

Poznańskie
Studia
Teologiczne

Adam Mickiewicz University in Poznań
FACULTY OF THEOLOGY

Poznań Theological Studies

VOLUME 33



POZNAŃ 2018

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Poznańskie Studia Teologiczne

TOM 33



POZNAŃ 2018

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

Międzynarodowa Rada Naukowa International Scientific Council

prof. dr Jean-Marie Auwers (Université Catholique de Louvain), o. dr Thomas Blankenhorn (PUST Angelicum, Roma), o. prof. dr Joseph Ellul OP (University of Malta, Msida), ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT, Wrocław), prof. dr Emery de Gaál, (University of St. Mary of the Lake, Mundelein, IL), o. prof. dr Paolo Garuti (École Biblique, Jerozolima), o. prof. KUL dr hab. Sławomir Ireneusz Ledwoń OFM (KUL, Lublin), o. prof. dr hab. Michał Paluch OP (PUST Angelicum, Roma), prof. dr Basilio Petrà (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze), o. prof. dr Ryszard Rybka (PUST Angelicum, Roma), o. prof. dr hab. Jacek Salij OP (UKSW, Warszawa), ks. prof. dr Joseph Sievers (Pontificio Istituto Biblico, Roma), prof. dr Stefano Tarocchi (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze)

Rada Wydawnicza Editorial Council

ks. prof. UAM dr hab. Adam Kalbarczyk, Mieczysława Makarowicz, ks. prof. UAM dr hab. Mieczysław Polak, ks. dr hab. Andrzej Pryba, ks. prof. UAM dr hab. Paweł Wygalałak – przewodniczący

Redaktor naczelny Editor in Chief

ks. dr hab. Tomasz Nawracała

Zastępca redaktora naczelnego Deputy Editor in Chief

ks. dr hab. Dawid Stelmach

Redaktorzy językowi Language Editors

język polski: Hanna Kossak-Nowocień

język angielski: Ph.D. William F. Mahoney, mgr Małgorzata Wiertelwska

język niemiecki: dr Wolfram Hoyer OP, ks. prof. UAM dr hab. Adam Kalbarczyk

język włoski: prof. dr L. Mirri

język hiszpański: o. Fabián Elicio Rico Virgúez OP

Recenzenci tomu 33 (2018) Reviewers of the volume 33 (2018)

o. prof. dr. Krzysztof Bieliński CSsR, Academia Alfonsiana Rzym; ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz, UAM Poznań; ks. prof. dr hab. Radosław Chałupniak, UO Opole; ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski, KUL Lublin; ks. dr hab. prof. UWM Piotr Duksa, UWM Olsztyn; ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, PWT Wrocław; ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser, UO Opole; o. prof. dr hab. Wiesław J. Gogola OCD, UPJPII Kraków; dr hab. prof. KUL Marzena Górecka, KUL Lublin; ks. dr hab. prof. UAM Jacek Hadrys, UAM Poznań; dr hab. prof. UJK Małgorzata Krzysztofik, UJK Kielce; o. dr hab. prof. UAM Kazimierz Lijka, UAM Poznań; ks. dr hab. Jarosław Lipniak, PWT Wrocław; o. prof. dr hab. Kazimierz Lubowicki, PWT Wrocław; ks. prof. dr hab. Jan Machniak, UPJPII Kraków; ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz, UKSW Warszawa; ks. dr hab. prof. KUL Sławomir Nowosad, KUL Lublin; ks. dr hab. prof. UAM Maciej Oleczyk, UAM Poznań; s. dr hab. prof. KUL Maria Opiela, KUL Lublin; dr hab. prof. UWM Katarzyna Parzych-Blakiewicz, UWM Olsztyn; ks. dr hab. prof. KUL Kazimierz Pek, KUL Lublin; ks. dr hab. prof. UAM Paweł Podeszwa, UAM Poznań; ks. dr hab. prof. UMK Piotr Roszak, UMK Toruń; ks. prof. dr hab. Edward Sienkiewicz, USz Szczecin; ks. dr hab. prof. KUL Leon Siwecki, KUL Lublin; ks. dr hab. Kazimierz Skoczylas, UMK Toruń; o. prof. dr Wojciech M. Stabryła OSB, JIGG Jerozolima; ks. dr hab. prof. USz Grzegorz Wejman, USz Szczecin; o. dr hab. prof. UAM Adam Wojtczak, UAM Poznań; ks. dr hab. prof. UAM Paweł Wygalałak, UAM Poznań; ks. prof. dr hab. Wojciech Zawadzki, UKSW Warszawa; ks. dr hab. Sławomir Zieliński, US Katowice

Projekt okładki: Ewa Wąsowska

Wersją pierwotną czasopisma „Poznańskie Studia Teologiczne” jest wersja drukowana. Kolejne roczniki są dostępne na stronie internetowej czasopisma. Abstrakty publikowanych artykułów są dostępne w międzynarodowej bazie danych „The Central European Journal of Social Sciences and Humanities” (CEJSH).

„Poznańskie Studia Teologiczne” są dostępne również w wersji elektronicznej na stronie czasopisma: <http://www.poznanskie.studia.amu.edu.pl> oraz na platformie elektronicznej: <http://www.presto.amu.edu.pl/index.php/pst>

Czasopismo jest indeksowane na następujących platformach internetowych:

“European Reference Index for the Humanities and Social Sciences” (ERIH Plus) <https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus>; “Index Copernicus Journal Masters List”: <http://www.journals.indexcopernicus.com/masterlist.php>; “The Central European Journal of Social Sciences and Humanities” (CEJSH): <http://cejsh.icm.edu.pl>; Central and Eastern European Online Library (CEEOL)

Publikacja finansowana z dotacji podmiotowej na utrzymanie potencjału badawczego Wydziału Teologicznego UAM

ISSN 0209-3472

Spis treści

Bogusław Kochaniewicz OP, Początki kultu maryjnego na ziemiach polskich . . .	7
Tomasz Nawracała, Kościół powszechny i Kościoły lokalne w nauczaniu papieża Franciszka	23
Artur Antoni Kasprzak, Pneumatologia w eklezjologii Konstytucji <i>Lumen gentium</i> Soboru Watykańskiego II z perspektywy teologii Yves’a Congara	41
Krzysztof Kaucha, Wiarygodność Kościoła w dzisiejszej Polsce	67
Jarosław Moskałyk, Otwartość na dar stworzenia	83
Adam Drozdek. The problem of conscience in the light of Pauline teachings . . .	97
Michał Chaberek OP, Czy teologia ciała jest teologią fundamentalną? O naturze teologii ciała jako dyscypliny poznawczej	115
Mieczysław (Celestyn) Paczkowski OFM, Wczesnochrześcijańskie rozważania o imieniu Jezus	129
Piotr Franciszek Neumann OCD, Diecezja poznańska u schyłku Rzeczypospolitej Obojga Narodów	163
Jan Szpet, Tradycja katechizmów i podręczników katechetycznych w Wielkopolsce.	177
Janusz Wilk, Zagadnienie „ojczyzny w niebie” w Liście św. Pawła do Filipian i w pismach św. Elżbiety od Trójcy Świętej	215
Jacek Hadryś, Dążenie patronów Archidiecezji Poznańskiej do pełni życia w Bogu	233
Zdzisław J. Kijas OFMConv, W służbie Chrystusowi. Błogosławieni prezbiterzy i osoby zakonne Archidiecezji Poznańskiej	249
Jacek Zjawin, Świętość dla świeckich. Błogosławieni Archidiecezji Poznańskiej . .	267
Joanna Kubaszczyk, „Drzwi zamknięte” czy „otwarte bramy”, czyli tłumacz między <i>profanum</i> a <i>sacrum</i>	287

Bogusław Kochaniewicz OP¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Początki kultu maryjnego na ziemiach polskich

Wstęp

Inspiracją do niniejszego studium była niedawna wizyta w rezerwacie archeologicznym *Genius loci* w Poznaniu, w którym można obejrzeć autentyczny, dobrze zachowany mur obronny grodu na Ostrowie Tumskim w Poznaniu z X wieku. Oprócz potężnych kamieni otoczonych solidną zaprawą zachowało się dębowe drewno, którego użyto do umocnień. Analiza dendrologiczna użytego do budowy umocnień drewna pozwoliła stwierdzić, że zostało ono ścięte w pierwszych miesiącach roku 966, a zatem jest niemył świadkiem chrztu Polski.

Celebrowana niedawno 1050. rocznica tego wydarzenia oraz rocznica powstania biskupstwa poznańskiego w 968 roku stały się dodatkowym bodźcem, aby postawić następujące pytanie: jak wyglądał kult maryjny u początków państwa polskiego? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta, ponieważ nie posiadamy zachowanych dokumentów, które mogłyby dostarczyć satysfakcjonujących informacji. Najstarsze księgi z okresu panowania Mieszka I, którymi posługiwano się w Poznaniu, zostały utracone bezpowrotnie.

Pomimo takiego stanu rzeczy chęć odpowiedzi na postawione pytanie mobilizowała do dalszych poszukiwań. Aby tę odpowiedź dać, posłużono się zarówno wcześniejszymi, jak i późniejszymi kodeksami, przechowywanymi w Bibliotece Kapitulnej w Gnieźnie oraz w innych archiwach polskich i zachodnioeuropejskich. Analiza badanych dokumentów pozwoli nakreślić liturgiczne i teologiczne tło, które z kolei umożliwi odnalezienie odpowiedzi na to frapujące pytanie.

¹ Ojciec prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz — dominikanin, pracownik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Więcej informacji: www.teologia.amu.edu.pl.

Ślady kultu Matki Bożej przed chrztem Polski

W Muzeum Kapitulnym Gnieźnieńskim zachował się Ewangeliarz Gnieźnieński (*Capitulare Evangeliorum de anni circulo*) przypisujący poszczególnym świętom odpowiednie fragmenty ewangelii. Ów pergaminowy kodeks (*carta italica*), powstał prawdopodobnie we Francji w IX wieku, o czym świadczy między innymi typ pisma (półuncjała irlandzka)². Wśród wymienionych świąt w kalendarzu liturgicznym pojawiają się uroczystości ku czci Matki Bożej: Wniebowzięcia (*Sollemnia sancte Marie*)³ i Narodzenia (*Nativitas sancte Marie*)⁴. Wymienione zostało również święto Zwiastowania, obchodzone 25 marca, z tym że posiadało ono wymiar chrystocentryczny (*Annuntiatio Domini*)⁵.

Wspomniany Ewangeliarz zawiera również jeszcze jedną niezwykle ważną informację, otóż na kilku kartach kalendarza poczyniono glosy ręką irlandzkiego mnicha. Typ pisma (wspomniana półuncjała irlandzka) wskazuje na 2. połowę IX wieku, jako czas powstania not marginalnych. Glosy wymieniają dwa święta maryjne: na stronie 116 Ewangeliarza figuruje zapis: *In Natale Sancte Marie*⁶, natomiast na stronie 162 dodano: *In transitu Sancte Marie*⁷. Wspomniane dwa tytuły świąt maryjnych przykuwają uwagę. Po pierwsze, święto Wniebowzięcia zostało określone mianem *Transitus Mariae*. Tytuł ten, podobnie jak inne *Dormitio*, *Pausatio*, był używany, zanim jeszcze zostało rozpowszechnione określenie *Assumptio*. Jest on świadectwem pierwszej fazy kształtowania się maryjnego święta, które zostało wprowadzone do kalendarza Kościoła zachodniego na początku VIII wieku przez papieża Sergiusza I (†701)⁸.

Godnym podkreślenia jest również tytuł *In Natale Sancte Marie*. Nie chodzi tutaj o święto Narodzenia N.M.P., obchodzone 8 września, lecz o maryjną uroczystość w oktawie Bożego Narodzenia, celebrowaną 1 stycznia. Wspomniany tytuł nawiązuje do antycznego zwyczaju Kościoła rzymskiego, który w oktawie

² B. Bolz, *Najdawniejszy kalendarz gnieźnieński według kodeksu ms I*, Poznań 1971, s. 33.

³ „Die XV Mense augusto Sollemnia sancte Marie”. Ewangeliarz przypisuje wspomnianej celebracji perykopę Łk 10,38–42. Zob. B. Bolz, *Najdawniejszy kalendarz...*, s. 88.

⁴ „Die VIII Mense septembri Nativitas sancte Marie”. Podczas święta czytano tekst Łk 1,39–47. Zob. B. Bolz, *Najdawniejszy kalendarz...*, s. 89.

⁵ „Die XXV Mense martio Adnuntiatio Domini”. Ewangeliarz przypisuje na wspomnianą uroczystość perykopę Łk 1,26–38. Zob. B. Bolz, *Najdawniejszy kalendarz...*, s. 73.

⁶ „In Natale Sancte Marie, dies I Januarii, Mc 14, 3–7”. Natomiast w ewangeliarzu gnieźnieńskim figuruje rubryka „Natale Sanctae Mariae”, z odniesieniem do Mt 25,1–13. Zob. B. Bolz, *Najdawniejszy kalendarz...*, s. 105.

⁷ „In transitu sancte Marie, dies 15 augusti, Lc 10,38–42”. Warte podkreślenia jest, że w ewangeliarzu gnieźnieńskim figuruje rubryka *Sollemnia Marie*, która odnosi do tej samej perykopy ewangelii. Zob. B. Bolz, *Najdawniejszy kalendarz...*, s. 106.

⁸ J.J. Kopeć, *Bogarodzica w kulturze polskiej XVI wieku*, Lublin 1997, s. 87.

święta Narodzenia Pańskiego wspominał Matkę Pana⁹. Zanim jeszcze w kalendarzu liturgicznym Kościoła zachodniego pojawiły się cztery święta maryjne wschodniej proveniencji (Oczyszczenia, Zwiastowania, Wniebowzięcia i Narodzenia N.M.P.), kościół rzymski od VII stulecia celebrował święto maryjne ściśle powiązane z uroczystością Bożego Narodzenia¹⁰.

Dlaczego przechowywany w Gnieźnie Ewangeliarz jest dla nas ważny? Otóż, jak przypuszczają badacze, wspomniany powyżej kodeks został przyniesiony na terytorium polskie przez irlandzkich mnichów-misjonarzy w IX wieku i jest, jak się wydaje, świadectwem aktywności ewangelizacyjnej na terenach polskich, zanim jeszcze Mieszko I przyjął chrzest¹¹.

Historycy są zgodni co do obecności mnichów irlandzkich na terenach polskich. Zaznaczają jednocześnie, że prowadzone przez nich apostołstwo miało wymiar indywidualny. Ten typ duszpasterstwa w 2. połowie X wieku był już nieaktualny¹². Jak zauważa Bolesław Kumor: „misje prowadzone przez wędrownych biskupów i kapłanów iroszkockiego pochodzenia będących bardziej ascetami niż duszpasterzami, nie miały wielkiego zrozumienia dla kościelnej organizacji terytorialnej w postaci stałych biskupstw i parafii”¹³.

Należy stwierdzić, że w manuskryptach przechowywanych w Bibliotece Kapitulnej w Gnieźnie zostały zawarte świadectwa ewangelizacji terenów polskich za pośrednictwem mnichów iroszkockich przed przyjęciem chrztu św. przez księcia Mieszka I. Zapiski poczynione w Ewangeliarzu Gnieźnieńskim rzucają nowe światło na liturgię celebrowaną przez wspomnianych misjonarzy na naszych ziemiach. W glosie zawartej w gnieźnieńskim kodeksie odkrywamy ślady kultu maryjnego, które są odzwierciedleniem oficjalnego kultu Kościoła wobec Matki Pana¹⁴. Należy również podkreślić, że liturgia na ziemiach misyjnych była odprawiana po łacinie, w języku niezrozumiałym dla zamieszkujących ziemie polskie.

⁹ J.A. de Aldama, *La primera fiesta liturgica de Nuestra Señora*, „Estudios Ecclesiasticos” 40 (1965), s. 43–52; N. Perez, *Historia de la fiesta liturgica de la divina maternidad*, „Estudios Marianos” 8 (1949), s. 392–395; B. Botte, *La première fête mariale de la liturgie romaine*, „Estudios Liturgicos” 47 (1933), s. 425–430; D. Sartor, *Madre di Dio. Celebrazione liturgica* [w:] *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiores, S. Meo, Cinisello Balsamo 1986, s. 825.

¹⁰ D. Sartor, *Madre di Dio...*, s. 825.

¹¹ B. Bolz, *Glosy marginalne w gnieźnieńskim kodeksie Ms 1*, „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” 33 (1969) 1, s. 27–28.

¹² *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 1, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań 1974, s. 36.

¹³ Tamże.

¹⁴ Jak zauważa Bogdan Bolz: „[o]dnalezienie póluncjały irlandzkiej na naszych ziemiach, i to w zapiskach również treściowo powiązanych z owym krajem, stanowi swego rodzaju odkrycie, które może rzucić światło na drogę, którą ten kodeks przebył z odległego Reims do Polski. Wpisano je bowiem do rękopisu, w którym znajdował się już dość wygodny na owe czasy kalendarz w postaci tak zwanego «Capitulare evangeliorum de anni circulo». Ten właśnie wzgląd stanowi dość ważną poszlakę, wskazującą, iż na wiele lat przed rokiem 966 mógł na naszych ziemiach działać jakiś ośrodek misjonarzy irlandzkich”; zob. tenże, *Glosy marginalne...*, s. 28.

Potwierdza to *Kronika Thietmara*, w której zapisano, że zachodnim Słowianom niezbyt podobał się śpiew *Kyrie eleison*, dlatego szyderczo przekręcali te słowa na pozbawione sensu *ukrivolsa*, co znaczy „w krzu stoi olsza”¹⁵. Z biegiem jednak czasu śpiewanie *Kyrie eleison* stało się zwyczajem średniowiecznego rycerstwa ruszającego do boju¹⁶.

Chrzest Polski

Jak podaje *Rocznik kapituły krakowskiej*, w 966 roku „Mesco dux Poloniae baptisatur”¹⁷. Podobną informację przekazuje *Rocznik polski*, tzw. *Świętokrzyski Dawny* z 1. połowy XII wieku¹⁸. Jedną z konsekwencji tego wydarzenia było to, że Poznań „w czasie panowania Mieszka, stał się najpotężniejszym grodem w Polsce pod względem fortyfikacji”¹⁹. Za stołeczną rolę Poznania w latach 966–997 przemawiają nie tylko źródła pisemne, ale również ufundowanie katedry. Budowla ta podkreślała, że od roku 968 Poznań był jedynym biskupstwem w Polsce²⁰.

Dzięki pracom archeologów odkryto fundamenty pierwotnej katedry poznańskiej, które pozwoliły na rekonstrukcję świątyni. Była to prostokątna, trzynawowa, ciągnąca się ku zachodowi bazylika, z półokrągłą absydą i ołtarzem usytuowanym w części wschodniej²¹. Katedra została wzniesiona za czasów Mieszka na Ostrowie Tumskim w Poznaniu, a jej dedykacja św. Piotrowi zdaje się sugerować ścisłą więź ze Stolicą Apostolską²².

Pierwszym biskupem Poznania był Jordan²³. Prawdopodobnie był benedyktynem, pochodzącym z pogranicza włosko-słowiańskiego²⁴. Granice diecezji poznańskiej obejmowały wówczas całe państwo Mieszka i jak zauważa B. Kumor,

¹⁵ *Kronika Thietmara* II, 37, tłum. M.Z. Jedlicki, Kraków 2002, s. 36. Zob. P. Szczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce*, Poznań–Warszawa–Lublin 1962, s. 50, przyp. 1.

¹⁶ P. Szczaniecki, *Służba Boża*..., s. 51.

¹⁷ Zob. *Rocznik kapituły krakowskiej* [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, vol. II, Warszawa 1961, s. 792. Zob. P. Szczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.*, Seria druga, Poznań–Warszawa–Lublin 1966, s. 18.

¹⁸ *Historia Kościoła*..., s. 20.

¹⁹ P. Szczaniecki, *Służba Boża*..., Seria druga, s. 17.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 19.

²² *Historia Kościoła*..., s. 38.

²³ Thietmar chwali trud pasterski Jordana: „ich pierwszy biskup Jordan ciężką miał z nimi pracę, zanim niezmordowany w wysiłkach nakłonił ich słowem i czynem do uprawiania winnicy Pańskiej”; zob. *Kronika Thietmara* IV, 56, s. 83. Por. *Historia Kościoła*..., s. 20.

²⁴ *Historia Kościoła*..., s. 25.

była to diecezja normalna, a nie misyjna, bezpośrednio zależna od Stolicy Apostolskiej²⁵.

Jak zauważa Paweł Szczaniecki, katedra poznańska w X wieku była jedynym miejscem sprawowania uroczystej liturgii oraz szafowania sakramentów²⁶. Sprawowanie Eucharystii wymagało ksiąg liturgicznych, które sprowadzano z różnych ośrodków ówczesnej Europy. Chociaż do naszych czasów nie zachowały się kodeksy, którymi posługiwano się w poznańskiej katedrze, to jednak, opierając się na kalendarzach liturgicznych innych ośrodków europejskich, można w pewnym stopniu określić, jak wyglądał kult liturgiczny Matki Bożej w Poznaniu za czasów biskupa Jordana i Mieszka I.

W X wieku w Kościele zachodnim celebrowano cztery święta maryjne: *Purificatio Mariae* (2 lutego), *Annuntiatio Mariae* (25 marca), *Assumptio Mariae* (15 sierpnia) oraz *Nativitas Mariae* (8 września).

Obecność pierwszego z wymienionych świąt maryjnych w kalendarzu liturgicznym Kościoła zachodniego została potwierdzona przez papieża Sergiusza I (†701). Tytuł *Purificatio Mariae* podkreśla maryjny typ obchodu, wieńczącego okres Narodzenia Pańskiego, jednocześnie przygotowując wiernych na okres Wielkiego Postu przez podkreślenie pokory Maryi²⁷.

Dруга z celebrowanych w ówczesnym Kościele uroczystości była znana na Zachodzie począwszy od VII wieku jako *Annuntiatio Mariae*, co podkreślało jej maryjny charakter.

Najstarsze świadectwa świętowania Wniebowzięcia przez liturgię rzymską sięgają VII wieku. Jak wspominałem, 15 sierpnia był określany w księgach liturgicznych jako: *Natale S. Mariae*, *Pausatio*, *Transitus*, *Dormitio*. Z biegiem czasu upowszechnił się tytuł *Assumptio Mariae*, który pojawia się w pierwszych księgach liturgicznych z terenu Polski²⁸.

Święto *Nativitas Sanctae Mariae* zostało rozpowszechnione na Zachodzie dzięki tradycji rzymskiej, o czym zaświadcniają sakramentarze gelazjański i gregoriański²⁹.

Formularze maryjne w *Missale plenarium* ms 149

Hipotezę o celebrowaniu czterech uroczystości maryjnych w poznańskiej katedrze za czasów Jordana i Mieszka I zdają się potwierdzać kalendarze późniejszych ksiąg liturgicznych sporządzonych w XI wieku na potrzeby Kościoła

²⁵ Tamże, s. 38.

²⁶ P. Szczaniecki, *Śłużba Boża...*, Seria druga, s. 20.

²⁷ J.J. Kopeć, *Bogarodzica...*, s. 43.

²⁸ Np. *Sakramentarz Tyniecki*, *Missale plenarium*. Zob. J.J. Kopeć, *Bogarodzica...*, s. 87.

²⁹ J.J. Kopeć, *Bogarodzica...*, s. 156.

w Polsce. Jedną z nich jest *Missale plenarium* ms 149 przechowywane w Bibliotece Kapitulnej w Gnieźnie³⁰. Kodeks ten, pochodzący z XI wieku, sporządzony w opactwie Nieder Alteich, został przywieziony do gnieźnieńskiej katedry na potrzeby liturgiczne. Chociaż pochodzi on z późniejszego okresu niż czas mnie interesujący, to jednak ze względu na kompletność i bogactwo treści może stanowić istotny punkt odniesienia w prowadzonych badaniach. Wspomniany kodeks zawiera następujące formularze świąt maryjnych.

De sancta Maria

Formularz na święto *De sancta Maria* obchodzone w oktawie Bożego Narodzenia. Podobny formularz notują sakramentarze wywodzące się z innych kręgów liturgicznych: *Sacramentarium Hadrianum* (IX w.)³¹, *Sacramentarium Engolismense* (VIII w.)³², *Sacramentarium Sangallense* (ok. 800 r.)³³, *Sacramentarium Rossianum* (XI w.)³⁴, *Missale Leofrici* (X w.)³⁵, *Sacramentarium Fuldense* (X w.)³⁶. Zawarte w nich modlitwy nie pokrywają się (poza kolektą) z modlitwami przepisanyymi na wspomniane święto w *Missale plenarium*³⁷.

Kodeks gnieźnieński zawiera następujące modlitwy:

Colecta: „Deus qui salutis eterne beatae Marie virginitate fecunda humano genero premia prestitisti, tribue quesumus, ut ipsam pro nobis intercedere sentiamus, ex qua meruimus auctorem vitae suscipere Dominum nostrum”³⁸.

Secreta: „Sacrificia tibi domine in beatae Mariae semper virginis honore deferentes quaesumus, ut eius intercessione mereamur fieri tibi hostia acceptabilis”³⁹.

Postcommunio: „Sacramenti caelestis perceptio nos quaesumus domine ab omnibus peccatis purificet, et beata Maria semper virgine intercedente ad aeternae felicitatis dona optinenda dignos efficiat”⁴⁰.

³⁰ K. Biegański, *Missale plenarium Bibl. Capit. Gnesnensis MS 149. Musicological and philological analyses*, Graz–Warszawa 1972 (=Antiquitates Musicae in Polonia vol. XI).

³¹ *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Ur exemplar*, hrsg. v. H. Lietzmann, Münster 1958.

³² *Le sacramentaire gélasien d'Angoulême*, ed. P. Cagin, Angoulême 1919.

³³ *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung*, hrsg. v. K. Mohlberg, Münster 1939.

³⁴ *Sacramentarium Rossianum*, hrsg. v. J. Brinktrine, Römische Quartalschrift, Suppl. 25, Freiburg i. Br. 1930.

³⁵ *The Leofric Missal*, ed. by F.E. Warren, Oxford 1883.

³⁶ *Sacramentarium Fuldense saeculi X*, ed. G. Richter, A. Schönfelder, Fulda 1912.

³⁷ Wyjątek stanowi wspomniana kolekta, która pojawia się jedynie w kilku manuskryptach.

³⁸ *Missale plenarium Ms 149 [w:] Missale plenarium Bib. Capit. Gnesnensis MS 149. Facsimile*, ed. K. Biegański, J. Woronczak, Graz–Warszawa 1970 (=Antiquitates Musicae in Polonia vol. XII), s. 170.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ K. Biegański, *Missale...*, s. 164.

Analiza teologiczna przytoczonych tekstów pozwala zauważyć, że modlitwy podkreślają prawdy o Bożym macierzyństwie Maryi, o Jej dziewictwie oraz o Jej wstawiennictwie.

W odrębnej części kodeksu zostały zapisane śpiewy *proprium* mszalnego (introit, gradual, offertorium, communio) na święto obchodzone w oktawie Bożego Narodzenia.

De Sancta Maria

Int. „Vultum tuum deprecabuntur omnes divites plebis adducentur regi virginis postea proxime eius adducentur tibi in laetitia et exultatione. V. Eructavit”⁴¹.

Gr. „Diffusa est gratia in labiis tuis propterea benedixit te deus in aeternum. V. Propter veritatem et mansuetudinem et iustitiam et deducet te mirabiliter dextera tua”⁴².

Of. „Offerentur regi virgines postea proxime eius offerentur tibi in laetitia et exultatione adducentur in tempium regi domino. V. Eructavit cor meum verbum bonum dico ego opera mea regi lingua mea calamus scribe velociter scribentis”⁴³.

Co. „Simile est regnum celorum homini negociatori querenti bonas margaritas inventa una preciosa margarita dedit omnia sua”⁴⁴.

Analiza warstwy tekstowej cytowanych śpiewów pozwala dostrzec, że posługują się one tekstami Starego Testamentu, interpretując je w świetle maryjnym. W podobny sposób została zinterpretowana nowotestamentalna przypowieść o drogocennej perle, do której nawiązuje śpiew communio⁴⁵. Podczas święta *De Sancta Maria* wykonywano również sekwencję *Ave Dei genitrix*⁴⁶.

Purificatio sanctae Mariae

Formularz uroczystości *Purificatio sanctae Mariae* pojawia się między innymi w następujących księgach liturgicznych: *Sacramentarium Hadrianum* (IX w.), *Sacramentarium Engolismense* (VIII w.), *Sacramentarium Sangallense* (ok. 800 r.), *Sacramentarium Rossianum* (XI w.), *Missale Leofrici* (X w.), *Sacramentarium Fuldense* (X w.). Modlitwy zawarte w formularzu wspomnianych ksiąg pokrywają się z tekstami pojawiającymi się w *Missale plenarium*. Gnieźnieńska księga liturgiczna notuje następujące modlitwy:

⁴¹ *Missale...*, s. 36.

⁴² Tamże, s. 36–37.

⁴³ Tamże, s. 37.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 36–37.

⁴⁶ K. Biegański, *Missale...*, s. 109.

Colecta: „Omnipotens sempiterne deus maiestatem tuam supplices exoramus, ut sicut unigenitus filius tuus hodierna die cum nostrae carnis substantia in templo est presentatus, ita nos facias purificatis tibi mentibus presentari. Per eundem”⁴⁷.

Secreta: „Exaudi domine preces nostras, et ut digna sint munera quae oculis tuae maiestatis offerimus subsidium tuae pietatis nobis impende. Per Christum”⁴⁸.

Postcommunio: „Quaesumus domine deus noster ut sacrosancta misteria quae per reparationis nostrae munimine contulisti, intercedente beata Maria semper virgine et presens nobis remedium esse facias et futurum”⁴⁹.

Układ śpiewów *proprium missae* przedstawia się następująco:

Purificatio Mariae

Int. „Suscepimus deus misericordiam tuam in medio templi tui secundum nomen tuum deus ita et laus tua in fines terre iustitia plena est dextera tua. V Magnificat”⁵⁰.

Gr. „Suscepimus deus misericordiam tuam in medio templi tui nostri, secundum nomen tuum deus ita et laus tua in fines terre. V. Sicut audivimus ita et vidimus in civitate Dei”⁵¹.

All. „Post partum virgo inviolata permansisti. Dei genitrix intercede pro nobis”⁵².

Of. Diffusa est gratia⁵³.

Co. „Responsum accepit simeon a spiritu sancto non visurum die morte nisi videret christum domini”⁵⁴.

Śpiewy wykonywane podczas celebracji święta Oczyszczenia Maryi podkreślają Boże macierzyństwo Maryi, Jej trwale dziewictwo oraz świętość. W celu uświetnienia celebracji przed Ewangelią wykonywano sekwencję *Concentu parili*, dzieło Notkera Balbulusa z X wieku⁵⁵.

Annuntiatio sanctae Mariae

Formularz mszy na *Annuntiatio sanctae Mariae* pojawia się we wszystkich analizowanych sakramentarzach: *Sacramentarium Hadrianum* (IX w.), *Sacramentarium Engolismense* (VIII w.), *Sacramentarium Sangallense* (ok. 800 r.), *Sacramentarium Rossianum* (XI w.), *Missale Leofrici* (X w.), *Sacramentarium Fuldense* (X w.). Należy zauważyć, że teksty modlitw w nich zawarte w większości przypadków nie pokrywają się z tymi, które są zapisane w *Missale plerarium*. Gnieźnieński kodeks notuje następujące modlitwy:

⁴⁷ *Missale...*, s. 181.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 45.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ K. Biegański, *Missale...*, s. 109.

Colecta: „Deus qui de beatae Mariae virginis utero verbum tuum angelo adnuntiante carnem susciperet voluisti, presta nobis supplicibus tuis, ut qui vere eam dei genitricem credimus, eius apud te semper meritis et intercessionibus adiuvemur”⁵⁶.

Secreta: „Altari tuo superposita munera spiritus sanctus benignus assumat, qui hodie beatae Mariae semper virginis viscera splendore suae virtutis replevit”⁵⁷.

Postcommunio: „Adesto quaesumus domine populo tuo, ut quae sumpsit fideliter, et corpore sibi et mente beatae Mariae semper virginis intercessione custodiat”⁵⁸.

Modlitwy podkreślają tajemnicę Wcielenia dokonaną w dziewiczym łonie Maryi (kolekta), uświęcające działanie Ducha Świętego (secretata) oraz wstawienictwo Maryi (kolekta i postcommunio).

Natomiast układ śpiewów *proprium missae* przepisanych na wspomnianą uroczystość przedstawia się następująco:

Annuntiatio sanctae Mariae

Int. Rorate caeli. V Caeli enarrant.

Gr. Tollite portas. V Quis ascendet.

Tr. Audi filia et vide et inclina aurem tuam quoniam concupivit rex speciem tuam. V. Vultum tuum deprecabuntur omnes divites plebis filie regum in honore tuo. V. Adducentur regi virgines postea proximi et offerentur tibi. V. Adducentur in letitia et exultatione adducentur in templum regis.

Of. Ave Maria.

Co. Ecce virgo⁵⁹.

Jak można zauważyć, śpiewy *proprium missae* opierają się na Piśmie Świętym. W swojej treści odwołują się do tekstów Starego (Ps 44,11–13; Iz 7,14; 45,8) oraz Nowego (Łk 1,38) Testamentu⁶⁰.

Assumptio sanctae Mariae

Formularz uroczystości *Assumptio sanctae Mariae* notują wszystkie wymienione księgi liturgiczne: *Sacramentarium Hadrianum* (IX w.), *Sacramentarium Engolismense* (VIII w.), *Sacramentarium Sangallense* (ok. 800 r.), *Sacramentarium Rossianum* (XI w.), *Missale Leofrici* (X w.), *Sacramentarium Fuldense* (X w.). Należy jednak zauważyć, że układ tekstów modlitw w większości wypadków odbiega od tych, które są zawarte w *Missale plenarium*. Gnieźnieński mszał zawiera następujące modlitwy:

⁵⁶ *Missale...*, s 186.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 48.

⁶⁰ Tamże.

Colecta: „Concede nos quaesumus omnipotens deus ad beatae Mariae semper virginis gaudia aeterna pertingere, de cuius assumptione veneranda tribuis nos annua sollemnitate gaudere”⁶¹.
 Secreta: „Altari tuo Domine super imposita munera gratanter offerimus, quae maiestati tuae beatae Mariae semper virginis intercessio ita reddat accepta, ut tuam nobis iustitiam efficiant et placatam”⁶².

Postcommunio: „Mensae caelestis participes effecti imploramus clementiam tuam domine deus noster, ut qui festa dei genitricis colimus, a malis omnibus eius intercessione liberemur”⁶³.

Teksty przytoczonych modlitw podkreślają trwałe dziewictwo Maryi, Boże macierzyństwo, wniebowzięcie oraz Jej wstawiennictwo. Natomiast zestaw śpiewów mszalnych prezentuje się następująco:

Assumptio sanctae Mariae

Int. Vultum tuum.

Gr. Propter veritatem et mansuetudinem et iustitiam et deducet te mirabiliter dextera tua.

V. Audi filia et vide et inclina aurem tuam quia concupivit rex speciem tuam.

All. Assumpta est Maria in celum gaudet exercitus angelorum.

Of. Offeruntur regi.

Co. Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem propterea unxit te deus tuus⁶⁴.

Podobnie jak w przypadku pozostałych uroczystości maryjnych również śpiewy *proprium missae* przepisane na tę uroczystość zostały oparte na tekstach Starego Testamentu (Ps 26,9; 44,11–12; 45,8), alegorycznie odnosząc się do Matki Pana⁶⁵. Prawdę o Wniebowzięciu wyraża jedynie śpiew allelujatyczny: *Assumpta est Maria in caelum gaudet exercitus angelorum*. Przed wspomnianym śpiewem wykonywano sekwencję *Congaudet*, której autorem jest Notker Balbulus⁶⁶.

Nativitas sanctae Mariae

Formularz święta Narodzenia Maryi (*Nativitas sanctae Mariae*) pojawia się w następujących księgach liturgicznych: *Sacramentarium Hadrianum* (IX w.), *Sacramentarium Engolismense* (VIII w.), *Sacramentarium Sangallense* (ok. 800 r.), *Sacramentarium Rossianum* (XI w.), *Missale Leofrici* (X w.), *Sacramentarium Fuldense* (X w.). Układ modlitw zbieżny z *Missale plenarium* można zaobserwować w *Sacramentarium Hadrianum*, *Missale Leofrici* (X w.) i *Sacramentarium Fuldense* (X w.). Gnieźnieńska księga liturgiczna notuje następujące modlitwy:

⁶¹ Tamże, s. 270.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże; K. Biegański, *Missale...*, s. 204.

⁶⁴ *Missale...*, s. 107–108.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ K. Biegański, *Missale...*, s. 109.

Colecta: „Famulis tuis deus caelestis gratiae munus quaesumus impertire, ut quibus beatae Mariae virginis partus extitit salutis exordium, nativitatis eius uotiuu sollempnitas pacis tribuat incrementum”⁶⁷.

Secreta: „Unigeniti filii tui domine nobis succurrat humanitas, ut qui natus de virgine matris integritatem non minuit sed sacravit, in nativitatis eius sollempniis nos piaculis exuens, oblationem nostram sibi faciat acceptam”⁶⁸.

Postcommunio: „Sumpsimus domine celebritatis annuae uotiuu sacramenta, presta quaesumus, ut intercedente beata Maria semper virgine et temporalis uitae remedia prebeant et futurae”⁶⁹.

Przytoczone teksty kładą akcent na dziewictwo Maryi podczas porodu Jezusa, podkreślając wymiar zbawczy tego wydarzenia i odczytując przyjście na świat Maryi w świetle tajemnicy Chrystusa. Ponadto została podkreślona wstawiennicza rola Maryi.

W zestawie śpiewów *proprium missae* figurują jedynie incypity. Stąd niemożliwe było dokonanie choćby pobieżnej charakterystyki aspektów maryjnych. Podczas mszy św. wykonywano sekwencję *Stirpe Maria regia* przywoływanego już Notkera⁷⁰.

Sabbato De sancta Maria

Jest godne odnotowania, że gnieźnieńskie *Missale plenarium* zawiera formularz *Sabbato De sancta Maria*. Zwyczaj oddawania czci N.M.P. w sobotę został rozpowszechniony w środowisku benedyktyńskim w IX wieku i był powiązany z odprawianiem mszy wotywnych ku czci poszczególnych osób Boskich, Najświętszej Maryi Panny lub świętych Pańskich w poszczególne dni tygodnia. W tym cyklu stałe miejsce zajmowała msza wotywna o Matce Bożej celebrowana w sobotę⁷¹. Późniejsi średniowieczni pisarze, jak na przykład Humbert z Romans czy Wilhelm Durand, tłumaczyli motyw tej celebracji tym, że po śmierci Syna, jedynie Ona zachowała wiarę w dzień sobotni, podczas gdy apostołowie zwątpili w zmartwychwstanie Pana⁷².

Analizując stronę muzyczną wymienionych uroczystości maryjnych, należy zauważyć, że w gnieźnieńskim manuskrypcie nad tekstem śpiewów figurują neumy. Jest to tzw. notacja cheironomiczna, bezliniowa, która w sposób niedoskonały umożliwiała zapis linii melodycznej, wskazując jedynie na kierunek postępu dźwięków. Wymagało to zarówno od kantora, jak i całej scholii dosko-

⁶⁷ *Missale...*, s. 275.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 275–276. Ponadto K. Biegański, *Missale...*, s. 207.

⁷⁰ K. Biegański, *Missale...*, s. 109.

⁷¹ J.J. Kopeć, *Bogarodzica...*, s. 319; T. Sitkowski, *Dlaczego Kościół poświęcił Matce Bożej dzień sobotni?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (1948), s. 313–317.

⁷² J.J. Kopeć, *Bogarodzica...*, s. 319.

nałego pamięciowego opanowania wspomnianych już śpiewów. Notacja neumatyczna reprezentuje typ niemiecki (santgalleński), który był rozpowszechniony na terytorium Niemiec, Czech i Polski⁷³.

Należy stwierdzić, że część Matki Bożej w pierwszych latach chrześcijaństwa na ziemiach polskich miała wymiar liturgiczny. Rozwijała się zgodnie z rubrykami kalendarza liturgicznego, który obowiązywał w Kościele powszechnym. Stąd nawet jeśli posłużono się późniejszym kodeksem liturgicznym, którym posługiwano się w Gnieźnie, to można być pewnym, że cztery główne święta ku czci Matki Bożej obchodzono również w Poznaniu. Analiza porównawcza modlitw wypowiedzianych przez kapłana we wspomnianym kodeksie z innymi, pochodzącymi z Europy okresu IX–XI wieku uniemożliwia postawienie wniosku, że w wypadku zgodności modlitw z gnieźnieńskim ms. 149, można by wysunąć hipotezę o możliwym podobnym układzie cechującym msze maryjne celebrowane w Poznaniu. Niestety, różnice są na tyle wielkie, że nie sposób sugerować jakichkolwiek tekstów jako hipotetycznie charakterystycznych dla katedry poznańskiej.

Wypada podkreślić, że Eucharystia w poznańskiej katedrze była sprawowana w sposób uroczysty. Towarzyszył jej śpiew liturgiczny — chorał gregoriański będący monodią utrzymaną w ośmiu tonacjach kościelnych. Linia melodyczna tych śpiewów była zapisywana za pomocą neum pozbawionych linii, co wymagało od kantora oraz scholii dobrego opanowania pamięciowego wspomnianych śpiewów.

Cześć oddawana Matce Bożej u początków chrześcijaństwa na ziemiach polskich miała charakter liturgiczny. Chrześcijaństwo było dopiero rozpowszechniane. Trudno więc mówić o formach ludowej pobożności maryjnej, o sanktuariach poświęconych Matce Pana bądź o specyficznych formach kultu maryjnego.

Rozwój kultu maryjnego na ziemiach polskich w XI wieku

Późną jesienią 999 roku odbyła się w Rzymie kanonizacja św. Wojciecha. W połowie marca 1000 roku przybył do Gniezna cesarz Otton III. Z jego pielgrzymką łączy się zjazd gnieźnieński, na którym legaci papiescy dokonali promulgacji bulli papieskich⁷⁴. Na mocy tych dokumentów utworzono metropolię gnieźnieńską, do której weszły nowo utworzone diecezje: krakowska, wrocławska i kołobrzewska⁷⁵. Kilka lat później pojawiły się nowe biskupstwa w Kruszwicy, Międzyrzeczu Wielkopolskim, Płocku, Kaliszu, Sieradzu⁷⁶.

⁷³ K. Biegański, *Missale...*, s. 77.

⁷⁴ *Historia Kościoła...*, s. 40.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ H. Feicht, *Studia nad muzyką polskiego średniowiecza*, Kraków 1975, s. 47–48.

Znakami nowych siedzib były kościoły katedralne, w których sprawowano uroczystą liturgię. Jednocześnie należy przypomnieć, że kilkanaście lat później niektóre z nowo ustanowionych ośrodków kultu zostały zniszczone w wyniku powstania ludowego przeciw feudałom świeckim oraz biskupom i księżom. W konsekwencji doprowadziło to do odejścia od chrześcijaństwa i powrotu do praktyk pogańskich. Ponadto najazd wojsk czeskich na Polskę spowodował spustoszenie Wrocławia, Poznania i Gniezna⁷⁷.

Na ten sam okres przypada pojawienie się na ziemiach polskich benedyktynów. Prawdopodobnie zakonnicy przybyli w otoczeniu biskupa Jordana bądź później, wraz ze św. Wojciechem. Wśród pierwszych fundacji zakonu powstałych w X–XI wieku należy wymienić klasztory w Poznaniu, Tyńcu, Mogilnie, Lubiniu, Trzemesznie, w Tumie pod Łęczycą i w Wiślicy⁷⁸. Na podstawie relacji Thietmara można przypuszczać, że otoczenie poznańskiego biskupa Ungera (†1012) prowadziło regularny tryb życia. Co więcej, biskup miał być opatem miejscowego klasztoru przy kościele zamkowym Najświętszej Maryi Panny⁷⁹.

Przybycie na nasze ziemie mnichów oznaczało nie tylko umocnienie chrześcijaństwa, lecz również upowszechnienie dzieł kultury pisanej dzięki prowadzonym przez zakon skrytoriom oraz rozprzestrzenienie liturgii benedyktyńskiej. Z tego okresu pochodzi *Sacramentarium Tinecense*, które zostało sporządzone prawdopodobnie w skrytorium Abdinghof k. Paderbornu w roku 1060 i przywiezione do Polski po reakcji pogańskiej i najeździe czeskim za panowania Kazimierza Odnowiciela⁸⁰. Kodeks tyński zawiera modlitwy ku czci Matki Bożej.

Prefacja na *Wniebowzięcie*:

Ex te veneratione sanctarum virginum exultantibus animis laudare, benedicere et praedicare; inter quas itemerata Dei Genitrix Virgo Maria, cuius assumptionis diem celebramus gloriosa effulsit. Quae et Unigenitum tuum Sancti Spiritus obumbratione concepit; et virginitatis gloria permanente, huic mundo lumen aeternum effudit: Ihesum Christum Dominum nostrum⁸¹.

W przytoczonej prefacji zostały podkreślone prawdy o trwałym dziewictwie Maryi, o Bożym macierzyństwie oraz o wniebowzięciu N.M.P. Wydaje się, że przywilej uczestnictwa Maryi wniebowziętej w niebieskiej chwale został wyja-

⁷⁷ J. Węcowski, *Początki chorału benedyktyńskiego w Polsce (968–1150)*, „Musica Medii Aevi”, t. II, red. J. Morawski, Kraków 1967, s. 40–51, tu: s. 42.

⁷⁸ *Historia Kościoła...*, s. 42.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ J. Węcowski, *Początki chorału...*, s. 46.

⁸¹ *Sacramentarium Tinecense* Ms., Biblioteka Narodowa Warszawa; cyt. za: J. Wojtkowski, *Quomodo Polonia saeculis IX–XI cultui mariano Ecclesiae occidentalis participabat [w:] De cultu mariano saeculis VI–IX. Acta Congressus Mariologici — Mariani Internationalis in Croatia anno 1871 celebrati*, vol. V, Romae 1972, s. 307–316, tu: s. 311.

śniony przez odniesienie się do dziewiczego poczęcia z Ducha Świętego oraz Jej trwałego dziewictwa.

Natomiast w prefacji *De Nativitate* znajdujemy następujący fragment:

Et precipue pro meritis beatæ Dei genitricis et perpetuæ virginis Mariæ gratia plene tuam omnipotentiam laudare, benedicere et prædicare⁸².

W prefacji na święto Narodzenia Matki Bożej wspomina się Boże macierzyństwo Maryi oraz Jej trwałe dziewictwo.

Kolejnym zabytkiem pochodzącym z końca XI wieku jest *Pontificale biskupów krakowskich*⁸³. Zostało ono sporządzone dla Kościoła w Polsce, o czym świadczą między innymi obrzęd poświęcenia księcia (a nie króla czy cesarza) oraz litanie, w której pojawiają się imiona św. Wojciecha i św. Wacława⁸⁴. Księga ta zawiera również teksty błogosławieństw, w tym tych, których udzielano podczas uroczystości maryjnych: *in Purificatione*, *in Assumptione*, *in Nativitate*.

Tekst uroczystego błogosławieństwa na Wniebowzięcie Matki Bożej brzmi:

Omnipotens Pater, qui sponsam suam beatam virginem Mariam in superos assumptam, celorum fecit reginam. Illius obtemperu paradisi vobis aperiat portas. Amen.

Benedictionisque perpetuæ vos filios constituat, quos per hujus sanctissime virginis partum ad hanc hereditatem invitabat. Amen.

Concedatque vobis ut hujus sacratissime virginis annuam assumptionem dignissime celebretis, eius precatu cum omnibus sanctis eterne hereditatis participes fiat. Amen⁸⁵.

Analiza teologicznej treści pozwala zauważyć więź pomiędzy wniebowzięciem a dziewiczym porodem Chrystusa oraz zarysowaną prawdę o wstawiennictwie Błogosławionej Dziewicy.

Zakończenie

Cześć oddawana Matce Bożej u początków chrześcijaństwa na ziemiach polskich miała charakter liturgiczny. Sprawowano ją podczas celebracji świąt o charakterze maryjnym, obecnych w kalendarzach liturgicznych wszystkich diecezji Kościoła zachodniego. Należy brać pod uwagę, że chrześcijaństwo dopiero zaczynało się rozkrzewiać. Trudno zatem mówić o formach ludowej pobożności maryjnej, o sanktuariach poświęconych Matce Pana bądź o specyficznych for-

⁸² Tamże.

⁸³ *Benedictionale Cracoviense* ms. 28, Biblioteka Kapitulna Kraków.

⁸⁴ W. Abraham, *Pontyfikał biskupów krakowskich z XII wieku*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego PAU, t. LXVI, Kraków 1927, s. 66.

⁸⁵ *Benedictionale Cracoviense* ms. 28, f. 97v.; cyt. za: J. Wojtkowski, *Quomodo Polonia...*, s. 312.

mach kultu maryjnego. Próba ustalenia, które z ewentualnych modlitw zachowanych w wybranych kodeksach liturgicznych polskich i europejskich mogły być używane w Poznaniu, zakończyła się niepowodzeniem. Różnorodność tekstów prezentowanych przez wspomniane dokumenty uniemożliwia wysuwanie daleko idących wniosków. Wnioski osiągnięte z analizy teologicznej wymienionych modlitw pozwalają stwierdzić, że prawdopodobnie również w Poznaniu głównymi prawdami maryjnymi w nieznanym nam formularzach uroczystości ku czci Matki Bożej (podobnie jak w formularzach ksiąg krajów Europy Zachodniej) były: Boże macierzyństwo Maryi, Jej trwałe dziewictwo oraz wstawiennictwo. Ponieważ liturgia była celebrowana w sposób uroczysty, więc nie mogło zabraknąć oprawy muzycznej. Dokonana analiza pozwala jedynie stwierdzić, że podobnie jak w innych kościołach katedralnych rozbrzmiewał tu chorał gregoriański wykonywany przez scholę. Cheironomiczny zapis śpiewów uniemożliwiał bezbłędną identyfikację linii melodycznej, kantorzy musieli zatem mieć je bardzo dobrze opanowane pamięciowo.

The Beginning of the Marian Devotion on Polish Soil

Summary

This article is an attempt to reconstruct the devotion to the Blessed Virgin Mary at the beginning of the Polish state. Based on the liturgical books and the calendars from the 9th–11th centuries preserved in Polish archives, the form of the Marian devotion in the Poznań diocese was sought. Despite the lack of preserved monuments representing the oldest Polish diocese, it was established that the service to the Blessed Virgin Mary had a liturgical character. The four main feasts in honor of the Mother of God, celebrated in the Western Church, were celebrated in Poznań, too. An analysis of the oldest liturgical formularies preserved in Polish and Western archives did not yield satisfactory results. Based on the available monuments, it is not possible to determine the content of the formularies destined for Marian feasts celebrated in Poznań.

Keywords

Marian devotion, Blessed Virgin Mary, Poland, Liturgy, Poznań, Church

Słowa kluczowe

kult maryjny, Najświętsza Maryja Panna, Polska, liturgia, Poznań, Kościół

Bibliografia

- Abraham W., *Pontyfikat biskupów krakowskich z XII wieku*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego PAU, t. LXVI, Kraków 1927.
- Aldama J.A., de, *La primera fiesta liturgica de Nuestra Señora*, „Estudios Ecclesiasticos” 40 (1965), s. 43–52.

- Biegański K., *Missale plenarium Bibl. Capit. Gnesnensis MS 149. Musicological and philological analyses*, Graz–Warszawa 1972 (=Antiquitates Musicae in Polonia vol. XI).
- Bolz B., *Głosy marginalne w gnieźnieńskim kodeksie Ms 1*, „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” 33 (1969) 1, s. 27–28.
- Bolz B., *Najdawniejszy kalendarz gnieźnieński według kodeksu ms 1*, Poznań 1971.
- Botte B., *La première fête mariale de la liturgie romaine*, „Estudios Liturgicos” 47 (1933), s. 425–430.
- Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung*, hrsg. v. K. Mohlberg, Münster 1939.
- Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, hrsg. v. H. Lietzmann, Münster 1958.
- Feicht H., *Studia nad muzyką polskiego średniowiecza*, Kraków 1975.
- Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 1, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań 1974.
- Kopeć J.J., *Bogorodzica w kulturze polskiej XVI wieku*, Lublin 1997.
- Kronika Thietmara*, tłum. M.Z. Jedlicki, Kraków 2002.
- Le sacramentaire gélasien d'Angoulême*, ed. P. Cagin, Angoulême 1919.
- Missale plenarium Ms 149* [w:] *Missale plenarium Bib. Capit. Gnesnesis MS 149. Facsimile*, ed. K. Biegański, J. Woronczak, Graz–Warszawa 1970 (=Antiquitates Musicae in Polonia vol. XII).
- Perez N., *Historia de la fiesta liturgica de la divina maternidad*, „Estudios Marianos” 8 (1949), s. 392–395.
- Rocznik kapituły krakowskiej* [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, vol. II, Warszawa 1961.
- Sacramentarium Fuldense saeculi X*, ed. G. Richter, A. Schönfelder, Fulda 1912.
- Sacramentarium Rossianum*, hrsg. v. J. Brinktrine, Römische Quartalschrift, Suppl. 25, Freiburg i. Br. 1930.
- Sartor D., *Madre di Dio. Celebrazione liturgica* [w:] *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiores, S. Meo, Cinisello Balsamo 1986, s. 825–828.
- Sczaniecki P., *Śłużba Boża w dawnej Polsce*, Poznań–Warszawa–Lublin 1962.
- Sczaniecki P., *Śłużba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.*, Seria druga, Poznań–Warszawa–Lublin 1966.
- Sitkowski T., *Dlaczego Kościół poświęcił Matce Bożej dzień sobotni?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (1948), s. 313–317.
- The Leofric Missal*, ed. by F.E. Warren, Oxford 1883.
- Węcowski J., *Początki chorału benedyktyńskiego w Polsce*, „Musica Medii Aevi” t. II, red. J. Morawski, Kraków 1967, s. 40–51.
- Wojtkowski J., *Quomodo Polonia saeculis IX–XI cultui mariano Ecclesiae occidentalis participabat* [w:] *De cultu mariano saeculis VI–IX. Acta Congressus Mariologici — Mariani Internationalis in Croatia anno 1871 celebrati*, vol. V, Romae 1972, s. 307–316.

Tomasz Nawracała¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Kościół powszechny i Kościoły lokalne w nauczaniu papieża Franciszka

W roku 2018 mija pięć lat od wyboru Jorgego Bergoglia na stolicę św. Piotra w Rzymie. Wydaje się, że te minione lata pontyfikatu papieża z Argentyny domagają się podsumowania i bilansu, nie po to, by wypowiadać swoje oceny lub formułować ostateczne wnioski. Bardziej potrzebne jest zebranie wielu wątków, które stanowią istotną charakterystykę nauczania papieża Franciszka, oraz ich usystematyzowanie. W ten sposób można unikać trwania w zapatrzeniu w przeszłość lub wybiegania nieustannie w przyszłość, bez pogłębionego zastanowienia się nad tym, co dzieje się w teraźniejszości, w określonym czasie i miejscu.

Wśród wielu kwestii teologicznych, przewijających się w nauczaniu obecnego papieża, problematyka relacji Kościoła powszechnego do Kościołów lokalnych wydaje się szczególnie ważna i interesująca. Z jednej strony pojawia się ona w dokumentach o najwyższej randze papieskiego nauczania, a z drugiej — wydaje się przekraczać dotychczasowe nauczanie Magisterium Kościoła. Analiza tytułowej kwestii niniejszego artykułu pojawi się dopiero w ostatniej jego części. Wcześniej wydaje się konieczne przypomnienie najważniejszych etapów współczesnej dyskusji na zagadnieniu oraz sformułowanie dwóch uwag metodologicznych, które rzucą światło na nauczanie samego papieża.

Historia problematyki

Pierwszy etap określenia relacji między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi przypada na początek XX wieku i dotyczy sprecyzowania znaczenia biblijnego pojęcia *ekklesia*. Słowo to określa najpierw wspólnotę, która mimo złożenia z wielu osób stanowi całość. Analizując nauczanie św. Pawła, można zauważyć podwójne użycie greckiego terminu. Z jednej strony, we wszystkich po-

¹ Ksiądz dr hab. Tomasz Nawracała — adiunkt na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu (ks.tomn@gmail.com).

zdrowieniach otwierających listy Apostoł Narodów określa mianem *ekklesia* lokalne wspólnoty Kościoła. Z drugiej strony, kończąc swoje listy, apostoł ujawnia świadomość tego, że znajduje się jako sługa jedynego Kościoła złożonego z wielu ochrzczonych, w którym zawarta jest prawdziwa *ekklesia tou Theou*. Jeden jest Kościół wszystkich uczniów Chrystusa oraz jedna jest *ekklesia*, realizująca się we wspólnocie lokalnej wielu wierzących w Chrystusa w jednym miejscu.

Jaki sens pierwotny miał termin *ekklesia*? Jednym z pierwszych głosów w dyskusji były wyniki prac francuskiego badacza historii dogmatów Pierre'a Battifola. Według niego termin grecki stosowany był najpierw wobec różnych wspólnot lokalnych, aby następnie stać się terminem zbiorczym na określenie jednego Kościoła powszechnego².

Inne podejście do problemu reprezentuje protestancki badacz dziejów Kościoła Adolf von Harnack. Odrzuca on pogląd liberalizmu protestanckiego, który głosił tezę o narodzinach Kościoła powszechnego na przełomie II i III wieku jako skutek postępującego zbliżenia Kościołów lokalnych. Harnack przeciwstawia się takim poglądom i głosi, że *ekklesia* ma w Nowym Testamencie znaczenie Kościoła uniwersalnego, choć tajemniczego i zbudowanego w niebie. Ostatecznie Kościół powszechny oznacza Kościół doskonale zrealizowany w niebie, który w sposób niedoskonały i pojedynczy istnieje na ziemi we wspólnotach kościołów lokalnych³.

Jeszcze inne podejście do problemu reprezentuje Karl Ludwig Schmidt, autor hasła *Kościół* w słowniku Gerharda Kittla. Niemiecki egzegeta zauważa, że *ekklesia* ma w Piśmie Świętym sens biblijny, a nie świecki, to znaczy, że wskazuje na Boga. Chodzi przecież o *ekklesia tou Theou*. To wyrażenie jest synonimem określenia lud Boży. Jeśli św. Paweł zwraca się do określonej wspólnoty Kościoła, to nie zwraca się do tej wspólnoty lokalnej jako takiej, lecz do zgromadzenia Bożego, którym jest Kościół i który staje się obecny wszędzie tam, gdzie Bóg gromadzi swój lud⁴.

Wydaje się, że ostateczne rozwiązanie tego etapu dyskusji formułuje belgijski egzegeta Lucien Cerfaux. W swej książce *La théologie de l'Église suivant s. Paul*⁵ Cerfaux przedstawia następujące etapy ewolucji semantycznej pojęcia *ekklesia*. Po pierwsze, rozpoznanie pierwszorzędного znaczenia wyrażenia *ekklesia tou Theou*. Wspólnota w Jerozolimie miała świadomość bycia resztą ludu, resztą Izraela. Stąd ta wspólnota lokalna łączy pojęcie *quahal* i *ekklesia* oraz odnosi je do siebie. Po drugie, w miarę ekspansji chrześcijaństwa poza Palestynę

² P. Battifol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris 1909, s. 88n.

³ A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924, s. 420.

⁴ K.L. Schmidt, *ekklesia*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. v. G. Kittel, Stuttgart 1938, Bd. 3, s. 502–539.

⁵ L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris 1948, s. 74–88 i 144–157.

lud Boży konstituuje się ze wspólnot albo mieszanych, grecko-żydowskich, albo tylko pogańskich. Na tym etapie trwa wciąż określenie wspólnoty w Jerozolimie jako *ekklesia* oraz pojawia się *novum* — wspólnota w Antiochii — i odnosi do siebie ten sam termin w sensie zgromadzenia lokalnego (por. Dz 11,26). Od tego momentu pojawia się podwójne użycie terminu *ekklesia*: w liczbie pojedynczej na wyrażenie zgromadzenia lokalnego oraz w liczbie mnogiej na całość zgromadzeń lokalnych. Wreszcie, po trzecie, termin *ekklesia* wraca do liczby pojedynczej, aby wyrazić całość ludu Bożego. Mimo dalszego rozwoju chrześcijaństwa każda wspólnota zakładana przez św. Pawła jest wspólnotą jedynej *ekklesia tou Theou*. Z tego powodu Kościół powszechny realizuje się w każdym Kościele lokalnym na skutek jednego zwołania i jednego zebrania ze strony Boga.

Drugi etap pojawia się w latach 90. minionego wieku. Jan Paweł II w przemówieniu do Kurii rzymskiej w grudniu 1990 roku przypomina najpierw o bogactwie Kościoła powszechnego, które opiera się na doświadczeniu wielu wspólnot lokalnych. Z drugiej strony Kościoły lokalne przynależą do Kościoła powszechnego, który w nich się zawiera i wyraża. Następnie papież stwierdza:

Ta wzajemność wyraża i umacnia godność obu stron, a jednocześnie ukazuje we właściwym świetle obraz Kościoła, jednego i powszechnego: znajduje on bowiem swe odzwierciedlenie i konkretną formę wyrazu w Kościołach lokalnych, „uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w których istnieje i z których się składa jeden i jedyne Kościół katolicki” (*Lumen gentium* 23). Z kolei także Kościoły lokalne są *ex et in Ecclesia universali*: w nim znajduje się ich źródło i z niego czerpią swą kościelność. Kościół lokalny jest Kościołem właśnie dlatego, że jest lokalną obecnością Kościoła powszechnego. Tak więc z jednej strony Kościół powszechny istnieje konkretnie w każdym Kościele lokalnym, w którym jest obecny i działa, z drugiej zaś, Kościół lokalny nie wyczerpuje całej głębi tajemnicy Kościoła, jako że nie wszystkie jej elementy konstytutywne dadzą się wyprowadzić z analizy samego tylko Kościoła lokalnego. Elementy te to urząd Następcy Piotra i Kolegium Biskupie⁶.

Myśl papieża opiera się na tezie o prawdziwej obecności Kościoła powszechnego w wielu Kościołach lokalnych. Podstawą tej obecności jest zależność wzoru i znaku między obu rzeczywistościami. Kościół powszechny jest wzorem dla Kościoła lokalnego, Kościół lokalny zaś jest znakiem Kościoła powszechnego. W ten sposób ukazuje się podwójna zależność:

Kościół powszechny jest w Kościołach i z Kościołów lokalnych
oraz

Kościoły lokalne są z Kościoła i w Kościele powszechnym.

Mimo wzajemnego oddziaływania na siebie i relacji warunkującej bycie, między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym istnieje jednak różnica. Kościół powszechny okazuje się rzeczywistością głębszą i przekraczającą rozu-

⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do Kurii rzymskiej*, OsRompl 12 (128) 1990, s. 20–21, tu: s. 21.

mienie pojęcie *ekkleсія* w warunkach ściśle geograficznych i socjo-politycznych. Kościół lokalny ma swego biskupa, który jest nie tylko głową określonej wspólnoty uczniów Chrystusa, lecz także należy do kolegium biskupiego. A to kolegium ma swoją widzialną głowę – papieża, który jest następcą św. Piotra⁷. Tych dwóch elementów, konstytutywnych dla Kościoła z woli samego Chrystusa, nie można ani pomijać, ani pomniejszać. Raczej należy je tak podkreślać, aby zachować istotę Kościoła.

Jeszcze bardziej radykalne stwierdzenia znajdują się w piśmie Kongregacji Nauki Wiary zatytułowanym *List o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია* (*Communio notio*). Dokument, który opublikowano w 1992 roku, zawiera między innymi następujące sformułowania:

Kościół powszechny nie może być rozumiany jako suma Kościołów lokalnych ani jako federacja Kościołów partykularnych. Kościół nie jest wynikiem ich komunii, ale w swoim istotnym misterium jest rzeczywistością *ontologicznie* i *czasowo* uprzednią w stosunku do każdego pojedynczego Kościoła partykularnego.

Dalej Kongregacja wyjaśnia, że Kościół powszechny, który jest jeden i jedyny, spełnia się przez zradzanie Kościołów lokalnych. W tych lokalnych wspólnotach cały się także wyraża, będąc wobec nich źródłem. Kościół w Wieczniku zebrany w dniu Pięćdziesiątnicy jest już powszechny, ponieważ objawia się wobec apostołów, jako przyszłych założycieli Kościołów lokalnych. W tym kontekście watykański dokument stwierdza:

Z tego Kościoła, który narodził się i został objawiony jako powszechny, wzięły początek różne Kościoły lokalne jako poszczególne realizacje jednego i jedynego Kościoła Jezusa Chrystusa. Rodząc się w [Kościele powszechnym] i z Kościoła powszechnego, w nim i z niego czerpią swoją eklezjalność. Dlatego wyrażenie Soboru Watykańskiego II: *Kościół w Kościołach i z Kościołami* (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*), jest nieodłączne od drugiego: *Kościół w Kościele i z Kościoła*. Jest oczywiste, że ten związek między Kościołem powszechnym i Kościołami partykularnymi ma misteryjny charakter; jest on nieporównywalny ze związkiem, jaki zachodzi między całością i częściami w jakiegokolwiek grupie czy społeczności czysto ludzkiej. Każdy wierny przez wiarę i Chrzest jest włączony w jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół. Nie należy się do Kościoła powszechnego za pośrednictwem, poprzez przynależność do Kościoła partykularnego; należy się w sposób *bezpośredni*, nawet jeśli wejście do Kościoła powszechnego i życie w nim urzeczywistniają się w sposób konieczny w Kościele partykularnym⁸.

⁷ Samo bycie widzialną głową nie przekreśla fundamentalnego oddziaływania Chrystusa jako Głowy Mistycznego Ciała.

⁸ Tekst podaję za: Kongregacja Nauki Wiary, *List o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია* (*Communio notio*) [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 470–483, tu: s. 475–476.

Wniosek, jaki można wysunąć z tekstu watykańskiej Kongregacji jest jeden: Kościół powszechny uprzedza *ontologicznie* i *chronologicznie* wszystkie Kościoły lokalne. Poza tym sama powszechność Kościoła jest czymś autentycznie obecnym i ukazującym się od dnia Pięćdziesiątnicy w osobach apostołów, którzy są w Wieczniku reprezentantami różnych (choć przyszłych czasowo) Kościołów lokalnych.

Trzeci etap w dyskusji nad omawianym tematem dotyczy okresu po 1992 roku i związany jest z reakcją na dokument Kongregacji. Nie był on przyjęty bez słów krytyki, a główne napięcie wyraża się w debacie między Walterem Kasperem a Josephem Ratzingerem⁹. Debata trwała na przełomie tysiącleci (lata 1999–2000) i ostatecznie została przerwana, ale nie zakończona. Zabrakło wypracowania jednego stanowiska, które byłoby wspólne dla obu rzymskich purpuratów.

Czego dotyczyła istota sporu? Rozumienia sformułowania o ontologicznej i chronologicznej uprzedniości Kościoła powszechnego wobec Kościoła lokalnego. Według Kaspera tego typu teza jest nieprawdziwa, ponieważ Kościół powszechny nie istnieje sam w sobie, lecz jest raczej tworem abstrakcyjnym. Kościół powszechny istnieje tylko we wspólnocie Kościoła lokalnego, który siebie odkrywa jako lokalny i powszechny jednocześnie. Zatem Kościół powszechny i Kościół lokalny istnieją wyłącznie symultanicznie. Co więcej Kasper argumentuje, że biskup, na mocy święceń, jest odpowiedzialny za Kościół lokalny z upoważnienia samego Chrystusa, króla i pasterza. Na mocy władzy święceń, w jurydycznej jedności z biskupem Rzymu, każdy biskup jest reprezentantem Chrystusa w Kościele lokalnym, za który odpowiada i któremu przewodzi.

Linia argumentacji prezentowana przez Ratzingera opiera się na założeniu, że Kościół nie jest najpierw lub najbardziej zgromadzeniem ludzi (wymiar horyzontalny), lecz zjednoczeniem ludzi z Bogiem (wymiar wertykalny). Ten aspekt jest konieczny, jeśli chce się mówić prawdziwie o Kościele, a nie o grupie ludzi podzielających te same poglądy. Dlatego czasowe pierwszeństwo Kościoła ma swoje uzasadnienie w zamyśle Boga: On chciał Kościoła i dlatego podjął dzieło stworzenia¹⁰. Pierwszeństwo ontologiczne zaś wynika z tajemnicy zstąpienia Ducha Świętego na apostołów w Wieczniku. Reprezentowali oni wszystkie narody na ziemi i nie stanowili fundamentu wyłącznie Kościoła w Jerozolimie, lecz

⁹ Pierwszą otwartą krytykę wobec *Communio notio* podjął W. Kasper w wykładzie wygłoszonym w 1993 roku w Cambridge. Wykład nosił tytuł: *Church as Communion* (tekst w: „New Blackfriars” 74 (1993) 871, s. 232–244), choć prezentowane w nim tezy znajdują się już w: *Kirche als Communio: Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils* [w:] *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hrsg. v. F. König, Düsseldorf 1986, s. 62–84. Na temat samej debaty zob: K. McDonnelle, *The Ratzinger/Kasper Debate: the Universal Church and Local Churches*, „Theological Studies” 63 (2002), s. 227–250.

¹⁰ To jest myśl *Lumen gentium* 2. Tekst za: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2008.

Kościoła powszechnego. Za taką interpretacją wydarzenia opisanego w Dziejach Apostolskich przemawia dalsza historia apostołów, a szczególnie ich posługa głoszenia słowa Bożego, udzielania sakramentu chrztu oraz zachowywanie identycznego wyznania wiary.

Konsekwencje sporu są przynajmniej dwie. Dla Waltera Kaspera przyjęcie tezy o pierwszeństwie ontologicznym i czasowym Kościoła powszechnego jest potwierdzeniem tendencji do centralizacji Kościoła i uczynienia z kurii rzymskiej swego centrum dowodzenia. Rzymowi przyznaje się władzę decydowania o wszystkim i rozstrzygania różnych kwestii ponad i poza ich historyczno-egzystencjalnym odniesieniem. Innymi słowy decyzje kurii są często pozbawione wymiaru pastoralnego.

Według Josepha Ratzingera niewłaściwe ujęcie relacji Kościół powszechny i Kościoły lokalne prowadzi do rozpatrywania ich związku wyłącznie w kategoriach jurystycznych i zastanawiania się, kto nad czym ma władzę i komu co podlega. Ostatecznie zaś do uznania, że jedynym właściwym Kościołem, to znaczy Kościołem powszechnym, jest Kościół w Rzymie z jego instytucjami. Taki punkt patrzenia na omawianą kwestię jest zaś daleki od wizji *Lumen gentium*¹¹.

Uwagi metodologiczne

Naszkicowana historia interpretacji relacji Kościół powszechny a Kościoły lokalne ma swoje konsekwencje w nauczaniu obecnego papieża. W tym miejscu warto jeszcze zaznaczyć dwie uwagi metodologiczne, które pozwolą na głębsze zrozumienie przedstawianego tematu.

Najpierw rola papieża. Dla Franciszka wybór na stolicę św. Piotra jest wyborem, który ma podwójne znaczenie. Kardynałowie Kościoła rzymskokatolickiego wybierają biskupa diecezji rzymskiej, który — jedyny w całym kolegium biskupim — jest wybierany, a nie nominowany¹². Jednocześnie ten sam biskup pełni funkcję następcy św. Piotra i jest głową całego kolegium biskupiego. W tym kolegium odgrywa on rolę szczególną, to znaczy stanowi „trwałą i widzialną zasadę i fundament jedności wiary i komunii”¹³. Papież, podobnie jak inni następcy apostołów, jest pasterzem, który prowadzi, umacnia i zarządza Kościołem Bożym¹⁴. Swoją misję spełnia jako członek kolegium biskupiego, mając pełną

¹¹ Por. J. Ratzinger, *The Local Church and the Universal Church*, „America. The Jesuit Review”, November 19 2001, [online] <https://www.americamagazine.org/issue/351/local-church-and-universal-church> [14.03.2018].

¹² Por. *Przemówienie po wyborze*, OsRompl 5 (352) 2013, s. 3; *Spotkanie z dziennikarzami* 16.03.2013, OsRompl 5 (352) 2013, s. 12–13, tu: s. 13. Papież wyjaśnia dziennikarzom pochodzenie imienia, które przyjął Biskup Rzymu.

¹³ LG 18 i 23.

¹⁴ Por. LG 20.

łączność z innymi biskupami. Zasada absolutnej jedności z wszystkimi następcami apostołów jest warunkiem koniecznym do wykonywania władzy otrzymanej od Chrystusa i należy ją interpretować zarówno jako jedność na linii papież–biskupi, jak i na linii biskup–biskup¹⁵. W takim zjednoczonym kolegium papież ma dodatkowo władzę prymatu, czyli z woli samego Chrystusa jest Jego zastępcą oraz Pasterzem Kościoła powszechnego. Samo kolegium biskupie, jednocześnie powszechne i różnorodne¹⁶, gromadzi się pod jedną głową, aby widzialnie ukazywać jedność całego Kościoła Chrystusowego. Z papieżem i pod zwierzchnictwem papieża każdy biskup spełnia otrzymane od Chrystusa funkcje, mając na uwadze dobro swoich wiernych oraz całego Kościoła¹⁷. Kolegium biskupie w każdym ze swoich członków ma „obowiązek umacniać i strzec jedności wiary i wspólnej dyscypliny całego Kościoła [...], aby wzrastała wiara i światło pełnej prawdy zajaśniało wszystkim ludziom”¹⁸. To jest wielka odpowiedzialność! Dlatego biskupi nigdy nie zostają sami, lecz spełniają ten obowiązek z pomocą Ducha Świętego, który „umacnia strukturę i zgodę”¹⁹.

Według Franciszka rola papieża ogranicza się wyłącznie do posługi miłości. Przewodzenie w miłości jest definicją Kościoła w Rzymie²⁰ i streszcza rolę, jaką

¹⁵ *Lumen gentium* wyjaśnia, że owa jedność całego Kościoła wynika z jedności z Chrystusem i przejawia się w wyznaniu wiary, sakramentach, zwierzchnictwie kościelnym oraz wspólnocie (*communio*); LG 14.

¹⁶ Por. LG 22.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ LG 23.

¹⁹ LG 22.

²⁰ Samo wyrażenie zaczerpnięte jest z *Listu do Rzymian* św. Ignacego z Antiochii. Franciszek, zwracając się do nowych kardynałów, wyjaśnia: „Jesteście «podstawą» i jesteście *inkardynowani* do Kościoła Rzymu, który «przewodzi całemu zgromadzeniu miłości» (Sobór Wat. II, Konst. dogm. o Kościele *Lumen gentium* 13; por. św. Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian*, Prolog). W Kościele każde przewodniczenie wywodzi się z miłości, powinno być sprawowane w miłości i ma na celu miłość. Także w tym Kościele, który jest w Rzymie, odgrywa rolę przykładową: tak jak on przewodzi w miłości, tak każdy Kościół partykularny jest wezwany, aby na swoim terytorium przewodzić w miłości”. *Alokucja na rozpoczęcie Konsystorza* 14.02.2015, OsRompl 2 (369) 2015, s. 32–34, tu: s. 32. Już w zakończeniu przemówienia papież ponownie wraca do motywów przewodzenia w miłości, jednak tym razem odnosi je do całego Kościoła; tamże, s. 34. Jeszcze lepsze wyjaśnienie znajdujemy w przemówieniu wygłoszonym z racji powstania instytucji synodu biskupów. Franciszek stwierdza w nim, że papież nie jest ponad Kościołem: z racji chrztu jest jak każdy inny wierzący, a z racji święceń jak każdy inny biskup. Spełnia swoją rolę przewodniczenia w miłości wobec innych Kościołów, dodatkowo będąc sukcesorem Piotra Apostoła. Zob. *Przemówienie podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów* 17.10.2015, OsRompl 11 (377) 2015, s. 4–7, tu: s. 7. Por. także: *Homilia Msza św. 'pro eligendo Papa'*, 12.03.2013, OsRompl 5 (352) 2013, s. 6–7, tu: s. 7; *Audiencja* 20.06.2013, OsRompl 8–9 (354) 2013, s. 38–39; *List do Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijań* 20.11.2014, [online] http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2014/documents/papa-francesco_20141120_lettera-plenaria-unita-cristiani.html [15.03.2018]; *Anioł Pański* 26.05.2013, OsRompl 7 (353) 2013, s. 54.

biskup Rzymu sprawuje wobec wspólnot Kościołów lokalnych. Miłość wyklucza osobistą pychę i zachęca do codziennego podejmowania drogi uniżenia na wzór Chrystusa. Stąd prawdziwy autorytet Kościoła w Rzymie wynika wyłącznie z miłości Chrystusa i tylko ona nadaje mu charakter powszechny i wiarygodny wobec ludzi i świata. Miłość jest centrum prawdy i staje się punktem konstrukcyjnym wspólnoty i jedności całej ludzkości przez to, że nie służy ani budowaniu murów, ani podziałom lub wykluczeniom²¹. Miłość Kościoła w Rzymie służy jedności i powszechności²². Tak swoją rolę określa Franciszek, zwracając się do biskupów amerykańskich: „mówię do was jako Biskup Rzymu, już w podeszłym wieku powołany przez Boga z ziemi, która także jest amerykańska, aby strzec jedności Kościoła powszechnego i wspierać w miłości drogę wszystkich Kościołów partykularnych, aby postępowały w poznaniu, wierze i umiłowaniu Chrystusa”²³. Sama miłość łączy się z wyznawaniem wiary i świadectwem życia: „miłość jest właśnie wyrazem wiary, a także wiara jest wyjaśnieniem i podstawą miłości”²⁴.

Urząd św. Piotra jest urzędem rozpatrywanym jako posługiwanie innym w miłości. Takie zobowiązanie czyni stolicę w Rzymie wyjątkową w stosunku do innych wspólnot eklesjalnych, które od Rzymu powinny uczyć się również działania w miłości. Franciszek wyjaśnia, że:

Idąc szlakiem wytyczonym przez moich poprzedników, pragnę potwierdzić w tym miejscu, że „we wspólnocie kościelnej (*in ecclesiastica communione*) prawomocnie istnieją Kościoły partykularne, korzystające z własnych tradycji. Pozostaje przy tym nienaruszony prymat Stolicy Piotrowej, która przewodzi całemu zgromadzeniu miłości, sprawuje opiekę nad prawowitymi odrębnościami, a jednocześnie czuwa, aby nie przeszkadzały one jedności, lecz raczej jej służyły” (*Lumen gentium* 13). Owszem, prawdziwa różnorodność, uprawniona różnorodność, ta, która pochodzi z natchnienia Ducha, nie szkodzi jedności, ale jej służy; Sobór mówi nam, że ta różnorodność jest konieczna do jedności!²⁵.

Istniejąca różnorodność między lokalnymi wspólnotami podlega władzy papieskiej, która musi być tak sprawowana, aby tę różnorodność wykorzystać do budowania jedności. Zaistnieje ona tam, gdzie wpięrow ujawni się służba wynikająca z miłości.

²¹ Por. *Przemówienie do Papieskiej Akademii Kościelnej* 25.06.2015, [online] http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/june/documents/papa-francesco_20150625_pontificia-accademia-ecclesiastica.html [15.03.2018].

²² *Przemówienie do wspólnoty Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego oraz instytucji stowarzyszonych* 10.04.2014, OsRompl 5 (361) 2014, s. 25–26, tu: s. 25.

²³ *Spotkanie z episkopatem Stanów Zjednoczonych Ameryki* 23.09.2015, OsRompl 10 (376) 2015, s. 27–31, tu: s. 28.

²⁴ *Aniol Pański* 9.11.2014, OsRompl 12 (367) 2014, s. 51–53, tu: s. 51.

²⁵ *Spotkanie z uczestnikami sesji plenarnej Kongregacji dla Kościołów Wschodnich* 21.11.2013, OsRompl 1 (358) 2014, s. 27–28, tu: s. 27.

Można już tutaj postawić pytanie: czy takie pojmowanie prymatu nie jest jego samoograniczeniem? Czy papież nie odgrywa również roli umacniania w prawdzie, która nie mniej niż miłość służy budowaniu jedności całego Ciała Mistycznego?

Drugim elementem, na który warto zwrócić uwagę, jest preferowane stosowanie wyrażenia Kościół partykularny. Franciszek unika pojęcia Kościół lokalny i chyba nie jest to zabieg pozbawiony głębszego znaczenia. Wspomniany list Kongregacji wyjaśnia, że istnieje — niepoprawna i nieuzasadniona — tendencja do traktowania Kościoła partykularnego jako kompletnego podmiotu²⁶. Kościół partykularny oznaczałby wspólnotę uczniów Chrystusa, która jest doskonała w sobie i jest już Kościołem bez konieczności odnoszenia się do innych wspólnot, aby od nich czerpać i innym służyć. Taka wspólnota ma, na mocy uposażenia ze strony Chrystusa w widzialną głowę — biskupa — prawo do rozstrzygania samodzielnie trudności i decydowania o kierunku postępowania. Kościół partykularny to Kościół charakteryzujący się nie tylko określonymi cechami wynikającymi z historyczno-społecznych uwarunkowań, lecz Kościół w pełnym znaczeniu samodzielny, a może nawet oddzielny. W ten sposób, jak słusznie zauważa Kongregacja, ujawnia się tendencja do uznania, że Kościół powszechny istnieje wyłącznie „z wzajemnego uznania się”²⁷ pojedynczych wspólnot²⁸. Wyrażenie Kościół lokalny ma zaś znaczenie zupełnie inne. Chodzi w nim o podkreślenie jednego i jedynego Kościoła, który realizuje się w określonym miejscu. Samo miejsce nie jest różnicujące dla Kościoła, ponieważ niczego nie dodaje do istoty Kościoła. Nadaje tylko Kościołowi Chrystusa ukonkretnienie w przestrzeni geograficznej, np. jako wyrażenie Kościół w Polsce lub Kościół w Poznaniu. Za każdym razem chodzi jednak o rzeczywistość eklezjalną większą i powszechną, a przede wszystkim trwałą²⁹.

Wydaje się, że w swoim nauczaniu Franciszek mocno nawiązuje do poglądów Waltera Kaspera i właściwie powtarza jego opinie w dziedzinie nauki o Kościele. Czy były one niepoprawne? Nie. Czy były poprawne? Też nie. Raczej wyrażały prowadzone poszukiwania teologiczne i na tej płaszczyźnie powinny pozostać.

²⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *List...*, 8, s. 474.

²⁷ Tamże.

²⁸ Papież często posługuje się w swym nauczaniu obrazami. Jeden z nich pasuje w tym miejscu doskonale. Chodzi o owczarnię i pasterza, który idzie albo na przodzie, albo w środku, albo za stadem.

²⁹ Tu można się zastanawiać nad słowami: „wy wyrażacie głos Kościołów partykularnych, reprezentowanych na szczęcie Kościołów lokalnych przez Konferencje Episkopatów. Kościół powszechny i Kościoły partykularne są z ustanowienia Bożego; kościoły lokalne w ten sposób pojmowane są z ustanowienia ludzkiego”, *Przemówienie na rozpoczęcie obrad III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów* 6.10.2014, [online] http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141006_padri-sinodali.html [14.03.2018].

Idea Kościoła

Przedstawiona szeroka perspektywa spojrzenia na relacje Kościół powszechny a Kościoły lokalne wydaje się i konieczna, i uzasadniona. Stanowisko Franciszka nie jest czymś zupełnie nowym, choć jednocześnie zamiast wyrażać jedność i powszechność tradycji i Magisterium, zdaje się ograniczać i skupiać na wybranych elementach.

Według Franciszka Kościół powszechny nie jest organizacją tylko społeczną, która ma za zadanie poprawiać życie ludzi³⁰. Mimo zaangażowania w działalność charytatywną, opartą na chrześcijańskiej cnocie miłosierdzia, Kościół musi wciąż pozostawać wspólnotą uczniów Chrystusa. Taka wspólnota wpatruje się w Mistrza, rozważa Jego słowa i przekłada je na życie. Taka wspólnota daje nieustannie świadectwo wiary nie tylko w słowach, nauczając inne narody, lecz przede wszystkim w działaniu i pochylaniu się nad każdym bez wyjątku. Kościół powszechny żyje Ewangelią, żyje Chrystusem, świadczy o Nim i głosi Go światu. „Kościół bowiem, choć jest niewątpliwie również instytucją ludzką, historyczną, ze wszystkim, co to oznacza, nie ma natury politycznej, ale zasadniczo duchową; jest ludem Bożym, świętym ludem Bożym, który podąża na spotkanie z Jezusem Chrystusem. Jedynie w tej perspektywie można zdać sobie w pełni sprawę z tego, co czyni Kościół katolicki”³¹.

Podobnie czynią także Kościoły partykularne, choć ich głoszenie Ewangelii odpowiada warunkom ich istnienia. W tym ujawnia się nowość papieskiego nauczania. Jeśli wcześniej takie specyficzne warunki istnienia brano pod uwagę w związku z synodami biskupimi dla poszczególnych kontynentów lub regionów świata, to u Franciszka z góry należy zakładać niemożność stworzenia reguł uniwersalnych lub sposobów przykładania tych reguł do każdego Kościoła partykularnego. One są zbyt różne, aby móc je ujednolicić jednym prawem³².

Sama różnorodność i wielość Kościołów lokalnych ma swoje uzasadnienie dziejowe. Można przecież prześledzić historycznie powstawanie kolejnych wspólnot i to poczynawszy od Kościoła w Jerozolimie. Franciszek widzi w tej różnorodności przejaw działania Ducha Świętego:

³⁰ Por. *Czuwanie modlitewne z okazji dnia ruchów, nowych wspólnot i stowarzyszeń kościelnych* 18.05.2013, OsRompl 7 (353) 2013, s. 16–20, tu: s. 18; *Spotkanie z młodzieżą argentyńską* 25.07.2013, OsRompl 8–9 (354) 2013, s. 8–9, tu: s. 8; *Spotkanie z członkami komitetu koordynacyjnego CELAM* 28.07.2013, OsRompl 10 (355) 2013, s. 25–29, tu: s. 26–28.

³¹ *Spotkanie z dziennikarzami*, s. 12.

³² Przedstawiając ideał biskupa, Franciszek stwierdza: „Nie możemy nigdy tracić z oczu potrzeb Kościołów partykularnych, które musimy zaspokajać. [...] wyzwaniem dla nas jest przyjmowanie punktu widzenia Chrystusa z uwzględnieniem tych szczególnych cech Kościołów partykularnych”; *Przemówienie do uczestników zebrania Kongregacji ds. Biskupów* 27.02.2014, OsRompl 3–4 (360) 2014, s. 24–27, tu: s. 25.

Wasza dzisiejsza obecność, drodzy współbracia, jest znakiem, że komunია Kościoła nie oznacza jednolitości. [...] W Kościele różnorodność, która jest wielkim bogactwem, tworzy zawsze jedność w harmonii, niczym wielka mozaika, w której wszystkie elementy razem tworzą jeden wielki zamysł Boży. Powinno to pobudzać do przezwyciężania zawsze wszelkiego konfliktu raniącego ciało Kościoła. Zjednoczeni w różnorodności: nie ma innej katolickiej drogi do jedności. Taki jest duch katolicki, duch chrześcijański: jednoczenie się w zróżnicowaniu³³.

Trzecia Osoba Trójcy Świętej została dana Kościołowi przez Chrystusa, aby jednoczyć to, co różne³⁴. Przez Ducha Świętego Chrystus kieruje swoim Kościołem, gdyż tenże Duch „ze swoją życiodajną i jednoczącą siłą jest duszą Kościoła: czyni z wielu jedno ciało, mistyczne Ciało Chrystusa”³⁵. Rola Ducha Świętego jest jednocześnie szersza. Według papieża Duch Święty daje Kościołowi odwagę do trwania tudzież do poszukiwania nowych sposobów głoszenia Ewangelii w świecie³⁶. Takie działanie jest możliwe, ponieważ Duch utrwała w sercach uczniów Chrystusa Jego słowa — najważniejsze kryterium prawdy i ludzkiego działania. Wierność słowom Ewangelii oznacza nie tylko ich literalne wypełnianie, lecz również wnikiwanie „do wnętrza prawdy” i lepsze rozumienie spraw Bożych³⁷. Cały proces rozpoznawania i przyjmowania prawdy nie dokonuje się w człowieku bez pomocy Bożej łaski. W ten sposób Kościół ukazuje się jako wspólnota łaski, która przemienia. Łaska zmienia i Kościół, i każdego z jego członków, a widać to szczególnie w budowaniu więzów jedności i komunii. Nawiązując do biblijnego opowiadania o wieży Babel, Franciszek mówi, że przeciwwagą dla tego wydarzenia był dzień Pięćdziesiątnicy. Jeśli w pierwszym wydarzeniu kluczowe były pycha i duma, skutkujące ostatecznie rozproszeniem ludzkości i pomieszaniami języków, to wydarzenie z Dziejów Apostolskich ukazuje właśnie jedność całej ludzkości kształtującą się ponad podziałami. Staje się to możliwe dzięki Duchowi Świętemu, który jednoczy ludzi w miłości bez barier i kontrastów, w miłości złączonej z pojednaniem i przebaczeniem³⁸.

³³ Homilia 29.06.2013, OsRompl 8–9 (354) 2013, s. 39–41, tu: s. 40. Por. *Spotkanie z uczestnikami sesji plenarnej...*, s. 27.

³⁴ Homilia Msza..., s. 7.

³⁵ Audienca dla kardynałów 15.03.2013, OsRompl 5 (352) 2013, s. 10–11, tu: s. 11.

³⁶ Por. tamże. Zob. także: Audienca generalna dla członków XIII Rady Zwyczajnej Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów 13.07.2013, OsRompl 8–9 (354) 2013, s. 31–32, tu: s. 31.

³⁷ Audienca generalna 15.05.2013, OsRompl 7 (353) 2013, s. 46–48, tu: s. 47.

