczenia dla członków Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II w archidiecezji gnieźnieńskiej. Było to bowiem pierwsze tego rodzaju spotkanie zorganizowane w naszej diecezji dla członków Stowarzyszenia, których jest 75. W Statucie Stowarzyszenia czytamy, że członkowie mają prawo do udziału w diecezjalnych kongresach, sympozjach i konferencjach, a także obowiązek troszczyć się o poziom swej formacji biblijnej, między innymi przez udział w kursach biblijnych organizowanych przez Stowarzyszenia[3]. Do każdego został wysłany list z zaproszeniem do wzięcia udziału w Dniu Biblijnym. Przed spotkaniem była też okazja do załatwienia wszystkich spraw formalnych, uzyskania odpowiednich pieczątek oraz wpisów. Na zaproszenie odpowiedziały 43 osoby, które przyjechały do Gniezna.

W konferencji i wspólnej modlitwie wzięli udział także zaproszeni goście, duchowni, inni wierni świeccy, którzy nie należą do Stowarzyszenia, katecheci, dziennikarze lokalnych mediów[4], studenci teologii, klerycy.

Szczegółowy program przedstawiał się następująco. Najpierw zgromadziliśmy się w auli Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie o godz. 9.30. Spotkanie otworzył ks. dr Paweł Podeszwa, moderator *Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II* w archidiecezji gnieźnieńskiej, który powitał przybyłych gości, szczególnie Księdza Arcybiskupa Henryka Józefa Muszyńskiego, metropolitę gnieźnieńskiego, ks. prof. dra hab. Henryka Witczyka, przewodniczącego *Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II*, ks. dra hab. Wojciecha Pikora, zastępcę moderatora *Dzieła Biblijnego* w Pelplinie i wszystkich pozostałych gości oraz domowników. W swoim wystąpieniu wprowadził w temat spotkania oraz wyjaśnił idee i cel przeżywanego Dnia Biblijnego.

---

[2] *List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego z okazji 150. Rocznicy dies natalis świętego Proboszcza z Ars*, Kraków 2009, s. 20-21

[3] Por. *Statut Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła* II, art. 17, p. 2 i 1, w: *Książeczka członkowska*, s. 21-22.

[4] W tym miejscu warto zaznaczyć, że ukazał się artykuł na temat Archidiecezjalnego Dnia Biblijnego: B. Kruszyk, *Wokół Biblii*, „Przewodnik Katolicki: 43(2009), I oraz notatka prasowa *Dzień Biblijny po raz drugi*, „Przemiany na Szlaku Piastowskim" 44(2009), s. 19. Także Telewizja Gniezno wyemitowała obszerną relację z Dnia Biblijnego w dniu 20.10.2009 r.

Następnie Ks. Arcybiskup wraz z przewodniczącym *Dzieła Biblijnego* wręczyli legitymacje nowym członkom Stowarzyszenia. Byli to katecheci (5 osób), którzy w ostatnim czasie wyrazili wolę przystąpienia do Stowarzyszenia.

Po wręczeniu legitymacji przyszedł czas na pierwszy referat. Wpisywał się on tematycznie w przeżywany aktualnie w Kościele Rok Kapłański. Ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk (kierownik Katedry Teologii Biblijnej Nowego Testamentu w Instytucie Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, redaktor naczelny kwartalnika homiletycznego „Współczesna Ambona", wykładowca Starego Testamentu w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach i Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Lublinie. Od marca 2001 r. dyrektor Instytutu Teologii Biblijnej VERBUM oraz założyciel i redaktor naczelny półrocznika biblijno-teologicznego „Verbum Vitae"; od września 2003 roku wiceprzewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich, a od września 2005 roku przewodniczący ogólnopolskiego *Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II*)[5] wygłosił wykład na temat: *Wiarygodny względem Boga i miłosierny dla ludzi - tożsamość Jezusa i kapłana*. W oparciu o tekst biblijny, zaczerpnięty z Hbr 5,1-9, ukazał tajemnicę Chrystusowego kapłaństwa. Bardzo mocno podkreślił, że dzisiaj patrzenie na kapłana jest często funkcjonalne, brakuje natomiast sakramentalnego rozumienia jego posługi. Najpierw w świetle Hbr 5,1-4 zdefiniował, kim jest kapłan: uczestnik dziejów ludzkich, ustanowiony dla dobra ludzi, składający ofiary za grzechy, miłosierny wobec ludzi, solidarny z człowiekiem, zmagający się z grzechem własnym i ludu, działający w sferze obecności Boga, pokorny względem Boga i ludzi. Następnie w oparciu o drugą część tekstu ukazał kapłaństwo samego Jezusa: wiarygodny, miłosierny, uległy względem Ojca, składający siebie samego w ofierze, poprzez swoje ofiarowanie naprawiający ludzką wolę (posłuszeństwo) i ludzkie serce (miłosierdzie), pośrednik naszego zbawienia. W podsumowaniu ks. prof. Witczyk bardzo mocno podkreślił, że potrzeba dzisiaj spojrzenia na kapłana jako tego, który uobecnia życie i ofiarę Jezusa, staje się „sakramentem" Jezusa Chrystusa i Jego zbawczego działania. Ostatnia część wykładu dotyczyła powszechnego kapłaństwa wiernych. Ochrzczeni mają kapłański przywilej dostępu do Ojca w Chrystusie oraz są zaproszeni do składania samych siebie na „ofiarę żywą". W ten sposób z synów Adama (grzeszników) stają się synami Boga w Jezusie.

Kolejny wykład to konferencja ks. dra hab. Wojciecha Pikora (kapłan diecezji pelplińskiej, od 2003 zatrudniony na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na stanowisku adiunkta w Katedrze Egzegezy Ksiąg Prorockich Starego

[5] Informacje ze strony internetowej: http://www.kul.lublin.pl/art_441.html, z dnia 26.10.2009 r.