³⁸ Audienca generalna 22.05.2013, OsRompl 7 (353) 2013, s. 48–50, tu: 49. Por. Audienca generalna 19.06.2013, OsRompl 8–9 (354) 2013, s. 51–53, tu: s. 52. Idąc jeszcze dalej, Franciszek zauważa, że Kościół naznaczony jest ludzkimi słabościami, wadami i niedoskonałościami pasterzy i świeckich, także papieża. Zob. Audienca generalna 29.05.2013, OsRompl 7 (353) 2013, s. 50–51, tu: s. 51. Podziały są według papieża najlepszą bronią diabła, aby zniszczyć Kościół lokalny i Kościół powszechny; por. Przemówienie do biskupów z terenów misyjnych 9.09.2016, OsRompl 10 (386) 2016, s. 42–43, tu: s. 43. Nawiązując do wieży Babel i tajemnicy Pięćdziesiątnicy, papież mówi: „Kościół nie rodzi się wyizolowany, rodzi się jako powszechny, jeden, katolicki, z tożsamością ustaloną,

Budowaniu więzów jedności i komunii służą pasterze kościołów lokalnych. Ich podstawowym zadaniem jest nie tylko utrzymywać jedność z papieżem, lecz również strzec wielowymiarowości, która tworzy Kościół i przez którą Kościół się wyraża³⁹. Każdy biskup powinien znać potrzeby powierzonego mu Kościoła lokalnego i troszczyć się, aby we właściwy sposób na nie odpowiedzieć. Odkrywanie tych potrzeb dokonuje się w kontemplacji i uważnej obserwacji życia ludu Bożego. Takie działanie pozwala szukać nowych sposobów ewangelizacji i misji, poczynając od różnych rzeczywistości parafialnych. W ten sposób także ogólna misja Kościoła powszechnego aktualizuje się w każdym Kościele lokalnym według jego własnych potrzeb⁴⁰.

W tym miejscu należy przypomnieć dwie wypowiedzi papieża, które domagają się komentarza. Pierwsza pochodzi z adhortacji *Evangelii gaudium*:

Chętnie przyjąłem zaproszenie Ojców synodalnych do zredagowania tej adhortacji. Czyniąc to, przejmuję bogactwo prac Synodu. Poprosiłem także o radę wielu osób, a ponadto mam zamiar podzielić się troskami, jakich doświadczam w tym konkretnym momencie dzieła ewangelizacyjnego Kościoła. Istnieje bardzo wiele tematów związanych z ewangelizacją współczesnego świata, które można by tu rozwinąć. Zrezygnowałem jednak ze szczegółowego omówienia tych licznych kwestii, które powinny być przedmiotem badań i starannego pogłębienia. Nie uważam także, że należy oczekiwać od papieskiego nauczania definitywnego lub wyczerpującego słowa na temat wszystkich spraw dotyczących Kościoła i świata. Nie jest rzeczą stosowną, żeby Papież zastępował lokalne Episkopaty w rozeznaniu wszystkich problemów wyłaniających się na ich terytoriach. W tym sensie dostrzegam potrzebę przyjęcia zbawiennej „decentralizacji”⁴¹.

Franciszek zauważa przede wszystkim bogactwo głosów wyrażone podczas prac ojców synodalnych. Ich głos traktuje jako ważny, choć nie jedyny. Tekst adhortacji powstaje na podstawie głosu biskupów, innych osób oraz przemyśleń samego papieża. Nie jest to nic zaskakującego, bo zarówno temat, jak i metoda pracy domagały się szerokiego spojrzenia i konsultacji nie tylko biskupów, ale także wiernych świeckich. Papież, jeszcze jako arcybiskup Buenos Aires, nie brał bezpośrednio udziału w obradach synodu na temat nowej ewangelizacji, który odbył się w Rzymie w 2012 roku. Nie było to konieczne, bowiem każdy synod kończy się listą wniosków przekazaną Benedyktowi XVI, z którą zapoznał się zapewne i sam Franciszek. Ten ostatni jednak nie podejmuje szczegółowego omówienia tematów związanych z ewangelizacją i stwierdza, że nie jest rolą namiestnika św. Piotra rozstrzygać w sposób definitywny i wyczerpujący sprawy dotyczące Kościoła i świata.

ale otwartą na wszystkich, nie zamkniętą, z tożsamością, która obejmuje cały świat, nie wykluczając nikogo”; *Regina coeli* 24.05.2015, OsRompl 6 (373) 2015, s. 50–51, tu: s. 50.

³⁹ *Przemówienie do uczestników kongresu wikariuszy biskupich i delegatów biskupich ds. życia konsekrowanego* 28.10.2016, OsRompl 11 (387) 2016, s. 35–37, tu: s. 36.

⁴⁰ *Przemówienie do uczestników kongresu Międzynarodowego Forum Akcji Katolickiej* 27.04.2017, [online] http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/april/documents/pa-pa-francesco_20170427_congresso-azione-cattolica.html [15.03.2018].

⁴¹ Franciszek, *Evangelii gaudium*, Częstochowa 2014, 16.

Mogą to robić konferencje biskupów, które mają zdecydowanie lepsze rozeznanie tematów i sposobów ich rozwiązania. Owszem, bez wątpienia nikt nie oczekuje od papieża rozwiązywania problemów świata. Niemniej sprawy Kościoła powszechnego nie mogą być pomijane i pozostawiane do rozwiązania innym. Właśnie na tym polega rola biskupa Rzymu, który razem z biskupami zebranymi *cum Petro* i *sub Petro* wypowiada się w sposób definitywny w sprawach wiary i moralności.

Druga, z adhortacji *Amoris laetitia*:

Proces synodalny pozwolił podjąć refleksję nad sytuacją rodzin w dzisiejszym świecie, poszerzyć nasze spojrzenie i ożywić naszą świadomość znaczenia małżeństwa i rodziny. Jednocześnie złożoność omawianych tematów ukazała nam potrzebę dalszego, otwartego pogłębienia niektórych zagadnień doktrynalnych, moralnych, duchowych i duszpasterskich. Refleksja pasterzy i teologów, jeśli jest wierna Kościołowi, związana z rzeczywistością i twórcza, pomoże nam osiągnąć większą jasność. Dyskusje, jakie mają miejsce w środkach przekazu lub w publikacjach, czy też pomiędzy ludźmi Kościoła, przebiegają od niepohamowanej chęci zmiany wszystkiego, pozbawionej wystarczającej refleksji i ugruntowania, do postawy usiłowania rozstrzygnięcia wszystkiego za pomocą ogólnych norm lub wyciągania daleko idących wniosków z niektórych refleksji teologicznych.

Przypominając, że „czas jest ważniejszy niż przestrzeń”, pragnę podkreślić, iż nie wszystkie dyskusje doktrynalne, moralne czy duszpasterskie powinny być rozstrzygnięte interwencjami Magisterium. Oczywiście, w Kościele konieczna jest jedność doktryny i działania, ale to nie przeszkadza, by istniały różne sposoby interpretowania pewnych aspektów nauczania lub niektórych wynikających z niego konsekwencji. Będzie się tak działo, aż Duch nie doprowadzi nas do całej prawdy (por. J 16,13), to znaczy, kiedy wprowadzi nas w pełni w tajemnicę Chrystusa i będziemy mogli widzieć wszystko Jego spojrzeniem. Poza tym, w każdym kraju lub regionie można szukać rozwiązań bardziej związanych z inkulturacją, wrażliwych na tradycje i na wyzwania lokalne. Ponieważ „kultury bardzo różnią się między sobą i każda ogólna zasada [...] potrzebuje inkulturacji, jeśli ma być przestrzegana i stosowana w życiu”⁴².

Wypowiedź papieża ponownie przypomina o konieczności podjęcia wielowątkowej refleksji nad sytuacją rodziny we współczesnym świecie. Ludzka rodzina to wspólnota osób, które podejmują trud życia na wzór samego Chrystusa, aby w ten sposób móc osiągnąć zbawienie. Temu zbawieniu podporządkowana jest działalność Kościoła, który dąży do rozpatrywania doczesności w świetle Ewangelii. Cel jest wciąż przed Kościołem i chociaż pozostaje on darem ze strony Boga, można do niego się przybliżać, przyjmując prawdę proponowaną przez Ducha Świętego. Jeśli Duch Święty jest gwarantem i strażnikiem prawdy, jednej i jedynej, bo objawionej, to jak może ujawniać się w pluralizmie interpretacji, nauczania lub działania? Tymczasem to sugeruje wypowiedź papieża, kiedy stwierdza on, że nie wszystkie dyskusje doktrynalne, moralne czy duszpasterskie powinny być rozstrzygane przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Innymi słowy papież uznaje, że większe rozeznanie we wspomnianych dziedzinach mają inne instytucje niż to, co dotąd traktowano jako centrum Kościoła – kuria rzymska z jej instytucjami. Jednakże Magisterium

⁴² Franciszek, *Amoris laetitia* 2–3, Kraków 2016.

Kościół ma wymiar dużo szerszy. II sobór watykański w konstytucji dogmatycznej o Kościele wyraźnie zaznacza, że misja nauczania spoczywa na całym kolegium biskupów, którzy trwają w jedności z głową kolegium. Na bazie tej jedności i kolegalności ujawnia się Urząd Nauczycielski. Tam, gdzie brakuje któregoś z elementów, nie może pojawić się autentyczny Urząd Nauczycielski. W konsekwencji *Lumen gentium* przestrzega każdego biskupa przed głoszeniem własnej Ewangelii. Biskup jest jej dysponentem a nie autorem; on ją przekazuje, a nie pisze. Co więcej, sama jedność kolegium apostoelskiego gwarantuje nieomylność depozytu wiary. Lud Boży nie błądzi w wierze, nie dlatego, że jest do tego zdolny sam z siebie, tylko dlatego, że ma wśród siebie właściwie ukształtowanych pasterzy. Oni razem z ludem słuchają Ewangelii, oni jej strzegą i oni ją wprowadzają w życie. Na każdym z tych etapów cieszą się także asystencją Ducha Świętego, tego, który dopełnia misję Chrystusa.

Jeśli jedność kolegium z biskupem Rzymu i między sobą uznać za wartość nadrzędną dla całego Kościoła, to propozycja wolności w interpretacji kwestii doktrynalnych, moralnych lub duszpasterskich rodzi sporą trudność. Gdyby chodziło tylko o kwestie duszpasterskie, to propozycję Franciszka można by jeszcze zaakceptować. Ostatecznie przecież w każdym kraju istnieją rozmaite tradycje pastoralne, które pielęgnowane nie wpływają na jedność Kościoła. Jednak podobne traktowanie kwestii doktrynalnych i moralnych niesie wielkie niebezpieczeństwo: wolności w interpretacji oraz różnic w interpretacji⁴³.

Samodzielne decydowanie o doktrynie lub moralności przez Kościoły lokalne bez odniesienia do innych wspólnot kościelnych prowadzi do pytań: czy Kościół Chrystusowy w ogóle istnieje na ziemi? Czy zniknął na skutek podziałów uczniów Chrystusa? A może w ogóle nie istniał i wciąż czeka się na jego ukazanie się w czasach ostatecznych? Czy poszczególne Kościoły lokalne są jednym i jedynym Kościołem Chrystusa jako całość, razem? Czy może mogą trwać niezależnie, realizując samodzielnie elementy eklezjotwórcze: przepowiadanie słowa, posługę ministerialną i sakramenty? Jaką rolę wówczas będzie odgrywał papież i co z kolegalnością następców apostołów? Trzeba nieustannie pamiętać, że dzień Pięćdziesiątnicy jest dniem szczególnym dla wspólnoty uczniów Chrystusa. Otrzymują oni

⁴³ Podobne stwierdzenie znajdujemy w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W tekście opublikowanym w marcu 2018 roku, rozpatrując kwestię synodalności, wskazuje się na trzy przejawy Kościoła synodalnego, które się współprzenikają: *consensus fidelium*, kolegalność biskupów i prymat Piotra. Na tej podstawie Kościół może, zachowując *depositum fidei* i tworząc otwartość na Ducha Świętego, odpowiedzieć na szczególne okoliczności i zmiany. W ten sposób można słuchać wszystkich (ciekawe, że dokument używa słowa *soggetti*, a nie *persone* — czyżby porzucano język personalizmu?), którzy formują lud Boży, i razem rozeznawać prawdę. Czyżby prawda nie była jeszcze dana Kościołowi w objawieniu? Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, nr 94, [online] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html [20.10.2018].

depozyt wiary oraz misteria — sakramenty — które najpierw przyjmuje grono apostołów i które dalej będą przez nich przekazywane. W Wieczerniku rodzi się wspólnota służebna, która następnie stanie się wspólnotą społeczną, a jeszcze później także teologalną. W ten sposób grono dwunastu apostołów z Piotrem na czele staje się ontologicznym źródłem Kościoła i będzie utrwalane jako reguła w kolegium biskupów, które ma za głowę biskupa Rzymu. Taka jest struktura Kościoła, który jest apostołski i powszechny jednocześnie i który od początku jest czymś więcej niż tylko Kościołem lokalnym w Jerozolimie, Kościołem, od którego pochodzą inne Kościoły lokalne. Od apostołskiego Kościoła w Jerozolimie zależą inne Kościoły lokalne, co więcej, samo kolegium apostołów spełnia rolę uprzednią wobec poszczególnych wspólnot eklezjalnych. Ta rola wynika ze zradzania i utrzymywania eklezjalności lokalnej jako wspólnoty wiary. Kościół w Jerozolimie jako Kościół powszechny jest pierwszy i trwa w swej identyczności w każdej wspólnocie Kościoła lokalnego, nadając mu właśnie określoną realizację eklezjalną.

Pytania, które rodzą się pod wpływem papieskiego nauczania są liczne i trudno na nie udzielać szybkich odpowiedzi. Teolog ma jednak obowiązek takie pytania stawiać i zastanawiać się, jak dalece można reinterpretować dane tradycje pod wpływem zmieniającego się świata. Jako podsumowanie całej kwestii relacji Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych w nauczaniu Franciszka można stwierdzić, że istnieje między nimi więź boska — osoba Ducha Świętego. To ona spaja i utrzymuje Kościół mimo różnorodności. Istnieje także inna więź — ludzka, oparta na uznaniu prymatu Piotra jako *primus inter pares*. Nauczanie Franciszka nie jest może do końca spójne, jedno i jednoznaczne, ale to już kolejne pokolenia oceniają, czy popełnił błąd, czy też okazał się prorokiem.

The Universal Church and Local Churches in the Teaching of Pope Francis

Summary

Mutual relations between the universal Church and local Churches belong to topics whose meaning increases and which return systematically in theological discussions. Hence also the short pontificate of Pope Francis is not deprived of certain elements that allow a different view of the issue of the liaison between the two ecclesial communities. The article presents Francis' view on the relationship between the universal Church and local Churches, showing the dependence of papal views on the theological thinking of Cardinal Walter Kasper. At the same time, two additional issues (Peter's primacy and the formulation of the particular Church) are indicated, which are important for the papal ecclesiology.

Keywords

Universal Church, local Church, Francis, community, Pope, relationship

Słowa kluczowe

Kościół powszechny, Kościół lokalny, Franciszek, wspólnota, papież, relacja

Bibliografia

- Battifol P., *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris 1909.
- Cerfaux L., *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris 1948.
- Harnack A. von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Kurii rzymskiej*, OsRompl 12 (128) 1990, s. 20–21.
- Kasper W., *Church as Communion*, „New Blackfriars” 74 (1993) 871, s. 232–244.
- Kasper W., *Kirche als Communio: Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils* [w:] *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hrsg. v. F. König, Düsseldorf 1986, s. 62–84.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია (Communio notio)* [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 470–483.
- McDonnelle K., *The Ratzinger/Kasper Debate: the Universal Church and Local Churches*, „Theological Studies” 63 (2002), s. 227–250.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 94, [online] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html [20.10.2018].
- Ratzinger J., *The Local Church and the Universal Church*, „America. The Jesuit Review” November 19 2001, [online] <https://www.americamagazine.org/issue/351/local-church-and-universal-church> [14.03.2018].
- Schmidt K.L., [hasło] *ekklesia* [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. v. G. Kittel, Stuttgart 1938, Bd. 3, s. 502–539.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008.

Teksty papieża Franciszka

- Alokucja na rozpoczęcie Konsystorza* 14.02.2015, OsRompl 2 (369) 2015, s. 32–34.
- Amoris laetitia*, Kraków 2016.
- Aniół Pański* 26.05.2013, OsRompl 7 (353) 2013, s. 54.
- Aniół Pański* 9.11.2014, OsRompl 12 (367) 2014, s. 51.
- Audienca* 20.06.2013, OsRompl 8–9 (354) 2013, s. 38–39.
- Audienca dla kardynałów* 15.03.2013, OsRompl 5 (352) 2013, s. 10–11.
- Audienca generalna* 15.05.2013, OsRompl 7 (353) 2013, s. 46–48.
- Audienca generalna* 22.05.2013, OsRompl 7 (353) 2013, s. 48–50.
- Audienca generalna* 29.05.2013, OsRompl 7 (353) 2013, s. 50–51.
- Audienca generalna* 19.06.2013, OsRompl 8–9 (354) 2013, s. 51–53.
- Audienca generalna dla członków XIII Rady Zwyczajnej Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów* 13.07.2013, OsRompl 8–9 (354) 2013, s. 31–32.
- Czuwanie modlitewne z okazji dnia ruchów, nowych wspólnot i stowarzyszeń kościelnych* 18.05.2013, OsRompl 7 (353) 2013, s. 16–20.
- Evangelii gaudium*, Częstochowa 2014.
- Homilia* 29.06.2013, OsRompl 8–9 (354) 2013, s. 39–41.
- Homilia Msza św. 'pro eligendo Papa'*, 12.03.2013, OsRompl 5 (352) 2013, s. 6–7.

- List do Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan* 20.11.2014, [online] http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2014/documents/papa-francesco_20141120_lettera-plenaria-unita-cristiani.html [15.03.2018];
- Przemówienie do biskupów z terenów misyjnych* 9.09.2016, *OsRompl* 10 (386) 2016, s. 42–43.
- Przemówienie do Papieskiej Akademii Kościelnej* 25.06.2015, [online] http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/june/documents/papa-francesco_20150625_pontificia-accademia-ecclesiastica.html [15.03.2018].
- Przemówienie do uczestników kongresu Międzynarodowego Forum Akcji Katolickiej* 27.04.2017, [online] http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170427_congresso-azione-cattolica.html [15.03.2018].
- Przemówienie do uczestników kongresu wikariuszy biskupich i delegatów biskupich ds. życia konsekrowanego* 28.10.2016, *OsRompl* 11 (387) 2016, s. 35–37.
- Przemówienie do uczestników zebrania Kongregacji ds. Biskupów* 27.02.2014, *OsRompl* 3–4 (360) 2014, s. 24–27.
- Przemówienie do wspólnoty Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego oraz instytutów stowarzyszonych* 10.04.2014, *OsRompl* 5 (361) 2014, s. 25–26.
- Przemówienie na rozpoczęcie obrad III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów* 6.10.2014, [online] http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141006_padri-sinodali.html [14.03.2018].
- Przemówienie po wyborze*, *OsRompl* 5 (352) 2013, s. 3.
- Przemówienie podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów* 17.10.2015, *OsRompl* 11 (377) 2015, s. 4–7.
- Regina coeli* 24.05.2015, *OsRompl* 6 (373) 2015, s. 50–51.
- Spotkanie z członkami komitetu koordynacyjnego CELAM* 28.07.2013, *OsRompl* 10 (355) 2013, s. 25–29.
- Spotkanie z dziennikarzami* 16.03.2013, *OsRompl* 5 (352) 2013, s. 12–13.
- Spotkanie z episkopatem Stanów Zjednoczonych Ameryki* 23.09.2015, *OsRompl* 10 (376) 2015, s. 27–31.
- Spotkanie z młodzieżą argentyńską* 25.07.2013, *OsRompl* 8–9 (354) 2013, s. 8–9.
- Spotkanie z uczestnikami sesji plenarnej Kongregacji dla Kościołów Wschodnich* 21.11.2013, *OsRompl* 1 (358) 2014, s. 27–28.

Artur Antoni Kasprzak¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wydział Teologiczny

Pneumatologia w eklezjologii Konstytucji *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II z perspektywy teologii Yves’a Congara

Dla Yves’a Congara opatrnościowy okazał się marzec 1963 roku, gdy jako teolog został poproszony o współpracę w redakcji jednej z najważniejszych konstytucji soborowych, Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*². W tym studium pragnę przeanalizować pneumatologię zastosowaną w eklezjologii tego dokumentu, podejmując się tego zadania z perspektywy myśli francuskiego teologa. Nie chcę odnosić się do analizy całej pneumatologii Y. Congara, lecz spojrzeć z perspektywy jego refleksji na zawartości pneumatologii zawartej w soborowej Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Zainteresowanie teologiczne Congara tą kwestią sięgało okresu przedsoborowego. Sobór wpłynął na rozwój owego poszukiwania. Po Soborze dociekanie to stało się jego życiowym programem badawczym. Teologia francuskiego badacza świadczy o wystarczającej kompetencji, aby z jej perspektywy podjąć się studium eklezjologii soborowej.

Analiza prowadzona w tym artykule skupi się na dwóch kwestiach badawczych. Pierwszą będzie krótkie nakreślenie odpowiedzi Congara na zarzuty niektórych soborowych obserwatorów o braku zastosowania pneumatologii w refleksji nad Kościołem przez twórców Soboru Watykańskiego II. Zostanie wyjaśniona replika Congara na zarzuty o chrystomonizm, który miał wykluczać trynitarnie ujęcie całej refleksji. Drugą kwestią badawczą tego studium będzie wykazanie teologicznej korelacji refleksji na temat pneumatologii w eklezjologii u Yves’a Congara z tekstem *Lumen gentium*. W centrum analizy znajdzie się

¹ Ksiądz dr Artur Antoni Kasprzak — kapłan diecezji kaliskiej, wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (artur.kasprzak@wanadoo.fr). ORCID: 0000-0001-9715-9357.

² G. Philips, K. Schelkens, *Carnets conciliaires de Mgr Gérard Philips secrétaire adjoint de la Commission doctrinale*, (Instrumenta Theologica 29), Leuven 2006, s. 94. Cf. FConc Suenens nr 754, s. 4, list A. Prignona do kard. Suenensa 8–10 marca 1963.

artykuł Yves'a Congara *Aktualność pneumatologii*, w którym autor przedstawia pięć tez teologicznych, temat Ducha Świętego i Kościoła, odwołując się często do Soboru Watykańskiego II.

Z racji obszerności i różnorodności problematyki nie jest tutaj możliwe prześledzenie całej koncepcji pneumatologicznej eklezjologii u Yves'a Congara³. Niższe rozważanie ogranicza się do treści refleksji Congara napisanej w kontekście Soboru Watykańskiego II i jeszcze przed wydaniem jego trylogii o Duchu Świętym na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku⁴.

Odpowiedź Y. Congara wobec zarzutu obserwatorów soborowych chrystomonizmu w refleksji *Vaticanum Secundum*

Yves Congar nie podejmuje szczególnej walki wobec krytyków Soboru w wyjaśnianiu pneumatologii w eklezjologii zawartej w Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Jego dialog z polemistami, podjęty zresztą dopiero kilka lat po Soborze, wyjaśnia jedynie zasadniczą bezpodstawność argumentów krytyki, wysuwanych przez niektórych obserwatorów Soboru Watykańskiego II⁵, zwłaszcza Nikosa

³ Badania nad kwestią pneumatologii u Congara są już zaproponowane. Zob. najpierw analizę samego autora: Y. Congar, *La Parole et le Souffle*, (Jésus et Jésus-Christ, n°20), Paris 2010. Zob. prace doktorskie (przykłady): F.M. Humann, *La relation de l'Esprit au Christ: Une relecture d'Yves Congar*, (CFi), Paris 2010. F.R. Milciades, *La eclesiologia pneumatologica de Yves Congar en los escritos del periodo post-conciliar*, Roma 2013. Zob. również opracowania i studia (przykłady): R. Chéno, *Le Père Congar, découvreur de sources nouvelles* [w:] Y. Congar, *La Parole et le Souffle*, Paris 2010, s. 211–221; J. Rigal, *Ecclésiologie de la communion. Son évolution historique et ses fondements*, (CFi), Paris 2000, s. 157–161. E.T. Groppe, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, Oxford–New York 2004.

⁴ Por.: Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, 1: *L'Esprit Saint dans l'„économie”*: révélation et expérience de l'Esprit, Paris 1979; tenże, *Je crois en l'Esprit Saint*, 2: „Il est Seigneur et Il donne la vie”, Paris 1979; tenże, *Je crois en l'Esprit Saint*. 3. *Le Fleuve de Vie (Ap 22,1) coule en Orient et en Occident*, Paris 1985. W tłumaczeniu na j. polski: tenże, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I: *Duch święty w „ekonomii”. Objawienie i doświadczenie Ducha*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1997; tenże, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. II: „Panem jest Duch i daje życie” (2 Kor 3,17), tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1995; tenże, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. III: *Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie (Ap 22,1)*, tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1996.

⁵ Krytyka wizji Kościoła, sugerująca jej chrystomonizm na Soborze Watykańskim II, została sformułowana zwłaszcza ze strony teologów prawosławnych. Ich zdaniem potrzebne było zaakcentowanie roli Ducha Świętego jako tajemnicy. Kwestia ich zarzutu rozciągała się także poza Sobór Watykański II. Powracał cały czas w dyskusji temat *filioque*, czyli ich zdaniem błędne twierdzenie o pochodzeniu Ducha Świętego „również od Syna”. Jak pisze Congar: „[p]rawosławni uważają konstrukcję łacińską za zbyt racjonalistyczną. Sądzą również, że uzależnia ona Ducha od Słowa, od Chrystusa; dlatego też Zachód popadł w to, co nazywają oni ‘chrystomonizmem’” (tenże, *Duch człowieka, Duch Boga*, tłum. A. Foltińska, Warszawa 1996, s. 50). Por. M. Jagielski, *L'Église dans le temps. Yves Congar: la quête d'un réalisme ecclésiologique*, Paris 2015, s. 390. (Por. źródła w dwóch kolejnych przypisach).

A. Nissiotisa⁶. Na jego odpowiedź składają się zasadniczo dwa artykuły: *Pneumatologia czy „christomonizm” w tradycji łacińskiej?* z 1970 roku oraz *Implikacje chrystologiczne i pneumatologiczne eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, którego tekst w swojej genezie był wykładem wygłoszonym w 1980 roku podczas kolokwium w Bolonii⁷.

Wbrew zarzutom o chrystomonizm eklezjologii soborowej badania Congara potwierdzają realne zastosowanie pneumatologicznego ujęcia Kościoła na Soborze. W powierzchownej analizie teolog wymienia znaczące formuły teologii trynitarniej zastosowane w różnych tekstach soborowych:

Dziewięć razy powraca idea, która należy do istoty myśli Ojców [Kościoła] i która jest duszą całej liturgii: [Bogu] Ojcu, przez Syna i Ducha [KK 4, 28, 51; KO 2; KL 6; DP 6; DFK 8; DM 7; DE 15]. Dwa razy Kościół jest określony w sposób trynitarny jako lud Boży, Ciało Chrystusa, Świątynia Ducha Świętego: KK 17; DP 1. Przynajmniej jeden raz pada wyrażnie, że „Największym wzorem i zasadą tego misterium [Kościoła] jest jedność w Trójcy Osób jednego Boga Ojca i Syna i Ducha Świętego” (DE 2/6)⁸.

W tej pierwszej analizie Congar podsumowuje: „[s]ens tego wszystkiego jest jasny: wobec wizji zasadniczo jurydycznej i przez fakt dominanty czysto chrystologicznej zamieniono ją na wizję Kościoła jako komunii osób i komunii Ko-

⁶ Zob. m.in.: N.A. Nissiotis, *Pneumatologie orthodoxe* [w:] *Le Saint-Esprit* (ouvr. collectif), Genève 1963, s. 85–106; tenże, *Is the Vatican Council Really Ecumenical?*, „The Ecumenical Review” 16 (07/1964) 4, s. 357–377, tu: s. 365; tenże, *Report on the Second Vatican Council*, „The Ecumenical Review” 18 (04/1966) 2, s. 190–206, tu: s. 193n; tenże, *The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council and the Position of the Non-Roman Churches Facing It*, „Journal of Ecumenical Studies”, 2 (01/1965) 1, s. 31–62, tu: s. 48.

⁷ Zob.: Y. Congar, *Pneumatologie ou «Christomonisme» dans la tradition latine?* [w:] *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommages à Mgr Gérard Philips*, (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium XXVII), J. Duculot, Gembloux 1970, s. 41–63. Zob. tenże, *Les implications christologiques et pneumatologiques de l’ecclésiologie de Vatican II* [w:] *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du Colloque international de Bologne – 1980*, (TH, n° 61), éd. G. Alberigo, Paris, 1982, s. 117–130. Ten sam tekst w: tenże, *Les implications christologiques et pneumatologiques de l’ecclésiologie de Vatican II* [w:] tenże, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, (TH, n° 71), Paris 1984, s. 163–176.

⁸ Tekst jest tłumaczeniem własnym. Uwaga dotyczy wszystkich pozostałych tekstów tłumaczonych, podanych również w wersji oryginalnej. „Neuf fois revient l’idée qui est l’âme de la pensée des Pères et l’âme de la liturgie: au Père, par le Fils, dans l’Esprit [LG, 4, 28, 51; DV, 2; SC, 6; OT, 8; AG, 7/3; UR, 15/1]. Deux fois l’Église est désignée de façon trinitaire comme Peuple de Dieu, Corps du Christ, Temple de l’Esprit-Saint: LG 17; PO, 1. Une fois au moins il est dit expressément que «de ce mystère (de l’Église), le modèle suprême et le principe est dans la trinité des Personnes l’unité d’un seul Dieu Père, et Fils, en l’Esprit-Saint» (UR, 2/6)”. Y. Congar, *Les implications...*, (TH, n° 71), s. 175–176.

ściołów lokalnych, w perspektywie trynitarnej”⁹. Congar stwierdza dosadnie: „[m]ówienie o ‘chrystomonizmie’ na Soborze Watykańskim II, zwłaszcza wobec *Lumen gentium*, lub mówienie, że ‘posypano’ tekst Duchem Świętym, suponowałoby, że nie przeczytano tekstów lub że je przeczytano z niewłaściwym spojrzeniem”¹⁰.

W konkluzjach swoich badań teolog przyznaje, że choć nie zauważa się problemu chrystomonizmu, to jednak soborowa perspektywa opisująca Kościół skupiła się na centralizującej roli Chrystusa. Pneumatologiczne ujęcie Kościoła zostało jednak zachowane, aczkolwiek pojawia się ono w silnej perspektywie chrystologii¹¹. Congar wyjaśnia, że powodem takiego podejścia teologicznego przez Sobór była sama tradycja łacińska traktująca Kościół przede wszystkim jako strukturę¹². Skoncentrowanie refleksji *Lumen gentium* na chrystologii nie wypierało jednak pneumatologii. Congar odwołuje się w swojej argumentacji do słynnego przemówienia Pawła VI z 29 września 1963 roku, gdy sam papież na otwarciu drugiej sesji Soboru uznał za właściwe owo centralne i jednocześnie uniwersalne znaczenie chrystologii dla zrozumienia Kościoła:

Jest tylko jedna odpowiedź do przekazania: ...Chrystus. Chrystus: nasza zasada; Chrystus: naszą drogą i naszym przewodnikiem; Chrystus: naszą nadzieję i naszym końcem [...]. Jesteśmy wszyscy jego wybranymi, jego uczniami, jego apostołami, jego świadkami, jego posługującymi, jego przedstawicielami i, ze wszystkimi innymi wiernymi, jego żywymi członkami, zjednoczonymi w tym olbrzymim i jedynym Ciele mistycznym, które On, przez środki wiary i sakramenty, jest w trakcie tworzenia przez wszystkie pokolenia ludzkie¹³.

⁹ „Le sens de tout cela est clair: à une vision principalement juridique, et par le fait à dominante purement christologique, on a substitué une vision de l’Église comme communion de personnes et communion d’Églises locales, dans une perspective trinitaire”. Tamże, s. 176.

¹⁰ „Parler de ‘christomonisme’ pour Vatican II, singulièrement pour *Lumen Gentium*, ou dire qu’on a seulement ‘saupoudré’ le texte de Saint-Esprit, ferait supposer qu’on n’a pas lu les textes ou qu’on les a lus avec un regard prévenu”. Tamże.

¹¹ Yves Congar w wywiadzie z Jeanem Puyo powiedział: „[m]ówi się często, że Zachód nie posiada teologii Ducha Świętego. Zarzut ten jest dowodem ignorancji. Pod tym względem Zachód można porównać ze Wschodem. Ściśle jednak ujmując, ‘pneumatologia’ jest czymś więcej aniżeli uznanie trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Teologia ta mówi o wpływie Ducha Świętego na naszą wizję Kościoła. Oznacza to, że wszyscy żyjący chrześcijanie mają Ducha” (tenże, *Jean Puyo interroge le père Congar. «Une vie pour la vérité»*, Paris 1975, s. 196 [cyt. z polskiego wyd.: tenże, *Życie dla prawdy. Jean Puyo rozmawia z ojcem Y. Congarem*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1975, s. 167]).

¹² Por. tenże, *Pneumatologie*...

¹³ Tłumaczenie własne z tekstu tłumaczenia francuskiego. „Il n’y a qu’une réponse à leur donner...: le Christ. Le Christ: notre principe; le Christ: notre voie et notre guide; le Christ: notre espérance et notre fin [...] Nous sommes ses élus, ses disciples, ses apôtres, ses témoins, ses ministres, ses représentants et, avec tous les autres fidèles, ses membres vivants, unis dans cet immense et unique Corps mystique, que Lui, par le moyen de la foi et des sacrements, est en train de se constituer au cours des générations humaines”. Paweł VI, *Documentation Catholique* (1963), s. 1349–1340 za: Y. Congar, *Les implications...*, (TH, n° 71), s. 166–167.

Rzeczywiście osią całego wyjaśnienia Kościoła w Konstytucji *Lumen gentium* jest sam Chrystus¹⁴. Tak właśnie została zredagowana pierwsza część dokumentu (I i II rozdział). Reasumując, uzasadnione jest usytuowanie chrystologii w samym centrum całej Konstytucji o Kościele, gdyż mówienie o Chrystusie nie wyklucza mówienia o Duchu Świętym. Oto jak Congar dostrzega tę perspektywę w samym schemacie kluczowych wyrażen, które użyte zostały sukcesywnie w I rozdziale dokumentu soborowego:

Pierwsze słowa Konstytucji o Kościele dokładnie odpowiadają takiej wizji. 11 września 1962 roku Jan XXIII powiedział o Kościele jako „Lumen gentium”, odwołując się następnie do „lumen Christi” z wigilii paschalnej. Sobór uczynił z tych słów tytuł swojej Konstytucji dogmatycznej, ale odnosząc je do Chrystusa, operując łacińskim wyrażeniem pełnym kontrastów „Lumen gentium cum sit Christus” [...] Następnie mamy od numeru 3. echo tego samego [zamyśłu] „[o]mnes homines ad hanc vocantur unionem cum Christo, qui est lux mundi, a quo procedimus, per quem vivimus, ad quem tendimus” i w numerze 8. „Unicus Mediator Christus”, ideę wyjaśnioną w szczegółach w numerze 60., a propos dobrze znanego tytułu maryjnego¹⁵.

Zdaniem Congara pierwsze bezpośrednie pneumatologiczne rozumienie, zawierające się w chrystologii soborowej, odnosi się do „Chrystusa działającego w Kościele”. Francuskiemu teologowi chodziło o znaczenie wyrażenia „Chrystusa chwalebego”, natomiast w rozumieniu Soboru odzwierciedlało się ono w koncepcji sakramentalnej Kościoła. Sam Kościół przedstawiony został przez Sobór jako sakrament podstawowy i globalny. W numerze 48. Konstytucji *Lumen gentium* zaznacza się:

Chrystus wywyższony nad ziemię przyciągnął wszystkich do siebie (por. J 12,32 gr.); powstawszy z martwych (por. Rz 6,9), zesłał na uczniów swojego Ducha Ożywiciela i przez Niego ustanowił swoje Ciało, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia. Siedząc po prawicy Ojca, działa ustawicznie w świecie [...]¹⁶.

Przedstawienie Kościoła jako sakramentu rozwinięte zostało na Soborze w kategorii „obecności”¹⁷. Jak wyjaśnia dalej Congar, posługując się krótką ana-

¹⁴ W momencie wypowiedzania cytowanych tutaj słów przez papieża Pawła VI, pierwsza część Konstytucji *Lumen gentium* posiadała już swój pierwotny tekst redakcji, który koncentrował swoją uwagę na podejściu chrystologicznym, czyli tak samo, jak to podkreśla papież.

¹⁵ „Les premiers mots de la constitution sur l’Église répondent bien à cette vision. Jean XXIII avait, le 11 septembre 1962, parlé de l’Église comme ‘lumen gentium’, en se référant ensuite au ‘lumen Christi’ de la vigile Pascale. Le concile a fait de ces mots le titre de sa constitution dogmatique mais en le rapportant au Christ au prix d’une construction latine heurtée ‘Lumen gentium cum sit Christus’... Puis c’est, dès le n° 3, cet écho: ‘[o]mnes homines ad hanc vocantur unionem cum Christo, qui est lux mundi, a quo procedimus, per quem vivimus, ad quem tendimus’ et, au n° 8 ‘Unicus Mediator Christus’, idée explicitée au n° 60 à propos du titre marial bien connu”. Y. Congar. *Les implications...*, (TH, n° 71), s. 167.

¹⁶ *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 150.

¹⁷ Y. Congar, *Les implications...*, (TH, n° 71), s. 167.

lizą różnych form owej obecności, w Konstytucji o Liturgii wyciąga się wniosek: „[tak więc] Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych” (KL 7)¹⁸. Sobór wyraźnie skupił uwagę obecności Chrystusa na osobie biskupa czy kapłana zgodnie z zasadą *in persona Christi* (zob. KK 21). Jak przyznaje Congar, ową obecność wyjaśnia się według tradycji scholastycznej, w sposób dosyć indywidualistyczny. Powodem jest kwestia tożsamości kapłańskiej i zdefiniowanie jej w kontekście kontrreformacji i okresu odnowienia antyrewolucyjnego¹⁹. Jednakże ujęcie tej samej problematyki w wymiarze wspólnotowym jest jak najbardziej możliwe na płaszczyźnie tekstów soborowych. Wciąż jest tutaj potencjalność pneumatologicznej interpretacji obecności Chrystusa w Kościele. Sobór zdefiniował kapłana w stosunku do totalnego apostołatu i misji, za cenę nawet zbytniego pomniejszenia, zdaniem Congara, odniesienia do wertykalnej chrystologii²⁰.

Pierwsze przełamanie chrystomonizmu przez Sobór zawiera się w opinii Congara w numerze 14. *Lumen gentium*, w którym pojawia się istota fundamentalnego zdefiniowania Kościoła. Sobór stwierdza w tym fragmencie: „[i]lli *plene* Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem [...] accipiunt”. Congar konkluduje znaczenie tych słów:

Tak oto Kościół-społeczeństwo czy społeczeństwo-Kościół nie może zostać zdefiniowany inaczej, jak tylko poprzez wprowadzenie w niego [obecności] Ducha Chrystusa. Jest to początek przekroczenia „chrystomonizmu”. To tylko początek. Będzie to kontynuowane. Instytucja Chrystusa, rzeczywistość Kościoła-społeczeństwa są w posłudze Ducha Chrystusa: „Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu jako żywe narzędzie zbawienia nierozdzielnie z Nim zjednoczone, podobnie społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa ku wzrastaniu tego ciała (por. Ef 4,16)” (KK 16). [Instytucja] jest więc również dynamiczna, „ad augmentum corporis”²¹.

¹⁸ *Sobór Watykański II...*, s. 50.

¹⁹ Y. Congar, *Les implications...*, (TH, n° 71), s. 167.

²⁰ Bardzo ciekawa uwaga, w której Congar zauważa, że takie odniesienie prezbiteratu, to znaczy wyłącznie do apostołatu i misji, sprzyjało interpretacji korzystnej dla ruchów dążących do udzielania święceń kobietom. Tymczasem życzeniem francuskiego teologa było podjęcie „wysiłku dla zintegrowania i stworzenia syntezy pomiędzy sakramentalnością chrystologiczną, podejmowaną stosunkowo indywidualistycznie przez scholastykę, a odniesieniem do wspólnoty z tym wszystkim, co zawiera w sobie wymiar pneumatologii, i w końcu sam wysiłek Soboru, tak bardzo wymowny w dwóch odniesieniach biblijnych, które nie były wcześniej wzięte pod uwagę: J 10,36 ([fragment o synostwie Bożym] cytowany cztery razy przez Sobór) i Rz 15,16 ([fragment o funkcji służebnej urzędu Chrystusa] cytowany również cztery razy)” (tamże, s. 168).

²¹ „Ainsi l'Église-société ou la société-Église ne peut se définir qu'en incluant l'Esprit du Christ. C'est le début du dépassement d'un 'christomonisme'. Le début seulement. Cela va continuer. L'institution du Christ, les réalités de l'Église-société sont *au service de l'Esprit* du Christ: 'Tout comme, en effet, la nature assumée par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Église est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne vie, en vue de la croissance du corps (cf. Ep 4,16)' (LG, 8). C'est donc aussi dynamique, 'ad augmentum corporis'”. Tamże, s. 169.

Congar z całą dobitnością podkreśla tutaj ulubioną tezę swojej eklezjologii pneumatologicznej. Jeśli Duch Święty nie jest *tworzącym* (*instituant*) Kościół, co zakłada protestanckie ujęcie pneumatologii Kościoła (na przykład Leonardo Boff), to Duch Święty jest współ-tworzący (*co-instituant*) Kościół²². Kościół jest założony przez Chrystusa, ale pozostaje instytucją otwartą. Jak to wyjaśnia słusznie Yves Congar w wielu swoich opracowaniach posoborowych, pneumatologia w eklezjologii polega na odpowiednim przedstawieniu połączenia wymiaru misji Ducha Świętego z misją Słowa Wcielonego²³.

Powyższe wykazanie — zdefiniowanie roli Ducha Świętego jako „współ-tworzącego” w Kościele — rzeczywiście osłabia argumenty krytyków o braku pneumatologii w tekstach soborowych. Wyrażenie bowiem właściwie wyjaśnia to, co świadomie podkreślili ojcowie Soboru Watykańskiego II, że „nie można stawiać w opozycji, ani nawet rozdzielać społeczeństwa hierarchicznego i Ciała mistycznego Chrystusa, zgromadzenia widzialnego i wspólnoty duchowej, Kościoła ziemskiego i Kościoła obdarowanego darami niebieskimi²⁴”. Jak pisze Congar: „[p]od tymi trzema związkami terminologii nie powinno się rozumieć dwóch ‘rzeczy’ czy dwóch podmiotów, lecz «jedną skomplikowaną rzeczywistość, stworzoną z podwójnego elementu ludzkiego i boskiego»”²⁵. Sobór przedstawił Kościół tak, jak zaproponował św. Paweł: jako zamieszkanie Ducha Świętego w Głowie (Szefie) i w członkach Ciała (por. KK 7). Duch Święty jest tutaj porównany tradycyjnie do duszy ciała, ale również do Kościoła, który jest Oblubienicą i *Pléroma* (pełnią), i który dąży do pełni w Bogu. Sobór, akcentując Kościół jako Ciało Chrystusa, a zatem chrystologię, przedstawia Chrystusa jako twórcę struktury Kościoła, w tym hierarchii (por. encyklika *Mystici Corporis*). Rozważanie nad Kościołem zachowuje jednak perspektywę pneumatologiczną.

²² Zob. tamże.

²³ Oto znamienne słowa Yves’a Congara w tej kwestii: „[l]e problème est toujours d’articuler l’œuvre du Verbe, révélateur du Père, et celle de l’Esprit. Ils sont co-instituants de l’Église. Mais l’Esprit n’a pas d’autonomie dans le substantiel de l’œuvre à laquelle le Verbe, Parole de Dieu et Fils incarné, doit donner forme” (tenże, *L’Esprit co-instituant de l’Église. Les charismes principes structurants de l’Église?* [w:] tenże, *La Parole et le Souffle*, Paris 2010, s. 129). Idea dwóch misji i opis ich działania w Kościele jest poruszona przez Piusa XII w encyklice *Mystici Corporis* w 1943 roku, zob.: Y. Congar, *L’Esprit saint dans l’Église*, „Lumière et Vie” 10 (1953), s. 51–74, tu: s. 57. Congar wyjaśnia podwójność misji działania Boga, analizując refleksję św. Tomasza z Akwinu (*Suma Teologiczna*, III, q. 8, a. 6), który mówi o dwóch modalnościach (*modes*), przez które Chrystus kontynuuje swoje formowanie i zarządzanie Kościołem: Y. Congar, *La Tradition et la vie de l’Église*, (Traditions chrétiennes), Paris 1984², s. 45. Por. inne fragmenty o dwóch misjach Boga w Kościele i ich relacji między sobą: tenże, *Wierzę...*, t. II, s. 14–22; tenże, *Pneumatologie...*, s. 56–62.

²⁴ Y. Congar, «*Lumen Gentium*» n° 7, *L’Église, Corps Mystique du Christ vu au terme de huit siècles d’histoire de la théologie du Corps mystique* [w:] tenże, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, (TH, n° 71), Paris 1984, s. 137–161, tu: s. 159.

²⁵ Tamże.

W kolejnym numerze refleksji soborowej pojawia się wyraźne stwierdzenie, że chodzi o Kościół równocześnie widzialny i duchowy [niewidzialny]: „widzialne zgromadzenie jak i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dobra niebieskie” (zob. KK 8)²⁶.

Podwójne podejście w wyjaśnianiu zarazem hierarchicznego, jak i pneumatologicznego znaczenia Kościoła przez Sobór nie było wynikiem samej tylko dywagacji teologicznej. Ma ono swoje wytłumaczenie w zrozumieniu historii Soboru. Część ojców soborowych dostrzegała Kościół od strony jurydycznej i dogmatycznej, druga część, doceniając ten pierwszy wymiar, rozumiała Kościół jako wciąż odnawiany przez działanie Ducha Świętego, w myśl idei *aggiornamento* papieża Jana XXIII. Podwójne podejście do definicji Kościoła wypływało z dwóch szkół teologicznych ojców soborowych. Szkoła rzymska, cechująca się dowartościowaniem jurydycznego Kościoła, podkreślała widzialność Kościoła (akcentowała hierarchię i strukturę w Kościele). Szkoła bardziej otwarta na wymiar biblijny, patrystyczny i ekumeniczny — teolodzy ze środowisk *Lovanium* w Belgii, *Fourvière* z Lyonu, *Saulchoir* w Paryżu etc. — uczuła na wymiar niewidzialny Kościoła. Rezultat połączenia w tekście *Lumen gentium* dwóch wspomnianych podejść nie było sprzeniewierzeniem się pneumatologicznej wizji Kościoła. Jak podkreśla Congar w swoich pierwszych odpowiedziach na zarzuty krytyków po Soborze, Konstytucja *Lumen gentium* jest po prostu ujęciem całościowym, gdzie eklezjologia pneumatologiczna przedstawiona jest z perspektywy chrystologii. Chociaż z początku obrad Soboru było to mało oczywiste, priorytet argumentów w miarę rozwoju debaty soborowej przyznano drugiej szkole, bardziej otwartej na ontologię łaski niż na hierarchię²⁷. Ostatecznie na Soborze doceniono bardziej misterium, element życia i ontologię łaski w Kościele. Congar napisał: „[Sobór Watykański II] spojrział na Kościół jako na lud, wspólnotę łaski, będącą pod wpływem Trójcy Świętej poprzez misję Syna i Ducha”²⁸. Jak podkreśla francuski dominikanin, Sobór świadomie nie związał się z ideą szkoły rzymskiej „Wcielenia kontynuowanego” (*Incarnation continuée*) ani ze schematem o hierarchii jako skutecznej przyczynie (*cause efficiente*) Billota, Journeta [...]: Chrystus — Apostołowie i ich sukcesorzy — Kościół²⁹. Wykład soborowy o Kościele świadczy o właściwej neutralności wobec lokalnych szkół teologicznych czy prywatnych idei teologów dotyczących Kościoła. Niezaprzeczalną zasługę we właściwym sformułowaniu teologicznych niuansów, a także odpowiedniej proporcji pomiędzy wspomnianymi przed chwilą dwoma fundamentalnymi wymiarami wrażliwo-

²⁶ *Sobór Watykański II...*, s. 110.

²⁷ Por. Y. Congar, *Les implications...* (TH, n° 71), s. 164.

²⁸ „[Le Concile Vatican II] voit l'Église comme un peuple, une communauté de grâce en dépendance de la Trinité par les missions du Fils et de l'Esprit”. Tamże, 166.

²⁹ Por. tamże.

ści eklezjologicznej, ma główny redaktor *Lumen gentium*, ks. prałat Gérard Philips. Cieszył się on niepodważalną zdolnością dyplomatycznej koncyliacji i zarazem otwarciem na odnowę w teologii.

Pneumatologia w eklezjologii Y. Congara a proces zmian teologicznego rozumienia Kościoła od przedsoborowych ruchów odnowy teologii do Konstytucji *Lumen gentium*

W 1973 roku Yves Congar opublikował artykuł zatytułowany *Aktualność pneumatologii*³⁰, w którym przedstawia pięć tez syntetyzujących jego ówczesne przemyślenia dotyczące pneumatologicznych implikacji eklezjologii:

1. Kościół nie jest całkowicie zakończony.
2. Kościół cieszy się pełnią Ducha tylko w całości darów, uczynionych dla wszystkich członków.
3. Cechą Ducha jest subtelność — Duch aktualizuje dzieło Chrystusa jako wydarzenie, respektując każdą osobę.
4. W Kościele i teologii należy uznać działanie Ducha i nadać eklezjologii model trynitarny [...].
5. W linii stosunków między Chrystusem a Duchem Świętym trzeba usytuować wreszcie relację między tym, co jest dane i tym, co ma się wydarzyć... [...] Dana Chrystusa ma jeszcze wydarzyć się w historii w sposób jeszcze nieureczywistniony³¹.

Powyższe tezy nie są sformułowane na podstawie Konstytucji dogmatycznej o Kościele. W zamyśle Congara powstały one jako komentarz do eklezjologii pneumatologicznej, w celu wyjaśnienia zmian, jakie dokonały się już wcześniej w Kościele, albo zmian, które Kościół winien jeszcze wprowadzić do swojej teologii i praktyki duszpasterskiej. Pneumatologia eklezjologiczna Congara po Soborze nie zawiera jakiejś syntezy, nie ma zakończenia. Francuski dominikanin wie, że chodzi tutaj o długi i powolny proces. Rozpoczął się on już przed Soborem, a fundamentalna wizja teologiczna Kościoła zawarta w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* stała się jego ważnym etapem³². Proces ten po Soborze nie został jednak zakończony.

³⁰ Zob. tenże, *Aktualność pneumatologii* [w:] tenże, *Wezwani do życia*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1999, s. 79–96.

³¹ Zob. tamże, s. 89–95. Sformułowania czterech pierwszych tez za: M. Jagielski, *L'Église...*, s. 394–395.

³² Y. Congar, *Aktualność pneumatologii...*, s. 84–89.

U początku procesu zmiany pneumatologicznego rozumienia Kościoła: odejście od modelu „Societas perfecta” do modelu „De Populo Dei”

Tak jak to czyni sam Congar, aby zrozumieć realną pneumatologię zastosowaną w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, należy wyjaśnić najpierw sposób przedstawiania roli Ducha Świętego w Kościele katolickim przed Soborem Watykańskim II.

W okresie przedsoborowym kwestia pneumatologii w eklezjologii była kwestią zupełnie drugorzędną. W doszukiwaniu się działania Ducha Świętego w Kościele podkreślano wymiar indywidualny człowieka, powiązany z jego duszą. Mówienie o wpływie Ducha Bożego w Kościele polegało na przywoływaniu postaci wybitnych świętych, inicjatorów różnych dzieł czy założycieli zakonów. Rolę Ducha Świętego w Kościele przed Soborem rozumiano jako Tego, który zapewniał wszystko, co było Kościołowi potrzebne. Mówienie o Duchu Świętym za każdym razem brzmiało jak pewnego rodzaju usprawiedliwienie instytucji Kościoła³³. W jurydycznej wizji Kościoła sprowadzano rolę Ducha Świętego do kwestii wystarczalności sakramentów. Jego działanie łączono z problematyką ważności Eucharystii czy nieomyłności nauczania w Kościele³⁴.

Dla Congara oznaką realnego wprowadzenia pneumatologii do eklezjologii już przed Soborem Watykańskim II było odejście od wizji Kościoła jako „społeczności całkowicie gotowej, [od wizji] wielkiego, świętego, dobrze zmontowanego mechanizmu — [i przejście] do wizji Kościoła jako aktywnie i aktualnie stwarzanego przez Boga”³⁵. Congar zauważa, że już przed Soborem dokonuje się odejście od rozumienia Kościoła jako *establishmentu*. W zmianie fundamentalnej wizji teologicznej Kościoła pojawia się wizja Kościoła jako ludu Bożego.

Pierwszy zauważył potrzebę owego teologicznego przejścia wybitny niemiecki teolog Johann Adam Möhler (1796–1838). Podobne rozeznanie odnowionego spojrzenia na Kościół wyznaczył konwertyta John Henry Newman (1801–1890). Yves Congar należał do teologów wpisujących swoje badania w ową odnowę. Jego teologia współtworzyła *théologie nouvelle*, tzw. *nową teologię*. Do środowiska jej twórców, oprócz Congara, należeli z samej tylko Francji, m.in.: Henri de Lubac, Marie-Dominique Chenu, Pierre Teilhard de Chardin, Jean Daniélou, Jean Mouroux.

W procesie odnowy eklezjologii nie można pominąć istotnego wpływu encykliki papieża Piusa XII *Mystici Corporis* z 1943 roku. Congar zaznacza, że encyklika ta uwypukla niepodważalny fakt istnienia charyzmatycznego wymiaru Kościoła:

³³ Por. tamże, s. 83.

³⁴ Por. M. Jagielski, *L'Église dans le temps...*, s. 373.

³⁵ Y. Congar, *Aktualność pneumatologii...*, s. 86.

Mystici Corporis [...] wprowadziła na powrót charyzmaty do eklezjologii, a także mówiła o Duchu Świętym jako o wewnętrznej zasadzie życia Ciała [M]istycznego. Uczyniła to we właściwym sobie kontekście: myślę o utożsamieniu [M]istycznego Ciała Chrystusa z ciałem społecznym i hierarchicznym³⁶.

Congar docenia mówienie o wymiarze charyzmatycznym Kościoła przez wspomnianą encyklikę, ale zaznacza powagę i sens świadomego definiowania Kościoła jako społeczności³⁷. Jak to za chwilę wyjaśnię, w tym ostatnim wymiarze zawiera się bowiem ekonomia objawienia. Przestrzeń historii jest jak najbardziej przestrzenią działania Ducha Świętego.

Eklezjologia pneumatologiczna w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* ważnym etapem ciągłego procesu

Sobór Watykański II nie definiuje Kościoła już więcej jako „przede wszystkim” *societas inaequalis, hierarchica*, ale jako „najpierw” *Populus Dei*. Sobór wyraził swoje nowe rozumienie fundamentu Kościoła, że jest nim lud Boży, lud mesjanistyczny³⁸. Jak zauważa Congar, przekraczamy wizję, w której „Bóg, który stworzył hierarchię, w ten sposób aż nadto zatroszczył się o wszystko, czego potrzeba, aż do końca czasów” (stwierdzenie wybitnego niemieckiego teologa Johanna Adama Möhlera)³⁹. Congar wyjaśnia pneumatologiczny wkład soborowej Konstytucji o Kościele w następujących słowach:

³⁶ Tamże s. 86–87.

³⁷ Potrzeba ujęcia wizji Kościoła zarazem charyzmatycznego, jak i społeczno-hierarchicznego, została przedstawiona w numerze 51. encykliki *Mystici Corporis* Piusa XII w następujących słowach: „[w]łaściwe znaczenie nazwy Ciała mistycznego ostrzega nas, iż Kościół, doskonała w swoim rodzaju społeczność, nie składa się wyłącznie z czynników społecznych i nie opiera się jedynie na czynnikach i stosunkach prawnych. [...] Wprawdzie podstawy prawne, które wchodzi także w skład budowy Kościoła i z boskiego ustanowienia Chrystusa są jego podłożem, przyczyniają się do osiągnięcia ostatecznego celu. Jednakże to, co dźwiga społeczność chrześcijańską na wyżyny, zupełnie przekraczające wszelki porządek przyrodzony, jest dziełem Ducha Świętego. On to, jako źródło łask, darów i wszelkich charyzmatów, bezustannie Kościół przenika, napęnia go i w nim działa [...]” (Pius XII, *Encyklika o Mistycznym Ciele Jezusa Chrystusa. Mystici Corporis Christi*, tłum. A. Żychliński, Kielce 1945, s. 35–36).

³⁸ Autorem pojęcia „ludu mesjanistycznego”, znajdującego się w tekście *Lumen gentium* 7, jest Yves Congar. Teolog ubolewa, że wyrażenie to jest prawie całkowicie pomijane w różnych posoborowych komentarzach, gdy tymczasem wpisuje się doskonale w odnowioną perspektywę wizji Kościoła. Por.: tenże, *Lumen Gentium*..., s. 158; tenże, *D'une «ecclésiologie en gestation» à Lumen Gentium (Chap. I et II)* [w:] tenże, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, (TH, n° 71), Paris 1984, s. 123–136, tu: s. 135.

³⁹ To samo stwierdzenie J.A. Möhlera w oryginale: „Gott schuf die Hierarchie und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt”(zob. Y. Congar, *Lumen Gentium*..., s. 148).

Sobór dokonał podwójnego przekroczenia: w wymiarze pionowym — poprzez skoncentrowanie się na aktualnym działaniu Boga — i w wymiarze poziomym — uznając dary Boga we wszystkich wiernych. Lecz ten wymiar „poziomy” jest tylko hojnością i wolnością wymiaru „pionowego”. A zatem pneumatologia!⁴⁰

„Wymiar pionowy” eklezjologii pneumatologicznej na Soborze, który określał dalej jako „wymiar wertykalny”, Congar interpretuje jako budowanie Kościoła osobiście przez Boga:

To Bóg buduje swój Kościół. To Bóg nas powołuje (Rz 1,6; lud Boży, Kościół Boży, 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1). To Bóg udziela darów posługiwania (1 Kor 12,4–11). To Bóg daje wzrost (1 Kor 3,6). To od Chrystusa całe Ciało otrzymuje harmonię i spójność (Ef 4,16). To Bóg ustanowił jednych apostołami, a innych nauczycielami i prorokami, każdemu dając miejsce w Ciele (1 Kor 12, 28n) Jeśli chodzi o Chrystusa, święty Paweł mówi o Nim nie tyle jako o fundatorze (który założył w przeszłości doskonałą społeczność, *societas perfecta*), ile o ciągle aktualnym fundamencie (por. 1 Kor 3,11n). Nie przeczy to odziedziczonej instytucji, lecz nie pozwala na to, by sprowadzać do niej wszystko⁴¹.

W „wymiar poziomy” (patrz dalej „wymiar horyzontalny”) pneumatologii Kościoła Congar wpisuje uniwersalne znaczenie włączenia wszystkich wiernych w służbę Kościoła na płaszczyźnie darów naturalnych i darów łaski, zwanych charyzmatami:

Aby zbudować swe żywe Ciało, Chrystus rzeczywiście nie tylko przyjął na trwałe i w drodze ustanowienia pewne środki widzialne i społeczne, co lubię nazywać strukturami przymierza: sakramenty, apostołstwo i wywodzące się z niego posługi. Wzywa On także wszystkich wiernych, by wnieśli własny wkład poprzez włączenie w służbę jego dziełu tych darów naturalnych i darów łaski, które nazywa się charyzmatami⁴².

Niewątpliwie powyższe dwa wymiary — wertykalny i horyzontalny — są przyczynkiem Soboru Watykańskiego II do eklezjologii pneumatologicznej i należy je potraktować jako fundamentalny klucz Congara do interpretacji soborowej pneumatologii. W tych dwóch wymiarach zawierają się pozostałe, wspomniane w pięciu tezach, refleksje tego teologa. Ponieważ są one syntezą wszystkich jego wcześniejszych badań, więc analiza tutaj podjęta będzie równocześnie wskazaniem innych źródeł dotyczących pneumatologii tego teologa. Proponuję w ostatniej części tego studium przedstawić pneumatologiczne akcenty eklezjologii w *Lumen gentium* w tym właśnie kluczu. Analiza przeze mnie proponowana jest w pewien sposób próbą uważnej lektury artykułu Congara *Aktualność pneumatologii*. Wszystkie jego tezy i postulaty eklezjologii pneumatologicznej

⁴⁰ Tenże, *Aktualność pneumatologii...*, s. 86–87.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

tam przedstawione będę próbować wyraźniej przypisać do wspomnianych przez niego dwóch wymiarów przyczynku Soboru w analizowanej tutaj kwestii pneumatologii. Studium to uzupełni brak podjęcia przez samego Congara szczegółów owego przypisania. Do wymiaru „wertykalnego” proponuję odnieść pierwszą, czwartą i piątą tezę eklezjologii pneumatologicznej Congara, do wymiaru „horyzontalnego” zaś tezę drugą i trzecią.

Eklezjologia pneumatologiczna w *Lumen gentium* — wymiar wertykalny

Przed Soborem Watykańskim II opisywanie w teologii działania Pana Boga odnosiło się do procesu już wykonanego przez Chrystusa w Kościele. Chodzi o metodę scholastyczną, która interpretowała działania Boga w sposób czysto spekulatywny, konceptualny i dedukcyjny⁴³.

W zamyśle Congara chodzi o postrzeganie działania Ducha Świętego w wymiarze aktualności. Pojęcie ‘aktualności’ zakłada czas, a zatem historyczność i niezwykle ważne w odnowionej teologii pojęcie ‘ekonomii’. W takim podejściu rozwój procesu pneumatologicznego ujęcia Kościoła odnieść należy do tajemnicy wcielenia Syna Bożego. Dotykamy tutaj niezwykle istotnego dla teologii Congara aspektu historycznego, a zarazem eschatologicznego teologii Kościoła i działania w nim Pana Boga. Tak jak autor ten bardzo tego pragnął, z racji fundamentu swoich badań teologicznych (por. cele szkoły *Saulchoir*), Sobór wpisał wyjaśnienie realizacji wielkiego planu Zbawienia w historię. Rzeczywiście te dwa aspekty są wszechobecne w tekście *Lumen gentium*. Słowo ‘historia’ w tekstach Soboru pojawia się blisko 300 razy⁴⁴. Natomiast temat eschatologii został opracowany nawet jako osobny, ósmy rozdział tej konstytucji⁴⁵.

W analizowanym tutaj artykule *Aktualność pneumatologii* Congar wyjaśnia temat działania Boga w Kościele najpierw w tezie pierwszej:

⁴³ Zob. interesującą analizę krytyczną metody scholastycznej w teologii, zaproponowaną przez Marie-Dominique Chenu. Francuski dominikanin wykazuje potrzebę zastosowania teologii praktycznej: „*Theoria bez Praxis* jest bezkrwawa. Traci ona nie tylko swój zapał, lecz również swoją prawdę ewangeliczną”: M.D. Chenu, *Theoria et praxis en théologie*, „Ciencia Tomista” 99 (1972), s. 3–10, tu: s. 4.

⁴⁴ Jak podkreśla w swoim słynnym wywiadzie Y. Congar, uczeń M.D. Chenu oraz kontynuator tego samego kierunku badań: „[w]szystko jest absolutnie historyczne, również osoba Jezusa Chrystusa. Tomasz z Akwinu jest historyczny. Paweł VI jest historyczny. I mój punkt widzenia również wpisuje się w pewną historię...” (Y. Congar, *Jean Puyo...*, s. 43).

⁴⁵ Por. film *Vatican II, des images, des témoins. Le Cardinal Etchegaray, Mgr Gilson et le Père Cancouët racontent le Concile Vatican II* zrealizowany przez Véronick Beaulieu-Mathivet, Paris 2006.

Kościół nie jest całkowicie gotowy, lecz nieprzerwanie się buduje, albo raczej jest budowany przez Boga. Całość nie jest dana i jak gdyby sprefabrykowana w szczegółowo określonych ramach. Jest tu miejsce dla osobistego wkładu poszczególnych osób i w tym sensie — dla ich kreatywności⁴⁶.

Ta pierwsza teza Congara sformułowana została już przed Soborem. Dominikanin mówił o aktualizacji życia po raz pierwszy w swojej słynnej książce *Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique*, opublikowanej w 1937 roku⁴⁷:

Duch Święty, który ożywia całe ciało, *aktualizuje* w jego pamięci rzeczy, które są w nim zdeponowane przez naszego Pana jako żywe nasiona od samego początku, lecz które nie przybyły jeszcze i nie zostały rozpoznane w *aktualności* życia. To w tej perspektywie należy dostrzec rolę w Kościele, owej niesłyszanej płodnej różnorodności doświadczeń religijnych: [...] wszystko to, bez wnoszenia czegokolwiek z zewnątrz do skarbu katolicyzmu, który jest substancjalnie dany od momentu Pięćdziesiątnicy, *aktualizuje* w owym darze swoje bogactwo, w nim żyjąc od wewnątrz i wyjaśniając go na tysiąc nowych sposobów, które to realizują i wyrażają „niezbadane bogactwa Chrystusa” (Ef 3,8)⁴⁸.

W pneumatologicznej wizji Congara Kościół nie jest całkowicie zakończony. Znajduje się on pomiędzy Alfą a Omegą samego Chrystusa. Jest założony przez Chrystusa, ale jest również zadany do dalszej realizacji⁴⁹. Rolę Trzeciej Osoby Trójcy Świętej w Kościele należy rozumieć w tym kontekście jako aktualizującą to, co zostało wcześniej założone przez Chrystusa. Znamienne jest tutaj życzenie Congara wyrażone już na rok przed otwarciem obrad soborowych: „[n]ie jest tylko naszą ideą, aby przedstawiać Kościół, wzywając do powrotu do źródeł, chodzi o naszą ideę Boga jako Boga Żyjącego, i stając wobec Niego, o naszą ideę Wiary”⁵⁰.

Pionowy wymiar osobistego działania Boga w Kościele odpowiada również czwartej tezie Congara. Teolog postuluje w niej, że potrzebne jest nadanie całej eklezjologii wymiaru trynitarnego. Congar wyjaśnia: „[p]rzyjść, że Trójca Świę-

⁴⁶ Y. Congar, *Aktualność pneumatologii...*, s. 89.

⁴⁷ W cytowanej tutaj książce Congara, jak podkreśla M. Jagielski: „znajdujemy korzenie wielkiej proklamacji ‘Wierzę w Ducha Świętego’, do której tak często powraca [francuski teolog] w swoim duchowym rozwoju oraz w swojej teologicznej refleksji” (tenże, *L'Église...*, s. 366).

⁴⁸ Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique*, (US, n° 1), Paris 1937, s. 317–318. Por. M. Jagielski, *L'Église...*, s. 366.

⁴⁹ M. Jagielski, *L'Église...*, s. 370.

⁵⁰ „Ce n'est pas seulement notre idée et notre présentation de l'Église qu'il faut renouveler aux sources, c'est notre idée de Dieu comme Dieu Vivant et, lui faisant face, notre idée de la Foi”. Y. Congar, *Vœux pour le concile. Enquête parmi les chrétiens*, I: *Catholique*. Yves M.J. Congar, o.p., „Esprit” 301 (1961), s. 691–700, tu: s. 695. Cyt. za: M. Jagielski, *L'Église...*, s. 365.

ta stanowi prawzór Kościoła, to uznać i uzasadnić, że jego istotą jest wspólnota osób, to uznać i uzasadnić różnorodność sytuacji oraz konieczność komunikacji i wymiany między nimi”⁵¹. Francuski dominikanin podkreśla:

‘hierarchia’ nie ma monopolu na Ducha Świętego, nie jest ona jakimś zbiornikiem, który by udzielał z wysoka Jego bogactw. [...] Duch Święty zamieszkuje również w wiernych, a wyświęceni pasterze sami powinni być przede wszystkim wiernymi. Jakież zdrowie teologiczne i zarazem duszpasterskie bije z tych słów świętego Augustyna, które tak często powtarzał: *Vobis sum episcopus, vobis christianus*, jestem dla was biskupem, lecz wraz z wami jestem chrześcijaninem, wraz z wami jestem sługą, wraz z wami uczniem, wraz z wami grzesznikiem, a także wraz z wami owcą pod łaską jednego Pasterza... Oznacza to przemienność i relacje wymiany między funkcją przedstawiciela instytucji ustanowionej przez Chrystusa i życiem osobistym dzięki łasce Ducha Świętego⁵².

Teza Congara tutaj wyjaśniona w relacji do tekstu *Lumen gentium* ma charakter bardziej postulatu aniżeli stwierdzenia. Dotykamy tutaj szerszego problemu krytyki redakcji konstytucji soborowej, w której zauważa się brak sformułowania szczegółowej korelacji pomiędzy rozdziałem II i III tego dokumentu, czyli relacji pomiędzy biskupami a pozostałymi wiernymi⁵³. Z drugiej jednak strony w tekście konstytucji jest rzeczywiście zastosowany wymiar trynitarny refleksji nad Kościołem. Ojcowie zdefiniowali Kościół w logicznie przedstawiającym się ciągu teologicznego wyjaśnienia, w którym, w przeciwieństwie do Soboru Watykańskiego I, refleksja wychodzi od Trójcy Świętej. Co więcej, od początku treści *Lumen gentium* (notabene tak samo jest w *Ad gentes* i *Dei verbum*) trynitarność otrzymała tutaj perspektywę ekonomii. „Kościół jest realizacją ziemską i historyczną poprzez komunikację łaski i zbawienia pochodzącego od Boga”⁵⁴. Trynitarność, a co za tym idzie pneumatologia, korelowały z przedstawieniem Kościoła również jako Ciała Chrystusa i Świątyni Ducha. Tak jak to podkreślała myśl Congara: Ciało Chrystusa uzupełnia sens nowego ludu Bożego, czyli nową ekonomię. Chodzi o „ekonomię obietnic spełnionych w postaci Wcieleń Syna i daru Ducha Świętego, Obiecane — czyli lud Boży — uzyskuje sta-

⁵¹ Y. Congar, *Aktualność pneumatologii*..., s. 92.

⁵² Tamże, s. 92–93.

⁵³ J. Grootaers, wybitny specjalista belgijski w kwestii laikatu na Soborze Watykańskim II, precyzuje: „napięcia soborowe wokół rozdziału III *De Ecclesia* (dotyczące kolegium biskupów) zmobilizowały uwagę większości Ojców soborowych do tego stopnia, że opracowanie rozdziału dotyczącego ludu Bożego i więzi pomiędzy II i III rozdziałem było niewystarczające”, por. tenże, *Peuple de Dieu* [w:] *Catholicisme. Hier. Aujourd'hui. Demain*, encyclopédie publiée sous le patronage de l'Institut catholique de Lille par G. Mathon, G.H. Baudry, P. Gilluy, E. Thiery, t. 49: V° «Perpignan–Pie V», Paris 1986, s. 97–121, tu: s. 119.

⁵⁴ „L'Église est une réalisation terrestre et historique par communication de grâce du mystère trinitaire”. Zob. M. Jagielski, *L'Église*..., s. 388.

tus, który można wyrazić, jedynie odwołując się do kategorii i do teologii Ciała Chrystusa”⁵⁵. Jak syntetyzuje pierwszą część Konstytucji *Lumen gentium* Jean Rigal: „Przedwieczny Ojciec wezwał nas do życia wiecznego. Do Syna należy zrealizowanie zamysłu zbawienia Ojca. Owa misja będzie kontynuowana i aktualizowana, lecz we właściwy sposób przez Ducha w czasie historii (KK 2–4)”⁵⁶. Tajemnica Kościoła w *Vaticanum Secundum* „nie jest ograniczona zatem do jednej z Osób Boskich, lecz wypływa ona z Trójcy Świętej jako jej źródła — jest to zaangażowanie Boga Trójjedynego w celowość świata: Kościół jest postrzegany jako «kres w [rzeczywistości] ludzi i w rozwoju świata dla ludzi i dla świata, [kres] życia wewnątrz-boskiego, Pochodzeń trynitarnych»”⁵⁷. Warto zauważyć tutaj pierwszy moment znalezienia takiego rozwiązania teologicznego. Pojawił się on podczas tworzenia nowego schematu *De Ecclesia*, na bazie tekstu nazwanego od jego autora *schematem Philipsa*. Oto co pisze autor, G. Philips, w swoim dzienniku soborowym pod datą 1 marca 1963 roku, to znaczy w momencie zamknięcia redakcji I rozdziału *Lumen gentium*:

Wymyśliłem następujący plan: najpierw *l'Ecclesia de Trinitate*, to znaczy [Kościół] wobec Ojca, Syna i Ducha Świętego. Następnie relacje osobowe Kościoła i Chrystusa z ideą *Corpus Mystici* i inne biblijne figury Kościoła. W końcu Kościół na ziemi i jego relacja do katolików i innych chrześcijan i wobec wszystkich ludzi⁵⁸.

Eklezjologia pneumatologiczna w *Lumen gentium* — wymiar horyzontalny

We wspomnianym artykule *Aktualność pneumatologii* Yves Congar zaznacza jako tezę drugą, że Kościół cieszy się pełnią Ducha tylko w całości darów przekazywanych wszystkim członkom⁵⁹. Sformułowanie odnosi się wyraźnie do poziomu horyzontalnego, czyli wspólnotowego Kościoła. Chodzi o obdarowanie darami

⁵⁵ Y. Congar, *Kościół, jaki kocham*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1997, s. 36.

⁵⁶ „Le Père éternel nous a appelés à la vie divine. Il appartient au Fils de réaliser le dessein de salut du Père. Cette mission sera poursuivie et actualisée, mais de manière propre, par l'Esprit dans le temps de l'histoire (LG, n° 2–4)”. J. Rigal, *Le Christ et l'Esprit fondement de l'Église*, „Prêtres Diocésains” 1366 (1999), s. 181–197, tu: s. 186.

⁵⁷ „[Le mystère de l'Eglise] n'est plus limité à l'une des Personnes divines, mais elle vient de la Trinité comme de sa source — c'est l'engagement de Dieu trinitaire dans le destin du monde: L'Église est vue 'comme le terme, dans les hommes et dans le devenir du monde, pour les hommes et pour le monde, de la vie intra-divine, des Processions trinitaires’”. M. Jagielski, *L'Église...*, s. 388. Cytat za: Y. Congar, *Les implications...*, (TH, n° 61), s. 129.

⁵⁸ „J'ai conçu le plan suivant: d'abord *l'Ecclesia de Trinitate*, c.-à-d. face au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Ensuite les relations personnelles de l'Église et du Christ, avec l'idée du *Corpus Mystici* et les autres représentations scripturaires. Enfin l'Église sur terre et sa relation aux catholiques, aux autres chrétiens et à tous les hommes”. G. Philips, K. Schelkens, *Carnets conciliaires...*, s. 97.

⁵⁹ Zob. Y. Congar, *Aktualność pneumatologii...*, s. 89.

Ducha Świętego wszystkich członków Kościoła. Zdefiniowanie charyzmatycznego wymiaru Kościoła przez Sobór Watykański II znalazło się w 12. numerze I rozdziału *Lumen gentium*. Fragment ten wyjaśnia pentekostalny wymiar Kościoła, w którym istotną rolę odgrywają wszyscy wierni świeccy⁶⁰. W przekazie literalnym tego fragmentu konstytucji chodziło o ukazanie uświęcenia Kościoła, które rozszerza się na lud Boży przez sakramenty, ministeria (= posługi), cnoty i dary specjalne zwane charyzmatami⁶¹. Dla Yves'a Congara pneumatologia zapisana w tym fragmencie posiadała znaczenie słusznego dowartościowania w eklezjologii Kościołów lokalnych:

Kościół znajduje pełnię Ducha tylko w całości darów udzielonych wszystkim członkom. Nie jest czymś w rodzaju piramidy, której podstawa, całkowicie bierna, przyjmuje wszystko od wierzchołka. A taki właśnie model panował w umysłach przez całe wieki. Kościół jest wspólnotą. Oczywiście ma on swą strukturę i to właśnie nadaje realną treść wyrażeniu „wspólnota hierarchiczna”. Chodzi również o konkretną strukturę, która ma swoje wymogi i środki wyrazu. [...] Należy to dostrzec nie tylko w perspektywie rozpoznania darów, jakie wnoszą poszczególne osoby w ramach partykularnych wspólnot: dotyczy to również bardzo żywej dziś odnowy poczucia oryginalności Kościołów lokalnych w łonie powszechnej, czyli katolickiej, komunii⁶².

Refleksja Congara wyraźnie wskazuje na totalność Kościoła w jego lokalności. Sobór Watykański II świadomie dowartościował znaczenie partykularności Kościoła, wykazując, że każdy z Kościołów lokalnych posiada wymiar katolickości⁶³. Partykularne wspólnoty, które należy rozumieć generalnie jako diecezje (niekiedy jako prałatury personalne⁶⁴, prałatury terytorialne) nie są tylko *częścią*, lecz *porcją* ludu Bożego⁶⁵. Posiadają wszystkie jakości i właściwości całego Ko-

⁶⁰ Por. L.J. Suenens, *Souvenirs et Espérances*, Paris 1991, s. 25.

⁶¹ Numer 12 *Lumen gentium* powstał na podstawie słynnej interwencji kardynała Suenensa, wygłoszonej podczas Soboru Watykańskiego II 22 października 1963 roku. Przemówienie zostało przygotowane przez teologa Hansa Künga na prośbę prymasa Belgii i wyrażało wolę większości biskupów poparcia wpisania do definicji Kościoła w Konstytucji *Lumen gentium* charyzmatycznego rozumienia jego natury. Por.: AS II/III, s. 169. FConc. Suenens nr 1534 (tekst przemówienia kard. Suenensa, „La Revue Nouvelle” nr 38 décembre 1963, s. 481–483). Zob. również: FConc. Suenens nr 1531 (projekt tekstu H. Künga); FConc. Suenens nr 1533 (projekt tekstu G. Thilsa); FConc. Suenens nr 1532 (ostateczny projekt przemowy *in aula* z poprawkami kard. Suenensa, A. Prignona, P. Schoenmaeckersa). FConc. Suenens nr 1534 (przemowa kard. Suenensa *in aula*). H. Küng, *The charismatic structure of the Church*, „The Catholic World” august (1965), s. 302–321, tu: s. 302–306, tekst art.: FConc. Suenens nr 1540.

⁶² Y. Congar, *Aktualność pneumatologii*..., s. 89–90.

⁶³ Jak podkreślają Ojcowie Soboru, Kościół jest rzeczywistością w przestrzeni terytorialnej (por. DB 23 i KPK 372 § 1), wpisującą się w różne kultury ludzkości (por. DA 22, 2).

⁶⁴ Por.: DP 10, KPK 294–297.

⁶⁵ Tak jak powiedział wybitny historyk włoski prof. Giuseppe Alberigo: „Kościół lokalny jest «pars pro toto et non pars in toto»” (tenże, *Institutions exprimant la communion entre l'épiscopat universel et l'évêque de Rome* [w:] *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et*

ścioła (KK 17, 26, 28. Por.: DA 3,4; DB 11; DM 8; DP 7)⁶⁶. W takim rozumieniu, tak jak podkreśla to Konstytucja dogmatyczna o Kościele w numerze 13., pełnia darów jest obecna w każdym z tych Kościołów:

Dzięki tej katolickości poszczególne części przynoszą innym częściom i całemu Kościołowi właściwe sobie dary, tak iż całość i poszczególne części wzrastają na skutek owej wzajemnej łączności wszystkich oraz dążenia do pełni w jednościs⁶⁷.

Poziom horyzontalny eklezjologii pneumatologicznej zastosowanej w Konstytucji dogmatycznej o Kościele koreluje również z trzecią tezą Congara wyrażoną w artykule *Aktualność pneumatologii*. Sformułowana jako myśl, że subtelność działania Ducha Świętego aktualizuje dzieło Chrystusa, respektując każdą osobę, odnosi się do wymiaru wnętrza, niepowtarzalności i oryginalności każdego z członków Kościoła. Congar wyjaśnia:

Jedną z właściwości ducha (Ducha) jest subtelność. Właśnie dzięki niej, będąc jednym i tym samym, może On wypełniać cały świat i przenikać wewnątrz każdej osoby, doskonale respektując jej osobową wewnętrzność i niepowtarzalność (por. 1 Kor 2,10–11; por. Gal 4,6, Duch wysłany do serc). [...] Trzeba przyznać Duchowi Świętemu działania w pewnym sensie własne: „poprzez apropiację”, mówi teologia, nie dając jeszcze żywego odczucia wspianiałej rzeczywistości, jaka się kryje za tym pojęciem, ani też nie przekonując w sposób oczywisty o tym, że ta conceptualizacja ma swe źródło w Piśmie [Ś]więtym. Mówi się więc, jak tylko może [tzn. teologia], o wolności Ducha. Jednakże — a zastrzeżenie to wcale nie oznacza, że czynimy Go zwykłym „wikarym Chrystusa”, zwykłym wykonawcą poleceń Chrystusa — nie można Mu przypisywać autonomii treści urzeczywistnianego dzieła. Nie można oderwać Ducha Świętego od Chrystusa. Duch Święty aktualizuje w wydarzeniach dzieło Chrystusa⁶⁸.

Refleksja Congara opisująca w powyższych słowach działanie Ducha Świętego w Kościele oparta została na interpretacji św. Tomasza z Akwinu. Odwołanie się do koncepcji działania Ducha Świętego w Kościele „przez apropiację” wpisuje myśl Congara do wielkiej kontynuacji Tradycji Kościoła. Akwinata pierwszy wprowadza pneumatologię do eklezjologii. Jego teoria apropiacji przyczy-

prospective. *Actes du Colloque international de Bologne — 1980*, éd. G. Alberigo, Paris 1981, s. 259–289, tu: s. 261.

⁶⁶ Temat ten był analizowany szczegółowo zaraz po Soborze przez H. de Lubaca, Y. Congara, następnie przez H. Legrand. Por.: H. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, (Intelligence de la foi), Paris 1971, s. 30; Y. Congar, *De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle* [w:] *L'Épiscopat et l'Église universelle*, dir. de tenze, B.D. Dupuy, (UnSa), Paris 1964, s. 227–260; H. Legrand, *Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales et de l'Église entière*, „Concilium” 71 (1972), s. 49–58; tenże, *La réalisation de l'Église en un lieu* [w:] *Initiation à la pratique de la théologie*, dir. de B. Lauret, F. Refoulé, t. III: *Dogmatique 2*, Paris 1993, s. 143–344; tenże, *Les évêques, les Églises locales et l'Église entière* [w:] *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, Paris 2001, s. 201–260.

⁶⁷ *Sobór Watykański II*..., s. 116.

⁶⁸ Y. Congar, *Aktualność pneumatologii*..., s. 90–91.

nia się jednak do niejasnej interpretacji roli Ducha Świętego w kontekście całej Trójcy Świętej⁶⁹. Nie przypadkiem Congar, wspominając tę metodę, podkreśla zaraz, że działanie Ducha Świętego nie polega na pomocniczości misji Chrystusa (Duch Święty niejako „wikarym Chrystusa”). Duch Święty jest wolny w swoim działaniu, chociaż nie należy Jego działania odrywać od misji Chrystusa⁷⁰. „Duch Święty [...] nie czyni innego dzieła niż to, które jest z Chrystusa”⁷¹.

Konkluzja

Niniejsza analiza zaprezentowała spojrzenie na tekst Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II z perspektywy problematyki eklezjologii pneumatologicznej zaproponowanej przez Yves’a Congara. Spojrzenie takie pozwala wysnuć cztery podstawowe wnioski.

Po pierwsze stwierdzam, że pneumatologiczne akcenty w eklezjologii zawartej w *Lumen gentium* wiążą się silnie z odnowionym podejściem do kwestii samej wizji Kościoła. Wpisuje się ona w odnowione zrozumienie Kościoła, którego zręby zostały sformułowane już przed Soborem Watykańskim II. To właśnie w tym okresie dochodzi do zmiany akcentów w przedstawianiu Kościoła: uwypuklano już mniej hierarchiczny wymiar Kościoła, a bardziej duchowy i wspólnotowy. Fundamentalna zmiana w ujęciu Kościoła polegała na odejściu od koncepcji *societas perfecta* na rzecz koncepcji ludu Bożego i rozumienia Kościoła jako *Mistycznego Ciała Chrystusa*. Sobór przyjął to nowe podejście, jednocześnie nie bagatelizując wymiaru instytucjonalnego Kościoła, rozumianego jako jego

⁶⁹ Święty Tomasz określa działanie Ducha Świętego jako akt, przez który Kościół żyje cnotami teologalnymi. Przez cnoty teologalne Kościół obdarzony jest cnotami moralnymi, które jako swój przedmiot mają Boga i przez które Duch Święty nadaje poruszenie. Duch, który jest tutaj darem łaski, będąc Bogiem, dokonuje dzieła asymilacji. Jednakże, zdaniem Akwinaty, Duch Święty nie posiada żadnej przyczynowości własnej ani szczególnej. Jest podmiotem apropiacji, gdy tymczasem Chrystus w swojej ludzkiej naturze połączonej *in persona* z Trójcą Świętą jest przyczyną prawdziwą, a nawet instrumentalną. Niniejszą krytykę wskazał prof. Vincent Holzer zasiadający w jury, w charakterze promotora, podczas obrony doktoratu François-Marie Humanna, 17 grudnia 2007 roku na ICP w Paryżu. Doktorat zatytułowany *Le christologie pneumatologique et ses enjeux. La relations entre le Christ et l'Esprit dans l'oeuvre d'Yves-Marie Congar* podejmuje studium problematyki chrystologicznej w pneumatologii Congara.

⁷⁰ Tak jak podkreślił to prof. Vincent Holzer podczas obrony doktoratu F.M. Humanna (zob. przypis powyżej), zauważa się potrzebę analizy krytycznej pneumatologii Congara. W kwestii interpretacji Trójcy Świętej już w latach trzydziestych XX wieku słusznie przestrzegał przed pomieszaniem m.in. Pierre Duvigneau. W swoim artykule z 1937 roku podkreśla on potrzebę dogłębnego zrozumienia kompleksyjności interpretacji teologicznych w tej kwestii. Zob. tenże, „Supplement Vie Spirituelle”, février 1937.

⁷¹ „l'Esprit [...] ne fait pas une autre œuvre que celle du Christ”. Y. Congar, *Les implications...*, (TH, n° 71), s. 176.

struktura i wymiar społeczny. W opinii Congara decyzja taka koreluje z pneumatologicznym ujęciem Kościoła. Kościół jako społeczeństwo wskazuje na wymiar Ciała Chrystusa animowanego przez Ducha Świętego. Jeśli temat „animacji” Kościoła przez Ducha Świętego Congar przypisuje roli Chrystusa uwielbionego, to Sobór rozumie takie samo znaczenie działania Ducha Świętego, mówiąc o sakramentalności w Kościele.

W drugim wniosku wyprowadzonym z teologicznej refleksji Congara stwierdzam, że w tekście *Lumen gentium* należy doszukiwać się eklezjologii pneumatologicznej przede wszystkim w wymiarze chrystologicznym. Tak jak to wyjaśnia Yves Congar w dialogu z zarzutami niektórych obserwatorów Soboru Watykańskiego II, opisanie w taki sposób Kościoła nie deprecjonuje ani nie pozbawia możliwości pneumatologicznego zrozumienia Kościoła. Wynika to z jednej strony z tradycji łacińskiej, starającej się zawsze podkreślać rolę Chrystusa w działaniu Kościoła, z drugiej strony również z właściwego rozumienia dwóch misji: Syna i Ducha w Kościele. W ulubionym obrazie Congara, zaczerpniętym od św. Ireneusza z Lyonu, Bóg jawi się jako operujący w Kościele (świecie) swoimi dwoma dłońmi. Dwie ręce Boga są misjami Chrystusa i Ducha Świętego. Druga misja wpisuje się w pierwszą. Przez obie misje Bóg osobiście formuje swój Kościół. Misja Chrystusa charakteryzuje się tworzeniem struktury, gdzie Słowo Wcielone wchodzi w rzeczywistość tego świata, a Kościół, będąc niejako sakramentem, jest kontynuacją tej samej Tajemnicy. Natomiast misję Ducha Świętego charakteryzuje funkcja ożywiania struktury stworzonej przez Chrystusa. To, co Congar podkreśla jako główny argument motywujący realne zastosowanie spojrzenia pneumatologicznego przez Sobór na Kościół, stanowi zachowanie w centrum uwagi — Chrystusa. Utrzymana zostaje w ten sposób teologiczna równowaga, podobnie jak w obrazie św. Ireneusza, pomiędzy dwoma korelującymi ze sobą, a jednocześnie niezależnymi od siebie, misjami — Syna i Ducha Świętego. W wizji Congara Syn Boży jest *tworzącym (instituant)* Kościół, a Duch Święty występuje jako *współ-tworzący (co-instituant)* Kościół. Założycielem Kościoła jest Chrystus — Kościół staje się instytucją (społecznością). Kościół ten pozostaje jednak otwarty na działanie i Syna, i Ducha Świętego, gdyż rozumienie instytucji jest tutaj dynamiczne.

Jako trzeci wniosek tego artykułu chcę potwierdzić znaczną współzależność koncepcji eklezjologii pneumatologicznej teologii Yves’a Congara z tekstem *Lumen gentium*. Potwierdza to niniejsza analiza odwołująca się do klucza interpretacji przyczynku Soboru do tematu działania Ducha Świętego w Kościele: działanie Pana Boga w wymiarze „wertykalnym” i „horyzontalnym”. Pięć tez pneumatologii zaproponowanych przez Congara w jego artykule *Aktualność pneumatologii* z 1973 roku praktycznie w całości odnosi się do teologii zawartej w tekście *Lumen gentium*. Porównanie przymysłów Congara z Konstytucją *Lumen gentium* pozwala stwierdzić, że Sobór nie prezentuje pneumatologicznej

syntezy eklezjologii, ale zarazem nie zamyka się w jednym ograniczonym podejściu teologicznym w tej kwestii. *Lumen gentium* przedstawia miejscami w całości pełne opracowanie jakiegoś ważnego tematu pneumatologii (np. w kwestii darów i charyzmatów KK 12), a niekiedy zawiera tylko ziarna pewnych fundamentalnych przemyśleń związanych z eklezjologią pneumatologiczną Congara (np. subtelność Ducha Świętego, jego funkcja aktualizująca dzieła Chrystusa). Niewątpliwie najważniejszym osiągnięciem Soboru była próba zrozumienia Ducha Świętego i Kościoła w wymiarze ekonomii objawienia, czyli przez tajemnicę wcielenia, otwierającą perspektywę dla teologii w wymiarze historii i eschatologii. Jest tutaj perspektywa odnowionej teologii zastosowana przez Sobór, chęć zrozumienia aktualności Kościoła i samego Boga. Tak jak podkreśla to w swoich konkluzjach badawczych Mariusz Jagielski: „[j]eśli dzieło Chrystusa nie jest tylko sprawą przeszłości Kościoła, to dzięki Duchowi Świętemu jest to jego misja w Kościele, a stąd wynika ważność pneumatologii dla zrozumienia Kościoła w jego dzisiaj”⁷².

Podsumowując czwarty, ostatni, wniosek tego studium, stwierdzam, że faktycznie istnieje pewne ograniczenie pneumatologicznego wyjaśnienia Kościoła, które proponuje refleksja Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Congar stwierdza, że tak jak w wielu domenach, tak również w kwestii pneumatologii, Sobór jest niedoskonały: „[l]iczne punkty widzenia są, jeśli nie kompromisami, to przynajmniej pewnymi zarysami myśli, które zostały sformułowane w połowie drogi”⁷³. Z jednej strony posoborowe wyjaśnienia Congara słusznie odrzuciły zarzuty krytyków o całkowitym braku pneumatologii w tekstach soborowych. Z drugiej jednak Congar miał cały czas świadomość, że wypracowana teologia Soboru w tej kwestii była tylko pewnym niezakończonym etapem formułowania eklezjologii odnoszącej się do pneumatologii. Co więcej, jego własne uzyskane odpowiedzi badawcze, próbujące stworzyć eklezjologię pneumatologiczną, uświadomiły mu, że mają mankament zbytńego skoncentrowania na samej eklezjologii. Pneumatologia oparta na poszukiwaniu wymiaru ekonomii w eklezjologii zredukowała bowiem wymiar ekonomii w chrystologii. Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych teolog ten podjął się nawet transformacji swojego podejścia teologicznego. Chcąc przekroczyć ograniczenia teologiczne, postanowił sformułować uzupełniający wykład w tej kwestii. Zamiast dalszego rozwijania eklezjologii pneumatologicznej, której synteza okazała się ostatecznie niemożliwa, teolog zaczął poszerzać swoje badania wokół chrystologii pneumatologicznej. Rozpoczęła się nowa i długa przygoda badawcza.

⁷² „Si l'œuvre du Christ n'est pas uniquement dans le passé de l'Église c'est par l'Esprit-Saint, c'est sa mission dans l'Église, d'où l'importance de la pneumatologie pour l'intelligibilité de l'Église dans son aujourd'hui”. M. Jagielski. *L'Église...*, s. 366.

⁷³ „Beaucoup de ses vues sont, sinon des compromis, du moins des ébauches et se tiennent, en quelque sorte, à mi-chemin”. Y. Congar, *Les implications...*, (TH, n° 71), s. 176.

Pneumatology in the Ecclesiology of the Second Vatican Council's Constitution *Lumen Gentium* from the Perspective of Yves Congar's Theology

Summary

For all readers of the text of the *Lumen Gentium* constitution of the Second Vatican Council during this event, and also immediately afterwards, it seemed that the document focused solely on the explanation of the Church from the perspective of Christ. Some of the conciliar observers, especially the Orthodox theologians, brought up criticism that the reflection of the Council was marked by a Christomonism. This study presents the question of the pneumatological implications of the ecclesiology contained in the *Lumen Gentium* constitution from the perspective of Yves Congar's theological thought. As the analysis of the undertaken research will show, the answer of the French theologian not only provides an essential response to the objection of Christomonism based on a direct commitment of this theologian to the co-writing of *Lumen Gentium* as early as March 1963, but it also gives a thorough insight into the subject-matter referring to his theological achievements already before and mainly after the Council. The Dogmatic Constitution on the Church has a distinct pneumatological dimension. The theology contained therein is related to all the theses on the subject as they were formulated by Yves Congar in 1973.

Keywords

Vatican Council II, *Lumen Gentium*, Yves Congar, pneumatological ecclesiology, People of God, Christomonism

Słowa kluczowe

Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, Yves Congar, eklezjologia pneumatologiczna, lud Boży, chrystomonizm

Skróty zastosowane w artykule

AS	— <i>Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II</i> , Typis Polyglottis Vaticanis, vol. I–VI (Vol. V: Processus verbales; Vol. VI: Acta secretariae generalis; Indices; Appendix; Appendix altera), 1971–1991
CFi	— „Cogitatio Fidei”
DA	— Dekret o apostołstwie świeckich
DB	— Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele
DE	— Dekret o ekumenizmie
DFK	— Dekret o formacji kapłanów
DM	— Dekret o misyjnej działalności Kościoła
DP	— Dekret o posłudze i życiu presbiterów
FConc Suenens	— DECLERCK L., LOUCHEZ E., <i>Inventaire des Papiers Suenens conciliaires du cardinal L.J. Suenens</i> , Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de Théologie Louvain-la-Neuve, coll. „CahRTL”, 31 (1998) oraz DECLERCK L., <i>Inventaire des Papiers conciliaires du cardinal L.J. Suenens. Addenda</i> , [bmw.] 1999

- KK — Konstytucja dogmatyczna o Kościele
 KL — Konstytucja o liturgii świętej
 KO — Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym
 KPK — Kodeks Prawa Kanonicznego
 TH — „Théologie Historique”
 UnSa — „Unam Sanctam”

Bibliografia

- Alberigo G., *Institutions exprimant la communion entre l'épiscopat universel et l'évêque de Rome* [w:] *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du Colloque international de Bologne — 1980*, éd. tenże, Paris 1981, s. 259–289.
- Chéno R., *Le Père Congar, découvreur de sources nouvelles* [w:] Y. Congar, *La Parole et le Souffle*, Paris 2010, s. 211–221.
- Chenu M.D., *Theoria et praxis en théologie*, „Ciencia Tomista” 99 (1972), s. 3–10.
- Congar Y., *Actualité d'une pneumatologie*, „Proche-Orient” 23 (1973), s. 121–132.
- Congar Y., *Aktualność pneumatologii* [w:] tenże, *Wezwani do życia*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1999, s. 79–96.
- Congar Y., *Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique*, (UnSa, n° 1), Paris 1937.
- Congar Y., *De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle* [w:] *L'Épiscopat et l'Église universelle*, dir. tenże, B.D. Dupuy, (UnSa), Paris 1964, s. 227–260.
- Congar Y., *Duch człowieka, Duch Boga*, tłum. A. Foltynska, Warszawa 1996.
- Congar Y., *D'une «ecclésiologie en gestation» à Lumen Gentium (Chap. I et II)* [w:] tenże, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, (TH, n° 71), Paris 1984, s. 123–136.
- Congar Y., *Jean Puyo interroge le père Congar. «Une vie pour la vérité»*, Paris 1975.
- Congar Y., *Je crois en l'Esprit Saint, 1: L'Esprit Saint dans l'„économie”: révélation et expérience de l'Esprit*, Paris 1979.
- Congar Y., *Je crois en l'Esprit Saint, 2: „Il est Seigneur et Il donne la vie”*, Paris 1979.
- Congar Y., *Je crois en l'Esprit Saint, 3: Le Fleuve de Vie (Ap 22,1) coule en Orient et en Occident*, Paris 1985.
- Congar Y., *Kościół jaki kocham*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1997.
- Congar Y., *La Parole et le Souffle*, (Jésus et Jésus-Christ, n°20), dir. J. Doré, nouvelle éd. rel. R. Chéno, Paris 2010.
- Congar Y., *La Tradition et la vie de l'Église*, (Traditions chrétiennes), Paris 1984².
- Congar Y., *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II* [w:] *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du Colloque international de Bologne — 1980*, éd. G. Alberigo, (TH, n° 61), Paris 1982, s. 117–130 = Congar Y., *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II* [w:] tenże, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, (TH, n° 71), Paris 1984, s. 163–176.
- Congar Y., *L'Esprit co-instituant de l'Église. Les charismes principes structurants de l'Église?* [w:] tenże, *La Parole et le Souffle*, Paris 2010, s. 125–135.
- Congar Y., *L'Esprit saint dans l'Église*, „Lumière et Vie” 10 (1953), s. 51–74.

- Congar Y., *Lumen Gentium* n° 7, *L'Église, Corps Mystique du Christ vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps mystique* [w:] tenże, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, (TH n° 71), Paris 1984, s. 137–161.
- Congar Y., *Pneumatologie ou «Christomonisme» dans la tradition latine?* [w:] *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommages à Mgr Gérard Philips*, (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium XXVII), J. Dukulot, Gembloux 1970, s. 41–63.
- Congar Y., *Vœux pour le concile. Enquête parmi les chrétiens*, I: *Catholique*. Yves M.J. Congar, o.p., „Esprit” 301 (1961), s. 691–700.
- Congar Y.: *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I: *Objawienie i doświadczenie Ducha*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1997.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. II: „*Panem jest Duch i daje życie*” (2 Kor 3,17), tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1995.
- Congar Y.: *Wierzę w Ducha Świętego*, t. III: *Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie* (Ap 22,1), tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1996.
- Congar Y., *Życie dla prawdy. Jean Puyo rozmawia z ojcem Y. Congarem*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1975.
- Doré J., *Le Père Congar, découvreur de sources nouvelles* [w:] Y. Congar, *La Parole et le Souffle*, Paris 2010, s. 211–221.
- Duvigneau P., „Supplément Vie Spirituelle”, février 1937.
- Grootaers J., *Peuple de Dieu* [w:] *Catholicisme. Hier. Aujourd'hui. Demain*, encyclopédie publiée par G. Mathon, G.H. Baudry, P. Guilluy, E. Thiery, t. 49: V° «Perpignan–Pie V», Paris 1986, s. 97–121.
- Groppe E.T., *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, Oxford–New York 2004.
- Humann F.M., *La relation de l'Esprit au Christ: Une relecture d'Yves Congar*, (CFi), Paris 2010.
- Jagielski M., *L'Église dans le temps. Yves Congar: la quête d'un réalisme ecclésiologique*, Paris 2015.
- Küng H., *The charismatic structure of the Church*, „The Catholic World” august (1965), s. 302–321.
- Legrand H., *Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales et de l'Église entière*, „Concilium” 71 (1972), s. 49–58.
- Legrand H., *La réalisation de l'Église en un lieu* [w:] *Initiation à la pratique de la théologie*, dir. B. Lauret, F. Refoulé, t. III: *Dogmatique 2*, Paris 1993, s. 143–344.
- Legrand H., *Les évêques, les Églises locales et l'Église entière* [w:] *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, dir. H. Legrand, Ch. Theobald, Paris 2001, s. 201–260.
- Lubac H. de, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, (Intelligence de la foi), Paris 1971.
- Milciades F.R., *La ecclesiologia pneumatologica de Yves Congar en los escritos del periodo post-conciliar*, Roma 2013.
- Nissiotis N.A., *Is the Vatican Council Really Ecumenical?*, „The Ecumenical Review” 16 (07/1964) 4, s. 357–377.
- Nissiotis N.A., *Report on the Second Vatican Council*, „The Ecumenical Review” 18 (04/1966) 2, s. 190–206.
- Nissiotis N.A., *The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council and the Position of the Non-Roman Churches Facing It*, „Journal of Ecumenical Studies” 2 (01/1965) 1, s. 31–62.
- Philips G., Schelkens K., *Carnets conciliaires de Mgr Gérard Philips secrétaire adjoint de la Commission doctrinale*, (Instrumenta Theologica 29), Leuven 2006.

- Pius XII, *Encyklika o Mistycznym Ciele Jezusa Chrystusa. Mystici Corporis Christi*, tłum. A. Żychliński, Kielce 1945.
- Pneumatologie orthodoxe* [w:] *Le Saint-Esprit*, ouvr. Collectif sous la dir. de F.J. Lennhardt, P. Raymond, P. Fraenkel, (Labor et fides), Genève 1963.
- Rigal J., *Ecclésiologie de la communion. Son évolution historique et ses fondements*, (CFi), Paris 2000.
- Rigal J., *Le Christ et l'Esprit fondement de l'Église*, „Prêtres Diocésains” 1366 (1999), s. 181–197.
- Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.
- Suenens L.J., *Souvenirs et Espérances*, Paris 1991.
- Tomasz z Akwinu św., *Suma Teologiczna w skrócie*, Warszawa 2000.
- Vatican II, des images, des témoins. Le Cardinal Etchegaray, Mgr Gilson et le Père Cancouët racontent le Concile Vatican II*, film réalisé par V. Beaulieu-Mathivet, CFRT, Paris 2006.

Krzysztof Kaucha¹

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Teologii

Wiarygodność Kościoła w dzisiejszej Polsce

Gdyby temat niniejszego artykułu brzmiał „Wiarygodność Kościoła w dzisiejszej Wielkopolsce”, to należałoby napisać o bogactwie i zasługach Kościoła tego regionu na przestrzeni jego dziejów, że w jego centrum jest najstarsza diecezja w Polsce, że zrodził wielu świętych i błogosławionych, wsławił się obroną polskości w czasie *Kulturkampf*, powstaniem wielkopolskimi, bohaterskim protestem w 1956 roku, że w Poznaniu powstały pierwsze w Polsce grupy Anonimowych Alkoholików, że Kościół w Poznaniu doświadczył silnych wewnętrznych turbulencji na początku XXI wieku i je przetrwał, wziął na siebie trud organizacji VIII Kongresu Teologów Polskich w 2010 roku (jak do tej pory ostatniego)², wnosi do Kościoła w Polsce wiele spokoju, rozwagi i obecnie daje świadectwo swej tożsamości wyrażane w pięknym haśle „Poznań. Chrystus i my”. Do tego wszystkiego, patrząc z perspektywy KUL i teologii fundamentalnej, koniecznie trzeba by dodać postać ks. prof. Romualda Łukaszyka (1930–1981)³, pracownika Sekcji Teologii Fundamentalnej KUL i „ojca *Encyklopedii Katolickiej*”, i podziękować Kościołowi w Wielkopolsce za niego oraz wielu innych profesorów KUL.

Jednak temat brzmi inaczej, wskutek czego całościowe jego opracowanie zwłaszcza w ograniczonych ramach artykułu jest praktycznie niemożliwe. Celem będzie więc określenie znaczenia pojęcia „wiarygodność Kościoła w dzisiejszej Polsce” oraz wskazanie podstawowych przejawów tej wiarygodności

¹ Ksiądz dr hab. Krzysztof Kaucha, prof. KUL (ur. 1968) — kształcił się pod okiem ks. prof. dr. hab. Mariana Ruseckiego (1942–2012) w stworzonej przez niego Lubelskiej Szkole Teologii Fundamentalnej. Autor dwóch monografii naukowych (*Miłość za miłość. Wiarygodność chrześcijaństwa według Battisty Mondina*, Lublin 2000; *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2008) i wielu innych publikacji (kkaucha@kul.lublin.pl).

² *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka. VIII Kongres Teologów Polskich — Poznań, 13–16 września 2010*, red. D. Bryl, B. Kochaniewicz, J. Nawrot, E. Kotkowska, Poznań 2012.

³ M. Rusecki, *Łukaszyk Romuald* [w:] *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 763–764.

z perspektywy teologicznej, głównie eklezjologii fundamentalnej. Nie chodzi tu zatem o optykę osadzoną w innych perspektywach, np. socjologicznej czy medialnej, które zasadniczo różnią się od teologicznej. Konstruowane, zwłaszcza przez massmedia, narracje o Kościele i jego wiarygodności w dzisiejszej Polsce bywają skrajnie odmienne i często uczestniczą w światopoglądowo-politycznej grze. Dla jednych Kościół jest we wszystkim wiarygodny i doskonały, a dla innych nie ma w nim ani nic wiarygodnego, ani nawet dobrego.

Na strukturę artykułu składają się trzy punkty i zakończenie. Pierwszy punkt będzie poświęcony teologicznemu rozumieniu wiarygodności Kościoła w Polsce w świetle nowych badań i odkryć, drugi — znakom wiarygodności tego Kościoła w ujęciu ks. Mariana Ruseckiego, trzeci — nowym znakiem tej wiarygodności w ujęciu piszącego te słowa.

Nowe „odkrycia” w eklezjologii fundamentalnej i ich zastosowanie w badaniu wiarygodności Kościoła w dzisiejszej Polsce

Nie trzeba udowadniać, że w twórczości Josepha Ratzingera i nauczaniu Benedykta XVI znajduje się bogactwo nowatorskich i bardzo inspirujących treści teologicznych, w tym z zakresu teologii fundamentalnej i eklezjologii fundamentalnej. Są one w Polsce nadal odkrywane⁴. Według Henryka Seweryniaka Ratzinger jest współczesnym Ojcem Kościoła i jest to określenie słuszne⁵. Ratzinger jest niezależny od szkół i mód teologicznych, szuka istoty i fundamentów wiary oraz Kościoła, przez co wnosi do teologii świeżość i głębię, którą należałoby zastosować także w badaniu wiarygodności Kościoła w dzisiejszej Polsce.

Jednymi z najważniejszych „odkryć” u Ratzingera jest jego metoda koncentrowania się na istocie rzeczy oraz sposób definiowania czy ogólnego rozumienia wiarygodności Kościoła. Podczas gdy w akademickiej teologii katolickiej przez wieki, włącznie ze współczesnością, utarło się łączenie tej wiarygodności ze sferą rozumu i tworzeniem argumentujących wywodów, nierzadko skomplikowanych, Ratzinger przyjmuje bardzo prostą jej definicję nieustannie przewijającą się w jego tekstach i myśleniu o Kościele. Wiarygodność Kościoła to według niego „odpowiadanie woli Pana”, a być wiarygodnym oznacza bycie uczciwym, dobrym, prawdomównym, sprawiedliwym, prostym, pokornym, pomagającym, służebnym itd⁶.

⁴ *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017.

⁵ H. Seweryniak, *Teologiczna droga Josepha Ratzingera — papieża i współczesnego Ojca Kościoła* [w:] *Niedźwiedź biskupa Korbiniana. W kręgu myśli teologicznej Benedykta XVI*, red. H. Seweryniak, K. Sitkowska, P. Artemiuk, Płock 2011, s. 15–74.

⁶ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII: *Kościół — znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, red. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2013, cz. 1, s. 425. Zob. K. Kaucha, *Inspiracje twórczości Josepha Ratzingera dla teologii fundamentalnej* [w:] *Teologia*

Odnosząc to do tematu niniejszego artykułu, trzeba by zastanowić się nade wszystko, czy Kościół w dzisiejszej Polsce po prostu odpowiada woli Pana i czy jest uczciwy, dobry, prawdopodobny, sprawiedliwy, prosty, pokorny, pomagający, służebny itd. Pytania te dotyczą Eklezji w Polsce jako całości, a także wszystkich jej stanów, Kościołów lokalnych, wspólnot, ruchów, zrzeszeń katolickich, środowisk i członków. Uczciwe postawienie tych pytań i szukanie na nie odpowiedzi to najważniejsze kroki wiodące nie tylko do rzetelnego określania stanu wiarygodności, lecz może także jej budowania czy nawet odbudowywania. Te kroki istotnie przyczyniłyby się też do ujmowania tożsamości Kościoła w Polsce i wyznaczenia głównych celów jego działalności dziś i w najbliższej przyszłości. Wiarygodny jest także ten, kto wie, kim jest i czego chce dokonywać zgodnie ze swą tożsamością.

W eklezjologii Ratzingera jest rozróżnienie na „Jego [Jezusa Chrystusa — K.K.] Kościół” i „nasze Kościoły”, a także dostrzeżenie, że „nasze Kościoły” w przeszłości zawodziły i to nierzadko „w sposób porażający”⁷. Warto by to przenieść na zagadnienie wiarygodności Eklezji w dzisiejszej Polsce. Nie była ona i nie jest rzeczywistością doskonałą. Nie powinniśmy nie dostrzegać słabości Kościoła w Polsce w przeszłości i obecnie. Ile nowego zapału, istotnego dla wiarygodności, zrodziłoby się, gdyby jasno nazwać te słabości po imieniu. Nie chodzi tu wyłącznie o moralne uchybienia członków Kościoła, lecz także słabości i niedoskonałości struktur, działań pastoralnych czy tzw. mentalności kościelnej. Wielką zasługą Kościoła w naszej Ojczyźnie jest zwycięstwo nad systemem komunistycznym, lecz nie da się zaprzeczyć, że „zainfekował” on wielu członków Kościoła, także duchownych, może nawet nieświadomie z ich strony. Klimat i mentalność współczesności europejskiej, które nastały w Polsce po upadku komunizmu, charakteryzujące się relatywizmem, subiektywizmem i konsumpcjonizmem, dziś „infekują” wielu członków i wspólnot tego Kościoła.

W tym kontekście trzeba przypomnieć, że to wierni świeccy zainicjowali ekspiacyjną Wielką Pokutę w ramach jubileuszu 1050. rocznicy chrztu Polski, która odbyła się w duchowej stolicy naszej Ojczyzny 15 października 2016 roku. Nic bardziej nie wzmacnia wiarygodności niż uczciwe, pokorne stanięcie przed Bogiem w prawdzie o sobie, zmierzające ku nawróceniu i odnowie. Wiarygodność Kościoła zasadniczo różni się od wiarygodności czy poprawiania wizerunku kogoś lub czegoś w przestrzeni publicznej. W perspektywie teologicznej wiarygodność Kościoła jest budowana przede wszystkim przez Boga i jest odbiciem wiarygodności Jego samego, którą wprawdzie można odrzucić, lecz której nie

fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 283–302, tu: s. 294.

⁷ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII: *Kościół — znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2013, cz. 2, s. 1084–1098, cyt. ze s. 1095.

można obalić. Jak określił to Edward Schillebeeckx, można zniszczyć struktury Kościoła, lecz nie można zniszczyć jego samego; od momentu pojawienia się Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, w dziejach świata nie można zniszczyć idei o Nim i Jego wspólnocie z ludźmi jako Jego Ciele. Jakiegokolwiek powierzchowne zabiegi „pijarowskie” prędzej czy później wyjdą na jaw ze szkodą dla wiarygodności, natomiast osadzenie jej od początku na prawdzie okazuje się trwałe. Choć Ratzinger rozróżnia „Jego Kościół” i „nasze Kościoły”, to jednocześnie twierdzi, że te ostatnie czerpią tożsamość z Tego Pierwszego i nieustannie mają szansę odradzać się, odmładzać — w tym też ich wiarygodność — przez ożywianie więzi z Jego Kościołem.

Ważne dla podjętego w artykule tematu odkrycia zawiera także opracowanie *Oblicza Kościoła katolickiego w Polsce. 1050. rocznica Chrztu*⁸. Wskazuje ono na różne oblicza, które w przeszłości i obecnie ma Eklezja w Polsce, lecz które wynikają z czegoś w stosunku do nich uprzedniego, a mianowicie jej tożsamości, której źródłem jest tożsamość w Bogu. Z teologicznego punktu widzenia wiarygodność Kościoła w dzisiejszej Polsce zakorzeniona jest w wiarygodności Kościoła Powszechnego, a jeszcze głębiej — wiarygodności Jezusa Chrystusa. Wynika z tego też, że najlepszym sposobem budowania czy odnawiania wiarygodności Kościoła jest odnajdywanie swej tożsamości i misji w Bogu.

Z powyższych racji, patrząc teologicznie, nie jest poprawne stwierdzenie, że Kościół w Polsce ma trochę ponad 1050 lat. Ma on tyle lat, ile ma cały Kościół jako historyczno-społeczne Ciało Pana. Geneza jego sięga nawet „przedczasowości”, skoro jest on zawarty w przedwiecznej ekonomii Bożej. Notabene, znów wracając do „odkryć” u Ratzingera, warto zauważyć, że często przypominał on o niefortunnej zamianie znaczeń pojęć *Corpus verum* i *Corpus mysticum*, które dokonało się w teologii. Od początków Eklezji do średniowiecza jako *Corpus verum* rozumiano Kościół, czyli wspólnotę Głowy z członkami Ciała i członków ze sobą, jako *Corpus mysticum* zaś — Eucharystię. Później nastąpiła zamiana⁹. Czy w polskich realiach od długiego już czasu nie skutkuje to zjawiskiem tzw. auto-ekskomunikowania się z Kościoła („Kościół to oni”, czyli duchowni)? Co zrobić, by ten stereotyp usuwać i przywracać właściwe myślenie o przynależności i odpowiedzialności za Kościół (w języku Ratzingera: o utożsamianiu się z Kościołem)?

W opracowaniu *Oblicza Kościoła katolickiego w Polsce. 1050. rocznica Chrztu* wyróżniono zasadnicze wymiary bytu i działalności Kościoła w naszej Ojczyźnie, a także nazwano jego bogactwo wypracowywane przez wieki, które świadczy o jego wiarygodności. To ważne zagadnienie, ponieważ rzetelne mówienie o wiarygodności Kościoła w dzisiejszej Polsce musi objąć jego uwia-

⁸ *Oblicza Kościoła katolickiego w Polsce. 1050. rocznica Chrztu*, red. J. Mastej, K. Kaucha, P. Borto, Lublin 2016.

⁹ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/1, s. 136. Zob. K. Kaucha, *Inspiracje...*, s. 292–293.

rygodnianie się w przeszłości. W Lubelskiej Szkole Teologii Fundamentalnej zwraca się uwagę m.in. na kryteria wiarygodności z próby czasu, pozytywnego bilansu obecności Kościoła w dziejach¹⁰ oraz argumentów kulturotwórczego¹¹ i historiotwórczego.

Autorzy artykułów zamieszczonych we wspomnianej książce wskazali przejawy bogactwa Eklezji w Polsce u jej początków (Krzysztof Ożóg), w kulturze polskiej (Kazimierz Ożóg), świętych i błogosławionych (o. Gabriel Bartoszewski), niezłomności w okresie PRL (Jan Żaryn), sferze społecznej (ks. Janusz Mariański), religijności ludowej (ks. Zdzisław Kupisiński), dziedzinie etyczno-moralnej (ks. Tadeusz Zadykowicz), charytatywnej (s. Małgorzata Chmielewska), ekumenizmu (ks. Marcin Składanowski), w ruchach wiernych świeckich (o. Adam Schulz), działalności misyjnej (ks. Marcin Wrzos) i teologii narodu polskiego (ks. Rafał Pokrywiński¹²). Uwyraznili, że Kościół w Polsce wniósł znaczący wkład do Kościoła powszechnego i skarbcza Ojczyzny. Jest łatwo rozpoznawalny w świecie i widziany jako wiarygodny dzięki św. Janowi Pawłowi II, o. Maksymilianowi Kolbe i s. Faustynie Kowalskiej¹³. Powstało w nim wiele pionierskich i wzorcowych dzieł charytatywnych, jak o. Adama Chmielowskiego, Ignacego Kłopotowskiego czy s. Róży Czackiej. Historycy, socjologowie i teologowie zwrócili jednak uwagę, że duże zaangażowanie charytatywne i patriotyczne, także w niedawnych czasach PRL, przejawiała tylko część społeczności Kościoła, czasami „mała trzódka”. Wszystko to pozwala urealnić zasięg i stopień intensywności wiarygodności Eklezji w Polsce dawniej, a także obecnie. Przy dokładniejszym spojrzeniu okazuje się, że Kościół w Polsce jest wewnętrznie różnorodny i obejmuje zróżnicowane kręgi — zróżnicowane pod względem stopnia utożsamiania się z nim i, co za tym idzie, wiarygodności.

¹⁰ K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2008, s. 44–53.

¹¹ M. Rusecki, *Kulturotwórczy argument* [w:] *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 730–742.

¹² *Oblicza Kościoła katolickiego w Polsce. 1050. rocznica Chrztu*, red. J. Mastej, K. Kaucha, P. Borto, Lublin 2016: K. [Krzysztof] Ożóg, *Narodziny wiary i Kościoła na ziemiach polskich*, s. 13–28; K. [Kazimierz] Ożóg, *Kościół jako „spiritus movens” kultury polskiej*, s. 29–40; G. Bartoszewski, *Święte oblicze Kościoła w Polsce*, s. 41–89; J. Żaryn, *Niezłomne oblicze Kościoła katolickiego w czasach PRL*, s. 91–101; J. Mariański, *Spoleczne oblicze Kościoła katolickiego w Polsce*, s. 113–138; Z. Kupisiński, *Polska religijność ludowa*, s. 139–163; T. Zadykowicz, *Moralne oblicze Kościoła katolickiego w Polsce*, s. 165–183; M. Chmielewska, *Charytatywne oblicze Kościoła w Polsce*, s. 185–194; M. Składanowski, *Ekumeniczne oblicze Kościoła katolickiego w Polsce*, s. 195–210; A. Schulz, *Ruchy świeckich obliczem Kościoła katolickiego w Polsce*, s. 219–233; M. Wrzos, *Misyjne oblicze Kościoła katolickiego w Polsce*, s. 235–254; R. Pokrywiński, *Z teologii narodu polskiego*, s. 255–273.

¹³ K. Kaucha, *Tożsamość Kościoła w Polsce* [w:] *Oblicza Kościoła katolickiego w Polsce. 1050. rocznica Chrztu*, red. J. Mastej, K. Kaucha, P. Borto, Lublin 2016, s. 275–306.

Bardzo pożyteczne było wysłuchanie głosu cudzoziemców w kwestii wiarygodności Kościoła w Polsce, co uczyniono we wspomnianej książce¹⁴. Polacy na ogół mało uświadamiają sobie, że świadectwo ich Kościoła w minionych dekadach przyniosło jako skutek nawrócenie wielu i odrodzenie nadziei w naszej części Europy, oraz że Kościół w Polsce jest postrzegany jako żywy, dynamiczny, jako ten, który przechowuje wiarę. Czasami cudzoziemcy zwracają uwagę na niebezpieczeństwo utożsamiania przez Polaków narodu z chrześcijaństwem.

Znaki wiarygodności Kościoła w Polsce w ujęciu księdza Mariana Ruseckiego

W tym punkcie zostanie omówione znakowe badanie wiarygodności Kościoła w dzisiejszej Polsce. Pionierem tej metody był Marian Rusecki. Po raz pierwszy pisał o niej na początku lat 90. minionego stulecia¹⁵. Dokonał wówczas, na początku tzw. okresu transformacji, diagnozy wiarygodności Eklezji w naszej Ojczyźnie. Wskazał 10 znaków wiarygodności i podjął próbę oceny, w jakim stopniu występują. Zostanie tu pominięte ich teologiczne podłoże, choć jest bardzo ważne i decyduje o właściwym ich rozumieniu, natomiast uwaga będzie zogniskowana na zagadnieniu ich realizacji, które ma decydujące znaczenie w kwestii wiarygodności Kościoła w Polsce.

Ksiądz Rusecki wymienił następujące znaki: Piotra, Kolegium Apostolskiego, jedności, świętości, powszechności, apostolskości, agapetologiczny, prakseologiczny, martyriologiczny i kulturotwórczy. Jego zdaniem wiele tych znaków można zaobserwować w Kościele w Polsce, jednakże żaden nie funkcjonuje w stu procentach.

Na przykład znak Piotra, zwłaszcza za pontyfikatu Jana Pawła II, był bardzo wyraźny, jednak posługa następcy Piotra bywała redukowana do sfer politycznej, społecznej i ekonomicznej. Nie przez wszystkich była właściwie rozumiana. Niektórzy katolicy w Polsce nie akceptują nauczania papieża (Kościół) w kwestii prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Znaki Kolegium Apostolskiego i apostolskości — według ks. Ruseckiego — choć zasadniczo funkcjonują, to również posiadają braki. W zakresie nauczania duchownym i wiernym świeckim zdarza się głoszenie błędów dogmatycznych i nieścisłości teologicznych,

¹⁴ *Blaski i cienie Kościoła katolickiego w Polsce. Świadectwa* [w:] *Oblicza Kościoła katolickiego w Polsce. 1050. rocznica Chrztu*, red. J. Mastej, K. Kaucha, P. Borto, Lublin 2016, s. 307–336. Zostały zamieszczone wypowiedzi s. N. Scopelliti z Włoch, V. Maldijewy z Bułgarii, ks. M. Deselaersa z Niemiec i M. Steblera ze Szwajcarii.

¹⁵ M. Rusecki, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?* [w:] *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. Quo vadis Ecclesia Polonorum?*, red. M. Rusecki, Pelplin–Lublin 1994, s. 143–156.

a także ignorancja religijna i selektywność w przyjmowaniu prawd wiary oraz zasad moralnych. W zakresie funkcji uświęcającej te znaki osłabiane są brakami w należyтым przygotowaniu się do sakramentów świętych i niewystarczającą świadomością, do czego one w praktyce zobowiązują. Znak jedności i świętości są zacierane wskutek grzechów dotyczących wiernych duchownych i świeckich, chodzi zwłaszcza o pychę, upór, zawziętość, brak pokory i skruchy. Każdy człowiek jest grzeszny. W wypadku członków Kościoła zacieraniem tych znaków wiarygodności jest trwanie w grzechu. Znak powszechności — w ocenie tego teologa — bywa osłabiany wskutek mentalności konsumpcjonistycznej (dobra materialne wystarczą do realizowania się, dają pełnię szczęścia i sensu życia) i kierowania uwagi na Zachód, czemu towarzyszy zapominanie o braciach i siostrach ze Wschodu oraz Południa.

Intensywność występowania znaku agapetologicznego zależy od stopnia obecności miłości w życiu wspólnoty kościelnej. Próbując dostrzec ten znak w szerokich ramach dziejowych, ks. Rusecki napisał:

Nie ulega wątpliwości, że w historii Kościoła powszechnego i w Polsce jaśniały czyny miłości, wyrażające się choćby w okresie stanu wojennego w trosce o internowanych, poszukiwanych, w trosce o biednych, sieroty, samotne matki; w przebaczeniu naszym największym wrogom narodowym, w przemianie serc wielu Polaków, czego nie da się adekwatnie wyliczyć i wymierzyć¹⁶.

Znak prakseologiczny dotyczy konieczności wprowadzania prawd i zasad chrześcijańskiej wiary w codzienne życie. Znak martyriologiczny — według Ruseckiego — jest realizowany w podwójny sposób: przez męczeństwo, czyli oddanie życia za wiarę lub bliźnich, i świadectwo życia (trzeba tu dodać, że w tym znaczeniu ten znak pokrywa się ze znakiem prakseologicznym). Rusecki zwracał uwagę na to, że wielu ludzi w Polsce cechuje wiarygodne świadectwo życia, jednak często jest ono niewidoczne, bo jest „ciche”, natomiast głośne są przykłady antyświadectwa. W przekonaniu tego teologa i myśliciela wyraźny jest w Polsce znak kulturotwórczy, gdyż Kościół skutecznie pełnił i pełni funkcję kształtowania kultury duchowej, materialnej, umysłowej, moralnej, religijnej i społecznej. Był współtwórcą i przekazicielem narodowej tradycji i polskości. „Tego nie można nie dostrzegać, chyba że zła wola stoi na przeszkodzie” — konkludował ks. Rusecki¹⁷.

Choć od czasu, gdy ten teolog dzięki metodzie znakowej diagnozował wiarygodność Kościoła w Polsce upłynęło prawie 25 lat, to jego ocena jest nadal zasadniczo aktualna. Warto by ją przeprowadzić na nowo, w obecnych realiach, z wykorzystaniem narzędzi w postaci badań socjologicznych i ich teologicznej

¹⁶ Tamże, s. 153.

¹⁷ Tamże, s. 155.

interpretacji. Niektóre zjawiska towarzyszące życiu Kościoła w dzisiejszej Polsce są w badaniach socjologicznych nazwane wprost, a nawet mierzone, inne zaś nie wprost lub w ogóle nieuwzględniane, co wynika z niemożliwości dokładnego zmierzenia np. stopnia utożsamiania się z Kościołem. Wiele daje do myślenia znaczny spadek zaufania Polaków do duchownych i wskazywane przez nich tego powody oraz ogólny obraz Kościoła przebijający się w tych badaniach¹⁸. W celu utworzenia w miarę całościowego obrazu Eklezji w dzisiejszej Polsce i skali wyzwań, przed którymi ona stoi, należałoby uwzględnić wszystko, co ilustruje kondycję i mentalność współczesnych mieszkańców kraju nad Wisłą. Pokazałoby to, jak dokładnie wygląda grunt, na który trafia dziś w Polsce Ewangelia oraz nauczanie Kościoła o np. świętości ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci, jedności i nierozzerwalności małżeństwa itp.

„Nowe” znaki wiarygodności Kościoła w dzisiejszej Polsce

Piszący te słowa starał się poszerzyć metodę znakową Mariana Ruseckiego, uzupełniając listę znaków wiarygodności Kościoła¹⁹. Efekty tych prac będą wykorzystane w dalszej części tego punktu. Zostanie w nim wyliczonych kilka „dodanych” znaków i będą one odniesione do Eklezji w Polsce, lecz jedynie sygnalizująco, ze względu na ograniczone ramy artykułu. Głównym celem tego wyliczenia będzie wskazanie wielości obszarów, w których obecność Kościoła powinna być dostrzeżona, a wiarygodność — diagnozowana.

W poprzednich punktach artykułu wspomniano o znakach próby czasu i pozytywnego bilansu obecności Kościoła w dziejach. Te znaki jako kryteria czy wskaźniki wiarygodności nadal „pracują”, co oznacza, że pełniejszy obraz wiarygodności Kościoła w dzisiejszej Polsce będzie możliwy do naszkicowania z perspektywy przyszłości.

Jednak już dziś należy dostrzec i inne znaki. Nie są one w ścisłym sensie nowe. Nowa jest jednak świadomość ich obecności, a nawet konieczności dla uwiarygodniania się Kościoła, także w Polsce.

Bez wątplenia w Kościele w Polsce wyraźnie widoczny jest znak charytatywny, nazywany w literaturze teologicznej także znakiem opcji na rzecz ubogich (ks. Andrzej Pietrzak)²⁰ czy mizerykordyjnym. Polacy są wrażliwi na biedę, cier-

¹⁸ Zob. np. raport CBOS *O problemach Kościoła w Polsce* (Warszawa, październik 2013; BS/145/2013). Opracował Krzysztof Pankowski; źródło: http://cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_145_13.PDF [17.11.2016]. Por. K. Kaucha, *Tożsamość...*, s. 303.

¹⁹ K. Kaucha, *Znaki wiarygodności Kościoła*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 19 (2011) 1, s. 71–89; tenże, *Znakowy charakter Kościoła w relacji do uzasadniania jego wiarygodności* [w:] *Apologia religii*, red. P. Moskal, Lublin 2011, s. 249–273.

²⁰ A. Pietrzak, *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*, Pieniężno 2002.

pienie i choroby bliźnich, chętnie wspierają różne akcje charytatywne, których w Polsce jest bardzo wiele. Jest to owoc wielowiekowego oddziaływania Ewangelii i Kościoła. „Zapisek” tego znaku na kartach współczesnej Polski są dzieła i różne formy pomocy charytatywnej, profesjonalni pracownicy i wolontariusze oraz polepszenie się sytuacji życiowej wielu osób, rodzin i środowisk. Trzeba też zauważyć wychodzenie ludzi Kościoła naprzeciw potrzebom społecznym w postaci krzewienia idei wolontariatu, studiów nad rodziną i pracy socjalnej. W krajach zachodnich i północnych dobrze rozwinięta opieka społeczna jest od dawna standardem. Kościół w Polsce w ramach znaku charytatywnego ma szansę zaznaczać swą wiarygodność także tym, że pomoc bliźnim motywowana wiarą chrześcijańską wykracza poza ramy określone przez granice obowiązków, czasu pracy i finansowej gratyfikacji, obejmuje całego człowieka, wraz z jego życiem duchowym i moralnym, i ma na celu doprowadzić do sytuacji, w której wykluczeni nie tylko wracają do społeczeństwa, lecz je sobą ubogacają, a społeczeństwo traktuje ubogich pośród siebie jako swe bogactwo²¹. Tak realizowana pomoc wskazuje na czynnik nadprzyrodzony jako jej źródło. Znak charytatywny jest osłabiany przez postawy obojętności wobec potrzebujących, lekceważenia, „programowej” podejrzliwości lub — co najbardziej niszczy ten znak — pogardy. Członkowie Kościoła poddawani są dziś wpływom mentalności indywidualistyczno-konsumpcjonistycznej, materialistycznej i liberalistyczno-kapitalistycznej, dla której ludzie ubodzy i ubóstwo są tematem niewygodnym, drażniącym, dlatego chętnie przemilczanym. Znak mizerykordyjny będzie się wzmacniać, gdy Kościół będzie wychodził naprzeciw nowym potrzebom i potrzebującym, np. ludziom starszym czy imigrantom.

Ze znakiem charytatywnym są związane znaki staurologiczny i rezurekcyjny, które można ująć pod jedną nazwą znaku paschalnego. Wpływa on z rdzenia tożsamości i wiarygodności chrześcijaństwa²². Jest ono religią głoszącą Krzyż, śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, a także żyjącą nimi, żyjącą Paschą Jezusa jako najważniejszym kluczem do zrozumienia całej rzeczywistości i tajemnicy człowieka. J. Ratzinger ujął to głęboko w słowach: „pascha przechodzenia od sposobu życia tego świata do życia w nowości Ducha, nadal jest jego [Kościół — K.K.] żywym, podstawowym prawem: tajemnica wielkanocna jest stałą formą kościelnej egzystencji w tym świecie”²³.

Nie jest zadaniem Kościoła wyłącznie w Polsce, by żyć Paschą Jezusa nie tylko w okresach wielkiego postu i wielkanocnym. Wprowadzanie lub, inaczej mówiąc, inkulturacja Paschy Jezusa do całego życia Kościoła jest znakiem jego wiarygodności. Nawet jeśli znak charytatywny funkcjonowałby w Kościele w stu procentach, to każdy człowiek — nawet najbogatszy i najzdrowszy — w końcu

²¹ Zob. liczne publikacje ks. Wiesława Przygody z KUL.

²² J. Mastey, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2009, 2014².

²³ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/1, s. 423.

musi zderzyć się z barierą śmierci. W sytuacji kulturowego i religijnego relatywizmu oraz sceptycyzmu wobec religii Kościoła, głosząc Paschę Jezusa i żyjąc paschalnie, nie tylko ma szansę zyskać nowych członków i wiarygodność, lecz przede wszystkim dać ocalenie współczesnym ludziom, którzy są zagubieni i poszukują trwałego fundamentu życia. Chodzi zatem o podnoszenie w Kościele świadomości obecności Krzyża w ludzkim życiu oraz podejmowania go z Panem i bliźnimi. Niewłaściwe jest tłumaczenie trudów życia złym losem, grzechami poprzednich pokoleń, działaniem szatana czy Bożą karą. W tym znaku chodzi też o odnoszenie życia ostatecznie do Paschy Pana, a nie praw dziejowych, społecznych, psychologicznych czy neurobiologicznych lub, co gorsza, losu zapisanego w gwiazdach. Tylko Pascha Jezusa daje nadzieję na przekroczenie wszystkich granic, także tej ostatniej, jaką wydaje się śmierć. Kościół w Polsce m.in. dzięki katechezie prowadzonej w szkołach, która obejmuje nadal bardzo dużą liczbę młodzieży, ma ogromną szansę przekazywania istoty chrześcijaństwa i ludzkiego życia zawartej w Passze oraz antropologii paschalnej²⁴. Kult i praktyki religijne w Kościele, by zachowały dynamizm, sens i trwałość, muszą ogniskować się na Krzyżu i Zmartwychwstaniu.

Ze znakami staurologicznym i rezurekcyjnym ściśle związane są znaki antropologiczno-wokatywny, sensotwórczy, sperancyjny i eudajmologiczny. Znakiem rozpoznawczym Kościoła i jego wiarygodności jest to, że zna on pełną prawdę o człowieku, która obejmuje także element powołania, Bożego wezwania do bycia coraz bardziej sobą (Jan Paweł II, J. Ratzinger)²⁵. Tylko antropologia chrześcijańska nadaje ludzkiemu życiu całościowy sens, jest źródłem trwałej nadziei i doświadczania szczęścia, czyli spełniania siebie, realizowania siebie i kształtowania prawdziwego „ja”. Ta antropologia jest osobotwórcza zarówno w perspektywie indywidualnej, jak i społecznej, które są zresztą w tej antropologii ściśle zespolone. Dlatego chrześcijańska wizja człowieka jest też ze swej natury wspólnototwórcza (komuniotwórcza, *communio personarum*) i ta jej właściwość jest weryfikacją jej wiarygodności i pożyteczności społecznej. Wydaje się, że ten znak wiarygodności Eklezji w Polsce wyraźnie „błyszczał” w minionych dekadach, gdy liczba seminarzystów i kandydatów do życia konsekrowanego, a konsekwentnie młodych księży i osób konsekrowanych, była w naszym kraju bardzo duża. Możemy to zrewidować dziś, gdy ta liczba w ostatnim czasie gwałtownie spada. Oczywiście realizować siebie można w kapłaństwie, życiu konsekrowanym, małżeństwie i innych powołaniach. Wzrost liczby rozwodów w Polsce i tzw. związków nieformalnych oraz spadek liczby seminarzystów łączy jakieś logiczne powiązanie, łączące się zarówno z antropologicznym znakiem

²⁴ Taką antropologię (*homo paschalis*) szkicował M. Rusecki w: *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006, s. 235–244.

²⁵ T. Kostecki, *Kościół drogą życia każdego człowieka. Antropologiczna wiarygodność Kościoła i jej uzasadnianie w świetle nauczania Jana Pawła II*, Międzyrzec Podlaski 2015.

wiarygodności Kościoła, jak i współczesnym kryzysem tożsamości człowieka, który przez nikogo — z wyjątkiem Eklezji — i do niczego nie jest powoływany. Zdaje się, że ten znak w obecnych czasach nie będzie tak spektakularny jak jeszcze niedawno, że będzie „cichy”, co nie znaczy, że mniej prawdziwy czy ważny. Będzie widoczny w indywidualnych zmaganiach o odnalezienie swego powołania i wierność mu, w zmaganiach o sens życia i trwałe szczęście. Wspomóc ten znak może to, że w tzw. osobach powołanych w Kościele widać, że są spełnione, szczęśliwe, że „zapalają” innych.

Z opisanymi powyżej kwestiami związany jest znak wolności i znak wyzwania, uzdrowienia. Chrześcijaństwo jest w swej istocie religią wolności i wyzwania, które z tego tytułu są znakami wiarygodności Eklezji. Chodzi najpierw o wolność w najgłębszym sensie, a mianowicie teologicznym. Według J. Ratzingera „[w] Kościele chodzi o wolność w najgłębszym sensie tego słowa, o możliwość uczestnictwa w bycie Bożym”²⁶. Chrzest uwalnia dziecko od grzechu pierwotnego, a dorosłych również od grzechów uczynkowych. Sakrament Pokuty i Pojednania jest także sakramentem wolności i wyzwania. Nie chodzi tu, jak widać, w pierwszym rzędzie o wolność polityczną czy społeczną, to jednak one są w wolności chrześcijańskiej „założone”. Kościół w Polsce zawsze, także w okresie komunizmu, uwiarygodniał się przez wspieranie dążeń wolnościowych i niepodległościowych, lecz jeszcze mocniej uwiarygodniał się tym, że przyczynił się do rewolucji sumień bez rozlewu krwi. Nawet słuszne dążenie do wolności ma bowiem swoje granice.

W wolnej Ojczyźnie nie znikła potrzeba wolności i wyzwania. Pojawiły się nowe jej zagrożenia i nowe uzależnienia (od hazardu, pornografii, środków farmakologicznych, przeciwbólowych, urządzeń elektronicznych, mediów społecznościowych) obok starych, nadal funkcjonujących (alkoholizm, nikotynizm, narkomania, pracoholizm). Uzależnienia są w dużej mierze „odpowiedzialne” za depresje i wycofanie się ze społeczeństwa, które z ich powodu ponosi realne straty na wielu płaszczyznach. Mechanizm działania wszystkich uzależnień jest podobny, a co za tym idzie — metody pomocy osobom dotkniętym nimi są też podobne. Uzależnienia nie znają żadnych granic, np. religijnych, społecznych, majątkowych itp. Istotą leczenia uzależnień jest przekonanie uzależnionych, że mogą być wolni, jeśli nie będą sięgać po to, od czego są uzależnieni. Terapie mają na celu wspieranie ich, by trwali w nowym, abstynenckim sposobie życia. Można zatem mówić, że w Polsce dziś zachodzi coraz większa potrzeba pomocy psychologiczno-terapeutycznej osobom cierpiącym, a tym samym zarysowuje się nowy znak wolnościowej wiarygodności Kościoła. Wprawdzie Kościół nie jest w pierwszym rzędzie odpowiedzialny za organizowanie profesjonalnej pomocy w tym zakresie, to jednak podejmuje stosowne inicjatywy. Kościół może mieć

²⁶ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/1, s. 408.

istotny wpływ na zmianę stosunku społeczeństwa do osób uzależnionych, w tym kierunku powinien działać i w tym uwidoczniłaby się jego wiarygodność. Ważne jest, by zmieniała się świadomość przede wszystkim duszpasterzy. Mając podstawową wiedzę o uzależnieniach, będą mogli nie tylko kierować cierpiących po właściwą pomoc, lecz także skutecznie wspierać ich zwykłymi środkami łaski, które Kościół ma, a które są też środkami wolności i wyzwalań.

W tym kontekście, a także w kontekście powszechnego dziś w Polsce utożsamiania Kościoła z instytucją, należy dowartościować znak priorytetu Ducha i życia duchowego w Kościele. Nie jest on oczywiście nowy, jednak pojawiły się nowe oznaki zapotrzebowania na niego, a także nowe formy jego realizacji. Kościół w Polsce od dawna cieszy się bogactwem ruchów i wspólnot religijnych, inicjowanych przez Ducha Świętego ożywiającego Eklezję. Są to zarówno ruchy o proveniencji zagranicznej, jak i rodzimej. Ruch Światło-Życie, założony przez ks. Franciszka Blachnickiego, wykazał się pochodzeniem od Ducha dzięki owocom, które przyniósł i przynosi. Kościół w Polsce obejmuje bardzo wiele parafii, które są wspólnotami, „rodzinami parafialnymi”. W dużych miastach, w których poziom anonimowości jest większy, istnieje zapotrzebowanie na bliższe, wspólnotowe formy życia religijnego proponujące zdrową duchowość i formację. Nie można pominąć faktu, że na Zachodzie odnotowuje się u osób deklarujących się jako niereligijne zjawisko poszukiwania życia duchowego, medytowania, kontaktu z Transcendencją. Wszystko, co tu wcześniej powiedziano, jest dobrym gruntem dla Kościoła w Polsce, by wykazywał się znakiem priorytetu Ducha i życia duchowego. W tym celu potrzebne jest, by jego „liderzy”, duchowni i świeccy, byli ludźmi Ducha i z Ducha, by sami prowadzili życie duchowe, i by dzięki temu byli w tej dziedzinie przewodnikami. Czasami polscy księża mający kontakt z Kościołem w krajach zachodnich zauważają, że podczas gdy u nas dominuje duszpasterstwo akcyjne, tam — długofalowe, formacyjne, oferujące pomoc w kształtowaniu życia duchowego.

Kościół zawsze funkcjonuje w określonej rzeczywistości politycznej i społecznej. Znakiem jego wiarygodności jest zarówno zaangażowanie jego członków w życie polityczne, jak i niezależność od nacisków politycznych. W tej materii Kościół w Polsce zdobył bogate doświadczenie i wiarygodność w okresie komunizmu. Ma liczne powody do dumy, których symbolem jest niezłomny Prymas Stefan Wyszyński. Jednak sytuacja polityczna w Polsce dziś jest inna. W żaden sposób nie zmienia to oczekiwań względem Kościoła: jego członkowie powinni angażować się w życie polityczne przy jednoczesnej odporności na chęć podporządkowania sobie Kościoła przez polityków. Są to rysy wiarygodności Eklezji. Wspólnota Kościoła w Polsce zbiera w tej materii nowe doświadczenia. Nie można ukrywać, że brutalna walka polityczna, w której uczestniczą osoby deklarujące się jako katolicy, jest odbierana jako zgorszenie. To może zrażać do polityki i Kościoła. W tym kontekście można mówić o znakach paksystycznym

i rekuncyjnym wiarygodności Eklezji w naszej Ojczyźnie, bowiem jest w niej zapotrzebowanie na głos zdrowego rozsądku przypominający o priorytecie pokoju społecznego i współdziałania dla dobra wspólnego. Nie wydaje się możliwe, by udało się zakończyć w Polsce wszystkie spory polityczne lub nawet je istotnie złagodzić, tym bardziej że niektóre środowiska reagują alergiczną nienawiścią na jakiekolwiek wypowiedzi ludzi Kościoła, nawet na tematy mało związane z bieżącą polityką. Patrząc realistycznie, znakiem wiarygodności ludzi Kościoła w Polsce byłaby sytuacja, w której jego członkowie zaangażowani w politykę umieliby zachować godne katolika standardy moralne płynące z wiary i potrafiliby zgodnie współpracować ponad politycznymi podziałami.

Kwestie wyżej poruszone prowadzą do kolejnego znaku wiarygodności Kościoła określanego mianem znaku sprzeciwu (słynne hasło *Non possumus*), odwagi czy znaku profetycznego. Kościół musi być solą ziemi. Sól w języku biblijnym (Jezusa) jest symbolem prawdy, wierności i wiarygodności. „Jeśli sól utraci swój smak, czymże ją posolić? Na nic się już nie przyda, chyba na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi” (Mt 5,13). Odwaga Kościoła do jasnego sprzeciwiania się złu w różnych jego formach, głoszenie konieczności nawrócenia i mówienie prawdy w sytuacji, gdy nie chce się jej usłyszeć, płynie od Boga, jest realizowaniem misji prorockiej i znakiem wiarygodności. Nie chodzi o potępienie ludzi czy świata, lecz zła. Chodzi też o odwagę czynienia moralnej diagnozy zgodnie z prawdą i dla prawdy, dlatego wspomniany znak jest ściśle związany ze znakiem weryfikacyjnym i wolnościowym („Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli”; J 8,32). Jeśli po okresie transformacji w Polsce wahadło troski Kościoła przechylało się w stronę dialogu, tolerancji i otwartości, to obecnie istnieje wyraźna potrzeba mówienia o prawdzie i konieczności nawrócenia (*metanoia*).

Na koniec tego punktu warto wspomnieć o znaku czystości wiary, harmonii (koherencji) wiary i rozumu czy podnoszenia wiedzy religijnej. W katolickiej Polsce można zaobserwować bowiem paradoks. Z jednej strony jest dużo wydziałów, instytutów teologicznych i innych nauk kościelnych, wielu pracowników naukowych, w tym teologów, są niespotykane w innych krajach możliwości szerokiej edukacji religijnej, a jednocześnie w polskim społeczeństwie jest dużo ignorancji w tej dziedzinie. Zbyt często uważa się, że mało ważne jest, w co się wierzy i jak myśli, gdyż najważniejsza jest sama wiara jako posłuszeństwo i zaufanie Bogu oraz praktyki religijne. Świeccy katecheci zwracają uwagę na to, że młodzież przed bierzmowaniem muszą przygotowywać do egzaminu przy pomocy starych książeczek, które są skoncentrowane na głównych prawdach wiary ułożonych pod koniec XVI wieku. Mówią one, że Bóg jest Sędzią sprawiedliwym, który za dobro wynagradza, a za zło karze, natomiast nie mówią o Bożym miłosierdziu, co w Ojczyźnie s. Faustyny jest bardzo dziwne. To tylko jeden z przykładów. Trudno jest z całą stanowczością potwierdzić lub zaprzeczyć, że Polacy jako Słowianie nie cenią zbyt wiele intelektu, bo bliższe są im raczej serca.

Przeczyłyby temu osiągnięcia intelektualne i naukowe w przeszłości i obecnie. Niemniej istnieje potrzeba, by Kościół w Polsce wykazywał się wspomnianym znakiem uwiarygadniającym.

Wymienione w tym punkcie znaki wiarygodności Eklezji to tylko mała część całości. Obszarów obecności i działalności Kościoła w Polsce, w których widoczna jest także jego wiarygodność oraz jej niedomagania, jest o wiele więcej. Płynący czas i wszelkie przemiany w naszym kraju będą przynosić ze sobą nowe wyzwania stanowiące podłoże do zarówno pojawiania się nowych znaków wiarygodności, jak i ugruntowywania się już obecnych.

Zakończenie

Posoborowa eklezjologia fundamentalna wypracowała nowe rozumienie Kościoła oraz m.in. jego genezy, natury, istoty i struktur. Wiele uczyniła też w zakresie rozumienia jego wiarygodności i argumentacji na jej rzecz. Teologicznie ujęte pojęcie wiarygodności Kościoła znacząco różni się od ujęć pozateologicznych (czysto historycznych, socjologicznych, politycznych, w mediach). Jego podstawowym źródłem jest Objawienie Boże dokonane w Jezusie Chrystusie i objawiona tożsamość Kościoła mająca źródło w Trójjedynym Bogu. Wśród rozmaitych wysuwanych w tej materii propozycji i koncepcji wyróżnia się wspomniana myśl Josepha Ratzingera: wiarygodność Kościoła oznacza przede wszystkim jego odpowiadanie woli Pana oraz bycie uczciwym, prawdomównym, sprawiedliwym, prostym, dobrym, pokornym, pomagającym i służebnym.

Można zauważyć, przynajmniej w Polsce, że dokonania posoborowej eklezjologii fundamentalnej, dotyczące Kościoła powszechnego, zaczęto „przekładać” na Kościoły w konkretnych krajach i regionach. Służy to z jednej strony ukonkretnianiu znaczenia pojęcia „wiarygodność Kościoła”, a z drugiej — diagnozowaniu faktycznego stanu jego wiarygodności „tu i teraz”. W niniejszym artykule wyróżniono metodę znaków wiarygodności Kościoła, którą ponad 25 lat temu zaczął stosować Marian Rusecki. Przypomniano rezultaty jego prac oraz starano się rozbudować tę metodę. Nie znaczy to, że jest to jedyna droga analizy wiarygodności Eklezji. Jednak ta wydaje się w obecnym czasie najlepsza. Ma gruntowną podbudowę teologiczną, odpowiada teologicznemu posoborowemu rozumieniu Kościoła, jest uniwersalna (może być stosowana do Kościoła w każdym regionie, a także do Kościoła w przeszłości i obecnie) oraz otwarta na wszelkie przemiany i nowe wyzwania, które staną przed Kościołem i będą próbą jego wiarygodności. M. Rusecki zwracał szczególną uwagę na uczciwość i rzetelność diagnozy znaków wiarygodności Eklezji w Polsce, która wymaga też — jego zdaniem — długiej perspektywy czasowej. Do jego uwag trzeba dodać i to, że po analizie poszczególnych znaków należy je potem złożyć w całość, by powstał

w miarę kompletny obraz wiarygodności Kościoła. Na tej podstawie można wysuwać argumentację uwierzytelniającą na wzór argumentu z konwergencji, za którego twórcę uznaje się Johna Henry'ego Newmana, a który to argument został przypomniany w naszych czasach przez księdza Ruseckiego²⁷.

The Credibility of the Church in Contemporary Poland

Summary

There are two purposes of this article: the first one — to clarify the meaning of the term ‘credibility of the Church in contemporary Poland’ from a theological perspective, and the second one — to describe the basic signs of such credibility and the difficulties they are facing. The article consists of three parts and a conclusion. The first part deals with the theological understanding of the Church’s credibility in contemporary Poland in the light of new researches and inspirations offered by Joseph Ratzinger’s ecclesiology and by the book *Oblicza Kościoła katolickiego w Polsce. 1050. rocznica Chrztu* [Features of the Catholic Church in Poland. The 1050th Anniversary of the Christening] (ed. by J. Mastej, K. Kaucha, P. Borto, Lublin 2016). The second part is focused on the signs of the Church’s credibility in Poland (sign of Peter, of the Apostolic Collegium, of unity, of holiness, of universality, of apostolicity, agapetological, praxeological, martyriological, and culture-creative), which started to be described about 25 years ago by Rev. Marian Rusecki, who was co-founder and the most excellent representative of the Lublin School of Fundamental Theology. The third part presents some new signs of the Church’s credibility in Poland according to the author of the article (charitable, staurological, resurrectional, paschal, anthropological-vocational, of freedom, of the priority of the Spirit and spiritual life, of peace and reconciliation, of protest, of the faith’s pureness). In the conclusion the author underlines the values of the semeiological method in describing and testing the credibility of the Church in contemporary Poland.

Keywords

Church, Church in Poland, credibility of the Church, fundamental ecclesiology, fundamental theology, Marian Rusecki, signs of the Church’s credibility

Słowa kluczowe

Kościół, Kościół w Polsce, wiarygodność Kościoła, eklezjologia fundamentalna, teologia fundamentalna, Marian Rusecki, znaki wiarygodności Kościoła

Bibliografia

- Blaski i cienie Kościoła katolickiego w Polsce. Świadectwa* [w:] *Oblicza Kościoła katolickiego w Polsce. 1050. rocznica Chrztu*, red. J. Mastej, K. Kaucha, P. Borto, Lublin 2016, s. 307–336.
- Kaucha K., *Inspiracje twórczości Josepha Ratzingera dla teologii fundamentalnej* [w:] *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 283–302.

²⁷ M. Rusecki, *Konwergencji argument* [w:] *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 647–648.

- Kaucha K., *Tożsamość Kościoła w Polsce* [w:] *Oblicza Kościoła katolickiego w Polsce. 1050. rocznica Chrztu*, red. J. Mastej, K. Kaucha, P. Borto, Lublin 2016, s. 275–306.
- Kaucha K., *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2008.
- Kaucha K., *Znaki wiarygodności Kościoła*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 19 (2011) 1, s. 71–89.
- Kaucha K., *Znakowy charakter Kościoła w relacji do uzasadniania jego wiarygodności* [w:] *Apologetyka religii*, red. P. Moskal, Lublin 2011, s. 249–273.
- Kostecki T., *Kościół drogą życia każdego człowieka. Antropologiczna wiarygodność Kościoła i jej uzasadnianie w świetle nauczania Jana Pawła II*, Międzyrzec Podlaski 2015.
- Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002.
- Mastej J., *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2009, 2014².
- Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka. VIII Kongres Teologów Polskich — Poznań, 13–16 września 2010*, red. D. Bryl, B. Kochaniewicz, J. Nawrot, E. Kotkowska, Poznań 2012.
- Oblicza Kościoła katolickiego w Polsce. 1050. rocznica Chrztu*, red. J. Mastej, K. Kaucha, P. Borto, Lublin 2016.
- O problemach Kościoła w Polsce*, Komunikat z badań CBOS, Warszawa, październik 2013, BS/145/2013, oprac. K. Pankowski, [online] http://cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_145_13.PDF [17.11.2016].
- Pietrzak A., *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*, Pieniężno 2002.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. VIII: *Kościół — znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, red. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. W. Szymona, część 1 i 2, Lublin 2013.
- Rusecki M., *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?* [w:] *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. Quo vadis Ecclesia Polonorum?*, red. M. Rusecki, Pielplin–Lublin 1994.
- Rusecki M., *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006.
- Seweryniak H., *Teologiczna droga Josepha Ratzingera — papieża i współczesnego Ojca Kościoła* [w:] *Niedźwiedź biskupa Korbiniana. W kręgu myśli teologicznej Benedykta XVI*, red. H. Seweryniak, K. Sitkowska, P. Artemiuk, Płock 2011, s. 15–74.
- Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017.

Jarosław Moskałyk¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Otwartość na dar stworzenia

W pierwszej połowie XX wieku problem relacji Kościoła do świata zaczął przyjmować zupełnie nowy wymiar oraz stawać się coraz bardziej nagłym wyzwaniem. Bynajmniej nie sytuacyjnym, lecz na wskroś przejmującym ze względu na różnorodne napięcia, konflikty i kryzysy. Pozytywną reakcją na tę sytuację było powołanie Światowej Rady Kościołów (1948 r.), jakkolwiek niejednoznacznie odbieranej, która wnosi wiele ożywienia w postrzeganie misji chrześcijaństwa w świecie. Na tle działalności owej organizacji pojawia się wewnątrz wspólnot chrześcijańskich rzeczywisty namysł nad stanem ich podziału i wyobcowania, jak też coraz bardziej ograniczonym oddziaływaniem na religijną świadomość ludzi wierzących i w konsekwencji na ich stosunek wobec daru Stworzenia. Zbliżenie i wzajemne przenikanie się różnymi wartościami prowadzi do wypracowania nowego modelu komunikacji, który zdecydowanie sprzyja rozszerzaniu i pogłębianiu partnerskiego dialogu. Jednakże nie sposób stwierdzić, że zaistniała tendencja w obrębie chrześcijaństwa uzyskała jakieś wyraźne przełożenie na powszechną postawę ludzkości względem świata materialnego, przede wszystkim w sensie uznania znaczenia bytu stworzonego i przejęcia się odpowiedzialnością jego rozwoju. Żywym tego przykładem jest niekiedy daleko idąca degradacja środowiska powodowana ludzką bezmyślnością albo nieopanowaną chęcią eksploatacji dóbr natury.

Jedną z charakterystycznych cech współczesnych debat teologicznych jest troska o bardziej zrównoważone okazywanie przywiązania do aspektu wyznaniowego, przy jednoczesnym nieumniejszaniu indywidualnej tożsamości pogładowej². To podejście stwarza całkiem nową perspektywę wzajemnej wymiany chrześcijańskiego doświadczenia, bez narzucania własnych przekonań. Z punktu

¹ Ksiądz prof. dr hab. Jarosław Moskałyk — pracownik naukowy w Zakładzie Teologii Dogmatycznej, Fundamentalnej i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego UAM (moskałyk@amu.edu.pl).

² Por. A. Nossol, *Ku otwartej tożsamości wyznaniowej. Perspektywy rozwojowe ekumenii* [w:] *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa*, red. Z. Glaeser, S.J. Koza, R. Pieskała, Opole 1994, s. 99–107.

widzenia służby praktycznej oraz świadectwa duchowego dokonuje się tu istotny postęp, który powoduje rewizję dotychczasowego myślenia o życiu chrześcijańskim i wpływie ludzi wierzących na stan spraw w świecie. W tym związanych ściśle z prawdziwym przeznaczeniem dzieła stworzonego.

Szczególną inspiracją dla obecnego otwarcia chrześcijaństwa na świat i jego potrzeby wydaje się dokument wypracowany przez komisję „Wiara i Ustrój”, pt. *Ku wspólnej wizji Kościoła* (The Church: Towards a Common Vision)³. Treść tego dokumentu w swojej zasadniczej części, czyli w drugim i czwartym rozdziale, skupia się na bardzo ważnych aspektach: *Kościół jako znak i służa Bożego zamysłu wobec świata* — nadrzędne i stałe jego przeznaczenie (25–27); *Kościół w świecie i dla świata* — relacja Kościoła do świata w oparciu o ideę królestwa Bożego (58–60). Zawarte w nim wskazania mają stanowić nowy impuls dla ludzi wiary celem wzmocnienia więzów ze swym Kościołem i całą wspólnotą chrześcijańską, aby móc z nich czerpać autentyczny motyw relacji ze stworzeniem, jak również podejmować trudne wyzwania dotyczące miejsca człowieka w świecie i w ogóle przyszłości świata. W poniższych rozważaniach nastąpi pewne odwołanie się do intuicji zawartych w dokumentach ekumenicznych. Przy tym całościowa wizja kształtu pochodzenia, integralności, jedności, misji i odmiennej wizji pojmowania aktu stwórczego stanie się próbą ujęcia uniwersalnego.

Pochodzenie świata

Aby móc rzetelnie rozważyć kwestię relacji Kościoła do tego świata i jego potencjalnego wpływu na świat doczesny, należy wpierrw odpowiedzieć sobie na pytanie: jak rozumieć termin „świat” oraz jego pochodzenie. Ponieważ w użyciu ludzkim pojęcie to przyjmuje nazbyt często charakter nieokreślony, abstrakcyjny, względny albo bez konkretnego wyrazu, kształtu czy postaci, więc zwłaszcza na gruncie religijnym pojawia się poniekąd nieodwołalna potrzeba mówienia o świecie jako rzeczywistości konkretnej, jedynej i niepowtarzalnej, a jednocześnie mającej pierwotne odniesienie do źródła, sensu oraz punktu omegalnego. Tym najwyższym punktem odniesienia dla świata jest Bóg, który daje początek całemu stworzeniu i za jego pośrednictwem odsłania swoją obecność pośród rzeczy widzialnych. Według Jana Damasceńskiego: „Bóg stwarza myślą i myśl staje się dziełem”⁴. Cała rzeczywistość wychodząca i podlegająca Bogu, a która streszcza się w słowie „świat”, nabiera właściwego znaczenia w związku z pierwotnością i ostatecznością. „Bo On przemówił, a wszystko powstało, On rozkazał, a za-

³ Wydany jako: *Faith and Order Paper* No. 214, Geneva 2013, Por. P. Jaskóła, *Kościół wobec świata w świetle uzgodnienia Ku wspólnej wizji Kościoła*, „Studia Oecumenica” 14 (2014), s. 17–28, tu: s. 18.

⁴ Cyt. za: P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 110.

częło istnieć... Zamiar Pana trwa na wieki” (Ps 32,9–11). Między tymi dwoma głównymi „filarami” realizuje się egzystencja, rozwój i spełnienie wszelkiej istoty. Wschodnia myśl teologiczna głosi, że natura stworzona otrzymuje łaskę już u swego źródła, w samym akcie stworzenia. Nawet trudno sobie wyobrazić pojawienie się jakiegokolwiek istnienia bez łaski, a jeśli ktoś przez upartość swoją tak wyznaje, to znaczy, że uległ jakiejś idei wypaczającej samą naturę. Prawda natury tkwi w jej nadnaturalności, przy czym to „nad” oznacza jej teoforyczność od samego początku⁵.

W literaturze religijnej przyjęło się określenie, że świat jest „znakiem Bożym”, który w wyjątkowy sposób inicjuje pytanie o Boga oraz medialny charakter między Bogiem a człowiekiem. Punktem wyjścia staje się natura (kosmos, przyroda), która tworzy przeogromny kontekst semantyczny dla pytania o Boga, immanentnego i transcendentnego⁶. Jedno nie ulega wątpliwości, że stworzony świat nie pozostaje anonimowy ani tym bardziej oderwany od swego źródła pochodzenia, lecz ma zdolność poddania całej istoty stwórczemu działaniu Boga i utrzymania z Nim dialogu. Dokonuje się to w najniezwyklejszy sposób we wcieleniu Słowa Bożego, kiedy następuje również nawiązanie bezpośredniego kontaktu z Bogiem przez cały wszechświat. „On jest obrazem Boga niewidzialnego — pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w nim zostało wszystko stworzone; wszystko przez niego i dla niego zostało stworzone; On jest we wszystkim i wszystko w nim ma istnienie” (Kol 1,15–17). Tutaj odsłania się najbardziej podstawowa prawda, że natura zawiera wrodzoną potrzebę łaski — otwartość na nadprzyrodzone działanie Boga — aby pozostać w swej istocie charyzmatyczną. W związku z tym należy przyjąć, że porządek natury odpowiada i kształtuje się wedle porządku łaski aż do osiągnięcia kulminacji swego rozwoju⁷.

Cała rzeczywistość stworzona w swym wymiarze wewnętrznym ma nachylenie ku „Głowie stworzenia” (Ef 1,10), a w swym znaczeniu zewnętrznym polega w dużym stopniu na człowieku. On stał się dla niej szczególnym miejscem spotkania i doczesnego przeznaczenia. Już na początku jednak doszło ze strony człowieka do swoistego skażenia natury z powodu grzechu, czyli umyślowego przekroczenia ontologicznej normy. To w oczywisty sposób wprowadziło dysharmonię między nim a Stwórcą, ale nie pozostaje także bez ciężkich konsekwencji dla natury. Ostatecznie świat przez Boga stworzony jako dobry został przeraźliwie dotknięty złem z powodu ludzkiego nadużycia. Upadek jednostki ludzkiej odwrócił pierwotny porządek i dołączył do jej życia pierwiastek zwierzęcy. Odtąd przez rozdwojenie serca, w wyniku czego dobro i zło znalazły się w dziwny sposób obok siebie, cierpi nie tylko sam człowiek, ale i natura pada ofiarą tego rozdarcia. Wszakże prawdziwy człowiek jest wcześniejszy niż ten

⁵ Tamże, s. 112.

⁶ C.S. Bartnik, *Teologia dogmatyczna*, t. 1, Lublin 1999, s. 24–25.

⁷ Por. A.J. Dearman, *Religion and Culture in Ancient Near East*, Massachusetts 1992, s. 23–25.

rozdwojony, o czym przekonuje doskonale jego włączenie w Chrystusa. Dlatego żadne zło, twierdzi Paul Evdokimov, „nie może nigdy wymazać początkowej tajemnicy człowieka, gdyż nie istnieje nic, co mogłoby unicestwić w nim niezatarte odbicie Boże”⁸.

Do świata należy i go tworzy społeczność ludzka w sensie jednostkowym i zbiorowym. Dzięki strukturze społecznej świat otrzymuje niezrównany wymiar istnienia, relacyjności i rozwoju duchowego. Decyduje o tym wnętrze ludzkie, które jest w swej istocie nieograniczonym światem. Wystarczy prawidłowe odczytanie kodu zapodmiotowienia Boga w duszy osoby, by móc całe stworzenie przenikać Jego bezpośrednią obecnością. A ponieważ otwarcie na Boga nie jest nigdy jednostronne ani nie pozostaje indywidualne, zatem najpełniej urzeczywistnia się we wspólnocie osób stanowiących krąg misteryjnego przyciągania całego bytu stworzonego. W ten sposób cały świat bierze udział w nawiązywaniu żywego kontaktu ze swoim Stwórcą. Rola człowieka jest niezastąpiona, gdyż będąc w samym środku świata, dysponuje mocą formowania ładu społeczno-kulturowego, historycznego, cywilizacyjnego i kosmicznego zgodnie z planem Boga. Podobnie rzecz dotyczy Kościoła, który choć stanowi inną strukturę, to zajmuje szczególne miejsce pośród świata i jest także wyrazem kontrastu w świecie, przeciwstawiając się grzechowi i degradacji świata z powodu ludzkiego niejednokrotnie błędnego rozumienia jego misji.

Integralność stworzenia

Dzisiaj mamy wystarczająco dużo dowodów na to, że relacje między człowiekiem a światem przyrody zostały poważnie zakłócone. Nawet do tego stopnia, że jest ignorowane współtworzenie jednej wspólnoty połączonej więzami bytowania i wzajemnej zależności. Ze strony ludzkości uwidacznia się coraz większe pragnienie podporządkowania i bezwzględnego panowania nad przyrodą. Nie wykluczając jej niszczenia, unicestwienia i zagłady, tak jakby ona należała wyłącznie do człowieka oraz miała zaspokajać wyłącznie jego potrzeby w określonym czasie i przestrzeni. W takiej postawie należy dopatrywać się nie tylko braku szacunku i zażyłości z przyrodą, ale wręcz oddania przewagi instynktowi nieopanowania, nieumiarkowania i zachłanności. A pęd do budowania świata z pominięciem hierarchicznej struktury ziemskiej przyrody, jak podkreślał Ervin Laszlo, będzie stanowić zagrożenie dla nas samych⁹. W konsekwencji może prowadzić do odczłowieczenia, zagubienia i samozatrącenia.

Szczególnie trudno wytłumaczyć taką postawę w świetle przesłania biblijnego, które bardzo wyraźnie wskazuje na odpowiedzialność człowieka za całe

⁸ P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 118.

⁹ E. Laszlo, *Systemowy obraz świata*, tłum. U. Niklas, Warszawa 1978, s. 139.

stworzenie przed Bogiem: „spójrz na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg” (2 Mch 7,28). Osoba ludzka została powołana, aby być w sposób rozumny i godny stróżem stworzenia. W Starym Testamencie mamy jasno zarysowaną perspektywę więzi istoty rozumnej z otaczającym ją światem, bez której nie można mówić o ich wspólnych dziejach ani harmonijnym współistnieniu. Również Ewangelie przypominają nam o potrzebie głoszenia Dobrej Nowiny wszelkiemu stworzeniu (Mk 16,15). Z woli człowieka dochodzi jednak — zwłaszcza w czasach nowożytnych problem wydaje się przyjmować coraz większą skalę — do utraty prawdziwej wrażliwości na to niezmiennie brzmiące zawołanie. Jest to niewątpliwie efekt zubożonego i nierzadko oderwanego od wiary w Boga stosunku do zjawiska przyrody w całości. W sensie dosłownym takie postępowanie oznacza zacieranie podstawowej prawdy o przyrodzie i kosmosie jako stworzeniu Bożym¹⁰.

Jednak pojawia się także reakcja ze strony wspólnot chrześcijańskich nieobojętnych na aktualny i przyszły los stworzenia. Przykładem tego jest m.in. dokument opracowany przez Zgromadzenie Światowej Rady Kościołów w 2013 roku pod tytułem *Deklaracja o Jedności*¹¹. W nim jest zawarta istotna uwaga, że stworzenie w całej swej różnorodności i bogactwie jawi się jako dobra i piękna rzeczywistość i jest darem Boga. Z tego względu powinniśmy Mu nieustannie dziękować oraz ze swej strony troszczyć się, aby zgodnie z wolą Stwórcy stworzenie zachowało jedność i pokój w Jego Królestwie (zob. nr 1 i 12). Chrześcijaństwo musi ponadto zdobyć się na wyznanie swojego zaniechania czy wprost winy w stosunku do innych stworzeń (nr 14). Choć i tego nie wystarczy, bo potrzebne jest jeszcze odmienione nastawienie względem całego piękna natury. Zdaniem Martina Bubera ten, kto naprawdę wychodzi do świata, wychodzi do Boga¹². Nade wszystko jest wymagana solidarność ze stworzeniem jako dziełem Boga. Skoro ono od Niego pochodzi i do Niego ciągle zmierza, to nie może być pozbawione Jego mocy i światła na przyszłość.

Myśl ta nieustannie towarzyszy ważnemu przesłaniu teologicznemu o aktywnym wspieraniu stworzenia przez Ducha Bożego, który uczestniczy w jego rozwoju, pomnażaniu i szczęśliwym losie. Dzięki Duchowi sam Stwórca jest obecny i udziela pełnej formy bytowania wszelkiej materii i życiu. W związku z tym stworzona rzeczywistość nie jest nigdy pozbawiona Jego opieki, ani łaski uświęcenia, co powinno szczególnie przemawiać do rozsądku i wpływać na sposób naszego myślenia. Nic w tym świecie nie jest przecież pozostawione przypadkowemu losowi. Człowiek musi o tym pamiętać, aby nie opanowała go

¹⁰ Por. W. Hryniewicz, *Troska Kościoła o los stworzenia. Kryzys ekologiczny i zadania chrześcijan*, „Studia Oecumenica” 14 (2014), s. 5–15, tu: s. 9.

¹¹ *Unity Statement*. pdf; przekład polski: *Deklaracja jedności*, tłum. K. Karski, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 30 (2014) 1–2, s. 67–73.

¹² M. Buber, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 99.

zuchwałość wobec świata przyrody oraz innej istoty. A wraz z nią hołdowanie wyłącznie sobie i swej nieśmiertelnej duszy, jak działo się to już w czasach starożytnych, bez przyznania należnego szacunku całej przestrzeni kosmicznej. Ona zasługuje w końcu tak samo jak człowiek na chwałę przemienienia, gdyż jest tworem tych samych rąk i tej samej najwyższej mocy. Stąd tradycja wschodnia nie przez przypadek kładzie mocny akcent na „zjednoczenie całego stworzenia”, gdzie wszyscy i wszystko zostaje objęte uroczystym wstawieniem do Boga w świątyni. „W liturgii człowiek znajduje Królestwo Boże, które się przybliżyło, które jest już wśród ludzi, w ich wnętrzu i na zewnątrz ich, reszta zaś w obfitości zostanie przydana w stosownym czasie”¹³.

Śludzy jedności

Dokument *Ku wspólnej wizji Kościoła* wyraźnie wskazuje, że „jedność wspólnoty ludzkiej i jedność całego stworzenia łączą się wzajemnie ze sobą”¹⁴. Ich pierwotnym powołaniem było stanowienie jedności w świecie i dla świata, aby tym samym wypełniać gorliwie misję wierności i posłuszeństwa Bogu. Posłannictwo to nie utraciło swego znaczenia również wtedy, gdy z powodu człowieka doszło do zachwiania początkowej harmonii. Tyle że od wcielenia Syna Bożego zmienia się niejako perspektywa wypełniania ładu społecznego i stwórczego w tym świecie, ponieważ powstała nowa rzeczywistość oraz pojawił się także nowy punkt odniesienia dla odnowy i ostatecznego spełnienia dziejów. Jest nim Chrystus, pod którego panowaniem ma się dokonywać zjednoczenie całego stworzenia. Obecnie wszystko (i wszyscy) zostało na nowo włączone i objęte Jego misją zbawczą.

Punktem wyjścia do właściwego zjednoczenia człowieka z naturą jest jego stan cielesno-duchowy, który symbolizuje wewnętrzną jedność. Podobnie dzieje się ze stanem dziejów świata, gdyż stanowią one jedność w stosunku do całego stworzenia we wszystkich czasach. Przyjmując jako podstawę ów paradygmat, człowiek stworzony na obraz Stwórcy nie powinien nigdy odmawiać wysiłku na rzecz komunikacji i zjednoczenia z powszechnym bytem stwórczym. Z pewnością nie ma prawa się od niego izolować czy zaniechać relacji o charakterze receptywnym. Jakkolwiek świat pozaludzki ma własną strukturę i rodzaj autonomii, to są one nieporównywalne z naszymi, a w samej istocie skierowane na tworzenie jedności uniwersalnej. Niemniej nikt poza człowiekiem nie potrafi tego aż tak dobitnie wyartykułować i docenić. Stawia nas to w uprzywilejowanej sytuacji, ale także nakłada prawdziwy obowiązek i odpowiedzialność nieustannego uczenia się, jak twierdził Hans Georg Gadamer, zatrzymania przed przyro-

¹³ P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 336.

¹⁴ *Ku wspólnej wizji Kościoła*, nr 33.

dą tak samo jak przed dojrzałymi kulturami ludów i krajów oraz doświadczenia innego jak doświadczamy innych pośród nas samych¹⁵. Ma to na celu stać się ostatecznie nośnikiem idei jedności całej rzeczywistości stworzonej oraz służyć tej jedności osobistą postawą, działaniem i świadectwem moralnym. My bowiem niejako w sposób niepostrzeżony czerpiemy z wielkiego dobrodziejstwa, jakim jest wielość i różnorodność stworzonego daru. Tego, który już swoim istnieniem i jednocześnie w imieniu człowieka sławi Stwórcę.

W tym względzie osoba ludzka pozostaje niezastąpiona i autentycznie uprawniona do wykazania się rzetelnością i wiarygodnością. Zajmując centralne miejsce pośród stworzenia, uzyskuje najlepsze pole widzenia i zarazem przyciągania do siebie całego otaczającego świata. Posiadając z kolei przymioty wolności i rozumu, może w sposób rozsądny i godziwy kształtować relacje podmiotowo-przedmiotowe z pojedynczym i powszechnym aktem stwórczym. Od niej zależy ich intensywność i skuteczność wpływania na poziom integracji. Jednak rola pośrednictwa i służby w dziele jedności, zwłaszcza o takim wymiarze, wymaga dużej ofiary i poświęcenia. W pierwszym rzędzie odrzucenia myśli, że jest to wyzwanie nieodnoszące się do naszego powołania lub wysiłek ponad ludzkie siły. Ponadto ostatecznego uznania, że jest to odpowiedzialność i zarazem priorytet nałożony na każdego z racji naszej roli w świecie. Musi się to wiązać bezwzględnie ze służbą dobru powszechnemu, która polega na rezygnacji z wymiernych korzyści własnych i zaspokojenia indywidualnych ambicji¹⁶. Ważna jest tu również świadomość współdziałania ze światłem Ducha Świętego, które stanowi największe źródło nadziei i siły na przezwyciężanie niejednokrotnie samego siebie i rozmaitych sytuacji kryzysowych.

Moc działania Ducha Świętego nie może pozostać obojętna szczególnie dla chrześcijan, którzy opierają swoje życie duchowe na Jego inspiracji i natchnieniu. On towarzyszy wierzącym w ich otwarciu na rzeczy sakralne, sakramentalne i święte, ale także daje odwagę do bycia w tym świecie ważnym łącznikiem między nadprzyrodzonością a doczesnością. Dzieje się to w wyjątkowy sposób za pośrednictwem Kościoła jako miejsca Jego obecności i prawdziwego zbliżenia człowieka z Bogiem. Dzięki Jego działaniu Kościół jawi się jako „sługa” i może być prorockim znakiem życia i pojednania, którego Bóg pragnie dla całego stworzenia¹⁷. Kościół, pełniąc funkcję sługi, staje się razem ze swoją wspólnotą wiernych tą najważniejszą oporą w głoszeniu i zachowaniu jedności całego stworzenia. Bez jego głosu i aktywnego oddziaływania na jedność dziejów ludzkich i stworzenia byłoby znacznie trudniej, a poniekąd w ogóle niemożliwością,

¹⁵ H.G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Warszawa 1992, s. 23.

¹⁶ Por. K. Lehmann, *Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde [w:] Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkriese*, hrsg. v. P. Schmitz, Würzburg 1981, s. 65–88, tu: s. 75–78.

¹⁷ Por. *Deklaracja jedności*, nr 12.

realizować określoną misję. Widać to nad wyraz dobitnie w ostatnim okresie, w wyniku czego wzrasta się również dążność do partnerskiego współdziałania w sferze jedności ludzi innych religii i światopoglądów¹⁸.

Wspólna misja

Świat wraz ze swoim bogatym i różnorodnym potencjałem ma prawo trwać i ubezpieczać swoją jedność. Wiara w posłannictwo Chrystusa dostarcza jeszcze większego przekonania i pewności, że jego odrodzenie i umocnienie w jedności może stawać się aktem naszej codzienności. Potrzebne jest zatem pojednanie w Chrystusie i odkrycie na nowo nieocenionego daru jedności, do czego jesteśmy wezwani. W tym istotne jest pokonanie bariery jedności widzialnej, która niejednokrotnie przesłania prawdziwy sens jedności nieograniczonej do tego świata. Aby zdołać tę przeszkodę pokonać, trzeba uwierzyć wprawdzie we wspólnotę w Chrystusie, która każdorazowo przekracza wymiar doczesny i ma całkowite odniesienie do przyszłości wiecznej. W tym przypadku nawet stan widzialny, bo i sam Chrystus był widzialny, nie przeszkadza zwracać się, odczuwać i uczestniczyć w niewidzialnej sferze boskiej¹⁹. W Chrystusie nasza rzeczywistość indywidualna i powszechna jest scalana w jedną organiczną całość oraz przeistaczana w wartość nieprzemijającą.

Ta perspektywa pozwala właściwie rozumieć potrzebę scalania rozdartego świata i niesienia mu nadziei ocalenia w jedności przez włączenie wszystkich we wspólnotę braterstwa zjednoczonego ze swym Stwórcą. Czy w tym procesie mają prawo uczestnictwa wyłącznie ludzie wierzący, a jeśli tak, to co zatem z niewierzącymi? Jest to problem głębszej natury i nie dotyczy jedynie samej wiary lub niewiary, ale nierzadko również kwalifikacji społeczno-moralnej. Ten rodzaj tendencji wyraźnego rozróżniania i podziału ma swoją dłuższą historię i zarazem zwolenników w świecie chrześcijańskim. Należy stwierdzić, że nie jest to dobry wzór do naśladowania w szczególności dla chrześcijańskiej wspólnoty wiary wyznającej powszechność zbawczej misji Chrystusa. Jakkolwiek z innej strony wspomniana skłonność pozostaje trudna do opanowania czy tym bardziej całkowitego zaniechania. Wynika to z wielu czynników, a przede wszystkim tych niejako w naturalny sposób odróżniających i oddzielających wierzących i niewierzących. Wszakże należy cenić zawsze tych, uważa Tomáš Halík, „którzy swoimi zarzutami nie pozwalają wierze usnąć i wygodnie przytyć; cieszą się, gdy ktoś przygwoździ mnie w miejscu, gdzie zawodzą wszystkie moje dotych-

¹⁸ Por. tamże, nr 15.

¹⁹ Por. R.J. Woźniak, *Materiałno-biologiczny wymiar obrazu Bożego w człowieku*, „Scientia et Fides” 2 (2014) 2, s. 271–288.

czasowe argumenty, a ja muszę na nowo pochylić się nad wstrząsającą otchłanią tajemnicy”²⁰.

Tymczasem cała wspólnota chrześcijańska potrzebuje ciągłej refleksji, w niektórych momentach niezbędnej rewizji swojej postawy, nad własnym stosunkiem wobec powszechnej społeczności tego świata i otaczającego go środowiska. Wydaje się, że jedną z istotnych rzeczy jest prawdziwe uwolnienie się od myślenia o sobie jedynie w kategoriach nadrzędności i ekskluzywizmu, które niezwykle przeszkadzają w osiągnięciu pełnego zaufania. Poza tym nie mniej ważne jest uporanie się z trwałymi nawykami zabobonnymi i mitycznymi, które podlegają nieco innym uwarunkowaniom, spływającym i upraszczającym całościowy model życia chrześcijańskiego. Trzeba uczciwie wyznać, że wokół ludzi wierzących na ziemi zamieszkują i zamieszkiwać będą również ludzie niewierzący. Chrześcijanie zajmują w tym wypadku tylko określoną przestrzeń bytowania i oddziaływania, lecz wcale nie jedyną i osamotnioną. Ich działanie ma prawo być i musi pozostać inne w znaczeniu duchowym, lecz nie powinno być odosobnione w sensie przewagi i wyłączności.