Testamentu, od 1 października 2009 roku kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Prorockich Starego Testamentu)[6] na temat: *Dynamika Słowa Bożego w świetle Księgi Jeremiasza*. Prelegent wyszedł w swoich rozważaniach od doświadczenia Słowa w życiu proroka Jeremiasza. Poddał szczegółowej analizie tytuł Księgi Jeremiasza (1,1-3), na podstawie którego ukazał działanie Słowa Bożego w historii świata (cielesność, czasowość i przestrzenność słowa Bożego). Następnie w świetle powołania prorockiego Jeremiasza omówił dynamikę działania Słowa, które zostaje wyrażone w słowach ludzkich. Prorok poprzez dar Słowa zostaje dopuszczony do tajemnicy Słowa, wobec której nie może milczeć. Ks. Wojciech zwrócił także uwagę słuchaczy na obecność „dubletu" (powtórzenia) w tekście biblijnym, które jest znakiem wierności Boga wobec człowieka oraz faktu, że na brak słuchania ze strony człowieka, Bóg odpowiada powtórzeniem Słowa, aby mogło być przyjęte. Na koniec przywołał jeszcze obraz drzewa „czuwającego" (1,11) jako symbolu czuwania Boga nad spełnieniem się Jego Słowa. Słowo to ma moc burzenia i budowania. Konferencję zakończyło przywołanie kilku metafor Jeremiaszowych, które wyrażają dynamikę słowa Bożego: ogień, ziarno, młot.

Po wygłoszonych referatach był czas na dyskusję i ewentualne pytania. Została poruszona ciekawa kwestia, dotycząca skuteczności działania słowa Bożego w przypadku, gdy nie jest słuchane bądź wręcz odrzucane jest przez człowieka.

Na koniec głos zabrał abp prof. dr hab. Henryk J. Muszyński, metropolita gnieźnieński, który podsumował spotkanie. Podzielił się osobistym doświadczeniem zgłębiania tajemnicy słowa Bożego i trudnościami, które pojawiły się na początku jego działalności dydaktycznej w promowaniu apostolatu biblijnego wśród wiernych. Ks. Arcybiskup wyraził wielką radość, że powstało *Dzieło Biblijne* w Polsce, które jest swoistego rodzaju „pomnikiem" dla Jana Pawła II i jego troski o należyte miejsce słowa Bożego w życiu Kościoła. Metropolita podziękował ks. prof. Witczykowi za jego osobiste zaangażowanie w Stowarzyszenie i życzył jak najlepszych owoców działalności *Dzieła Biblijnego* w naszej Ojczyźnie. Podziękował organizatorom i wszystkim uczestnikom Dnia Biblijnego.

Po zakończonym spotkaniu w auli seminaryjnej wszyscy udali się do katedry gnieźnieńskiej na Eucharystię pod przewodnictwem abpa Henryka J. Muszyńskiego. Liturgia była sprawowana według formularza Mszy św. wotywnej o św. Wojciechu. Ks. dr Piotr Waszak, zastępca moderatora *Dzieła Biblijnego* w archidiecezji gnieźnieńskiej, przygotował komentarz do liturgii, komentarze do pierwszego czytania i ewangelii oraz okolicznościową modlitwę wiernych.

[6] Informacje ze strony internetowej: http://www.kul.lublin.pl/art_448.html, z dnia 26.10.2009 r.

W wstępie do Mszy św. usłyszeliśmy: „Przeżywając II Archidiecezjalny Dzień Biblijny, w duchu troski o poziom swej formacji biblijnej, gromadzimy się na uroczystej Eucharystii w katedrze gnieźnieńskiej, by prosić za przyczyną św. Wojciecha o łaskę jeszcze pełniejszego przylgnięcia do słowa Bożego - światła dla ducha i pokarmu dla duszy. Pragniemy poprzez wspólną refleksję i modlitwę w gronie członków *Dzieła Biblijnego* z naszej archidiecezji, studentów teologii, katechetów, kleryków, wiernych świeckich, pogłębić znajomość tajemnicy Chrystusa Słowa i Chrystusa Eucharystycznego.

Wspominając słowa Sługi Bożego Jana Pawła II, który zachęcał nas: *Niech Biblia nadal będzie skarbem dla Kościoła i dla każdego chrześcijanina; w uważnym zgłębianiu Słowa znajdziemy pokarm i moc, by wypełniać codziennie swą misję (Ecclesia in Europa,* 65) pragniemy także prosić o dar kształtowania duchowości i kultury biblijnej oraz szacunku i miłości dla Pisma Świętego zarówno w duszpasterstwie, jak i w formacji indywidualnej wiernych. Formowanie duchowości biblijnej nie jest bowiem jakąś jednorazową akcją duszpasterską, lecz jest to ustawiczna praca w procesie dojrzewania do świadomego stawania się uczniem Chrystusa. Jak bowiem wskazał nam również Ojciec św. Benedykt XVI, w orędziu na 21. Światowy Dzień Młodzieży: *Jest rzeczą naglącą, aby powstało nowe pokolenie apostołów zakorzenionych w słowie Chrystusa, zdolnych odpowiedzieć na wyzwanie naszych czasów i gotowych wszędzie głosić Chrystusa.*

Czytania liturgiczne zostały zaczerpnięte „z dnia". Pierwsze czytanie (Rz 4,13.16-18) było „fragmentem jednej z części teologiczno-dogmatycznych Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian mówiącej o objawieniu się sprawiedliwości Bożej w Ewangelii jako sprawiedliwości objawionej poprzez wiarę w Jezusa Chrystusa. Tekst ten dotyczył także typicznego spojrzenia na wiarę Abrahama, która winna być wzorem wiary dla chrześcijan". Dalej usłyszeliśmy w komentarzu, że „poruszając problem relacji Prawa do obietnic danych Abrahamowi św. Paweł odpowiada negatywnie i pozytywnie. Czytanie rozpoczyna się zaprzeczeniem. Nie poprzez Torę - Prawo Abraham i jego potomstwo otrzymali obietnicę, aby być spadkobiercami świata, lecz na podstawie sprawiedliwości z wiary. Obietnice dane Abrahamowi mają więc charakter uniwersalny. Wierze, którą miał Abraham towarzyszy łaska. Zresztą sama wiara jest łaską, zakładającą zarazem udział człowieka. Udział Abrahama polegał na tym, że całkowicie zawierzył Bogu i pragnął spełnić wyłącznie Jego wolę. Dlatego też potomstwem Abrahama są ludzie wiary. Wiara Abrahama związana z obietnicą jest równocześnie świadectwem i dowodem swej kontynuacji i realizacji w Kościele Chrystusowym, w którym mieszczą się wszyscy autentyczni potomkowie Abrahama, czyli ludzie wiary w Jezusa Chrystusa. Wiara zaś dojrzała rodzi się i umacnia dzięki słuchaniu słowa Bożego".