Przede wszystkim jako część całościowej wspólnoty wierzących w świecie chrześcijanie zachowują niezmiennie zdolność bycia odmiennością w wielości. Już ten przymiot nadaje im szczególną możliwość kształtowania własnej tożsamości oraz wpływania na całościowy stan wiary ludzkiej w tym świecie. W tym przeciwstawianiu się normom i zasadom postępowania wypływającym choćby z fałszywego rozumienia wolności i autonomii ludzkiej. Dowodzi to, że wspólnota chrześcijańska podobnie jak w większości wspólnoty niechrześcijańskie choć stanowią strukturę opartą na pierwiastku duchowym, to pozostają ściśle związane ze światem doczesnym. One nie są od niego oddzielone ani nie mogą się od niego oderwać, bo inaczej przestałyby być z tego świata. Skoro należą do świata widzialnego, to także identyfikują się z nim i biorą za niego odpowiedzialność. Z całą pewnością nie występują przeciwko temu światu w imię sprzymierzenia ze światem nadprzyrodzonym. Chrześcijanie poczytują nadto jako swój obowiązek przeobrażanie i nadawanie doczesnej rzeczywistości nowego oblicza, wolnego od wpływu zła.

Dziś coraz mocnej dąży się do unikania skrajności i tym samym ukazywania różnicy czy kontrastu między światem wierzących i niewierzących. Co najwyżej dopuszcza się ogólną percepcję świata jako bytu medialnego między Bogiem a człowiekiem. Nie przynosi ona jednak żadnych istotnych konsekwencji, uznając, że ludzkość, żyjąc najpierw w łonie rzeczywistości społecznej i w końcu rzeczywistości kosmicznej, może zachowywać się w sposób „niemy” religijnie. Sama religia niemal nic nie wnosi do świata — to teza nierzadko lansowana przez niewierzących, która ma na celu podważenie sensu wiary i ogólnie relacji

²⁰ T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2011, s. 98.

człowieka z Bogiem. Jednocześnie podkreśla samodzielność, potęgę i siłę wpływu ludzkiego na kreowanie całej rzeczywistości doczesnej (R. Dawkins, Ch. Hitchens). Podstawowym błędem takiego stanowiska jest negacja transcendentnej struktury oraz naturalnej potrzeby otwarcia człowieka na Boga. A co za tym idzie — wpływu wartości duchowych na rozwój myśli ludzkiej, dobra społecznego czy prawidłowego wykorzystania potencjału świata materialnego²¹.

Co gorsza, za tego rodzaju nastawieniem skrywa się często głęboka niechęć do wierzących. Niekiedy nawet postrzeganie ich jako poważnych „hamulców” w swobodnym i bez przeszkód urzeczywistnianiu się świata widzialnego. Chodzi tu nie tylko o inną wizję świata materialnego, ale zdecydowaną opozycję wobec pojmowania go w kategoriach religijnych²². To rzecz jasna nie może napawać optymizmem, ponadto z całą pewnością bardzo utrudnia dialog. Jednak nie trzeba zapominać o tym, że pozytywnym echem odbija się ciągle chrześcijańska intuicja wspólnej misji ludzkości w tym i dla tego świata. Jest to postawa zgoła odmienna, która nikogo nie wyklucza, również niewierzących, z udziału w budowaniu prawdziwych horyzontów doczesności. Przyjmuje się ponadto, że nawet niewierzący, jeśli tylko nie postępują rozmyślnie przeciwko Stwórcy, są w stanie razem z wierzącymi inspirować i zmieniać ten świat.

Wschodni zmysł stworzenia

Teologia wschodnia podkreśla z dużym naciskiem, że ikoniczne podobieństwo człowieka do Stwórcy nie jest jedynie darem danym na użytek osobisty i wyłączny. Stanowi bowiem bardziej powołanie oraz zadatek ku nieustannemu stawianiu się prawdziwym obrazem za pośrednictwem innych. Oznacza to, że należy dzielić się nim i napełniać całe stworzenie tego świata. W znaczeniu symbolicznym chodzi tu o promieniowanie wielkością i pięknem obrazu na rzecz stworzonego porządku. Tyle że za treścią ikoniczności człowieka kryje się jeszcze bardzo ważny nakaz, o którym często zapominamy albo który zaniedbujemy, a stanowi on wezwanie do umiaru i powściągliwości w korzystaniu i zarządzaniu światem przyrody. Człowiek jako część stworzenia ma razem z innymi stworzeniami sławić Boga jako Pana wszechświata. Najbardziej pierwotną formą religijnego poznania świata jest dziękczynienie za dar stworzenia. Z kolei poczucie wspólnoty losu całego stworzenia uczy nas głębokiego szacunku i czci dla niej oraz wzmaga troskę o ludzką podmiotowość²³.

²¹ M.C. Lucchetti Bingemer, *Die neuen Atheisten und die Identität des Christentums*, „Concilium” 46 (2010) 4, s. 412–424, tu: s. 422–424.

²² Por. P. Clayton, *Warum sich der Theismus im Zeitalter der Wissenschaft weiter entwickeln muss*, „Concilium” 46 (2010) 4, s. 383–392, tu: s. 390–392.

²³ Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, t. 3, Lublin 1991, s. 439.

Autentyczny stosunek do świata w wymiarze poznawczym i receptywnym nie może się opierać wyłącznie na przesłankach charakterystycznych dla nauk przyrodniczych, bez odwołania do pierwiastka natury duchowej, medytacyjnej i sakramentalnej. Wszak tylko on w istocie przymusza człowieka do kształtowania właściwej postawy, podziwu, zrozumienia i współczucia względem stworzenia Bożego. Stworzenie jako widzialna część wielkości Stwórcy jest zarazem znakiem Jego miłości. Dlatego nosi ono znamię sakramentalnego, którego źródło znajduje się poza światem widzialnym i przemijalnym. Każdy sakrament natomiast odsłania bliskość i dar obecności Boga, które są udzielane w pierwszym rzędzie ludzkości. Skoro tak się dzieje, o czym przypomina tradycja wschodnia, to przez komunie ze stworzeniem człowiek może łatwiej ośwoić postawę kontemplacji i dziękczynienia za pożyteczne dopełnienie swojego istnienia. Może wreszcie pojąć, zdaniem Nikołaja Bierdiajewa, sens własnego zbawienia i przemiany wraz z innymi oraz także zwierzętami, roślinami, minerałami, co w dużej mierze zależy od naszych wysiłków²⁴.

Dziś nie mniej naglące znaczenie ma wyzwanie ożywiania w świadomości ludzkiej sakramentalnego charakteru wszystkich istot i bytu stworzonego. Powinność ta w sposób szczególny przynależy ludziom wiary napełnionym charyzmatem jednoczenia wszystkiego w Bogu. Oni stają się kapłanami stworzeń oraz w ich imieniu oddają chwałę Stwórcy. Rzeczywistość ta przyjmuje wyjątkowy wyraz podczas celebrowania wschodniej liturgii, podczas której jest przeżywana z wielką atencją „kosmiczna liturgia” wszystkich stworzeń. Tutaj nie sposób wyobrazić sobie uczestnictwa wspólnoty wiernych w wydarzeniu świętym w całkowitym odosobnieniu czy zapomnieniu o istotach stworzonych, które wypełniają świat widzialny. W liturgii eucharystycznej wspólnota modli się wraz z mocami nieba, aby wszystko co święte i nieświęte dostąpiło pojednania. Wtedy świat jawi się jako autentyczny kosmos, jeden i zjednoczony, zgromadzony razem. Przewyciężona zostaje opozycja między sacrum a profanum, ale także znikają wszelkie podziały historyczne. Eucharystia zapoczątkowuje prawdziwe spotkanie z Bogiem, które nie kończy się w momencie rozesłania obecnych na modlitwie. Stanowi natomiast wejście Kościoła w świat za pośrednictwem uświęconego ludu. Dzięki temu liturgia jest kontynuowana, lecz teraz już w nowych okolicznościach, poza murami świątyni, i polega na uświęceniu całego kosmosu oraz wstąpieniu mocy sakramentalnej w ten świat²⁵.

Wschodnia myśl teologiczna uzmysławia nam, że stworzenie, będąc napełnione duchem, nie przestaje się nim „karmić”. Dzięki intuicji wewnętrznej człowiek jest zdolny rozpoznawać ów związek i uszanować w rzeczach ekstatyczny

²⁴ N. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, tłum. J.C-S.W., Warszawa 1987, s. 132.

²⁵ Por. Artykuły św. męcz. arch. Grzegorza, *Kosmiczny wymiar Eucharystii jako wyraz duchowości prawosławnej*, opr. H. Paprocki, liturgia.cerkiew.pl, 22 marca 2010, [online] http://liturgia.cerkiew.pl/texty.php?id=13&id_n=102 [5.09.2017].

ruch ku pełni życia. Wewnętrzna jedność materii i ducha jako rzeczywistości stworzonych stanowi także zasadę ich dopełnienia oraz swego rodzaju ewolucji. W ten sposób świat materii jest w stanie przekraczać pewne bariery i ograniczenia oraz przemieniać się w świat uduchowiony. Nad ruchem świata materii ku spełnieniu czuwa wszakże transcendentna moc Boga. Ona zapewnia ciągłość ruchu całemu wszechświatu i jego dziejom w kierunku ostatecznego spełnienia.

Znaczącym obowiązkiem człowieka jest właściwa komunikacja i relacyjność względem stworzenia. Wynika to z wyjątkowej sytuacji naszego bytowania „pośród” oraz powołania do wychodzenia „naprzeciw”. Czynnikiem szczególnie nobilitującym staje się jednak osobowa wiara w Boga, która niejako pogłębia ludzkie pragnienie zbliżenia oraz solidarności z całą rzeczywistością stworzoną. Dzięki prawdziwej otwartości na świat widzialny bardziej poznajemy zależność zachodzącą między jednostką a wspólnotą, jak również między społecznością ludzką a bytem stworzonym. Ostatecznie staramy się podjąć wyzwanie odpowiedzialnego obchodzenia z naturą jako wartością jedyną w swoim rodzaju dziś oraz mającą prawo swej kontynuacji w przyszłości.

Openness to the Voice of Creation

Summary

An important duty of man is proper communication and relativity to creation. This is due to the unique situation of our being “in the middle” and our vocation to go out “in the opposite direction”. However, personal faith in God becomes a particularly ennobling factor, as it somehow deepens the human desire for closeness and solidarity with the whole created reality. Through true openness to the visible world, we learn more about the relationship between the individual and the community, as well between the human community and the whole creation. Ultimately, we are trying to take up the challenge of dealing responsibly with nature as a unique value today and with the right to continue in the future.

Keywords

openness, man, creation, integrity, unity, vocation

Słowa kluczowe

otwartość, człowiek, stworzenie, integralność, jedność, powołanie

Bibliografia

- Artykuły św. męcz. arch. Grzegorza, *Kosmiczny wymiar Eucharystii jako wyraz duchowości prawosławnej*, opr. H. Paprocki, liturgia.cerkiew.pl, 22 marca 2010, [online] http://liturgia.cerkiew.pl/texty.php?id=13&id_n=102 [5.09.2017].
- Bartnik C.S., *Teologia dogmatyczna*, t. 1, Lublin 1999.
- Bierdiajew N., *Rosyjska idea*, tłum. J.C-S.W., Warszawa 1987.
- Buber M., *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Clayton P., *Warum sich der Theismus im Zeitalter der Wissenschaft weiter entwickeln muss*, „Concilium” 46 (2010) 4, s. 383–392.
- Dearman A.J., *Religion and Culture in Ancient Near East*, Massachusetts 1992.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986.
- Faith and Order Paper*, Geneva 2013.
- Gadamer H.G., *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Warszawa 1992.
- Halík T., *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2011.
- Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, t. 3, Lublin 1991.
- Hryniewicz W., *Troska Kościoła o los stworzenia. Kryzys ekologiczny i zadania chrześcijan*, „Studia Oecumenica” 14 (2014), s. 5–15.
- Jaskóła P., *Kościół wobec świata w świetle uzgodnienia Ku wspólnej wizji Kościoła*, „Studia Oecumenica” 14 (2014), s. 17–28.
- Laszlo E., *Systemowy obraz świata*, tłum. U. Niklas, Warszawa 1978.
- Lehmann K., *Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde [w:] Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkriese*, hrsg. v. P. Schmitz, Würzburg 1981, s. 65–88.
- Lucchetti Bingemer M.C., *Die neuen Atheisten und die Identität des Christentums*, „Concilium” 46 (2010) 4, s. 412–424.
- Nossol A., *Ku otwartej tożsamości wyznaniowej. Perspektywy rozwojowe ekumenii [w:] Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa*, red. Z. Glaeser, S.J. Koza, R. Pieskała, Opole 1994.
- Unity Statement*. pdf; przekład polski: *Deklaracja jedności*, tłum. K. Karski, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 30 (2014) 1–2, s. 67–73.
- Woźniak R.J., *Materialno-biologiczny wymiar obrazu Bożego w człowieku*, „Scientia et Fides” 2 (2014) 2, s. 271–288.

Adam Drozdek¹
Duquesne University
Pittsburgh

The problem of conscience in the light of Pauline teachings

The human being is a multidimensional entity that consists of the following tightly intertwined dimensions, as presented in Figure 1: the moral dimension (conscience), rational dimension (intellect), volitional dimension (the will), emotive dimension (the heart), and corporeal dimension (the body). The name of the human species, *homo sapiens*, indicates that the rational dimension is what distinguishes humans from other beings, that it is the most important dimension, the dimension that is the seat of humanness. It seems, however, that in the hierarchy of human dimensions the highest position is occupied by the moral dimension, the rational dimension being its subsidiary.² That is, what ultimately makes humans human is their conscience, not intellect, very important as it is. To see the role played by conscience, let us consider first interrelations between various human dimensions.

Intellect is the reasoning faculty which uses various means to derive conclusions from information accessible to it. This information can come from sensory perception, from memory, and from the results of intellectual processes; the reliability of this information can be influenced by the body (e.g., the sharpness of reasoning is diminished by inebriation), by emotions (anger very likely can cause disregard of some information), by principles coming from conscience, and by the exercise of the will that may influence the direction of reasoning (consider the expression “having clouded judgment”). If some statements made by intellect are sustained by the will, the result is faith (“assent with certitude”).

¹ Adam Drozdek is an Associate Professor at Duquesne University in Pittsburgh, USA (drozdek@duq.edu).

² The view of priority of moral dimension over rational dimension is presented in A. Drozdek, *Moral dimension of man in the age of computers*, Lanham 1995.

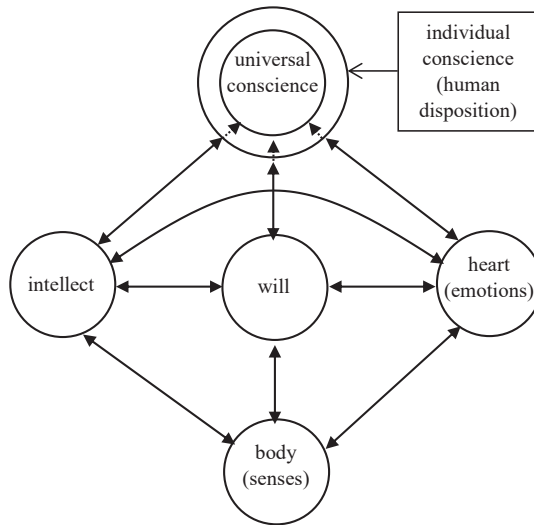


Fig. 1.

The will decides how a person proceeds by choosing a particular course of actions using conclusions arriving from intellect and from principles submitted by conscience. Its capacity can be enhanced or undermined by emotions and by signals coming from the body, e.g., pain inflicted on the body very likely will constrain the will in the choices it would otherwise like to make.

The heart is metaphorically considered the seat of emotions, passions, and desires, the most important of which is, arguably, love. Emotions will be stirred in a particular way by conscience — causing guilt or satisfaction; by the body and the sensory data — fear or delight at the sight of a particular sight, anger can be caused by, say, noise; by the will — emotions can be subdued or inflamed by the strong will; and by reason — rationalization can mollify passions.

The body provides the person with sensory data coming from its sensory apparatus. It can be influenced by the intellect: if audio data are needed by the intellect, the visual data can be disregarded and concentration would be directed to sound rather than to other types of sensory data. In this process, the will would have its say. Emotions can influence sensory mechanism — certain types of desires will make the body focus of only certain types of sensory data.

At the top of the hierarchy of dimensions is conscience. It is divided into two parts. The *universal conscience* is shared by all humans. It is the core of humanness, something present from the beginning of human life. It is the seat of immutable moral principles that are measuring sticks for thoughts and actions. They assess them morally before they, actions in particular, take place (antecedent conscience), and they assess them afterwards (consequent conscience) im-

pacting emotions in a particular way depending of the result of the assessment. And thus, a person feels guilt and shame when actions go against what moral rules prescribe, or the person feels satisfaction and fulfillment when actions follow moral rules. Many, probably most, actions are morally neutral and thus conscience passes over them: it usually does not matter, morally, if a term paper prepared by a student uses Times Roman font or Arial. Content, on the other hand, might.

The content of the universal conscience is shared by all people across times and cultures. However, such a statement appears to be a blatantly false and it is enough to look around one's own neighborhood to see counterexamples. The universal conscience can be viewed as a set of general principles which should be made specific for practical application.³ They thus require an accompanying *individual conscience* also called *the human disposition*. The content of the universal conscience does not change, but it is surrounded by a layer of individual conscience that functions as a filter which allows the voice of the universal conscience to get through with a variable level of clarity, in some extreme cases, not at all. The individual conscience is also a set of moral principles, but these principles vary from one person to another and are influenced both by the social and natural surrounding as well as by other inner dimensions of the same person. Social environment exercises pressure to adopt certain rules of conduct and they are frequently adopted, not always consciously. Family pressure coming from early upbringing, peer pressure, pressure coming from colleagues, from superiors, from culture, etc., all influence the content of the individual conscience. However, the person is not always a mere passive recipient of these influences. Reflection, reasoning, meditation may help greatly to defend oneself from influences considered harmful, and in this reasoning the voice of the universal conscience would be used to influence one's decisions. Rationalizing may, on the other hand, lead to the adoption of rules which otherwise would be rejected. Emotions of the person may play a great role in the adoption of some rules; consider the gravity of hatred, vengefulness, jealousy, but, on the other hand, of love, joy, optimism. The will has its say, too, in adoption or rejection of certain moral rules: I want to be a good person and I act upon this desire notwithstanding obstacles that may arise. Such a desire sustained by sheer will

³ In analogy of Chomsky's linguistic competence and a specific language learned by a child, the concepts of the universal moral grammar and individual moral judgments were proposed; S. Dwyer, Moral competence [in:] K. Murasugi, R. Stainton (eds.), *Philosophy and linguistics*, Boulder 1999, pp. 176–177; the universal moral grammar would correspond to the universal conscience. For the grammar-morality analogy, see J. Mikhail, *Elements of moral cognition: Rawls' linguistic analogy and the cognitive science of moral and legal judgment*, Cambridge 2011.

turns into a habit, into a moral rule that becomes a part of the person's individual conscience, a part of personality.

One big problem discussed in ethics was raised by David Hume who stated that an "ought" cannot be derived from an "is." The representation of the human makeup presented here if not removes then it at least alleviates this problem: there is no need to derive morality from factuality since morality is present in the human person from the very inception. The "ought" is in the universal conscience and, by its fluctuating presence, in individual conscience.

The anthropological structure presented here fits the creation account given in the Bible. Humans were created in the image and likeness of God after which humans separated themselves from God by sin. The *image* of God in humans, however, was not affected by sin; it remains undefiled in its pristine condition as the universal conscience, as the goodness of God inscribed in this conscience in form of moral rules. However, the likeness of God in humans became obscured by sin and thus not unobstructedly accessible to intellect, will, and emotions. The individual conscience is the obstructing element which can be more or less impeding, depending on its content. The *likeness* of God in humans is the intellect, the will and some affects, love in particular. However, they remain fluid, shaped by the course of one's life and the strength of one's personality. For a believer, they are also shaped by the providential God particularly in those who turn for help to Him.

Conscience in the New Testament

The presentation of conscience given above can be related to the Biblical use of conscience. The Old Testament does not have a specialized word for conscience.⁴ However, the role of conscience is played by the heart (לב),⁵ the seat of mental and spiritual activities, which includes moral decisions and emotions associated with these decisions. The New Testament uses the word συνείδησις for conscience; however, it is not used in the Gospels nor in John's epistles. Instead, the word καρδιά, the heart, is used, thereby taking over the Old Testament usage of the word and its generality. The heart appears to stand for the personality of a human being. When Paul spoke about the foolish heart that was darkened when the Gentiles recognized God, but did not glorify Him (Rom. 1:21), he meant as much human reason, as conscience and will, and so he did when speaking about the impenitent heart (2:5). However, the moral aspect of *kardia* appears to be the

⁴ M. Kähler, *Das Gewissen*, Halle 1878, p. 192.

⁵ C.F. Stäudlin, *Geschichte der Lehre von dem Gewissen*, Halle 1824, p. 21; W. Gass, *Die Lehre vom Gewissen: ein Beitrag zur Ethik*, Berlin 1869, pp. 15–16; W. Schmidt, *Das Gewissen*, Leipzig 1889, pp. 81–91.

most important so that when *syneidesis* is also used, the difference between the two meanings becomes blurred⁶ to the point that they can be blended together as synonymous.⁷

The word *syneidesis* is used 31 times in the New Testament out of which 21 times by Paul: 12 times in the Corinthians, 6 times in pastoral letters, and 3 times in the Romans; moreover, it is used 5 times in the Hebrews, 3 times in Peter's letters, and twice in the Acts.⁸ Sometimes the word is used by itself; often it is accompanied by an adjective or a noun and it may refer to the universal conscience, to the individual conscience, or to both taken together.

There is a reference to conscience that is good (ἀγαθή, Acts 23:1; 1 Tim. 1:5, 1:19; 1 P. 3:16, 3:21), pure (καθαρά, 1 Tim. 3:9, 2 Tim. 1:3), beautiful/good (καλή, Heb. 13:18), blameless (ἀπρόσκοπος, Acts 24:16), but also that is weak (ἀσθενής, ἀσθενοῦσα, 1 Cor. 8:7, 8:10, 8:12) and bad/evil (πονηρά, Heb. 10:22). It does not appear to be a semantic difference between good, clean, blameless, and pure conscience. In all these cases, the individual conscience can be meant since the universal conscience does not change; it is always good. Individual conscience, on the other hand, may contain different moral precepts, not all of them admirable and thus its level of perfection can go through different shades of goodness or badness.

Conscience can be modified by a noun. Ineffectiveness of offerings is indicated by the fact that if they worked, a person would not have a conscience of sins (Heb. 10:2). This seems to point to both the universal and individual conscience which induce the feeling of guilt in a person because of the person's sinful behavior. Having the conscience of sins would mean the condemning workings of conscience on account of the presence of sin. The expression sounds, in English, very close to having the consciousness of sins;⁹ however, conscience may induce guilt when the person is not conscious of sin in order to bring it to the person's consciousness.

Peter urged believers to endure undeserved wrongs on account of the conscience of God (1 P. 2:19). If this is understood as objective genitive, then the reference would be to the content of universal conscience as being a stamp of God, His image, a reflection of His greatness, goodness, and love which should be the primary motives of human response to whatever happens. If it is under-

⁶ "The function of the heart is akin to the function of conscience (*syneidesis*)"; P. Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig 1912, pp. 430–431.

⁷ Verses Rom. 2:15; 1 Tim. 1:5; Heb. 10:22; 1 P. 3:15–16 speak to the identification of heart and conscience, according to P. Delhay, *The Christian conscience*, New York 1968 [1964], p. 48; cf. C.F. Stäudlin, *Geschichte*, pp. 45, 51. "In some cases, St. Paul uses interchangeably terms heart and *syneidesis*," W. Poplatek, *Istota sumienia wedlug Pisma św.*, Lublin 1961, p. 85.

⁸ A single use in the Gospels (J. 8:9) is in a phrase that appears only in late manuscripts.

⁹ Even more so in French, where *conscience* means both "conscience" and "consciousness".

stood as subjective genitive,¹⁰ then the reference would be to God as the author of the content of universal conscience, the God, who made humans moral beings, the God that is infinitely greater than anything that may be encountered on earth, good or bad.

Conscience is mentioned twice in the same verse where the weak conscience appears to be synonymous with the conscience of the idol (1 Cor. 8:7), the conscience of those who eat offerings to idols as such, i.e., they believe to be morally commendable to honor idols by participating in the offering ceremony. And thus, their conscience is weak because of their sincere belief in idols and allowing this belief to form their individual conscience — for the worse. Incidentally, the phrase “conscience of the idol” (συνείδησις του ειδώλου), which in many Bible translations is changed beyond recognition,¹¹ ties it nicely to Francis Bacon’s discussion of the idols of the mind: an idol could be understood as an idol of the marketplace (views coming from society), an idol of the tribe (relying too much on human nature, e.g., on the senses), an idol of the cave (relying too much on peculiarities of one’s own character and upbringing), and an idol of the theater (clinging to tradition). And thus, for instance, individual conscience is shaped by knowledge — or its lack — of religious truths (1 Cor. 8.6–7), but also by outside influences such as the views prevailing among people with whom a person lives and practiced morals in the social surrounding may be adopted by the person, etc.

Paul mentions conscience in the same epistle five times throughout five verses, also in the offering eating context (1 Cor. 10:25–30). Eating meat — any meat, even if offered to idols — does not by itself pollute one’s conscience. However, if A tells B that B eats meat offered to idols, B should stop eating (at least while A is watching) on account on A’s conscience, not B’s. It is interesting that although moral conviction concerning eating such meat in A’s conscience is erroneous, i.e., not Christian, B should, in a way, honor this erroneous conscience — at least not offend it — rather than act on account on B’s own conscience.¹² After

¹⁰ By analogy to the phrase “faith of Jesus Christ” (Gal. 2:16, 3:22; Rom. 3:22, 26; Phil. 3:9), which can be understood as objective or as subjective genitive, J. Stępień, *Syneidesis (Das gewissen) in der Anthropologie des Apostels Paulus*, “Collectanea Theologica” 48 (1978), Fasciculus specialis, p. 80.

¹¹ E.g., “a conscientious fear of the idol” (Conybeare), “familiarity ... with the idol” (Rotherham), “being accustomed to idols” (RSV), being “used to idols” (Jerusalem Bible), “thinking of idols as alive” (Living Bible), “thinking in terms of idols” (Modern Language).

¹² “Each conscience, even falsely educated conscience, must be respected,” O. Kuss, *Die Heiden und die Werke des Gesetzes (nach Röm 2,14–16)*, “Münchener Theologische Zeitschrift” 5 (1954) 2, p. 94. “One must respect another’s moral judgement upon his own life, even when one cannot follow it as a rule for one’s own,” J. Moffatt, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, London 1947, p. 144. “The conscience of one [person] is no norm for another [person],” R. Steinmetz, *Das Gewissen bei Paulus*, Gr. Lichterfelde–Berlin 1911, p. 20. “Conscience has an obligatory power even when it is in error,” W. Poplatek, *Istota*, p. 96.

all, each person should seek the neighbor's advantage, not one's own (10:24) and at this moment it appears to be more important not to stir someone's voice of conscience in the wrong way rather than to try to correct it, at least not by an in-your-face behavior.¹³

Conscience is also mentioned by itself. Paul assures the readers of his letter that he does not lie about the extent of his grief since "the conscience of mine in the Holy Spirit bears me witness" (Rom. 9:1), which can be understood as the individual conscience renewed in the Holy Spirit. Paul also referred to "the testimony of conscience of ours" in 2 Cor. 1:12. Having abandoned "the hidden things of shame," Paul also commended himself "to every conscience of man before God" (2 Cor. 4:2, "the common conscience" (NEB)); the judgment of individual conscience of fellow men should be done "before God," in His sight, with one eye on what God requires so that this conscience will judge justly. If such a reference to God is not made, Paul can only say that when persuading others, he can only hope that for their conscience everything will be open in him the way everything is open in God (2 Cor. 5:11) and just as everyone, including Paul, will appear before the judgment of Christ (5:10), so Paul exposes himself now to the judgment seat of their conscience. Also, obedience to authorities should be accepted on account of the practical reason — to prevent the authority's retribution — and "because of conscience" (διὰ τὴν συνείδησιν, Rom. 13:5), i.e., such submission is morally obligatory: because God providentially appoints authorities, then those who oppose authorities oppose God Himself and His decision (13:1–2). Woe to those whose individual conscience says otherwise. This means that for Paul, the obedience to authorities appears to be a moral precept of the universal conscience; at the very least, it should be part of the individual conscience of a Christian.

Conscience is thus an active faculty and acts in cooperation with other human dimensions which is best brought up by Paul in his discussion of the conscience of Gentiles when he said that the judgments of conscience are in confrontation with thoughts excusing or accusing one another (Rom. 2:15). An action of a Gentile can be morally unacceptable to his conscience; however, desires of the Gentile stir his intellect to planning and undertaking the action, and conscience is opposed to the thoughts associated with this action. Strong individual conscience can have an upper hand, but rationalization may win over, and thus the result of the conflict is not predetermined. However, the conflict does take place and, as Paul argued, Gentiles have no excuse before God for their misdeeds.

Paul spoke about conscience being scarred by the hot iron under the influence of the seductive spirit (1 Tim. 4:2), clearly a reference to individual conscience

¹³ In this lies the originality of Paul's use of conscience: a Gentile sage used the voice of his conscience, no matter what; a Christian "gives priority to charity as a rule of his conduct ... [whereas] paganism remained locked up in egoism," J. Dupont, *Syneidesis aux origines de la notion chrétienne de conscience morale*, "Studia Hellenistica" 5 (1948), p. 153.

and so is a reference to defilement of conscience (and the mind) of the impure (Tit. 1:15). Conscience cannot be purified by offerings (Heb. 9:9); it can be purified only by the blood of Christ, purified from dead works (Heb. 9:14). This purification is performed by God in the act of conversion and it can be understood as new birth: a person is born again by the removal of the stain of sin from his spirit and thereby its renewal. With the removal of sin from the individual conscience values and rules prompted by sin will also be removed and the conscience will be receptive to values and rules that agree with the will of God, with the values and rules which can be placed there directly by God Himself (cf. Jer. 31:33 quoted in Heb. 8:10). The universal conscience remains the same,¹⁴ but God writes a new content of the individual conscience, thereby providing Christian interpretations of general principles already inscribed in the universal conscience. The Sermon on the Mount is very instructive in that respect; Christ said, “I say to you, that anyone who is angry with his brother [without cause] will be held guilty by judgment. He who says to his brother, ‘fool’ will be held guilty by the council, and he who says ‘moron’ will be liable to the fire of hell” (Mt. 5:22). The general principle “do not kill” can be interpreted in so many ways and so many different interpretations are acquired by different people in different times and cultures. It can be interpreted by individual conscience to mean, “do not kill anyone from the same tribe, anyone else is a fair game”; “do not kill healthy infants, never mind the unhealthy”; this may even be carried to an extreme: “do not kill if you expose yourself to a danger of being caught”; would not psychopaths adopt such an interpretation? Christ provides a rather detailed interpretation that He finds obligatory for all people, but for converts in particular, demanding interpretation as it is (how effortlessly we call others morons...). Christ, it can be said, carries the interpretation of the “do not kill” to another extreme: words can be harmful, so much so, that even anger and name-calling deserve severe punishment.

This new birth is represented also in the New Testament by spiritual circumcision. Paul spoke about being a genuine Jew because of circumcision of the heart (περιτομή καρδίας, cf. Dt. 10:16, 30:6), in the spirit, not in the letter (Rom. 2:29), about circumcision made not with the hand, but the circumcision of Christ, whereby a person is complete in Him (Col. 2:10–11). This would indicate cutting

¹⁴ Cf. a remark made by Jerome that “the spark of conscience in the breast of Cain was not extinguished after he was ejected from paradise” (*Commentary on Ezekiel* 1.7). Jerome introduced the distinction between indelible *synteresis/synderesis* and extinguishable *conscientia* (cf. T.C. Potts, *Conscience in Medieval philosophy*, Cambridge 1998, pp. 10–11) which would correspond roughly to the universal and individual conscience discussed here. A similar sentiment can be found in the statement that “conscience was and remains for all times unchangeable sacredness in which the faith of man in God and in his eternal destiny under all storms of life and under all errors of cognition and of the will dwells like a sacred spark to be enkindled by the divine breath of grace at a determined hour to a luminous flame and to the fire of love that consumes sin,” H.T. Simar, *Das Gewissen und die Gewissensfreiheit: zehn Vorträge*, Freiburg im Breisgau 1874, pp. 53–54.

off human accretions of the individual conscience to make room for what Christ would like to see in people as their motivations.

However, individual conscience does not disappear. It works the same way as before conversion, but, presumably, its content will be much closer to the demands of the universal conscience than it was before conversion with the help of God-directed intellect, emotions, and will. Thus, it is useful to mention 1 Cor. 4:4 in which Paul said, οὐδὲν ἑμαυτῷ σύννοια, “I know nothing against myself” (ASV), but on account of using the verb *synnoia*, it is also translated “my conscience does not reproach me” (Knox). The verse states that “I know nothing against myself, but I am not thereby justified, but he who judges me is the Lord.” This indicates that conscience is not the last instance.¹⁵ Although individual conscience is purified by the new birth, it still can be improperly influenced. Therefore, as important as the testimony and judgments of conscience of a believer are, the divine judgment is the true benchmark.

New birth affects the whole of human spirit, not only individual conscience, but also the intellect, will, and affects. The deductive skill may not be necessarily affected, but the assumptions made in the deductions, principles upon which reasoning is base will surely be affected along with the importance assigned to them. The new born do certain things not only out of obligation, not only because certain actions and behavior are mandated, but because they want to imitate Christ in their lives, because they desire to live a morally pure life. However, just as in the case of individual conscience, the intellect, will, and affects remain faculties on the human scale, that is, they may not — and usually will not — stay the same; the outside influences still can and do exercise pressure affecting will and emotions. The believers know now that they can rely on the divine help and that God is the providential God ready to help when believers prayerfully turn to Him. The body still has a very strong voice in anyone’s life and even Paul himself in exasperation complained about his pitiful condition of serving with the body to the law of sin even though he submitted himself to the law of God with his mind (Rom. 7:24–25).

Most of the time the New Testament speaks about individual conscience, malleable, changeable, formed by inner and outer influences, by the idols of Bacon. It can be a good conscience but it seems like most of the time it is not quite good — it is weak, it is outright bad. However, the good news offered by the New Testament is that it can be perfectly cleansed by the divine help: through the blood of Christ individual conscience can be purified. However, this pure state of conscience is not permanent; it can become defiled again and thus the life of

¹⁵ “Conscience is a directing [factor] in respect to justification judgment, but it is not the [ultimately] deciding instance,” T. Schneider, *Der paulinische Begriff des Gewissens (Synneidesis)*, “Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge” 6 (1929), p. 200.

a person and the person's relation to God, the person's commitment to Christian principles can keep this defilement away.

Sometimes when the New Testament speaks about conscience, it may be understood as a reference to both the universal and individual conscience. When Peter spoke about the conscience of God, he spoke about the universal conscience, but the clearest reference to it is not by using the name "conscience." When arguing for the inexcusability of Gentiles before the judgment of God, Paul said that they have the law inscribed in their hearts (Rom. 2:15). The heart mentioned here is the universal conscience, the seat of moral principles with which God endows every human being coming to this world. Thus, Gentiles do have the moral principles and thus they have no excuse that they did not have any chance to know what sin is.

The vexing problem remains as to what exactly is inscribed, which leads to the problem of natural law, and centuries-long rich discussions of the problem did not quite arrive at a unique solution.

The inscribed law

Here is the context in which a pronouncement about the inscribed law was made: "For when Gentiles, who do not have the law, by nature do the things of the law, they are law to themselves, even though they do not have the law. They show that the work of the law is written on their hearts, while their conscience also bears witness, and their conflicting thoughts accuse or even excuse them" (Rom. 2:14–15). This has been one of the most widely discussed Biblical passages and pretty much every word was interpreted in a variety of ways, beginning with the starting "for" considered by some problematic since it is not clear with which of the preceding statements these two verses are connected,¹⁶ or the word "and" for which it is disputed what it exactly connects.¹⁷ Who are the Gentiles? Any Gentiles or only the ones converted to Christianity? What are the things of the law (τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν) that they do and by nature at that? What nature? How can Gentiles be the law to themselves? Would that mean that their salvation is possible by their own efforts alone without God's saving grace? What is the law mentioned five times in these two verses? Most importantly for us here, what exactly is written on the hearts (γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις)?¹⁸

¹⁶ "The correct ascription of the γάρ in v. 14 is — until today — a very important exegetical point," G. Bornkamm, *Gesetz und Natur* (Röm 2:14–216), in his *Studien zu Antike und Christentum*, München 1959, p. 100 note 8.

¹⁷ R.H. Bell, *No one seeks for God: an exegetical and theological study of Romans 1.18–3.20*, Tübingen 1998, p. 149.

¹⁸ Cf. J. Riedl, Die Auslegung von R 2,14–16 in Vergangenheit und Gegenwart [in:] *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, Romae 1963, vol. 1, pp. 271–281. For a comprehensive discussion of Rom. 2:14–15, see W. Bleibtreu, *Die drei ersten Kapitel des Römerbriefes*,

Paul accuses the Jews for their misdeeds in spite of the fact that they have the Mosaic law which spells out the revealed rules of conduct. When it comes to Gentiles, they cannot use as an excuse the fact that the Mosaic law was not revealed to them, since God wrote the law on their hearts. The law in these verses has to be the Mosaic law. However, Paul did not say that the law is written on the hearts, but the work of the law (ἔργον τοῦ νόμου). What this work is we can only surmise. Not the entire Mosaic law spelled out in the Torah with its 613 rules is to be found in the hearts of Gentiles but, as it were, its summary, its core, the principles overarching these laws which may be considered to be summarized in the Decalogue. The word “written” seems to be quite significant here since the work of the law was written on the heart by the same hand that wrote the Decalogue on the stone tablets (cf. 2 Cor. 3:3).¹⁹ What the Jews received in a very tangible form the Gentiles received inscribed in their universal conscience which is immutable although not always, not easily, and not directly accessible. Yet, it is there, it waits for discovery and for serious treatment by each person. To that end, God revealed Himself in nature, in its orderliness and harmony; His majesty and divinity is manifested in the working of nature for everyone to see as Paul taught in the very same Epistle to the Romans. This is a way of natural theology, the way of discovering the unknown God in one’s own natural surrounding because God is not far away from anyone, as Paul also preached on the Areopagus. Natural theology goes hand in hand with the natural law of conduct. Presumably, the recognition of the existence and majesty of God will lead a person to seeking God’s guidance in the life’s matters — and answers can be found in oneself, in the universal conscience implanted by God. Listening to nature leads to discovery of God, listening to oneself, to one’s conscience leads to the discovery of God’s voice.

It seem that the verses should be read thus: “For when Gentiles, who do not have the [Mosaic] law, by nature do the things of the [Mosaic] law, they are law to themselves,²⁰ even though they do not have the [Mosaic] law. They show that the work of the [Mosaic] law is written on their hearts, while their conscience also

Göttingen 1884; M. Lackmann, *Vom Geheimnis der Schöpfung. Die Geschichte der Exegese von Römer I, 18–23, II, 14–16 und Acta XIV, 15–17, XVII, 22–29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie*, Stuttgart 1952; J. Riedl, *Das Heil der Heiden nach R 2, 14–16.26.27*, Mödling bei Wien 1965; R.H. Bell, *No one seeks*.

¹⁹ “The writing in the hearts is the counterpart of the writing on the tablets,” A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit: ein Kommentar zum Römerbrief*, Stuttgart 1975 [1935], p. 91.

²⁰ In fact, it is possible to read, “they are [the Mosaic] law to themselves” if the lack of article before “law” is found rather unimportant; in this case, the interpretation would be that the Gentiles “are for themselves what the Mosaic law is for the Jews,” P. Bläser, *Das Gesetz bei Paulus*, Münster 1941, p. 21. A possibility is raised that “law” in the entire chs. 2–3 of the Romans should be understood as “the divine moral norm which manifests itself for the Jews in their Mosaic law and for the Gentiles in the so-called natural law,” J. Riedl, *Das Heil der Heiden*, p. 198, but with this interpretation, it is difficult to understand the statement that the Gentiles have no law and are law to themselves.

bears witness, and their conflicting thoughts accuse or even excuse them” (Rom. 2:14–15). Obviously, the Gentiles do not have the Mosaic law and yet they can follow it; they can be doers of this law (ποιηταὶ τοῦ νόμου, 2:13), in which way they are law to themselves because as such doers, they would follow the law that they do have, the one which is inborn — the content of the universal conscience — and the one which is acquired — the content of the individual conscience.²¹ Although they could not follow — not knowing them — all the minutia of the Mosaic law, their moral conduct could be acceptable from the point of view of this law.

The Decalogue can be considered an outline of the Mosaic law, a set of general principles which need to be made specific to be applied in a particular situation. Consider again the command, “do not kill.” Is this an unconditional command? Do not kill any one in any situation? The command might be interpreted as saying, do you best not to kill anyone at any time anywhere, unless... — and this is where particular guidelines are needed accompanied by human reasoning and emotive powers to make the right decision in a particular case. The Mosaic law with its hundreds of rules tries to do just that — provide specific guidelines for specific situations. Thus, killing in self-defense is permitted, and so is killing an enemy on the battlefield. However, even the specific rules of the Mosaic law are insufficient to cover all possible bases. Killing a family member on the battlefield who is on the opposing side? Killing a mortally wounded person to end the person’s suffering? Aborting a fetus? In any event, the Gentiles, in fact, all people, have written in their universal conscience general moral principles which the Jews had written on the stone tablets. Therefore, if rules of behavior brought to the world are counted as part of the natural law, then the work of the law mentioned by Paul can be identified with the natural law. Specificity of moral behavior is the work of individual conscience and this conscience and its rules will be molded by the person’s rational and emotive faculties and the outside influences.

The content of the universal conscience: since Paul stated that all people have the work of the law inscribed in their hearts by which they can be judged just as the Jews will be judged by the Mosaic law, this can be interpreted to mean that all people have the same essence in their universal conscience which can be considered a form of the Decalogue which represents the essence of the Mosaic law.

Christ said that the entire law and prophets are based on two commandments, loving God with all one’s heart and mind and loving neighbors as oneself (Mt. 22:36–40), which are the two commandments provided in the Torah (Deut. 6:5 and Lev. 19:18). If the former is considered the summary of the so-called first table of the Decalogue, which includes commandments regulating divine-human

²¹ “Even though the Gentiles do not have the Mosaic law, they in effect possess the law (presumably the moral norms of the Mosaic law) as evidenced by their occasionally keeping the commands of that law,” T.R. Schreiner, *Romans*, Grand Rapids 1998, pp. 121–122.

relationship, then the latter summarizes the second table, which includes commandments regulating inter-human relations, and in respect to the latter, this is very much what Paul explicitly stated: the one who loves another has fulfilled the law since “you should not commit adultery, you should not kill, you should not steal, you should not bear false witness, you should not covet and if there is any other commandment, it is summed up (ἀνακεφαλαιοῦται) in this word, namely, you should love your neighbor as yourself” (Rom. 13:8–9). Emphasizing the second tablet, Christ also said in the Sermon of the Mount: “all that you want that people do to you, do that also to them, since such is the law and prophets” (Mt. 7:12), which is the Golden Rule that should be considered a rule engraved in the universal conscience content, which is confirmed by the fact that it really is universally recognized, very often in the negative form, as a Silver Rule: “Do not do to others as you would not them do to you,” as a fundamental ethical rule, including the deuterocanonical Book of Tobit (4:15).²² Interestingly, Christ also said, “I give you a new commandment, love one another as I loved you,” which should be a distinguishing characteristic of Christians (J. 13:34–35). Love your neighbor is, so to speak, one-directional love: love your neighbor regardless of whether you are loved back and in this, rely on the store of your own affections — not an easy task, to put it mildly. Also, the Golden Rule may be interpreted in a variety of ways and hardly, to have an extreme example, an interpretation promoted by a masochist would be desirable. Christ not only wanted disciples to love one another but love the way He loved them, which includes putting one’s life for someone, the ultimate sacrifice. What is new here is this addition, “as I loved you”; believers become temples of the Holy Spirit and thus of Christ and thus loving one another will be, as it were, motivated by the divinely enhanced affection.²³ This would make possible to love others not only as oneself, but also more than oneself.²⁴ That would be a new law in the sense of desirable content of the individual conscience as a Christian understanding of the Golden Rule which was and remains part of the universal conscience.

The Golden Rule and the Decalogue were the favorite choices of authors, at least Christian authors beginning from patristic times. However, these were not

²² J. Wattles, *The golden rule*, New York 1996, pp. 16, 29, 34, 191, 192.

²³ Love spoken of in here “is a love new in its very *nature* ... [namely] *of the same nature* as which Jesus testifies to the believer (x. 15); each one, so to speak, loves his brother with the love with which Jesus loves both him and this brother,” F.L. Godet, *Commentary on the Gospel of John*, New York 1886 [1864], vol. 2, p. 266.

²⁴ As stated at the beginning of the 5th century, “in the law it was commanded that everyone should love his neighbor as himself. But the voice of our Lord wants our companions in faith to be loved even more than ourselves because he is ordering us to imitate his love for us,” Theodore of Mopsuestia, *Commentary on the Gospel of John*, Downers Grove 2010, p. 121. This sentiment is also conveyed in Paul’s urging each person to seek the neighbor’s advantage, not one’s own (1 Cor. 10:24).

the only possibilities. The Jewish rabbis spoke about the so-called Noachian covenant that God established with Noah after the flood and with his progeny, which is the whole of the humankind, in fact, a covenant with the whole of creation (Gen. 9:8–17). The covenant included seven Noahide commandments obligatory for all humans, which are prohibitions against idolatry, blasphemy, murder, sexual immorality, theft, tearing a limb of a living animal and a command to establish a court of justice. They were considered to be the natural law that was in view of some, rationally knowable, since, in Maimonides' words, the Noahides' reason compels them to follow its precepts.²⁵ As part of the natural law, its precepts could also be considered to be "written in the human heart." In fact, Maimonides considered six Noahide commandments to be Adamic; that is, present from the beginning of the humankind.²⁶

Natural law was often considered to be recognizable by the mind as composed of self-evident truths. That is, the mind was so created that it inevitably recognized some truths as self-evident. Self-evidence is not as much property of the truths as it rather depends on the human cognitive apparatus. Therefore, there is a tenuous difference between some truths being inscribed in the human mind from birth and the same truths being self-evident since, in the latter case, they are not inscribed, but the mind is so constructed that they, as it were, must inscribe themselves in the mind when the mind begins to work. That is, *tabula* may be *rasa*, but the makeup of the *tabula* determines what, as it were, writes itself on it.

If the Decalogue in some form is inscribed in the universal conscience, what is the need for the revelation, at least the part of revelation that includes the Decalogue? Wouldn't the inscribed Decalogue be sufficient? This is a type of question that Augustine had also asked — and answered. "The hand of the Creator inscribed in the human heart, don't do to other what would not like them do to you. This is what no one was free to ignore even before the law was given." However, to avoid an excuse that the law was incomplete, God inscribed on stone tables the laws that people had in their hearts, but they did not read them. That is, these precepts had already been in the human conscience, but people just did not want to read them. Therefore, God put them in front of their eyes so that they would be compelled to see them also in their hearts. Through the law, God was bringing people to their own selves, through the law God has made a proclamation, "return, transgressors, to your heart" (Is. 46:8) (*Expositions on the Psalms* 57.1). This can be termed the Augustine principle: the essence of the written law is already inscribed in human conscience, but because people disobey it, God also gave the same moral precepts in form of the written, Mosaic law. In other words,

²⁵ D. Novak, Response [in:] A.M. Emon, M. Levering, D. Novak, *Natural law: a Jewish, Christian, and Islamic dialogue*, Oxford 2014, pp. 135, 138. Cf. idem, *Natural law in Judaism*, Cambridge, 2008 [1992], ch. 6.

²⁶ Idem, Response, p. 136.

the same core values can be found in the universal conscience and in religious values. Thus, at least the Israelites since the Mosaic law was issued, would be doubly condemned: by their conscience and by the written law. The Augustine principle was later developed as a doctrine of complementarity of the natural law and the divine law as “two different yet mutually complementary ways in which God’s will is expressed to human beings,”²⁷ and still as a doctrine of two books, a book of nature and the Scripture, both speaking about God’s majesty and God’s will, the view promoted by physico-theology.

A universal version of the Augustine principle would be that the same core moral values and precepts are inscribed in the human universal conscience and are also included in all major religions. A significant overlap of moral codes given by the religious systems would point to the validity of this principle.

To return to and end with the New Testament: Paul started his letter to the Romans with the admonition concerning the wrath of God which will befall those who are impious and unjust and who through their injustice suppress the truth (1:18). The emphasis is clearly in the moral aspect of the accusation. People will not expose themselves to God’s wrath by making mistakes in their reasoning by not following properly deductive reasoning, in making a mistake in a statistical assessment of a phenomenon, in making a mistake by falling to an optical illusion when gathering some observational data, and the like. They will become a subject to God’s condemnation when they act immorally knowing what is right or wrong (2:18) and yet ignoring the ethics. God will reward those who persevere in their good work (2:7) and will punish those who succumb to injustice (2:8). Paul says, therefore, that the moral aspect of human life is the most important, more important than the human rationality. This rationality should be used in order to learn what can be learned about God (1:20) and then respect or glorify Him (1:21), glorify through their moral life; otherwise, they fall into idolatry (1:23, 25) and profound immorality by listening to the desires of their flesh (1:26–31) rather than to their conscience (2:14–15). Thus, it appears that Paul would agree with the view that the moral dimension of man is, from the divine perspective, more important than the rational dimension; the latter should be used as a tool to accomplish the demands of the former and the essence of humanness lies in the moral dimension.²⁸

²⁷ J. Porter, *Natural and divine law: reclaiming the tradition for Christian ethics*, Ottawa 1999, p. 133.

²⁸ “It would be no exaggeration to say that for him [Paul] conscience was the man himself,” C. Spicq, *La conscience dans le Nouveau Testament*, “Revue biblique” 47 (1938), p. 80. “Conscience is not a part of man’s nature, it is the man itself,” W.T. Davison, *The Christian conscience*, London 1910 [1888], p. 10.

Problem sumienia w świetle nauki apostoła Pawła

Streszczenie

W artykule przedstawiono pogląd, że sumienie jest zasadniczym czynnikiem konstytuującym naturę ludzką. Sumienie podzielone jest na wspólne wszystkim ludziom i niezienne sumienie uniwersalne oraz sumienie indywidualne, które jest kształtowane w każdym człowieku przez czynniki wewnętrzne i zewnętrzne. Pogląd ten porównany jest z nowotestamentowym poglądem na sumienie zaprezentowanym przede wszystkim przez apostoła Pawła.

Słowa kluczowe

sumienie, Biblia, apostoł Paweł

Keywords

conscience, Bible, apostle Paul

Bibliography

- Bell Richard H., *No one seeks for God: an exegetical and theological study of Romans 1.18–3.20*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- Bläser Peter, *Das Gesetz bei Paulus*, Münster: W. Aschendorff, 1941.
- Bleibtreu Walther, *Die drei ersten Kapitel des Römerbriefes*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1884.
- Bornkamm Günther, *Gesetz und Natur (Röm 214–216)*, in *his Studien zu Antike und Christentum*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1959, pp. 93–118.
- Davison W[illiam] T., *The Christian conscience*, London: T. Woolmer, 1910 [1888].
- Delhay Philippe, *The Christian conscience*, New York: Desclée, 1968 [1964].
- Drozdek Adam, *Moral dimension of man in the age of computers*, Lanham: University Press of America, 1995.
- Dupont Jacques, *Syneidesis aux origines de la notion chrétienne de conscience morale*, “*Studia Hellenistica*” 5 (1948), pp. 119–153.
- Dwyer Susan, *Moral competence* [in:] K. Murasugi, R. Stainton (eds.), *Philosophy and linguistics*, Boulder: Westview Press, 1999, pp. 169–190.
- Feine Paul, *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig: J.C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 1912.
- Gass Wilhelm, *Die Lehre vom Gewissen: ein Beitrag zur Ethik*, Berlin: Georg Reimer, 1869.
- Godet F[rédéric Louis], *Commentary on the Gospel of John*, New York: Funk and Wagnalls, 1886 [1864].
- Kähler Martin, *Das Gewissen*, Halle: Julius Fricke, 1878.
- Kuss Otto, *Die Heiden und die Werke des Gesetzes (nach Röm 2,14–16)*, “*Münchener Theologische Zeitschrift*” 5 (1954) 2, pp. 77–98.
- Lackmann Max, *Vom Geheimnis der Schöpfung. Die Geschichte der Exegese von Römer I, 18–23, II, 14–16 und Acta XIV, 15–17, XVII, 22–29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1952.

- Mikhail John, *Elements of moral cognition: Rawls' linguistic analogy and the cognitive science of moral and legal judgment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Moffatt James, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, London: Hodder and Stoughton, 1947.
- Novak David, *Natural law in Judaism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008 [1992].
- Novak David, Response [in:] A.M. Emon, M. Levering, D. Novak, *Natural law: a Jewish, Christian, and Islamic trialogue*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 126–143.
- Poplatek Władysław, *Istota sumienia według Pisma św.*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1961.
- Porter Jean, *Natural and divine law: reclaiming the tradition for Christian ethics*, Ottawa: Novalis, Saint Paul University, 1999.
- Potts Timothy C., *Conscience in Medieval philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Riedl Johann, *Das Heil der Heiden nach R 2, 14–16.26.27*, Mödling bei Wien: St. Gabriel-Verlag, 1965.
- Riedl Johannes, *Die Auslegung von R 2,14–16 in Vergangenheit und Gegenwart* [in:] *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, Romae: E Pontificio Instituto Biblico 1963, vol. 1, pp. 271–281.
- Schlatter Adolf, *Gottes Gerechtigkeit: ein Kommentar zum Römerbrief*, Stuttgart: Calver Verlag, 1975 [1935].
- Schmidt Wilh[elm], *Das Gewissen*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1889.
- Schneider Theodor, *Der paulinische Begriff des Gewissens (Syneidesis)*, “Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge” 6 (1929), pp. 193–211.
- Schreiner Thomas R., *Romans*, Grand Rapids: Baker Books, 1998.
- Simar Hubert Theophil, *Das Gewissen und die Gewissensfreiheit: zehn Vorträge*, Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1874.
- Spicq C[eslas], *La conscience dans le Nouveau Testament*, “Revue biblique” 47 (1938), pp. 50–80.
- Stäudlin Carl Friedrich, *Geschichte der Lehre von dem Gewissen*, Halle: Rengersche Verlagsbuchhandlung, 1824.
- Steinmetz Rudolf, *Das Gewissen bei Paulus*, Gr. Lichterfelde-Berlin: Edwin Runge, 1911.
- Stepień Jan, *Syneidesis (Das gewissen) in der Anthropologie des Apostels Paulus*, “Collectanea Theologica” 48 (1978), *Fasciculus specialis*, pp. 61–81.
- Theodore of Mopsuestia, *Commentary on the Gospel of John*, Downers Grove: IVP Academic, 2010.
- Wattles Jeffrey, *The golden rule*, New York: Oxford University Press, 1996.

Michał Chaberek OP¹
Polska Prowincja Dominikanów
Warszawa

Czy teologia ciała jest teologią fundamentalną? O naturze teologii ciała jako dyscypliny poznawczej

Aktualność teologii ciała

Wielu teologów, gdy po raz pierwszy usłyszało określenie „teologia ciała”, mogło poczuć pewien dysonans poznawczy. Przyzwyczailiśmy się bowiem do tego, że nauki teologiczne dotyczą raczej Boga i wszystkiego, co z Nim związane. Nie dziwią więc określenia takie jak „teologia stworzenia”, „teologia biblijna” czy nawet „teologia małżeństwa”. Nie dziwi także teologiczne podejście do zagadnienia ludzkiej duszy. Dusza jest bowiem, jak potwierdza św. Tomasz z Akwinu, substancją samoistną, a zatem istniejącą również po śmierci ciała². To w duszy także zawiera się istotne podobieństwo człowieka do Boga³. W dodatku tradycja chrześcijańska, podążając za mędrkami pogańskiej starożytności, upatruje w duszy wyższy element człowieka oraz tę przestrzeń, w której dokonuje się jego typowo ludzkie, czyli racjonalne działanie. Dla Arystotelesa to właśnie intelektualny ogląd prawdy stanowi szczęście człowieka i najgłębsze spełnienie ludzkich aspiracji⁴. To dusza, nie ciało, jest podmiotem wchodzącym w kontakt z Bogiem i działającym na sposób ludzki. Wydaje się zatem, że to dusza, a nie ciało, powinna być przedmiotem teologii.

Nie jest moją intencją tutaj dokonanie jakiegokolwiek oceny tego, czy myśl chrześcijańska położyła zbyt wielki nacisk na duszę ludzką w opisie zarówno człowieka jako podmiotu (substancji), jak i człowieka w jego działaniu i odnie-

¹ Ojciec dr Michał Chaberek dominikanin — teolog fundamentalny, autor książek *Kościół a ewolucja*, *Stworzenie czy ewolucja* oraz *Św. Tomasz z Akwinu a ewolucja*. Zajmuje się dialogiem nauki i wiary, teologią ciała i filozofią tomistyczną (www.mchaberek.com).

² Tomasz z Akwinu, S.Th. I, 75, 2.

³ Tamże, I, 93, 6; tenże, *Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 co.

⁴ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, ks. 10, r. 7.

sieniu do Boga⁵. W obu tych aspektach można mówić zarówno o ciele, jak i duszy ludzkiej, można też rozpatrywać człowieka jako całość, czyli strukturę psychofizyczną, w której zarówno element materialny, jak i duchowy — każdy na swój sposób — realizują ideę człowieczeństwa. W teologii i filozofii akcenty zazwyczaj rozkładają się zgodnie z określoną sytuacją historyczną i położenie nacisku na określone zagadnienie w danych okolicznościach może być jak najbardziej uzasadnione. Teologia katolicka nie może abstrahować od rzeczywistości, w której powstaje. I właśnie dlatego, że najwięksi teologowie i święci chrześcijaństwa dobrze rozumieli swoje czasy, kładli nacisk na wybrane zagadnienia w swojej twórczości teologicznej. Różne też aspekty wiary stawały w centrum ich uwagi. Celem nie było bowiem tworzenie abstrakcyjnych systemów myśli (jak to się przydarzyło niejednemu filozofowi), lecz odpowiedź na ważne ludzkie pytania o Boga, zbawienie i szczęście, stawiane tu i teraz.

Teologia ciała nie wymyka się tej regule. Jej twórcą jest św. Jan Paweł II, który podobnie jak wielcy święci z przeszłości chciał udzielić odpowiedzi na ważne ludzkie pytania w taki sposób, aby były one zrozumiałe dla współczesnego odbiorcy. I podobnie jak w przeszłości tak i dzisiaj odpowiedź ta jest motywowana miłością i pragnieniem pomocy człowiekowi dzięki usunięciu tego, co stanowi przeszkodę w jego spotkaniu z Bogiem i dojściu do szczęścia. Jan Paweł II wyszedł z propozycją teologii ciała, czyli propozycją radykalną z punktu widzenia nauk teologicznych. Wyszedł z taką propozycją właśnie dlatego, że dostrzegł potrzebę nowego akcentu w teologii — takiego, który odpowie na potrzeby naszych czasów.

Jest co najmniej kilka powodów, dla których dowartościowanie roli ciała stało się konieczne w dwudziestym wieku. Ale od razu trzeba zaznaczyć, że program ten został jedynie zainicjowany i z początku bardzo nieśmiało podjęty tylko w niektórych kręgach kościelnych. Jak przewiduje George Weigel, teologia ciała jest jak bomba z opóźnionym zapłonem, której eksplozja w trzecim milenium jest jeszcze przed nami⁶. Prawdopodobnie większość teologów nie zdaje sobie jeszcze sprawy ze znaczenia tego nurtu myśli chrześcijańskiej, choć już dzisiaj, ponad dziesięć lat po śmierci Jana Pawła II, jego myśl zaczyna być stopniowo przyswajana i wyjaśniana w teologii.

⁵ Warto przywołać chociażby dzieła licznych mistyków i świętych autorów, którzy dość konsekwentnie, gdy mówią o duchowości, modlitwie i świętości, utożsamiają człowieka z jego duszą. W pismach św. Jana od Krzyża to dusza jest podmiotem poszukującym Boga, jednoczącym się z nim, nawracającym się do Boga i cieszącym się zjednoczeniem z Bogiem. Innego rodzaju przykład tego trendu, to chociażby tłumaczenie tytułu dzieła św. Bonawentury *Itinerarium mentis ad Deum*, jako *Droga duszy do Boga*. W tym kontekście Bonawentura wykorzystuje Arystotelejską ideę umysłu jako podmiotu ludzkiego, który w tłumaczeniu staje się duszą.

⁶ Zob. G. Weigel, *Świadek nadziei*, Kraków 2007, s. 434.

Geneza teologii ciała

Spróbujmy przeanalizować główne przyczyny powstania teologii ciała. Podstawowa wiedza z zakresu rozwoju cywilizacji zachodniej pokazuje nam kilka wyraźnych kierunków zmian w myśleniu i kulturze. Zwrócę tutaj uwagę na trzy takie fundamentalne zmiany, które moim zdaniem przyczyniły się do powstania teologii ciała (i niejako wymusiły jej powstanie). Po pierwsze, w nowożytności religia chrześcijańska na Zachodzie została poddana racjonalizacji. Religia stała się zatem refleksją na temat religii, a nie tym, na co wskazuje sama nazwa, czyli więzią z Bogiem powstającą przez osobiste nawrócenie i praktykę miłości (*religio* od łac. *re-ligare*, czyli wiązać, łączyć ponownie). Zracjonalizowana religia była oderwana od życia, a zatem przestała kształtować postawy moralne. Szybko też „religia rozumu” zwróciła się przeciwko religii zinstytucjonalizowanej, czyli Kościołowi. Religia przeintelektualizowana zaowocowała także rozejściem się drogi filozofii i teologii. Z kolei rozum bez wiary szybko zaczął zwracać się najpierw przeciwko Bogu a później przeciwko samemu człowiekowi. Nieuchronną konsekwencją „wydumanej” śmierci Boga ogłoszonej przez filozofów pokroju Nietzschego była faktyczna śmierć człowieka zrealizowana przez ideologie nazizmu i komunizmu. W masowej zagładzie ludzi, czy to w obu wojnach światowych, czy obozach koncentracyjnych, gułagach i więzieniach państw totalitarnych, wszędzie tam widzimy pogardę dla ludzkiego ciała. Wystarczy wspomnieć eksperymenty na ciałach żyjących więźniów, cielesne tortury, ciała gnijące na ulicach miast zniszczonych przez wojny, ciała palone na stosach i w krematoriach, ciała wrzucane do masowych mogił, ciała zdeformowane wskutek chorób popromiennych, ciała wiszące na szubienicach masowych egzekucji itd. Jeżeli w dwudziestym wieku człowiek stał się największą ofiarą ludzkich zbrodni, to także jego ciało doznało największej pogardy, niespotykanej nigdy wcześniej w historii⁷.

Drugi wielki kierunek zmian w cywilizacji zachodniej dotyczy tzw. światopoglądu. Światopogląd to najogólniej to, co możemy powiedzieć o świecie jako całości, włączając jego pochodzenie i przeznaczenie. Światopogląd dotyczy rzeczy ostatecznych, najważniejszych. Można w to włączyć także prawdę o człowieku — skąd się wziął i dokąd zmierza. W kontekście chrześcijańskim światopogląd wy-

⁷ Warto tu zaznaczyć, że określenie „teologia ciała” pojawia się prawdopodobnie po raz pierwszy w latach 60. w rozmowach Karola Wojtyły z Wandą Półtawską, która doświadczyła eksperymentów na własnym ciele w czasie uwięzienia w obozie dla kobiet w czasie okupacji niemieckiej. Półtawska wyznaje, że z epoki wojennej wyniosła wielkie rozczarowanie ludźmi i coś jakby wstręt do ludzkiego ciała. Z tej choroby, wojennej traumy, pomógł jej wydostać się jej spowiednik, ksiądz Wojtyła. Zob. W. Półtawska, *Beskidzkie rekolekcje. Dzieje przyjaźni księdza Karola Wojtyły z rodziną Półtawskich*, Kraków 2009. Określenie „teologia ciała” pojawia się wiele razy w cyklu Katechez środowych 1979–1984 papieża: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* (red. T. Styczeń, Lublin 2011). W katechezie z 8 kwietnia 1981 Jan Paweł II nazywa teologię ciała rodzajem antropologii, która ma charakter pedagogiczny, to znaczy ma prowadzić do wychowania ciała.

kracza poza ramy tego, co można wiedzieć na podstawie samego rozumu czy nauki (dane empiryczne). Jeżeli bowiem świat został stworzony z niczego, jeżeli jest przeznaczony do ostatecznego przekształcenia w Nowe Jeruzalem (por. Ap 21,2), to tych prawd nie możemy poznać naukowo. Podobnie, jeżeli człowiek został stworzony przez Boga i jest przeznaczony do życia wiecznego, to tych prawd nie odkryje ani biologia, ani psychologia czy nauki społeczne. Nie ma więc czegoś takiego, jak „światopogląd naukowy”. Tymczasem zarówno komunizm czy nazizm, jak i pozytywizm chciały ograniczyć poznanie ludzkie do nauk empirycznych. Choć wielkie ideologie upadły w swym aspekcie instytucjonalnym, to jednak prądy takie jak materializm, pozytywizm, agnostycyzm i ateizm powracają w różnych wydaniach i faktycznie dominują we współczesnym życiu intelektualnym. Mamy więc do czynienia z wielką redukcją światopoglądu chrześcijańskiego, czyli tego, który czerpał swoją prawdę z Bożego objawienia, do „światopoglądu naukowego”, który z samej natury rzeczy nie może dać odpowiedzi pełnych, czyli mogących zaspokoić ludzkie serca. Teologia ciała jest konieczna, aby znowu zacząć mówić o człowieku jako podmiocie przekraczającym materię. Jeżeli bowiem dla współczesnych materialistów dusza jest jedynie mrzonką dawnych filozofów, to spotkanie z chrześcijaństwem musi się dokonać na płaszczyźnie ciała. Ciało, uczestnicząc w życiu duszy, na swój sposób przekracza czysto biologiczne zadania i zachowania. Nie ma tutaj miejsca, aby rozwinąć ten wątek, więc poprzestanę jedynie na stwierdzeniu, że ciało jest znakiem duszy i wyraża w sposób materialny to, co niewidzialne w człowieku. Na tej podstawie staje się także przedmiotem teologii⁸.

Wreszcie trzeci kierunek zmian, najbardziej związany z teologią ciała, dotyczy rewolucji w rozumieniu ludzkiej wolności w dwudziestym wieku. Demokratyzacja społeczeństw, postęp techniczny, emancypacja kobiet i grup społecznych (robotników, rolników), zmiana stylu życia i bogacenie się dużych klas (powstanie tak zwanej klasy średniej) doprowadziły do zupełnie nowej sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek. Na początku dwudziestego wieku większość ludzi żyła jeszcze w paradygmacie ścisłego posłuszeństwa takiemu czy innemu przełożonemu (królowi, panu, fabrykantowi), większość ludzi nie miała ani środków, ani wystarczających możliwości działania, żeby kształtować swój los. Zakres wyborów życiowych był znacznie ograniczony. Człowiek rodził się i umierał w kontekście ukształtowanym i niejako wyznaczonym przez tradycję i okoliczności zewnętrzne. Jednak na przestrzeni kilkudziesięciu lat większość ludzi zyskała realną wolność osobistą, czyli zaczęła kształtować swój los w wielu wymiarach. Wraz

⁸ Jedno z charakterystycznych sformułowań Jana Pawła II brzmi następująco: „[c]iało bowiem, i tylko ono, zdolne jest uczynić widzialnym to, co niewidzialne, duchowe i Boże. Ono zostało stworzone po to, aby przenosić w widzialną rzeczywistość świata ukrytą odwiecznie w Bogu tajemnicę i aby być jej znakiem”. Katecheza z 20 lutego 1980, nr 4. Por. także Katechezy z 8 kwietnia 1981, 28 lipca 1982, 13 października 1982; zob. Jan Paweł II, *Męczyzną i niewiastą stworzył ich...*, s. 62.

z odejściem tradycyjnego modelu ekonomicznego (praca od rana do wieczora w celu zaspokojenia podstawowych potrzeb egzystencjalnych) podważone zostały tradycyjne i naturalne cykle życia rodzinnego (dojrzewanie w rodzinie wielodzietnej, małżeństwo, prokreacja, opieka nad domem, starość w domu wielopokoleniowym). Coraz częściej dochodziło do wyalienowania młodych, którzy przeprowadzali się do miast, poszukując nowych możliwości realizacji swoich potrzeb. Wszystkie te czynniki wytworzyły podatny grunt dla tego, co nazwano rewolucją seksualną. Zjawisko rewolucji seksualnej znajduje korzenie ideologiczne w ewolucjonizmie, feminizmie i radykalnym buncie wobec przeszłości (bunt pokoleń), czyli swoistej formie modernizmu. Rewolucja seksualna z przełomu lat 60. i 70. ubiegłego wieku nie napotykałaby jednak tak podatnego gruntu wśród młodych, gdyby nie opisane tutaj zmiany społeczne.

Analiza zależności między ewolucjonizmem, feminizmem i modernizmem z jednej strony a rewolucją seksualną z drugiej nie należą do przedmiotu tego artykułu. Zatem pozostawiam ten wątek na boku. W kontekście moich rozważań istotne jest to, że rewolucja seksualna w ciągu kilkudziesięciu lat doprowadziła do kryzysu rodziny, a zwłaszcza sakramentu małżeństwa. Na głębszym poziomie zniekształciła rozumienie ludzkiej miłości, w tym miłości oblubieńczej. Odpowiedź Kościoła nie mogła ograniczyć się jedynie do potępienia antykoncepcji, co stało się za sprawą bł. papieża Pawła VI w 1968 roku⁹. „Pigułka antykoncepcyjna”¹⁰ była jedynie skutkiem zmian mentalnych i błędów w rozumieniu ludzkiej miłości sięgających znacznie głębiej, aż do samorozumienia się człowieka. Jak się wydaje, głębokiego problemu ludzkiej seksualności nie traktowano z należytą uwagą przed Janem Pawłem II. Byli też tacy, którzy chętnie uchyliliby się od jakiegś głębszej analizy tych „wstydliwych kwestii”, zadowolając się jedynie wyartykułowaniem norm i zasad pożycia małżeńskiego. Jednak właśnie sprowadzenie problemu ludzkiej seksualności do zbioru prostych zasad, bez analizy przyczyn, bez pozytywnego ukazania piękna małżeństwa i wartości miłości oblubieńczej, skutkowało odrzuceniem samych zasad¹¹. Karol Wojtyła znalazł klucz do nowej ewangelizacji.

Teologia jako dyscyplina naukowa

Po omówieniu kontekstu kulturowego, w jakim zrodziła się teologia ciała, zajmę się teraz określeniem miejsca teologii ciała w strukturze ludzkiego poznania. Po pierwsze trzeba zauważyć, że wiedza ludzka może mieć charakter intersubiek-

⁹ Zob. Paweł VI, Encyklika *Humanae Vitae*, Opoka.org.pl, 5 lipca 1999, [online] https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/humane.html [2.07.2018].

¹⁰ Nie chodzi tu oczywiście o samą pigułkę antykoncepcyjną. Pigułka jest symbolem niejako całego zespołu postaw, które w języku angielskim określa się mianem „anti-life mentality”, czyli nastawieniem przeciwko życiu, macierzyństwu i ojcostwu.

¹¹ G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 266–270.

tywny lub subiektywny. Wiedza intersubiektywna to taka, która jest możliwa do osiągnięcia dla każdego. Musi być więc komunikowalna za pomocą języka. Do takiej wiedzy należy na przykład wszelka wiedza o faktach przyrodniczych, gdyż przyroda jest potencjalnie dostępna każdemu. Wiedza subiektywna to na przykład przeżycie mistyczne, którego nie da się przekazać w formie języka, gdyż stanowi doświadczenie zupełnie szczególne, właściwe dla konkretnego człowieka. Teologia ciała jest wiedzą intersubiektywną, to znaczy komunikowalną i potencjalnie dostępną każdemu człowiekowi.

Wiedza ludzka może dotyczyć trzech poziomów różniących się zarówno przedmiotem (przedmiotem materialnym), jak też celem i metodą (przedmiotem formalnym). Te trzy poziomy to nauki przyrodnicze, filozofia i teologia. Przedmiotem nauk przyrodniczych jest przyroda, metodą jest m.in. uporządkowana obserwacja i eksperyment, natomiast celem jest znalezienie bliższych przyczyn zjawisk. Dla filozofii przedmiotem jest byt jako byt (byt rozpatrywany na najwyższym poziomie abstrakcji), metodę stanowi m.in. rozumowanie w oparciu o pierwsze zasady myślenia (*prima principia cognitionis*), a cel — wyjaśnienie rzeczywistości w świetle najgłębszych przyczyn. Wiąże się to ze sprowadzeniem wielu poszczególnych przyczyn (na przykład tych odkrywanych w naukach przyrodniczych) do jednej przyczyny uniwersalnej zwanej Absolutem. Z kolei dla teologii przedmiotem (podmiotem)¹² jest Bóg, a celem — poznanie rzeczywistości absolutnej w świetle wiedzy nadprzyrodzonej (objawienia). Zatem w przeciwieństwie do nauk przyrodniczych i filozofii teologia czerpie dane przede wszystkim z Objawienia. Dlatego też wartość eksplanacyjna teologii jest dużo większa niż innych dyscyplin wiedzy. To, że jej przesłanki opierają się zasadniczo na wierze a nie postrzeżeniach empirycznych, nie sprawia, że teologia jest mniej pewną dyscypliną poznania w sensie bezwzględny. Jest ona mniej pewna jedynie dla ludzi małej wiary. Jednak poznanie teologiczne, samo w sobie, jest pewniejsze niż poznanie nauk empirycznych. Wynika to z tego, że przesłanki objawione przez Boga są pewniejsze niż te odkryte przez człowieka na drodze poznania zmysłowego. Niewiara łączy się z odrzuceniem tej ogromnej części ludzkiej wiedzy istniejącej w formie intersubiektywnej w ramach teologii.

W epoce przednowożytnej uważano, że prawdziwą nauką i wiedzą pewną (*scientia*) jest właśnie ta objawiona przez Boga, gdyż to ona ma charakter zbawczy (tzn. dotyczy spraw ostatecznych) i pewny. Natomiast po przewrocie kartezjańskim, kiedy kryterium prawdy zaczęły stanowić pewność i jasność twierdzeń, a nie zgodność z rzeczywistością, nauki przyrodnicze przejęły miano wiedzy (*scientia*). Pozornie bowiem wydaje się, że fakty przyrodnicze odkrywane na drodze zmysłowej mają większą pewność niż fakty Boskie poznawane

¹² Święty Tomasz wyklucza nazywanie Boga przedmiotem czegokolwiek i dlatego w odniesieniu do Boga jako „przedmiotu materialnego” teologii używa słowa podmiot (*subiectum*). Zob. S.Th. I,1,7.

przez objawienie. Takie ujęcie miesza jednak subiektywną pewność z obiektywną pewnością wynikającą z prawdziwości samych twierdzeń, czyli ich zgodności z rzeczywistością. To pomieszanie prowadzi do postawy pozytywistycznej, w której teologii odmawia się miana nauki.

Jak już zaznaczyliśmy, teologia jest nauką, ale trzeba uznać, że nie jest taką samą nauką jak inne dyscypliny poznawcze. Jeżeli nawet, idąc za nowożytną redefinicją nauki (*scientia*), zrezygnujemy z określenia teologii jako nauki, to nadal pozostaje ona wartościową dyscypliną poznawczą dostarczającą ogromnej wiedzy. Nie ma zatem podstaw formalnych pozytywistyczne deprecjonowanie teologii i próby usunięcia jej z grona dyscyplin akademickich. O pewności nauki stanowi nie subiektywne poczucie pewności, lecz to, czy twierdzenia danej nauki są prawdziwe, nawet jeżeli prawdziwość jest weryfikowana przez wiarę a nie empirię.

Uzasadnienie teologii ciała z punktu widzenia jej przedmiotu

Zwróciłem już uwagę (w pierwszym punkcie) na pewien paradoks samego określenia „teologia ciała”. Teologia to nauka o Bogu (z greckiego *Theos*: Bóg; *logos*: słowo, sens, nauka). Teologia jest więc mową o Bogu, który jest nieśmiertelny, niezmienny i niematerialny, tymczasem teologia ciała musiałaby być mową o ciele ludzkim, które jest materialne, doczesne i przemijające. Św. Tomasz zwraca uwagę na to, że przedmiotem (podmiotem)¹³ teologii jest nie tylko sam Bóg, ale także stworzenie rozpatrywane w odniesieniu do Stwórcy, do Boga. W tym sensie wszystko, co nie jest Bogiem, ma jakieś znaczenie teologiczne, ponieważ wszystko jest zależne od Boga, jakoś z Nim powiązane. Ostatecznie wszystko, co istnieje, mówi nam coś o Bogu, gdyż nosi jakieś do niego podobieństwo, choćby najbardziej odległe. Podstawowy poziom podobieństwa stworzeń do Boga stanowi sam fakt ich istnienia. Każde ziarno piachu mówi nam coś o Bogu, chociażby przez to, że istnieje i w tym jest do Niego podobne. Ponadto widzimy, że żadne stworzenie nie znajduje w sobie racji swojego istnienia, a raczej czerpie ją z zewnątrz, od czegoś bardziej pierwotnego. Tym, co jest najbardziej pierwotne, co stanowi zasadę wszelkiego istnienia, jest sam Bóg. Dlatego wszystko, co istnieje, odnosi nas w taki czy inny sposób do Boga i może być przedmiotem teologii.

Mimo to ciało ludzkie stanowi o wiele istotniejszy przedmiot teologii niż ziarno piachu czy jakikolwiek obiekt materialny, nawet ożywiony. W tym sensie można powiedzieć, że ciało ludzkie ma głębszy wymiar teologiczny niż jakiegokolwiek inne ciało, włączając wyższe gatunki zwierząt. Przyczyn jest po temu kilka i wypada je teraz pokrótce omówić.

Po pierwsze, ciało ludzkie jest przeznaczone do zmartwychwstania, co znaczy, że w przeciwieństwie do ciał zwierzęcych ma ono charakter eschatologiczny

¹³ Zob. poprzedni przypis.

i w tym sensie również transcendentny — przekracza granice czasu. Po zmartwychwstaniu ciało będzie istniało na wieki, nie będzie podlegać zepsuciu i starzeniu. Będzie to więc ciało przemienione, ale, jak zapewnia św. Tomasz, będzie to to samo ciało, które osoba posiadała przed śmiercią biologiczną¹⁴. Mówimy więc o kontynuacji osoby, zarówno w jej aspekcie duchowym, jak i cielesnym. Dusza jest odłączona od ciała jedynie przejściowo, nie jest to stan normalny czy zamierzony przez Stwórcę. Ostatecznie dusza tego konkretnego człowieka połączy się z odtworzonym i przemienionym wprawdzie, lecz tym samym ciałem tego konkretnego człowieka. Prawda ta ma istotne znaczenie, ponieważ wyklucza postrzeganie przyszłego ciała jako jakiejś innej substancji niż ciało obecne i w ten sposób umacnia teologiczne rozumienie obecnego ciała śmiertelnego.

Podobnie ma się sprawa z pochodzeniem ciała ludzkiego. Mówimy tu o ciele ludzkim zarówno w sensie gatunkowym, jak i indywidualnym, choć w obu wypadkach inne są powody teologii ciała. W sensie gatunkowym ciało człowieka zapoczątkowane zostało przez Boga przez stworzenie. Prawda o stworzeniu ciała Adama z prochu ziemi a ciała Ewy z żebra Adama sytuuje pierwszych rodziców w zupełnie wyjątkowym kontekście kosmicznym. Co prawda Księga Rodzaju wyjaśnia, że również pierwsze ciała wyższych zwierząt zostały ulepione z prochu ziemi (Rdz 2,19), nie powinno to jednak dziwić, zważywszy na to, że człowiek, z biologicznego punktu widzenia, jest jednym z gatunków zwierzęcych. Nie ma więc powodu, aby powstanie jego ciała radykalnie różniło się od powstania zwierząt. Niemniej tylko w przypadku człowieka obserwujemy szczególny zamysł Boży („Uczyńmy człowieka...”), jego szczególne podobieństwo do Boga (Rdz 1,27), wyraźnie stwierdzony monogenizm (pochodzenie całej ludzkości od jednej pary, Dz 17,26), pochodzenie kobiety od mężczyzny (a nie niezależne pochodzenie obu płci z prochu ziemi, co mogłoby dotyczyć zwierząt). W końcu tylko w wypadku człowieka mówi się o szczególnym akcie tchnięcia życia (duszy nieśmiertelnej) i szczególnej opiece Bożej nad pierwszym człowiekiem. To wszystko sprawia, że początek człowieka w sensie gatunkowym ma charakter teologiczny, wymyka się poznaniu naturalnemu i stanowi przedmiot teologii. Można dodać, że gdyby pierwsze ludzkie ciało powstało w sposób naturalny, teologia ciała w tym aspekcie straciłaby swoje uzasadnienie. Podważanie stworzenia pierwszego ciała ludzkiego uderza więc w same podstawy teologii ciała.

Z kolei człowiek rozpatrywany w sensie indywidualnym powstaje przez zrodzenie ciała z rodziców i stworzenie duszy bezpośrednio przez Boga. Każde poczęcie nowego człowieka ma zatem charakter teologiczny, gdyż ludzka prokreacja stanowi współpracę z Boskim dziełem stwórczym.

Kolejne źródło teologii ciała stanowi to, że ciało uczestniczy w życiu duszy. Zachodzi to w dwóch aspektach — oddolnym, gdy człowiek dzięki ciału

¹⁴ Tomasz z Akwinu, S.Th. Supplement, 79,1.

na przykład modli się (wypowiadanie słów modlitwy, wznoszenie czy składanie rąk), wielbi Boga bądź sprawuje sakramenty. W aspekcie ogólnym natomiast przez ciało wyraża się działanie łaski Bożej w duszy ludzkiej. Można tu zaliczyć chociażby takie zjawiska, jak cudowne uzdrowienia ciała, prorocтва, glosolalia i inne działania łaski mające skutki w ciele. Choć zdarza się, że Bóg posługuje się również ciałem zwierzęcym, to jednak w tych rzadkich wypadkach zwierzę stanowi jedynie instrument działania Bożego, a nie świadomy i wolny podmiot współpracujący z łaską, jakim w każdym przypadku jest człowiek¹⁵.

Dla Jana Pawła II najbardziej specyficzny aspekt teologiczności ciała wywodzi się z tego, że ciało ludzkie ma charakter moralny, czyli dzięki ciału człowiek czyni dobro lub zło. Zatem gesty, ruchy, dźwięki wywołane przez ciało, które u zwierząt mają charakter zupełnie neutralny moralnie, dla człowieka mogą mieć wielkie znaczenie zbawcze. Wyrażają bowiem, ale także kreują, rzeczywistość winy lub zasługi, grzechu lub uświęcenia. Ponadto w ujęciu Jana Pawła II ciało jest znakiem, na przykład znakiem miłości między kobietą i mężczyzną. I jako znak może kłamać (jeżeli nie odzwierciedla rzeczywistości) lub potwierdzać i odsyłać do miłości obłubieńczej, o ile taka ma miejsce¹⁶. Te i inne aspekty ludzkiej cielesności sprawiają, że ciało może być przedmiotem teologii.

Dyscypliny „ontologiczne” i „deontologiczne”

Refleksję filozoficzną i teologiczną cywilizacji zachodniej można podzielić na dwa główne nurty: pierwszy wywodzi się od Arystotelesa, a jego chrystianizacji dokonał św. Tomasz z Akwinu. Drugi natomiast wywodzi się od Platona i został schryistianizowany przez św. Augustyna. Zasadnicza różnica polega na tym, że nurt arystotelesowsko-tomistyczny uznaje pierwszeństwo bytu przed dobrem, substancji przed działaniem, metafizyki przed etyką oraz prawdy przed dobrem. Konsekwentnie w nurcie platońsko-augustyńskim chętniej będzie mówiło się o dobru niż bycie, chętniej o egzystencji niż esencji, najpierw o etyce a dopiero w drugiej kolejności o metafizyce. Podział ten oczywiście upraszcza nieco rzeczywistość, ale chodzi tu jedynie o zwrócenie uwagi na pewne akcenty w tych dwu nurtach. Jeżeli przeanalizujemy przeróżne systemy filozoficzne i szkoły teologiczne powstałe w ramach cywilizacji łacińsko-greckiej, zarówno w przeszłości, jak i obecnie, to zazwyczaj można je przyporządkować dość jednoznacznie do któregoś z tych nurtów. Nawet współczesna szkoła analityczna po-

¹⁵ Wśród kilku biblijnych przypadków należy wskazać oślicę proroka Balaama, którą posłużył się anioł Pana, aby zmienić plany proroka (Lb 22,25–31). Również zły duch może posłużyć się ciałem zwierzęcym, np. gdy szatan posłużył się wężem, aby rozmawiać z Ewą w Ogrodzie Eden.

¹⁶ Por. np. Katecheza z 27 sierpnia 1980. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, s. 115–119.

pularna w świecie anglosaskim stanowi jakieś odzwierciedlenie pierwszego nurtu, natomiast filozofia kontynentalna, zwłaszcza filozofia dialogu i egzystencjalizm, plasują się w ramach szeroko rozumianego nurtu platońsko-augustyńskiego. Stosownie do tych dwóch nurtów — czy dwóch sposobów uprawiania filozofii i teologii — można mówić o dwóch rodzajach dyscyplin poznawczych: „ontologicznych” i „deontologicznych”. Te pierwsze wyjaśniają, „jak się rzeczy mają”, natomiast te drugie określają, „jak rzeczy powinny być”. Pierwsze zatem mówią o rzeczywistości (jak jest?), drugie natomiast o powinności (jak powinno być?). (Pamiętamy, że mówimy tutaj raczej o pewnych akcentach a nie o ścisłym rozdzieleniu).

W klasycznym ujęciu w ramach teologii wyróżnia się biblistykę, historię Kościoła, dyscypliny systematyczne (dogmatyka, teologia fundamentalna, teologia moralna) i dyscypliny praktyczne (homiletyka, katechetyka, katolicka nauka społeczna, prawo kanoniczne). Jeżeli teraz dokonamy przyporządkowania dyscyplin filozoficznych i teologicznych do jednego z dwóch typów, to podział będzie wyglądał następująco. Do dyscyplin ontologicznych będą należały takie jak: metafizyka, biblistyka, historia Kościoła, dogmatyka i teologia fundamentalna, natomiast do dyscyplin deontologicznych, takie jak etyka filozoficzna (w tym aksjologia) i teologia moralna. Te pierwsze bowiem ustalają stan faktyczny, to znaczy odpowiadają na pytanie „jak jest?” (ewentualnie w sensie historycznym, „co było?”), te drugie zaś mówią o powinności i normach, czyli „jak powinno być”.

Wypada tutaj postawić pytanie, do którego typu dyscyplin zaliczać ma się teologia ciała. Stan faktyczny jest obecnie taki, że tą dyscypliną zajmują się przede wszystkim etycy. Sam Jan Paweł II był filozofem-etykiem, zatem plasował się w nurcie deontologicznym bardziej niż ontologicznym. Warto tutaj wspomnieć, że istnieje pewien trend, szczególnie wśród tomistów, aby akcentować tomistyczny charakter filozofii Karola Wojtyły¹⁷. Nie jest moim zadaniem tutaj rozwijanie tego wątku. Ograniczę się jedynie do stwierdzenia, że filozofia Karola Wojtyły/Jana Pawła II, a zwłaszcza jego teologia ciała, znajduje się po stronie deontologii i to niezależnie od tego, jak wiele elementów tomistycznych można w niej odnaleźć. Ogólny powyższy podział na dwa nurty nie pozwala tutaj wychwycić owej dystynkcji polegającej na tym, że również w ramach filozofii tomistycznej zawiera się, rzecz jasna, deontologia pisana właśnie w duchu tomistycznym. Zatem stosunek do tomizmu (tzn. to, czy Wojtyła był tomistą, czy nie) nie pokrywa się całkowicie z podziałem na ujęcia ontologiczne i deontologiczne.

¹⁷ Zob. na przykład T. Petri, *Aquinas and the Theology of the Body: The Thomistic Foundations of John Paul II's Anthropology*, CUA Press 2016. Tenże, *Thomism of the Body: St. JP II's Thomistic Anthropology of Marriage & Sexuality*, (wykład) [online] <https://thomisticinstitute.org/tracks/> [2.08.2018]. D. Flippen, *Was John Paul II a Thomist or a Phenomenologist?*, CatholicCulture.org, [online] <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=8105> [2.08.2018]. Wykład P. Jaroszyńskiego na XVIII Ogólnopolskim Sympozjum Metafizycznym *Karol Wojtyła — tomista czy fenomenolog*, <https://www.youtube.com/watch?v=JfnXT-AcK9Q> [2.07.2018].

Problem, na który chciałbym zwrócić tutaj uwagę, dotyczy możliwego sprowadzenia teologii ciała wyłącznie do deontologii a tym samym oderwanie jej od teologii fundamentalnej. W pewnym sensie jest rzeczą zrozumiałą, że obecnie dominuje postrzeganie teologii ciała jako nauki etycznej i aksjologicznej. Wynika to zarówno z faktu, że podstawowym punktem odniesienia dla teologii ciała są prace Jana Pawła II, który był etykiem, jak i z tego, że jak dotąd mało kto starał się podejść do teologii ciała od strony ontologii czy metafizyki. Jeżeli jednak spojrzymy na teologię starożytną i średniowieczną — znajdziemy tam elementy jakiejś pierwotnej „teologii ciała” tworzonej właśnie z punktu widzenia ontologii. Wydaje się zatem czymś koniecznym, aby takie podejście rozwinąć w kontekście współczesnego rozumienia teologii ciała, tak jak przedstawił ją Jan Paweł II i większość jego komentatorów. Konieczność ta wynika również z podstawowej zasady filozofii chrześcijańskiej, zgodnie z którą nie możemy wiedzieć, jak coś powinno być, jeżeli nie wiemy, czym coś jest. Nie możemy poznać powinności człowieka, jeżeli nie wiemy, czym jest ludzka natura. Etyka wynika bowiem z przyjętej metafizyki. Teologia ciała domaga się zatem uzupełnienia w dyscyplinach ontologicznych, takich jak dogmatyka i teologia fundamentalna.