Natomiast w komentarzu do Ewangelii (Łk 12,1-8) usłyszeliśmy: „Dzisiejsza Ewangelia natomiast jest apelem Chrystusa, a zarazem fragmentem tej części Dobrej Nowiny głoszonej przez św. Łukasza, która skupia uwagę na uczniach Pana Jezusa i ich misji. Chrystus nie ukrywa tego, co czeka tych, którzy pójdą za Nim. Świat inaczej werbuje zwolenników; świat obiecuje złote góry, wygodę, awans, bogactwo. Jezus zaś swym naśladowcom oferuje krzyż, prześladowanie, trudności, nawet śmierć. Trudności oczyszczają, hartują. Ludzi prawdziwie wartościowych nie pociągnie się proponując im łatwe życie.

Jest jeszcze jedna istotna warstwa tematyczna w dzisiejszej Ewangelii. Kto się wyprze Syna Człowieczego wobec ludzi, tego się On wyprze wobec aniołów Bożych. Grzech przeciw Duchowi Świętemu jest to grzech tych ludzi, którzy, odrzucają poznaną prawdę, którzy nie wiedzą, ponieważ nie chcą wiedzieć, dla których żadne uzasadnienie nie jest ważne, gdyż nastawieni są raczej przyjąć absurd i to, co irracjonalne, niż prawdę. Do takich należeli przeciwnicy Pana Jezusa. Chrystus Pan powierzył apostołom i Kościołowi władzę przebaczania wszystkich grzechów, tym jednakże, którzy je uznają i za nie żałują. Gdy tymczasem ci, którzy popełniają grzech przeciw Duchowi Świętemu, pozbawieni są tego rodzaju dyspozycji, są świadomie i dobrowolnie zaślepieni. Wyznawanie Chrystusa także przed takimi ludźmi wymaga często ofiary, wyrzeczenia i odwagi. Ofiary tej uczy nas każda Msza święta. Ona również daje nam moc i światło, byśmy byli wrażliwi na prawdę i nie zasmucali Ducha Bożego".

Homilię wygłosił Ksiądz Arcybiskup. W swoim słowie ukazał najpierw Abrahama jako ojca wszystkich wierzących, który bezgranicznie i w pełni zaufał słowu Boga. W ten sposób spełniła się obietnica Boga, nie w oparciu o zachowanie Prawa, ale dzięki Słowu przyjętemu z wiarą. Dzięki tej samej wierze chrześcijanie stają się synami obietnicy i spadkobiercami tego samego przymierza, ostatecznie spełnionego w Jezusie. Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi, dlatego pamięta o swoim przymierzu, a owa pamięć wyraża się w Słowie Bożym, które nie tylko komunikuje wolę Boga i przekazuje określone treści, ale jest niezastąpionym środkiem zbawienia dla wszystkich ludzi. Kaznodzieja przywołał także słowa papieża Benedykta, że dla dobrego rozumienia Słowa Bożego potrzebna jest interpretacja prawdziwego Autora, którym jest Duch Święty. Jeżeli nie ma Ducha Świętego, w słowach nie znajdujemy Słowa. Ks. Arcybiskup wskazał także na potrzebę szukania Słowa w słowach, tzn. potrzebę dynamicznego spojrzenia na całość dziejów, które doprowadza nas prawie zawsze do Słowa Wcielonego, do Jezusa Chrystusa. Słowo Boga domaga się zawsze: przyjęcia z wiarą, wewnętrznego posłuszeństwa, rozważania, pogłębiania i wypełnienia w świadectwie codziennego życia. Na zakończenie Ks. Arcybiskup podkreślił, że „zarówno trwające od lat w naszej archidiecezji studium Słowa Bożego, jak i kolejne Dni Biblijne

służą właśnie temu, aby słowo wyrażone literami i pismem Boga, stało się słowem życia, uświęcenia, nadziei, mocy i prawdy nie tylko słyszanym, ale także widzialnym i uwiarygodnionym świadectwem własnego życia".

Przed błogosławieństwem głos zabrał ks. prof. Witczyk, który podziękował Arcybiskupowi za przewodniczenie Eucharystii, obecność, skierowane słowo. Prosił bardzo o wsparcie i błogosławieństwo dla *Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II* w naszym kraju. Przywołał postać naszego wielkiego Patrona – św. Wojciecha, który nie tylko gorliwie głosił Ewangelię, ale stał się Jej świadkiem poprzez męczeństwo.

Ks. Arcybiskup w odpowiedzi podkreślił, że dziedzictwo św. Wojciecha zobowiązuje do gorliwej troski o duszpasterstwo biblijne w różnych formach, aby Słowo Ewangelii mogło docierać i owocować obficie w życiu uczniów Jezusa. Zapewnił o swoim wsparciu dla wszelkich inicjatyw *Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II*, które będą się przyczyniały do promowania Biblii w Kościele polskim.

Po Mszy św. wszyscy uczestniczy zostali zaproszeni na wspólny obiad do refektarza seminaryjnego. Na zakończenie posiłku głos zabrał jeszcze raz ks. prof. Witczyk oraz Ksiądz Arcybiskup, którzy podziękowali organizatorom, seminarium duchownemu oraz wszystkim przybyłym gościom za wspólnotę modlitwy i refleksję nad słowem Bożym.

Wyrażam nadzieję, że w przyszłości uda nam się kontynuować Archidiecezjalne Dni Biblijne, zapraszając do udziału w nich jeszcze większą liczbę uczestników, bo są one doskonałą okazją do pogłębiania wiedzy biblijnej oraz kształtowania duchowości i kultury biblijnej oraz szacunku i miłości dla Pisma Świętego zarówno w duszpasterstwie, jak i w formacji indywidualnej wiernych.