Teologia ciała jako teologia fundamentalna

Przypomnijmy, że teologia fundamentalna zajmuje się racjonalnym uzasadnianiem wiary. Innymi słowy jej celem jest uzasadnienie na płaszczyźnie naturalnej tego, co nie wynika z poznania naturalnego. Tym różni się zarówno od filozofii (rozumianej jako *ancilla theologiae*), jak i od dogmatyki. Ta pierwsza uzasadnia w sposób naturalny to, co leży w zasięgu samego rozumu (sfera *revelabile*), natomiast ta druga uzasadnia w sposób nadprzyrodzony (tzn. posługując się przesłankami płynącymi z objawienia) to, co jest nadprzyrodzone (prawdy wiary). Zatem teologia fundamentalna stanowi niejako łącznik między filozofią a teologią i konsekwentnie między poznaniem naturalnym a nadprzyrodzonym (przez wiarę).

Nie sposób nie dostrzec jak bardzo podobną rolę pełni ciało ludzkie w ramach antropologii filozoficznej i teologicznej. Ciało ludzkie jest przedmiotem empirycznym (naturalnym) a jednocześnie (jak już zostało wyjaśnione) jego działanie przekracza naturalne działania zwykle przypisywane obiektom materialnym. Siłą rzeczy rysuje się zatem analogia pomiędzy teologią ciała a teologią fundamentalną. Jeżeli bowiem ciało stanowi obiekt fizyczny, to refleksja nad nim jest refleksją naturalną, filozoficzną, niezależną od objawienia. Taką refleksję nad ciałem znajdziemy zresztą nie tylko w antropologii filozoficznej, ale także w medycynie czy psychologii. Jednak wskutek przekraczania porządku fizycznego ciało ludzkie odnosi się do porządku nadprzyrodzonego i niejako go uzasadnia. Okazuje

się więc, że rola teologii ciała w ramach antropologii jest taka jak rola teologii fundamentalnej w ramach teologii. Można więc spojrzeć na teologię ciała jako na poddyscyplinę teologii fundamentalnej. Dzięki refleksji nad ciałem ludzkim można uzasadnić nie tylko chrześcijańską etykę seksualną, ale także chrześcijańską antropologię, teologię stworzenia czy eschatologię. Warunkiem tego typu uzasadnienia jest spojrzenie na teologię ciała z punktu widzenia jego ontologii (pochodzenia, natury i przeznaczenia) a nie, jak dzieje się to obecnie, niemal wyłącznie przez pryzmat deontologii. Można więc uznać, że teologia ciała, przynajmniej w jej aspekcie ontologicznym, jest poddyscypliną teologii fundamentalnej.

Is Theology of the Body Fundamental Theology? On the Nature of Theology of the Body as a Discipline of Knowledge

Summary

This paper elaborates upon the status of the Theology of the Body (TOB) among the philosophical and theological disciplines. The TOB is a relevant part of ecclesiastical reflection due to the modern cultural context. The genesis of the TOB is deeply rooted in social, political and economic development of the Western civilization after the Enlightenment and Positivism of the 19th c. The TOB is a part of theology which is a valid and necessary part of the human knowledge. The justification for the TOB comes from its subject matter, which is the human body. The human body transcends physical reality through its actions and points towards the invisible realm of the soul and morality. The TOB needs to be recognized as one of the ontological disciplines rather than a deontological one, only. The TOB can be categorized as a part of fundamental theology within systematic theology.

Keywords

theology, theology of the body, sexual revolution, science, body, John Paul II

Słowa kluczowe

teologia ciała, teologia, rewolucja seksualna, nauka, ciało, Jan Paweł II

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 2007.
- Flippen D., *Was John Paul II a Thomist or a Phenomenologist?*, CatholicCulture.org, [online] <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=8105> [2.08.2018].
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich: Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, red. T. Styczeń, Lublin, 2011.
- Jaroszyński P., Wykład na XVIII Ogólnopolskim Sympozjum Metafizycznym *Karol Wojtyła — tomista czy fenomenolog*, [online] <https://www.youtube.com/watch?v=JfnXT-AcK9Q> [2.07.2018].

- Paweł VI, Encyklika *Humanae Vitae*, Opoka.org.pl, 5 lipca 1999, [online] https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/humane.html [2.07.2018].
- Petri T., *Aquinas and the Theology of the Body: The Thomistic Foundations of John Paul II's Anthropology*, CUA Press 2016.
- Petri T., Wykład: *Thomism of the Body: St. JP II's Thomistic Anthropology of Marriage & Sexuality*, (wykład) [online] <https://thomisticinstitute.org/tracks/> [2.08.2018].
- Półtawska W., *Beskidzkie rekolekcje. Dzieje przyjaźni księdza Karola Wojtyły z rodziną Półtawskich*, Kraków 2009.
- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, Corpus Thomisticum, [online] <http://www.corpusthomisticum.org/> [16.08.2018].
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, Corpus Thomisticum, [online] <http://www.corpusthomisticum.org/> [16.08.2018].
- Weigel G., *Świadek nadziei*, Kraków 2007.

Mieczysław (Celestyn) Paczkowski OFM¹

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Wydział Teologiczny

Wczesnochrześcijańskie rozważania o imieniu Jezus

Celem niniejszego opracowania jest zwrócenie uwagi na to, w jakim stopniu wyjaśnianie, rozumienie i wzywanie imienia Zbawiciela stanowiło o wierze rodzącego się Kościoła, jego duchowości i formach kultu.

Wstęp

Osoba Jezusa stanowiła dla pierwszych pokoleń chrześcijan nieustanny przedmiot refleksji i kultu. Powstawały formuły modlitw pełnych ufności i wiary w moc Syna Bożego. Jednocześnie imię Jezusa było otoczone czcią, wymawiane z szacunkiem, pisane i wyrażane w symbolach. Bywało jednak i tak, że z powodu „prawa tajemnicy” i prześladowań wierni zbyt często nie wymawiali go przed poganami. Kwestie odnoszące się do imienia Jezus nie dotyczą wyłącznie praktyk pobożnościowych lub pism z zakresu duchowości. Świadczą o tym wczesne źródła literackie, dokumentacja epigraficzna i ikonografia.

Wezwanie imienia Jezusa to najprostsza forma wyrażania wiary przez pierwszych chrześcijan (por. 1 Kor 15,3). W sposób wyraźny wskazywała już na to teologia judeochrześcijańska, lecz także gnostycy zaskakują badaczy, głównie jeśli chodzi o uwydatnienie niektórych zagadnień.

W czasach poapostolskich widać wręcz niepodważalność przekonania o historyczności Jezusa. Nie istniał problem historyczności Jego osoby, lecz pytało o tożsamość Jezusa. Wskazywanie na Jego imię stanowiło istotny element przekazu dotyczącego tej refleksji, czyli po prostu był to fundament rodzącej się chrystologii. Absolutna prostota przekazu powodowała, że był on zrozumiały dla wszystkich wierzących. Równocześnie przywoływanie obecności Odkupiciela,

¹ Ojciec dr hab. Mieczysław (Celestyn) Paczkowski OFM, prof UMK — publikował m.in. z następujących dziedzin: patrologia, historia egzegezy (okres patrystyczny), chrześcijańskie wspólnoty na Wschodzie (teologia, historia) i palestynologia. Pracuje w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii WT UMK w Toruniu oraz Wyższym Seminarium Duchownym „Antonianum” we Wrocławiu (celestyn@umk.pl).

w formie prostego i jednoznacznego w swej wymowie przekazu, nie pozostawiało najmniejszych wątpliwości odnośnie do pojmowania Jego osoby i misji.

W późniejszym okresie sposób wyrażania się o Jezusie Chrystusie był już ściśle określony i niepodlegający zmianom. Wszelkie innowacje w tym względzie mogły zmienić sens teologiczny. Refleksja patrystyczna nie uprawomocnia do rozwijania teologii wyłącznie ziemskiego Jezusa. Wątki obecne w tradycji wczesnego Kościoła mają charakter integralny i stanowią wysiłek, by przedstawić Zbawiciela jako konkretną osobę, a zarazem fundamentalną prawdę oraz zasadę hermeneutyczną². „Jezus” to określenie odwołujące do aspektu człowieczeństwa. Na płaszczyźnie hermeneutycznej to znak i warunek zaistnienia w doczesności Syna Bożego przez wcielenie.

Imienia Zbawcy nie sposób odseparować od innych Jego tytułów o charakterze teologicznym. O świadomości historyczności Syna Bożego świadczy brak wyłącznego przywoływania imienia „Jezus” w refleksjach na temat odnoszących się do Niego licznych określeń. U Ojców przyjmowały one formę zarówno rzeczowników, jak i przymiotników czy imiesłówów oraz złożzeń wielowyrazowych. W literaturze patrystycznej ich liczba jest imponująca³. Imię podkreślało człowieczeństwo Syna Bożego⁴. Ojcowie Kościoła, idąc śladem autorów Nowego Testamentu, do imienia „Jezus” dodawali określenia, które wyrażały wiarę w Jego bóstwo i uwydatniały Jego posłannictwo. W teologii patrystycznej nie ma refleksji, które mogłyby być załączkiem współczesnej „jezologii”⁵.

Dobłą syntezę tematyki imienia Zbawiciela stanowią hasła w encyklopediach i słownikach specjalistycznych⁶. Przy badaniu źródeł literackich i dokumentacji epigraficznej w XX wieku, tacy autorzy, jak Jean Daniélou⁷ czy Emanuel Testa z Bellarminem Bagattim⁸, zwracają uwagę na refleksję dotyczącą imienia Jezu-

² Por. C. Bartnik i in., *Jezus Chrystus*, EK, t. 7, Lublin 1997, kol. 1287–1442, tu: kol. 1287.

³ Szacunkowe liczby u niektórych autorów chrześcijańskich późnej starożytności (Klemens Aleksandryjski, Ambroży z Mediolanu, Augustyn z Hippony, Leon I Wielki, Grzegorz I Wielki) podaje F. Drączkowski w *Jezus Chrystus — nazwy* (zob. C. Bartnik i in., *Jezus Chrystus*, kol. 1353).

⁴ Już autorzy natchnieni używali go, mówiąc o Jezusie jako człowieku. Imię pojmowano przecież jako odnoszące się do konkretnej osoby, ją indywidualizujące.

⁵ Odnośnie do tej kwestii por. A. Nossol, *Jezologia*, EK, t. 7, Lublin 1997, kol. 1285–1287.

⁶ Cytowane są tylko te najważniejsze z punktu widzenia podjętej tematyki.

⁷ Por. J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Les figures du Christ dans Ancien Testament. Études sur les origines de la typologie biblique*, (Études de Théologie Historique), Paris 1950; tenże, *Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, (Bibliothèque du Théologie), Paris 1958; tenże, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1963. W artykule wykorzystano tłumaczenie własne.

⁸ Obaj uczeni franciszkańscy opracowali syntezę historii i doktryny sekt judeochrześcijańskich. Opracowania Bagattiego i Testy wzbudzały nierzadko sceptycyzm niektórych uczonych, oskarżających franciszkańskich badaczy o błędy metodologiczne w ocenie znalezisk. Jest jednak znamienne, że wielu archeologów przyjęło przychylnie interpretację znalezisk i miejsc kultu. Por. B. Bagatti, *The Church from the Circumcision. History and Archaeology of the Judaeo-Christians*

sowego w teologii i kulcie judeochrześcijańskim. Ich studia są szeroko znane, a z publikacji autorstwa tych uczonych czy ich „szkoły” czerpano pełnymi garściami, chociaż szczególnie o. Testa był często i nader chętnie kontestowany⁹.

Kwestie paleograficzne stały się przedmiotem pogłębionych analiz, gdy w kolejnych dekadach refleksję tę kontynuowano. Przekonują o tym opracowania, które wyszły spod pióra Larry’ego W. Hurtado. W sposób kompleksowy autor ten wskazał, że literom tworzącym imię „Jezus” nadawano symboliczne znaczenie, ponieważ należało ono do grupy „świętych nazw” (*nomina sacra*)¹⁰.

Odnosnie do znaczenia teologicznego imienia „Jezus” pojawiają się wzmianki w studiach nad tekstami biblijnymi i nad historią egzegezy chrześcijańskiej¹¹. Należy jednak pamiętać, że tego typu opracowania raczej pobieżnie zajmują się myślą patrystyczną. Jest tak być może ze względu na przekonanie o wszechobecności i dominacji wątków duchowych i kaznodziejskich w literaturze chrześcijańskiej tego okresu. Jednak można wykazać, że refleksja pisarzy wczesnego Kościoła jest odbiciem tego, co Pismo Święte mówi o imieniu Zbawiciela¹², a co w jakimś stopniu podejmują współczesne komentarze biblijne lub opracowania egzegetyczno-teologiczne.

Stosuje się metodę syntetyczną w połączeniu z opracowaniem chronologicznym, by móc uwydatnić obecność i rozwój pewnych wątków na przestrzeni czasu. W zasadzie, chociaż z nielicznymi wyjątkami, nie wykracza się poza V wiek. Chodzi przede wszystkim o przykłady hagiograficzne i niektóre refleksje duchowe. Wiele pobocznych problemów nie jest głębiej analizowanych, a jedynie są

(Studium Biblicum Franciscanum — Collectio Minor 2), Jerusalem 1984; E. Testa, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani* (Studium Biblicum Franciscanum — Collectio Maior 14), Jerusalem 1981; tenże, *The Faith of the Mother Church. An Essay on the Theology of the Judeo-Christians*, trans. P. Rotondi, Jerusalem 1992.

⁹ Obiekcje różnego typu relacjonuje J.E. Taylor, *Christians and Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993.

¹⁰ Por. L.W. Hurtado, *The Origin of the Nomina Sacra: A Proposal*, „Journal of Biblical Literature” 117 (1998) 4, s. 655–673; tenże, *The Earliest Evidence of an Emerging Christian Material and Visual Culture: The Codex, the Nomina Sacra and the Staurogram* [w:] *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity. Essays in Honour of Peter Richardson*, ed. S.G. Wilson, M. Desjardins, Waterloo (Ontario) 2000, s. 271–288; tenże, *Homage to the Historical Jesus and Early Christian Devotion*, „Journal for the Study of the Historical Jesus” 1–2 (2003), s. 131–146; tenże, *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids 2006; tenże, *Early Devotion to Jesus. A Report, Reflections and Implications*, „Expository Times” 122 (2011) 4, s. 167–176.

¹¹ Tytuły chrystologiczne w apozycji w stosunku do imienia „Jezus” omawia A. Piwowar, *Apozycja tytułów chrystologicznych i imienia „Jezus”*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8 (2015) 2, s. 111–128. Z kolei o utożsamieniu „zbawienia” z „uzdrowieniem” zob. J. Moles, *Jesus the Healer in the Gospels, the Acts of the Apostles, and Early Christianity*, „Histos” 5 (2011), s. 117–182.

¹² Zob. syntezę w: F. Zorell, *Lexicon Graecorum Novi Testamenti*, Paris 1961³, s. 608; H. Ordon, *Imię Jezus*, EK, t. 7, Lublin 1997, kol. 63–64.

sygnalizowane. Nie wzięto pod uwagę licznych powtórzeń, często pojawiających się w pismach starochrześcijańskich¹³. Trudno także było na potrzeby artykułu sporządzać listę wzmianek o imieniu Jezusa z nawiązaniem do misji Zbawcy¹⁴ czy też cytować przykłady synonimicznego użycia określeń Jego osoby.

Homonomia Jozue–Jezus

Jezus jest imieniem własnym Syna Bożego, zrodzonego z Maryi „za sprawą Ducha Świętego”¹⁵. Aż do II wieku po Chr. w kręgach judaistycznych imię Yeśu‘a (Ἰησοῦς) było dosyć powszechne, ale wkrótce potem zaczęło zanikać¹⁶. W rodzącym się chrześcijaństwie zwrócono uwagę na zbieżność imion „Jozue” i „Jezus” (Ἰησοῦς)¹⁷, gdyż zarówno podobieństwo imion, jak i ich etymologiczne znaczenia („Bóg zbawia”)¹⁸, stanowiły ważny element typologii chrystologicznej¹⁹ i polemiki antyjudajskiej²⁰. W kulturze semickiej, jak również wśród innych ludów starożytności, imię określało istotę osoby lub rzeczy, odsłaniało jej charakter i przeznaczenie tego, kto je nosił²¹. Na tej podstawie, mimo ograniczonej rozpiętości i rozdrobnienia materiału, pojawiło się wiele ważnych przy-

¹³ Bynajmniej nie roszczę sobie prawa do tego, by w pełni wyczerpać tę obszerną tematykę.

¹⁴ Na temat misji zbawczej Jezusa por. H. Langkammer, *Obraz Chrystusa Zbawcy w listach pasterskich*, „Questiones selectae” 25 (2010), s. 23–45, tu: s. 41–43; A. Piwowar, *Apocypcja tytułów chrystologicznych...*, s. 123–124.

¹⁵ Jednoznacznie wskazują na to teksty: Łk 1,31 i 2,21. Potwierdza to również Mt 1,21.25. Niewidomy od urodzenia, którego Zbawca uzdrowił, określił Go jako „człowieka zwanego Jezusem” (J 9,11). W tekście Mateusza dopatrywano się wskazania na Jezusa jako zamykającego czas oczekiwania eschatologicznych i mesjańskich a otwierającego pełnię czasów przez realizację zawartego w samym imieniu posłannictwa. Mesjasz jest Zbawicielem, Emanuelem, znakiem obecności Boga pośród swego ludu, a Jego narodzenie zapoczątkowało ową zbawczą obecność Boga.

¹⁶ Por. W. Foerster, Ἰησοῦς, *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 3, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1995, s. 284–293, tu: s. 285–286; K.H. Rengstorff, Ἰησοῦς, *New International Dictionary of New Testament Theology*, t. 2, ed. C. Brown, Grand Rapids 1986², s. 330–332, tu: s. 331–332.

¹⁷ Imię „Jozue” (gr. *Jezus*) nie było rzadkie w starożytnej historii Izraela. Jeden ze współpracowników św. Pawła nazywał się *Jesús* (Kol 4,11). Historyk żydowski Józef Flawiusz wspomina o około tuzinie osób tego imienia, niezwiązanych z tekstem biblijnym. W tradycji łacińskiej, w celu podkreślenia najwyższej pozycji Jezusa, następcę Mojżesza nazwano Jozuem. Jednak w tradycji greckiej (a w ślad za nią w prawosławiu) pozostano przy jedynym brzmieniu tego imienia, nazywając następcę Mojżesza Jezusem, synem Nuna (Nawego).

¹⁸ Zob. W. Foerster, Ἰησοῦς..., s. 289–290.

¹⁹ Jest to widoczne szczególnie u Orygenesza, por. K. Bardski, *Chrystologiczna interpretacja Księgi Jozuego u Orygenesza*, „Collectanea Theologica” 84 (2015) 4, s. 197–202.

²⁰ Por. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, ed. M. Jastrow, t. 1, London–New York 1903, s. 599–600.

²¹ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 53–54.

czynków, wskazujących na sięganie po inspirującą kwestię dotyczącą imienia Zbawiciela²². Te wątki refleksji egzegetycznej pojawiły się wtedy, gdy na dobre trwał konflikt chrześcijaństwa z judaizmem²³, chociaż jej załączki są już w tekstach nowotestamentowych²⁴. Kryterium początkującym refleksję chrystologiczną w większości tekstów patrystycznych była historia zbawienia. Imię Jezus określało Słowo Wcielone i realizację Jego posłannictwa odkupienia. Na te tory miała naprowadzić typologia Jozue–Jezus²⁵.

W sposób wyraźny odwołanie do Jozuego jako „typu” Zbawiciela występuje w traktacie przypisywanym Barnabie (ok. 130 r.). Autor wykorzystuje judaistyczną tradycję zmiany imienia „Ozeasz” na „Jozue”²⁶. Warto zaznaczyć, że ten fragment stanowi część parafrazy opisu walki Jozuego z Amalekitami (por. Wj 17)²⁷. Syn Nuna jest więc zapowiedzią prawdziwego Zbawiciela, Syna Boga, który „zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,21). *Epistula Barnabae* wskazuje na to, że przez długi czas egzegeza chrześcijańska Starego i Nowego Testamentu opierała się na antologiach tekstów biblijnych zwanych *Testimonia*, nie zaś na systematycznych komentarzach ksiąg biblijnych. Poszczególne wersety lub perykopy grupowano według tematyki teologicznej z myślą o głównych wątkach katechezy²⁸.

Jeszcze wyraźniejsze są nawiązania do postaci Jozuego w polemice antyjudaisycznej Justyna z Nablus. Apologeta pisze: „Ten, który doprowadził waszych ojców do tej ziemi [Kanaan], został nazwany imieniem «Jezus», a najpierw nazywano go «Joszua». Jeśli bowiem to zrozumiecie, będziecie mogli pojąć, że imię Tego, który powiedział do Mojżesza «gdyż moje imię jest w Nim» brzmiało

²² Por. M. Szram, *Jezus Chrystus — dzieje* (zob. C. Bartnik, *Jezus Chrystus...*, kol. 1320).

²³ Już *Septuaginta* bardziej akcentowała rolę Jozuego niż tekst hebrajski. Teksty rabinackie porównywały Mojżesza do słońca, a Jozuego do księżyca, co, jak się wydaje, było reakcją na typologię chrześcijańską. Por. J. Moatti-Fine, *La Bible d'Alexandrie*, t. 6: *Jesus (Josue)*, Paris 1996, s. 25–26; A. Tronina, *Jozue–Jezus. Biblijna typologia Zbawiciela*, „*Verbum vitae*” 1 (2002), s. 41–56, tu: s. 49.

²⁴ Nowy Testament odnosi się do imienia wodza Izraelitów w Hbr 4,8 i w Dz 7,45. W tekście Listu do Hebrajczyków autor wskazuje na antytezę: Jozue/Chrystus. Ten pierwszy „nie wprowadził ich do odpoczynku” (Hbr 4,8), a Zbawiciel „przeszedł przez niebiosy” (Hbr 8,14). Na temat osoby Jozuego, syna Nuna w judaizmie i Nowym Testamencie por. *A Dictionary...*, s. 566; F. Zorell, *Lexicon...*, s. 609.

²⁵ Por. M.C. Paczkowski, *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3–4) w interpretacji patrystycznej*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 8 (2015), s. 39–73, tu: s. 47–49.

²⁶ „Mówi więc Mojżesz do Jezusa syna Nawe, nadając mu to imię w chwili, gdy posyła go dla zbawienia kraju [...]. Oto znowu objawiony w cielesnej zapowiedzi Jezus, nie syn człowieka, ale Syn Boga”; *Epistula Barnabae* XII, 8, SCh 172, s. 170–173, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, s. 195.

²⁷ Por. *Epistula Barnabae* XII, 8–9. Już w judaizmie Amalekici symbolizowali moce diabelskie.

²⁸ Systematyczne komentarze pojawiają się dopiero w czasach Hipolita i Orygenesesa. Z czasem kolekcje tekstów biblijnych uzupełniano o sposób interpretacji.

«Jezus»»²⁹. Z kolei poganom ten filozof i męczennik wyjaśniał, że „Jezus to imię hebrajskie, które po grecku znaczy «Zbawiciel». Z tego powodu anioł powiedział do Dziewicy: «Nazwiesz go imieniem Jezus, bowiem on zbawi swój lud od jego grzechów» (Łk 1,32)»³⁰.

Justyn zwraca uwagę na to, że pierwsze litery imienia „Jozue” Mojżesz zapożyczył z imienia Jahwe. „Jezusa [Jozuego], jak już często powtarzałem, tego samego, który nazywał się «Auses» (Ozeasz) [...], Mojżesz nazwał «Jezusem». Ty zaś nie pytasz o to, dlaczego tak uczynił [...]. A zatem o Chrystusie nic nie wiesz, a jeśli czytasz, nie rozumiesz»³¹. W otwartej polemice apologeta udowadnia, że Jozue był większy od Mojżesza, choć ten ostatni dla Żydów nie miał sobie równych³².

Jak się wydaje, w polemice z gnostykami postać Jozuego nie odgrywała kluczowej roli, jak to było w dyskusjach z Żydami. Ireneusz z Lyonu rozważa dzieje syna Nuna w spokojnym kontekście katechetycznej nauki *Demonstratio*. Mojżesz zmienił jego imię i „nazwał go imieniem Jezus. I tak wysłał go w mocy tego imienia wierząc, że będzie ich mógł przyjąć na powrót ocalonych, gdyż prowadziło ich to imię. I tak się też stało»³³.

Dla Orygenesza czyny Jozuego były zapowiedzią zbawczych dzieł Chrystusa. Zbieżność imienia skłania Aleksandryjczyka do tego, by księgę o następcy Mojżesza odczytywać jako prorocstwo o Panu Jezusie. „Księga Jozuego — pisał Adamancjusz — nie tyle opowiada o czynach syna Nawego, co raczej maluje nam tajemnice dotyczące [...] Jezusa»³⁴. Sens imienia Jozuego był zrealizowany i urzeczywistniony podjętymi przez niego działaniami w harmonijnej współpracy z Bogiem. Historia syna Nuna jest więc rodzajem *praeparatio evangelica remota*. Osią refleksji Orygenesza nad postacią Jozuego jest typologia historyczna, skupiona na odniesieniach Jozue–Jezus Chrystus. Chodzi zarówno o perspekty-

²⁹ Justyn, *Dialogus cum Tryphone* 75, PG 6, 652 A–B, tłum. L. Misiarczyk, s. 244–245. Zob. także 89.

³⁰ Justyn, I *Apologia* 33, 7, PG 6, 381 C, tłum. L. Misiarczyk, s. 65.

³¹ Justyn, *Dialogus cum Tryphone* 113, 1, PG 6, 736 B, tłum. L. Misiarczyk, s. 285–286. Por. G. Otranto, *La tipologia di Giosué nel „Dialogo con Trifone ebreo” di Giustino*, „Augustinianum” 15 (1975) 1/2, s. 29–48.

³² Poza oficjalnym rabinizmem postać Jozuego była wręcz gloryfikowana. Filon z Aleksandrii uwydatnia, że zmiana imienia z Ozeasz („Zbawiony”) na Jozue („Zbawienie Pana”) ma wyrażać cechę wieczną i doskonałą, przewyższającą śmiertelnego człowieka (zob. *De mutatione* 121–122). Podobnie Józef Flawiusz kreśli obraz Jozuego jako dzielnego dowódcy, który również w czasach pokoju był „zręcznym rządcą” (por. *Antiquitates Judaicae* V, 36). Wg *Liber Antiquitatum Biblicarum* Pseudo-Filona (koniec I w. po Chr.) Jozue to natchniony duchem proroczym następca Mojżesza (za: A. Tronina, *Jozue–Jezus*, s. 49).

³³ Ireneusz z Lyonu, *Demonstratio* 27, Sch 62, s. 76, tłum. W. Myszor, *ŻMT* 7, s. 47. Biskup Lyonu przywołuje Lb 13,23–24.

³⁴ Orygenes, *Homeliae in librum Jesu Nave* I, 3, Sch 71, s. 100–101, PSP 34/2, s. 6. Homileta odwołuje się do Wj 17,8–13 i Kol 2,14–15.

wę horyzontalną (obietnice i ich wypełnienie), jak i wertykalną (rzeczywistość ziemską stanowi cień rzeczy nadprzyrodzonych³⁵. Linie tematyczne spletają się z sobą, tworząc także całą gamę zagadnień pochodnych³⁶. Wiodącym wątkiem jest u Adamancjusza kwestia wyższości Zbawiciela nad Jozuem. Nie ulega wątpliwości, że to sam Bóg ukazał tę prawdę. Jozue nakazał obrzezanie, które było zapowiedzią prawdziwego znaku chrztu. „Chrystus zajął miejsce Mojżesza, Tym, który posiada pierwszeństwo nie jest Jozue, syn Nuna, lecz Jezus, Syn Boży”³⁷. Jozue jest więc „pierwotypem Jezusa Chrystusa, który przez głoszenie nauki ewangelicznej stał się następcą w zarządzaniu Prawem”³⁸.

Podobnych informacji dostarcza Tertulian, lecz już w innym kontekście: chodzi o polemikę z Marcjonem i jego kontynuatorami³⁹. Afrykańczyk pisze: „Syna Nuna (Ozeasza) [...] zaczęto nazywać imieniem Jezus [...]. To imię było wpierw figurą przyszłego imienia. Bo Jezus Chrystus miał wprowadzić drugi naród, którym my jesteśmy jako urodzeni na pustyni świata, do ziemi obietnic, mlekiem i miodem płynącej, to jest do osiągnięcia życia wiecznego [...]. To miało dokonać się nie przez Mojżesza, to jest przez karność Prawa, ale przez Jezusa, czyli przez łaskę Ewangelii”⁴⁰. Wysłannik Boży został nazwany Jezusem „ze względu na tajemnicę Jego przyszłego imienia”⁴¹. Czyny Jozuego wpisywały się w ciąg wydarzeń zbawczej historii, chociaż w przypadku tej postaci pisarze chrześcijańscy odstępowali od tradycyjnej typologii dotyczącej Starego Testamentu i judaizmu⁴².

W epoce ponicejskiej typologia postaci Jozuego była już wyraźnie ustalona. Świadczą o tym cykle ikonograficzne, w których typologia Jozue–Jezus została bogate ślady⁴³. Podobnie, jak we wcześniejszym okresie ułatwiało to fakt, że

³⁵ Por. R. Scognamiglio, *Giosue (scritti esegetici su)* [w:] A. Monaci Castagno, *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, s. 195–197, tu: s. 197.

³⁶ Por. A. Jaubert, *Introduction*, Sch 71, s. 44–46.

³⁷ Orygenes, *Homeliae*..., II, 1, s. 118–119, PSP, s. 13.

³⁸ Orygenes, *In Johannem* VI, 44, Sch 157, s. 302, ŻMT 27, s. 199. W orygu. *oikonomia* (zbawcze dzieło Boże).

³⁹ Autor *Adversus Marcionem* poświadcza, że marcjonizm był ruchem skrajnie niebezpiecznym, gdyż burzył podstawy ciągłości Boskiego zamysłu zbawienia i pomniejszał wartość Prawa danego w Starym Testamencie. W opinii Ireneusza z Lyonu Marcjon nie tylko odrzucał cały Stary Testament, lecz również „przekonywał swoich uczniów, że jest bardziej prawdopodobny od apostołów, którzy przekazali Ewangelię”; tenże, *Adversus haereses* III, 3, 1, Sch 211, s. 30–31 [tłum. własne].

⁴⁰ Tertulian, *Adversus Marcionem* III, 16, 4, CCL 1, s. 529, PSP 58, s. 124.

⁴¹ Tamże, III, 16, 5, CCL 1, s. 529, PSP 58, s. 125.

⁴² J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*..., s. 203.

⁴³ W mozaikowej dekoracji rzymskiej bazyliki Matki Bożej Większej pojawiają się sceny dotyczące Jozuego. Syn Nuna jawi się na nich jako wódz porównywalny z rzymskimi wodzami i cesarzami. Służy temu przedstawianie go według schematów ikonografii cesarskiej. Por. S. Adamiak, *Sześcioksiąg w mozaikach bazyliki Santa Maria Maggiore w Rzymie*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011), s. 165–179, tu: s. 177–178.

Jozue to imiennik Zbawcy i jedna z najważniejszych Jego zapowiedzi w Starym Testamencie⁴⁴.

Cyryl Jerozolimski w celach katechetycznych syntetyzuje najpierw dzieje Jozuego i zestawia je z osobą i dziełem Zbawiciela. Punktem wyjścia jest, jak to zawsze bywa, zbieżność imion⁴⁵. Grzegorz z Nyssy przeniósł punkt ciężkości z typologii osoby Jozuego, który zapowiadał Chrystusa, na chrześcijanina, który przez chrzest upodobił się do Niego⁴⁶.

W tradycji syryjskiej, gdy chodziło o imię Zbawcy, nie brakowało refleksji o charakterze typologicznym⁴⁷. Efrem Syryjczyk w zbieżności imion dostrzega wypełnienie się dzieła zbawienia. „Jozue, syn Nuna przypomina słodki aromat⁴⁸. To dlatego nie jesteś zwodzony odnośnie dopełnienia się prawdziwego imienia Jezusa”⁴⁹. Poetyckie porównania wskazują na dopełnienie się planu zbawienia w osobie Chrystusa⁵⁰.

Hilary z Poitiers w sposób równie jednoznaczny rozwija typologię Jozuego: „W samym imieniu Jozue jasno pokazuje się zamysł przyszłej tajemnicy⁵¹ [...]. Imię «Jozue»—Jezus nadał wodzowi, którego wołano przedtem «Auses» [Ozeasz], a który miał kierować ludem zdążającym do Ziemi Obiecanej [...]. To zaś imię już w planach nieba było przygotowane dla wiecznego Wodza”⁵². Biskup Poitiers mówi o „pierwszym” i „drugim” Jozuem—Jezusie⁵³.

⁴⁴ L. Reau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 2: *Iconographie de la Bible*, 1. *Ancien Testament*, Paris 1956, s. 219–227.

⁴⁵ „Dla podzielenia dziedzictwa wyznaczył syn Nuna dwunastu mężów — dwunastu apostołów jako heroldów prawdy, posłał też Jezus na świat cały. Tamten, będąc typem Zbawiciela, ocalił ładacznicę Rahab, ponieważ mu uwierzyła (por. Joz 6,25) — prawdziwy Zbawiciel powiedział: «Celnicy i wszetecznicze wyprowadzają Was do królestwa Bożego» (Mt 24,2). Za tamtego, który był typem, na sam głos trąb padły mury Jerycha (por. Joz 6,20) — na słowa Jezusa: «Nie pozostanie tu kamień na kamieniu» (Mt 24,2) runęła naprzeciw nas stojąca świątynia żydowska. Wszakże nie ten wyrok był przyczyną jej upadku, lecz grzechy”; Cyryl Jerozolimski, *Catechesis* X, 11, PG 33, 676 A–B, BOK 14, s. 138–139.

⁴⁶ Por. Grzegorz z Nyssy, *De baptismo* (passim), PG 46, 419; 422.

⁴⁷ Por. np. Afrahat, *Demonstratio* XXI, 11.

⁴⁸ Wonności kojarzono nierozdzielnie ze sferą boskości i świętości. Takich porównań używali chociażby Grzegorz z Nyssy (zob. *In Canticum Cantorum* 1, 1–3) i Cyryl Aleksandryjski (por. *De sancta et consubstantiali Trinitate* 3).

⁴⁹ *Hymnus de virginitate* 17, CSCO 224, s. 49 [tłum. własne]. Imię „Jezus” identycznie brzmi po syriacku i hebrajsku. Por. *Hymni de nativitate* I, 31.

⁵⁰ Por. M.C. Paczkowski, *Przejście Izraelitów przez Jordan* (Joz 3–4)..., s. 52.

⁵¹ Por. Tertulian, *Adversus Judaeos* 9.

⁵² Hilary z Poitiers, *De mysteriis* II, 2, 5, Sch 19, s. 150–151, PSP 63, s. 228. Zob. M.C. Paczkowski, *Przejście Izraelitów przez Jordan* (Joz 3–4)..., s. 52.

⁵³ „Jak bowiem pierwszy stał na czele synagogi, tak drugi stoi na czele Kościoła. Jak pierwszy był wodzem w osiągnięciu Ziemi Obiecanej, tak drugi jest wodzem w dziedziczeniu ziemi (cytat z Mt 5,4) [...]. Jak pierwszy jest po Mojżeszu, tak drugi po Prawie. Pierwszy otrzymał polecenie, aby kamiennym nożem wznowić obrzezanie (por. Joz 5,2), Pan, który jest Słowem ostrym (na-

Postać Jozuego, jako zapowiedź Chrystusa, to temat rozwijany na Zachodzie także przez innych autorów. Traktowano to zagadnienie w klasyczny sposób i raczej skrótowo⁵⁴. Hieronim ze Strydonu opisuje natomiast Jozuego jako „figurę Pana, nie tylko w działaniu, ale i w imieniu”⁵⁵. Egzegeta łaciński z właściwą sobie dozą realizmu przedstawił potem skrótowo czyny następcy Mojżesza, zakładając, że adresatowi listu homonimia i jej znaczenie były doskonale znane.

Oprócz typologii związanej z postacią następcy Mojżesza⁵⁶, jest także inny przykład analizowany przez Euzebiusza z Cezarei. Skupia on swoją uwagę na arcykapłanie Jozuem (Jezusie) wzmiankowanym w Za 3,8. Biskup Cezarei zaproponował inną interpretację. Była ona szczególnie kusząca dla chrześcijan ze środowiska helleńskiego. Główną rolę odgrywało podobieństwo imienia z greckim czasownikiem oznaczającym uzdrowienie. „Ponieważ przychodząc przyniósł ze sobą lekarstwo i zdrowie, nazwano go «Jezusem»”⁵⁷. Na tej etymologii bazowali inni autorzy palestyńscy⁵⁸. Podobne skojarzenia mogły nasuwać się nawet łacinnikom (*salus* — *Salvator*)⁵⁹.

Refleksja patrystyczna dotycząca imienia Zbawiciela podążyła zasadniczo w dwóch kierunkach. Włączono imię „Jezus” w zbiór *nomina sacra*, a także czerpano obficie z symboliki bazującej na gematrii.

***Nomina sacra*, gematria i moc imienia Zbawiciela**

Pomiędzy czią oddawaną Jezusowi, a wytworami materialnej kultury chrześcijańskiej istnieje ścisły związek. Do naszych czasów dotarły przede wszystkim manuskrypty datowane na drugą połowę II wieku i III wiek. Są w nich widoczne pierwsze starania, aby przedstawić w sposób wizualny wiarę chrześcijańską.

stępuje seria cytatów i aluzji biblijnych: Hbr 4,12; Ef 2,20 oraz Iz 28,16; Rz 2,29) [...] w sposób duchowy wznowił obrzezanie serca”; Hilary z Poitiers, *De mysteriis* II, 2, 6, SCh 19, s. 150–151, PSP 63, s. 228. Por. również Tertulian, *Adversus Judaeos* 9.

⁵⁴ Por. np. Augustyn, *De civitate Dei* XVI, 43, 2; *Sermo* 293, 11; Cezary z Arles, *Sermo* 103.

⁵⁵ *Epistula* 53, 8, tekst i tłum. ŻMT 55, t. 2, s. 31–31*. Nawiązanie do Hbr 12,22.

⁵⁶ Rolę postaci Jozuego ukazuje etymologia jego imienia, por. Izidor z Sewilli, *Allegoriae* 72 i *De fide catholica* 24, 2.

⁵⁷ Euzebiusz z Cezarei, *Demonstratio evangelica* IV, 10, GCS 23 (Eusebius Werke VI), s. 168 [tłum. własne].

⁵⁸ Por. Cyryl Jerozolimski, *Catechesis* X, 13; Epifaniusz z Salamin, *Adversus haereses (Pannarion)* 29, 4.

⁵⁹ Nastąpiło to jednak dopiero w czasach św. Augustyna. Określenie *Salvator* formowało się od czasów Tertuliana, który używał go bardzo rzadko, chętniej stosując neologizm *Salutificator*; por. R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977, s. 493–494.

Chodzi przede wszystkim o tak zwane *nomina sacra*⁶⁰. Tworzyły one zbiór słów kluczowych, które były najważniejsze dla pierwszych chrześcijan. To te określenia wyróżniano w układzie pisma. Pisane były w formie skróconej, z charakterystyczną linią nad literami. W ten sposób najwcześniej traktowano słowa: *Jezus*, *Kyrios*, *Chrystus*, *Theos*. Praktyka *nomina sacra* była, jak się wydaje, czysto chrześcijańskim wynalazkiem i rozpoczęła się właśnie pisaniem imienia Jezus w formie skróconej („IH”)⁶¹. Badacze tego typu świadectw są zgodni, że ta praktyka pisania stanowi odzwierciedlenie pobożności chrześcijan pierwszych wieków, wskazując na szacunek, z jakim traktowano tytuły chrystologiczne i określenia Boga. Jednocześnie te dowody wskazują na to, że traktowano tak samo osobę Jezusa, jak i Boga Ojca objawionego w Starym Testamencie. Stosowanie *nomina sacra* zainspirowało szczególną wizję i cześć dla imienia Jezus, narzucając niejako określoną konwencję pisarską⁶². Można domniemywać, że imię Zbawcy wyróżniano na piśmie, tak jak w lekturze synagogałnej Imię Boże zastępowano określeniem „Pan”⁶³.

Dla wszystkich posługujących się w basenie Morza Śródziemnego językiem greckim lub łacińskim litery „I” i „H” były inicjałami imienia Jezus. Miały one rzecz jasna „podkreślenie górne”. To symboliczne odwołanie było jeszcze bardziej czytelne w połączeniu z innymi literami. W ten sposób przekaz teologiczny wyrażony przez symbolikę liter stawał się bardziej kompleksowy. Do „I” dodawano na przykład literę „Y”⁶⁴. Tak więc „I” oraz „Y” oznaczały Jezusa. Wyraża to lakoniczna sentencja przypisywana Pachomiuszowi: „Czyń dzieła «I» (*Iesus*), którego w dawnych czasach nazywano «Y» (*Jahwe*)”⁶⁵. Ten prawodawca cenobityzmu egipskiego nakazuje, aby przypisywać Chrystusowi przymioty Boże, co z pewnością miało wydźwięk antyariański.

O oznaczaniu imienia Jezus literami „I” i „H” świadczy wiele znalezisk, zarówno w epoce przedkonstantyńskiej, jak i w późniejszym okresie⁶⁶. Między literami pojawiają się elementy wskazujące na to, że chodzi o Jezusa, Syna Bożego, a nie innego człowieka (najczęściej dodany jest krzyż lub litera „tau”)⁶⁷. Obie litery mogą być ze sobą połączone, tworząc krzyż.

Włączenie w grupę *nomina sacra* imienia Jezusa było również umotywowane tym, że początkowe litery imienia Jezusa czyli „I” i „H” są tymi samymi, co litery imienia Bożego w Starym Testamencie (יהו). Poświadczają to źródła ju-

⁶⁰ Kwestię tę rozwinął L.W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts...*, s. 95–134.

⁶¹ Tenże, *The Origin of the Nomina Sacra...*, s. 664–671.

⁶² Por. tenże, *The Earliest Christian Artifacts...*, s. 96–101.

⁶³ W ślad za tym zwyczajem poszły tłumaczenia *Septuaginty* i *Wulgaty*.

⁶⁴ „I”, czyli pierwsza litera imienia Jezus, znaczyła dla Greków „10”.

⁶⁵ Hieronimus [pseudo], *Epistola ad patrem Cornelium* 1, PL 23, 87 A.

⁶⁶ Por. E. Testa, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani...*, s. 25–26.

⁶⁷ Por. L.W. Hurtado, *The Earliest Evidence...*

deochrześcijańskie. Jeden z takich tekstów mówi: „Zwiastujący jego narodziny Archanioł Gabriel objawił Dziewicy, że to Dziecię Zbawiciel świata będzie nazywać się Jezus. W tym imieniu, prawdę mówiąc, zostało ukryte niewyraźne określenie, wyryte na złotej koronie świętej Arki [Przymierza]. Przez znaki «I» (jod: י)⁶⁸ i «H» (het: ה), czyli według liczb: dziesiątej (I) i ósmej (H) [...]. Zostało to obwieszczane przez imię pełnego świętości Jezusa, Pana chwały”⁶⁹.

Być może obeznany z tą tradycją Euzebiusz z Cezarei nie miał wątpliwości, że imię Jezus było „czcigodną pieczęcią, ponad wszystkie insygnia [dosł. korony] królewskie”⁷⁰. Miało ono nie tylko symboliczne, ale także ukryte znaczenie. Metropolita Palestyny powołuje się na Ps 67,5 w tłumaczeniu Symmachusa („W «Ja» Jego imię”) i przekonuje, że „[Psalmistą] za pomocą pierwszej sylaby wskazał na imię Zbawcy Jezusa”⁷¹.

Spekulacje na temat liter i liczb stanowiły metodę właściwą dla ówczesnej epoki i pojawiały się w środowisku chrześcijan wywodzących się z kultury greckiej. Symbolika liter według Marka Maga odwołuje się do zasady, że są one elementami całości. Zrodzenie Słowa to wypowiedzenie Imienia⁷². Litery samego Imienia tworzą inne rzeczywistości. W ten sposób rozwija się pełnia bytów (*Pleroma*).

W tym kontekście podkreślano, że „Jezus” jest niewyraźnym Imieniem Zbawcy. Oznacza Jezusa ziemskiego, czyli tego, który jest objawieniem Logosu na płaszczyźnie materialnej⁷³. „Imię ukryte przed wszelkim bóstwem, władzą i prawdą, które Jezus z Nazaretu przybrał w promieniach światła Chrystusa”⁷⁴. W ten sposób gnostycy wyrażali odkupienie. Istniała dla nich zasadnicza różnica pomiędzy Logosem a Jezusem ziemskim.

W aleksandryjskich kręgach gnostyckich Imię było utożsamianie ze świętym Tetragramem. „[Żydowski] arcykapłan, opatrzony imieniem wyrytym na złotej płytce, był rozpoznawany przez aniołów i archaniołów [...]. Miał imię wyryte w twoim sercu”⁷⁵. Tego typu teologia imienia posłużyła Klemensowi Aleksandryjskiemu do wskazania niezwykle bogatych powiązań. „Uważa się, że Imię wyryte na złotej płytce jest godne istnieć ponad wszelkim panowaniem i mocą

⁶⁸ Literę tę zastępowano często „waw”; por. B. Bagatti, *The Church from the Circumcision...*, s. 172–174.

⁶⁹ *Josephi libellus memorialis* 151, PG 106, 170 [tłum. własne]. Formuły te przetrwały w modlitwach koptyjskich ku czci Matki Bożej (tzw. *Theotokie* niedzielne), zob. B. Bagatti, *The Church from the Circumcision...*, s. 166–167.

⁷⁰ Euzebiusz z Cezarei, *Demonstratio evangelica* IV, 17, GCS 23, s. 198 [tłum. własne]. Por. również Laktancjusz, *Divinae institutiones* IV, 17.

⁷¹ Euzebiusz z Cezarei, *Commentarius in Ps.* 67, 5 (6), PG 23, 686 C–D [tłum. własne].

⁷² Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* I, 14, 1.

⁷³ Por. tamże I, 15, 2.

⁷⁴ Tamże, I, 21, 3, Sch 264, s. 339–340.

⁷⁵ Klemens Aleksandryjski, *Excerpta ex Teodoto* 27, 1, Sch 23, s. 114–115, ŻMT 22, s. 44.

(Ef 1,21; Flp 2,9) [...]. Jest ono wyryte z powodu swojego widzialnego przyjścia. Jest nazywane imieniem Bożym, ponieważ to właśnie dzięki kontemplowaniu dobroci Ojca, Syn działa. Nazywamy [Go] Bogiem, Zbawcą, który jest początkiem wszystkiego, początkiem stworzeń na obraz Boga niewidzialnego, pierwszym przed wszystkimi wiekami, który wycisnął swoje znamię na wszystkim, co zostało po nim stworzone”⁷⁶. Tak więc Imię to Syn, doskonale uosobienie Ojca. To Jego imię jest odcisnięte na wszystkim”⁷⁷.

Oznaczenie kreski na górze wskazywało na liczbę, a jednocześnie na imię święte. Stąd pierwsze skojarzenia z wartością liczbową liter alfabetu. Ze środowiska judaistycznego wywodzi się gematria, czyli sposób pisania cyfr za pomocą liter⁷⁸. Tego typu symbolikę liter stosowano również w języku greckim. Odpowiednikami hebrajskimi „I” i „H”⁷⁹ były jod i hed, dające liczbę 18⁸⁰. Liczba ta oznacza po hebrajsku „życie”⁸¹. Chrześcijanie łączyli więc imię Jezusa z życiem, jak to wyraża J 20,31⁸².

Podobne zabiegi interpretacyjne stosowano w odniesieniu do całych tekstów. Jak się wydaje, Rdz 14,14 stanowił jeden z tekstów zbiorów zwanych *Testimonia*, a dotyczących imienia Jezus. Według Pseudo-Barnaby liczba „318” odnosi się do sług Abrama, pomagających mu uwolnić jego bratanka Lota z niewoli. Autor komentarza wyjaśnia najpierw znaczenie liczby „18”, a następnie liczby „300”. Pierwsza oznacza po grecku Imię Jezus (IH = 18), a druga — krzyż (T = 300). „Dziesięciu [i] ośmiu wyrażają litery „I” czyli 10 i „H”, czyli 8. Masz więc Jezusa”⁸³. Te same liczby były także wymienione w opisie Klemensa Aleksandryjskiego, który wyjaśniał, że „jota” i „eta” to litery oznaczające Zbawcę⁸⁴. On także zauważył, że harfa o dziesięciu strunach wskazuje na Jezusa jako Logos⁸⁵. Ten wniosek wypływa z gnostyckiego przekonania, że *Ogdoad* i *Dekada* oznaczają niewyraźne pochodzenie Jezusa⁸⁶.

⁷⁶ Klemens Aleksandryjski, *Stromata* V 38, 6–7, GCS 15, s. 252, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 35.

⁷⁷ Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska* (Myśl Teologiczna 39), tłum. S. Basista, Kraków 2002, s. 220.

⁷⁸ Por. E. Testa, *The Faith of the Mother Church...*, s. 189–191.

⁷⁹ Majuskułową grecką „etę” czytano zazwyczaj jako „h”.

⁸⁰ Por. tamże, s. 215.

⁸¹ Por. L.W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts...*, s. 116–117.

⁸² Zob. E. Testa, *The Faith of the Mother Church...*, s. 194–195.

⁸³ *Epistula Barnabae* IX, 8, Sch 172, s. 146–147, POK 10, s. 188.

⁸⁴ „Powiadają, że znak Krzyża Pańskiego ma kształt litery oznaczającej liczbę 300, a znowu, że „jota” i „eta” wskazują na pierwsze litery imienia Zbawcy”; Klemens Aleksandryjski, *Stromata* VI, 84, 1–3, GCS 15, s. 473, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 161.

⁸⁵ Por. Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* II 4, 43.

⁸⁶ Odpowiednio to 8 i 10. Na ten temat por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* I, 14.

Ta szczególna symbolika utrzymała się po soborze w Nicei. Liczba „318” była interpretowana chrystologicznie, jako znak imienia Jezus. Nawiązywano do wcześniejszej tradycji⁸⁷, by wzmocnić późniejszą opinię Atanazego, że Sobór był przede wszystkim antyariański. Do określenia Nicejskiego Wyznania Wiary dodano liczbę „318”, nadając mu Boski autorytet Jezusa Chrystusa, obecnego w Kościele i działającego w zgromadzeniu soborowym biskupów⁸⁸.

Szczególna cześć dla imienia Jezus miała swoje implikacje w życiu religijnym, społecznym i indywidualnym chrześcijan. Cześć oddawana Chrystusowi jako Panu (*Kyrios*) ograniczyła zakres oznak kultu i czci, które były dozwolone po przyjęciu wiary chrześcijańskiej. Również konsekwencje teologiczne były bardzo poważne. Świadomość życia w Chrystusie kierowała je na inne tory.

Cześć oddawana imieniu Jezusa sprzyjała rozwojowi symboli wiary i go ukształtowała. Przyznawanie w nich centralnego miejsca Zbawicielowi stanowiło pozytywne wyzwanie we wszystkich aspektach działalności teologicznej i najważniejsze kryterium wiary chrześcijańskiej. Tak pojęty kult osoby Syna Bożego stanowił zadanie etyczne, liturgiczne i angażujące życie całej społeczności chrześcijan w świecie.

Chrześcijaństwo od samego początku występowało przeciwko tradycjom, które weszły do *Talmudu*. Tam przecież starano się zniweczyć niezwykłość Jezusa, czczonego przez chrześcijan, stąd silne motywy taumaturgiczne i epifanijne w refleksjach na temat Jego imienia.

W wypadku męczenników oddawanie czci Jezusowi było kwestią priorytetową. Wierzącym nakazywano złorzeczyć imieniu Zbawcy, okazać cześć bożkom pogańskim, ofiarując im kadzidło, lub uczyć posąg cesarza. Celem tych gestów miało być zanegowanie chrześcijańskich praktyk i kultu oddawanego jednemu Bogu i Synowi Bożemu. Konsekwencje oddawania czci Jezusowi były dla Jego wyznawców negatywne i niebezpieczne, począwszy od ostracyzmu otoczenia i wrogości najbliższych, aż do oskarżenia o spiski i zbrodnie karane skazywaniem na śmierć. Motywacją do odważnego wyznawania imienia Jezusa było poczucie więzi z Nim i świadomość Jego mocy⁸⁹.

Do praktyk chrześcijańskich należało umieszczanie na przedmiotach codziennego użytku „świętych liter” i symboli odnoszących się do Chrystusa. Judaizmowi nie było obce zabobonne wzywanie imienia Bożego i pisanie świętych

⁸⁷ Na ten temat por. L.W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts...*, s. 114.

⁸⁸ W rzeczywistości w Soborze uczestniczyło 250 biskupów. Optowano za symboliczną liczbą „318”, argumentując, że tak jak liczba sług Abrahama, tak i uczestniczący w obradach Soboru Ojcowie wskazują na osobę Jezusa Chrystusa Ukrzyżowanego. Chociaż trudno dzisiaj przyjąć taką interpretację tekstu natchnionego, to jednak trzeba zauważyć głębokie przekonanie Ojców I Soboru co do żywej obecności Jezusa Chrystusa. Por. *Wprowadzenie w: Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 23, przyp. 1.

⁸⁹ Por. L.W. Hurtado, *Homage...*

liter w celach magicznych⁹⁰. Wierni starożytnego Kościoła w pewnym stopniu przejęli podobne zwyczaje, uważając, że imię Zbawiciela ma taką samą moc. W starożytności moc imienia była powszechnie uznawana. Dotyczy to, jak wspominałem, przede wszystkim tradycji żydowskiej, ale w dużym stopniu także świata hellenistycznego.

Nie brakowało więc praktyk związanych z wymawianiem imienia Jezusa ocierających się o magię. Wywodziły się jednak one z grup judeochrześcijańskich i gnostyckich, choć nie były obce grupom prostych wiernych⁹¹. Był to jednak pewien margines. Nadużycia o charakterze zabobonnym nie przeszkadzały starożytnym autorom w zaleceniach wzywania imienia Chrystusa. Już przecież chrzest stanowił wezwanie nad chrzczonym imienia Jezusa i udzielenie jego mocy. Imię ma bowiem swoją własną moc, która objawia się w momencie jego wezwania⁹². Dla niektórych autorów nie było więc istotne, kto wzywa tego imienia. Takie przekonanie wyraża anonimowy autor z III wieku polemizujący ze świętym Cyprianem z Kartaginy. Według niego „nawet ci, którzy czynią nieprawości, mogą działać dobre rzeczy poprzez przebogatą moc imienia Jezusa”⁹³. Cała ziemская działalność Zbawcy charakteryzowała się licznymi znakami i cudami, co podkreślali apologety. Justyn przypominał, że „nawet demony były poddane Jego imieniu, wszystkie potęgi i królestwa lękały się Jego imienia bardziej niż lękają się oni wszystkich umarłych”⁹⁴.

Orygenes z Aleksandrii zastanawiał się nad „tajemniczym znaczeniem imion” i „filozofią nazw”⁹⁵. Imię Jezusa „niejednokrotnie w obecności wielu świadków wypędziło z dusz i ciał złe duchy i posiadało władzę nad ludźmi wyzwolonymi od demonów [...] Znawcy zaklęć twierdzą, iż określone skutki wywiera jedynie zaklęcie wypowiedziane w danym języku, przełożone zaś na inny język jest bezwartościowe i nie ma żadnej mocy. A zatem nie w znaczeniu słów, lecz w ich brzmieniu i charakterze tkwi moc, która dokonuje określonych efektów”⁹⁶.

Doktor aleksandryjski przekonywał, że cudowne znaki trwają i powtarzają się nie dzięki „chrześcijańskim zaklęciom”, ale przez wzywanie imienia Zbawcy. „Imię Jezusa do dziś uspokaja pomieszczone umysły ludzkie, wypędza demony i leczy choroby; ono wywołuje niezwykłą łagodność i umiarkowanie charakteru,

⁹⁰ Zob. J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, Philadelphia 2004², s. 72–80.

⁹¹ Takie przekonania i praktyki przetrwały w Kościele koptyjskim i etiopskim.

⁹² „Przybądź święte Imię Chrystusa, które jest wywyższone ponad wszelkie imię”; *Acta apostolorum apocrypha*, Acta Thomae 27, II, 2, s. 142–143, BOK 25, s. 67.

⁹³ „Per nimiam virtutem nominis Jesu”. *De baptisate haereticorum* 7, PL 3, 1191, BOK 25, s. 220. Polemista przywołuje tekst Mk 14,27.

⁹⁴ Justyn, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 121, 3, PG 6, 757 A, tłum. L. Misiarczyk, s. 293.

⁹⁵ Orygenes, *Contra Celsum* I, 25, SCh 132, s. 140–142, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 53.

⁹⁶ Tamże I, 25, SCh 132, s. 142, tłum. S. Kalinkowski, s. 53.

ludzkie uczucia, dobroć i życzliwość w tych, którzy nie dla doczesnych korzyści albo dla zaspokajania ludzkich potrzeb udają, że są chrześcijanami, lecz szczerze przyjmują naukę o Bogu, Chrystusie i przyszłym sądzie⁹⁷.

Ten sam autor, mówiąc o posłudze egzorcysty, wyjaśnia, że największą moc odpędzania szatana ma wezwanie imienia Jezusa i przeczytane z wiarą słowa Ewangelii. „Egzorcyci czerpią siłę nie z magicznych zaklęć, lecz z imienia Jezusa oraz z odczytywania Jego historii [...]. Imię Jezusa ma zresztą taką władzę nad demonami, że wypowiedziane nawet przez grzeszników wywiera niekiedy określony skutek⁹⁸”.

Orygenes wskazywał jednoznacznie, że w jego czasach Imię Jezusa wywołuje te same skutki, co w czasach Apostołów⁹⁹. Jego teologia i duchowość miały wpływ na późniejszy rozwój monastycyzmu. W myśli Aleksandryjczyka chrześcijaństwo otwierało na realny kontakt z Bogiem żywym i prawdziwym, objawionym w Jezusie Chrystusie i działającym mocą Ducha Świętego.

Za pośrednictwem św. Antoniego, inicjatora życia monastycznego w Egipcie, „wielu [...] uleczył Pan z chorób ciała, a innych uwolnił od demonów¹⁰⁰. Ojciec mnichów wzywał „imienia Jezusa Chrystusa”, aby wyrzucać duchy nieczyste¹⁰¹. Nil z Ancyry zalecał, „by nocą czuwać, wzywając najdroższego imienia Jezusa¹⁰². Powtarzał często to zdanie¹⁰³. Imię Zbawcy to najskuteczniejszy oręż w zmaganiach duchowych. „Bombarduj nieustannie przeciwników imieniem Jezusa. Nie ma na ziemi ani w niebie potężniejszej broni¹⁰⁴, przekonywał Jan Klimak. Ten aspekt jest tym bardziej wart podkreślenia, że w literaturze monastycznej najczęściej używa się określeń „Chrystus” i „Pan”. Imię „Jezus” pojawia się rzadko¹⁰⁵.

Hagiografia monastyczna przytacza przykłady egzorcyzmów i uzdrowień dokonywanych w imię Jezusa Chrystusa. Był to jeden ze stałych elementów pojawiających się w żywotach świętych ascetów¹⁰⁶.

Jan Chryzostom miał doświadczenie życia monastycznego i znał to środowisko. Zaleca jednak wszystkim wiernym, by wzywali Chrystusa w chwilach pokusy i słabości. „Jeśli będziesz umiał zakląć go [węża — szatana] świętymi

⁹⁷ Tamże I, 67, Sch 132, s. 266, tłum. S. Kalinkowski, s. 84.

⁹⁸ Tamże I, 6, Sch 132, s. 92–93, tłum. S. Kalinkowski, s. 39.

⁹⁹ O tym, że imię Jezus pokonuje demony, wzmiankuje Euzebiusz z Cezarei; por. *Demonstratio evangelica* III, 6.

¹⁰⁰ Atanazy, *Vita Antonii* 14, Sch 400, s. 174–175, tłum. Z. Brzostowska i in., s. 65.

¹⁰¹ Por. tamże 40, 63, 71, Sch 400, s. 244–245, 302–303, 320–321.

¹⁰² Nil z Ancyry, *Epistolarum liber* II, 214, PG 79, 312 C–D [tłum. własne].

¹⁰³ Por. tamże II, 140; III, 33.

¹⁰⁴ Jan Klimak, *Scala paradisi* XXI, PG 88, 945 D [tłum. własne].

¹⁰⁵ Nigdy nie pojawia się w *Regule św. Benedykta*.

¹⁰⁶ Por. *Vitae Patrum Jurensium* I, 55; II, 81; III, 142; 144; Konstans z Lyonu, *Vita S. Germani* II, 10.

wyzwaniami, natychmiast zostanie porażony. Dysponujemy przecież duchowymi zawołaniami: imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i moc Krzyża. To wezwanie nie tylko wyprowadza smoka z jamy i wrzuca go do ognia (por. Dz 28,5), lecz także goi nasze rany [...]. Imię [Jezusa] jest straszne dla diabłów, namiętności i chorób. Przystrajajmy się więc w nie i nim się obwarowujemy!”¹⁰⁷.

Wykonywanie codziennych obowiązków i przemawianie w imię Pańskie jest gwarancją powodzenia. Wielki kaznodzieja z Antiochii tak oto pouczał lud: „Gdzie jest imię Pana, tam dzieje się wszystko szczęśliwie. Jeśli imiona konsulów udzielają pismu pewnej gwarancji, to tym bardziej czy nie jest tak z imieniem Chrystusa? Apostoł chce to powiedzieć: Mówcie i czyńcie wszystko z Bogiem [...]. Wszystko, przy czym to imię jest wzywane, dzieje się pomyślnie”¹⁰⁸. Biskup starał się przedstawiać pozytywnie naukę chrześcijańską, a swoje homilie głosił w sposób przystępny i trafiający do słuchaczy¹⁰⁹.

Moc imienia Syna Bożego unicestwiała także mądrość tego świata, co ukazał epizod z życia Aleksandra, biskupa Konstantynopola z IV wieku. Zwyciężył on w dyskusji z wyrafinowanymi intelektualistami pogańskimi nowej stolicy Imperium. Choć cierpliwie słuchał ich wywodów, w pewnej chwili wypowiedział z mocą imię Jezusa i to spowodowało zamieszanie wśród pogan¹¹⁰. Ten cud sprawił, iż filozofowie musieli zamilknąć¹¹¹.

Rufin z Akwilei opowiada historię nawrócenia ludu Iberów. Zapoczątkowała je bezimienna niewolnica chrześcijańska¹¹², która w imię Syna Bożego dokonywała cudów uzdrowień. Wśród tych, którzy tego doświadczyli była także sama królowa. Gdy prosiła o pomoc w chorobie, chrześcijańska niewolnica „wezawszy imienia Chrystusa, sprawiła, że natychmiast po modlitwie królowa wstała zdrowa i rześka [...]. [Jezus], bowiem królom rozdaje królestwa, a śmiertelnikom życie”¹¹³.

Historyk Grzegorz z Tours, opowiadając o nawróceniu Chlodwiga, wskazuje na to, że ten pogański władca Franków powołał się na imię Zbawcy w trudnych chwilach decydującej bitwy: „Jezusie Chrystusie [...]. [Ty] uchodzisz za przynoszącego pomoc tym, którzy są w nieszczęściu i udzielasz zwycięstwa pokładającym w Tobie ufność, powołując się na sławę Twojej mocy, gorąco pragnę

¹⁰⁷ Jan Chryzostom, *Homilia in Romanos* VIII, 7, PG 60, 463, tłum. T. Sinko, s. 133.

¹⁰⁸ Tenże, *Homilia* IX, 3 (*in Colossenses* 3, 16–17), PG 62, 364, tłum. W. Kania, s. 85.

¹⁰⁹ Por. P. Retink, *La cura pastorale in Antiochia nel secolo IV*, Roma 1970, s. 19–56.

¹¹⁰ Od II wieku apologeci chrześcijańscy sukcesywnie powiększali arsenał środków, jakimi wykazywano sprzeczności czy błędy pogańskich filozofów i poetów. Wiara chrześcijańska, która pokonuje fałszywą mądrość, to topos literacki obecny w hagiografii (motywy dyskusji św. Katarzyny Aleksandryjskiej z filozofami) i literaturze monastycznej (por. np. *Vita Antonii* 72 Atanazego).

¹¹¹ Por. Teofanes, *Chronografia* XXIII, 7; Ch. Kannengiesser, *Alessandro di Costantinopoli*, NDPAC, t. 1, 205.

¹¹² Utożsamia się ją ze św. Nino (Niną) lub Krystyną (tj. chrześcijanką).

¹¹³ Rufin z Akwilei, *Historia ecclesiastica* I, 10, PL 21, 481 A [tłum. własne]. Wydarzenia te miały miejsce ok. 330 roku.

wierzyć Ci i w imię Twoje ochrzcić się, jeżeli mi udzielisz zwycięstwa nad tymi nieprzyjaciółmi, jeżeli doświadczę Twojej mocy, którą o Tobie głoszą ludzie, od Twojego imienia nazwani”¹¹⁴. Zwycięstwo w imię Chrystusa było dla niego znakiem od Boga. Dlatego po tym fakcie „upomniał naród i, powróciwszy do domu po nastaniu pokoju, opowiedział królowej, w jaki sposób, przez wezwanie imienia Chrystusa (*per invocationem nominis Christi*) osiągnął zwycięstwo”¹¹⁵.

U zarania chrześcijaństwa wszyscy wierzący wzywali imienia Jezusa. Pod koniec starożytności podkreślano, że czynili to pobożni cesarze, ale także władcy ludów ościennych. Cudotwórcza moc imienia Zbawiciela doprowadzała ich do wiary, a w ślad za władcą szedł cały jego lud.

Teologiczne znaczenie imienia Zbawiciela

W wielu wersetach Nowego Testamentu pojawia się określenie „Imienia” (por. Dz 15,17; Rz 2,24 i 9,17). Może ono reprezentować wyłącznie Jahwe. Teksty te jednak zostały zgrupowane w antologiach mesjańskich, więc „Imię” pojawia się w związku z Chrystusem. Wczesna literatura chrześcijańska wskazuje na wyrażenie chrystologiczne znaczenie tego określenia (np. cytat z Iz 52,5). „Naśladujcie przykład Pana. Biada temu, kto sprawia, że inni bluźnią imieniu Pana”¹¹⁶. Klemens Rzymski mówi o „Najświętszym i chwalebnym”, „wszechmocnym” i „najwspanialszym imieniu”¹¹⁷.

Teologia imienia ma pochodzenie kultyczne i wyraża się przez formuły liturgiczne, wywodzące się ze wspólnoty nowotestamentowej. Można mówić również o pochodzeniu kosmologicznym, którego początków upatruje się w schyłkowym judaizmie¹¹⁸.

Dla judeochrześcijan „Imię” staje się *par excellence* określeniem Chrystusa i wskazaniem na Jego tajemnicę. Oznacza więc również osobę Tego, który jest wyznawany¹¹⁹. Prawdę o Synu Bożym Ignacy z Antiochii ujmował deklaratywną formułą: „Bóg nasz Jezus Chrystus”¹²⁰.

¹¹⁴ Grzegorz z Tours, *Historia Francorum* II, 30, PL 71, 225 B–C [tłum. własne]. *Christiani od Christus*, a więc tak nazywani przez wzgląd na Jego imię.

¹¹⁵ Tamże, II, 30, PL 71, 226 A [tłum. własne].

¹¹⁶ Zob. *Epistula Polycarpi* X, 1–3; J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 207.

¹¹⁷ Klemens Rzymski, *Epistula ad Corinthios* 58, 1; 60, 4, Sch 167, s. 192–193, 198–199, POK 10, s. 77, 80; por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 209.

¹¹⁸ J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 211.

¹¹⁹ Ignacy z Antiochii, *Epistola ad Ephesios* 1,2; 3,1; 7,1, Sch 10, s. 68–71, 74–75, POK 10, s. 113–115 (*passim*); por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 214.

¹²⁰ E. Stanula, *Jezus Chrystus — historyczność*, (zob. C. Bartnik i in., *Jezus Chrystus*, kol. 1300).

Syn Boży nie tylko posiada imię, ale jest Imieniem. To pozwoliło uczynić teologii kolejny krok. Imię nie oznacza jedynie Boga w sobie samym, ale również objawiającego. Imię jest identyczne z osobą Syna, objawia więc Jego naturę. Można wręcz odnieść wrażenie, że dla Hermasa Imię jest czymś nad wyraz realnym, mającym swój status ontologiczny. Według *Pasterza* imię Syna Bożego „jest wielkie i nieskończone [...]”. Podtrzymuje ono cały świat¹²¹. Autor jednak nie wymienia określenia „Chrystus” czy „Jezus”¹²².

Ojcowie Kościoła zwracali uwagę na to, że to Syn objawia niewidzialnego Ojca. „Nie można nadać imienia Ojcu wszechświata”¹²³, pisze Justyn. To powód, dla którego wszystkie teofanie Starego Testamentu są przypisywane Słowu. Czyżni to już święty Ireneusz z Lyonu.

Biskup Lyonu poświadcza ponadto, z jakim typem refleksji na temat tożsamości Chrystusa ma się do czynienia w przypadku gnostyków. W pewnym stopniu przyjęli oni spekulacje judeochrześcijańskie. Dla nich jednak różnica określeń oznaczała odmiennosc w degradujących się eonach. Dla ofitów Jezus został adoptowany, aby Chrystus znalazł czystą powłokę cielesną¹²⁴. Jezus jako zrodzony z Dziewicy przez Boże działanie był najmądrzejszy, najczystszy i najsprawiedliwszy wśród wszystkich ludzi.

Gnoza, mimo swoich dewiacji doktrynalnych, sięgała po wątki bardzo głębokie. Klemens Aleksandryjski pozwala przypuszczać, że dla niektórych gnostyków imię jest niewidzialną częścią Syna Jednorodzonego¹²⁵. Jest ono jakby pieczęcią i znamieniem¹²⁶. *Evangelium veritatis* wskazuje, że Imię jest imieniem Ojca, a jednocześnie jest odrębne od wszystkich eonów. Syn (Imię) uosabia Ojca, ale jednocześnie jest od Niego odrębny. „Ojciec sam zrodził Go dla siebie jako Imię [...], a w Imię Ojca było ponad nimi, jako Pan, ten, który jest prawdziwym Imieniem, niewzruszony dzięki swej władzy [...]. Owo imię nie należy do słów ani do nazw [...]. Jest ono niewidzialne. Jemu tylko samemu nadał Imię, będąc jedynym, który Go widzi i jedynym zdolnym nadać Mu Imię [...]. [Jego] Imię jest imieniem Ojca, podobnie jak w imię Ojca jest Synem”¹²⁷. Wizja Imienia w *Evangelii prawdy* opierała się na opracowanej już i ugruntowanej teologii judeochrześcijańskiej.

Niejednokrotnie zwracano uwagę na znaczenie praktyk pobożnościowych pierwszych chrześcijan i ich znaczenie dla rozumienia osoby Jezusa w kręgach

¹²¹ Hermas, *Pastor*: Symb. IX, 14, Sch 53, s. 324–325, POK 10, s. 278.

¹²² Por. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, transl. J. Bowden, London 1965, s. 49.

¹²³ Justyn, II *Apologia* 6, 1, PG 6, 453 A, tłum. L. Misiarczyk, s. 94.

¹²⁴ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* I, 30, 12.

¹²⁵ Klemens Aleksandryjski, *Excerpta ex Theodoto* 26, 1, Sch 23, s. 110–111, ŻMT 22, s. 43.

¹²⁶ Zob. tamże 86, 2; por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska...*, s. 211.

¹²⁷ *Evangelium veritatis* 38, 32–33. 39, J. McConkey Robinson, *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, t. 1, Leiden–Boston–Köln 2000, s. 110–113, tłum. W. Mysior, s. 67.

Jego wyznawców. Oddawanie Jezusowi czci jako Bogu było znakiem odróżniającym chrześcijan od wspólnoty żydowskiej. Oznaczało to jednocześnie podstawowe zmiany, jeśli chodzi o pojmowanie monoteizmu wywodzącego się ze środowiska biblijnego. Nie był to bynajmniej monoteizm spoganizowany czy zredukowany. Świadczy o tym odżegnywanie się od kultu aniołów, tak popularnego wśród niektórych grup żydowskich czy judeochrześcijańskich¹²⁸.

Kult oddawany Jezusowi, o którym wspomina już Nowy Testament, nie zakładał zredukowania czy pomniejszenia czci oddawanej Bogu Ojcu. Dla uczczenia Zbawiciela i wzywania Jego imienia nie powstawały inne miejsca niż tylko te, w których czczono jedynego Boga. Nie było też mowy o dodaniu jeszcze jednego bóstwa czy tworzenia minipanteonu. Tylko heretycy, tacy jak Marcjon, byli zwolennikami przeciwnej wizji i stanowczego oddzielenia Jezusa od Boga Starego Testamentu. W większości jednak pierwsze grupy chrześcijan uważały za uzasadnione oddawanie czci Jezusowi na równi z Bogiem Ojcem¹²⁹ jak w tradycji biblijno-judaistycznej. Podkreślano jednak, że zanoszono modły i składano ofiary „w imię ukrzyżowanego Jezusa”¹³⁰, co miało wydźwięk polemiczny.

Najczęściej imię „Jezus” było tłumaczone jako „Zbawiciel”. Takie wyjaśnienie znaczenia imienia „Jezus/Jozue” pojawia się już u Justyna z Nablus¹³¹. Można przypuszczać, że używano tego określenia, ponieważ było ono szeroko rozpowszechnione w środowisku helleńskim i rzymskim. Mianem tym określani byli najpierw bogowie i herosi, a następnie wodzowie i władcy ratujący ludzi od różnego rodzaju nieszczęść¹³².

Autorzy starożytni często stosowali zabieg, by wersety starotestamentowe mówiące o zbawieniu odnieść do Jezusa. Hezychiusz z Jerozolimy uważał, że wyrażenie Ps 51 mówiące o łaskawości Boga (Jego imię jest dobre) odnosi się do Zbawcy. „Rzecz jasna, cóż jest słodsze niż imię Jezusa”?¹³³, pyta z żarliwością.

Imię noszone przez Zbawiciela nie mogło być uważane za pospolite czy stanowić przedmiotu bluźnierstw. Chrześcijaństwo od samego początku występowało przeciwko tradycjom, które znalazły się w *Talmudzie*. Tam przecież starano się zniweczyć niezwykłość Jezusa, czczonego przez chrześcijan, stąd silne motywy taumaturgiczne i epifanijne w refleksjach na temat Jego imienia. Bardzo rzadko imię Jezusa pojawiało się samo, w sensie absolutnym. Widać

¹²⁸ Por. Kol 2,18; zob. np. Orygenes, *Contra Celsum* V, 4.

¹²⁹ Por. R. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, Edinburgh 1993, s. 118–149.

¹³⁰ Justyn, *Dialogus cum Tryphone* 117, 5, PG 6, 748 A, tłum. L. Misiarczyk, s. 291. Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* II, 32, 4.

¹³¹ Por. Justyn, *Dialogus cum Tryphone* 90, 5; 91, 3; 112, 2.

¹³² Por. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testament*, Tübingen 1975, s. 247.

¹³³ Hezychiusz z Jerozolimy, *In Psalmum* 51, 7, PG 93, 1208 B [tłum. własne].

to szczególnie przypadku *epinoiai*, czyli tytułów Syna Bożego lub określeń o charakterze chrystologicznym, które rozwinął Orygenes¹³⁴, a następnie autorzy antyariańscy. Zauważyć można wręcz tendencję, by przy sporządzaniu listy tytułów chrystologicznych¹³⁵ opuszczać imię Jezusa. Autorzy wczesnochrześcijańscy łączyli je raczej z tytułem „Chrystus” oraz innymi określeniami biblijnymi i ontologicznymi. Imię Jezusa było postrzegane z reguły jako odwołanie do Jego natury ludzkiej¹³⁶.

Wielcy teologowie z IV i V wieku, mimo gorących dyskusji chrystologicznych, nie poświęcali zbyt wiele miejsca na refleksję nad Imieniem Jezusa. Choć zagadnienie to się pojawia, ma jedynie charakter okazjonalny i stanowi tło innych rozważań. Panowało wówczas przekonanie, że wszystko, co dotyczy prawd Bożych, osoby Chrystusa Pana i tajemnicy zbawienia, zawarte jest w natchnionych księgach¹³⁷. Perykopy ewangeliczne pozwalały na rozwijanie refleksji na temat Imienia Jezus¹³⁸ i Jego zbawczej mocy.

Zwraca na to uwagę Cyryl Jerozolimski. „Jezus Chrystus ma podwójne imię: «Jezus», bo jest Zbawicielem, «Chrystus», bo jest Kapłanem. Wiedział o tym Mojżesz, największy z proroków [...]. Pod wielu względami, był Jezus, syn Nawego, wyobrażeniem Chrystusa”¹³⁹. Biskup Jerozolimy dopełnia ten wywód i tłumaczy: „«Jezus» znaczy u Hebrajczyków «Zbawiciel», u Greków «Lekarz»”¹⁴⁰. Jest

¹³⁴ Por. J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, trad. C. Prandi, Bolonia 1975, s. 451.

¹³⁵ Nie podano do tej pory jednolitej i precyzyjnej definicji tego określenia. Szerokie traktowanie tego pojęcia powoduje, że tytuły chrystologiczne są w znacznym stopniu mnożone i powielane. Była to tendencja teologii patrystycznej, ale także współczesnych egzegetów i dogmatyków. Opisową definicję pojęcia „tytuł chrystologiczny” podaje T. Horak, *Imię „Jezus” tytułem chrystologicznym w Liście do Hebrajczyków*, „Colloquium Salutis” 21–22 (1993), s. 119–134, tu: s. 120–122; A. Piwowar, *Apozycja tytułów chrystologicznych*, s. 116–117, przyp. 23.

¹³⁶ Autorzy wczesnochrześcijańscy wskazywali, że Jezus to ludzkie imię Syna Bożego: „Jezus jest imieniem oznaczającym człowieka i Zbawiciela”, Justyn, II *Apologia* 6, 4, PG 6, 453 B, tłum. L. Misiarczyk, s. 95; por. również Euzebiusz, *Demonstratio evangelica* IV, 10; 19.

¹³⁷ Por. P. Lengsfeld, *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 3), Paderborn 1960, s. 120–121.

¹³⁸ Pewien wpływ miało na to wprowadzenie w Bizancjum w VI wieku wspomnienia Obrzezania Chrystusa. Do Rzymu to święto dotarło w VIII wieku. I. Noye, *Jésus (Nom de) [w:] Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, éd. M. Viller et al., t. 8, Paris 1974, 1113.

¹³⁹ Cyryl Jerozolimski, *Catechesis* X, 13, PG 33, 677 B–C, BOK 14, s. 139.

¹⁴⁰ W refleksjach chrześcijańskich przywoływano wizerunek Chrystusa lekarza, opierając się na Mt 9,12 („Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają”) i porównaniach medycznych stosowanych przez autorów klasycznych. Wątek ten był popularny w literaturze starochrześcijańskiej (por. np. *Ad Diognetum* IX, 6; Orygenes, *Contra Celsum* II, 67; III, 61; *In Psalmum* 48, 2–3).

On lekarzem dusz i ciała¹⁴¹, przynosi zdrowie duchom. Uzdrawia cieleśnie ślepych, daje światło душom¹⁴².

Autorzy tego okresu formułują swoje pouczenia o charakterze i znaczeniu imienia Jezus nie tylko na bazie Pisma Świętego, ale także według schematu podanego przez symbol wiary. Taką zasadę stosuje św. Bazyl Wielki. Według jego opinii w formułach wiary istnieje porządek imion Bożych, który powinien pozostać niezmienny¹⁴³.

„Porodzi [Ona] Syna i nadasz Mu imię Jezus» (Mt 1,21). Imiona tych, którym się je rozmyślnie nadaje, mówią o naturze tego, który je nosi [...]. U każdego (z patriarchów) imię wyrażało nie właściwości ciała, ale ich charakterystyczną cechę. Dlatego i tu nazwany jest «Jezusem», czyli «zbawieniem ludu». Spełnia się też tajemnica, postanowiona przed wiekami i przepowiedziana przez proroków¹⁴⁴. Bazyl cytuje Iz 7,14¹⁴⁵ i poświęca dalszą część wywodu egzegezy tego tekstu¹⁴⁶.

Młodszy brat Bazylego Grzegorz z Nyssy wskazywał na to, że „słowa [Pnp 1,3] oznaczają, iż nie można dokładnie wyrazić znaczeniami imion nieskończonej natury Boga. Żadna siła myśli, żadne znaczenie słów i nazwy choćby zdawały się mieć w sobie coś wielkiego i godnego Boga, ze swojej natury nie jest w stanie wyrazić Tego, który naprawdę jest¹⁴⁷.

Perykopę ewangeliczną Mt 1,21 analizuje Jan Chryzostom. „Anioł przyniósł z niebios imię [Jezusa], dowodząc tym samym, że to, co poczęte, jest niezwykle, gdyż sam Bóg przysłał Józefowi imię przez anioła. Nie jest ono zwyczajne, lecz jest skarbnicą niezliczonych dóbr. Dlatego anioł je wyjaśnia i rozłącza piękne nadzieje, również tym sposobem skłaniając go [tj. Józefa] do wiary¹⁴⁸. Wśród dóbr, które miało przynieść mające narodzić się Dziecię¹⁴⁹, jest „wybawienie i zgładzenie grzechów. «On bowiem», zapowiada, «zbawi

¹⁴¹ Kontekst opisuje J. Moles, *Jesus the Healer...*, s. 130.

¹⁴² Cyryl Jerozolimski, *Catechesis* X, 12, PG 33, 677 A–B, BOK 14, s. 139. Po przyjęciu katechumenów nazywano ich tymi, którzy „mają być oświeceni” (gr. *photizomenoi*). Chrzt był nazywany „oświeceniem”.

¹⁴³ „W kwestii nazw — precyzuje Bazyl, odwołując się do kwestii zbawczego imienia Bożego — jest dla nas wystarczające uznać te [z nich], które otrzymaliśmy z Pisma Świętego [...]. Nie w wymyślaniu określeń jest nasze zbawienie, ale we właściwym wyznawaniu Boskości, w którą wierzymy”; Bazyl Wielki, *Epistula* 175, Y. Courtonne, t. 2, s. 112 [tłum. własne].

¹⁴⁴ Bazyl Wielki, *In sanctam Christi generationem* 4, PG 31, 1465 B [tłum. własne].

¹⁴⁵ Por. również Mt 1,23.

¹⁴⁶ Bazyl odwołuje się do Bar 3,38. Wcześniejsze przykłady egzegezy Iz 7,14 to np.: Justyn, *Dialogus cum Tryphone* 84,3; Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III, 21, 6.

¹⁴⁷ Grzegorz z Nyssy, *In Canticum Canticorum* I, 3, *Gregorii Nysseni opera* 6, s. 262, ŻMT 43, s. 34.

¹⁴⁸ Jan Chryzostom, *Commentarius in S. Matthæum Evangelistam* IV, 7 (1, 17–21), PG 57, 47, ŻMT 18, s. 59.

¹⁴⁹ Złotousty streszcza wcześniej poprzednią sekcję homilii (IV, 6).

swój lud od jego grzechów» (Mt 1,21) [...]. Ogłasza wybawienie nie od widocznych dla oczu konfliktów zbrojnych, ani od barbarzyńców, ale — co jest o wiele większe — wybawienie od grzechów, czego nie mógł uczynić nikt przedtem¹⁵⁰. Kontynuując swoje rozważania soteriologiczne, Złotousty podkreśla powszechność zbawienia skierowanego do pogan. To stanowi temat jego nauczania.

Inni Ojcowie, którzy manifestowali pobożność Imienia Jezusa, skupiali się na kwestiach życia wewnętrznego. Tak było w przypadku mnichów oraz Efrema Syryjczyka. Był on przekonany, że „Jezus to imię godne chwały, niewidzialny most prowadzący ze śmierci do życia”¹⁵¹. Na początku strofy umieszczona jest litera *yod*, rozpoczynająca imię Jezusa po syryjsku¹⁵². Kompozycja wskazuje na to, że jest niedokończonym akrostychem. To być może czytelny znak, że poeta syryjski porzuca zbędną refleksję nad niewyraźnymi tajemnicami dotyczącymi osoby Syna¹⁵³. Może również chodzić o związek dwóch Osób Boskich (Ojca i Syna). Wobec niezgłębionych tajemnic pozostaje ufna wiara, na którą Efreem jednoznacznie wskazuje.

W kręgu poetów łacińskich poemat o Imieniu Chrystusa napisał Paulin z Noli¹⁵⁴. To Imię jest „w ustach niczym nektar, miodem na języku”; jest „żywą ambrosją, jeśli ktoś raz go skosztował, to nie może się od niego oderwać, dla oczu jest jasnym światłem, dla uszu brzmieniem życia”¹⁵⁵.

Hilary z Poitiers korzystał z dziedzictwa refleksji Ojców greckich. Wskazuje on na to, że „nasz Pan Jezus Chrystus jest Bogiem w następujący sposób: ze względu na imię, przez narodzenie [z Ojca], z powodu natury, ze względu na moc i świadectwo. Myślę, że jeśli chodzi o imię nie ma [co do tego] wątpliwości”¹⁵⁶.

Po przywołaniu J 1,1 Hilary kontynuuje: „Jakże jest fałszywym twierdzeniem, że on nie byłby Bogiem, którego nosi imię? Czy może [ono] nie oznacza natury? [...]. Chodzi bowiem o imię nadane w sposób prosty, bez dodatków ze-

¹⁵⁰ Jan Chryzostom, *Commentarius in S. Matthæum Evangelistam* IV,7 (1, 17–21), PG 57, 47, ŻMT 18, s. 59. Antiocheńczyk przypominał wiernym: „Nie patrzcie na wielkość swych win, nie myślcie o grzechach, lecz znając wspaniałomyślność Pana, zwróćcie uwagę raczej na wzniosłość Jego łaski i wielkość daru”; *Catechesis* I, 18, Sch 50, s. 118, tłum. W. Kania, s. 29.

¹⁵¹ Efreem Syryjczyk, *Hymni de fide* VI, 17, CSCO 154, 31–32 [tłum. własne]. Zob. T. Koonammakkal, *Ephrem on the Name of Jesus*, „*Studia Patristica*” 33 (1997), s. 548–552.

¹⁵² Na ten temat por. A.N. Palmer, *Restoring the ABC in Ephraim's cycles on Faith and Paradise*, „*The Journal of Eastern Christian Studies*” 55 (2003), s. 147–194, tu: s. 160–161.

¹⁵³ Litera *yod* to symbol nieskończoności i metafora wcielenia, por. Efreem Syryjczyk, *Hymni de nativitate* XXV, 10.

¹⁵⁴ Ten poemat stanowił być może inspirację dla św. Bernarda z Clairvaux. Warto dodać, że papież Damazy (366–384) niektóre epigramaty poświęcił imieniu Jezusa.

¹⁵⁵ Paulin z Noli, *Poema II: De nomine Iesu* 751–752, PL 61, 741 [tłum. własne].

¹⁵⁶ Hilary z Poitiers, *De Trinitate* VII, 9, Sch 448, s. 292–293, PSP 64, s. 207.

wewnętrznych, które mogłyby stanowić przeszkodę¹⁵⁷. Słowo, które «stało się ciałem», nie jest nikim innym, jak tylko Bogiem. Nie ma żadnego podejrzenia przypisania [imienia] czy przybrania [go] w sensie czysto nominalnym, tak iż można by myśleć, że nie posiada imienia Bożego z natury¹⁵⁸.

Święty Ambroży z Mediolanu uważał, że święte imię było zamknięte w Izraelu, jak woń pachnidła w naczyniu. Zostało ono jednak otwarte i cudowna woń rozeszła się na cały świat¹⁵⁹. Chrystus, udzielając Ducha Świętego, dokonuje prawdziwego „wylania Imienia”¹⁶⁰. To dowód nadzwyczajnej łaski, ponieważ „z obfitości wypływa to, co się wylewa (*ex abundantia superfluit quidquid effunditur*)”¹⁶¹.

Święty Augustyn, chociaż sporadycznie wspomina o znaczeniu imienia Jezusa, czyni to jednak, komentując tekst z księgi Habakuka: „Rozraduję się w Bogu, moim Zbawcy” (Ha 3,18)¹⁶². Czyni to pod koniec *De civitate Dei*, gdy odnotowuje ciekawy wariant tekstu biblijnego, do którego wprowadzono imię Jezusa.

„W niektórych tekstach mamy w tym miejscu słowa: «Będę się cieszył w Bogu, Jezusie mym» (*gaudebo in Deo, Iesu meo*). Jak mi się wydaje, jest to ujęcie lepsze od spotykanego u tych, którzy chcąc wszystko przetłumaczyć na łacinę, nie przytoczyli Imienia Jezusa; a wszak wymawianie tego Imienia jest dla nas tak przyjemne i tak miłe!”¹⁶³.

Ścisły związek pomiędzy łacińskim *salutaris* czy *Salvator* (Zbawiciel) i hebrajskim imieniem Jezus uwiarygodnia tę wersję. Biskup Hippony z reguły analizuje tytuły chrystologiczne, w tym imię Zbawiciela, w kontekście kaznodziejskim. Wtedy z całą swobodą sięga do Pisma Świętego. Używa jednak regularnie uroczystej formuły „Jezus Chrystus, nasz Pan”¹⁶⁴. Wyjaśnia w sposób jednoznaczny: „Inne znaczenie ma «Jezus», a inne «Chrystus», a jest jeden Zbawca nasz, Jezus Chrystus. «Jezus» to jego właściwe imię [...]. «Chrystus» to imię oznaczające tajemnicę”¹⁶⁵.

¹⁵⁷ Kiedy imię zostaje dane w sposób prosty i bezpośredni, a więc bez dodatków i wyróżnień ograniczających jego stosowanie, oznacza wówczas naturę danej rzeczywistości. Na temat ogólnej zasady, według której imię oznacza rzeczywistość, zob. Hilary z Poitiers, *De Trinitate* II 3.

¹⁵⁸ Tamże, VII, 9, Sch 448, s. 294–295, PSP 64, s. 207.

¹⁵⁹ Biskup Mediolanu robi aluzję do Pnp 1,3 i Ps 76,1.

¹⁶⁰ W Pnp 1,3 Orygenes dopatruje się pewnego proroctwa. „Stanie się tak, iż w chwili przyjścia Pana naszego i Zbawiciela, Jego imię rozszerzy się na całą ziemię i na świat cały, tak że będzie miłą wonią na każdym miejscu”; *In Canticum homilia* I, 4, Sch 37, s. 68, tłum. S. Kalinkowski, s. 201.

¹⁶¹ Ambroży z Mediolanu, *De Spiritu Sancto* I VIII, 96, SAEMO 16, s. 124–125 [tłum. własne].

¹⁶² „Gaudebo in Deo, salutari meo”.

¹⁶³ Augustyn, *De civitate Dei* XVIII, 32, PL 41, 561, tłum. W. Kornatowski, t. 2, s. 355–356.

¹⁶⁴ Por. *Augustinus-Lexikon*, ed. C. Mayer, K.H. Chelius, t. 1, Basel 1986, 870. Zob. zakończenie *Sermo* 136: „Panie Jezu, cierp za nas”!, tamże, 6, NBA 31/1, s. 260–261.

¹⁶⁵ Augustyn, *In epistolam Joannis ad Parthos tractatus* III, 6, NBA 24/2, s. 1692–1695, PSP 15, s. 413.

Podczas kazania w uroczystość świętych Piotra i Pawła Hipponczyk zwrócił uwagę na 1 Tm 1,15. „Chrystus Jezus to Zbawiciel [...]. Niech nie dociekają gramatycy, czy to po łacinie, lecz niech czynią to w prawdzie chrześcijanie. Zbawienie (*salus*) to określenie łacińskie. Zbawiać i zbawienie nie istniały w języku łacińskim, zanim nie przyszedł Zbawiciel (*Salvator*). Przybywając do Latynów uczynił to po łacinie”¹⁶⁶. Augustyn powraca do tematu zbawienia niejednokrotnie, często w polemice z pelagianami¹⁶⁷.

W komentarzu do Ewangelii Janowej *Doctor gratiae* wyjaśniał:

„W imię moje, którym jest Jezus Chrystus. Chrystus — znaczy Król, a Jezus — Zbawiciel. O cokolwiek więc prosimy, w imię Zbawiciela prosimy. Jednak On sam jest Zbawicielem nie tylko wtedy, kiedy spełnia to, o co prosimy, lecz także wówczas, gdy tego nie czyni [...]. Wie bowiem lekarz, o co powinien prosić chory, aby odzyskać zdrowie, a co mu szkodzi. Dlatego nie spełnia woli tych, którzy proszą o to, co im szkodzi, aby ich uzdrowić”¹⁶⁸.

Wśród innych pisarzy łacińskich Piotr Chryzolog w swoim przepowiadaniu daje świadectwo żywego zainteresowania sprawami doktrynalnymi i teologicznymi, przede wszystkim chrystologicznymi¹⁶⁹. Jest tak w *Mowie 57*¹⁷⁰, gdzie biskup Rawenny wyjaśnia:

Podobnie, jak królowie otrzymują tytuły z racji ich zwycięstw i przydaje się im liczne przydomki od nazw pokonanych ludów, tak samo i Chrystus jest nazywany określeniami swoich łask. Od oliwy nazywany jest „Chrystusem”, ponieważ jako litościwy lekarz wylał oliwę swego bóstwa na członki obumarłe śmiertelnych ludzi [...]. Nazywano Go „Jezusem” od „zbawienia”, ponieważ po to nas namaścił boskim olejkiem, aby chorym dać pewne wybawienie, a temu, kto był już spisany na straty trwale zdrowie¹⁷¹.

W innym kazaniu Chryzolog nawiązywał do Mt 1,20, odwołując się przede wszystkim do litery tekstu i harmonii tekstów Nowego Testamentu (Łk 1,31 i listy Pawłowe).

„Nazwiesz go imieniem Jezus” (Łk 1,31). Dlaczego Jezus? Niech to powie apostoł: „Aby w imię Jezusa zgięto się każde kolano [...]” (Flp 2,10). A ty niegodziwy badaczu wszystkiego¹⁷², pytasz teraz kim jest Jezus? Każdy język głosi, że Pan Jezus jest w chwale Boga Ojca, a ty jeszcze teraz dociekasz złośliwie, kim jest Jezus?¹⁷³.

¹⁶⁶ Tenże, *Sermo* 299, 6, NBA 33, s. 376–377 [tłum. własne].

¹⁶⁷ O znaczeniu zbawczej śmierci Chrystusa por. *Sermo* 136, 6.

¹⁶⁸ Augustyn, *In Joannis evangelium tractatus* LXXIII, 3, NBA 24/2, S. 1192–1195, PSP 15, s. 151–152.

¹⁶⁹ Por. R. Benericetti, *Il Cristo nei sermoni di S. Pier Crisologo*, Cesena 1995.

¹⁷⁰ Piotr Chryzolog, *Sermones* 56–62 stanowią wyjaśnienie *Credo*.

¹⁷¹ Tenże, *Sermo* 57, 5, OdSPC, t. 1, s. 384–385 [tłum. własne].

¹⁷² Bazyl Wielki krytykował tych chrześcijan, którzy „ciągle jeszcze poszukują [...], czy to [przyjęte] człowieczeństwo było doskonale lub niedoskonałe”; tenże, *In sanctam Christi generationem* 2, PG 31, 1461 C [tłum. własne]; por. również tenże, *Epistula* 261, 2.

¹⁷³ Piotr Chryzolog, *Sermo* 145, 8, OdSPC, t. 3, s. 134–135 [tłum. własne].

Należy przypomnieć, że cytowane fragmenty Flp przywoływano w okresie kontrowersji apolinarystycznej, często bowiem ta perykopa była manipulowana przez heretyków¹⁷⁴.

Biskup Rawenny łączy Mt 1,20 i Łk 1,31, by wprowadzić swoje refleksje na tory soteriologiczne. Stawia znak równości pomiędzy zbawieniem a odpuszczeniem grzechów. Jednego i drugiego dokonać może tylko Bóg¹⁷⁵. Zwraca się w ten sposób przeciwko heretykom. Wydaje się, że chodzi o doktrynę nestoriańską, którą jednak Piotr Chryzolog utożsamia z błędami Ariusza (zaprzeczenie bóstwu Chrystusa). Widać pewną niechęć hierarchy łacińskiego do subtelności rozważań teologów greckich¹⁷⁶.

Tekst Flp 2,10–11 zwracał uwagę na kwestie pojmowania imienia Zbawcy, co widać u Teodoret z Cyru. Zdecydował się on na całościowe komentowanie listów Pawłowych. Nie był pierwszym, który poświęcił się egzegezie tych ważnych pism nowotestamentowych¹⁷⁷. Biskup Cyru nie krył pewnego zakłopotania wobec tak poważnego zadania¹⁷⁸. Odnośnie do imienia Jezusa syntetyzuje: „Chrystus jako człowiek przyjął to, co wcześniej posiadał, będąc Bogiem. Niektórzy [komentatorzy] «imię» rozumieli jako synonim chwały”¹⁷⁹. Biskup Cyru przyznaje jednak, że on doszukuje się „innego sensu”¹⁸⁰: „[Syn Boży] uniżając samego siebie nie tylko nie utracił tego, co posiadał jako Bóg, ale to otrzymał jako człowiek”¹⁸¹.

Wymowne są wypowiedzi dwóch autorów z V wieku: komentatora Mt utożsamianego z Janem Chryzostosem i Cyryla z Aleksandrii. Anonimowy egzegeta wskazuje, że

Ewangelista wyjaśnia, co oznacza „Jezus” po hebrajsku, mówiąc: „On zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,21). Jeśli lekarze, którzy nie mają żadnej mocy, aby uratować istotę ludzką, nie wstydzą się nazywać siebie uzdrowicielami, tylko dlatego, że mieszają zioła, to czyż tym bardziej nie należy nazywać Chrystusa Zbawcą, gdy przez Niego cały świat został zbawiony?¹⁸².

¹⁷⁴ Biskup Rawenny z pewnością znał prawowierną interpretację Flp 2,6–7, przedstawioną przez Hilarego z Poitiers w *De Trinitate* VIII, 45–46; por. SCH 448, s. 450–455.

¹⁷⁵ Zob. Piotr Chryzolog, *Sermo* 145, 9.

¹⁷⁶ Por. Piotr Chryzolog = G. Banterle [et al.], *Opere di San Pier Crisologo. Sermoni* [125–179] e *Lettera a Eutiche*, t. 3, Milano–Roma 1997, s. 135, przyp 5.

¹⁷⁷ Por. M.G. Mara, *Il significato storico esegetico dei commentari al corpus paulino dal IV al V secolo*, „Annali di storia dell’esegesi” 1 (1984), s. 59–74.

¹⁷⁸ Por. Teodoret z Cyru, *Interpretatio in quatuordecim ep. s. Pauli* [prol.].

¹⁷⁹ Tamże, *Ad Phil.* 2,9, PG 82, 572 A, ŻMT 14, s. 92.

¹⁸⁰ Biskup Cyru przywołuje teksty Hbr i wskazuje, że odnośnie do nich należy przyjąć autorstwo Apostoła; por. tamże [prol.], PG 82, 44 B.

¹⁸¹ Tamże, *Ad Phil.* 2,9, PG 82, 572 A, ŻMT 14, s. 92.

¹⁸² *Opus imperfectum in Matthaeum* I, 21, PG 56, 634 [tłum. własne].

Cyryl Aleksandryjski dodaje natomiast, że „Jezus czyni wszystko nie dla swej własnej chwały, ale dla ich zbawienia”¹⁸³. Godnym uwagi jest skojarzenie etymologii imienia Zbawiciela z uzdrawiającym Jezusem¹⁸⁴. Jego proces rozumowania jest zasadniczo taki sam, jak w przypadku anonimowego komentatora do Ewangelii Mateusza¹⁸⁵.

Zakończenie

Typologia Jozue–Jezus miała bardzo solidne podstawy związane z homonimią. Przyczyniła się ona do wprowadzenia wątków chrystologicznych do lektury Starego Testamentu. Nie tylko typologia, ale także refleksje osnute na kanwie numeologii czy znaczenie funkcjonalne *nomina sacra* wskazywały na potęgę Imienia Jezus. Imię to było przecież epifanią samego Boga. Przyzywano więc moc Imienia Jezus, by walczyć ze złem duchowym i fizycznym. Interpretację egzegetyczno-teologiczną należy z kolei umieścić na tle kontrowersji chrystologicznych. Odżywały one w nowych formach, nawet jeśli zostały oficjalnie potępione i odrzucone. Pierwsi chrześcijanie znacznie częściej niż samego tylko imienia Jezus używali uroczystych tytułów: „Jezus Chrystus”, „Chrystus” albo „Pan” (*Kyrios*) na określenie boskiej godności Zbawiciela. Pobożność związana z imieniem Jezusa, której słusznie można dopatrywać się u niektórych autorów starożytnych, nie była oparta na emocjach, ale na wierze w moc Syna Bożego i świadomości przynależności do Jego wspólnoty. Aspekt biblijny, ubogacony o elementy duchowości, pozwolił na głębsze wnikanie w tajemnicę Boga–Człowieka.

Reflections on the Name of Jesus in Ancient Christianity

Summary

This study opens with a brief reflection on the typological value of the person and name of Joshua in the ancient Church. Christians saw the figure of Joshua as a foreshadowing of the saving work of Jesus Christ. According to patristic vision the order of grace in Jesus Saviour replaces the ancient order of the Law. On the basis of homonymy Joshua is associated with Christ. The intent of the study was also to present the historical beginning of the practice to invoke the Lord's Name. To express the faith in Christ symbolically, the first Christians resorted to the use

¹⁸³ Cyryl Aleksandryjski, *Commentariorum in Matthaeum* I, 21 (fragm. 166); cytat wg M. Simonetti, *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament I: Matthew 1–13*, Downers Grove (Illinois) 2001, s. 272 [tłum. własne].

¹⁸⁴ Metropolita Egiptu wyjaśnił, że rdzeń imienia Jezusowego (*Iao*) „Hebrajczycy określają jako zbawienie”; *In Matthaeum* I, 1, PG 72, 365 A [tłum. własne].

¹⁸⁵ Por. M. Simonetti, *Ancient Christian Commentary...*, s. 141 i 272.

of numerology and to the *nomina sacra*. This article argues that the ancient Christian literature contains sustained and substantial references to the name of Jesus as ‘Saviour’. It is possible to find the theological finality in the interpretation of Lord’s name. At every point of the discussion in the Patristic tradition it is found a considerable richness and significance of the name of Jesus (biblical, doctrinal and spiritual).

Keywords

Jesus (name of), Patristic spirituality, Christian piety, hagiography, Gospels, symbolism of letters, numerology

Słowa kluczowe

Jezus (imię), duchowość patrystyczna, pobożność chrześcijańska, hagiografia, Ewangelie, symbolika liter, numerologia

Skróty zastosowane w zapisach bibliograficznych

BOK	— Biblioteka Ojców Kościoła
CCL	— Corpus Christianorum. Series Latina
CSCO	— Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
EK	— Encyklopedia Katolicka
GCS	— Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte
NBA	— Nuova Biblioteca Agostiniana
OdSPC	— Opere di San Pietro Crisologo
PG	— Patrologia Graeca
PL	— Patrologia Latina
POK	— Pisma Ojców Kościoła
PSP	— Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy
SACH SN	— Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova
SAEMO	— Opera Omnia di Sant’Ambrogio
SCh	— Sources Chrétiennes
ŻMT	— Źródła Myśli Teologicznej

Bibliografia

Źródła

- Acta apostolorum apocrypha*, t. 2, ed. R.A. Lipsius, M. Bonnet, Lipsiae 1903.
- Ad Diognetum*, ed. H.I. Marrou, SCh 33 bis, Paris, 1965² [wyd. polskie: *Do Diogneta*, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, s. 339–349.
- Afrahat = Aphraates, *Demonstrationes* XI–XXIII, ed. M.J. Pierre, SCh 359, Paris 1989.
- Ambroży z Mediolanu = Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto*, ed. C. Moreschini, *Ambrogio di Milano. Opere dogmatiche* II, SAEMO 16, Milano–Roma 1984.
- Atanazy = Athanasius, *Vita Antonii*, ed. G.J.M. Bartelink, SCh 400, Paris 2004 [reprint] [wyd. polskie: Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego*, tłum. Z. Brzostowska, A. Ziółkowski, S. Kazikowski, R. Turzyński, wstęp i komentarz E. Wipszycka, Warszawa 1987].

Augustyn =

Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, PL 41, 13–804, [wyd. polskie: Św. Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII, I–II*, tłum. i oprac. W. Kornatowski, Warszawa 1977].

Augustinus Hipponensis, *In epistulam Joannis ad Parthos tractatus*, NBA 24/2, [wyd. polskie: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list Jana*, PSP15, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977].

Augustinus, *Confessiones*, ed. M. Pellegrino, C. Carena, *Opere di Sant'Agostino. Le Confessioni*, NBA 1, Roma 1975 [wyd. polskie: Święty Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982].

Augustinus, *De Trinitate*, ed. A. Trapé, M.F. Sciacca, G. Beschin, *Opere di Sant'Agostino. La Trinità*, NBA 4, Roma 1970 [wyd. polskie: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, wprow. J. Tischner, posł. i przyp. J.M. Szymusiak (Biblioteka Filozofii Religii), Kraków 1996].

Augustinus, *Sermones (273–340/A)*, ed. M. Recchia, *Discorsi (273–340/A)*, NBA 33, Roma 1986.

Bazyli Wielki =

Basilius Magnus, *Epistula 175*, ed. Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres. Texte établi et traduit*, t. 2, Paris 1961, s. 111–112.

Basilius Magnus, *In sanctam Christi generationem*, PG 31, 1457–1476.

Cezary z Arles =

Caesarii Arelatensis *Opera omnia*, t. 2, Maredsous 1942 [wyd. polskie: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I–III w.*, BOK 25, oprac. J. Słomka, Kraków 2004].

Cyryl Aleksandryjski =

Cyrillus Alexandrinus, *Commentariorum in Matthæum*, PG 72, 365 A–469 D.

Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* III, PG 75, 31–35.

Cyryl Jerozolimski = Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses*, ed. PG 33, 331–1180 [wyd. polskie: *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, BOK 14, Kraków 2000].

De baptisate haereticorum, PL 3, 1184–1204.

Dokumenty Soborów Powszechnych, t. 1, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003.

Efrem Syryjczyk =

Ephrem Syrus, *Hymni de fide*, ed. E. Beck, CSCO 154, Louvain 1955.

Ephrem Syrus, *Hymni de nativitate (Epiphania)*, ed. E. Beck, CSCO 186, Louvain 1959.

Epifaniusz z Salaminy = Epiphanius de Salamina, *Adversus haereses (Panarion)*, ed. K. Holl, GCS 37, Leipzig 1933.

Epistula Barnabae, ed. R.A. Kraft, P. Prigent, SCh 172, Paris 1971 [wyd. polskie: *Pierwsi świadkowie*, tłum. A. Świderkówna, POK 10, Kraków 1998].

Epistula Polycarpi, ed. P.Th. Camelot, SCh 10, Paris 1951 [wyd. polskie: Polikarp, *List do Filipian*, PSP 45, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 96–102].

Euzebiusz z Cezarei =

Eusebius Caesariensis, *Commentaria in Psalmos*, PG 23, 71 D–1396 A.

Eusebius Caesariensis, *Demonstratio evangelica*, ed. I.A. Heikel, GCS 23 (Eusebius Werke 6), Leipzig 1913.

Evangelium veritatis, ed. J. McConkey Robinson, *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, t. 1, Leiden–Boston–Köln 2000 [wyd. polskie: *Ewangelia Prawdy*, tłum. W. Myszor, [= SACH SN] 7, 57–78].

Filon z Aleksandrii, *De mutatione*

Grzegorz z Tours = Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, PL 71, 159–573.

Grzegorz z Nyssy =

Gregorius Nyssenus, *De baptisate*, PG 46, 415–430.

Gregorius Nyssenus, *In Canticum Canticorum*, ed. H. Langerbeck, *Gregorii Nysseni opera*, t. 6, Leiden 1960 [wyd. polskie: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 43, Kraków 2007].

Hermas, *Pastor*, ed. R. Joly, SCH 53, Paris 1968 [wyd. polskie: *Pierwsi świadkowie*, tłum. A. Świderkówna, POK 10, Kraków 1998].

Hermias Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, ed. B. Grillet, G. Sabbah, A.J. Festugière, SCH 306, Paris 1983 [wyd. polskie: tłum. S. Kazikowski, *Sozomen Hermiasz. Historia Kościoła*, Warszawa 1989].

Hesychius Hierosolymitanus, *Fragmenta in Psalmos*, PG 93, 1179–1338.

Hieronymus [pseudo], *Epistola ad patrem Cornelium* [w:] *Epistolae et Verba Mystica*, PL 23, 87 A–C.

Hieronim ze Strydonu = Hieronymus, *Epistulae* (51–79) [wyd. polskie Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 2, tekst łac. H. Pietras, tłum. M. Ożóg, ŻMT 55/2, Kraków 2010].

Hilary z Poitiers =

Hilarius Pictaviensis, *De mysteriis*, P. Brisson, SCH 19, Paris 1967 [reprint] [wyd. polskie: Hilary z Poitiers, *Traktat o tajemnicach*, tłum. E. Stanula, PSP 63, Warszawa 2002].

Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate*, ed. J. Doignon, G.M. de Durand, M. Figura, C. Morel, G. Pelland, SCH 448, Paris 2000 [wyd. polskie: Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, tłum. E. Stanula, T. Kołosowski, PSP 64, Warszawa 2005].

Ignacy z Antiochii = Ignatius Antiochenus, *Epistolae ad Ephesios*, ed. P.T. Camelot, SCH 10, Paris 1969 [wyd. polskie: tłum. A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie*, POK 10, Kraków 1998].

Ireneusz z Lyonu =

Irenaeus, *Adversus haereses*, I, ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, B. Hemmerdinger, Ch. Mercier, I–II: SCH 263–264, Paris 1979, V: SCH 152–153, Paris 1969.

Irenaeus, *Demonstratio*, ed. L.M. Froidevaux, SCH 62, Paris 1959 [wyd. polskie: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, tłum. W. Myszor, ŻMT 7, Kraków 1997].

Izydor z Sewilli =

Isidorus Hispaliensis, *Allegoriae*, PL 83, 97–130 B.

Isidorus Hispaliensis, *De fide catholica*, PL 83, 449–538 A.

Jan Chryzostom =

Johannes Chrysostomus, *Catecheses*, ed. A. Wenger, SCH 50, Paris 1970 [wyd. polskie: tłum. W. Kańia, Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* (U źródeł katechumenatu 1), Lublin 1993].

Johannes Chrysostomus, *Commentarius in Sanctum Matthaeum Evangelistam*, PG 57, 13–463 [wyd. polskie: Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, tłum. J. Krystyniacki, ŻMT 18, Kraków 2000].

Johannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios*, PG 62, 9–176.

Johannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos*, PG 60, 13–184 [wyd. polskie: Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. I/1, tłum. T. Sinko, opr. A. Baron, Kraków 1995].

Johannes Chrysostomus, *In I ad Timotheum*, PG 62, 599–662.

Jan Klimak = Johannes Climacus, *Scala paradisi*, PG 88, 631–1165.

Józef Flawiusz = Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae*, ed. H.S.J. Thackeray, R. Marcus, L.H. Feldman, *Josephus Flavius. Jewish antiquities*, t. 1–9 (The Loeb Classical Library 203; 210; 242; 281; 326; 365; 410; 433; 456), Cambridge (Massachusetts) 1966–1982.

Joseppi libellus memorialis, PG 106, 15–176.

Justyn =

Justinus Martyr, *Apologia I–II*, ed. PG 6, 327–470 [wyd. polskie: Justyn Męczennik, *I i 2 apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, BOK 24, Kraków 2004].

Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, PG 6, 471–800 [wyd. polskie: Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012].

Klemens Aleksandryjski =

Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto*, ed. F.M. Sagnard, SCh 23, Paris 1970 [wyd. Polskie: Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Teodota*, tłum. P. Siejkowski, ŻMT 22, Kraków 2001].

Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, ed. O. Stählin, GCS 12, Leipzig 1905 [wyd. polskie: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2012].

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, ed. O. Stählin, GCS 15, Leipzig 1906 [wyd. polskie: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1–2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994].

Klemens Rzymski = Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios*, ed. A. Jaubert, SCh 167, Paris 1971 [wyd. polskie: *Ojcowie apostołscy*, tłum. A. Świderkówna, PSP 45, Warszawa 1990].

Konstans z Lyonu = Constantius, Vita S. Germani, ed. R. Borius, SCh 112, Paris 1965.

Laktancjusz = Lactantius, *Divinae institutiones* IV, ed. P. Monat, SCh 377, Paris 1992.

Nil z Ancyry = Nilus, *Epistolarum liber* II, 214, PG 79, 203 A–364 B.

Opus imperfectum in Matthaeum, PG 56, 601–611.

Orygenes =

Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, I–II: SCh 132, Paris 1967, III–IV: SCh 136, Paris 1968, V–VI: SCh 147, Paris 1969, VII–VIII: SCh 150, Paris 1969 [wyd. polskie: *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986].

Origenes, *De principiis*, I–II, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, SCh 52–253, Paris 1978 [wyd. polskie: Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 1, Kraków 1996].

Origenes, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, ed. C.P. Hammond Bammel, SCh 543, Paris 2011 [wyd. polskie: Orygenes, *Komentarz do listu św. Pawła do Rzymian*, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, PSP 57, Warszawa 1993].

Origenes, *Homeliae in librum Jesu Nave*, ed. A. Jaubert, SCh 71, Paris 1960 [wyd. polskie: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego i Sędziów*, tłum. S. Kalinkowski, PSP 34/2, Warszawa 1986].

Origenes, *In Canticum homiliae*, ed. O. Rousseau, SCh 37, Paris 1966 [wyd. polskie: Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”*. *Homilie o „Pieśni nad pieśniami”*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994].

Origenes, *In Johannem*, ed. C. Blanc, SCh, 157, Paris 170 [wyd. polskie: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, ŻMT 27, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2003].

Origenes, *In Psalmos*, ed. J.B. Pitra, *Fragmenta in Psalmos 1–150* (Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata), t. 2–3, Paris–Venice–Tusculum 1883–1884 [Farnborough 1966].

Paulin z Noli = Paulinus Nolanus, *Poema II: De nomine Iesu*, PL 61, 737–742 C.

Philo Alexandrinus, ed. F.H. Colson, G.H. Whitaker, *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, t. 1–10 (The Loeb Classical Library 226; 227; 247; 261; 275; 289; 320; 341; 363; 379; 381; 401), Harvard University Press, Cambridge (MA) 1949–1971.

Piotr Chryzolog = Petrus Chrysologus, *Sermones*, a cura di G. Banterle, R. Benericetti, G. Biffi, G. Scimé, C. Truzzi, *Sermoni [1–62 bis]; [125–179] e Lettera a Eutiche*, OdSPC 1; 33, Milano–Roma 1996–1997.

Rufin z Akwilei = Rufinus Aquileiensis, *Historia ecclesiastica*, PL 21, 461–540 C, trad. T. Dattrino, *Rufino di Aquileia. Storia della Chiesa* (Collana di Testi Patristici 54), Roma 1985.

Tertulian =

Tertullianus, *Adversus Iudaeos*, ed. E. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, s. 1339–1396 [wyd. polskie: Tertulian, *Wybór pism II*, tłum. E. Stanula, PSP 29, Warszawa 1983].

Tertullianus, *Adversus Marcionem*, ed. E. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, s. 441–726, [wyd. polskie: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryznar, PSP 59, Warszawa 1993].

Teodoret z Cyru = Theodoretus Cyrrensis, *Interpretatio quatuordecim ep. s. Pauli*, PG 82, 43–226 [wyd. polskie: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 5, Kraków 1997].

Teofanes = Theophanes Confessor, *Chronographia*, ed. C.G. de Boor, Lipsiae 1883.

Vitae Patrum Jurensium, ed. F. Martine, SCh 142, Paris 1968.

Opracowania

Adamiak S., *Sześcioksiąg w mozaikach bazyliki Santa Maria Maggiore w Rzymie*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011), s. 165–179.

A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature, ed. M. Jastrow, t. 1, London–New York 1903.

Augustinus-Lexikon, ed. C. Mayer, K.H. Chelius, t. 1, Basel 1986.

Bagatti B., *The Church from the Circumcision. History and Archaeology of the Judaeo-Christians* (Studium Biblicum Franciscanum — Collectio Minor 2), Jerusalem 1984.

Bardski K., *Chrystologiczna interpretacja Księgi Jozuego u Orygenesie*, „CollectaneaTheologica” 84 (2015) 4, s. 197–202.

Bartnik C., Drączkowski F., Stanula E., Szram M., *Jezus Chrystus*, EK, t. 7, Lublin 1997, 1287–1442.

Bauckham R., *The Climax of Prophecy*, Edinburgh 1993.

Benericetti R., *Il Cristo neisermoni di S. Pier Crisologo*, Cesena 1995.

Braun R., *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977².

Cullmann O., *Die Christologie des Neuen Testament*, Tübingen 1975.

Daniélou J., *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1963.

Daniélou J., *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, trad. C. Prandi, Bologna 1975.

Daniélou J., *Sacramentum Futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.

Daniélou J., *Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, (Bibliothèque du Théologie), Paris 1958 [wyd. polskie: *Teologia judeochrześcijańska* (Myśl Teologiczna 39), przekł. S. Basista, Kraków 2002].

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, t. 8: *Doctrine et Histoire*, éd. M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, A. Rayaz, A. Derville, P. Lamarche, A. Solignac, Paris 1974.

Foerster W., Ἰησοῦς, *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 3, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1995, s. 284–293.

Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition*, transl. J. Bowden, London 1965.

Horak T., *Imię „Jezus” tytułem chrystologicznym w Liście do Hebrajczyków*, „Colloquium Salutis” 21–22 (1993), s. 119–134.

Hurtado L.W., *At the Origins of Christian Worship. The Context and Character of Earliest Christian Devotion*, Grand Rapids 2000.

Hurtado L.W., *Early Devotion to Jesus. A Report, Reflections and Implications*, „Expository Times” 122/4 (2011), s. 167–176.

- Hurtado L.W., *Homage to the Historical Jesus and Early Christian Devotion*, „Journal for the Study of the Historical Jesus” 1–2 (2003), s. 131–146.
- Hurtado L.W., *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids 2006.
- Hurtado L.W., *The Earliest Evidence of an Emerging Christian Material and Visual Culture: The Codex, the Nomina Sacra and the Staurogram* [w:] *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity. Essays in Honour of Peter Richardson*, ed. S.G. Wilson, M. Desjardins, Waterloo (Ontario) 2000, s. 271–288.
- Hurtado L.W., *The Origin of the Nomina Sacra: A Proposal*, „Journal of Biblical Literature” 117 (1998) 4, s. 655–673.
- Jaubert A., *Introduction*, SCH 71, Paris 1960, s. 9–62 [wyd. polskie: tłum. S. Kalinkowski, PSP 34/2, Warszawa 1986, s. 44–46].
- Kannengiesser Ch., *Alessandro di Costantinopoli*, NDPAC, t. 1.
- Koonammakkal T., *Ephrem on the Name of Jesus*, „Studia Patristica” 33 (1997), s. 548–552.
- Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1976⁴.
- Langkammer H., *Obraz Chrystusa Zbawcy w listach pasterskich*, „Questiones selectae” 25 (2010), s. 23–45.
- Lengsfeld P., *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 3), Paderborn 1960.
- Léon-Dufour X., *Jezus Chrystus* [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. tenże, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 347–357.
- Mara M.G., *Il significato storico esegetico dei commentari al corpus paolino dal IV al V secolo*, „Annali di storia dell’ esgesi” 1 (1984), s. 59–74.
- Moatti-Fine J., *La Bible d’Alexandrie*, t. 6: *Jesus (Josue)*, Paris 1996.
- Moles J., *Jesus the Healer in the Gospels, the Acts of the Apostles, and Early Christianity*, „Histos” 5 (2011), s. 117–182.
- Monaci Castagno A., *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000.
- Nossol A., *Jezulogia*, EK, t. 7, Lublin 1997, 1285–1287.
- Noye I., *Jésus (Nom de)* [w:] *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, éd. M. Viller, F. Ca-vallera, J. de Guibert, A. Rayaz, A. Derville, P. Lamarche, A. Solignac, t. 8, Paris 1974, 1113.
- Ordon H., *Imię Jezus*, EK, t. 7, Lublin 1997, 63–64.
- Otranto G., *La tipologia di Giosué nel „Dialogo con Trifone ebreo” di Giustino*, „Augustinianum” 15 (1975) 1/2, s. 29–48.
- Paczkowski M.C., *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3–4) w interpretacji patrystycznej*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8 (2015), s. 39–73.
- Palmer A.N., *Restoring the ABC in Ephraim’s cycles on Faith and Paradise*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 55 (2003), s. 147–194.
- Piwowar A., *Apozycja tytułów chrystologicznych i imienia „Jezus”*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8 (2015) 2, s. 111–128.
- Reau L., *Iconographie de l’art chrétien*, t. 2: *Iconographie de la Bible*, 1: *Ancien Testament*, Paris 1956.
- Rengstorf K.H., Ἰησοῦς, *New International Dictionary of New Testament Theology*, t. 2, ed. C. Brown, Grand Rapids 1986², s. 330–332.
- Retink P., *La cura pastorale in Antiochia nel secolo IV*, Roma 1970.

- Scognamiglio R., *Giosue (scritti esegetici su)* [w:] A. Monaci Castagno, *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, s. 195–197.
- Simonetti M., *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament I: Matthew 1–13*, Downers Grove (Illinois) 2001.
- Taylor J.E., *Christians and Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993.
- Testa E., *Il simbolismo dei giudeo-cristiani* (Studium Biblicum Franciscanum — Collectio Maior 14), Jerusalem 1981.
- Testa E., *The Faith of the Mother Church. An Essay on the Theology of the Judeo-Christians* (Studium Biblicum Franciscanum — Collectio Minor 32), Jerusalem 1992.
- Trachtenberg J., *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, Philadelphia 2004².
- Tronina A., *Jozue — Jezus. Biblijna typologia Zbawiciela*, „Verbum Vitae” 1 (2002), s. 41–56.
- Turek W., *Tertulian* (Ojcowie Żywi 15), Kraków 1999.
- Vaux de R., *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004.
- Zorell F., *Lexicon Graecorum Novi Testamenti*, Paris 1961³.

Piotr Franciszek Neumann OCD¹
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Diecezja poznańska u schyłku Rzeczypospolitej Obojga Narodów

Przedmiotem niniejszego opracowania jest diecezja poznańska w ostatnim okresie istnienia wolnej Rzeczypospolitej zwanej w historiografii Rzeczpospolitą Obojga Narodów. Zostanie tu przedstawionych kilka aspektów składających się na obraz diecezji poznańskiej w tym czasie. Rzecz jasna nie jest to omówienie wyczerpujące, bo takim być nie może po pierwsze ze względu na wyznaczone rozmiary prezentacji tematu, po drugie dlatego, że niektóre zagadnienia szczegółowe nie zostały jeszcze opracowane wystarczająco gruntownie, choć można mieć nadzieję, że wiedzę o diecezji poznańskiej tego okresu znacząco poszerzy drugi tom nowego opracowania jej dziejów, będący w przygotowaniu przez zespół historyków poznańskich. Gdy chodzi o podstawę źródłową badań nad diecezją poznańską w XVIII wieku, należy stwierdzić, że baza ta jest nieporównanie obszerniejsza niż dla pierwszych wieków jej istnienia, z drugiej jednak strony jest dalece niekompletna ze względu na spustoszenia, jakie nastąpiły w wyniku wojen, najazdów i okupacji czy klęsk żywiołowych. W tym kontekście trzeba wymienić przede wszystkim bezpowrotną utratę części niezwykle cennych poznańskich *acta episcopalia*, które uległy zniszczeniu podczas powstania warszawskiego². Należy dodać, że to, co do naszych czasów przetrwało, nie zostało jeszcze należycie przebadane i wykorzystane w celu wprowadzenia do opracowań o dziejach Kościoła w Polsce.

¹ Ojciec dr hab. Piotr Franciszek Neumann OCD, prof. UAM — pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Zakład Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła (neumann@amu.edu.pl).

² Por. *Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu*, opr. M. Banaszak, F. Lenort [w:] *Dzieje Poznania i województwa poznańskiego (w granicach z 1975 r.). Informator o materiałach archiwalnych*, red. C. Skopowski, t. 2, Warszawa 1982, s. 237–487, tu: s. 310; J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2: *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań 1964, s. 168–169.

W prezentowanym okresie mówimy o Kościele Poznańskim jako o diecezji. Taki był jej status od zarania, a zmienił się dopiero w warunkach zaboru pruskiego, gdy w 1821 roku nastąpiła unia personalna *aeque principaliter* z archidiecezją gnieźnieńską, dzięki czemu ta ostatnia została uchroniona od zamierzonej przez władzę pruskie likwidacji, a diecezja poznańska uzyskała rangę archidiecezji³.

Kościół rzymskokatolicki w Rzeczypospolitej w XVIII wieku tworzyły dwie metropolie. W skład gnieźnieńskiej wchodziły: na ziemiach Korony archidiecezja gnieźnieńska oraz diecezje poznańska, krakowska, płocka, włocławska i chełmińska, a w Wielkim Księstwie Litewskim wileńska, żmudzka, smoleńska i inflancka na tamtejszym obszarze lennym. Drugą była metropolia lwowska obejmująca archidiecezję takiejże nazwy oraz diecezje chełmską, kamieniecką, kijowską, łucką, przemyską oraz bakowską w Mołdawii. Do tego należy dodać dwie diecezje podległe bezpośrednio Stolicy Apostolskiej: warmińską i wrocławską. Ta ostatnia leżała poza granicami Rzeczypospolitej, ale dwa nieduże terytoria podległe biskupowi wrocławskiemu były położone w obrębie Królestwa Polskiego⁴.

Obszar diecezji poznańskiej u schyłku Rzeczypospolitej obejmował prawie 28 i pół tys. km kw. Wśród diecezji na ziemiach etnicznie polskich zajmowała ona trzecie miejsce po największej krakowskiej i po gnieźnieńskiej. Krakowska miała 54 tys. km kw., a gnieźnieńska 40 i pół tys. Z kolei diecezja poznańska była prawie pięciokrotnie większa od chełmińskiej. Dodać warto, że niektóre diecezje na ziemiach ruskich Korony (a więc w metropolii lwowskiej) i na ziemiach litewskich były nieporównanie rozleglejsze, np. wileńska była ośmiokrotnie większa od poznańskiej, a łucka prawie czterokrotnie⁵.

Cechą charakterystyczną diecezji poznańskiej było to, że jej terytorium tworzyły dwie odrębne części: wielkopolska i mazowiecka, które rozdzielała archidiecezja gnieźnieńska. Geneza takiego stanu rzeczy nie jest jasna⁶. Jakkolwiek było, władza biskupów poznańskich rozciągała się nad terytorium wielkopol-

³ Por. B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, Kraków 1980, s. 185–187; J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, s. 4–5; M. Banaszak, *Prymasostwo polskie w dziejach narodu i Kościoła (do roku 1939)* [w:] *Na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie i w Poznaniu. Szkice o prymasach Polski w okresie niewoli narodowej i w II Rzeczypospolitej*, red. F. Lenort, Poznań 1982, s. 35–57, tu: s. 41–42; W. Jakubowski, M. Solarczyk, *Organizacja Kościoła Rzymskokatolickiego na ziemiach polskich od X do XXI wieku. Informatorium historyczne*, Warszawa–Olsztyn 2011, s. 156.

⁴ Por. S. Litak, *Struktura terytorialna Kościoła łacińskiego w Polsce w 1772 roku*, Lublin 1980, s. 25, 103; W. Jakubowski, M. Solarczyk, *Organizacja Kościoła...*, s. 23–24.

⁵ Por. S. Litak, *Atlas Kościoła łacińskiego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII wieku*, Lublin 2006, s. 86–87, 89–91, 93.

⁶ Por. J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, s. 7–11; A. Weiss, *Poznańska diecezja* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 16, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, kol. 170–197, tu: kol. 171; H. Małecki, *Dwustulecie Kościoła Warszawskiego w zarysie*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XI, 1998, s. 11–50, tu: s. 13–14.

skim, gdzie znajdował się kościół katedralny, oraz nad terytorium mazowieckim, gdzie z kolei głównym kościołem była kolegiata św. Jana Chrzciciela w Warszawie. Ze względu na to, że Warszawa z biegiem czasu zaczęła odgrywać wiodącą rolę w państwie jako siedziba króla i dworu oraz centrum życia politycznego, biskupi poznańscy od XVII wieku coraz częściej przebywali właśnie w stolicy państwa i tam posiadali rezydencję. Przybywali oczywiście do Poznania, ale zasadniczo rezydowali w Warszawie⁷; do tego przynajmniej od XVIII wieku tytułowali się biskupami poznańskimi i warszawskimi, choć w Warszawie istniała jedynie kolegiata, a nie konkatedra⁸.

W interesującym nas okresie biskupami poznańskimi było dwóch duchownych: najpierw biskup Andrzej Stanisław Kostka Młodziejowski, a po nim Antoni Onufry Okęcki. Początek rządów Młodziejowskiego przypada na rok 1768, śmierć Okęckiego na rok 1793. Są to zatem w całości lata panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego. Biskup Okęcki umiera w roku drugiego rozbioru Polski, kiedy to cały obszar jego diecezji w Wielkopolsce przechodzi pod panowanie pruskie.

Andrzej Mikołaj Stanisław Młodziejowski pochodził z Wielkopolski, z województwa kaliskiego, z niezamożnej rodziny szlacheckiej (jego ojciec „dzierzawkami chodził”). Wszystkie święcenia od niższych do prezbiteratu otrzymał w ciągu 18 dni. Początkowo związany był z Andrzejem Stanisławem Załuskim, biskupem najpierw plockim, a później krakowskim. Przez około dziesięć lat przebywał w Rzymie, gdzie na Uniwersytecie Rzymskim (La Sapienza) uzyskał doktorat praw, a także był rektorem hospicjum i kościoła św. Stanisława. Po powrocie był kanclerzem biskupa Załuskiego w Krakowie, następnie przeszedł do najbliższego otoczenia prymasa Władysława Łubieńskiego, był jego kanclerzem i wywierał na niego znaczący wpływ w podejmowaniu decyzji. Odznaczał się bystrą inteligencją, był pracowity, systematyczny, doskonale znał łacinę, fran-

⁷ Pierwszym z biskupów poznańskich, który zaczął na stałe rezydować w Warszawie, był Stefan Wierzbowski (biskup poznański 1663–1687). Na ogół przyjmuje się, że od tego czasu aż do 1793 roku ordynariusze przybywali do Poznania zazwyczaj tylko na ingres. Wydaje się, że zagadnienie wymaga dalszych badań, bowiem np. szczegółowa analiza przeprowadzona na podstawie księgi czynności pontyfikalnych bpa Jana Joachima Tarły (biskup poznański 1723–1732) pozwala stwierdzić, że rokrocznie (z wyjątkiem pierwszego roku pełnienia urzędu) przebywał on w wielkopolskiej części swej diecezji, spędzając w niej od kilku tygodni do kilku miesięcy. Miejscem pobytu był wtedy Poznań albo Ciążeń, w którym znajdowała się jedna z rezydencji w dobrach biskupich na obszarze Wielkopolski. Por. P.F. Neumann, *Jan Joachim Tarło biskup kijowski (1718–1723) i poznański (1723–1732). Czynności pontyfikalne*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski” 11 (2016), s. 109–152, tu: s. 145–146, 148; J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, s. 108; A. Weiss, *Poznańska diecezja*, s. 171; H. Małecki, *Dwustulecie Kościoła...*, s. 16–17.

⁸ Ksiądz Józef Nowacki podkreśla, że Stefan Wierzbowski, który pierwszy zaczął się nazywać biskupem poznańskim i warszawskim, uczynił to bez upoważnienia Stolicy Apostolskiej oraz nie zważając na protesty ze strony swej kapituły katedralnej. Por. tenże, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, s. 108.

cuski i włoski. Zbliżył się do stronnictwa Familii Czartoryskich i wkrótce stał się człowiekiem zaufanym ambasady rosyjskiej, pozostając na pensji rosyjskiej (otrzymywał z tego tytułu 4000 dukatów rocznie). Kariera polityczna i kościelna Młodziejowskiego nabrała przyspieszenia: został podkanclerzym koronnym, biskupem przemyskim, wreszcie kanclerzem. Ściśle współpracował z ambasadorem Repninem. W swojej działalności politycznej popierał projekt zmniejszenia zależności Kościoła polskiego od Rzymu i zniesienia jurysdykcji nuncjusza. Zabięgał u Stolicy Apostolskiej o zmniejszenie liczby świąt kościelnych i nie czekając na decyzję, jedyny z episkopatu dokonał redukcji świąt w swojej diecezji. Biskupem przemyskim był niecałe dwa lata, ale ani razu nie przebywał w tej diecezji. Po śmierci biskupa Teodora Kazimierza Czartoryskiego w 1768 roku został biskupem poznańskim. Udało mu się to osiągnąć przy poparciu Repnina. Miał wtedy 54 lata i urząd biskupa poznańskiego sprawował przez 12 lat. W sprawach bieżącej polityki okazał się przeciwnikiem konfederacji barskiej i nadal ściśle współpracował z ambasadorem rosyjskim na rzecz ograniczenia władzy królewskiej i umocnienia wpływów rosyjskich w Polsce. Ingres do katedry poznańskiej odbył dopiero po 11 latach, na rok przed śmiercią. Mało zajmował się sprawami diecezji; aby temu zaradzić, w 1775 roku przyjął na koadiutora biskupa chełmskiego Okęckiego. Jako kanclerz był niezwykle obowiązkowy, potrafił pracować po 20 godzin na dobę. Należał do najbogatszych ludzi w Rzeczypospolitej. Dwór prowadził na magnacką skalę, na modłę świecką i wolteriańską, z obyczajami właściwymi elicie oświeconej. Zmarł 20 marca 1780 roku w Warszawie i został pochowany w tamtejszej kolegiacie św. Jana⁹. Wybitny historyk diecezji poznańskiej Józef Nowacki chwali go za to, żełożył hojnie na odbudowę katedry poznańskiej po pożarze (co było jego obowiązkiem), i podkreśla, że zarządził wizytację w całej diecezji. Jako zarzuty wymienia: politykę prorosyjską, sprzyjanie pierwszemu rozbiorowi kraju oraz udział w roztrwonieniu dóbr pojezuickich¹⁰.

Z chwilą śmierci Młodziejowskiego biskupem został jego koadiutor Antoni Onufry Okęcki. Pochodził z Mazowsza, pisał się z Okęcia pod Warszawą. Uartym zwyczajem pozyskał kilka prałatur w kapitułach różnych diecezji, zdobył doktorat praw w Krakowie. W 1770 roku król wyznaczył go na biskupstwo chełmskie. Pięć lat później Okęcki został koadiutorem biskupa poznańskiego Młodziejowskiego, nadal będąc biskupem chełmskim z siedzibą w Krasnymstawie, i sam przyjął na to biskupstwo koadiutora. Biskupem poznańskim został z chwilą śmierci Młodziejowskiego. Miał wówczas 50 lat i rządził diecezją lat 13. On również był zaangażowany w politykę. Po Młodziejowskim został kanclerzem koronnym, jednak zrezygnował z tego urzędu po sześciu latach. Pozostawał wierny królowi i cieszył się jego względami. Uczestniczył w Sejmie Czteroletnim,

⁹ Por. W. Müller, W. Szczygielski, *Młodziejowski (Młodziejewski) Andrzej Mikołaj herbu Korab (1717–1780) kanclerz wielki koronny, biskup poznański*, PSB, t. 21/3, z. 90, 1976, s. 428–432.

¹⁰ Por. J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, s. 113.

poparł konfederację targowicką. Nie figurował na żadnej liście pensjonariuszy obcych państw. Cieszył się uznaniem współczesnych, stawiano go za wzór obywatela, prowadził skromny tryb życia. Uważa się, że był raczej kapłanem niż mężem stanu. Zajmował się sprawami diecezji. Rok po objęciu diecezji odbył ingres do katedry poznańskiej. Wizytował katedrę iłożył na jej odbudowę po pożarze, a potem po zawaleniu się wieży. W sytuacji, jaka zaistniała po zamknięciu Akademii Lubrańskiego przez Komisję Edukacji Narodowej, zreformował seminarium poznańskie, powierzając jego prowadzenie misjonarzom św. Wincentego. Seminarium to zostało wówczas przekształcone z alumnatu w studium teologiczne. Na zaniedbane zbiory archiwum kapituły przeznaczył budynek psalterii, a zbiory skatalogował bardzo sumiennie kanonik Mateusz Zymchanowski. Antoni Okęcki zmarł 15 czerwca 1793 roku w Warszawie i tam w kolegiacie został pochowany¹¹. J. Nowacki dodaje, że Okęcki zmarł złamany drugim rozbiorem Polski¹².

Bardzo ważną rolę spełniali w diecezji biskupi sufragani. Przez cały omawiany czas w diecezji był przynajmniej jeden sufragani. Pierwszym chronologicznie był Władysław Wierusz Walknowski, prekonizowany zaraz na początku rządów Młodziejowskiego i z jego inicjatywy. Funkcję sufragana pełnił przez 11 lat. Zmarł w 1779 roku i został pochowany w katedrze poznańskiej. Nowy ordynariusz Okęcki wystarał się o ustanowienie sufragana w osobie Franciszka Ksawerego Rydzyńskiego. Ten przeżył Okęckiego i swoje funkcje pełnił także w pierwszych latach rządów Ignacego Raczyńskiego, po czym w 1796 roku został ustanowiony biskupem chełmińskim. Był jeszcze trzeci biskup, którego należy wymienić, Ludwik Józef de Mathy. O jego prekonizację zabiegał jeszcze krótko przed swoją śmiercią biskup Młodziejowski, natomiast biskup Okęcki wprawdzie udzielił Mathy'emu sakry, niemniej wystarał się o innego sufragana, wspomnianego Ksawerego Rydzyńskiego. Ludwik Mathy wykonywał akty pontyfikalne w diecezji, ale sufraganiem poznańskim został mianowany dopiero po przeniesieniu Rydzyńskiego do Chełmna. Biskupi sufragani nie mieli żadnego udziału w zarządzaniu diecezją. Ich zadaniem było wykonywanie czynności pontyfikalnych, przede wszystkim uroczyste celebry w katedrze, jako że nie było w Poznaniu ordynariusza, udzielanie tonsury i święceń od ostiariatu do prezbiteratu, święcenie kościołów, ołtarzy, portatyli, dzwonów oraz olejów świętych¹³.

Władzę w diecezji z ustanowienia ordynariusza pełnili wikariusze generalni. Ich rola w zarządzaniu była szczególnie duża w części wielkopolskiej ze względu na to, że biskup poznański rezydował w Warszawie. Biskupi udzielali swoim wikariuszom generalnym bardzo szerokich kompetencji, należało do nich m.in. ery-

¹¹ Por. H. Dymnicka-Wołoszyńska, *Okęcki Antoni Onufryherbu Radwan (1729–1793) biskup chełmiński, potem poznański, kanclerz wielki koronny*, PSB, t. 23, 1978, s. 658–661.

¹² Por. J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, s. 113–114.

¹³ Por. tamże, s. 190–191.

gowanie, wznawianie i łączenie kościołów parafialnych oraz beneficjów, obsadzanie beneficjów z wyjątkiem prałatur i kanonikatów katedralnych oraz plebanii w dobrach biskupich. W tym okresie wikariusze generalni byli zarazem oficjalami generalnymi. Funkcję wikariuszy w Poznaniu pełnili: Stefan Skrzebowski (w latach 1759–1775), Wojciech Wyssogota Zakrzewski (1775–1781) oraz Józef Glaubicz Rokossowski (1781–1793 i nadal po śmierci Okęckiego, w pierwszych latach rządów Raczyńskiego). Wikariusz generalny był także w Warszawie, ale nie znamy nazwisk duchownych pełniących ten urząd, jako że akta tamtejsze nie przetrwały do naszych czasów. Wydaje się, że ich uprawnienia mogły być mniejsze niż wikariusza poznańskiego, gdyż w Warszawie rezydował ordynariusz¹⁴.

Elitę duchowieństwa diecezji stanowiła kapituła katedralna poznańska, będąca jedną z najliczniejszych w kraju. W XVI wieku, jak podaje w swoim opracowaniu Konrad Lutyński, składała się z 10 prałatur i 35 kanonikatów¹⁵. W czasie wizytacji kościoła katedralnego przez biskupa Okęckiego obsadzonych było w dalszym ciągu 10 prałatur, ale już tylko 23 kanonikaty, bowiem kilka z nich zostało prawnie zniesionych, a ich uposażenie bądź to inkorporowano do prałatur, bądź aplikowano do masy kapitulnej. Grono prałatów stanowili: prepozyt, dziekan, archidiacon poznański, kantor, kustosz, scholastyk, archidiacon śremski, archidiacon pszczewski, archidiacon warszawski oraz kanclerz. Prałaci i kanonicy posiadali swoje domy w najbliższym otoczeniu katedry. Za biskupa Okęckiego w obrębie murów wzniesionych na Ostrowie Tumskim za biskupa Jana Lubrańskiego istniało 16 rezydencji, a poza murami znajdowały się trzy dalsze i jedna parcela pusta¹⁶. Rzecz jasna, nie wszyscy członkowie kapituły rezydowali na stałe przy katedrze ani nawet w Poznaniu, nie wiemy jednak, jaka była liczba nierezydujących, aczkolwiek chyba nie były to wyjątki.

Przy kościele katedralnym istniały od wieków gremia kleru niższego. Najpierw trzeba wymienić kolegium wikariuszy. Chodzi tu oczywiście nie o wikariuszy parafialnych, gdyż przy kościele biskupim parafia nie istniała, lecz o wikariuszy jako zastępców prałatów i kanoników, którzy to wikariusze wypełniali ich obowiązki, przede wszystkim chórowe. Kolegium wikariuszy przy katedrze poznańskiej zostało erygowane już w 1300 roku i według dokumentu erekcyjnego miało liczyć 33 księży. Z czasem biskupi dokonywali redukcji tych prebend, a w czasach wizytacji Okęckiego od dłuższego czasu było ich tylko sześciu, w tym wicedziekan, wicekustosz i precentor. Jeszcze w średniowieczu (połowa wieku XV) powstało kolegium penitencjarzy. Za biskupa Okęckiego skła-

¹⁴ Por. tamże, s. 208, 220–221, 239.

¹⁵ Por. K. Lutyński, *Kapituła katedralna w Poznaniu w XVI wieku. Organizacja i majątek*, Poznań 2000, s. 36.

¹⁶ Por. *Antonii Onuphrii de Okęcie Okęcki Episcopi Posnaniensis et Varsaviensis Supremi Regni Cancellarii Ecclesiae Cathedralis Posnaniensis visitatio die 15. Junii anno 1781 coepta, iam vero die 18. Septembris 1784 finita*, Poznań 1917, s. 27–41, 59–65.

dało się z trzech duchownych, a czwarty był brany z klasztoru dominikanów. Następne kolegia miały młodszą metrykę i pochodziły z czasów biskupów Jana Lubrańskiego, Andrzeja Szoldrskiego i Wojciecha Tolibowskiego, a były to: kolegium psalterzystów, mansjonarzy oficjum Męki Pańskiej, mansjonarzy oficjum Najświętszej Maryi Panny oraz rorantystów. W interesującym mnie czasie wszystkie te sześć kolegiów nadal istniało, ale obsada personalna była znacznie mniejsza, a to dlatego, że poszczególni duchowni posiadali instytucję na beneficja w różnych kolegiach, co było spowodowane głównie zmniejszeniem się ich uposażenia. W latach 80. XVIII wieku z katedrą związanych było już tylko 18 duchownych należących do wspomnianych kolegiów kleru niższego. Kapituła i wymienione kolegia nie wyczerpywały listy beneficjów kościoła katedralnego. Były z nim związane jeszcze bardzo liczne fundacje altaryjne przywiązane do poszczególnych ołtarzy znajdujących się w dziesięciu kaplicach oraz do sześciu innych ołtarzy rozmieszczonych w różnych miejscach kościoła, a zniesionych podczas niedawnej wówczas jego restauracji. Fundacje te były bardzo liczne, niekiedy przy jednym ołtarzu czy kaplicy istniało po kilka ministeriów. Niższy kler katedralny po części zamieszkiwał w bliskości katedry, po części przy kościołach NMP, św. Mikołaja czy innych świątyniach poznańskich¹⁷.

Diecezja poznańska miała także pewną liczbę kapituł kolegiackich. Na Mazowszu istniała kapituła kolegiaty św. Jana w Warszawie (przeniesiona tam dużo wcześniej z Czerska) i liczyła prawdopodobnie siedem prałatur i 12 kanoników. W wielkopolskiej części diecezji natomiast w XVIII wieku istniało sześć tego rodzaju kapituł. W samym Poznaniu były to: kapituła przy kolegiacie NMP in Summo, kapituła przy kościele św. Mikołaja (był to kościół parafialny dla Ostrowa Tumskiego — głównie dla świeckiej służby mieszkającego tam duchowieństwa — dla Zagórza i przede wszystkim Chwaliszewa, które było miasteczkiem własnym kapituły katedralnej) i wreszcie kapituła kolegiacka św. Marii Magdaleny w murach Poznania lewobrzeżnego. Poza Poznaniem istniały trzy kapituły: w Środzie, Szamotułach i najmłodsza w Czarnkowie. W XVIII wieku ich rola i znaczenie bardzo się pomniejszyły; nie wszystkie prebendy były obsadzone, gdyż dochody nie wystarczały na utrzymanie pierwotnej liczby prebendarzy¹⁸.

Całe terytorium diecezji było podzielone na cztery archidiaconaty. Dla porównania na ziemiach polskich mniej miały ich diecezje: chełmińska (2), płocka (3) i włocławska (3), natomiast gnieźnieńska liczyła archidiaconatów osiem, a krakowska archidiaconatów lub innych, o podobnym charakterze jednostek terytorialnych aż 12, co wynikało ze znacznie większego obszaru tych dwóch ostatnich diecezji¹⁹. W wielkopolskiej części diecezji funkcjonowały archidiaconaty: poznański (wraz z rozległym obszarem na północ od Noteci aż po Wałcz,

¹⁷ Por. tamże, s. 80–81, 85, 87–90, 102–103, 109–112, 114–123.

¹⁸ Por. J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, s. 590–596, 601–613, 615–618, 620–621.

¹⁹ Por. S. Litak, *Atlas Kościoła łacińskiego...*, s. 79–82.

Czaplinek i Jastrowie), śremski i pszczewski, natomiast część mazowiecka stanowiła archidiakoniat warszawski²⁰. W XVIII wieku ten podział był utrzymywany i np. wizytacje generalne przeprowadzane były w ramach poszczególnych archidiakonatów, jednak rola archidiakonów była w tym czasie niewielka, co było skutkiem redukcji ich kompetencji przez sobór trydencki. Natomiast wydatnie wzrosła rola dziekanów, którzy byli faktycznie ogniwami łączącymi lokalne duchowieństwo parafialne z biskupem ordynariuszem albo raczej jego wikariuszem generalnym²¹.

Podział diecezji na dekanaty ulegał pewnym modyfikacjom, ale nigdy nie miały one charakteru zmian strukturalnych o zasięgu ogólnodiecezjalnym. Archidiakoniat poznański tworzyły dekanaty Buk, Czarnków, Kostrzyn, Oborniki, Poznań, Pyzdry, Rogoźno, Środa, potem także Wałcz. Do archidiakonatu śremskiego należały dekanaty Borek, Kościan, Koźmin, Krobia, Nowe Miasto, Śmigiel, Śrem, Wschowa, a do pszczewskiego Grodzisk, Lwówek i Zbąszyń. Natomiast w archidiakonacie warszawskim było dekanatów dziesięć: Błonie, Garwolin, Gąbin, Grójec, Latowicz, Liw, Mszczonów, Piaseczno, Sochaczew, Warka²². Dziekanów ustanawiał ordynariusz na czas nieograniczony, niekiedy sprawowali ten urząd dożywotnio.

Ogólna liczba parafii w diecezji poznańskiej około roku 1772 wynosiła 466. Z diecezji na ziemiach polskich najwięcej parafii miały krakowska (890) i gnieźnieńska (676), co wynikało głównie z ich wielkiego obszaru. Średnia powierzchnia parafii w diecezji poznańskiej wynosiła 61 km kw.²³ Dla porównania dzisiaj archidiecezja poznańska obejmuje niecałe 10 tys. km kw. (a więc jest trzykrotnie mniejsza niż w XVIII wieku), a jeden kościół parafialny przypada na 24 km kw. (dwa i pół razy mniej niż w XVIII wieku)²⁴. Na podstawie badań szczegółowych przeprowadzonych dla siedmiu dekanatów archidiakonatu poznańskiego możemy stwierdzić, że 49% kościołów parafialnych było drewnianych, 42% murowanych, 7% szachulcowych i 2% o konstrukcji mieszanej (np. prezbiterium murowane, nawa drewniana). W całej Rzeczypospolitej odsetek kościołów drewnianych był o 7% wyższy (56%), murowanych zaś i szachulcowych odpowiednio o kilka procent niższy. Dla tej samej zbiorowości kościołów akta wizytacji generalnej z lat 1777–1784 podają, że prawie trzy czwarte tych budowli

²⁰ Por. J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, s. 290–291, 293, 301–302; S. Litak, *Struktura terytorialna...*, s. 107–108.

²¹ W. Müller, *Diecezje w okresie potrydenckim* [w:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2: *Wiek XVI–XVIII*, Kraków 1969, s. 55–258, tu: s. 82–83, 92–93.

²² Por. J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, s. 291, 297; S. Litak, *Atlas Kościoła łacińskiego...*, s. 81–82.

²³ Por. S. Litak, *Atlas Kościoła łacińskiego...*, s. 86–90.

²⁴ Por. *Rocznik Archidiecezji Poznańskiej 2013*, Poznań 2013, s. 38; *Konferencja Episkopatu Polski. Informator 2013*, Tarnów 2013, s. 189.

było w stanie dobrym lub zadowalającym, 16% było zniszczonych, a 10% bardzo zniszczonych²⁵.

Oprócz świątyń parafialnych istniały jeszcze inne kategorie kościołów: filialne i szpitalne oraz dość liczna grupa kościółków i kaplic o rozmaitej genezie fundacji. Niemala była liczba kaplic prywatnych w dworach, pałacach i zamkach należących do właścicieli ziemskich²⁶.

Zbiorowość duchowieństwa była niezwykle zróżnicowana. Byli więc prałaci i kanonicy w kapitułach, rządcy kościołów parafialnych (plebani, prepozyci, komendarze), inni duchowni w kościołach parafialnych (wikariusze, altarzyści, prebendarze kaplic, mansjonarze, kaznodzieje, zakonnicy zatrudnieni do pomocy duszpasterskiej), duchowni w kościołach nieparafialnych (komendarze kościołów filialnych, prepozyci kościołów szpitalnych, inni prebendarze) oraz inni duchowni przebywający na terenie diecezji (np. kapelani dworscy, profesorowie akademii Lubrańskiego, seminarium duchownego i zatrudnieni w szkołach publicznych, kapelani mniszek, kapelani wojska)²⁷. Wydaje się, że w przeciwieństwie do pierwszej połowy XVIII wieku oraz do początków wieku XIX w prezentowanym tutaj okresie w diecezji poznańskiej nie odczuwano braku kapłanów. Parafie z małymi wyjątkami miały swoich rządców i duszpasterzy, choć uderza stosunkowo niewielka liczba wikariuszy. Wynikało to zapewne z braku osobnych fundacji na ich utrzymanie oraz z faktu, że większość parafii miała stosunkowo niewielką liczbę wiernych. O tym, że braku kandydatów do kapłaństwa w tym czasie nie było, świadczy zapis z wizytacji kościoła św. Marcina w Poznaniu, gdzie wizytator nalega na prepozyta, aby wystarał się o nowego wikariusza oraz przynajmniej dwóch altarzystów, przy czym stwierdza: „Nadmiar takich kapłanów łatwo dostarczy seminarium poznańskie albo oficjał generalny, jeśli tylko prepozyt będzie tego szczerze chciał”²⁸. Duchowni wywodzili się rzecz jasna w zdecydowanej większości z terenu diecezji poznańskiej. Natomiast pod względem pochodzenia społecznego wyraźnie dominowali synowie mieszczan (dla

²⁵ Por. P.F. Neumann, *Archidiakonat poznański w świetle wizytacji generalnej z lat 1777–1784. Sieć kościołów i kaplic, budowle kościelne, duchowieństwo*, Poznań 2011, s. 167, 249; S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku. Struktura, funkcje społeczno-religijne i edukacyjne*, Lublin 2004, s. 86.

²⁶ Por. P.F. Neumann, *Archidiakonat poznański...*, s. 107–108.

²⁷ Por. tamże, s. 388–389.

²⁸ Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu, sygn. AV 30, *Visitatio generalis Decanatus Posnaniensis auctoritate nuper pie defuncti Pastoris inchoata demum pari auctoritate Illustrissimi Excelentissimi et Reverendissimi Domini Antonii Onuphrii de Okęcie Okęcki Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopi Posnaniensis et Varsaviensis Supremi Regni Cancellarii Equitis Ordinum Aquilae Albae et Sancti Stanislai consummata per Iosephum Łódzia Rogaliński Sanctae Theologiae et Utriusque Iuris Doctorem, Decanum Cathedralem Posnaniensem, in Archidiaconatu Sremensi et per Decanatum Posnaniensem specialiter delegatum Visitatorem Generalem, Anno quo visitavit nos Oriens ex Alto 1781*, s. 426 (tłumaczenie z j. łac. własne).

siedmiu badanych dekanatów stanowili prawie 73%), mniej było księży pochodzenia szlacheckiego i chłopskiego (odpowiednio 15 i 11%). Są to jednak dane dalece niepełne, gdyż dla wielu duchownych akta wizytacyjne nie podają danych, na których podstawie można by uzyskać wiedzę o ich pochodzeniu społecznym. Akta wizytacyjne dostarczają również informacji o postawie moralnej i obyczajach duchownych. I znowu dysponujemy tu danymi z badań dla siedmiu dekanatów archidiakonu poznańskiego. Ocena wystawiona rządcom parafii wypada następująco: spośród 102 duchownych 59 zasłużyło na pochwałę wizytatora, dla 35 nie odnotowano ani pochwały, ani nagany. Obie te grupy stanowią łącznie 92%. Ocena pozostałych ośmiu plebanów była wyraźnie negatywna²⁹. Wydaje się, że stan taki potwierdza tezę prof. Stanisława Litaka, który o duchowieństwie łacińskim w Rzeczypospolitej napisał, że w XVIII wieku „następowała pewna poprawa w zakresie wykształcenia, stylu życia i moralności”³⁰.

Na koniec trzeba też wspomnieć, że na obszarze diecezji poznańskiej istniały wspólnoty zakonne męskie i żeńskie. Według danych ankiety Garampiego w 1772 roku w wielkopolskiej części diecezji klasztorów męskich było 35, a liczba zakonników wynosiła 760; w części mazowieckiej były 43 klasztory i 789 zakonników. W Wielkopolsce najliczniej reprezentowani byli bernardyni i reformaci (po sześć domów), cystersi (cztery opactwa) oraz dominikanie i franciszkanie konwentualni (po cztery klasztory), ponadto jezuici w czterech placówkach, ale ten zakon właśnie w tym czasie zostaje zniesiony i znikają gwałtownie ich bardzo zasłużone placówki w Poznaniu, Międzyrzeczu, Wałczu i Wschowie³¹. Zdecydowanie mniej było klasztorów żeńskich. W części mazowieckiej dziesięć domów, w wielkopolskiej siedem, w Poznaniu dominikanki mniszki i dominikanki tercjarki, bernardynki, benedyktynki i karmelitanki bose oraz cysterki w Owińskach i klaryski w Śremie³². Zakony męskie osiągają w tym czasie apogeum swego rozwoju, epoka zakonów i zgromadzeń żeńskich dopiero nadejdzie.

Śmierć biskupa Okęckiego i dokonany w tym samym roku drugi rozbiór Polski stanowiły koniec długiej epoki w dziejach diecezji poznańskiej. Wkrótce

²⁹ Por. P.F. Neumann, *Archidiakoniat poznański...*, s. 401–402, 407, 413–414.

³⁰ S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej...*, s. 212.

³¹ Por. *Zakony męskie w Polsce w 1772 roku*, red. L. Bieńkowski, J. Kłoczowski, Z. Sułowski, Lublin 1972, s. 186–294 (Tabele źródłowe 1–69).

³² Por. E. Janicka-Olczakowa, *Zakony żeńskie w Polsce* [w:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2: *Wiek XVI–XVIII*, Kraków 1969, s. 731–778, tu: s. 767, 769; M. Borkowska, *Zakony żeńskie w Polsce w epoce nowożytnej*, Lublin 2010, s. 287–376 (Leksykon polskich klasztorów żeńskich obrządku łacińskiego); też, *Leksykon zakonnic polskich epoki przedrozbiorowej*, t. 1: *Polska Zachodnia i Północna*, Warszawa 2004, t. 2: *Polska Centralna i Południowa*, Warszawa 2005; J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, s. 775–781. Zob. także: J. Łukaszewicz, *Krótki opis historyczny kościołów parochialnych, kościołów, kaplic, klasztorów, szkółek parochialnych szpitali i innych zakładów dobroczynnych w dawnej diecezji poznańskiej*, t. 1–3, Poznań 1858–1863 (reprint).

odpadnie od niej część mazowiecka, z której utworzona zostanie diecezja warszawska. Biskupi poznańscy wrócą do Poznania. Diecezja przez ponad 100 lat będzie funkcjonować w organizmie obcego państwa, monarchii pruskiej. Pod panowaniem pruskim załame się kościelny system beneficjalny oparty na własności ziemskiej i kapitałach. Ulegną likwidacji lub zostaną w istotny sposób ograniczone korporacje duchownych, które miały za cel przede wszystkim oddawanie chwały Bogu. Na skutek polityki protestanckiego państwa znikną wszystkie zakony ze swymi dziełami i bogactwem duchowości. Po niedługim czasie jednak Kościół zacznie podejmować działalność zmierzającą do wzmacniania ducha narodu, a duchowni coraz bardziej będą się angażować w pracę organiczną. Akcent w życiu i działaniach duchownych zostanie zdecydowanie przesunięty na duszpasterstwo i zaangażowanie w sprawy społeczne w duchu kościelnym. Równocześnie jednak nowa epoka będzie kontynuacją poprzedniej w tym, co najistotniejsze. Kontynuacja ta będzie widoczna w osobie każdego następnego biskupa poznańskiego, w kolejnych generacjach duchownych oraz następujących po sobie pokoleniach wiernych świeckich, trwających niezmiennie na tej ziemi i tworzących wspólnotę diecezji, a następnie archidiecezji poznańskiej.

The Poznań Diocese at the Decline of the Polish-Lithuanian Commonwealth

Summary

In the investigated period of the years 1768–1793, the Poznań diocese belonged to the Gniezno metropolitan area and comprised the territory of more than 28 000 square kilometers, divided into two parts — Great Poland and Masovia. Poznań bishops resided mainly in Warsaw, in the Masovian part. The diocesan office in the years 1768–1780 was held by Andrew Stanislaus Młodziejowski and in the years 1780–1793 by Anthony Onuphrius Okęcki, both involved in state issues, including the post of crown chancellors. Pontifical duties were performed mainly by bishops suffragan, while the diocese was managed by general curates. The cathedral chapter in Poznań, constituted by 10 prelates and 23 canons, was the elite of the clergy. In addition to that, there were other bodies of clergy like curates, penitentiaries, two missionary colleges, chorale and altarists. Collegiate chapters existed in three churches in Poznań, as well as in Warsaw, Środa Wielkopolska (Great Poland), Szamotuły and Czarnków. The area of the diocese was divided into four archdeaconships — Poznań, Śrem, Pleszew and Warsaw — each divided into deaneries, amounting to the number of twenty nine. Within the territory of the diocese there were 466 parish churches and a significant number of churches and chapels of various character, with an abundance of priests. The clergymen derived mainly from the townspeople, and delegates of the bishop visiting the parishes positively assessed their moral conduct. In 1772 there were 78 male monasteries with 1549 monks and 17 female monasteries in the whole diocese.

Keywords

Poznań diocese, Poznań bishop, Andrew Stanislaus Kostka Młodziejowski, Anthony Onuphrius Okęcki, Poznań cathedral, Poznań chapter, collegiate churches, archdeaconships, deaconships, parishes, religious orders

Słowa kluczowe

diecezja poznańska, biskup poznański, Andrzej Stanisław Kostka Młodziejowski, Antoni Onufry Okęcki, katedra w Poznaniu, kapituła poznańska, kolegiaty, archidiaconaty, dekanaty, parafie, zakony

Zastosowany skrót

PSB — Polski Słownik Biograficzny, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk

Bibliografia**Źródła archiwalne**

Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu

sygn. AV 30

Visitatio generalis Decanatus Posnaniensis auctoritate nuper pie defuncti Pastoris inchoata demum pari auctoritate Illustrissimi Excellentissimi et Reverendissimi Domini Antonii Onuphrii de Okęcie Okęcki Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopi Posnaniensis et Varsaviensis Supremi Regni Cancellarii Equitis Ordinum Aquilae Albae et Sancti Stanislai consummata per Iosephum Łódzia Rogaliński Sanctae Theologiae et Utriusque Iuris Doctorem, Decanum Cathedralium Posnaniensem, in Archidiaconatu Sremensi et per Decanatum Posnaniensem specialiter delegatum Visitatorem Generalem, Anno quo visitavit nos Oriens ex Alto 1781.

Źródła drukowane

Antonii Onuphrii de Okęcie Okęcki Episcopi Posnaniensis et Varsaviensis Supremi Regni Cancellarii Ecclesiae Cathedralis Posnaniensis visitatio die 15. Junii anno 1781 coepta, iam vero die 18. Septembris 1784 finita, Poznań 1917.

Konferencja Episkopatu Polski. Informator 2013, Tarnów 2013.

Rocznik Archidiecezji Poznańskiej 2013, Poznań 2013.

Opracowania

Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu, opr. M. Banaszak, F. Lenort [w:] *Dzieje Poznania i województwa poznańskiego (w granicach z 1975 r.)*. *Informator o materiałach archiwalnych*, red. C. Skopowski, t. 2, Warszawa 1982, s. 237–487.

Banaszak M., *Prymasostwo polskie w dziejach narodu i Kościoła (do roku 1939)* [w:] *Na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie i w Poznaniu. Szkice o prymasach Polski w okresie niewoli narodowej i w II Rzeczypospolitej*, red. F. Lenort, Poznań 1982, s. 35–57.

- Borkowska M., *Leksykon zakonnic polskich epoki przedrozbiorowej*, t. 1: *Polska Zachodnia i Północna*, Warszawa 2004; t. 2: *Polska Centralna i Południowa*, Warszawa 2005.
- Borkowska M., *Zakony żeńskie w Polsce w epoce nowożytnej*, Lublin 2010.
- Dymnicka-Wołoszyńska H., *Okęcki Antoni Onufry herbu Radwan (1729–1793) biskup chełmski, potem poznański, kanclerz wielki koronny*, PSB, t. 23, 1978, s. 658–661.
- Jakubowski W., Solarczyk M., *Organizacja Kościoła Rzymskokatolickiego na ziemiach polskich od X do XXI wieku. Informatorium historyczne*, Warszawa–Olsztyn 2011.
- Janicka-Olczakowa E., *Zakony żeńskie w Polsce* [w:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2: *Wiek XVI–XVIII*, Kraków 1969, s. 731–778.
- Kumor B., *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, Kraków 1980.
- Litak S., *Atlas Kościoła łacińskiego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII wieku*, Lublin 2006.
- Litak S., *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku. Struktura, funkcje społeczno-religijne i edukacyjne*, Lublin 2004.
- Litak S., *Struktura terytorialna Kościoła łacińskiego w Polsce w 1772 roku*, Lublin 1980.
- Lutyński K., *Kapituła katedralna w Poznaniu w XVI wieku. Organizacja i majątek*, Poznań 2000.
- Łukaszewicz J., *Krótki opis historyczny kościołów parochialnych, kościółków, kaplic, klasztorów, szkółek parochialnych szpitali i innych zakładów dobroczynnych w dawnej diecezji poznańskiej*, t. 1–3, Poznań 1858–1863 (reprint).
- Małecki H., *Dwustulecie Kościoła Warszawskiego w zarysie*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 11 (1998), s. 11–50.
- Müller W., *Diecezje w okresie potrydenckim* [w:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2: *Wiek XVI–XVIII*, Kraków 1969, s. 55–258.
- Müller W., Szczygielski W., *Młodziejowski (Młodziejewski) Andrzej Mikołaj herbu Korab (1717–1780) kanclerz wielki koronny, biskup poznański*, PSB, t. 21/3, z. 90, 1976, s. 428–432.
- Neumann P.F., *Archidiakoniat poznański w świetle wizytacji generalnej z lat 1777–1784. Sieć kościołów i kaplic, budowle kościelne, duchowieństwo*, Poznań 2011.
- Neumann P.F., *Jan Joachim Tarło biskup kijowski (1718–1723) i poznański (1723–1732). Czynności pontyfikalne*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski” 11 (2016), s. 109–152.
- Nowacki J., *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2: *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań 1964.
- Weiss A., *Poznańska diecezja* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 16, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, kol. 170–197.
- Zakony męskie w Polsce w 1772 roku*, red. L. Bieńkowski, J. Kłoczowski, Z. Sułowski, Lublin 1972.

Jan Szpet¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Tradycja katechizmów i podręczników katechetycznych w Wielkopolsce

Z chwilą przybycia na dwór księcia Mieszka I księżniczki Dąbrówki rozpoczęła się chrystianizacja Polski. Przybyli z Czech duchowni katoliccy rozpoczęli historię nauczania wiary chrześcijańskiej w obrządku łacińskim. Głównym misjonarzem, który organizował i prowadził działalność misyjną oraz nauczanie religijne był biskup. Silny punkt oparcia stanowiły także zakony przygotowujące zakonników do głoszenia Słowa Bożego, znana jest powszechnie rola benedyktynów². Relacje źródłowe na temat tej działalności są skromne. Krótka wzmianka w *Kronice* Thietmara o wysiłkach biskupa Jordana zaznacza: „ich pierwszy biskup Jordan ciężką miał z nimi pracę, zanim niezmordowany w wysiłkach, nakłonił ich słowem i czynem do uprawiania winnicy Pańskiej”³.

1050. rocznica powstania w Poznaniu najstarszej diecezji w Polsce stanowi okazję do retrospektywnego spojrzenia na działalność katechetyczną prowadzoną w Kościele poznańskim. Przedmiotem zainteresowania będą wybrane najbardziej reprezentatywne dla poszukiwań poszczególnych epok katechizmy — pomoce katechetyczne powstałe w Kościele poznańskim. Były one wykorzystywane — jak wynika z analizy ich nakładów oraz miejsc zastosowania — nie tylko w Wielkopolsce⁴.

¹ Ksiądz prof. dr hab. Jan Szpet — wykładowca Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, specjalista w dziedzinie katechetyki (szpet@amu.edu.pl).

² Zob. J. Kłoczowski, *Wspólnoty zakonne w średniowiecznej Polsce*, Lublin 2010, s. 19–77.

³ J. Wolny, *Z dziejów katechezy* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1, red. M. Recho-wicz, Lublin 1974, s. 167.

⁴ Wykorzystano: J. Szpet, *W służbie Bogu i człowiekowi. Wybrane obszary wkładu Wielkopolan w katechezę*, Poznań 2016.

Wyjaśnienia terminologiczne

Dyrektorium ogólne o katechizacji z 1997 roku w III części poświęconej pedagogii wiary mówi:

Kościół opracował w ciągu wieków niezrównany skarb pedagogii wiary, przede wszystkim świadectwo katechetów i katechetek oraz świętych; różnorodność dróg i właściwych form komunikacji religijnej, jak katechumenat, katechizmy, przewodniki życia chrześcijańskiego; drogie dziedzictwo nauk katechetycznych, kultury wiary, instytucji i posług na rzecz katechezy. Wszystkie te aspekty tworzą historię katechezy i pełnoprawnie wchodzą do pamięci wspólnoty i działalności katechetycznej (DOK 141)⁵.

Za katechizm uważa się szczególnie rodzaj książki wiary, książki dostarczającej fundamentalną wiedzę odnośnie do zasad wiary i moralności chrześcijańskiej. Wśród jego funkcji wymienia się: inicjację do wiary, regułę wiary, wyjaśnienie Tradycji⁶, za pomocą pytań i odpowiedzi lub krótkich pouczeń. Katechizm budował zręby postawy wiary, wprowadzając w życie sakramentalne i modlitwę, zachęcając do dobrych uczynków i praktyk ascetycznych. Adresatami byli duchowni, którzy posługiwali się nim w nauczaniu, lub wierni, a z momentem wprowadzenia nauczania religii w szkole — też uczniowie.

⁵ W tym kontekście należy przywołać stwierdzenie Ogólnej Instrukcji Katechetycznej z 1971 roku, która w rozdziale IV poświęconym pomocom katechetycznym wymienia m.in. katechizm, stwierdzając, że publikacjom wydanym przez władzę kościelną należy przypisać największą powagę. „Ich zadaniem jest podać skrótowo i praktycznie treść objawienia i chrześcijańskiej tradycji oraz główne elementy, które mają służyć działalności katechetycznej, to jest wychowaniu osobowemu wiary” (DCG 119). Dyrektorium ogólne o katechizacji z 1997 roku w części V, mówiąc o organizacji duszpasterstwa katechetycznego, wskazuje: „istnieją narzędzia robocze o zastosowaniu bezpośrednim, które są wykorzystywane w katechizacji. Na pierwszym miejscu należy odnotować teksty dydaktyczne, które są przekazywane bezpośrednio do rąk katechumenów i katechizowanych. Użytecznymi pomocami są ponadto przewodniki dla katechetów, a w przypadku katechezy dzieci, dla rodziców [...] Kryterium inspirującym tych narzędzi roboczych powinna być podwójna wierność Bogu i osobie ludzkiej, która jest podstawowym prawem całego życia Kościoła. Chodzi tu o umiejętność połączenia doskonałej wierności doktrynalnej z głębokim przystosowaniem do człowieka, przy uwzględnieniu psychologii wieku i kontekstu społeczno-kulturowego, w jakim on żyje” (DOK 283). W numerze 119 Dyrektorium dodaje: „Kościół zawsze podawał sformułowania wiary, które w krótkiej formie zawierały istotę tego, w co wierzy i czym żyje: teksty nowotestamentalne, symbole lub wyznania wiary, formuły liturgiczne, modlitwy eucharystyczne. Później okazało się potrzebne podanie szerszego wyjaśnienia wiary, na sposób organicznej syntezy, za pośrednictwem katechizmów, które w ostatnich wiekach zostały opracowane w licznych Kościołach lokalnych. W dwóch momentach historycznych, z okazji Soboru Trydenckiego i w naszych czasach, uznano za uzasadnione podanie organicznego wykładu wiary za pośrednictwem katechizmu o charakterze uniwersalnym, jako punktu odniesienia dla katechezy całego Kościoła. Tak bowiem postąpił papież Jan Paweł II, promulgując 11 listopada 1992 r. Katechizm Kościoła Katolickiego” (DOK 119).

⁶ Por. W. Langner, *Katechizm (kryteria)* [w:] *Słownik Katechetyczny*, red. J. Gevaert, K. Miśiaszek, Warszawa 2007, s. 470–473.

Do czasu powstania katechizmów pisanych nauczanie odbywało się ustnie. Obok wspomnianego podstawowego znaczenia i wykorzystania katechizmu należy wskazać, że refleksja nad nim pojawiała się w kontekście zjawiska kryzysu znajomości prawd wiary, klimatu reformy katolickiej i protestanckiej (np. w latach 1497, 1546–1571, po roku 1958, 1965, 2011), niedostatecznych ilości treści doktrynalnych w katechezie⁷, a na terenie Wielkiego Księstwa Poznańskiego także szanse nauczania języka polskiego⁸. W języku potocznym terminem katechizm posługiwano się na określenie spotkań katechetycznych organizowanych na terenie parafii przygotowujących do I Komunii św.

Katechizmy od średniowiecza przyjęły dialogową formę przekazu: pytań i odpowiedzi. Wynikała ona z samego pojęcia katechezy⁹, ale i posiadała tradycję w nauczaniu od czasów Alkuina (ok. 730–804), który w swoich pismach posługiwał się tą metodą (rozmowy ucznia stawiającego pytania i nauczyciela), a swój program nauczania oparł na programie siedmiu sztuk wyzwolonych, przywracając w nich klasyczne metody edukacji.

Do największych ośrodków wydających katechizmy należy zaliczyć: Kraków, Wilno, Warszawę, Kalisz, Lwów, Braniewo, Poczajów, Poznań i Supraśl¹⁰.

Podręcznik jako pomoc poznania i wychowania w nauczaniu religii powstał zawsze w określonej epoce. Był wyrazem określonej koncepcji dydaktycznej. Przejawiała się ona w warstwie merytorycznej, doborze materiału uwarunkowanego zainteresowaniami i potrzebami epoki, kierunkiem wychowawczym lub dydaktycznym ośrodka, w którego łonie powstawał, wyrażając najbardziej aktualne lub wchodzące na rynek koncepcje dydaktyczne.

W dziejach podręcznika wskazuje się trzy sytuacje dydaktyczne, w których tendencje wychowawcze określały rolę podręcznika. Herbartyzm kładł nacisk na przekaz wiedzy z pewnym niedowartościowaniem elementów wychowawczych i praktycznych. Podręcznik wówczas to werbalny przewodnik do świata wiedzy. Tendencja ta żywa była również w nauczaniu religii. Opracowywane podręczniki

⁷ Zob. też W. Osiał, *Historia katechizmu. Geneza i rozwój katechizmu w Kościele katolickim od I do XVI wieku*, Warszawa 2013, s. 11; J. Wolny, *Z dziejów katechezy*, s. 203; L. Bernacki, *Najdawniejszy pomnik katechizmu polskiego*, „Pamiętnik Literacki”, 9 (1910), s. 317–319; J.Z. Słowiński, *Katechizmy katolickie w języku polskim od XVI do XVIII wieku*, Lublin 2005, s. 78–79.

⁸ Zob. *Język polski w nauce religii (1887–1895)*, OA VIII 53.

⁹ „Od chwili swoich jerozolimskich narodzin w dniu Pięćdziesiątnicy Kościół trwa w nauce Apostołów, a trwanie takie oznacza spotkanie w wierze tych, którzy nauczają, i tych, którzy bywają nauczani. To jest właśnie katecheza, wedle greckiego słowa *katēcheō*. Słowo to znaczyło pierwotnie wołać z góry (ex alto), również wywoływać echo (*kata* — z góry; *ēcheō* — brzmieć, wypowiadać). Późniejsze znaczenie: pouczać (gdy głos nauczyciela jest świadomym niejako echem pytania ucznia, a odpowiedź ucznia — echem nauczyciela). To ostatnie wyjaśnienie jest ważne, gdyż wskazuje, że pouczenie, jakim jest katecheza, dokonuje się nie tylko w sposób jednostronny, jako wykład, ale także w drodze rozmowy, poprzez pytania i odpowiedzi”. Zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Citta del Vaticano 1987, s. 13–14.

¹⁰ W. Pawlik, *Katechizmy w Rzeczypospolitej od XVI do XVIII wieku*, Lublin 2010, s. 72.

w XIX i początku XX wieku przyjęły wyraz katechizmu pytań i odpowiedzi, wymagając od ucznia pamięciowego opanowania formuł i definicji. W 1. połowie XX wieku zaznaczyło się ożywienie poszukiwań w zakresie aktywnych form nauczania i wychowania religijnego. Podręczniki dla ucznia okresu międzywojennego pozostały skrótem podręczników teologicznych, kładąc nacisk na neoscholastyczną treść przekazu. Do końca lat 60. XX wieku podręcznik składał się z czterech części: biblijnej, historycznej, aktualnej — z życia Kościoła — i liturgicznej. Zmiana struktury następowała w 2. połowie XX wieku. Aż do początku lat 70. XX wieku w Polsce zasadniczo podstawowymi podręcznikami do nauki religii były: katechizm i historia biblijna. Na Zachodzie już po II wojnie światowej próbowano odejść od tego typu podręczników. Chodziło o ubogacenie i wykorzystanie nowych możliwości oraz komunikatywność podręcznika. Obok zmian akcentów w przekazie treści zmieniała się szata graficzna. Podręcznik rozpoczął odgrywać też inną nową rolę — roboczą. Wpływały na to przemiany zachodzące w świecie i ludziach: cywilizacyjne, kulturowe, społeczno-polityczne, sekularyzacji katechezy, obrazu Kościoła, sposobów przekazu.

XV wiek

Pierwsze teksty katechizmowe i „Modły katechizmowe”

Nauczanie katechetyczne po przyjęciu chrześcijaństwa opierało się na karolińskim programie nauczania religijnego, który funkcjonował w ogólnym zarysie do czasów IV Soboru Laterańskiego¹¹. Niektóre z pozostawionych pism, stanowiące cenną pomoc w przekazie nauki chrześcijańskiej, można uznać za prawzory późniejszych katechizmów Kościoła. Synod prowincjonalny arcybiskupa gnieźnieńskiego Jakuba Świnki z 1285 roku postanawiał,

aby wszyscy kapłani w czasie niedzielnej sumy odmówili Symbol, Modlitwę Pańską i Pozdrowienie Anielskie, a po odśpiewaniu Symbolu, niech zamiast kazania wykładają treść owych modlitw po polsku i zapowiedzą święta, przypadające w następującym tygodniu. Jeśli wśród duchownych byłoby biegli w komentowaniu Pisma św., to niech wykładają niedzielną Ewangelię, zachęcają wiernych do pełnienia dobrych uczynków i do unikania wad oraz do uczestniczenia w służbie Bożej, albo przynajmniej niech nakładają ich do zobaczenia Ciała Pańskiego¹².

¹¹ Zob. J. Wolny, *Z dziejów katechezy*, s. 166.

¹² Tekst łaciński w: KDW. Tekst polski za: J. Wolny, *Materiały do nauczania wiary w Polsce średniowiecznej*, „Analecta Cracoviensia” 27 (1995), s. 653–659, tu: s. 656–657; Zob. też L. Bernacki, *Najdawniejszy pomnik... Do zabytków piśmiennictwa niemieckiego należy kilkustronicowy Katechizm z Weissenburga prawdopodobnie z 789 roku. Na jego treść składa się: Modlitwa Pańska z dość obszernym komentarzem, wykaz grzechów głównych (dwadzieścia), Symbol apostołski, Symbol atanażański i hymn mszalny Gloria. Zob. R. Murawski, *Historia katechezy*, cz. II, t. I: *Katecheza w średniowieczu*, Warszawa 2015, s. 150–151.*

Biskupi na synodach diecezjalnych mieli wykładać duchownym o sakramentach świętych i wyjaśniać poszczególne artykuły wiary, aby oni mogli wykładać je wiernym. W związku z napływem ludności niemieckiej i germanizacją w Wielkopolsce statuty mówiły o objaśnianiu in polonico, zamiast słów in vulgari (w języku ludowym, tj. ojczystym).

Pierwsze teksty o charakterze katechetycznym na ziemiach polskich powstały w XV wieku. Z tego okresu pochodzi zapis rękopiśmienny modlitw odmawianych przez kapłana z ludem po kazaniu. Składa się z: Modlitwy Pańskiej podzielonej na siedem próśb, Pozdrowienia Anielskiego (pierwszej części), Symbolu apostoelskiego, Dekalogu, Dwóch przykazań miłości, Złotej reguły (nazwanej lex naturae), Siedmiu grzechów głównych. Już w połowie XV wieku powstały tzw. „Modły katechizmowe” stanowiące części składowe katechizmu, ale nim nie były. Nie nazywano ich katechizmami. Zamieszczane teksty modlitw zostały natomiast przejęte przez późniejsze katechizmy¹³. Termin katechizm w tytule książki pojawił się w XIV wieku¹⁴, w tekście pojawił się już w roku 1327¹⁵.