Ks. Paweł Podeszwa

DOROBEK NAUKOWY ŚRODOWISKA GNIEŹNIEŃSKIEGO W ROKU 2008

I. Pozycje książkowe

Czyżewski B., *Juniliusz Afrykańczyk, Zasady Prawa Bożego*. Wprowadzenie, tłumaczenie i przypisy, Kraków 2008. 89ss.

Hanelt T., *Antologia postaci biblijnych. Stary Testament*, Poznań 2008. 358ss.

Makowski T., *Społeczny i doczesny wymiar chrześcijańskiego powołania. Elementarne wtajemniczenie w nauczanie społeczne Kościoła*, Poznań 2008. 273ss.

Polak M., *Auf dem Weg zu einer christlichen Ehe und Familie. Pastorale Überlegungen zur Ehevorbereitung*, Poznań 2008. 168ss.

Polak M. (red.), *Synodale Prozesse in Mittel- und Osteuropa*, Pastoraltheologische Hefte 1(2008)1. (Hrsg. PosT–Netzwerk der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen: Wien–Gniezno).

Polak W. - Ozon A. – Majgier A. (red.), *Powołanie w służbie Kościoła misyjnego*, Gniezno 2008.

Sobczak D., *Ks. Władysław Zientarski (1916-1991) - badacz dziejów muzyki polskiej od XV do XIX wieku*, Lublin 2008. 272ss.

Stefański J., *Odnowa liturgii trwa*, Włocławek 2008. 378ss.

Śmigiel K., *Sanktuarium Świętego Wojciecha*, Inowrocław 2008.

II. Artykuły

Bohdanowicz A., *Istota miłości i jej postaci*, Teologia i Moralność (2008)4,19-30.

Czyżewski B., *Biblijne obrazy Kościoła w „Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza" św. Ambrożego z Mediolanu*, Studia Gnesnensia 22(2008)51-61.

Czyżewski B., *Duch Święty a Maryja w pismach św. Ambrożego z Mediolanu (komentarz do Łk 1,35)*, Salvatoris Mater 10(2008)2,102-113.

Czyżewski B., *Interpretacja chrystologiczna τύποι i λόγοι w „Dialogu z Żydem Tryfonem" św. Justyna*, Studia Bydgoskie 2(2008)193-205.

Czyżewski B., *Interpretacja kapłaństwa Chrystusowego w pismach św. Jana Chryzostoma*, Teologia Patrystyczna 5(2008)81-110.

Czyżewski B., *Nauka Ojców Kościoła o nadziei w encyklice „Spe salvi"*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 16(2008)2,145-153.

Czyżewski B., *Obraz Kościoła w „Komentarzu do Zachariasza" Dydyma Aleksandryjskiego*, Vox Patrum 28(2008)52,109-122.

Czyżewski B., *Rola i zadania „gwarantów" w Kościele starożytnym oraz funkcja rodziców chrzestnych dzisiaj*, w: I. Chłopkowska, *Chrzest w życiu i misji Kościoła (III)*, Warszawa-Siedlce 2008, 58-73.

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.

Dębiec J., Cykl artykułów popularnonaukowych na temat liturgii w periodyku dla służby liturgicznej „Króluj nam Chryste".

Gładyszewski L., *Symbol Apostolski jako przekaz prawd wiary w nauczaniu Ojców Kościoła*, Studia Gnesnensia 22(2008)63-70.

Głuszak T., *Katolicy świeccy w życiu społecznym w ujęciu „Kompendium nauki społecznej Kościoła*", Homo Dei 77(2008)2,67-77.

Głuszak T., *Społeczna misja ludzkości na przykładzie Rdz 1, 27-28*, Ateneum Kapłańskie 150(2008)593,42-50.

Głuszak T., *Wizja zsekularyzowanej Europy w świetle nauczania Jana Pawła II*, Studia Gnesnensia 22(2008)201-209.

Hanelt T., Cykl 6 artykułów popularnonaukowych na temat miejsc biblijnych w „Posłańcu Ducha Świętego" (2008).

Iwiński G., *Trynitarny wymiar encykliki „Spe salvi"*, w: Teologia Dogmatyczna. Tom 3: *Spe salvi* (red. K. Michalczak), Poznań 2008, 33-40.

Jabłoński F., *Wkład Kościoła w Polsce w dzieło misyjne w XIX w.*, w: P. Sokołowski (red.), *Misje w XIX wieku. Wybrane zagadnienia*, Pieniężno 2008, 207-236.

Jasiński M., *Ziemia dotknięta*. Cykl komentarzy-felietonów do niedzielnej Ewangelii w dodatku gnieźnieńskim do „Przewodnika Katolickiego" (2008).

Jędryka A., *Czy nadzieja jest konserwatywna?*, Studia Gnesnensia 22(2008)143-149.

Kiejkowski P., *„Kto ma nadzieję, żyje inaczej; zostało mu dane nowe życie". Motyw antropologiczny w encyklice „Spe salvi"*, w: Teologia Dogmatyczna. Tom 3: *Spe salvi* (red. K. Michalczak), Poznań 2008, 119-134.

Kiejkowski P., *Motyw antropologiczny w encyklice Benedykta XVI „Deus Caritas est"*, Poznańskie Studia Teologiczne (2008)22,151-163.

Kiejkowski P., *Tajemnica człowieka w encyklikach Benedykta XVI*, Studia Gnesnensia 22(2008)113-132.

Kmiecikowski W., *Fenomen Istnienia w ujęciu Witkacego*, w: M. Rembierz - K. Śleziński (red.), *Studia z Filozofii Polskiej*. Tom 3, Bielsko-Biała – Kraków 2008, 267-285.

Kmiecikowski W., *Kilka pytań wokół Ingardenowskiej antropologii.* Ruch Filozoficzny 65(2008)3,499-511.

Kmiecikowski W., *Rola uczuć w Ingardenowskiej etyce*, Studia Philosophiae Christianae, 44(2008)1,147-163.