Teksty modlitw były owocem zaleceń synodów diecezjalnych (np. w Gnieźnie z lat 1407–1411, 1456), przypominając duchownym o obowiązku nauczania na pamięć i wyjaśniania w języku polskim prawd wiary. Nakazywały nauczać: Wierzę w Boga, Ojcie nasz, Zdrowaś Maryjo, Dekalogu. Element ten uwydatniał się też na przykład we wprowadzeniach do pomocy dydaktycznych — katechizmów polskich od XVI wieku.

XVI wiek

Enchiridion Antoniego z Napachania i Nauka prawego chrześcijanina **Benedykta Herbesta**

Wiek XVI znaczony był rozwijającym się humanizmem, a w drugiej połowie rozprzestrzeniającymi się poglądami protestanckimi. Dostrzegalna była ignorancja religijna. Odczuwano potrzebę obrony wiary, która dokonywała się na dwóch

¹³ Zob. K. Mazurkiewicz, *Benedykt Herbest. Pedagog — organizator szkoły polskiej XVI wieku, kaznodzieja — misjonarz doby Reformacji*, Poznań 1925, s. 191–193. K. Mazurkiewicz publikuje ten sam tekst poświęcony katechizmowi: *Podręcznik religii (Katechizm) Herbesta*, w: tenże, *Benedykt Herbest...*, s. 190–230 oraz tenże, *Najstarszy katolicki katechizm polski*, „Przegląd Teologiczny” 6 (1925) 2, s. 187–220.

¹⁴ *The Lay Folks' Catechism or the English and Latin versions of Archbishop Thoresby's Instruction for the People* together with a Wycliffite Adaptation of the same and the corresponding canons of the Council of Lambeth. With Introduction, Notes, Glossary, and Index by the late Thomas Frederic Simmons M.A. [...] and Henry Edward Nolloth D.D. [...], London 1901.

¹⁵ Zob. A. Amato, *Il catechismo nella storia della Chiesa. Un sintetico sguardo storico* [w:] *Catechismo della Chiesa Cattolica Testo integrale e commento teologico*, a cura di R. Fisichella, Casale Monferrato 1993 s. 548.

plaszczyznach. Pierwszą była troska o czystość przekazywanej nauki wiary, drugą zaś ukierunkowanie na walkę z negatywnymi wpływami nauki pochodzącej od ruchów protestanckich. W Wielkopolsce, sąsiadującej z Niemcami, szczególnie intensywnie głoszone i rozwijano nowinki protestanckie. „Szczególnie kołowało się od przeróżnych herezj. [...] Zaroiło się od Husytów, Braci Czeskich, Luteranów, Kalwinów, Anabaptystów, Arjanów”¹⁶. Apogeum osiągnęło to w 1560 roku. Już

w 1554 r. kapituła donosi biskupowi, że tak już porośli w pierze, że w domu Jakóba Ostroga za murami miasta odbywają publicznie zebrania i nabożeństwa, a występują tak zajadle przeciwko kościołowi i duchowieństwu, że nawet biskupowi jawnie złorzeczą i urągają [...] kościoły katolickie pustoszeją, zabierają je innowiercy, księża-apostaci pozostają nieraz na swych stanowiskach i tajnie lub jawnie karmią lud fałszywymi dogmatami¹⁷.

Żywa była troska o edukację dzieci, młodzieży i dorosłych, o których przypominał Sobór Trydencki czy już wcześniej V Sobór Laterański, aby wraz z przekazem ogólnej wiedzy nauczać również o wierze. Powodowało to troskę o kadrę szkół. Ani w Krakowie, ani w Poznaniu szkoły nie zatrudniały tak wybitnych profesorów jak innowiercze placówki zagraniczne. Stąd inicjatywy biskupa posiadającego na swoim terenie szkołę wyższą, by pozyskać wybitnych profesorów. Tak było i w Poznaniu. Biskup zabiegał o sprowadzenie ich celem wykształcenia duchowieństwa do walki z nowinkami — herezjami.

Wiek XVI to era katechizmów. Ukazały się między innymi katechizmy humanizmu chrześcijańskiego Erazma z Rotterdamu, Marcina Lutra (1529), św. Piotra Kanizjusza (1555–1559), Katechizm Soboru Trydenckiego — Katechizm Rzymski (1566), Edmunda Augera (1563), Roberta Bellarmina (1597–1598) czy *Confessio Catholicae fidei christiana* Stanisława Hozjusza (1553–1557) zyskujący międzynarodową sławę. Wyznaczały one kierunek nauczania aż po XIX i początek wieku XX.

Odpowiedzią na pojawiające się katechizmy po stronie protestanckiej w Wielkopolsce były dzieła katolickie. I tak w Poznaniu kaznodzieja poznański i profesor Lubranscianum Walenty Wróbel wydał *Propugnaculum Ecclesiae adversus varias sectas* (1536) i *Opus quadragesimale* (1537), a Antoni z Napachania *Enchiridion, to jest książki ręczne o nauce chrześcijańskiej, czego się chrześcijański człowiek drzeć ma, czasu niniejszej różności wiary* (Kraków 1558) w drukarni Scharffenberga. Tytuły dzieła Antoniego podane są w języku łacińskim, tekst w języku polskim. Składa się z 12 rozdziałów: 1. O Kościele, iż jest jeden niepodzielny i Apostolski. O przełożeniu Piotra i jego namiestników, 2. O Piśmie świętym, 3. O Mszy, że jest ofiarą, 4. Okazanie z Pisma, że dosyć

¹⁶ K. Mazurkiewicz, *Benedykt Herbst...*, s. 174.

¹⁷ Tamże, s. 175.

jest ludziom prostym przyjmować Ciało Boże i Krew pod samą osobą chleba, 5. O chwale Bożej, 6. O wzywaniu świętych, 7. O usprawiedliwieniu, 8. O ślubach, iż pełnione być mają i o tem, że kapłani w czystości żyć mają, 9. O poście, 10. O czyśćcu, 11. O sprawach ludzkich, iż od nas chowane być mają, 12. Iż Msze po łacinie, a nie po polsku mają być miane¹⁸. Jest to jeden z najstarszych tekstów katechizmowych w języku polskim.

Wobec kryzysu Akademii kapituła poznańska domagała się w 1561 roku od biskupa Andrzeja Czarnkowskiego, by pozyskał zdolnych magistrów oraz wyznaczył im dostatnie pobory. Biskup zwrócił uwagę między innymi na Benedykta Herbesta. Mimo że przestrzegano Poznań przed Herbestem, uważając, że miasto to zwykło aprobować tylko uczciwość i prawdę, zajęcia rozpoczął on w 1563 roku, kiedy też został kanonikiem katedralnym oraz kaznodzieją katedralnym z prebendą w Jankowie. Kazania Benedykta Herbesta ożywiły przybywanie wielu do katedry: „to nie teoretyczne tylko elaboraty, ale zaczerpnięte z życia i sięgające w życie refleksje, ściśle obrachunki sumienia, indywidualne i narodowe”¹⁹, łącznie z kazaniem rozpoczynającym synod diecezjalny w 1564 roku.

W 1566 roku ukazało się dzieło Benedykta Herbesta, którego tytuł zamieszczony na stronie tytułowej brzmiał: *Nauka prawego chrześcijanina przez Herbesta Kaznodzieję i Kanonika Poznańskiego napisana. Jako pożyteczne są człowiekowi chrześcijańskiemu te księgi, patrz na drugiej stronie. Zaiste są jakoby cornucopie (iż w nich wszystkie potrzebne rzeczy najdzie) człowieka chrześcijańskiego. Przedmowa też jaśnie i dowodnie pokaże, która jest prawa wiara chrześcijańska. Z rejestrem dostatecznym. W Krakowie: u Mateusza Siebeneichera. Roku 1566*. Uznaje się je za najstarszy katechizm w języku polskim. Zadania publikacji autor przedstawił jako „pożytki”, zamieszczając je na odwrocie strony tytułowej. Katechizm miał pomagać w rozwiązywaniu wątpliwości w wierze, powinien służyć czytaniu domowemu, zwłaszcza w dni świąteczne, służyć pomocą w różnych potrzebach duchowych, gdy ktoś przygotowywał się do spowiedzi lub innych sakramentów świętych, a także kapłanom, przede wszystkim kaznodziejom. W tym celu na marginesach autor zamieścił odpowiednie notatki, skróty argumentów, wskazówki dotyczące Pisma św., dzieł Ojców Kościoła. Do duchownych Herbest zwracał się po łacinie.

Adresatów katechizmu wskazał w dwóch *Przedmowach*. W pierwszej zwracał się ku „Wielmożnym Szlachetnym Panom, Radzie y Rycerstwu Królestwa Polskiego”. Adresowana gotykem do szlachty i duchowieństwa zawierała traktat *De ecclesia catholica* w rozbudowanej formie uzasadniający prawdziwość nauki katolickiej, ale i pytający, który jest prawdziwy Kościół Chrystusa. Stanowi to na 59 stronach treściwy traktat teologii fundamentalnej, a wartość dodatko-

¹⁸ Zob też. J. Linetty, *Antoni z Napachania 1494–1561 rektor Akademii Krakowskiej*, Napachanie 2015, s. 59–65.

¹⁹ K. Mazurkiewicz, *Benedykt Herbest...*, s. 187.

wą dodaje napisanie go w języku polskim. Herbest w traktacie rozwinął racje historyczno-teologiczne istnienia wiary Chrystusowej w Kościele katolickim. Rysował w nim korzenie Kościoła, odwołując się do Starego Testamentu. Tekst miał charakter apologetyczny. Druga *Przedmowa*, znacznie krótsza, licząca tylko 18 stron, drukowana czcionką łacińską podczas gdy całość była drukowana gotykiem, adresowana była „Do Panów Mieszczan i do wszystkiego Pospólstwa chrześcijańskiego napominania”. Stanowiła zachętę do pobożnego praktykowania wiary, walki z grzechami i posłuszeństwa wobec przewodników duchowych. Herbest zaznaczył, że „dla pospolitego człowieka najwięcej podjąłem tę pracę”, „każdą rzecz ku tej pobożności wiodę i staczam [...] nie chciałem się nazbyt szerzyć, skracałem rzecz, im najlepiej być mogło, a nic takiego, co jest pożytecznego i potrzebnego człowiekowi pospolitemu, nie chciałem opuścić. Kto przeczyta, iż tak jest, Panu Bogu niechaj za to dziękuje, a w czemby też trafiło mi się potknąć, na krewkość i niedoskonałość ludzką niechaj pamięta, a Pana Boga za mnie prosi”. Uważał, że chociaż nauki były przeznaczone głównie do niższych stanów nieznających łaciny, to również i stany wykształcone powinny z tych nauk korzystać.

Katechizm rozpoczynał rozdział „O książkach polskich”, który mówił o niechęci teologów do pisania polskich książek. Oddaje to dialog mieszczanina z kapłanem: „Proszę cię, kapłanie miły, napisz nam książki jakie, żebyśmy to, czego nas uczysz, tem lepiej pamiętali, a P. Bogu tem pilniej służyli”. „Książek polskich mi się pisać nie chce”. „A dlaczego?” „Iżę słowo Boże ma być w uczciwości, a nie lada gdzie, ani lada jako powiedziane. Dziś z książek polskich tak wiele kazania urosło, tak wiele karczem i biesiad. [...] Z ust kapłańskich, nie z książek, lud pospolity ma szukać woli Bożej”.

Katechizm został podzielony przez B. Herbesta na trzy części odpowiadające trzem cnotom boskim: wierze, nadziei i miłości. Na pytanie mieszczanina, co ma umieć prawy chrześcijanin, kapłan odpowiada, że winien znać te rzeczy, które „należą ku wierze, ku nadziei, ku miłości”. W pierwszej części autor przedstawia dwanaście artykułów Składu Apostolskiego, dodając odpowiednie napomnienia, zachęty, rady, wskazówki moralne, co czynić, a czego unikać. Przy objaśnianiu prawd przywołuje współczesne przykłady. Mówi na przykład o nieprzywiązywaniu się do dóbr doczesnych, przez co zaskarbił sobie uznanie kanonika, kaznodziei katedralnego i profesora Akademii poznańskiej Walentego Wróbla oraz Tomasza Bedermana. Występuje przeciwko wspaniałym grobowcom czy przepychowi na pogrzebach. W piątym artykule zastanawia się nad poprawnością sformułowania: wstąpił do piekieł czy wstąpił do piekła, wykorzystując swoje przygotowanie filologiczne. W dziewiątym artykule, przedstawiając naukę o Kościele, z naciskiem uwidatniał prawdziwość papieskiego Kościoła i przewrotność nowatorów. Mówiąc o znamionach Kościoła, wskazywał na: jedność, świętość, powszechność i apostołskość. Omawiał rok kościelny, związane z nim zwyczaje

i nabożeństwa. Nie szczędził przy tym uwag pod adresem zwolenników rezygnacji z obrzędowości, z niej się naśmiewania. Jako największy grzech wspominał nieuznawanie niektórych sakramentów i Mszy św., przywołując ich rolę w tradycji narodowej. W dziesiątym artykule opisywał ceremonie związane z sakramentami. Ten rozdział stanowi pierwszy w języku polskim traktat liturgiczny. Herbest pomijał w nim omówienie sakramentów Eucharystii i pokuty. Odłożył to „na inszy czas” w „odpowiedzi” na konfesję Husa. W części drugiej „o nadziei i pacierzu” instruował, kiedy i jak należy się modlić, o zachowaniu pokory, trzech rodzajach modlitwy: dziękczynnej, pochwalnej i błagalnej; pacierzu — Pater noster, pozdrowieniu anielskim. W tej części dostrzega się zacięcie kaznodziejskie pozwalające przypuszczać, że było to streszczenie kazań katedralnych²⁰. W trzeciej części „o miłości i przykazaniu Bożem”, nawiązując do poprzednich rozdziałów, mówił, że z wiarą i nadzieją musi wiązać się miłość, najwyższa cnota. Wskazywał na dobroć Bożą jako motyw miłości. Omawiając cnoty, odnosił się też do grzechów wskazując na wady i grzechy Polaków. Lutrowi zarzucał grzech cudzy, wywołanie wojny chłopów w 1525 roku, a nowatorom obojętność i zamykanie oczu na wybryki moralne. Przy grzechach przeciwko Duchowi Świętemu mówił o prawdzie, która jest w Kościele katolickim, oraz o cudach, którym sprzeciwiają się innowiercy. Wskazywał na obowiązek dobrych uczynków, ale też na obowiązki kapłanów. Po wspomnieniu grzechów i cnót przeszedł do dziesięciu przykazań. Karol Mazurkiewicz podkreślał: „Herbest nagromadza z każdej dziedziny wiedzy religijnej prawdziwy róg obfitości (cornucopie), mogący się przydać nie tylko laikowi, ale i kaznodziei, duszpasterzowi, szukającemu do nauki i kazań odpowiedniego materiału”²¹.

W katechizmie B. Herbesta charakterystyczne było zastosowanie formy dialogicznej, przy czym pytania stawiał mieszczanin. Kapłan nie zbywał ich krótką suchą odpowiedzią, ale dołączał wywody historyczno-filozoficzno-teologiczne, przez co katechizm obejmuje 786 stron oraz 42 strony alfabetycznego rejestru. Autor kładł przy tym równomierny nacisk na kształcenie umysłu i wychowanie etyczne. Rysowało to zasadniczą różnicę między nauką religii w szkole katolickiej i szkole protestanckiej. Ta pierwsza pragnęła prowadzić do okazywania wiary czynem i praktyk religijnych; druga kładła nacisk na naukę i wiedzę. Herbest w każdej lekcji wysuwał odpowiednią naukę moralną. „Nie rozumiał nauki bez wychowania, ani wychowania bez nauki”²².

Katechizm miał być pomocą w walce z zarzutami pochodzącymi od chrześcijan innych wyznań, ale i ze strony innych religii czy pogan²³. Stąd łatwo do-

²⁰ Tamże, s. 213.

²¹ Tenże, *Najstarszy...*, s. 216.

²² K. Mazurkiewicz, *Benedykt Herbest. Pedagog — organizator...*, s. 81.

²³ Zob. M. Rusiecki, *Przedmiot katechezy potrydenckiej w Polsce (1566–1699)*, Lublin 1996, s. 9.

strzegalny ton polemiczny i apologetyczny, widoczny już w samym tytule dzieła, które stanowi typ dogmatyczno-apologetyczny. Brak w nim odniesień do zasadniczego źródła wiary, jakim jest Pismo Święte.

Dzieło B. Herbesta było pierwszym teologicznie naukowym uzasadnieniem wiary w języku polskim. Pisał o nim 300 lat później ks. Szelewski: „książka jest rzadkością, zaledwie znana z tytułu powtarzanego przez bibliografów naszych, a jednak warta, aby ją bliżej poznali kaznodzieje i katecheci, pragnący wyrobić sobie metodę nauczania ludowego i umieć władać językiem prawdziwie polsko-kościelnym”²⁴. Walorem był też język polski, którego terminologia filozoficzno-teologiczna nie była wówczas jeszcze wystarczająco wypracowana²⁵. Benedykt Herbest dużą wagę przywiązywał do nauki języka ojczystego, dotąd (do 1550 roku) niedocenianego, uprzedzając w tym inicjatywy innych. „Herbest wprowadza oficjalnie do swego programu szkolnego, przekładom polskim wyznacza osobne miejsce w swym podręczniku i nawet z katedry uniwersyteckiej nie lęka się odezwać po polsku. [...] Dając scholarom wzorowe tłumaczenia polskie, uczy ich literackiego języka, podnosząc go do obywatelstwa Naukowego”²⁶.

Karol Mazurkiewicz na początku XX wieku stwierdził, że

jak dotąd język łaciński dzierżył w literaturze naszej pierwszeństwo, to przedewszystkiem panował niepodzielnie w teologii jako język urzędowo-kościelny. W literaturze pięknej wywalczył sobie pewne prawa język ojczysty dzięki Kochanowskiemu, Rejom, Klonowiczom, Szymonowiczom i innym; językiem naukowym pozostawała jednak jeszcze nadal łacina, teologii nie wykładano inaczej jak po łacinie. I oto w czasie, gdy nikt nie marzył ani się ważył wystąpić z poważniejszymi dziełami pisanymi po polsku, Herbest uznając rozsądnie dodatni w tym względzie przykład u innowierców, zdobywa się na odwagę, odezwać się po polsku, publikując cały szereg dzieł polskich, zapoczątkowany tym oto katechizmem. Już dzięki samej «Przedmowie» jako traktatowi teologicznemu, pisanemu scientificie, a jednak tak niewyszukanym prostym a silnym językiem, Herbest zasługuje na to, aby imię jego z uznaniem zapisano w literaturze rodzimej²⁷.

Wyrażając swoją opinię na potrzebę ponownego opublikowania dzieła, K. Mazurkiewicz zwracał uwagę na to, że przemawiają za tym „historyczne względy, ale i ten, że uczyłby się mogli z niego dziś jeszcze młodzi katecheci, jak teoretyczne prawdy i przepisy dogmatyczno-moralne wypada ożywiać, jak je trzeba podawać w zastosowaniu do praktycznego życia, wzorowaćby się także mogli na prostym, a jednak tak poważnym języku kościelno-polskim, który dziś pod wpływem modnych wyrażań i niedbałości formy zatracza niejednokrotnie

²⁴ Sz., *Benedykt Herbest katecheta z XVI wieku, Pamiętnik religijno-moralny*, t. V, Warszawa 1860, s. 619.

²⁵ Zob. też. J.Z. Słowiński, *Katechizmy katolickie...*, s. 83–84.

²⁶ K. Mazurkiewicz, *Benedykt Herbest. Pedagog — organizator...*, s. 81.

²⁷ Tenże, *Najstarszy...*, s. 192.

szlachetność swoją i siłę”²⁸. Ślady oddziaływania tego katechizmu znajdują się jeszcze w XIX wieku. „Charakteryzowało go gorące umiłowanie prawdy, mrówcza pilność, niezmordowana dla szkoły zapobiegliwość, mąż pracy o żelaznej sile woli. Wykłady były żywe, pogładowe, praktyczne, a nastrojone na ton apologetyczny”²⁹. „W tych dla nauki i wiary tak przełomowych czasach odegrał wybitną rolę, obok Orzechowskich, Górskich i Skargów — Benedykt Herbest, profesor — humanista, organizator szkół polskich, kanonik i kaznodzieja katedralny, misjonarz — apostoł”³⁰.

Hieronima Powodowskiego *Katechizm Kościoła powszechnego*

W 1577 roku ukazał się w Poznaniu w dwóch oficynach jednocześnie *Catechism Kościoła powszechnego*”³¹ Hieronima Powodowskiego.

Zdaniem autora *Katechizm* miał służyć jedynie jako pomoc we własnej pracy, jednak na żądanie przyjaciół został przez autora opublikowany³². W „Przedmowie” autor wyliczał powody powstania dzieła, do których należały: niewystarczająca realizacja przez proboszczów zaleceń Soboru Trydenckiego wymagającego nauczania *Katechizmu Rzymskiego* wynikająca z braku jego zrozumienia, brak umiejętności przekazu katechizmu rodzący niechęć oraz słabe go wykorzystanie³³; ignorancja religijna i nieznajomość prawd wiary zwłaszcza wśród rodziców i chrześtnych odpowiedzialnych za wychowanie dzieci³⁴; troska o uchronienie wiary katolickiej od błędów i herezji ze strony katechizmów „obłądliwych albo podejrzanych”³⁵. Adresowana do Teofila przedmowa skierowana jest do każdego prawdziwego chrześcijanina. Poprzedza ją słowo od H.P. (s. 1–8) oraz porządek *Katechizmu* (s. 9–11).

Adresatami katechizmu byli wszyscy chrześcijanie. Jak wynika z tytułu dzieła była to książka dedykowana: „pastyrom duchownym do nauki kościelnej, gospodarzom do ćwiczenia domowego i wszelkiego stanu krześcijanom”. Nauka

²⁸ Tamże, s. 219.

²⁹ Tamże, s. 230.

³⁰ Tamże, s. 9.

³¹ Pełny tytuł brzmi: *Catechism Kościoła powszechnego. Nauki do zbawienia potrzebniejsze, z dowodów Pisma Świętego, snadną a dokładną krótkością zamykający. Pastyrom duchownym do nauki kościelnej, gospodarzom do ćwiczenia domowego i wszelkiego stanu krześcijanom książki barzo pożyteczne, jako to z przedmowej i rejestru ich obaczysz, teraz nowo spisane i wydane przez Księdza Hieronima Powodowskiego, Kanonika Poznańskiego. W Poznaniu 1577, egzemplarz w Bibliotece Kórnickiej, Cim.O.329.*

³² Zob. S. Chodyński, *Katechizm* [w:] *Encyklopedia Kościelna*, t. X, Warszawa 1877, s. 209–228.

³³ Por. H. Powodowski, *Catechism Kościoła powszechnego...*, s. 6–7.

³⁴ Tamże, s. 6.

³⁵ Tamże, s. 7.

w katechizmie zebrana w 149 pytaniach i odpowiedziach (część I: 54, część II: 44, część III: 51) została zawarta na 139 stronach i przedstawiona w trzech częściach odpowiadających trzem cnotom boskim: *O wierze i nadziei*, *O trzeciej cnocie boskiej to jest miłości chrześcijańskiej*, *O grzechu, co jest przeciwne miłości chrześcijańskiej*. Taka forma, zdaniem autora, pozwalała ludziom prostym łatwiej zrozumieć treści i szybciej je zapamiętywać. Na marginesie każdego pytania i odpowiedzi autor zamieścił odnośniki do Pisma św.

Część pierwsza *O wierze i nadziei* zawiera wykład poszczególnych artykułów Składu Apostolskiego oraz modlitw: Modlitwy Pańskiej i Pozdrowienia Panny Maryi. Uczy, że „wiera zamkniona jest w Kredzie albo wyznaniu Apostolskim i wykładzie jego”. Jest to nauka „o poznaniu Trójcy Świętej, o stworzeniu, odkupieniu i uwielbieniu naszym, które się dzieje za sprawą Ducha Świętego przez sakramenty w Kościele powszechnym”. „Nadzieja się pokazuje w modlitwie do Boga”. Część druga *O trzeciej cnocie boskiej to jest miłości chrześcijańskiej* wyjaśnia przykazania Boże i kościelne, uczynki miłosierne, uzasadnia podatek dla duchownych i rady ewangeliczne. Część trzecia mówi *O grzechu, co jest przeciwne miłości chrześcijańskiej*. Omawia grzechy główne, grzechy przeciwko Duchowi Świętemu, grzechy wołające o pomstę do nieba, grzechy cudze, cnoty, błogosławieństwa i rzeczy ostateczne, w które trzeba wierzyć. Nauka o sakramentach została rozproszona we wszystkich częściach katechizmu. I tak chrzest i bierzmowanie są wyjaśniane w części pierwszej, Eucharystia i pokuta w części drugiej, a część trzecia ukazuje sakramenty jako lekarstwo w walce z grzechami.

Już w tytule autor ukazywał związek z Pismem Świętym, że uzasadnia nim przedstawione nauki. Na zakończenie zamieścił też *Rejestr porządný i dostateczny do snadnego znalezienia tego wszystkiego cokolwiek się tak w samym katechizmie jako dowodach Pisma św. do niego należących zamyka*. Jest to indeks rzeczowy, w którym przy poszczególnych hasłach zawarł odnośniki do treści katechizmu i fragmentów Pisma św., uzasadniających określone treści.

Sposób wykorzystania katechizmu wyjaśniał ks. H. Powodowski we wprowadzeniu zatytułowanym *Nauka bardzo potrzebna do używania tego katechizmu i rejestru niżej położonego*. Pragnął w ten sposób pokazać, że nauka katechizmu posiada uzasadnienie w Piśmie św., winna dostarczyć argumentów w polemice z innowiercami, dać czytelnikowi narzędzie do poprawnego rozumienia Pisma Świętego oraz zapobiec jego błędnym interpretacjom³⁶. Określa je jako dowody z Pisma świętego wybrane.

Obok katechizmu w 1577 roku ks. H. Powodowski wydał *Skarbnicę Biblijej Świętej*³⁷, którą nazwał *Biblią domową*. Stanowi ona zbiór cytatów z Pisma św., do

³⁶ Tamże, s. 1–8.

³⁷ W wydawnictwie Malcher Naring, s. 229. Pełny tytuł brzmiał: H. Powodowski, *Skarbnica Biblijej Świętej, w której zniesione są z Pisma obojgo Testamentu czelniejsze a krótsze główniejszych chrześcijańskich nauk, zamknionych katechizmem do niego tu naprzód położonym. Nie tylko*

których odwoływał się i do których zamieszczał odnośniki na marginesach katechizmu. Struktura jest identyczna jak struktura Katechizmu, podaje też numer pytania, stąd łatwo prześledzić prawdy katechizmowe wyrażone słowami Pisma św.

XVII wiek

Kazania katechizmowe Jana Noskovica

Obok katechizmów w nauczaniu posługiwano się katechezami przeznaczonymi do wygłaszania lub odczytywania oraz kazaniami katechizmowymi³⁸ obejmującymi pewne działy doktryny. Określenia nieraz stosowano zamiennie. Synod poznański z 1689 roku domagał się, by pleban czy kaznodzieja przynajmniej połowę kazania przeznaczali na wyjaśnienie kwestii katechizmowych. Już synod łucki z 1607 roku stwierdzał, że każdy fragment Ewangelii można ostatecznie sprowadzić do nauki o wierze, sakramentach, przykazaniach Bożych czy modlitwie. Zalecał, by po krótkim wyjaśnieniu Ewangelii przynajmniej przez pół godziny wyklądać odpowiednie kwestie katechizmowe. Synod poznański z 1738 roku i żmudzki z 1752 roku pozwalały, by w niedziele i mniej uroczyste święta zamiast kazania były głoszone nauki katechizmowe dla ludzi prostych. Praktyka niejednokrotnie tego nie podejmowała³⁹.

Do tego rodzaju twórczości — kazań katechizmowych — w XVII wieku należy dzieło Jana Noskovica *Methodus practica catechizandi rudes de symbole fidei ad usum Catechismi Romani seu parochorum*. Ukazało się ono w Poznaniu w 1678 roku⁴⁰ nakładem Collegium Towarzystwa. Stanowi owoc wieloletniej pra-

tym, którzy Biblijej mieć albo czytać nie mogą, ale też w niej ćwiczonim dla gotowych każdej nauki dowodów barzo przygodna, jako przemowa przed rejestrem obmawiam. W Poznaniu 1577.

³⁸ Synod prowincjalny gnieźnieński z roku 1643 odbyty w Warszawie podjął uchwałę: po wioskach należy zawsze połowę kazania poświęcić wyjaśnianiu artykułów wiary, a w tym celu powinni mieć proboszczowie pod ręką katechizm Rzymski i z niego dobierać materie swoich nauk wedle zarządzenia synodu piotrkowskiego z 1628 roku. Równocześnie poleca się trosce i pilności archidiaconów i dziekanów wiejskich, aby to rozporządzenie ściśle było wykonane. *Synodus provincialis gnesnensis pvince mb II. et Rev. Dom. Mathia Łubiensi [...]*, Varsovie 1643; cyt. za: A. Jougan, *Nauki katechizmowe w Polsce*, Lwów 1903, s. 28–29. Natomiast Synod diecezjalny poznański z 1689 roku stwierdza: druga część kazania ma być treści katechizmowej tj. nauka wiary, nadziei, miłości, nauka o Sakramencie Chrztu, Pokuty, Najświętszej Eucharystii, Ostatnim Namaszczeniu stosownie do pojęcia słuchaczy. *Synodus posnaniensis [...]*, Varsovie 1689. Cyt. za: A. Jougan, *Nauki...*, s. 22.

³⁹ Zob. M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2, cz. 1, Lublin 1975, s. 363–428, tu: s. 405–406.

⁴⁰ Do dzisiaj zachowało się jedynie pięć egzemplarzy. Egzemplarz w Bibliotece w Kórniku, sygn. I 26301. Dzieło powstało w języku łacińskim i zostało dedykowane Stefanowi Piaseckiemu, przeorowi lubińskiemu oraz Albertowi Dobrzelewskiemu, prepozytowi infułatowi Archidiaconatu Poznańskiego z Lubinia.

cy duszpasterskiej i pełnienia obowiązków dziekańskich przez ks. Jana Noskovicę w Wonieściu, wynikających z podjęcia uchwał synodalnych. Przeznaczone zostało, podobnie jak *Katechizm Rzymski*, dla proboszczów i katechistów jako praktyczny podręcznik do tego katechizmu. Wskazują na to m.in. wyraźne adresy oraz wskazówki, co należy w wykładzie akcentować. Ks. Aleksy Klawek nazwał dzieło podręcznikiem katechetyki⁴¹.

Składało się ono z następujących części: strony tytułowej, dedykacji (obejmującej trzy strony), adresu do życzliwego czytelnika (dwie strony), aprobacji (strona), summarium⁴² (16 stron), preambuły⁴³ oraz dwóch katechez wstępnych⁴⁴: pierwsza z nich poświęcona została niezbędności znajomości wiary, a druga symbolowi wiary: czym jest symbol, jego znajomości i z jakich składa się części; katechez poświęconych Symbolowi (420 stron) oraz indeksu rzeczowego (osiem stron).

W słowie wstępnym autor, wyjaśniając przyczyny powstania dzieła, wskazał, że nauczanie Jezusa, które zostało przekazane apostołom, winno być dalej głoszone. Następcami i adresatami jego są kapłani, którzy winni prawdę przekazywać ludowi, by ten mógł o niej rozmawiać w swoich domach, kształtując chrześcijańskie życie. Cel napisania dzieła widoczny jest też na drugiej jego stronie, gdzie autor przywołał stwierdzenie św. Atanazego, że ktokolwiek chce być zbawiony, przede wszystkim jest zobowiązany do trwania w wierze katolickiej, której integralności nikt nie powinien naruszać.

J. Noskovic zaznaczył w preambule, że opierając się na autorytecie teologów, na większą chwałę Boga, pragnął przekazać prawdę powierzoną Kościołowi i ogłoszoną z mandatu Soboru Trydenckiego, a więc: znaczenie i układ Mszy Świętej, jej ryt i ceremonie, Modlitwę Pańską, pozdrowienie anielskie, dekalog oraz wypływające z nich wskazania dla postępowania. Zawiera ona też omówienie Składu Apostolskiego i układu Katechizmu Rzymskiego, na który składają się: symbol apostolski, sakramenty, Modlitwa Pańska i dekalog. Dwie pierwsze części zawierają doktrynę. Cztery części autor uszeregował według cnót: wiary (dwie pierwsze), nadziei i miłości.

Katechezy zostały zgrupowane w trzech częściach poświęconych: Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu. Autor zaznaczył, że skrótem wyznania wiary w te trzy Osoby jest czyniony znak krzyża i wypowiedane podczas tego słowa. Czyli to, człowiek uznaje ich istnienie oraz wyznaje wiarę w Tróję Świętą.

W opracowaniu autor zerwał z metodą *Katechizmu Rzymskiego* systematycznie rozwijając materiał katechetyczny w 59 katechezach dogmatycznych i siedmiu

⁴¹ A. Klawek, *Z dziejów teologii katolickiej w Polsce*, Kraków 1948, s. 18. Podaje błędnie rok powstania dzieła: 1687.

⁴² J. Noskovic, *Methodus practica catechizandi rudes de symbole fidei ad usum Catechismi Romani seu parochorum*, Poznań 1678, strony nienumerowane.

⁴³ Tamże, s. 1–6.

⁴⁴ Tamże, s. 6–12.

poświęconych grzechom głównym. Przybliżeniu i wyjaśnieniu prawdy pierwszego artykułu wyznania wiary J. Noskovic poświęcił 11 katechez. Podejmował w nich takie kwestie jak: o wierze rozumnej, o wszechmocy Boga, o doskonałości Stworzyciela, o stworzeniu rzeczy widzialnych, o stworzeniu człowieka, o stanie człowieka po upadku grzechu pierworodnego, o stworzeniu aniołów, o Opatrzności Bożej, o przeznaczeniu, o tajemnicy Trójcy Świętej i o osobie Boga Ojca. Drugiemu artykułowi poświęcił trzy katechezy, przy czym pierwsza odnosi się do trzech herezji przeciw prawdzie tego artykułu, druga wyjaśnia prawdę artykułu, a trzecia mówi o imieniu Syna Bożego. Artykuł trzeci omówiony w dziewięciu katechezach podejmuje następujące prawdy: o samej tajemnicy Wcielenia, o sposobie Wcielenia, o publicznej służbie Chrystusa, o dziele zbawienia, o czasie Wcielenia, o narodzeniu Chrystusa, o dziewictwie Matki Chrystusa, o wyniosłości Matki Chrystusa, o imieniu Maryi. Artykuł czwarty w siedmiu katechezach przybliży prawdę o prześlągalnej męce Chrystusa, o konieczności męki Chrystusa, o miejscu męki Chrystusa, o przedziwnym efekcie męki, o sposobie naszego wyzwolenia przez mękę, o męce Zbawiciela, o pogrzebaniu Chrystusa. Artykuł piąty składa się z pięciu katechez: o zstąpieniu do piekieł, o owocach zstąpienia Chrystusa, o zmartwychwstaniu Chrystusa, o przymiotach Zmartwychwstałego Chrystusa, o argumentach na rzecz zmartwychwstania Chrystusa. Artykuł szósty w trzech katechezach omawia problematykę: o wniebowstąpieniu Chrystusa do nieba, o potędze wniebowstąpienia, o zasiadaniu po prawicy Boga. Artykuł siódmy w trzech katechezach podejmuje prawdę: o sądzie prywatnym lub partykularnym, o rodzajach prawa, prawa zewnętrznego. Artykuł ósmy traktuje: o imieniu Ducha Świętego, o obecności Ducha Świętego, o misji. Artykuł dziewiąty składa się z dwóch części. Pierwsza to katecheza bez tytułu poświęcona Kościołowi. W tekście została podjęta prawda o Świętym Kościele Katolickim oraz o wspólnocie świętych. Część druga to omówienie prawdy wspólnoty świętych. Artykuł dziesiąty rozpracowany został w trzech katechezach: o różnych rodzajach grzechów, o działaniu grzechów, o możliwości odpuszczenia grzechów. Artykuł jedenasty rozpracowany został w trzech katechezach: o zmartwychwstaniu ciał, o czasie zmartwychwstania, o jakości ciał zmartwychwstałych. Artykuł dwunasty składa się z pięciu katechez: o realności życia wiecznego, o osiągnięciu życia wiecznego, o szczęściu w życiu wiecznym, o darowaniu kar, o usprawiedliwieniu. Całość kończy *dodatek* do artykułu dziesiątego składający się z siedmiu katechez podejmujących problematykę grzechów głównych.

Wszystkie katechezy mają jednolity schemat budowy. Rozpoczyna je przywołanie tytułu artykułu, po którym następuje krótkie wprowadzenie w podejmowaną problematykę. Z kolei następują katechezy, a w każdej z nich wprowadzenie, trzy pytania i ich wyjaśnienie. Katecheza składa się więc z trzech części. Każdą z części otwiera adres: *chrześcijanie*, a po zakończeniu wyjaśnienia. Na zakończenie poszczególnych artykułów wiary autor zamieszcza zebranie, pod-

sumowanie nauki artykułów oraz wezwanie do kontemplacji, przemyślenia poznanej rzeczywistości celem odważnego jej przyjęcia. W zakończeniu artykułu dziesiątego wyraźnie zaznacza wskazania moralne. Daje też pewne wskazówki metodycznego działania w formie stwierdzeń: katecheta zaczyna opowiadać, trzyma dalej razem, wyjaśnia wykład, a po wyjaśnieniu treści: katecheta doradza, akcentuje, wstaje, pomija.

Materiał katechez to pozytywny wykład prawdy poszczególnych artykułów symbolu z odniesieniem do praktyki życia. Autor wychodzi z założenia, że więcej znaczy pozytywny wykład nauki chrześcijańskiej aniżeli polemika z heretykami. Katecheza w takim ujęciu stawała się popularnym wykładem traktatów teologicznych. J. Noskovicowi zależało na przybliżeniu w zrozumiały sposób całości misterium Chrystusa. Elementy apologetyczne można znaleźć zwłaszcza w komentarzach artykułów: 2, 3, 9 i 12. Są one też widoczne w wyraźnym zwróceniu uwagi czytelnika na katolicki wykład prawdy w odróżnieniu od nauczania luteranów czy kalwinów. Związane są z powstałymi w przeszłości, istniejącymi lub odżywającymi błędami związanymi z osobą Jezusa Chrystusa, Kościołem i życiem wiecznym. Występują argumenty z Pisma Świętego, Ojców Kościoła, nauczania Kościoła (soborów) oraz rozumowe.

XIX wiek

Katechizmy neoscholastyczne

Okres oświecenia i racjonalizmu zmienił w poważnym stopniu rozumienie natury i celu katechezy pojmowanej odtąd jako pouczenie religijno-moralne o obowiązkach chrześcijanina. Wprowadzenie nauki religii do szkół wytworzyło nową formę katechezy biblijnej zwaną historią biblijną. Traktowano ją w nauczaniu katolickim jako przedmiot pomocniczy do nauki katechizmu, jako arsenał obyczajowych i religijnych przykładów i wzorów służących do zilustrowania prawd wiary⁴⁵. W okresie zaborów wykorzystywano w nich możliwość nauczania języka polskiego. Do tekstu katechizmu dołączano gramatykę języka polskiego.

W czasie zaborów

W początkach XIX wieku powstały: *Katechizm. Czyli nauki krótkie zebrane a dla łatwiejszego pojęcia na pytania i odpowiedzi podzielone* (Poznań 1803), *Katechizm rzymsko-katolicki*, *Katechizm w zarysie ogólnym*, ks. L. Zajęckiego

⁴⁵ Por. H. Kreutzwald, *Zur Geschichte des Biblischen Unterrichts und zur Formgeschichte des Biblischen Schulbuches*, Freiburg 1957, s. 7–13.

(Poznań 1818), *Katechizm, czyli nauki krótko zebrane a dla łatwiejszego pojęcia na pytania i odpowiedzi podzielone* ks. L. Zajęckiego (Poznań 1818), *Katechizm rzymsko-katolicki za pozwoleniem zwierzchności duchownej na szkoły W. Xięstwa Poznańskiego, a przyjęty w Poznaniu w 1821* (Poznań 1821), *Nauka chrześcijańsko-katolickiej religii dla użytku szkół elementarnych historycznym sposobem wyłożona* (Leszno 1839).

Katechizm stanowił główne źródło przekazu wiary chrześcijańskiej. Odpowiedzią w 1. połowie XIX wieku w nauczaniu szkolnym w Europie był katechizm Josepha Deharbe'a TJ⁴⁶, który wyznaczył kierunek rozwoju tego typu podręczników aż do połowy XX wieku. Był on niemal całkowicie pozbawiony związku z Pismem Świętym. W 1864 roku w Poznaniu ukazały się jego pierwsze tłumaczenia na język polski. *Katechizm rzymsko-katolicki dla szkół miejskich i wiejskich, ułożył X.J. Deharbe TJ, tłumaczył ks. Maksymilian Dalkowski* (Poznań 1864) składał się z następujących części: Katechizmu ogólnego, Wstępu zawierającego osiem pytań i odpowiedzi zamkniętych nauką moralną o przeznaczeniu i celu człowieka, części pierwszej o wierze (31 artykułów), o Składzie Apostolskim (12 artykułów), części drugiej o przykazaniach (miłości, dziesięciu Bożych, pięciu kościelnych), o przestąpieniu przykazań, czyli o grzechu, o cnocie i doskonałości chrześcijańskiej, części trzeciej o środkach łaski Bożej, a w niej o łasce Bożej w ogólności, o sakramentach świętych, o modlitwie. Dodatek zawierał sposób odprawiania spowiedzi świętej i ministranturę. Drugim przekładem był *Katechizm rzymsko-katolicki X.J. Deharbe TJ dla doroslejszej młodzieży. Przełożony na język polski przez ks. E. Likowskiego* (Poznań 1864), który w 1870 roku został oficjalnie zaaprobowany jako *Katechizm rzymsko-katolicki większy dla Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej*. Później ukazały się: *Katechizm rzymsko-katolicki mniejszy dla archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej* (Gniezno 1868), *Katechizm rzymsko-katolicki średni dla archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej* (Gniezno 1869), *Katechizm rzymsko-katolicki większy dla archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej* (Gniezno 1870), *Krótki katechizm rzymsko-katolicki dla archidiecezji gnieźnieńskiej* ks. E. Likowskiego (z entuzjazmem przyjęty też w Galicji), *Prawdy wiary i obyczajów* ks. Stanisława Radziejewskiego (Poznań 1878), *Katechizm rzymsko-katolicki* ks. W. Wolińskiego (Poznań 1883), *Krótki katechizm rzymsko-katolicki dla szkół ludowych* ks. E. Likowskiego (Poznań 1883), *Nauka czytania i pisanie z dodatkiem opowiadań wyjętych z historii świętej oraz małego katechizmu* (Poznań 1888), *Katechizm dyecezalny dla dzieci poczynających czytać, sposobiących się do pierwszej spowiedzi św.* (Poznań 1896), *Katechizm rzymsko-katolicki dla szkół ludowych archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej* (Poznań 1889), *Katechizm większy* (Posen 1895),

⁴⁶ *Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff nebst einem kurzen Abriss der Religionsgeschichte von Anbeginn der Welt bis unsere Zeit. Für die Jugend sowohl als für Erwachsene*, Regensburg 1847.

Kurzer römisch-katholischer Katechismus, X.E.L. (Poznań 1900), *Katechizm najkrótszy diecezjalny*, X.E.L. (Poznań 1901), *Katechizm większy ks. E. Likowskiego* (Poznań 1901), *Mały katechizm rzymsko-katolicki jako przygotowanie do czytania i uczenia się katechizmu diecezjalnego*, *Krótki katechizm rzymsko-katolicki Archidiecezyi Gnieźnieńskiej i Poznańskiej* (Poznań 1880). Strukturę tego katechizmu w porównaniu z poprzednimi edycjami poprzedzały „modlitwy najpotrzebniejsze” i „katechizm ogólny”, a wieńczyło „przygotowanie do spowiedzi świętej dla dzieci” i „ministrantura”. Zasadnicza osnowa katechizmu została określona jako „katechizm szczegółowy”. Zawierał uwagę wskazującą na to, że pytania oznaczone gwiazdką należało opuścić, korzystając z niego z dziećmi po raz pierwszy oraz „przechodząc katechizm z dziećmi umysłowo tępyimi”. Krótki katechizm ukazał się też w wersji niemieckiej⁴⁷. Wersja *Krótkiego katechizmu rzymsko-katolickiego* ukazała się też w Krakowie w 1941 roku, a dla uchodźców polskich w Rumunii w Bukareszcie w 1942 roku.

Katechizmy ks. Edwarda Likowskiego

W zdecydowanej większości 2. połowy XIX i początkach XX wieku w nauczaniu katechizmu posługiwano się katechizmami tłumaczonymi lub opracowanymi przez ks. Edwarda Likowskiego. Jako katecheta poznańskiego Gimnazjum św. Marii Magdaleny dostrzegł on, że obojętność religijna płynie z nieznaności prawd wiary. Pobyt w Münster pozwolił mu na zapoznanie się z rozwijającą się myślą katechetyczną i nowym spojrzeniem na katechizm, a zwłaszcza ujęciem go przez J. Deharbe’a i przeszczepienie go na polski grunt. Katechizmy E. Likowskiego były wznawiane jeszcze w latach 40. XX wieku, nie tylko w Poznaniu.

Przekład katechizmu Deharbe’a TJ z 1864 roku dokonany przez ks. E. Likowskiego, adresowany dla doroślejszej młodzieży⁴⁸, należał do jednych z pierwszych tłumaczeń tego dzieła na język polski. Wpisywał się w nurt poszukiwań i przyczynił się do wyznaczenia nowego etapu w rozwoju tego typu podręczników w Polsce. Katechizm ks. J. Deharbe’a stanowił systematyczny wykład nauki objawionej, skrót traktatów teologii scholastycznej wyjaśniający w formie pytań i odpowiedzi wypracowane przez nią pojęcia i definicje. Mając na względzie formację intelektualną, dał wyraz tendencjom antropocentrycznym uwarunkowanym kontrowersją z protestantami i racjonalizmem oświecenia. Różnił się

⁴⁷ *Kurzer römisch-katholischer Katechismus nach dem polnischen Katechismus des Weihbischofes dr. E. Likowski für die Erzdiozesen Gnesen und Posen*, Posen 1895. Liczył 106 stron. W roku 1905 ukazało się trzecie wydanie.

⁴⁸ *Katechizm rzymsko-katolicki X.J. Deharbe TJ dla doroślejszej młodzieży przełożony na język polski przez X. E. Likowskiego*, Poznań w komisie księgarni J.K. Żupańskiego 1864; liczył 206 stron. Ukazywał się do roku 1918.

od dotychczasowego ujmowania prawd według dziejów zbawienia. W Wielkim Księstwie Poznańskim w powszechnym użyciu do tego czasu był *Katechizm historyczny* Claude'a Fleury z 1683 roku.

Józef Deharbe swój katechizm wydał w pięciu wersjach, których zakres treści był dostosowany do możliwości intelektualnych odbiorców. Rys ten widoczny był w katechizmach wydawanych przez ks. E. Likowskiego, a wyrażał się w określaniu adresatów, liczby pytań i odpowiedzi. Pismo Święte w tym scholastycznym katechizmie pełniło funkcję służebną. Było wprowadzane jako fragment odpowiedzi, przytaczane bezpośrednio po odpowiedzi dla jej zilustrowania, przykładu oraz zamieszczane w „nauce moralnej” następującej po każdym z działów.

Katechizm ks. E. Likowskiego, za katechizmem J. Deharbe'a, składał się z trzech części poprzedzonych wstępem mówiącym o przeznaczeniu i celu człowieka. Część pierwsza zatytułowana: *O wierze* składa się z pytań i odpowiedzi poświęconych pojęciu, przedmiotowi, źródłom wiary, potrzebie wiary i jej przymiotom, by w dziale: *O składzie apostolskim* omówić kolejno dziesięć jego artykułów. Część druga zatytułowana: *O przykazaniach* zawiera wprowadzenie o przykazaniach w ogóle oraz pięć działów o: najgłówniejszym przykazaniu, dziesięciu przykazaniach Boskich, pięciu przykazaniach kościelnych, przestąpieniu przykazań oraz o cnocie i doskonałości chrześcijańskiej. Część *O łasce posilkującej* (dopomagającej), *O łasce uświęcającej*, czyli usprawiedliwiającej z jednym działem: *O sakramentach świętych*, po omówieniu których podjęte jest nauczanie o modlitwie, zwyczajach i obrzędach kościelnych w ogólności i o niektórych w szczególności, oraz treść całego katechizmu. Każdy z działów na zakończenie zawiera „naukę moralną”, której celem była zachęta do podjęcia realizacji poznanej prawdy.

Na wzór J. Deharbe'a w 1866 roku w Poznaniu ks. Edward Likowski wydał *Katechizm rzymsko-katolicki X.J. Deharbe dla dzieci*⁴⁹.

Biskup Edward Likowski, publikując w 1901 roku *Katechizm rzymsko-katolicki większy podług X. Deharba TJ* liczący 248 stron⁵⁰, w przedmowie zaznaczył, że w 1864 roku wydał katechizm adresowany dla doroślejszej młodzieży, który był zaaprobowany jako podręcznik w średnich klasach gimnazjum i wyższych klasach pensjonatów żeńskich. Był on niejednokrotnie wydawany bez zmian i bez zgody autora. Wobec istniejącej potrzeby E. Likowski podjął pracę jego przerobienia w trosce „o czystość języka i jasność wyślowienia”.

Obok katechizmu drugim przedmiotem nauczania religijnego w szkołach była historia biblijna. Pełniła ona w nauczaniu katolickim w zasadzie pomoc w nauczaniu katechizmu, z wyjątkiem najmłodszych dzieci. Miała wspierać

⁴⁹ Krótki zawierał 444 pytania i odpowiedzi.

⁵⁰ Wydanie z 1918 roku liczyło 284 strony.

w upogładowieniu prawd wiary, w wyjaśnianiu sformułowań katechizmu, uzasadnianiu zawartej w niej nauki, dostarczaniu przykładów zastosowania wiary w życiu. Uważano, że katechizm winien być podawany dziecku od dziewiątego roku życia, wcześniej historia biblijna, jednak jej zadaniem winno być „przedstawienie objawiającego się Boga w całym związku historycznym”⁵¹. Winna służyć nauce życia ożywionego religią. Choć uważano też ją za równoległą do nauczania katechizmu⁵². W latach 1820–1899 powstało ich 15⁵³.

XX wiek

Katechizm podstawowy ks. Czesława Piotrowskiego

Kiedy w 1948 roku Episkopat Polski przystąpił do ujednolicenia katechizmu dla wszystkich diecezji polskich, wśród wyróżnionych na pierwszym miejscu wskazano *Katechizm Podstawowy*⁵⁴ ks. Czesława Piotrowskiego, używany powszechnie w Archidiecezji Poznańskiej i przez polonię angielską. Dekretem ks. arcybiskupa Walentego Dymka z 28 marca 1948 roku został uznany za katechizm diecezjalny. W związku z powrotem nauki religii do polskiej szkoły po latach 1952–1956 Ministerstwo Oświaty zatwierdziło go jako podręcznik do klas II–IV szkół ogólnokształcących na rok 1956/57 oraz 1957/58. Z uwag wstępnych można dowiedzieć się, że był on przeznaczony do przygotowania się dzieci do I spowiedzi i Komunii świętej.

Katechizm ks. C. Piotrowskiego był typowym przykładem katechizmu podharbowskiego. Stanowił przeróbkę *Krótkiego katechizmu dla dzieci przystępujących do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej* tegoż autora z 1942 roku⁵⁵. Pod względem metodycznym, podobnie jak wiele jemu podobnych w Polsce, należał do typu klasyczno-umiarkowanego, posługując się metodą pytań i odpowiedzi w postaci scholastycznych definicji. Zawiera jednak przyczynki praktyczne w duchu szkoły pracy twórczej, dodatki hagiograficzne i ćwiczenia ascetyczne. Obok praktycznego przygotowania do spowiedzi i Komunii św. zawiera kilka pieśni związanych z ascezą dziecięcą i najważniejsze prawdy wiary. Przyjmuje układ antropocentryczny. Najważniejsze prawdy do zapamiętania zostały pod-

⁵¹ L., *O Katechizmach polskich, a w szczególności o katechizmie diecezjalnym*, *Gazeta Kościelna* 1845, s. 305–308.

⁵² Tamże.

⁵³ Szerzej: J. Szpet, *Historia biblijna i typy jej podręczników w nauczaniu katolickim w Wielkim Księstwie Poznańskim w porównaniu z nauczaniem biblijnym w Niemczech*, Poznań 1992.

⁵⁴ Ukazał się nakładem Księgarni św. Wojciecha w Poznaniu w 20 000 egzemplarzy. Łączny nakład w latach 1947–1971 wyniósł 1 085 000 egzemplarzy.

⁵⁵ Łączny nakład w latach 1946–1963 wyniósł 1 060 000 egzemplarzy. Zawierał 200 pytań i odpowiedzi.

kreślone, umieszczone w ramkach lub zaznaczone za pomocą koloru. Katechizm zawiera też kilka ilustracji mających przybliżyć dziecku związek z Jezusem⁵⁶.

Budowa katechizmu przedstawiała się następująco: pacierz, inne modlitwy i akty strzeliste, mały katechizm, najgłówniejsze prawdy katechizmowe, praktyczne przygotowanie do Spowiedzi i Komunii Świętej, pieśni. Treść osnovy katechizmu zamykają obrzędy Mszy św. Zaopatrzone był w ryciny treści biblijnej, moralnej i liturgicznej, „złote myśli” ujmowane w ramki. Szczególnie ważne odpowiedzi, które winien zapamiętać uczeń, oznaczono czerwoną gwiazdką.

Katechizm bez zmian ukazywał się do lat 80. XX wieku. Innowacją wprowadzoną w latach 50. było dodanie we wstępie językowo bardzo trudnych dla dzieci: modlitwy o pokój i modlitwy za ojczyznę. W 1968 roku do objaśnień Mszy św. wprowadzono słownictwo II Soboru Watykańskiego.

Ksiądz C. Piotrowski już w 1942 roku w uwagach wstępnych do *Krótkiego Katechizmu* zaznaczał: „umieszczony tu materiał katechizmowy wymagać będzie szczegółowego objaśniania oraz faktycznego i przykładowego uzupełnienia go przez katechetę”. Stąd nie mogły dziwić zgłaszane zastrzeżenia, że katechizm dla małych dzieci nie jest właściwym podręcznikiem do nauki religii, a może stanowić książkę pomocniczą obok szkolnej biblijki. Dzieci bowiem są bardziej syntetykami aniżeli analitykami. Wysuwano też zastrzeżenia, podobnie jak wobec innych tego typu katechizmów, natury pedagogiczno-dydaktycznej, że przedstawianie prawd objawionych dokonuje się w nich w sposób zbyt skondensowany. Nie ułatwia to właściwego zrozumienia podstawowych i głównych prawd dotyczących zbawienia, przez co oddziaływanie wychowawcze jest niewystarczające. Katechizmowi ks. C. Piotrowskiego, podobnie jak innym tego okresu, zarzucano przypominanie bardziej podręczników teologicznych z nastawieniem apologetycznym. Stawiano pytanie: czy zbawienie człowieka jest dziełem Boga czy ludzkim. Prawdy wiary były traktowane w nich z punktu widzenia ludzkiej działalności i powinności⁵⁷. Przemawiały one językiem trudnym dla dziecka, językiem uogólnień teologicznych⁵⁸.

⁵⁶ Pomoc w wykorzystaniu *Katechizmu podstawowego* stanowiły w warunkach nauczania szkolnego *Szkice katechez do „Katechizmu podstawowego”* opublikowane w 1957 r. przez ks. Mariana Finke. Idee zawarte w podręczniku oddziaływały już od 1947 roku w formie powieściowej. W latach 1948–1949 ukazywały się w *Miesięczniku Kościelnym* Archidiecezji Poznańskiej. M. Finke, *Szkice katechez do „Katechizmu Podstawowego”* ks. dr. Piotrowskiego, „*Miesięcznik Kościelny*”, R: 1948, s. 295–312, 349–366, 399–412, 432–446; R: 1948, s. 27–39, 64–79, 152–160, 187–200, 224–240, 250–269, 305–311, 331–342, 398–423.

⁵⁷ Por. F. Blachnicki, *Od antropocentrycznej do teocentrycznej katechezy*, „*Katecheta*” 9 (1965) 6, s. 206–215.

⁵⁸ Por. J. Rydzewski, *Z badań nad rozwojem języka polskiej katechezy powojennej*, „*Katecheta*” 21 (1977), s. 14.

Podręczniki

W praktyce katechetycznej XX wieku wykorzystywano podręczniki już istniejące bądź tworzone nowe w środowisku poznańskim, były też wielokrotne wznowienia⁵⁹. Należy wskazać: *Zasady życia chrześcijańskiego*. Podręcznik na IV klasę gimnazjalną dozwolony do użytku w szkołach średnich... (Poznań 1922); *Życie religijne*. Podręcznik dla uczniów szkoły powszechnej. Kl. 3 (Poznań 1936); *Życie religijne*. Podręcznik do nauki religii dla kl. 4 szkół powszechnych (Poznań 1937); *Życie religijne* (Historia święta cz. 1). Podręcznik dla uczniów szkoły powszechnej, kl. 5 (Poznań 1938); *Nowa historia biblijna diecezjalna* (Poznań 1931); *Nauka wiary i obyczajów*. Podręcznik do nauki religii dla kl. 2 gimnazjum (Poznań 1937, wydanie 2: Londyn 1942, Bari 1946, Badbergen 1947); ks. Seweryna Kowalskiego *Nauka wiary*. Wyciąg z podręcznika do nauki religii na II klasę gimnazjum (Poznań 1945); *Nowy katechizm diecezjalny* (Potulice 1947); *Życie religijne*, cz. I, dla klas III ks. Zygmunta Baranowskiego i ks. Jana Noryśkiewicza (Poznań–Warszawa–Lublin 1951)⁶⁰; *Życie religijne*, cz. II, dla klas IV ks. Zygmunta Baranowskiego i ks. Jana Noryśkiewicza (Poznań–Warszawa–Lublin 1951); *Życie religijne*, cz. III, dla klas V–VII ks. Zygmunta Baranowskiego (Poznań–Warszawa–Lublin 1956)⁶¹; *Katechezy na I rok nauczania z rysunkami* ks. Mariana Finke (Poznań 1957); *Katechizm*. Podręcznik do nauki na kl. 5–7 szkoły podstawowej (Poznań — dwa wydania; Olsztyn 1958); *Katechizm* ks. Zygmunta Baranowskiego (Poznań 1958)⁶², który został nagrodzony przez Komisję Szkolną Episkopatu i polecany jako jeden z lepszych podręczników dla dzieci starszych⁶³; *Wykład Nauki Chrystusowej* (Poznań 1965) — dwie odrębne części tworzące całość, autorem pierwszej (*Przepowiadanie Dobrej Nowiny*) był ks. Marian Finke, drugiej (*Wiera i życie chrześcijanina*) — ks. Antoni Witkowiak; *Droga do Ojca* (Poznań 1967) — dwuczęściowy podręcznik metodyczny dla katechetów i rodziców, cz. I *Wprowadzamy w życie eucharystyczne* Alicji Gościńskiej i cz. II *Droga do Ojca* Barbary Jabłońskiej; *Dzieje Bożego Objawienia* praca zbiorowa (Poznań 1969). Ukazało się też pięć historii biblijnych i jeden podręcznik do liturgiki.

Opublikowano również materiały do katechizacji osób z niepełnosprawnością intelektualną: *Przyjdź Panie Jezu! Katechezy, przygotowanie dzieci opóźnionych w rozwoju umysłowym do pierwszej Komunii św. przeznaczone dla duszpa-*

⁵⁹ Podano jedynie daty pierwszych wydań.

⁶⁰ Łączny nakład siedmiu wydań to 430 000 egzemplarzy. Zatwierdzony przez ministra oświaty 27 października 1950 roku.

⁶¹ Łączny nakład sześciu wydań to 400 000 egzemplarzy. Zatwierdzony 11 października 1957 roku.

⁶² Zatwierdzony przez Ministerstwo Oświaty 8 kwietnia 1958 roku.

⁶³ Por. S. Bizuń, *Historia powstania „Katechizmu Religii Katolickiej”*, „Katecheta” 17 (1973), s. 95–107, tu: s. 98.

sterzy, katechetów, rodziców Z. Rybarczyk (Poznań 1965); *Mów do nas, Panie Jezu. Przygotowanie do spowiedzi i Komunii Świętej* W. Gałczyńskiej (Katowice 1975); *Z pomocą dzieciom specjalnej troski. Katechezy i pomoce rysunkowe do książki: „Mów do nas Panie Jezu”* W. Gałczyńskiej (Katowice 1977); *Tak Bóg ukochał nas* W. Gałczyńskiej (Katowice 1981).

Poszukiwania po II Soborze Watykańskim — odnowa kerygmatyczno-antropologiczna

Ukazanie się w 1971 roku w Poznaniu podręcznika dla dziecka zatytułowanego *Zostań z nami, Panie. Wprowadzenie do udziału we Mszy św.* pod redakcją ks. Mariana Finke, którego celem było wprowadzenie dziecka do czynnego udziału we Mszy św., stanowiło na terenie Polski pewną nowość. Redaktor podręcznika oraz autorka tekstów Barbara Jabłońska uważali, że przygotowanie do I Komunii Świętej powinno być połączone ze zrozumieniem udziału we Mszy św., którą ukazali jako centrum życia chrześcijańskiego⁶⁴. Podręcznik uwzględniający zdobycze ogólnokościelnego ruchu odnowy katechezy i dokumentów Kościoła stanowił novum nie tylko przez swoje metodyczne osiągnięcia, ale przede wszystkim przez kerygmatyczno-antropologiczne ujęcie Dobrej Nowiny, która w sposób żywy rozbrzmiewała z jego kart. Podręcznik stanowił pierwszą i najpełniejszą akceptację w Polsce postulatów odnowy antropologicznej⁶⁵. „Wszystkie zasadnicze tematy, wchodzące w skład wprowadzenia w życie chrześcijańskie są zakorzenione we Mszy św. [...] temat, który by naprawdę nie miał nic wspólnego ze Mszą świętą, byłby tematem zasługującym co najmniej na nieufność”⁶⁶.

Celem katechizacji jest kształtowanie wiary dziecka, a nie jedynie przekaz wiary, gdyż wiara człowieka jest jego odpowiedzią na zbawcze orędzie Boga. Przedstawione orędzie Boga zmierza do pobudzenia dziecka, aby osobiście odpowiedziało, na miarę własnych możliwości, na to, z czym Bóg do niego przychodzi. Podręcznik kładł duży nacisk na doświadczenie życiowe dziecka, bije z niego duże zrozumienie mentalności dziecka. Przygotowanie do pełnego uczestnictwa we Mszy św. stanowi jedynie etap w działalności katechizacyjnej, etap wprowadzenia w życie wspólnoty, której centrum jest Eucharystia⁶⁷. W ka-

⁶⁴ Por. M. Finke, *Msza święta — Główny temat przygotowania do I Komunii św.*, „Katecheta” 15 (1971), s. 6–13; B. Jabłońska, *Pierwsza Komunia — o co w niej chodzi*, „Katecheta” 79 (1970), s. 202–207.

⁶⁵ Zob. też: W. Koska, *Porozmawiajmy o nowym katechizmie*, „Przewodnik Katolicki” z 30 stycznia 1972, s. 37–38; M. Finke, *Msza święta...*; B. Jabłońska, *Pierwsza Komunia...*; B. Jabłońska, *Struktura jednostki metodycznej*, „Katecheta” 15 (1971) 1, s. 18–27.

⁶⁶ M. Finke, *Msza święta...*, s. 10.

⁶⁷ W. Koska, *Porozmawiajmy...*, s. 38.

techezie inicjacyjnej szczególnego znaczenia nabiera postulat łączenia przekazu orędzia chrześcijańskiego z życiem katechizowanych. W katechezie okresu dziecięcego życiowe doświadczenie i przeżycie jakiejś rzeczywistości wyprzedza zawsze jej intelektualne zgłębienie. Dziecko potrafi zrozumieć tylko to, co jest zdolne przeżyć. Katecheza tego okresu zakłada wprowadzenie w życie sakramentalne Kościoła, a sakramenty nie są pojęciami i dlatego trzeba je najpierw przeżyć, a dopiero później o nich pouczyć. To odróżniało podręcznik od innych przeznaczonych na ten wiek katechizowania. Był jednym z pierwszych podręczników, które w przekazywaniu prawd Bożych starały się uwzględnić doświadczenie życiowe dziecka. Autor świadomy sytuacji religijnej dziecka postulował katechezę, która jest interpretacją doświadczanej przez dziecko rzeczywistości w świetle Objawienia Bożego.

Podręcznik składał się z 71 jednostek, koncentrujących się na Mszy Świętej rozumianej jako realne i zawsze aktualizujące się dzieło zbawcze Chrystusa. Autor pragnął ukazać związek, jaki zachodzi między historycznym wydarzeniem zbawczym a ciągle realizującą się tajemnicą; nie tyle uczy liturgii, co raczej w nią wtajemnicza. W jej świetle życie chrześcijańskie nabiera pełnego wyrazu, a przez to ujęcie tematów jest bliższe życiu.

W publikacji widać pragnienie przekazać uczniowi prawdę, że jesteśmy wezwani do współudziału w życiu Chrystusa. Podręcznik rozpoczyna się od wezwania, zaproszenia na Mszę św. Bóg wzywa i dlatego to wymaga zastanowienia się: jakie to wezwanie jest i jak Bóg wzywa człowieka. Poznanie tego wezwania stanowi treść pierwszych, wprowadzających jednostek (1–8). Bóg dał każdemu z nas swoją przyjaźń. Znak tej przyjaźni — znak naszego chrztu — był zarazem znakiem zaproszenia do wspólnoty, w której Bóg pozwoli nam obcować ze sobą, zawiązać dialog, słuchać, odpowiadać, zajmować miejsce przy stole. Zaprasza nas do swego domu, stołu, mówi do nas przez to, co widzimy, i przez ludzi (9–11). Następuje wówczas przejście do odpowiedzi na Boże wezwanie, jakim jest udział we Mszy św. Rozpoczyna ją znak krzyża świętego, znak naszego chrztu, znak zbawienia, znak życia. Kolejne jednostki podejmują zagadnienie żalu. Prosimy o przebaczenie win, gdyż wielka wspólnota losów ludzkich każe nam także uznawać odpowiedzialność, żałować za każde zaniedbanie czy pomnożenie zła w świecie (13–14). Ludzkość odczuwa potrzebę pomocy, pojawia się wołanie o Zbawiciela. Msza św. to ciągłe oczekiwanie i przygotowanie na Jego przyjście (15–18). Najlepszym wzorem pełnego i ofiarnego przyjęcia Jezusa—Słowa jest Maryja (19). Zaczyna się nasz udział w liturgii Słowa, która zawiera naukę zbawczą Chrystusa. Przyjmujemy Jezusa i Jego naukę, nie tylko dla siebie, ale rozpoznajemy to, co najważniejsze w Jego nauce: ducha synostwa i braterstwa. Nauka Jezusa jednoczy wszystkich ludzi (20–24). Uczestnictwo w liturgii Słowa domaga się od nas wewnętrznej dyspozycji do przemiany. Nie chodzi tyle o słuchanie, ile o bycie wrażliwymi na Słowo Boże, by nas przemieniło (25). Da-

lej zwraca się uwagę na formację sumienia. Czynnikiem zmieniającym postawę człowieka będzie miłość Boga i ludzi oraz przestrzeganie pozostałych przykazań Bożych, które są włączone w podstawowe przykazanie miłości (26–46). Autor odsłania w ten sposób pozytywną stronę przykazań. Przed przystąpieniem do omówienia liturgii eucharystycznej podręcznik zwraca uwagę na wewnętrzne usposobienie człowieka niosącego dar do ołtarza. Poucza o nawróceniu i przebaczeniu — sakramencie pokuty (47–53). Następnie przechodzi do Eucharystii, w której Jezus gromadzi nas na uczenie, daje posiłek, składa Ofiarę, przeprowadza do Nowego Życia, pozostaje z nami, łączy w rodzinę, która kocha i służy, oraz posyła do ludzi (54–59). Ostatnie tematy zachęcają dziecko do częstego przychodzenia na spotkanie z Jezusem (70) i stanowią prośbę do Maryi–Matki, by uczyła nas uczestniczyć w sprawach Jezusa, tak jak Ona to czyniła.

W części stanowiącej dodatek zamieszczone zostały modlitwy dziecka i psalterz. Trzecią część stanowi sakrament pokuty. Rachunek sumienia autor oparł na dziesięciu przykazaniach Bożych, dając pozytywne wyjaśnienie na początku każdego z przykazań.

Każda jednostka składa się ze stałych elementów⁶⁸: a. patrzymy na życie — na wiązanie, wyjście od doświadczenia, przedstawienie sceny z życia; b. zwracamy się ku Bogu — obwieszczenie, wezwanie; c. słuchamy Słowa Bożego — skupienie uwagi na wydarzeniu biblijnym; d. pomyślę, wykonam, odpowiem Bogu — zastosowanie, odesłanie, powrót do punktu wyjścia. Zaakcentowany został elementem przepowiadanej nauki i jej związek z liturgią.

Tytuł jednostki miał zaprosić do czytania — stanowi to jego funkcję wobec treści i adresata podręcznika. Różni się od tradycyjnego podawania tytułu, którego zadaniem było zapowiedzenie fabuły, jak i tego, który miał eksponować kerygmę. Każdą jednostkę kończyło zdanie podsumowujące. Jednostkę można ująć następująco (stanowiło to propozycję nowego modelu w katechezie): Słowo Boże zostaje skierowane do człowieka, dociera do niego w konkretnie doświadczonej przez niego rzeczywistości (a), podejmuje z nim dialog i zostaje przezeń przyjęte (b, c), a następnie zostaje wypełnione w życiu (d). Katechezę taką można określić: od życia do życia. Można też nazwać: mszalną — wyraźne jest podobieństwo do uczestnictwa we Mszy św., a zwłaszcza liturgii Słowa. Jest też mocno osadzona w uczestnictwie we Mszy św. Celem katechizacji jest przekaz wiary, „długi proces, w którym dokonuje się przyswojenie, zapamiętywanie, nawarstwienie i gromadzenie doświadczenia”⁶⁹. Nauczanie postulowane przez podręcznik wykluczało obawę, że będzie oderwane od życia i przechodzenia

⁶⁸ Wszystkie elementy zawierają katechezy publikowane przez M. Finkę na łamach „Katechety” w latach 1971–1977 np. 1971: s. 39–45; 1972: s. 55–48, 90–92, 133–135, 189–192; 1973: s. 34–38, 139–142; 1974: s. 38–45, 236–240, 280–285; 1975: s. 91–94, 137–139; 1976: s. 86–89, 89–91, 183–185; 1977: s. 78–82, 83–85; zob. też. B. Jabłońska, *Pierwsza Komunia...*

⁶⁹ B. Jabłońska, *Pierwsza Komunia...*, s. 18.

do nieuchwytnych pojęć czy abstrakcji. Decyduje o tym obwieszczenie Boga skierowane do konkretnego człowieka, żyjącego w określonym czasie i miejscu. Ks. M. Finke podkreślał element przeżycia prawdy, która z tej racji ma większy dynamizm egzystencjalny. Przekaz wiary był dla niego długim procesem, w którym dokonuje się gromadzenie doświadczenia, nawarstwianie, przyswajanie i zapamiętywanie.

Novum podręcznika zaznaczało się w kształtowaniu sumienia dziecka. Moralność, którą przedstawiał, była moralnością refleksyjną, odkrywaną przez dziecko. Kształtowanie sumienia ujmował od strony sytuacji dziecka w świecie współczesnym, a jednocześnie pragnął stanowić pomoc w rozwoju osobistym i społecznym, w wychowaniu do odpowiedzialności eklezjalno-społecznej za swoje życie i odpowiedzialności za budowanie Królestwa Bożego na ziemi. Zwracał uwagę na to, że przykazania Boże pozostają głosem Boga do swego ludu, utrzymują znaczenie ponadczasowe, ale nie wystarczają do pełnego wychowania sumienia chrześcijańskiego. Nie można poprzestać na wyuczeniu i przestrzeganiu dekalogu. Chodzi o wychowanie do odpowiedzialności za dobro, które dokonuje się w świecie, czy za zło, z którym człowiek spotyka się na co dzień w swoim środowisku. Światło w zrozumieniu tych problemów, jak i motywację do zaangażowania człowiek znajduje w Słowie Bożym Starego i Nowego Testamentu. Katecheza winna prowadzić dziecko do pracy nad sobą, do czynienia dobra. Chodzi o zaszczepienie od najmłodszych lat powołania do działania opartego na pomocy Bożej, korygowania swych czynów, odwracania się od zła, oraz o pomoc w przyjęciu postawy nawrócenia, a nie budowania lęku przed grzechem.

Język podręcznika był jasny, współczesny i prosty; bliski dziecku, zrozumiały, dostosowany do jego sposobu rozumienia i wyrażania się. Unikając świadomie sformułowań teologicznych, podręcznik pragnął przekazać treść prawd objawionych w sposób dostępny dla współczesnego dziecka.

Podręcznik przyczynił się do zaproponowania nowego nazewnictwa wobec rozpowszechnionego wcześniej określenia „Pierwsza Komunia święta”⁷⁰ oraz zmiany obyczajowości obchodzenia i przeżywania przez dziecko i rodziców tej uroczystości⁷¹. Jednocześnie mimo dostrzeganego novum był niezrozumiany, budził też niepokój. Wysuwano zarzut, że dziecko przygotowywane według tego podręcznika będzie posiadało słabą znajomość nauki chrześcijańskiej lub nie zdobędzie jej w ogóle. Wynikało to z dotychczasowej praktyki przygotowania opierającej się na tradycyjnym katechizmie⁷².

⁷⁰ Taż, *Słownictwo wokół „Pierwszej Komunii”*, „Katecheta” 81 (1971), s. 13–17.

⁷¹ B. Romanowska, *Uroczystość pierwszokomunijna — inaczej*, „Katecheta” 15 (1971), s. 27–32.

⁷² Kuria Metropolitalna w Poznaniu wydała 2 lutego 1972 roku Oświadczenie: „w związku z ukazaniem się książki pt. «Zostań z nami, Panie» i ogłosami na temat tej książki w prasie, wyjaśniamy, że książka ta nie jest katechizmem, gdyż nie odpowiada Wymogom DCG z 1971 r. Jednakże książka ta może służyć jako pomoc katechetyczna i homiletyczna przy duszpasterstwie dzieci”.

Podręcznik mocno akcentował zasadę wierności Bogu i człowiekowi. Choć Bóg i człowiek stanowili zawsze dwa główne faktory katechizacji, to omawiana publikacja ukazuje nową ich relację. Dotychczasowe podręczniki na pierwszym miejscu stawiały treść chrześcijańskiego orędzia. Droga wiodła od orędzia do katechizowanego. Życie dziecka interesowało katechetów bardziej od strony metodycznej, nie stanowiło punktu wyjścia katechezy i nie wchodziło w jej treść.

Po odnowie programu z 1971 roku

Próba nowych poszukiwań po II Soborze Watykańskim oraz opublikowaniu *Ogólnej Instrukcji Katechetycznej* w 1971 roku był też podręcznik *Bóg naszym Ojcem* (Poznań 1978). Pierwsze wydanie jako autora podaje abp. Antoniego Baraniaka. Jako współautorzy zostali wskazani: ks. Alfred Kotlarski, ks. Zbigniew (właściwe imię: Zdzisław) Fortuniak, ks. Józef Pietras, s. Bożena Dudziak. Kolejne wydania nie podawały już autora, a jedynie wskazywano, że został opracowany przez Księża Archidiecezji Poznańskiej. Podręcznik przeznaczony był dla uczniów I i II klasy szkoły podstawowej przygotowujących się do I Komunii Świętej. Otwierało go słowo arcybiskupa poznańskiego (Antoniego Baraniaka, później Jerzego Stroby), po którym następowały jednostki tematyczne: 32 dla ucznia klasy pierwszej i 58 dla ucznia klasy drugiej. Zamykał go dodatek zawierający: pacierz, inne modlitwy, mały katechizm, rachunek sumienia i pieśni. Poszczególne jednostki tematyczne składały się z: tematu, osnowy egzystencjalno-biblijno-liturgiczno-doktrynalnej, zapamiętam — krótkich zdań zbierających istotne elementy jednostki. Celami, jakie stawiał sobie podręcznik, było wprowadzenie dziecka 7–8-letniego w życie chrześcijańskie, zbliżenie do Osoby Jezusa

Zob. OA XIII 411 (Referat Katechetyczny 1969–1972). „Przewodnik Katolicki” z 30 stycznia 1972 roku pod tekstem W. Koski *Porozmawiamy o nowym katechizmie* zamieścił notatkę: „już po podpisaniu do druku tego numeru Przewodnika Władza Duchowna powzięła decyzję, że nowy katechizm «Panie zostań z nami» nie będzie zakwalifikowany jako podręcznik w parafialnym nauczaniu katechetycznym przed dokonaniem potrzebnych przepracowań i uzupełnień”. Niżej w Od Redakcji czytamy: „Drukując w Przewodniku wybrane odcinki nowego Katechizmu chcemy przede wszystkim dostarczyć Rodzicom materiału i myśli do domowego nauczania wiary, bez którego trudno przecież w ogóle mówić o religijnym wychowaniu dzieci. Na to przeznaczenie cyklu wskazuje jego tytuł: *Msza św. — dzieci — i my*. «I my» — to nowy Katechizm przynosi tyle nowych, świeżych i głęboko katolickich naświetleń, że zainteresuje bez wątpienia także dorosłych niezależnie od ich obowiązków wychowawczych. Uzupełnieniem, rozwinięciem i obrazowym ukazaniem myśli tekstu są w Przewodniku ilustracje — fotografie, którymi staramy się zilustrować każdy odcinek. Na tę stałą rubrykę Przewodnika, która będzie jeszcze kontynuowana przez pewien czas kierujemy uwagę zwłaszcza Rodziców dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii św., czyli do pełnego uczestnictwa we Mszy św. W tym przygotowaniu okaże się nasza rubryka z pewnością dużą pomocą. Praktycznie można wykorzystać tekst, czytając go głośno wraz z dzieckiem i rozwijając — czy wyjaśniając — podane myśli swoimi słowami — stosownie do potrzeb dziecka i chwili”.

Chrystusa historycznego i żyjącego w Kościele przez poznanie Go i umiłowanie, kierowanie się w życiu Jego prawami oraz bezpośrednio przygotowanie do pełnego, aktywnego i świadomego uczestnictwa we Mszy św. oraz do sakramentu pokuty. Zadania te nie wyznaczały oddzielnych przedmiotów nauczania, ale występowały łącznie, tworząc następujące elementy: biblijny, liturgiczny, eklezjalny, moralny i egzystencjalny. Podręcznik był ubogacony rysunkami bliskimi dziecku na tym etapie rozwojowym. Miały one dopomóc dziecku w przyjęciu i przeżyciu prawdy objawionej.

Tworzono też podręczniki do autorskich programów do katechezy dzieci przedszkolnych: *Jezus z nami. Wprowadzenie w życie wiary dzieci sześciolletnich. Podręcznik dla katechety* (Poznań 1985) s. Eleonory Henschke; tejsze: *Chwalimy Boga. Pierwszy rok wprowadzenia w życie wiary dzieci w wieku przedszkolnym*, cz. 1. Podręcznik dla katechety (Poznań 1986); tejsze: *Jezus z nami. Wprowadzenie w życie wiary dzieci sześciolletnich* (Poznań 1990); tejsze: *Chwalimy Boga. Wprowadzenie w życie wiary dzieci 4–5 letnich*, cz. 2 (Poznań 1990); *Z Jezusem idziemy do Ojca. Katechezy dla dzieci przedszkolnych* Janiny Krajdochy. Ukazały się materiały do katechizacji osób głębiej upośledzonych umysłowo⁷³.

Pierwszymi propozycjami materiałów do tworzonego ogólnopolskiego programu z 1971 roku (któremu z inicjatywy Komisji Katechetycznej Episkopatu Polski przewodniczył ks. M. Finke) były materiały ks. Władysława Koski *Chrystus żyjący w swoim Kościele* opublikowanej w „Katechizmie Religii Katolickiej”, cz. 5 (Poznań 1969; wyd. 4 poprawione i uzupełnione Poznań 1973, 1975), *Wiara i życie chrześcijanina*, cz. 1: *Spotkania z Chrystusem. Materiały do katechez* (Poznań 1983); propozycje metodyczne do materiałów katechetycznych *Wiara i życie chrześcijanina*, cz. I–III (Poznań 1982); *Wiara i życie chrześcijanina*, cz. 2: *Chrystus żyjący w swoim Kościele* (Poznań 1982); tegoż *Wiara i życie chrześcijanina*, cz. 3: *Człowiek wobec problemu wiary* (Poznań 1982); *Wiara i życie chrześcijanina*, cz. 4: *Chrześcijanin w świecie współczesnym* (Poznań 1982); *Do dojrzałości w wierze. Materiały do katechezy dorosłych* (Poznań 1998).

Środowisko poznańskie zaproponowało materiały metodyczne dla katechizujących do podręcznika: *Bóg naszym Ojcem* (Poznań 1990); *Bóg naszym Ojcem. Dodatek. Podręcznik metodyczny dla katechety* (Poznań 1991); *Materiały na spotkania z rodzicami dzieci i młodzieży katechizowanej* (Poznań 1987) pod redakcją ks. J. Szpeta. Dla osób katechizujących w szkołach średnich zaproponowano materiały katechetyczne — scenariusze spotkań do ogólnopolskiego programu, rozszerzając go o drugą jednostkę tygodniowo — serię wielokrotnie wznawianą o oddziaływaniu ogólnopolskim „*Żyć Prawdą*” z materiałami: *Żyć Prawdą. Spotkania z Chrystusem* (Poznań 1992); *Żyć Prawdą. Człowiek wobec problemu wiary* (Poznań 1992); *Żyć Prawdą. Chrystus żyjący w swoim Kościele*

⁷³ K.M. Lausch, *Katecheza przedkomunijna osób głębiej upośledzonych umysłowo*, Warszawa 1990.

(Poznań 1993); *Żyć Prawdą. Chrześcijanin wobec współczesności* (Poznań 1993 pod redakcją ks. Jana Szpeta i współdziale Danuty Jackowiak oraz ks. Marcela Cogiela). Do współpracy zaproszono katechetów archidiecezji: poznańskiej, gnieźnieńskiej, katowickiej oraz diecezji kaliskiej. Opracowano też materiały dla ucznia: *Żyć Prawdą. Spotkania z Chrystusem* (Poznań 1994); *Żyć Prawdą. Człowiek wobec problemu wiary* (Poznań 1994); *Żyć Prawdą. Chrystus żyjący w swoim Kościele* (Poznań 1994); *Żyć Prawdą. Chrześcijanin wobec współczesności* (Poznań 1994).

Ksiądz Stanisław Hartlieb zaproponował materiał przygotowujący dziecko do I Komunii Świętej, ukazując potrzebę nowego spojrzenia na czas przygotowania w świetle posoborowych dokumentów Kościoła oraz konspekty nabożeństw wtajemniczenia i katechezy przeprowadzane przez rodziców w domu: *Pierwsza Komunia Święta. Droga wtajemniczenia w Paschę Chrystusa* (Kraków 1996) i *Msza Wieczerzy Pańskiej i katechezy o Eucharystii. Dodatek* (Kraków 1996).

Wkład w Katechizm Religii Katolickiej i Katechizm Kościoła Katolickiego

W 1964 roku księża Alfred Kotlarski i Marian Wolniewicz zostali powołani na wniosek Komisji Katechetycznej Konferencji Episkopatu Polski w skład podkomisji, której zadaniem było przygotowanie katechizmu ogólnopolskiego zainicjowane w 1961 roku⁷⁴.

Arcybiskup Metropolita Poznański Jerzy Stroba z nominacji Ojca Świętego Jana Pawła II uczestniczył w pracach przygotowawczych powstania Katechizmu Kościoła Katolickiego. W latach 1986–1992 jako członek Komisji ds. Katechizmu przy Kongregacji ds. Nauki Wiary aktywnie pracował przy kolejnych jego redakcjach⁷⁵.

XXI wiek

Wobec nowych poszukiwań — w kierunku integralności

W 1999 i 2000 roku środowisko poznańskie (pod redakcją ks. J. Szpeta i D. Jackowiak), podobnie jak wcześniej, podjęło zadanie tworzenia propozycji nowego programu nauczania, nowych pomocy dydaktycznych do programu ogólnopolskiego.

⁷⁴ S. Bizuń, *Historia...*, s. 98.

⁷⁵ Zob. A. Offmański, *Stroba Jerzy (1919–1999)* [w:] *Słownik katechetyków polskich XX wieku*, red. R. Czekalski, s. 231–232; J. Szpet, *Ksiądz Arcybiskupa Jerzego Strobę posługa katechezie*, „Katecheta” 7–8 (1999), s. 8–11.

W latach 2000–2004 środowisko opracowało liczne pomoce. W katechezie szkolnej były to podręczniki dla ucznia, stosowny do niego przewodnik metodyczny oraz karty pracy dla ucznia: *Słowo Boga jest blisko Ciebie* (Poznań 2000); *Wolni przez miłość* (Poznań 2000); *Żyjąc z innymi dla innych* (Poznań 2001); *W domu Bożym i rodzinie Jezusa* (Poznań 2002); *Powołani przez Boga Ojca* (Poznań 2002)⁷⁶; *Świadek Chrystusa w Kościele* (Poznań 2002); *Bliscy sercu Jezusa* (Poznań 2002); *Umiłowani w Jezusie Chrystusie* (Poznań 2003); *Świadek Chrystusa w świecie* (Poznań 2003); *Jesteśmy dziećmi Boga* (Poznań 2003), *Przyjdź do nas, Panie* (Poznań 2003); *Uświęceni w Duchu Świętym* (Poznań 2004); *Jezusowa wspólnota serc* (Poznań 2004); *Przychodzimy do Pana Boga* (Poznań 2004); *Umiłowani w Jezusie Chrystusie* (Poznań 2005); *Świadek Chrystusa w rodzinie* (Poznań 2004); *Powołani przez Boga Ojca* (Poznań 2005). Materiały opracowane przez katechetów Wielkopolski pod redakcją ks. Jana Szpeta i Danuty Jackowiak były wznawiane każdego roku (do 2014–2016).

Do uczniów w katechezie parafialnej na etapie gimnazjum były adresowane: *Wielkość człowieka stworzonego przez Boga* (Poznań 2002); *Życie w społeczności Kościoła* (Poznań 2003); *Na drodze do dojrzałości chrześcijańskiej* (Poznań 2003).

Komplementarną pomocą w realizacji katechizacji w parafii i rodzinie służyły materiały: *Jesteśmy dziećmi Boga. Katecheza parafialna i celebracje liturgiczne* (Poznań 2003), *Przyjdź do nas, Panie. Katecheza parafialna i celebracje liturgiczne* (Poznań 2003).

Dla dzieci przedszkolnych pomoc stanowiły: *Kochamy Boga. Podręcznik do religii dla dzieci pięcioletnich* (Poznań 2007)⁷⁷; *Cieszymy się Bogiem. Podręcznik dla dzieci czteroletnich* (Poznań 2008). Obydwa także z podręcznikami metodycznymi dla katechety. Pomoc parafialnej katechezie młodzieży szkół ponadgimnazjalnych stanowiły materiały pod redakcją ks. J. Szpeta i ks. Damiana Bryła *Przypatrzcie się powołaniu waszemu* (Poznań 2004).

⁷⁶ Zob. też: D. Jackowiak, J. Szpet, *Realizacja celów kształcenia religijnego w podręcznikach do nauki religii w świetle badań sondażowych (na przykładzie poznańskich podręczników dla klas IV–VI)* [w:] *Katecheza, rodzina, parafia i szkoła*, t. 9: *Wybrane problemy optymalizacji procesu katechetycznego*, red. ciż, Poznań 2011, s. 69–84; J. Szpet, *Kierunki optymalizacji podręcznika do nauki religii. Studium na przykładzie badań podręczników serii poznańskiej dla klas IV–VI szkoły podstawowej* [w:] *Katecheza, rodzina, parafia i szkoła*, t. 9: *Wybrane problemy optymalizacji procesu katechetycznego*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2011, s. 85–108.

⁷⁷ Szerzej: D. Jackowiak, J. Szpet, *Materiały katechetyczne dla pięcioletnich dzieci* [w:] *Katecheza, rodzina, parafia i szkoła*, t. 5: *Katecheza w przedszkolu*, red. ciż, Poznań 2011, s. 95–99; zob. też: J. Maciolek, *Analiza procesu wychowania do modlitwy w podręcznikach serii poznańskiej* [w:] *Katecheza, rodzina, parafia i szkoła*, t. 5: *Katecheza w przedszkolu*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2011, s. 73–85.

Poznańska seria pomocy dydaktycznych do ogólnopolskiego programu *Życiem odpowiadamy na wezwanie Boże*⁷⁸ przeznaczona była na cztery etapy edukacyjne. Pierwszy obejmował klasy I–III szkoły podstawowej, drugi wspomagał klasy IV–VI szkoły podstawowej, trzeci dotyczył gimnazjum, a czwarty przypadał na szkoły ponadgimnazjalne. Etap trzeci był wyposażony w zestaw podręcznikowy dla ucznia i nauczyciela religii każdej z trzech klas. Pozostałe w roku szkolnym 2002/2003 miały pomoce do pierwszego rocznika, a w następnych latach były sukcesywnie uzupełniane, zgodnie z wdrażaną zmianą programową w nauczaniu religii. Opracowano program i serię podręczników do katechezy dzieci przedszkolnych⁷⁹.