Kmiecikowski W., *Znaczenie ciała w Stanisława Ignacego Witkiewicza koncepcji istnienia*, Filozofia Chrześcijańska 5(2008)109-125.

Kowalczyk M., *Katecheza i liturgia: w kierunku odnowy*, Teologia i Człowiek 11(2008)125-137.

Kowalczyk M., *Sylwetka religijna absolwenta szkoły średniej w aspekcie osiągnięć z zakresu teologii*, Katecheza, Rodzina, Parafia i Szkoła 6(2008)21-30.

Larus D., *Homoseksualizm. Czy na pewno jesteśmy bezradni?*, Zeszyty Karmelitańskie (2007)4,46-51.

Larus D., *Z tarczą czy na tarczy. Kryzysy w życiu człowieka – szansą czy zagrożeniem?*, Katecheta (2007)9,53-57.

Makowski T., *„Ewangelia Miłosierdzia" w pastoralnym programie nowej ewangelizacji Jana Pawła II*, Studia Gnesnensia 22(2008)97-112.

Muszyński H., *Europa w myśli i dziele Papieża Jana Pawła II,* w: H. H. Henrix - P. Bering (red.), *Papież Jan Paweł II a rozwój Europy w okresie jego pontyfikatu,* Krefeld/Gnesen 2008, 31-63 (wersja dwujęzyczna: niemiecka i polska).

Muszyński H., *Europa unter christlichem Horizont,* w: C. Dahm- T. Hartl – T. Schumann (Hrsg.), *Gesellschaft gestalten – Glauben entfalten. Christen in Mittel und Osteuropa. 11. Internationaler Kongress Renovabis, 20. bis 22 September 2007 in Freising,* Freising 2008, 215-227.

Muszyński H., *Ich glaube,* w: J. Röser (Hrsg.), *Mein Glaube in Bewegung. Stellungnahmen aus Religion, Kultur und Politik*, Freiburg - Basel - Wien 2008, 93-95.

Muszyński H., *Mieszkała w Biblii. Pożegnanie Anny Świderkówny*, Więź (2008)10,135-139.

Muszyński H., *Spotkanie z Miłością. Ostatnie przesłanie Profesor Anny Świderkówny*, w: *Niejedno imię miłości. Z Profesor Anną Świderkówną rozmawiają Stefan Budzyński i Zenon Ziółkowski*, Warszawa 2008, 7-13.

Olczyk M., *Centralne miejsce miłości w życiu chrześcijańskim*, w: A. Derdziuk (red.), *Świadek nadziei. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej*, Lublin 2008, 267-279.

Olczyk M., *Chrystus w człowieku i człowiek w Chrystusie. Antropologia tajemnicy odkupienia*, w: I. Mroczkowski - J.A. Sobkowiak (red.), *Antropologia teologicznomoralna. Koncepcje, kontrowersje, inspiracje*, Lublin 2008, 165-180.

Olczyk M., *Kategoria płci kulturowej (gender) w antropologii feministycznej*, Teologia i Moralność 4(2008)167-182.

Podeszwa P., *…abyście obfitowali w nadzieję… (Rz 15,13)*, Studia Gnesnensia 22(2008)41-49.

Podeszwa P., *Eucharystia pierwotnego Kościoła w świetle Dziejów Apostolskich*, Biblica et Patristica Thoruniensia 1(2008)123-139.

Podeszwa P., *Komentarz biblisty*, w: *Księga Rodzaju. Dzieje Abrahama. Program Verba Sacra*, Gniezno 2008, 4-8.

Podeszwa P., *Polskie przekłady Biblii*: aneks do książki: A. Sacchi, *Mały przewodnik po Biblii*, Gniezno 2008, 138-142.

Podeszwa P., *Rodzina jako miejsce rozeznawania powołania i towarzyszenia powołanemu w świetle opowiadania o wezwaniu Samuela (1 Sam 3,1-4,1a)*, w: B. Stróżyński (red.), *Rodzina w duszpasterstwie powołań*. Materiały z Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych za duszpasterstwo powołań, Jasna Góra 19-21 października 2007 r. Zeszyt 15, Gniezno 2008, 9-24.

Polak M., *Katecheta – lekarz duszy czy terapeuta duchowy*, Katecheta (2008)4,51–53.

Polak M., *Programowanie duszpasterskie w parafii. Ogólnopolskie i diecezjalne plany pastoralne w relacji do programów parafialnych*, Teologia Praktyczna 9(2008)93-102.

Polak M., *Synoden in der Kirche in Polen nach dem II Vatikanischen Konzil*, Pastoraltheologische Hefte 1(2008)1,57–61.

Pyc M., *Czy rzeczywiście encyklika «Spe salvi» przekreśla nadzieję na uniwersalne zbawienie? Krytyczne uwagi odnośnie do jej polskiego tłumaczenia*, Teologia Praktyczna 9(2008)199-205.

Pyc M., *Eschatyczna perspektywa chrześcijańskiej nadziei na kanwie encykliki Benedykta XVI «Spe salvi»*, Studia Gnesnensia 22(2008)83-96.

Pyc M., «*Oto wszystko czynię nowe» (Ap 21,5). Nowe stworzenie w Jezusie Chrystusie*, w: A. Klupczyński (red.), *Teologiczne odczytywanie stworzenia*, Poznań 2008, 73-83.

Pyc M., *Spe salvi in Christo. Chrystologiczna refleksja w świetle encykliki Benedykta XVI «Spe salvi»*, Teologia Dogmatyczna. Tom 3: *Spe salvi* (red. K. Michalczak), Poznań 2008, 7-18.

Pyc M., Cykl 3 artykułów popularnonaukowych na temat trynitarnego wymiaru sakramentu namaszczenia chorych w „Mszy Świętej" 64(2008)1,7-9; 2,8-11; 3,6-8.

Pyc M., Cykl 3 artykułów popularnonaukowych na temat trynitarnego wymiaru sakramentu pojednania w „Mszy Świętej" 64(2008)4,6-10; 5,6-10; 6,8-10.

Rakoczy T., *Rozwiązanie węzła małżeńskiego w rozumieniu Norm Kongregacji Nauki Wiary z 30 kwietnia 2001 roku*, Annales Canonici 4(2008)207-229.

Siemianowski A., *Człowiek i jego ciało w systemie Orygenesa,* Filozofia Chrześcijańska 5(2008)13-24.

Siemianowski A., *Descartesa myślenie o człowieku,* Filo-sofija 8(2008)1, 55-77.

Siemianowski A., *Europejskie myślenie o człowieku. Systemy religijno-filozoficzne: Orygenes – Boecjusz – Szkot Eriugena*, Studia Gnesnensia 22(2008)151-174.

Siemianowski A., *Inspiracje chrześcijańskie a myślenie o człowieku w kulturze europejskiej(wiek I – VI)*, Studia Gnesnensia 22(2008)175-200.

Siemianowski A., *Wartości i sens życia z ontologicznego punktu widzenia*, w: K. Popielski (red.), Wartości życia, Lublin 2008, 34-60 [przedruk ze „Studia Gnesnensia"].

Sobczak D., *Koncepcja artysty biblijnego według kardynała Josepha Ratzingera*, w: P. Wiśniewski (red.), *Muzyka w liturgii. Materiały z II sesji naukowej dla organistów i muzyków kościelnych diecezji płockiej*, Płock 2007, 117-120.

Sobczak D., *Koncepcja artysty biblijnego według kard. Josepha Ratzingera na przykładzie Igora Strawińskiego (1882-1971)*, Liturgia Sacra 13(2007)1,183-190.

Stawski K., *Obrzędy egzorcyzmów i inne modlitwy błagalne - szafarz i teologia*, Teologia i Człowiek 11(2008)139-157.

Stefański J., *Johannes Pinsk – liturgista oryginalny i tradycyjny*, w: A. Krzystek (red.), *Johannes Pinsk. Prekursor posoborowej odnowy liturgicznej*, Szczecin 2008, 79-92.

Stefański J., *Johannes Pinsk (1891-1957). Wykaz publikacji*, w: A. Krzystek (red.), *Johannes Pinsk. Prekursor posoborowej odnowy liturgicznej*, Szczecin 2008, 147-168.

Stefański J., *Prace redakcyjne nad posoborową księgą Liturgii Godzin. Konspekt historyczny*, w: H. Sobeczko (red.), *Mirabile laudis canticum. Liturgia Godzin: dzieje, teologia. Księga pamiątkowa dedykowana Ks. Biskupowi Stefanowi Cichemu*, Opole 2008, 115-136.

Stefański J., *Redakcja posoborowego Martyrologium Romanum z 2001 roku*, Seminare 25(2008)23-38.

Stefański J., *Stolica Apostolska sede vacante. Wybór Benedykta XVI*, w: S. Szczepaniec – J. Superson – J. Mieczkowski (red.), *Introibo ad altare Dei. Księdzu Profesorowi S. Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa*, Kraków 2008, 285-298.

Szczerbiński W., *Biegunowość jako klucz do rozumienia myśli A. J. Heschela*, w: K. Pilarczyk (red.), „Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich". Tom 4, Kraków 2008, 15-25.

Szczerbiński W., *Miejsce teologii ciała w nowej ewangelizacji*, w: Zeszyty Naukowe KUL 51(2008)2,39-56.

Szczerbiński W., *Współczesny fundamentalizm muzułmański wyzwaniem dla cywilizacji zachodniej*, Zeszyty Naukowe KUL 51(2008)1,43-63.

Śmigiel K., *Kapelusz kardynalski dla prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Studia Prymasowskie 2(2008)99-114.

Śmigiel K., *Mikołaj, Mikul, zm. między 19.XI.1334 a 15.VI.1335, prawnik*, w: Encyklopedia Katolicka. Tom 12, Lublin 2008, 992-993.

Śmigiel K., *Mikołaj Strzeszkowic, prawnik*, w: Encyklopedia Katolicka. Tom 12, Lublin 2008, 1015-1016.

Śmigiel K., *Mikołaj z Kurowa, abp*, w: Encyklopedia Katolicka. Tom 12, Lublin 2008, 1001.

III. Recenzje

Bohdanowicz A., Rec. wyd.: J. Wolski, *Bioetyka w perspektywie personalizmu. Studium w świetle myśli naukowej biskupa Elio Sgreccii"*, Łódź 2008. 303ss.

Czyżewski B., Rec.: F. Jabłoński, *Błogosławione stopy głoszących dobrą nowinę. Świętowojciechowi misjonarze*, Warszawa 2007. 582ss.: Annales Missiologici Posnanienses, 16(2008)263-264.

Czyżewski B., Rec.: J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007. 320ss.: Studia Gnesnensia, 22(2008)278-280.

Głuszak T., Rec.: E. Weron, *Apostolstwo laikatu w nauczaniu Jana Pawła II,* Ząbki 2007: Homo Dei 77(2008)1,211-213.

Głuszak T., Rec.: G. Audisio – A. Chiara, *Twórcy zjednoczonej Europy. Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi,* Warszawa 2007: Horyzonty Wychowania 7(2008)13,268-272.

Kmiecikowski W., Rec.: K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006. 265ss.: Ruch Filozoficzny 65(2008)2,327-331.

Olczyk M., Rec.: M.L. di Pietro - C. Casini - M. Casini - A.G. Spagnolo, *Obiezione di coscienza in sanità. Nuove problematiche per l'etica e per il diritto*, Siena 2005. 264ss.: Teologia i Moralność (2008)3,241-245.

Olczyk M., Rec.: H. Bradley, *Płeć*, Warszawa 2008. 268ss.: Teologia i Moralność (2008)4,253-257.

Podeszwa P., Rec.: M. Grilli, *Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture*, Bologna 2007: Studia Bydgoskie 2(2008)392-397.

Podeszwa P., Rec.: F. Testaferri, *Ripensare Gesů. L'interpretazione ebraica contemporanea di Gesů*, Assisi 2006. 224ss.: Zeszyty Naukowe KUL 51(2008)4,103-107.

Stefański J., Rec.: M. Augustyn, *Geneza i rozwój soborowej idei liturgii*, Kraków 2007. 196ss.: Teologia i człowiek 11(2008)263-267.

Stefański J., Rec.: R. Pierskała, *Pozamszalny kult Chrystusa w Eucharystii w posoborowej reformie liturgicznej*, Opole 2008. 419ss.: Studia Gnesnensia 22(2008)273-278.

Szczerbiński W., *Moralny relatywizm*. Rec.: S. Lukes, *Moral Relativism*, New York 2008. 196ss.: Studia Gnesnensia 22(2008)280-283.

IV. Omówienia i komunikaty

Jabłoński F., *Chodzić po drogach świata*, w: W. Polak – A. Ozon – A. Majgier (red.), *Powołanie w służbie Kościoła misyjnego*, Gniezno 2008, 27-31.

Jabłoński F., *Sesja misjologiczna na Jasnej Górze*, Biuletyn Misyjny Archidiecezji Gnieźnieńskiej 28(2008)20-21.

Podeszwa P., *Sprawozdanie z Archidiecezjalnego Dnia Biblijnego w Gnieźnie, w dniu 11 października 2008 r.*, Collectanea Theologica 78(2008)4,193-198.

Pyc M., *Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2007*, Studia Gnesnensia 22(2008)285-299.

Rzeszowski W., *Jubileuszowy Rok św. Pawła Apostoła*, Studia Gnesnensia 22(2008)269-272.

V. Rozprawy doktorskie

Nowak Maria Magdalena, *Organizacja Archidiecezji Gnieźnieńskiej w czasie rządów (1949-1981) kardynała Stefana Wyszyńskiego*. (Promotor: Ks. prof. zw. dr hab. Kazimierz Śmigiel).

Posadzy Piotr, *Koncepcja chrześcijańskiej nadziei w teologii Hansa Ursa von Balthasara i Wacława Hryniewicza.* (Promotor: Ks. dr hab. Marek Pyc, prof. UAM).

VI. Prace magisterskie

Antoszak Agnieszka, *Cierpienie jako droga Boga do człowieka i człowieka do Boga w świetle listu apostolskiego „Salvifici Doloris”*. (Promotor: Ks. dr M. Olczyk).

Barczyński Krzysztof, *Skłonność człowieka do zła według Ksiąg mądrościowych.* (Promotor: Ks. dr Tadeusz Hanelt).

Błoch Krystian, *Atrakcje turystyczne oraz baza noclegowa nad Gopłem*. (Promotor: Ks. prof. zw. dr hab. Kazimierz Śmigiel).

Brzykcy Krzysztof, *Usprawiedliwienie przez wiarę (Rz 3,28) a usprawiedliwienie na podstawie uczynków (Jk 2,24).* (Promotor: Ks. dr P. Podeszwa).

Ciszak Beata, *Specyfika rozumienia człowieka w filozofii Sorena Kierkegaarda*. (Promotor: Ks. dr W. Szczerbiński).

Derdoski Janusz, *Pogrzeb Jezusa w świetle tradycji ewangelicznych*. (Promotor: Ks. dr P. Podeszwa).

Foss Dorota, *Turystyka pielgrzymkowa do sanktuariów na przykładzie województwa wielkopolskiego.* (Promotor: Ks. prof. zw. dr hab. Kazimierz Śmigiel).

Gackowska Małgorzata, *Obecność Jezusa Chrystusa w Eucharystii na podstawie Listu Apostolskiego Jana Pawła II „ Dominicae Coenae”.* (Promotor: Ks. dr Grzegorz Iwiński).

Gallas Bartosz, *Śmierć w oczach filozofa i teologa Porównanie myśli Vladimira Jankelevitcha i Ladislausa Borosa*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. A. Siemianowski).

Gruda Monika, *Przysięga w Pięcioksięgu*. (Promotor: Ks. dr Tadeusz Hanelt).

Janiszewska Jolanta, *Wychowanie katechizowanych do odkrywania wspaniałości słowa Bożego (Hbr 6,5) i przekazywania go w swoim środowisku w oparciu o Pisma święte i dokumenty Kościoła*. (Promotor: Ks. dr J. Szrejter).

Kaźmierczak Marika, *Katechetyczny wymiar dziecięctwa duchowego jako droga do świętości w pismach św. Teresy od Dzieciątka Jezus*. (Promotor: Ks. dr J. Szrejter).

Klóska Krzysztof, *Działalność Zgromadzenia Sióstr Św. Elżbiety na terenie parafii p.w. Św. Marii Magdaleny w Zakrzewiej*. (Promotor: Ks. dr Marian Aleksandrowicz).

Lewandowska Katarzyna, *Rola wiernych świeckich w krzewieniu myśli społecznej Kościoła w świetle „Kompendium społecznej nauki Kościoła"*. (Promotor: Ks. dr Tomasz Głuszak).

Łaniecka Maria, *Duszpasterstwo rodzin w świetle uchwał III Powojennego Synodu Archidiecezji Gnieźnieńskiej*. (Promotor: Ks. dr M. Polak).

Łaniecki Marek, *Odnowa zwyczajnego duszpasterstwa w parafii na podstawie uchwał III Powojennego Synodu Archidiecezji Gnieźnieńskiej*. (Promotor: Ks. dr M. Polak).

Łubiński Radosław, *Formacja katechizowanych do życia „po ludzku" w świetle „Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim" Soboru Watykańskiego II i wybranej literatury katechetycznej*. (Promotor: Ks. dr J. Szrejter).

Muchyński Wojciech, *Okadzanie w posoborowym prawodawstwie liturgicznym*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. J. Stefański).

Nowak Iwona, *„Czystość serca" jako warunek dojrzałej miłości małżeńskiej w świetle katechezy Jana Pawła II „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich"*. (Promotor: Ks. dr M. Olczyk).

Nowak Mirosława, *Dydaktyczna funkcja rysunku w katechezie uczniów szkół podstawowych*. (Promotor: Ks. dr M. Kowalczyk).

Nowicka-Pawłowska Olga, *Pawłowa idea powołania do świętości i jej znaczenie w przesłaniu moralnym Soboru Watykańskiego II*. (Promotor: Ks. dr M. Olczyk).

Pankowska Wioletta, *Antropologiczne i teologiczne racje nierozerwalności małżeństwa w świetle „Familiaris consortio"*. (Promotor: Ks. dr M. Olczyk).

Różańska Anna, *Choroba i śmierć jako przeżycie indywidualne i społeczna podstawie literatury poświęconej opiece hospicyjnej*. (Promotor: Ks. dr Andrzej Bohdanowicz).

Rybak Paweł, *Eucharystia w życiu wczesnych wspólnot monastycznych*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. B. Czyżewski).

Sarbinowski Adam, *Formowanie się nauki Kościoła o chrzcie w środowisku afrykańskim na podstawie „Listów" św. Cypriana (69-75)*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. B. Czyżewski).

Sidwa Agnieszka, *Teologia czyśćca na podstawie nauczania Zdzisława Józefa Kijasa*. (Promotor: Ks. dr G. Iwiński).

Sidwa Joanna, *Eucharystia w Pismach Matki Teresy z Kalkuty*. (Promotor: Ks. dr G. Iwiński).

Skotarczak Mikołaj, Odnowa parafii w świetle założeń Katolickiego Ruchu charyzmatycznego. (Promotor: Ks. dr M. Polak).

Skowroński Ryszard, *„Zasady prawidłowego prowadzenia badań klinicznych" w świetle fundamentalnych zasad etyki lekarskiej*. (Promotor: Ks. dr Andrzej Bohdanowicz).

Sobczyńska Małgorzata, *Symbol Apostolski – jego powstanie i treść teologiczna w wyjaśnieniach wybranych Ojców*. (Promotor: Ks. dr Ludwik Gładyszewski).

Wierzewska Barbara, *Maryja wzorem pobożności eucharystycznej dla dzieci I-komunijnych w świetle encykliki Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia"*. (Promotor: Ks. dr M. Kowalczyk).

Wiśniewska Katarzyna, *Eucharystia w katechezie wczesnoszkolnej w świetle Encykliki Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia"*. (Promotor: Ks. dr M. Kowalczyk).

Wolanin Anna, *Odpowiedzialność moralna pracowników mediów na podstawie „Orędzi Jana Pawła II na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu"*. (Promotor: Ks. dr Andrzej Bohdanowicz).

Zgiernicka Julia, *Katecheza o cierpieniu w świetle orędzia Jana Pawła II na światowy Dzień Chorego*. (Promotor: Ks. dr W. Rzeszowski).

SPIS TREŚCI

PISMO ŚWIĘTE I PATROLOGIA

Dariusz ADAMCZYK
Relektura Psalmów cytowanych w Ewangeliach synoptycznych.....5

Ks. Tadeusz HANELT
Znaczenie liczb w Starym Testamencie.....55

Ks. Janusz NAWROT
Ojcowskie pouczenie mądrościowe w Księdze Przysłów (2,1.5).....65

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI
Diakoni i diakonise według *Konstytucji Apostolskich* 79

TEOLOGIA

Ks. Marek PYC
Tajemnica Jezusa Chrystusa w formule dogmatycznej Soboru Chalcedońskiego. Analiza chalcedońskiej definicji wiary.....95

Ks. Tadeusz MAKOWSKI
Postulat pastoralnej promocji kościelnego laikatu w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego 119

Ks. Andrzej DOBRZYŃSKI
Teologia ewangelizacji w nauczaniu Jana Pawła II w Ameryce Łacińskiej w 1979 r.....163

Ks. Grzegorz BARTH
Jak adekwatnie mówić o Bogu? 185

Ks. Paweł KIEJKOWSKI
Jezus Chrystus jako kapłan i Jego modlitwa w nauczaniu św. bpa Józefa Sebastiana Pelczara 197

Ks. Marian ANTONIEWICZ
Eklezjalny wymiar Eucharystii w ujęciu św. Faustyny Kowalskiej 217

VARIA

Ks. Antoni SIEMIANOWSKI
Święty Augustyn i jego synteza filozoficzno-religijnego myślenia o człowieku 235

Ks. Waldemar SZCZERBIŃSKI
Modernizm w świecie islamu jako możliwy podmiot dialogu.....263

Krzysztof R. PROKOP
Stan badań nad problematyką sakr biskupich XVI- i XVII-wiecznych metropolitów gnieźnieńskich (od Fryderyka Jagiellończyka do Michała Stefana Radziejowskiego) 277

Karol STANISZEWSKI
Działalność posłów polskich w ciałach prawodawczych Prus i Rzeszy w sprawie języka polskiego w sądownictwie i administracji Prus Zachodnich w świetle pomorskiej prasy polskiej w latach 1850-1890 341

Anna JABŁOŃSKA
„Od powietrza, ognia, głodu i wojny...", czyli o pożarze Gniezna z 1613 roku w kontekście mentalności staropolskiej 359

Justyna SPRUTTA
Początki staroobrzędowców – rozłam w cerkwi rosyjskiej w XVII wieku 377

Justyna SPRUTTA
Rosyjscy staroobrzędowcy a sztuka cerkiewna 391

Beata ZARZYCKA, ks. Dariusz LARUS
Obraz siebie u mężczyzn homoseksualnych 407

RECENZJE

Adelajda SIELEPIN, *Rola Ducha Świętego w kształtowaniu nowego człowieka. Studium liturgiczno-teologiczne wybranych tekstów Mszału Pawła VI.* [Ks. Jerzy Stefański] 425

Wojciech BARAN-KOZŁOWSKI, *Arcybiskup gnieźnieński Henryk Kietlicz (1199-1219). Działalność kościelna i polityczna.* [Krzysztof R. Prokop] 429

KOMUNIKATY

Rok Kapłański. *Fidelitas Christi – fides sacerdotis firmissima* [Ks. Wojciech Rzeszowski] 441

Sympozjum rektorów wyższych seminariów duchownych w Orchard Lake [Ks. Maciej Olczyk] 444

Sprawozdanie – II Archidiecezjany Dzień Biblijny. Gniezno [Ks. Paweł Podeszwa] 451

ANEKS

Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2008 459