Omawiane publikacje zostały opracowane w oparciu o oraz w pełni podejmując cel katechizacji wyznaczony w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* z 1997 roku, *Podstawę programową katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*⁸⁰, *Program nauczania religii*⁸¹. Zarówno program, jak i seria podręczników zmierzały do tego, by uczeń w wolnej i osobistej decyzji przyjął Objawienie Boże jako normę kształtującą jego życie oraz odpowiedział na wezwanie świadectwem w środowisku życiowym. W realizacji tego, uwzględniając adresatów i środowisko lekcji religii, jako niezbędne uznano wykorzystanie wiedzy z zakresu psychologii rozwojowej i pedagogiki oraz założenia reformy edukacji w Polsce, a szczególnie w zakresie zadań szkoły i osiągnięć uczniów.

Do siedmiu najistotniejszych założeń stojących u podstaw programu i serii podręczników należały: wierność i uzdalnianie do odczytania Słowa Bożego, niezbędność wymiaru ewangelizacyjnego katechezy, uznanie ucznia za podmiot działań katechetycznych, integralność celu, treści i procesu katechetycznego, uznanie szkoły jako środowiska nauki religii, podjęcie dialogu interdyscyplinarnego i korelacji międzyprzedmiotowej, niezbędność współpracy ze środowiskami wychowawczymi: rodziną i parafią. Program prawdę teologiczną wyrażał językiem egzystencjalnym. Charakter interpretacyjno-ewangelizacyjny był widoczny w tytułach roczników, bloków i poszczególnych hasłach. Wertykalny wymiar zbawienia przyjmował w nim wymiar horyzontalny, interpretacji ludzkich

⁷⁸ *Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski*, Kraków 2001; zob. też: J. Szpet, *Idee przewodnie i merytoryczne poznańskiej serii podręczników do programu: Życiem odpowiadamy na wezwanie Boże* [w:] *Organizacja warsztatu pracy nauczyciela religii*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2002, s. 57–63; D. Jackowiak, *Założenia konstrukcyjne poznańskiej serii podręczników do nauki religii* [w:] *Organizacja warsztatu pracy nauczyciela religii*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2002, s. 64–70.

⁷⁹ Zob. D. Jackowiak, *Program kształcenia religijnego dla dzieci 3–6 letnich: Jesteśmy dziećmi Pana Boga* [w:] *Katecheza, rodzina, parafia i szkoła*, t. 1: *Tożsamość polskiej katechezy*, red. J. Szpet, Poznań 2003, s. 117–124.

⁸⁰ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.

⁸¹ *Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski*, Kraków 2001.

doświadczeń; ukazywania wezwania Bożego oraz sensu ludzkiego życia i działalności w świetle Objawienia Bożego. Przybliżał obecnego i działającego Boga w ludzkim życiu. Proponował patrzeć na życie jako znak zbawczej miłości Boga i czytać „znaki czasu”, w których objawia się Jego wola. Zakładał integrację wiedzy o prawdach religijnych i moralnych z praktyką życia, osobistym zaangażowaniem i decyzją woli.

Kryterium doboru materiału do poszczególnych roczników, na wszystkich etapach edukacyjnych, stanowił uczeń: jego możliwości, pytania, optymalne momenty wrażliwości na wartości. Obok kryterium potrzeb ucznia było kryterium teologiczne, trwałości wiedzy, jej przydatności i przyswajalności oraz motywacyjne. Jako źródło treści uznano Słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji, medytowane i coraz głębiej rozumiane za pośrednictwem zmysłu wiary całego Ludu Bożego pod przewodnictwem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, celebrowane w liturgii, jaśniejące w życiu Kościoła przede wszystkim w świadectwie chrześcijan, pogłębiane w refleksji teologicznej, ukazywane w autentycznych wartościach religijnych i moralnych (por. DOK 94–95).

Wiedza biblijna przybliżona została na szerokim tle kontaktów historycznych, geograficznych i przyrodniczych. Miały one dopomóc dziecku w zrozumieniu określonych zdarzeń czy postaw bohaterów biblijnych. Ukazanie historii zbawienia poszerzone o informacje z nauk pomocniczych miało służyć budowaniu obrazu objawiającego się Boga Ojca, Stworzyciela, Opiekuna, Prawodawcy, obiecującego Zbawiciela. To z kolei winno zaowocować nawiązaniem głębokiej więzi ucznia z Panem Bogiem.

W tym kontekście uwidaczniał się drugi zasadniczy cel, jakim było zwrócenie uwagi na egzystencjalną wartość historii zbawienia. Realizacja założenia wymagała wprowadzenia w lekturę tekstów biblijnych oraz uzdolnienia do przyjęcia zawartego w nich przesłania. Wprowadzone do programu postacie biblijne i wydarzenia z ich życia odgrywały rolę wzorców osobowych: postawy wiary i moralności stanowiące życiowe drogowskazy przy poszukiwaniu przez katechizowanych wzorców własnego życia. Nadto mają wyzwać chęć naśladowania i identyfikowania się z nimi w pracy nad własnym charakterem. Zamysłem było też kształtowanie umiejętności czynnego włączenia się w życie Kościoła i liturgię, a z nim związany jest kolejny, jakim jest kształtowanie postawy otwarcia się na Boga w modlitwie.

Poznański program nauki religii dla gimnazjum zatytułowany: *Przyjąć blask Bożej Prawdy*⁸² w pełni realizował założenia *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* oraz wpisywał się w program *Życiem odpowiadamy na wezwanie Boże*. Zakładał on katechezę towarzyszącą człowiekowi w jego dojrzewaniu, ustalając cele i dobierając materiał nauczania. Uczeń to człowiek w rozwoju, zastanawiający się nad sobą, sensem życia oraz własną wiarą; potrze-

⁸² J. Szpet, D. Jackowiak, *Przyjąć blask Bożej Prawdy*, Poznań 2002.

bujący pomocy w rozwiązywaniu problemów ludzkich oraz wypływających z sytuacji środowiskowych. Program podjął wymóg integralności procesu katechetycznego; zakładał doprowadzenie uczniów, na zakończenie nauki w gimnazjum, do sakramentu bierzmowania. Ideę przewodnią programu określał tytuł: *Przyjąć blask Bożej Prawdy*. Program poszczególnych roczników koncentrował się wokół następujących haseł: Klasa I — *Słowo Boga jest blisko Ciebie*; klasa II — *Wolni przez miłość*, klasa III — *Żyjąc z innymi, dla innych*. Kanwę konstrukcji programu w klasach gimnazjum stanowiło doświadczenie ucznia oraz Boże wezwanie.

Ósmego marca 2010 roku została przyjęta modyfikacja podstawy programowej z 2001 roku, a w ślad za nią programu nauczania religii. Powstały *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* oraz *Program nauczania religii*⁸³. Nowelizacja dokumentów dyktowana była koniecznością dostosowania nauczania religii do zmian zachodzących w strukturze świeckich programów nauczania oraz potrzebą usunięcia niedoskonałości.

Środowisko poznańskie czynnie uczestniczyło w tworzeniu podstawy i programu oraz ukazujących się równolegle na czternaście lat nauczania pomocy w postaci pakietów edukacyjnych, w skład którego każdego roku wchodziły: podręcznik dla ucznia, przewodnik metodyczny oraz karty pracy. Były to pomoce pod redakcją ks. Jana Szpeta i Danuty Jackowiak: *Jesteśmy w rodzinie Pana Jezusa* (Poznań 2011); *Jesteśmy dziećmi Bożymi, Podręcznik dla dzieci pięcioletnich* (Poznań 2011); *Jestem chrześcijaninem* (Poznań 2011); *Spotkanie ze Słowem* (Poznań 2011); *Moje miejsce w Kościele* (Poznań 2011); *Pan Bóg kocha dzieci. Podręcznik dla dzieci trzyletnich i czteroletnich* (Poznań 2012); *Pan Bóg kocha dzieci. Poradnik metodyczny katechezy dla dzieci trzyletnich i czteroletnich* (Poznań 2012); *Kochamy Pana Jezusa* (Poznań 2012); *Wierzę w Boga* (Poznań 2012); *Aby nie ustać w drodze* (Poznań 2012); *Moje miejsce w świecie* (Poznań 2012); *Przyjmujemy Pana Jezusa* (Poznań 2013); *Jestem chrześcijaninem* (Poznań 2013); *Żyć w miłości Boga* (Poznań 2013); *Moje miejsce w rodzinie* (Poznań 2014). Podręczniki były wznawiane do 2017 roku.

Podjęta przez arcybiskupa Stanisława Gądeckiego inicjatywa katechezy dorosłych zaowocowała dwoma pozycjami serii „Katecheza dorosłych w Archidiecezji Poznańskiej”: *Chrzest. Przygotowanie rodziców i chrzestnych do sakramentu chrztu świętego dzieci* (Poznań 2011) oraz *Eucharystia. Przygotowanie rodziców dzieci klas I–II przed Pierwszą Komunią Świętą* pod redakcją bp. D. Bryla i ks. A. Filipiaka (Poznań 2013). W 2014 roku (Poznań) ks. Piotr Ostański opublikował *Kazania katechizmowe*, Beata Nadolna zaś opublikowała *Pozwólcie dzieciom. Program przygotowania dziecka do wczesnej Pierwszej Komunii Świętej* (Poznań 2015).

⁸³ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010.

*

1050. rocznica powstania biskupstwa w Poznaniu stanowi okazję, by spojrzeć na wkład tego środowiska w kształtowanie posługi katechetycznej nie tylko w Wielkopolsce, ale i poza jej granicami, także Polski. W nich wyrażała się wrażliwość na aktualne problemy, troska o adekwatną odpowiedź w zróżnicowanych okolicznościach polityczno-społecznych, eklezjalno-teologiczno-katechetycznych. W opracowaniu niniejszym podjęto jedynie wybrane zagadnienia charakterystyczne dla poszukiwań poszczególnych epok.

Ojciec Święty Jan Paweł II podczas II pielgrzymki do Polski, 20 czerwca 1983 roku w Poznaniu w słowach pozdrowienia na zakończenie Mszy św. powiedział:

Pragnę do tych pozdrowień dodać właśnie tu, w Poznaniu, jeszcze szczególne pozdrowienia dla wszystkich katechetów i katechetek, duchownych, a zwłaszcza świeckich. Poznań jest wielkim ośrodkiem katechetycznym, jest ośrodkiem myśli katechetycznej. Pragnę właśnie stąd pozdrowić wszystkich katechetów i katechetki, zarówno archidiecezji, jak i całej Polski⁸⁴.

The Tradition of Catechisms and Textbooks for Catechesis in Great Poland

Summary

The 1050 anniversary of the first bishopric in Poznań has become an opportunity to reflect on the contribution of the representatives of Great Poland to catechetical activity in Poland. The article presents several outstanding personages and their works: catechisms as well as textbooks for catechesis and religious education. The circumstances in which these works were created and their merits are described.

Keywords

catechesis, religious education, catechism, textbook for religious education

Słowa kluczowe

katecheza, nauka religii, katechizm, podręcznik do nauki religii

Skróty zastosowane w artykule

- DCG — Kongregacja ds. Duchowieństwa, Ogólna instrukcja katechetyczna, Watykan 1971
- DOK — Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dyrektorium ogólne o katechizacji, Watykan 1997 (Poznań 1998)
- KDW — *Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski*
- OA — Akta Ordynariatu Arcybiskupiego i Zespół akt arcybiskupa Antoniego Baraniaka

⁸⁴ Jan Paweł II, *Pokój Tobie, Polsko Ojczyzno moja. Znów na polskiej ziemi*, Watykan 1983, s. 130.

Bibliografia

- Amato A., *Il catechismo nella storia della Chiesa. Un sintetico sguardo storico* [w:] *Catechismo della Chiesa Cattolica Testo integrale e commento teologico*, a cura di R. Fisichella, Casale Monferrato 1993.
- Bernacki L., *Najdawniejszy pomnik katechizmu polskiego*, „Pamiętnik Literacki” 9 (1910), s. 317–319.
- Bizuń S., *Historia powstania „Katechizmu Religii Katolickiej”*, „Katecheta” 17 (1973), s. 95–107.
- Blachnicki F., *Od antropocentrycznej do teocentrycznej katechezy*, „Katecheta” 9 (1965) 6, s. 206–215.
- Brzozowski M., *Teoria kaznodziejstwa* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Recho-wicz, t. 2, cz. 1, Lublin 1975, s. 363–428.
- Chodyński S., *Katechizm* [w:] *Encyklopedia Kościelna*, t. X, Warszawa 1877, s. 209–228.
- Finke M., *Msza święta — główny temat przygotowania do I Komunii św.*, „Katecheta” 15 (1971), s. 6–13.
- Finke M., *Szkice katechez do „Katechizmu Podstawowego” ks. dr Piotrowskiego*, „Miesięcznik Kościelny”, R: 1948, s. 295–312, 349–366, 399–412, 432–446; R: 1948, s. 27–39, 64–79, 152–160, 187–200, 224–240, 250–269, 305–311, 331–342, 398–423.
- Herbest B., *Nauka prawego chrześcijanina przez Herbesta Kaznodzieje i Kanonika Poznańskiego napisana. Jako pożyteczne są człowiekowi chrześcijańskiemu te księgi, patrz na drugiej stronie. Zaiste są jakoby cornucopiae (iż w nich wszystkie potrzebne rzeczy najdzie) człowieka chrześcijańskiego. Przedmowa też jaśnie i dowodnie pokaże, która jest prawa wiara chrześcijańska. Z rejestrem dostatecznym. W Krakowie: u Mateusza Siebeneichera. Roku 1566.*
- Jabłońska B., *Pierwsza Komunia — o co w niej chodzi*, „Katecheta” 79 (1970), s. 202–207.
- Jabłońska B., *Słownictwo wokół „Pierwszej Komunii”*, „Katecheta” 81 (1971), s. 13–17.
- Jabłońska B., *Struktura jednostki metodycznej*, „Katecheta” 15 (1971) 1, s. 18–27.
- Jackowiak D., *Program kształcenia religijnego dla dzieci 3–6 letnich: Jesteśmy dziećmi Pana Boga* [w:] *Katecheza, rodzina, parafia i szkoła*, t. 1: *Tożsamość polskiej katechezy*, red. J. Szpet, Poznań 2003, s. 117–124.
- Jackowiak D., Szpet J., *Materiały katechetyczne dla pięcioletnich dzieci* [w:] *Katecheza, rodzina, parafia i szkoła*, t. 5: *Katecheza w przedszkolu*, red. ciż, Poznań 2011, s. 95–99.
- Jackowiak D., Szpet J., *Realizacja celów kształcenia religijnego w podręcznikach do nauki religii w świetle badań sondażowych (na przykładzie poznańskich podręczników dla klas IV–VI)* [w:] *Katecheza, rodzina, parafia i szkoła*, t. 9: *Wybrane problemy optymalizacji procesu katechetycznego*, red. ciż, Poznań 2011, s. 69–84.
- Jan Paweł II, *Pokój Tobie, Polsko Ojczyzno moja. Znów na polskiej ziemi*, Watykan 1983.
- Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Citta del Vaticano 1987.
- Język polski w nauce religii (1887–1895)*, OA VIII, s. 346.
- Jougan A., *Nauki katechizmowe w Polsce*, Lwów 1903.
- Katechizm rzymsko-katolicki X.J. Deharbe TJ dla dorosłej młodzieży przełożony na język polski przez X. E. Likowskiego*, Poznań w komisie księgarni J.K. Żupańskiego 1864.
- Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff nebst einem kurzen Abriss der Religionsgeschichte von Anbeginn der Welt bis unsere Zeit. Für die Jugend sowohl als für Erwachsene*, Regensburg 1847.
- Klawek A., *Z dziejów teologii katolickiej w Polsce*, Kraków 1948.

- Kłoczowski J., *Wspólnoty zakonne w średniowiecznej Polsce*, Lublin 2010.
- Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010.
- Koska W., *Porozmawiajmy o nowym katechizmie*, „Przewodnik Katolicki” z 30 stycznia 1972, s. 37–38.
- Kreutzwald H., *Zur Geschichte des Biblischen Unterrichts und zur Formgeschichte des Biblischen Schulbuches*, Freiburg 1957.
- Kurzer römisch-katholischer Katechismus nach dem polnischen Katechismus des Weihbischofes dr. E. Likowski für die Erzdiozesen Gnesen und Posen*, Posen 1895.
- L., *O Katechizmach polskich, a w szczególności o katechizmie dyecejalnym*, *Gazeta Kościelna* 1845, s. 305–308.
- Langner W., *Katechizm (kryteria)* [w:] *Słownik Katechetyczny*, red. J. Gevaert, K. Misiaszek, Warszawa 2007, s. 470–473.
- Lausch K.M., *Katecheza przedkomunijna osób głębiej upośledzonych umysłowo*, Warszawa 1990.
- Likowski E., *Katechizm rzymsko-katolicki X.J. Deharbe TJ dla doroslejszej młodzieży przełożony na język polski przez X. E. Likowskiego*, Poznań w komisie księgarń J.K. Żupańskiego 1864.
- Linetty J., *Antoni z Napachania (1494–1561) rektor Akademii Krakowskiej*, Napachanie 2015.
- Maciełek J., *Analiza procesu wychowania do modlitwy w podręcznikach serii poznańskiej* [w:] *Katecheza, rodzina, parafia i szkoła*, t. 5: *Katecheza w przedszkolu*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2011, s. 73–85.
- Mazurkiewicz K., *Benedykt Herbest. Pedagog — organizator szkoły polskiej XVI wieku, kaznodzieja — misjonarz doby Reformacji*, Poznań 1925.
- Mazurkiewicz K., *Najstarszy katolicki katechizm polski*, „Przegląd Teologiczny” 6 (1925) 2, s. 187–220.
- Murawski R., *Historia katechezy*, cz. II, t. I: *Katecheza w średniowieczu*, Warszawa 2015.
- Noskovic J., *Methodus practica catechizandi rudes de symbole fidei ad usum Catechismi Romani seu parochorum*, Poznań 1678.
- Offmański A., *Stroba Jerzy (1919–1999)* [w:] *Słownik katechetyków polskich XX wieku*, red. R. Czekalski, Warszawa 2003, s. 231–232.
- Osiał W., *Historia katechizmu. Geneza i rozwój katechizmu w Kościele katolickim od I do XVI wieku*, Warszawa 2013.
- Pawlik W., *Katechizmy w Rzeczypospolitej od XVI do XVIII wieku*, Lublin 2010.
- Piotrowski S., *Katechizm podstawowy*, Poznań 1947.
- Powodowski H., *Katechizm Kościoła powszechnego. Nauki do zbawienia potrzebniejsze, z dowodów Pisma Świętego, snadną a dokładną krótkością zamykający. Pastyrom duchownym do nauki kościelnej, gospodarzom do ćwiczenia domowego i wszelkiego stanu krześcijanom książki barzo pożyteczne, jako to z przedmowej i rejestru ich obaczysz, teraz nowo spisane i wydane przez Księdza Hieronima Powodowskiego, Kanonika Poznańskiego. W Poznaniu 1577*, egzemplarz w Bibliotece Kórnickiej, Cim.O.329.
- Romanowska B., *Uroczystość pierwszokomunijna — inaczej, „Katecheta”* 15 (1971), s. 27–32.
- Rusiecki M., *Przedmiot katechezy potrydenckiej w Polsce (1566–1699)*, Lublin 1996.

- Rydzewski J., *Z badań nad rozwojem języka polskiej katechezy powojennej*, „Katecheta” 21 (1977), s. 102–107.
- Słowiński J.Z., *Katechizmy katolickie w języku polskim od XVI do XVIII wieku*, Lublin 2005.
- Sz., *Benedykt Herbest katecheta z XVI wieku*, „Pamiętnik religijno-moralny” 5 (1860).
- Szpet J., *Historia biblijna i typy jej podręczników w nauczaniu katolickim w Wielkim Księstwie Poznańskim w porównaniu z nauczaniem biblijnym w Niemczech*, Poznań 1992.
- Szpet J., *Idee przewodnie i merytoryczne poznańskiej serii podręczników do programu: Życiem odpowiadamy na wezwanie Boże* [w:] *Organizacja warsztatu pracy nauczyciela religii*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2002, s. 57–63.
- Szpet J., *Kierunki optymalizacji podręcznika do nauki religii. Studium na przykładzie badań podręczników serii poznańskiej dla klas IV–VI szkoły podstawowej* [w:] *Katecheza, rodzina, parafia i szkoła*, t. 9: *Wybrane problemy optymalizacji procesu katechetycznego*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2011, s. 85–108.
- Szpet J., *Księdza Arcybiskupa Jerzego Stroby posługa katechezie*, „Katecheta” 7–8 (1999), s. 8–11.
- Szpet J., *W służbie Bogu i człowiekowi. Wybrane obszary wkładu Wielkopolan w katechezie*, Poznań 2016.
- Szpet J., Jackowiak D., *Przyjąć blask Bożej Prawdy*, Poznań 2002.
- The Lay Folks' Catechism or the English and Latin versions of Archbishop Thoresby's Instruction for the People together with a Wycliffite Adaptation of the same and the corresponding canons of the Council of Lambeth. With Introduction, Notes, Glossary, and Index by the late Thomas Frederic Simmons M.A. [...] and Henry Edward Nolloth D.D. [...]*, London 1901.
- Wolny J., *Materiały do nauczania wiary w Polsce średniowiecznej*, „Analecta Cracoviensia” 27 (1995), s. 653–659.
- Wolny J., *Z dziejów katechezy* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1, red. M. Rechowicz, Lublin 1974, s. 149–210.
- Zostań z nami, Panie*, red. M. Finke, Poznań 1971.

Janusz Wilk¹
Katowice

Zagadnienie „ojczyzny w niebie” w Liście św. Pawła do Filipian i w pismach św. Elżbiety od Trójcy Świętej

Żegnając się listownie ze swoim lekarzem — doktorem Barbierem², Elżbieta od Trójcy Świętej³ pozostawiła mu w darze list⁴ oraz księgę *Listów Apostoła Pawła*. W liście tym znajdujemy świadectwo jej więzi z Apostołem Narodów oraz jego wpływu na jej młode życie:

Miałam tak wielkie szczęście, iż mogłam widzieć pana, że docenia mego drogiego świętego Pawła, i dlatego proszę pana, aby dopełnić tego szczęścia, żeby przyjął jako ostatnie pożegnanie od swojej małej pacjentki ostatnie świadectwo jej serdecznej wdzięczności, księgę tych *Listów*, z których moja dusza czerpała tak wiele siły w tym doświadczeniu. Odnajdziemy się w świetle, które te stronicę przynoszą tym, którzy je czytają z wiarą dzieci Bożych.

¹ Ksiądz dr hab. Janusz Wilk (ur. 1973 r.) — kapłan archidiecezji katowickiej, teolog, bibliista. Publikacje książkowe z ostatnich lat: *Listy Pasterskie. Pierwszy List do Tymoteusza, Drugi List do Tymoteusza, List do Tytusa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Katowice 2018); *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Katowice 2017); *Charakterystyka i zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich. Studium biblijno-pragmatyczne* (Katowice 2015); *Kapłan jako dobry żołnierz Chrystusa Jezusa. Aspekt biblijno-pastoralny* (Katowice 2013); *Wierzyć Bogu* (Kraków 2011); *Pytania z drogi życia* (Katowice 2011). Redaktor naukowy serii *Biblia Impulsy* (j.wilk@katowice.opoka.org.pl). ORCID: 0000-0002-6488-527X.

² Był on „lekarzem klasztoru” w Dijon.

³ Elżbieta Catez, ur. 18 lipca 1880 roku we Francji. Do Karmelu w Dijon wstąpiła 2 sierpnia 1901 roku. Zmarła na nieuleczalną wówczas chorobę Addisona 9 listopada 1906 roku. Beatyfikowana 25 listopada 1984 roku, a kanonizowana 16 października 2016 roku.

⁴ Zob. L 344 — do lekarza Barbier. W niniejszym opracowaniu opieram się na pismach Elżbiety od Trójcy Świętej, zebranych w: Élisabeth de la Trinité, *Œuvres Complètes, édition critique* C. De Meester, Paris 2017³. Wydanie polskie: Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie*, t. I: *Listy młodzieńcze*; t. II: *Listy z Karmelu*; t. III: *Pisma pomniejszych*, przekł. i oprac. J.E. Bielecki, Kraków 2006. Numeracja listów (o ile nie zaznaczono inaczej) według przekładu polskiego. Elżbieta była zbyt osłabiona chorobą, aby osobiście napisać ten list, dlatego podyktowała go przeoryszy — matce Germanie. Sama, zamiast podpisu, postawiła jedynie mały krzyżyk. Skrót L (przyjęty za skrótami zastosowanymi w dziele *Pisma wszystkie*...) oznacza *List/Listy*.

Mniszka z Dijon była wierną i gorliwą uczennicą św. Pawła⁵. Obficie czerpała siły i mądrość z jego nauki. Pośród zagadnień, jakie podejmowała w swoich pismach, a które zostały bezpośrednio zaczerpnięte z listów Apostoła Narodów⁶, pragnę w niniejszym opracowaniu podjąć tematykę „ojczyzny w niebie”. Sformułowanie to, zawarte w Liście do Filipian 3,20, w pismach Elżbiety od Trójcy Świętej znalazło się ośmiokrotnie: L 237; 241; 246; 249; 252; 258; 339; ZD 16⁷. Każde z tych odniesień będzie stanowić odrębny obszar badawczy tej pracy. W tym celu, korzystając z metody historyczno-krytycznej, dokonam krótkiej analizy Pawłowego stwierdzenia „nasza ojczyzna jest w niebie” (Flp 3,20), by następnie przez studium opisowe⁸, ukazać zastosowanie tego sformułowania w piśmiennictwie św. Elżbiety: jego formę lingwistyczną, kontekst oraz celowość zamieszczenia go w danym piśmie.

1. Zagadnienie „ojczyzny w niebie” w Liście św. Pawła do Filipian 3,20

Zanim przejdziemy do bezpośredniego spojrzenia na zagadnienie „niebiańskiej ojczyzny” w Flp 3,20, trzeba wpierw — przynajmniej w zarysie — przyrzeć się adresatom tego listu. Gdy wiemy, do kogo zwracał się św. Paweł, wymowniejsze staje się znaczenie tego sformułowania.

Społeczeństwo Filipi⁹ w czasie powstania Listu św. Pawła do Filipian nie stanowiło jednności etniczno-kulturowej. Wyróżnia się w nim dwie grupy ludności. Pierwsza to mieszkańcy niezwiązani ze środowiskiem rzymskim (Mace-

⁵ Zob. J.K. Miczyński, *La lettura spirituale dell'insegnamento di San Paolo Apostolo negli scritti di Elisabetta della Trinità*, „Spiritualitas” 1 (2014), s. 217–230; A. Vella, *Bl. Elizabeth of the Trinity: Disciple of St. Paul*, „Carmel in the World” 24 (1985), s. 207–216.

⁶ Ich indeksację zob.: Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie*, t. III: *Pisma pomniejsze...*, s. 485–490. Zob. także T.M. Dąbek, *Biblia w duchowości bl. Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej* [w:] „Uwielbienie chwały”. VI Karmelitański Tydzień Duchowości z bl. Elżbietą od Trójcy Świętej. 5–8 maja 2003, red. J.W. Gogola, (Karmel Żywy 6), Kraków 2004, s. 33–49.

⁷ W wykazie odnośników biblijnych w: Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie*, t. III: *Pisma pomniejsze...*, s. 489, wskazano osiem pism, gdzie znajduje się odniesienie do Flp 3,20. Jednakże błędnie znalazł się tam L 259, a zabrakło L 258. Skrót ZD (przyjęty za skrótami zastosowanymi w dziele *Pisma wszystkie...*) oznacza *Zapiski duchowe*.

⁸ Por. J. Słomka, *Metodologia teologii duchowości*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 50 (2017) 1, s. 129–142, tu: s. 138.

⁹ Filipi (gr. Filippii łac. Philippi) to starożytne miasto we wschodniej Macedonii, obecnie na terytorium Grecji. Usytuowane na północnym wybrzeżu Morza Egejskiego, pomiędzy miastami Neapolis od wschodu (ok. 15 km; dziś ruchliwy port Kawala), a Amfipolis od zachodu (ok. 50 km; dziś już tylko ruiny antycznego miasta, nowa osada na tym terenie to Neochori). Na miejscu pozostały jedynie ruiny świadczące o minionych już latach świetności, gdyż miasto zostało opuszczone w średniowieczu na skutek panującej w nim malarii; zob. J. Wilk, „*Teologia kontaktu*” na podstawie Listu św. Pawła do Filipian i *Dziejów Apostolskich* 16, (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 31), Katowice 2006, s. 24.

dończycy, Grecy, Trakowie oraz ludność napływowa, pośród której była również niewielka liczba Żydów). Drugą stanowili mieszkańcy wywodzący się ze środowiska rzymskiego (potomkowie weteranów Legionu XXVIII, kohorta pretoriańska oraz osadnicy z Italii)¹⁰. Miasto było zdominowane przez środowisko rzymskie, głównie wywodzące się ze środowisk militarnych, tworzących rzymską administrację miasta. Przewaga liczebna tej ludności¹¹ oraz porządek i prawo rzymskie spowodowały, że Filipi można było określić mianem „przedmieście Rzymu”¹². Paweł, pisząc list do chrześcijan tego miasta, precyzyjnie posłużył się terminologią, która umożliwiała mieszkańcom tej rzymskiej kolonii (*Colonia Augusta Iulia Vtrix Philippensium*)¹³ właściwie zrozumieć prawdy teologiczne. Zagadnienie „niebiańskiej ojczyzny” jest jednym z przykładów kunsztu literackiego Apostoła Narodów.

1.1. Propozycja przekładu Flp 3,17–21¹⁴

¹⁷ Bracia, stawajcie się moimi współnaśladowcami i przypatrujcie się tym, którzy tak postępują, jak wzór tego macie w nas. ¹⁸ Wielu bowiem zachowuje się — jak to już wam wielokrotnie mówiłem, a teraz powtarzam, płacząc — jak wrogowie krzyża Chrystusa. ¹⁹ Ich końcem — zatracenie, ich bogiem — brzuch, a chwała ich w tym, czego należy się wstydzić. Ich myślenie zatrzymuje się tylko na rzeczach ziemskich. ²⁰ Tymczasem nasza ojczyzna (politeuma) jest w niebie. Stamtąd wyczekujemy Zbawiciela — Pana Jezusa Chrystusa, ²¹ który przekształci ciało naszego upokorzenia w podobne do ciała Jego wywyższenia, zgodnie z potęgą, którą wszystko może On sobie podporządkować.

1.2. Ogólna prezentacja kontekstu Flp 3,20

Sformułowanie „nasza ojczyzna jest w niebie” (Flp 3,20) znajduje się w głównej części listu (*corpus*: 1,12–4,1), w passusie dotyczącym aktywności fałszywych nauczycieli (3,1b–4,1)¹⁵. Celem tej sekcji było ostrzeżenie chrześcijan w Filipi przed

¹⁰ Por. tamże, s. 35–39.

¹¹ Prawdopodobnie pod koniec I wieku po Chrystusie w Filipi żyło od 5000 do 10 000 mieszkańców. Miasto to było stale zasilane przez nowych weteranów; zob. P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. I: *Die erste christliche Gemeinde Europas*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 87), Tübingen 1995, s. 76.

¹² E. Dąbrowski, *Święty Paweł. Życie i pisma*, Poznań 1952², s. 77.

¹³ Por. P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II: *Katalog der Inschriften von Philippi*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 119), Tübingen 2000, s. 4, nr 004/L030; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian — do Kolosan — do Filemona — do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, (Pismo Święte Nowego Testamentu VIII), Poznań 1962, s. 37–38.

¹⁴ Przekład własny na podstawie: *Novum Testamentum Graece*, ed. E. Nestle et al., Stuttgart 2012²⁸.

¹⁵ List do Filipian otrzymał całą gamę opracowań struktury. Jest to związane zarówno z jego treścią, jak i hipotezami dotyczącymi wielu listów zawartych w tym piśmie; zob. np.: G.F. Ha-

działalnością oponentów Ewangelii. Apostoł Paweł, używając języka metafory, dokonał najpierw ich charakterystyki (w. 1b–4a)¹⁶, a następnie w formie periautologii odniósł się do własnego życia (w. 4b–16)¹⁷, by zamknąć *passus* dwuaspektową opinią: negatywną (w. 18–19) i pozytywną (w. 20–21). Zastosowanie spójnika *gar* („bowiem”; w. 20), podkreśla związek wersetów 20–21 z poprzednią myślą, chociaż przedstawioną w całkiem odmiennym świetle. Wypowiedzi ramowe tego *passusu* (3,17 i 4,1) zawierają zachętę, wyrażoną w drugiej osobie liczby mnogiej. „Niebiańska ojczyzna” wiąże się zatem z pozytywną stroną życia.

1.3. Znaczenie leksemu *politeuma* w Flp 3,20

Rzeczownik *politeuma* należał do podstawowego wokabularza społeczno-politycznego antyku. Jego pole semantyczne zawiera terminy z kilku grup znaczeniowych: 1. „rządzenie”; „akt administracyjny”; 2. „rząd”, „władze państwowe”, „ustrój”; 3. „prawa obywatelskie”, „obywatelstwo”; 4. „państwo”, „ojczyzna”, „wspólnota”¹⁸. Leksem ten stanowi *hapax legomenon* NT¹⁹.

W zastosowaniu tego leksemu w Flp 3,20 można dostrzec:

1. „Wspólnotę”, „państwo w niebie”. Chrześcijanie, chociaż żyją jeszcze na ziemi, *de facto* są już „obywatelami nieba”. Zwrot ten podkreśla pewną

wthorne, R.P. Martin, *Philippians*, (Word Biblical Commentary 43), Nashville 2004², s. LVIII–LIX; B. Byrne, *List do Filipian* [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. oryginalnego R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. nauk. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. K. Bardski i in., (Prymasowska Seria Biblijna 17), Warszawa 2001, s. 1399–1408, tu: s. 1401; H. Langkammer, *List do Filipian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, (Biblia Lubelska), Lublin 2001, s. 22; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła...*, s. 67–68. W kwestii budowy Listu do Filipian warto zapoznać się z monografią P. Wick, *Der Philipperbrief. Der formale Aufbau des Briefs als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts*, (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 135), Stuttgart–Berlin–Köln 1994.

¹⁶ Zob. J. Wilk, *Wartości figuralne metafor w Pawłowym Liście do Filipian (3,2)*, „Ateneum Kapańskie” 162 (2014) 1 (629), s. 95–104.

¹⁷ Zob. F. Bianchini, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della periautologia nel contesto di Filippesi 3,1–4,1*, (Analecta Biblica 164), Roma 2006.

¹⁸ Por. *politeuma* w: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962, t. III, s. 575 [dalej: SGP]; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, (Prymasowska Seria Biblijna 3), Warszawa 1995², s. 512; U. Hutter, *politeuma* [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. III, hrsg. v. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart–Berlin–Köln 1992², kol. 310–312.

¹⁹ W LXX występuje on w 2 Mch 12,7. Z rzeczownikiem tym spokrewniony jest czasownik *politeuomai* („być obywatelem”; „żyć w wolnym państwie”), zob. *politeuomai* w: SGP, s. 575. Został on wykorzystany w Dz 23,1 i w Flp 1,27. Tekst zawarty w Flp 1,27 stanowi pewną formę wprowadzenia do myśli zawartej w Flp 3,20. Zob. także E.C. Miller, *Politeu,esqe in Philippians 1,27: Some philological and thematic observations*, „Journal for the Study of the New Testament” 15 (1982), s. 86–96.

obcość wobec tego, co ziemskie, i równocześnie akcentuje bliskość wobec tego, co niebiańskie²⁰.

2. „Prawa obywatelskie”. Niebo jest miejscem, gdzie wyznawcom Chrystusa będą przysługiwać prawa, których często byli pozbawieni w świecie²¹.
3. Kontrast politeuma wobec tego, co epigeios („ziemskie”; „doczesne”; „żyjący na ziemi”; zob. np.: J 3,12; Flp 3,19). Celem zastosowania tego terminu byłoby wyeksponowanie prawdy, że chrześcijanie należą do państwa znajdującego się w niebie, a na którego obszarze jeszcze nie mieszkają²².

Na podstawie tych interpretacji możemy ustalić, że cecha semantyczna tego leksemu związana jest z przestrzenią życia obywatelskiego i wiąże się z terminami: „państwo”, „ojczyzna” oraz „prawa obywatelskie”. Nie są to jednak terminy synonimiczne²³. Apostoł Paweł nie musiał jednak precyzować znaczenia tego leksemu. Wśród chrześcijańskich mieszkańców Filipi był on wystarczająco czytelny i co najważniejsze — przejrzysty w swoim przesłaniu. Obywatele rzymscy — przyjmując chrześcijaństwo — niejednokrotnie tracili możliwość korzystania z przywilejów, które dawało im *Civis Romanus*. W praktyce oznaczało to brak aktywnego uczestniczenia w życiu społeczno-kulturalno-administracyjnym imperium rzymskiego, gdyż większość wydarzeń związanych z tymi aspektami życia oraz urzędów administracji państwowej wiązała się z koniecznością oddania czci bóstwom opiekuńczym i wyrażenia czci boskiemu cesarzowi²⁴.

Apostoł Narodów przeniósł pojęcie „bycia obywatelem” — fundamentalną myśl kultury grecko-rzymskiej — na sferę duchową. Chciał wzmocnić chrześci-

²⁰ Por. U.B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 11/I), Leipzig 2002², s. 182. Prawdopodobnie u schyłku II wieku po Chrystusie nieznanym nam autor doskonale scharakteryzował chrześcijan: „mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybyśze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą. Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych. Wszyscy dzielą jeden stół, lecz nie jedno łóżko. Są w ciele, lecz nie żyją według ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba” — *Do Diogneta*, V,5–9, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, kom. i oprac. M. Starowieyski, (Biblioteka Ojców Kościoła 10), Kraków 2010² (uzupełnione i poprawione), s. 342.

²¹ Por. A. Świderkówna, *Biblia w świecie greckim*, (Radiowa Katecheza Biblijna 5), Gniezno 1996, s. 178; P.Ch. Böttger, *Die eschatologische Existenz der Christen. Erwägungen zu Philipper 3,20*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums” 60 (1969), s. 244–263, tu: s. 244.

²² Por. M. Dibelius, *Die Briefe des Apostels Paulus. An die Thessalonicher I. II. An die Philipper*, (Handbuch zum Neuen Testament III/2), Tübingen 1911, s. 61.

²³ Człowiek może żyć w państwie, które nie jest jego ojczyzną. Może on również posiadać prawa obywatelskie w innym państwie, a być ich pozbawionym w ojczyźnie. Zob. także P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. I, s. 129.

²⁴ Por. S. Mędała, *Świadectwo mocy Chrystusa (List do Filipian)* [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. IX: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, współred. S. Mędała, Warszawa 1997, s. 381–411, tu: s. 403–404.

jan w Filippi, którzy jako rzymscy obywatele tego miasta wyróżniali się spośród wszystkich jego mieszkańców przez swoją pełnoprawną przynależność do *Colonia Augusta Iulia Vitrix Philippensium*. Podobnie też, jako chrześcijanie, wyróżniali się spośród całej społeczności mieszkańców Filippi przez swoją przynależność do „niebiańskiej ojczyzny”²⁵. Jednakże owo „już” „niebiańskiej ojczyzny” jest jednocześnie „jeszcze nie”²⁶. Chociaż cel jest już widoczny, to jednak droga do niego wciąż pozostaje aktualnym trudem.

2. Zagadnienie „ojczyzny w niebie” w pismach św. Elżbiety od Trójcy Świętej

Wszystkie odniesienia do „niebiańskiej ojczyzny”, które znajdują się w zachowanych pismach Elżbiety Catez (L 237; 241; 246; 249; 252; 258; 339; ZD 16), zostały napisane po 2 sierpnia 1901 roku, czyli po jej wstąpieniu do Karmelu w Dijon. Po raz pierwszy odniosła się do tego zagadnienia 1 sierpnia 1905 roku (L 237), a po raz ostatni 28 października 1906 roku (L 339).

2.1. „Nasze życie jest w niebie”²⁷ (L 237)

W liście tym, adresowanym do ciotek Rolland²⁸, sformułowanie „nasze życie jest w niebie” stanowi motto (nagłówek) listu.

To jej dziesiąty (przedostatni) list do obydwu ciotek²⁹. Autorka nie podejmuje w nim żadnych zagadnień eschatologicznych. Po prostu „przychodzi do nich do Carlipa z małymi odwiedzinami” z okazji święta (odpustu) patrona parafialnego

²⁵ Por. J. Wilk, *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, (Biblia Impulsy XI), Katowice 2017, s. 37; tenże, „*Teologia kontaktu*”..., s. 158; L. Portefaix, *Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke — Acts as Seen by First-Century Philippian Women*, Uppsala 1988, s. 139.

²⁶ Por. J. Flis, *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament XI), Częstochowa 2011, s. 389; G.D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids (MI)–Cambridge 1995, s. 379.

²⁷ Tekstoryginalu: „[n]otre vie est dans les Cieux” (L 235). Teksty oryginalne w języku francuskim za: Élisabeth de la Trinité, *Œuvres Complètes*... Polska numeracja pism Elżbiety od Trójcy Świętej nie pokrywa się z numeracją francuską. Szczegółowego zestawienia numeracji pism siostry Elżbiety w wydaniu polskim, francuskim i włoskim dokonał J.K. Miczyński; zob. A.M. Sicari, *Elżbieta od Trójcy Świętej*, tłum. A. Bałucka-Grimaldi, Kraków 2007, s. 319–323.

²⁸ Dwie siostry: Matylda (ur. 24 lutego 1858) i Franciszka (ur. 10 grudnia 1859), niezamężne kuzynki matki Elżbiety. Mieszkały wraz z matką w Carlipa. Matka — Katarzyna Saignes — była ciotką Marii Catez. Zob. ich fotografię w: *Elżbieta od Trójcy Świętej. O świecie Ciebie szukam. Wspomnienie pewnego oblicza i pewnego serca*, red. P.P. Furdzik, Kraków 2006, s. 52, nr 114.

²⁹ Zob. Listy wspólne dla obydwu ciotek: L 78; 91; 109; 155; 163; 172; 188; 200; 218; 237; 260. Listy do jednej z nich: L 138 (Do ciotki Frani); L 140 (Do ciotki Matyldy).

kościół — św. Piotra w Okowach. Wspomina swoje wcześniejsze wizyty w tym kościele oraz relacjonuje życie rodzinne (matka, siostra i jej dwie córki) i zakonne (wydarzenia związane ze wspomnieniem św. Marty). Zapewnia swoje krewne o modlitwie, przez którą chce wyprosić im „najsłodsze błogosławieństwa”.

Elżbieta, pisząc o aktualnych sprawach osób sobie najbliższych, przez nagłówek listu (z Flp 3,20) pośrednio odniosła wszystkie te sprawy do rzeczywistości nieba. W tego rodzaju spojrzeniu Elżbiety można dostrzec kontynuację wydarzeń — codzienność ziemskiego życia płynie ku codzienności życia w niebie.

2.2. „Nasze życie jest w niebie”³⁰ (L 241)

Adresatką listu, w którym znalazły się te Pawłowe słowa, była rodzona siostra Elżbiety — Małgorzata³¹. List ten należy do jednych z dłuższych listów, jakie napisała Mistyczka z Dijon. Po krótkim wstępie, zawierającym informację o niedzielnej adoracji Najświętszego Sakramentu, Elżbieta podejmuje zagadnienia dotyczące bezpośrednio Małgorzaty, jej dwóch córek (Elżuni i Odetki) oraz zmęczenia, które od pewnego czasu towarzyszy młodej mamie. W tym kontekście wprowadza ją w myśli św. Pawła Apostoła. Korzysta z: Ef 1,4–6; Rz 8,17; Kol 1,12 i ponownie Ef 2,19. Cały ten ciąg myślowy, którego punktem wyjściowym były dzieci Małgorzaty, prowadzi od kwestii dzieciństwa Bożego, czyli Bożej adopcji człowieka (Ef 1,4–6), zagadnienia dziedzictwa (Rz 8,17), aż po uzdolnienie człowieka, aby mógł uczestniczyć w dziele świętych i był domownikiem Boga (Kol 1,12; Ef 2,19). Podsumowuje te myśli interesującym nas sformułowaniem „nasze życie³² jest w niebie”, dodaje komentarz: „och, moja Gosiu, to niebo, ten dom naszego Ojca jest «centrum naszej duszy»!”. Elżbieta od Trójcy Świętej czerpie z myśli św. Pawła dotyczącej przyszłości, ale odnosi ją do teraźniejszości. Już tu na ziemi, dzięki łasce Boga wynikającej z daru chrztu, człowiek posiada możliwość utworzenia w swojej duszy „sanktuarium”, w którym Bóg może uczynić niebo, czyli zamieszkać w głębi ludzkiej duszy³³.

³⁰ Tekst oryginału: „notre vie est dans les Cieux” (L 239).

³¹ Urodzona 20 lutego 1883 roku, zmarła 7 maja 1954 roku. Podobnie jak Elżbieta była uzdolnioną pianistką. 15 października 1902 roku zawarła związek małżeński z Jerzym Chevignardem. Doczekali się dziewięciorga dzieci; zob. więcej: J. Rémy, *Guite. La sorella di Elisabetta della Trinità*, trad. L.Ceccon Terranova, Milano 2004.

³² W liście tym polski tłumacz przełożył rzeczownik „vie” terminem „obcowanie”. Choć poprawnie, bardziej uzasadniony jest tego rodzaju przekład wtedy, kiedy siostra Elżbieta posługuje się terminem „conversatio”.

³³ Por. J.D. Szczurek, *Tajemnica zamieszkania Trójcy Świętej w duszy według bł. Elżbiety w Dijon [w:] Niebo w mej duszy. Materiały z sympozjum poświęconego duchowości bł. Elżbiety od Trójcy Świętej (1880–1906) w stulecie jej śmierci. Kraków, 21 listopada 2006 r.*, red. A. Ruszała, Kraków 2007, s. 27–44, tu: s. 34.

Elżbieta z Dijon doskonale łączy kwestię „nieba” ze sprawami „ziemi”. Stąd w dalszej części tego listu poruszy jeszcze sprawę mamy oraz miesięcznych rekolekcji, na które „zaprosi” również Małgorzatę. W postscriptum doda: „mój list tylko dla nas dwóch”. Małgorzata żyje pośród wielu osób. W tym ruchliwym świecie Elżbieta zaprasza ją, aby żyła w „mieszkanu wewnętrznym”. Tam jest przestrzeń dla nieba, czyli miejsca, gdzie jest Bóg.

2.3. „Nasze życie jest w niebie”³⁴ (L 246)

Elżbieta od Trójcy Świętej sformułowanie „nasze życie jest w niebie” zamieściła również w liście do ks. Andrzeja Chevignarda³⁵. To jej przedostatni z trzynastu listów do tego kapłana i równocześnie pierwszy, w którym znalazła się myśl św. Pawła z Flp 3,20. Autorka listu zamieszcza ją jako motto całego pisma, nie rozwijając jej w dalszych wersetach.

Myślą przewodnią tego pisma jest prośba siostry Elżbiety, która rozpoczyna „długą podróż”, czyli dziesięciodniowe rekolekcje osobiste, aby ks. Chevignard „wiele za nią się modlił”. Prosi nade wszystko o „wielką intencję w Najświętszej Ofierze”. Gdy spojrzymy na ten list, oddzielając go od całej epistolografii Elżbiety, dostrzegamy w nim tylko prośbę karmelitanki i równocześnie zapewnienie młodego kapłana o jej stałej modlitwie³⁶. Tymczasem odnosząc się do innych jej listów³⁷, widzimy w niej wrażliwość mistyczki, która pragnie jak najlepszego skupienia, aby mogła być ze swoim Bogiem. Ta „długa podróż”, jak sama nazwała rekolekcje, to wędrowanie w głąb duszy. Tam oczekuje jej Bóg³⁸.

³⁴ Tekst oryginału: „notre vie est dans les Cieux” (L 244).

³⁵ Brat jej szwagra Jerzego. Urodził się w Paryżu 2 stycznia 1879 roku. Wstąpił do seminarium w Dijon 1 października 1900 roku. Świecenia kapłańskie przyjął w katedrze w Dijon 29 czerwca 1905 roku z rąk bpa Mailleta z Saint-Claude. W piątek 30 czerwca, w Uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa, odprawił swoją pierwszą Mszę Świętą w Karmelu w Dijon. Zmarł 10 marca 1949 roku w Nuits-Saint-Georges; zob. L'abbé André Chevignard, 3 października 2017, [online] <http://www.elisabeth-dijon.org/fr/accueil/95-cat%C3%A9gories-all/cat%C3%A9gories-fr/personnes/259-abb%C3%A9-chevignard.html> [15.11.2018].

³⁶ „Z mojej strony nie mówię księdzu, że będę się za księdza modlić, to jest zbyt oczywiste, a nade wszystko od 30 czerwca [dzień pierwszej Mszy św. odprawionej w Karmelu] mogę powiedzieć, że moja dusza skłania się ku temu zupełnie naturalnie”.

³⁷ Np. do L 170 — *Do księdza kanonika Angles*.

³⁸ Por. M.M. Philipon, *Trójca Święta w moim życiu. Doktryna duchowa Siostry Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej*, tłum. siostra dominikanka z klasztoru św. Anny, siostra benedyktynka od nieustającej adoracji, Poznań 2002, s. 75.

2.4. „Nasze życie jest w niebie”³⁹ (L 249)

Dziękując za czekoladki, które Elżbieta od Trójcy Świętej otrzymała z okazji swoich imienin⁴⁰ od Marii Luizy de Sourdon⁴¹ (w tak ładnym pudełku, że „naprawdę szkoda go dotykać”!), ponownie odnosi się do myśli św. Pawła z Flp 3,20. Tym razem stosuje ten biblijny fragment, aby wyraźnie oddzielić dwie rzeczywistości: ziemską i niebiańską. Wychwalając ofiarodawczynię za jej talenty cukiernicze, informuje ją o modlitwie do św. Teresy od Jezusa⁴² „o najbardziej szczególną opiekę i nagłą pomoc dla miłej ciastkarki, która tak rozpieszcza jej córki w Karmelu”. Jednocześnie wyraźnie zaznacza⁴³, że życie karmelitanki, chociaż przeżywane jeszcze na ziemi, dotyka już nieba. Dla Elżbiety najlepszym tekstem wyrażającym ten stan jest właśnie wypowiedź z Flp 3,20: „nasze życie jest w niebie”. Troska o niebo nie przeszkadza Mistyczce z Dijon i całej jej wspólnoty „interesować się tymi, którzy są na ziemi”. Człowiek wrażliwy na wieczność jest również wrażliwy na doczesność. Niekoniecznie odwrotnie.

2.5. „Nostra autem conversatio in coelis est”⁴⁴ (L 252)

To ostatni z trzynastu listów, które otrzymał najpierw jako kleryk, a następnie jako kapłan Andrzej Chevignard od siostry Elżbiety od Trójcy Świętej. Interesujące nas zdanie z Flp 3,20 znalazło się zaraz na początku listu i to w wersji łacińskiej. Mistyczka z Dijon wprowadza czytelnika w tę wypowiedź: „dopiero co przeczytałam u świętego Pawła te oto proste słowa, a równocześnie bardzo głębokie: «Nostra autem conversatio in coelis est»”. Nie oznacza to, że dopiero co je odkryła w *Corpus Paulinum*, ale że ponownie do nich

³⁹ Tekst oryginału: „notre vie est dans les Cieux” (L 247).

⁴⁰ Wspomnienie św. Elżbiety Węgierskiej, patronki Mistyczki z Dijon, przypada 17 listopada.

⁴¹ Starsza córka hrabiny Małgorzaty Sourdon. W domu hrabiny w Gemeaux rodzina Catez spędzała wakacje. Zob. ich fotografię w: *Elżbieta od Trójcy Świętej. O świecie Ciebie szukam...*, s. 49, nr 20.

⁴² Elżbieta, w swoich pismach, odwołując się do Teresy z Ávila, nie stosuje jej predykatu („od Jezusa”), gdyż nie było wówczas takiej potrzeby. Teresa od Dzieciątka Jezus (zmarła 30 września 1897 roku), nie została jeszcze ogłoszona świętą.

⁴³ Elżbieta zastosowała spójnik „quoique” („choć”; „choć”; „mimo że”), który wskazuje na kontrast, rozbieżność między tym, co się dzieje, a tym, czego można było oczekiwać.

⁴⁴ Elżbieta od Trójcy Świętej cytuje w tym liście tekst Flp 3,20 z Wulgaty. Wersja oryginalna tego listu, to L 250. Przekład „nostra autem conversatio in coelis est” brzmi: „nasze zaś obcowanie/wspólny pobyt jest w niebie”. Zob. także: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, ed. B. Fischer et al., Stuttgart 1994⁴.

powróciła⁴⁵. Nieustannie karmi się myślą Apostoła Narodów⁴⁶ i dzieli się nią z bratnią duszą kapłana.

W liście tym Elżbieta od Trójcy Świętej rzeczywistość nieba postrzega jako już aktualną. To w niej może spotkać się z Trójjedynym Bogiem, ale i z tymi, którzy wraz z nią „pójdą” w wierze w tym samym kierunku. Tego rodzaju interpretacji jej myśli sprzyja również łaciński leksem „conversatio”, który w swoim polu semantycznym oprócz terminu „obcowanie” mieści następujące słowa: „wspólny pobyt”, „zażyłość”; „towarzystwo”⁴⁷. Jego cechą semantyczną jest „bycie ze sobą”. „Niebo” dla s. Elżbiety to dzięki Bożej łasce i wierze doświadczenie już aktualne, które najpełniej będzie przeżywać po swojej śmierci⁴⁸.

Dzieląc się z ks. Chevignardem swoją lekturą Biblii, układa przed nim mozaikę myśli opartych na słowach Pisma Świętego (Ef 2,19; Kol 3,3; Ps 18,5–7; 96,3; J 8,25.26; 17,2.10; Ga 2,20; Hbr 12,29; Kol 1,24), by pod koniec listu po raz pierwszy określić siebie jako „Laudem gloriae” (Ef 1,12)⁴⁹. Opisuje swoje doświadczenie duchowe, które jeszcze mocniej ją mobilizuje, aby odłączyć się od tego wszystkiego, co nie jest związane z Jezusem. Pragnie pozbyć się z duszy wszelkich spraw, które mogą ograniczać miejsce Jezusowi.

Pisząc o swoim pojmowaniu adwentu, Elżbieta z Dijon poleca siebie modlitwom księdza Chevignarda. Ma ku temu szczególną okazję. Zbliży się uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (8 grudnia), a dla niej to także czwarta rocznica obłóczyn. Prosząc o poświęcenie jej „mocy miłości Jezusa”, sama zapewnia młodego wikariusza z Meursault o modlitwie w jego intencji. Poruszając w tym liście kwestię nieba, realistycznie spogląda na sprawy ziemi. Wie, że czystość duszy umożliwia Chrystusowi zamieszkanie w człowieku. A tam, gdzie jest Chrystus, tam jest niebo.

⁴⁵ W swoich wcześniejszych listach już czterokrotnie cytowała Flp 3,20. Niespełna dwa miesiące wcześniej słowa te stanowiły nagłówek do poprzedniego listu, adresowanego do ks. Chevignarda (L 246).

⁴⁶ Zob.: L 192; 193; 232; 241; 251; 266; 301; 308; 343.

⁴⁷ Zob. *Słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, Warszawa 2001, t. I, s. 443.

⁴⁸ Dla przykładu zob.: L 105; 108; 121; 123; 134; 140; 144; 166; 170; 183; 193; 195; 201; 212; 237; 241; 251; 254; 271; 273; 276; 282; 286; 290; 293; 299; 300; 306. Zob. także: T. Nawracała, *Louange de la gloire — la vie de l'homme cachée dans la Trinité*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 24 (2010), s. 215–234; tenże, *Les fines dernières chez la b. Elisabeth de la Trinité*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 17 (2009) 2, s. 61–76.

⁴⁹ Elżbieta od Trójcy Świętej wykorzystała tę myśl, pisząc do ks. Chevignarda już w L 192: „[j]ednoczmy się dla Niego [Boga], aby na mocy miłości zapomnieć o wszystkim i bądźmy, jak mówi święty Paweł «uwielbieniem Jego chwały» (tekst oryginalny — L 191: «la louange de sa gloire»)”. W L 252, po raz pierwszy w formie łacińskiej, odnosi to wyrażenie bezpośrednio do siebie. Niebawem stanie się ono jej „drugim imieniem”. Zob. omówienie tego wyrażenia w: Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie*, t. II, s. 364, przyp. 17; K.W. Kraj, *Laudem gloriae — życie codzienne jako liturgia* [w:] „Uwielbienie chwały”. VI Karmelitański Tydzień Duchowości z bl. Elżbietą od Trójcy Świętej. 5–8 maja 2003, red. J.W. Gogola, (Karmel Żywy 6), Kraków 2004, s. 155–181, tu: s. 163–174.

2.6. „Nasze obcowanie jest w niebie”⁵⁰ (L 258)

Pawłową myśl z Flp 3,20 siostra Elżbieta skierowała także do ks. kanonika Emiliana Izzydora Angles⁵¹ — swojego powiernika „od zawsze”⁵². Posłużyła się nią, aby „wytłumaczyć się” ze swojego dłuższego (listowego) milczenia⁵³. Choć nie pisała (między innymi z powodu przestrzegania Reguły Karmelu)⁵⁴, to jednak spotykała się ze swoim pierwszym kierownikiem duchowym, udając się do niego w duchową podróż z Chrystusem i w Chrystusie. Zaraz na początku listu pisze: „nasze obcowanie jest w niebie”. W zdaniu tym, pisanym po francusku, nie stosuje jak poprzednio rzeczownika „vie” („życie”), ale „conversation” („rozmowa”, „konwersacja”). Parafrazujać⁵⁵ Flp 3,20, eksponuje miejsce spotkań z ks. kanonikiem — w niebie, czyli tam, gdzie jest Chrystus.

Siostra Elżbieta od Trójcy Świętej także w tym liście postrzega Pawłową myśl z Flp 3,20 jako coś już aktualnego. W dalszych wersach swojego listu nie będzie już rozwijać tej kwestii, ale po życzeniach noworocznych podejmie jeszcze dwa kluczowe w jej duchowości zagadnienia: pragnienie pocieszenia Jezusa, będąc bez przerwy z Nim zjednoczoną, oraz pragnienie bycia dla Jezusa jakby dodatkowym człowieczeństwem.

W liście tym nie zabrakło również informacji dotyczących mamy, siostry Małgorzaty i jej dwóch córek. Z okazji zbliżającej się trzeciej rocznicy profesji zakonnej (11 stycznia), poprosi także o modlitwę w swojej intencji, podczas celebrowania w tym dniu przez ks. kanonika Mszy św., oraz o ojcowskie błogosławieństwo.

⁵⁰ Tekst oryginału: „notre conversation est dans les Cieux” (L 256).

⁵¹ Emilian Izidor Angles (1838–1923), ksiądz kanonik w Carcassonne. Przedtem był proboszczem w Saint-Hilaire, gdzie matka Elżbiety — Maria Catez z domu Rolland — zamieszkała z rodzicami (miała wtedy 16 lat). Prawdopodobnie ks. Angles był jej ówczesnym spowiednikiem. W późniejszych latach pani Catez wraz z córkami regularnie go odwiedzała; por. L 92, przyp. 1. Zob. fotografię ks. Angles’a w: *Elżbieta od Trójcy Świętej. O świecie Ciebie szukam...*, s. 35, nr 106.

⁵² To on pierwszy usłyszał pragnienie ośmioletniej Elżbiety Catez, by zostać zakonnicą; zob. C. De Meester, *Święta Elżbieta od Trójcy Świętej. Biografia*, tłum. K. Rogalska, Poznań 2015, s. 59. O jej relacjach z ks. Angles’em zob. D. Kornas-Biela, *Rodzinność w życiu i pismach bł. Elżbiety od Trójcy Świętej* [w:] *Rodzina u świętych Karmelu. XV Dni Duchowości. 10–11 maja 2012*, red. J.W. Gogola, (Karmel Żywy 16), Kraków 2013, s. 61–101, tu: s. 94–99.

⁵³ Poprzedni list (L 232) do ks. kan. Angles’a siostra Elżbieta napisała 1 czerwca 1905 roku. L 258 jest datowany na koniec grudnia 1905 roku.

⁵⁴ Zob. *Korespondencja w Karmelu* w: Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie*, t. III, s. 471.

⁵⁵ Możliwy przekład tekstu siostry Elżbiety: „nasze rozmowy są w niebie”.

2.7. „Nasze obcowanie jest w niebie”⁵⁶ (L 339)

To ostatni list Elżbiety od Trójcy Świętej, w którym znalazła się myśl z Flp 3,20. Mistyczka z Dijon od końca marca 1906 roku jest już w infirmerii klasztoru karmelitanek. Cierpi na nieuleczalną wówczas chorobę Addisona, która uniemożliwia jej przyjmowanie praktycznie wszystkich pokarmów⁵⁷.

Adresatką listu była siostra Maria Otylia⁵⁸. To list pożegnalny, pełny ufności wobec tego, co może wydarzyć się w najbliższych dniach, jak i list troski o współsiostrę z karmelitańskiej rodziny. Mistyczka z Dijon, oczekując na zbliżające się przejście do Domu Ojca⁵⁹, zobowiązuje siostrę Marię Otylię do stałych spotkań w Ognisku miłości⁶⁰, gdzie będzie upływać jej wieczność, a do której siostra Maria jeszcze przez pewien czas będzie się przygotowywać na ziemi. Siostra z Paray-le-Monial otrzymuje również zapewnienie od swojej młodszej współsiostry o stałym pomaganiu jej w ziemskiej wędrówce, a w razie potrzeby również o możliwości siostrzanego upomnienia („przywołanie do porządku”).

Wycieńczona chorobą Elżbieta od Trójcy Świętej kończy list prośbą o modlitewne wsparcie, aby jak najlepiej przygotowała się „do wieczery godów Baranka”, obiecując, że w przyszłości będzie także opiekować się adresatką listu podczas jej śmierci. Nie mając już sił i pozwolenia na dłuższe pisanie, podsumowuje swoje rozważanie słowami św. Pawła: „nasze obcowanie jest w niebie”, chcąc zdaniem tym przenieść ich dalsze spotkania do niebiańskich komnat. Elżbieta ponownie korzysta z myśli zawartej w Flp 3,20 w łacińskiej formie przekładu, stosując rzeczownik „conversation”, w miejsce wcześniejszego „vie”.

⁵⁶ Tekst oryginału: „notre conversation est dans les Cieux” (L 335).

⁵⁷ Elżbieta była karmiona głównie mlekiem, czekoladą, cukierkami i lodami.

⁵⁸ Siostra Maria Otylia była bardzo dobrze znana siostrze Elżbiecie. Najpierw była siostrą turierką w Dijon, a następnie przez dwa miesiące siostrą konworską wewnątrz klasztoru. Potem wyjechała na nową fundację w Paray-le-Monial. Elżbieta od Trójcy Świętej pisała do niej wielokrotnie. Zachował się jednak tylko ten jeden list. Siostra Maria Otylia wyznała: „spaliłam wszystkie jej listy, a zachowałam tylko ostatni. [...] Dlatego, że był ostatni”; zob. Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie*, t. II, s. 554, przyp. 1; C. De Meester, *Święta Elżbieta od Trójcy Świętej...*, s. 439–440.

⁵⁹ Nastąpi ono za dwanaście dni (9 listopada 1906 roku).

⁶⁰ Metafora „ogniska”, odzwierciedlająca miłość Boga, wielokrotnie była stosowana przez siostrę Elżbietę, zwłaszcza w pismach z ostatniego etapu jej ziemskiego życia; zob. np.: „Ognisko miłości” (L 272; 306; 334; 339; 341; Poezje 95; 101; 102; 107); „Ognisko światła” (Poezja 86); „olbrzymie Ognisko” (L 295); „wielkie Ognisko” (L 318); „płonące Ognisko” (Poezja 103); „Ognisko Jego Miłości” (L 291); „płonący Ogień miłości” (L 289); „Ognisko Bożej Miłości” (Poezja 95); „Ogień pochłaniający” (L 295).

2.8. „Nasze życie jest w niebie”⁶¹ (ZD 16)

Elżbieta od Trójcy Świętej siedmiokrotnie posłużyła się myślą św. Pawła „nasze życie/obcowanie jest w niebie” w swoich listach, a tylko jeden raz poza nimi. Zamieściła to zdanie w osobistych „Zapiskach duchowych”⁶². „Zapiski”, które zawierają interesującą nas wypowiedź, stanowią odzwierciedlenie osobistych rekollekcji, które siostra Elżbieta odprawiła pomiędzy 9 a 18 października 1905 roku. Trzon jej zapisu stanowi refleksja nad Listem do Filipian 3,8–10.12–14 (Chrystus najwyższą wartością; nieustanny bieg do celu, którym jest trwanie przy Bogu w niebie). W tym kontekście podejmuje krótką refleksję nad „stanem śmierci, który oddaje stworzenie Stwórcy”. Określa go jako „błogosławiony stan”, który próbuje opisać za pomocą zdań zaczerpniętych z Pawłowych listów: „«umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu» (Kol 3,3), albo jeszcze lepiej: «nasze życie jest w niebie» (Flp 3,20), wszystkie jego władze są skierowane na Boga; ono drga tylko pod tajemniczym dotknięciem Ducha Świętego, który je przemieni w «sławę chwały, do której zostało ono przeznaczone dekretem Tego, który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli» (por. Ef 1,11–12)”.

Mistyczka z Dijon, patrząc z pasją w niebiańską przyszłość, w swoich przeświadczeniach zatrzymuje się na chwili obecnej, w której człowiek przez uwielbienie, adorację i hołdy oddawane Bogu dysponuje możliwością „wkorzeniania się w Byt Boży”. Człowiek, wędrując przez ziemskie życie, jest ukierunkowany na cel, jakim jest niebo, by ostatecznie mógł on w pełni uczestniczyć w świętości swojego Stwórcy.

Podsumowanie

Elżbieta od Trójcy Świętej była nie tylko uważną czytelniczką listów św. Pawła, ale przede wszystkim w swoim życiu starała się urzeczywistniać zawarte w nich natchnione myśli. Wymownym tego przykładem jest jej „drugie imię” zakonne: „Laudem gloriae” (Ef 1,12), które odzwierciedlało jej pragnienia duchowe i styl życia.

Jej ukierunkowanie czasowe, zarówno teraźniejsze, jak i przyszłe, bardzo dobrze obrazuje zdanie z Listu św. Pawła do Filipian „nasza ojczyzna jest w niebie” (3,20). Dla Apostoła Narodów myśl ta stanowiła formę umocnienia chrześcijan w Filippi, którzy stając się wyznawcami Chrystusa, często byli

⁶¹ Tekst oryginału: „notre vie est dans les Cieux” (NI 16).

⁶² Zob. Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie...*, t. III, s. 289–323. Nie były one pisane dla kogoś. Zawierają myśli Elżbiety, często spisywane przez nią na „przypadkowych” materiałach piśmienniczych, pomiędzy kwietniem 1894 a lipcem 1906 roku.

narażeni na utratę tego wszystkiego, co mogło być ważne w oczach ludzi im współczesnych (pozycja społeczna, prawa obywatelskie). W kontekście sytuacji w Filippi (aktywność błędnowierców) sformułowanie „nasza ojczyzna jest w niebie” to także wezwanie chrześcijan do jedności i wytrwałości. Wskazuje ono na głęboki związek pomiędzy aktualnym życiem ziemskim a przyszłym w ojczyźnie niebiańskiej. Dzięki dziełu odkupienia dokonanemu przez Jezusa Chrystusa człowiek otrzymał zaproszenie do życia wiecznego przy Bogu. Wspólnota związana z Nim na ziemi swoją pełną realizację znajdzie w niebie (zob. Flp 3,20–21).

W pismach Elżbiety od Trójcy Świętej zagadnienie „niebiańskiej ojczyzny” pięciokrotnie otrzymało formę „notre vie est dans les Cieux” („nasze życie jest w niebie”) [L 237; 241; 246; 249; ZD 16]. Raz zostało zapisane w języku łacińskim „nostra autem conversatio in coelis est” („Nasze zaś obcowanie/wspólny pobyt jest w niebie”) [L 252], a dwukrotnie w wersji „notre conversation est dans les Cieux” („nasze obcowanie jest w niebie”) [L 258; 339]. Mistyczka z Dijon zamienia rzeczownik „vie” („życie”) na „conversation” („rozmowa”, „konwersacja”) dopiero w dwóch ostatnich listach, w których znalazło się nawiązanie do Flp 3,20. Obydwa zostały napisane po L 252, w którym to siostra Elżbieta zacytowała interesujący nas fragment Listu do Filipian w wersji łacińskiej. Można przypuszczać, że zbliżony do łacińskiego słowa „conversatio” francuski termin „conversation”, lepiej wyrażał w tym okresie jej życia to, co chciała przekazać swoim adresatom.

Elżbieta od Trójcy Świętej dwukrotnie zamieściła sformułowanie „nasze życie jest w niebie” jako nagłówek (motto) listu, jednakże nie rozwijając już dalej tej myśli. To listy pierwszy (L 237) i trzeci (L 246), gdzie odniosła się do Flp 3,20. We wszystkich pozostałych pismach myśl ta znalazła się w głównej ich części.

W okresie swojego pobytu w infirmerii, w której młoda karmelitanka spędziła ostatnie miesiące życia, tylko jeden raz wykorzystała to Pawłowe sformułowanie (L 339). List ten stanowi pożegnanie, a zawarta w nim wypowiedź „nasze obcowanie jest w niebie” podsumowuje eschatologiczne rozważania wycieńczonej chorobą autorki. W żadnym z pozostałych pism siostra Elżbieta nie łączy bezpośrednio myśli z Flp 3,20 ze swoją śmiercią, ale wskazuje na głęboką jedność między życiem ziemskim, zakorzenionym w wierze w Jezusa Chrystusa, a życiem w wieczności, w którym spotkamy oczekującego nas Boga. W Nim też spotkamy tych, którzy z nami wędrowali przez życie.

Mistyczka z Dijon, przekazując swoim najbliższym stwierdzenie „nasze życie/obcowanie jest w niebie”, które przed laty usłyszeli od Apostoła Pawła chrześcijanie w Filippi, chciała ich umocnić i zachęcić do wytrwałości w podążaniu już tu na ziemi drogą, która będzie ich wspólna w wieczności. Umacniając słowami Pawła innych, adresowała je również do siebie (ZD 16).

The Issue of ‘Homeland in Heaven’ in Paul’s Letter to the Philippians and the Writings of Saint Elisabeth of the Holy Trinity

Summary

The article is a study of the theme of ‘heavenly homeland’ in St. Paul’s *Letter to the Philippians* 3:20 and in the writings of the French Carmelite St. Elisabeth of the Holy Trinity (1880–1906).

The first part is an exegesis of Phil 3:20. It consists of a description of the community in Philippi at the time when the *Letter to the Philippians* was written; suggestion of a translation of Phil 3:17–21 into Polish; general presentation of the context Phil 3:20 and discussion of the meaning of the lexeme *politeuma*.

The second part presents eight writings of Elisabeth of the Holy Trinity (Letters 237; 241; 246; 249; 252; 258; 339; Spiritual Notes [originally *Notes intimes*] 16), in which she made reference to the thought included in Phil 3:20.

The mystic from Dijon, a faithful and eager pupil of Paul the Apostle drew profusely from his inspired thoughts not only for herself but also shared them with others, as evidenced by several references to Phil 3:20 in her writings. Her aim was to strengthen those closest to her (and herself) in following here on Earth the way which would be their common way in eternity.

Translated by Patrycja Tomaszewska

Keywords

Letter to the Philippians 3:20, Elisabeth of the Holy Trinity, heaven, homeland, eternal life

Słowa kluczowe

List do Filipian 3,20, Elżbieta od Trójcy Świętej, niebo, ojczyzna, życie wieczne

Bibliografia

Dotycząca Listu do Filipian

Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, ed. B. Fischer, I. Gribomont, H.F.G. Sparks, W. Thiele, R. Weber, R. Gryson, Stuttgart 1994⁴.

Novum Testamentum Graece, ed. E. Nestle, E. Nestle, B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, Stuttgart 2012²⁸.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979².

Bianchini F., *L’elogio di sé in Cristo. L’utilizzo della periautologia nel contesto di Filippesi 3,1–4,1*, (Analecta Biblica 164), Roma 2006.

Böttger P.Ch., *Die eschatologische Existenz der Christen. Erwägungen zu Philipper 3,20*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums” 60 (1969), s. 244–263.

Byrne B., *List do Filipian* [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. oryginalnego R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. nauk. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. K. Bardski i inni, (Prymasowska Seria Biblijna 17), Warszawa 2001, s. 1399–1408.

- Dąbrowski E., *Święty Paweł. Życie i pisma*, Poznań 1952².
- Dibelius M., *Die Briefe des Apostels Paulus. An die Thessalonicher I. II. An die Philipper*, (Handbuch zum Neuen Testament III/2), Tübingen 1911.
- Fee G.D., *Paul's Letter to the Philippians*, (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids (MI)–Cambridge 1995.
- Flis J., *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament XI), Częstochowa 2011.
- Hawthorne G.F., Martin R.P., *Philippians*, (Word Biblical Commentary 43), Nashville 2004².
- Jankowski A., *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian — do Kolosan — do Filemona — do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, (Pismo Święte Nowego Testamentu VIII), Poznań 1962.
- Langkammer H., *List do Filipian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, (Biblia Lubelska), Lublin 2001.
- Mędala S., *Świadectwo mocy Chrystusa (List do Filipian)* [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. IX: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, współred. S. Mędala, Warszawa 1997, s. 381–411.
- Miller E.C., *Politeu, esq in Philippians 1,27: Some philological and thematic observations*, „Journal for the Study of the New Testament” 15 (1982), s. 86–96.
- Müller U.B., *Der Brief des Paulus an die Philipper*, (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 11/I), Leipzig 2002².
- Pilhofer P., *Philippi*, Bd. I: *Die erste christliche Gemeinde Europas*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 87), Tübingen 1995.
- Pilhofer P., *Philippi*, Bd. II: *Katalog der Inschriften von Philippi*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 119), Tübingen 2000.
- Portefaix L., *Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke — Acts as Seen by First-Century Philippian Women*, Uppsala 1988.
- Wick P., *Der Philipperbrief. Der formale Aufbau des Briefs als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts*, (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 135), Stuttgart–Berlin–Köln 1994.
- Wilk J., *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, (Biblia Impulsy XI), Katowice 2017.
- Wilk J., „*Teologia kontaktu*” na podstawie Listu św. Pawła do Filipian i Dziejów Apostolskich 16, (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 31), Katowice 2006.
- Wilk J., *Wartości figuralne metafor w Pawłowym Liście do Filipian* (3,2), „Ateneum Kapłańskie” 162 (2014) 1(629), s. 95–104.

Dotycząca Elżbiety od Trójcy Świętej

- Élisabeth de la Trinité, *Œuvres Complètes*, édition critique C. De Meester, Paris 2017³. Wydanie polskie: Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie*, t. I: *Listy młodzieńcze*; t. II: *Listy z Karmelu*; t. III: *Pisma pomniejsze*, przekł. i oprac. J.E. Bielecki, Kraków 2006.
- Elżbieta od Trójcy Świętej. O świecie Ciebie szukam. Wspomnienie pewnego oblicza i pewnego serca*, red. P.P. Furdzik, Kraków 2006.
- Dąbek T.M., *Biblia w duchowości bł. Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej* [w:] „*Uwielbienie chwały*”. VI Karmelitański Tydzień Duchowości z bł. Elżbietą od Trójcy Świętej. 5–8 maja 2003, red. J.W. Gogola, (Karmel Żywy 6), Kraków 2004, s. 33–49.

- De Meester C., *Święta Elżbieta od Trójcy Świętej. Biografia*, przekł. K. Rogalska, Poznań 2015.
- Kornas-Biela D., *Rodzinność w życiu i pismach bł. Elżbiety od Trójcy Świętej* [w:] *Rodzina u świętych Karmelu. XV Dni Duchowości. 10–11 maja 2012*, red. J.W. Gogola, (Karmel Żywy 16), Kraków 2013, s. 61–101.
- Kraj K.W., *Laudem gloriae — życie codzienne jako liturgia* [w:] „Uwielbienie chwały”. *VI Karmelitański Tydzień Duchowości z bł. Elżbietą od Trójcy Świętej. 5–8 maja 2003*, red. J.W. Gogola, (Karmel Żywy 6), Kraków 2004, s. 155–181.
- L'abbé André Chevnard, 3 października 2017, [online] <http://www.elisabeth-dijon.org/fr/accueil/95-cat%C3%A9gories-all/cat%C3%A9gories-fr/personnes/259-abb%C3%A9-chevnard.html> [15.11.2018].
- Miczyński J.K., *La lettura spirituale dell'insegnamento di San Paolo Apostolo negli scritti di Elisabetta della Trinità*, „Spiritualitas” 1 (2014), s. 217–230.
- Nawracała T., *Les fines dernières chez la b. Elisabeth de la Trinité*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 17 (2009) 2, s. 61–76.
- Nawracała T., *Louange de la gloire — la vie de l'homme cachée dans la Trinité*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 24 (2010), s. 215–234.
- Philipon M.M., *Trójca Święta w moim życiu. Doktryna duchowa Siostry Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej*, tłum. siostra dominikanka z klasztoru św. Anny, siostra benedyktynka od nieustającej adoracji, Poznań 2002².
- Rémy J., *Guite. La sorella di Elisabetta della Trinità*, trad. L. Ceccon Terranova, Milano 2004.
- Sicari A.M., *Elżbieta od Trójcy Świętej*, tłum. A. Bałucka-Grimaldi, Kraków 2007.
- Szczurek J.D., *Tajemnica zamieszkania Trójcy Świętej w duszy według bł. Elżbiety w Dijon* [w:] *Niebo w mej duszy. Materiały z sympozjum poświęconego duchowości bł. Elżbiety od Trójcy Świętej (1880–1906) w stulecie jej śmierci. Kraków, 21 listopada 2006 r.*, red. A. Ruszała, Kraków 2007, s. 27–44.
- Vella A., *Bl. Elizabeth of the Trinity: Disciple of St. Paul*, „Carmel in the World” 24 (1985), s. 207–216.

Dziela różne

- Do Diogneta [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, kom. i oprac. M. Starowieyski, (Biblioteka Ojców Kościoła 10), Kraków 2010² (uzupełnione i poprawione), s. 334–350.
- Hutter U., *politeuma* [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. v. H. Balz, G. Schneider, Bd. III, Stuttgart–Berlin–Köln 1992², kol. 310–312.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, (Prymasowska Seria Biblijna 3), Warszawa 1995².
- Słomka J., *Metodologia teologii duchowości*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 50 (2017) 1, s. 129–142.
- Słownik grecko-polski*, t. III, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962.
- Słownik łacińsko-polski*, t. I, red. J. Korpanty, Warszawa 2001.
- Świderkówna A., *Biblia w świecie greckim*, (Radiowa Katecheza Biblijna 5), Gniezno 1996.

Jacek Hadryś¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Dążenie patronów Archidiecezji Poznańskiej do pełni życia w Bogu

Święci są po to, aby można było wielbić i kontemplować miłość Boga w ich życiu, uczyć się od nich owocnego podejmowania Bożej łaski (czyli zaczerpnąć pożytek duchowy dla siebie), uciekać się do ich wstawiennictwa (dzięki tajemnicy świętych obcowania), a czasami także po to, aby jak stwierdził święty Jan Paweł II, zawstydząć². Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie dążenia do pełni życia w Bogu patronów Archidiecezji Poznańskiej, czyli świętego biskupa i męczennika Stanisława ze Szczepanowa, błogosławionego biskupa i pustelnika Bogumiła oraz świętej siostry Urszuli Ledóchowskiej. Powyższą refleksję wydobyto z analizy zachowanych przekazów dotyczących życia tychże świętych, a w wypadku świętej Urszuli także na podstawie jej listów i pism. Dążenia poszczególnych patronów do pełni życia w Bogu zaprezentowano w sposób syntetyczny według schematu: uwarunkowania życia duchowego — najważniejsze elementy i przejawy świętości. Przy każdym umieszczono krótkie podsumowanie, a wnioski i tezy wynikające z przeprowadzonych analiz zamieszczono na końcu artykułu. Całość została poprzedzona krótkim przypomnieniem kilku podstawowych prawd dotyczących chrześcijańskiego życia duchowego i określeń jego pełni, jak również roli świętych w życiu chrześcijan; odwołano się tu do stosownej literatury przedmiotu.

Zagadnienia wprowadzające

Święty Łukasz zapisał, że Jezus „czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2,52). Chrystus pełnię świętości posiadał zawsze,

¹ Ksiądz dr hab. Jacek Hadryś, prof. UAM (ur. w 1962 roku w Krotoszynie) — kapłan archidiecezji poznańskiej, teolog, kierownik Zakładu Teologii Moralnej, Duchowości i Katolickiej Nauki Społecznej na Wydziale Teologicznym UAM, dyrektor Szkoły Katechistów Archidiecezji Poznańskiej, cenzor ksiąg religijnych (jacekh@amu.edu.pl).

² Por. J. Hadryś, *Dynamika chrześcijańskiego życia duchowego*, Poznań 2017, s. 95–100.

niemniej wzrastał w łasce w każdej fazie swojego ludzkiego rozwoju — wybierając ludzki sposób życia, wybrał jednocześnie stopniowy wzrost duchowy³. Chrześcijańskie życie duchowe jest rzeczywistością dynamiczną. Udział w życiu Bożym rozpoczyna się na chrzcie świętym, ale jest człowiekowi dany i jednocześnie zadany. Rozwój życia Bożego w ochrzczonej jest możliwy dzięki Chrystusowi, jednakże w praktyce zależy od współpracy człowieka z Bożą łaską. W ziemskim życiu może osiągnąć względną pełnię, by całkowitą, absolutną, osiąść w wieczności. Owa ziemską pełnią życia w Bogu jest w teologii różnie określana. Najczęściej ujmuje się ją jako pełne naśladowanie Chrystusa i upodobnienie do Niego, zjednoczenie z Bogiem, pełnienie Bożej woli, praktykę cnót, sumienne wypełnianie codziennych obowiązków ze względu na miłość do Boga, doskonałość chrześcijańską i świętość⁴. Naśladowanie Chrystusa i upodobnienie do Niego nie jest możliwe bez dbania o osobistą relację z Nim, co zakłada głębokie życie modlitewno-sakramentalne oraz podejmowanie z miłości ku Niemu wysiłku⁵, aby spełniać pragnienia Jego Boskiego Serca, czyli by miłować tak, jak On umiłował, do końca (por. J 13,1)⁶. Zjednoczenie z Bogiem zachodzi wtedy, kiedy wola człowieka równa się woli Bożej i nic ich nie dzieli⁷. Pełnienie woli Bożej ze względu na Chrystusa inspirowało rozwój duchowy wielu świętych⁸, a jednocześnie potwierdzało ich miłość do Niego. Życie cnotami teologicznymi oraz wysoki poziom cnót moralnych również stanowią potwierdzenie znacznego udziału w świętości Boga, gdyż bez osobistej więzi ze Zbawicielem nie byłyby możliwe. Jeżeli ktoś ze względu na Chrystusa, z miłości ku Niemu sumiennie wypełnia swoje codzienne obowiązki, nawet te najbardziej prozaiczne, to jest to także znakiem jego trwania w komunii z Bogiem⁹. Doskonałość chrześcijanin osiąga wtedy,

³ Por. J. Galot, *Who is Christ? A theology of the incarnation*, Roma 1980, s. 378–379.

⁴ Zob. J. Hadryś, *Różne ujęcia pełni życia chrześcijańskiego* [w:] *Zawsze z Tobą. Księga pamiątkowa ofiarowana biskupowi Zdzisławowi Fortuniakowi na pięćdziesięciolecie kapłaństwa*, red. tenże, Poznań 2013, s. 243–247.

⁵ „Jeżeli ktoś chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mt 16,24).

⁶ Podczas ostatniej wieczerzy Chrystus swoje postępowanie postawił za wzór do naśladowania: „[d]ałam wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13,15).

⁷ Por. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 5, 3 [w:] tenże, *Dzieła*, Kraków 1998, s. 139–401, tu: s. 197. „Święty Jan od Krzyża w sposób świadomy używa terminu «uniön» (zjednoczenie) zamiast «perfección» (doskonałość), by wyrazić całe bogactwo życia duchowego i jego dynamikę. Ideałem jest pełne, przekształcające i przebóstwiający zjednoczenie z Bogiem przez miłość”; J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2003, s. 101–102.

⁸ W *Dzienniczku* św. Faustyny Kowalskiej znalazły się znamienne słowa: „[o]d dziś nie istnieje we mnie wola własna [...]. Od dziś pełnię wolę Bożą, wszędzie, zawsze, we wszystkim”; też, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2015, s. 144.

⁹ Por. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, s. 104.

kiedy w stopniu możliwie najwyższym w ziemskim życiu miłuje Boga i ludzi, wzorując się na miłości Chrystusa do Ojca i do każdego człowieka. Pełne uczestniczenie w świętości Boga zakłada głęboką więź z Chrystusem (wymiar teologalny chrześcijańskiej świętości), która przekłada się na dostosowywanie codziennych wyborów do wymagań Chrystusa (wymiar moralny) i zakłada trwanie we wspólnocie Kościoła (wymiar eklezjalny)¹⁰. Można powiedzieć, że święty to grzesznik, który z miłości ku Bogu usilnie stara się nie grzeszyć. Powyższe stwierdzenie nie oznacza, że jest on bezbłędny moralnie, ale zakłada widoczny postępek na drodze wiodącej do upodobnienia się w miłości do Chrystusa.

Święty Stanisław biskup i męczennik

Na temat świętego Stanisława biskupa powstało wiele opracowań naukowych bądź popularnonaukowych, które odwołują się przede wszystkim do informacji podawanych przez Galla Anonima, błogosławionego Wincentego Kadłubka oraz Jana Długosza¹¹. Gall Anonim określił biskupa Stanisława mianem buntownika wobec króla, natomiast dwaj pozostali przedstawiali go jako świętego biskupa. Aby ukazać różne przejawy świętości życia Stanisława, w niniejszym opracowaniu skorzystano z opisów sporządzonych przez Jana Długosza¹². Warto pamiętać, że z wyjątkiem męczeńskiej śmierci inne wydarzenia z życia świętego Stanisława są dość słabo znane nawet historykom i hagiografom¹³.

¹⁰ „Świętość i doskonałość są nierozłączne. Ponieważ chrześcijanin stał się dzieckiem Bożym, świętość oznacza pełnię boskiego usynowienia, co oznacza identyfikację z Chrystusem. Owo identyfikowanie się wzrasta w życiu doczesnym poprzez praktykowanie miłosierdzia i pozostałych cnót w sprawowaniu powszechnego kapłaństwa”; J.L. Díaz, E. Burkhart, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría: Estudio de la teología espiritual*, t. 3, Madrid 2011, s. 285 (tłum. G. Pawlaczyk).

¹¹ Najstarszym źródłem o życiu św. Stanisława są roczniki sporządzone za czasów arcybiskupa Arona oraz Katalog Biskupów Krakowskich. Gall Anonim oraz Wincenty Kadłubek, opierając się na relacjach świadków i już istniejących przekazach, opisują wydarzenia związane ze śmiercią biskupa Stanisława. Pierwszy, w miarę kompletny życiorys świętego Stanisława powstał dopiero około 150 lat po jego śmierci, a jego autorem jest dominikanin Wincenty z Kielczy. W związku z kanonizacją zrobiono dokumentację cudów i w ten sposób powstał ważny dokument *Cuda św. Stanisława (Miracula sancti Stanislai)*. W następnych stuleciach powstawały różne żywoty, z których najbardziej znany jest autorstwa Jana Długosza (XV wiek). Jan Długosz relację opiera głównie na Wincentym z Kielczy i ją uszczegóławia. Por. *Święty Stanisław. Biskup, Męczennik. Patron Siedlec*. A. Prządka (red.), Siedlce 2008, s. 9–10.

¹² Wszystkie zamieszczone w przypisach cytaty z *Żywota św. Stanisława Biskupa Krakowskiego* Jana Długosza pochodzą z zakładki Sanktuarium ze strony internetowej www.skalka.paulini.pl/.

¹³ Por. *Święty Stanisław...*, s. 9.

Uwarunkowania życia duchowego

Święty Stanisław urodził się w Szczepanowie około 1030 roku. Naukę pobierał zapewne w domu rodzinnym, potem być może w Tyńcu w klasztorze benedyktyńskim. Nie jest wykluczone, że dalsze studia odbywał zgodnie z ówczesnym zwyczajem za granicą, być może w szkole katedralnej w Leodium (Liège w Belgii) lub w Paryżu. Świecenia kapłańskie przyjął około roku 1060. Dziesięć lat później został wybrany na biskupa i w 1072 roku konsekrowany. Jako biskup krakowski wyjednał u papieża Grzegorza VII wskrzeszenie metropolii gnieźnieńskiej, co uważa się za jego szczególną zasługę. Mimo wieloletniej dobrej współpracy z królem Bolesławem wszedł z nim w konflikt, wypominając popełniane przez Piastów zło i wzywając do nawrócenia. Na początku miał upominać króla w cztery oczy, a gdy to okazało się nieskuteczne, miał wygłosić na ten temat wiele kazań¹⁴. Wobec braku pozytywnej reakcji Bolesława zdecydował się rzucić na króla kłatwę z nadzieją, że w ten sposób zmusi go do zmiany postępowania¹⁵. Reakcja Bolesława była odwrotna: 11 kwietnia 1079 roku osobiście zabił biskupa Stanisława podczas sprawowanej przez niego Eucharystii.

Najważniejsze elementy i przejawy świętości

Odwołując się do tekstów opisujących życie biskupa Stanisława, za podstawowe elementy i przejawy jego świętości można uznać przede wszystkim: wierność modlitwie, hojność, wolność od przywiązania do dóbr materialnych, gorliwość, roztropność, wrażliwość na potrzeby i krzywdy bliźnich, męstwo, umiłowanie prawdy, odważną obronę moralności i godności człowieka. Jan Długosz wspo-

¹⁴ „Na złe zachowanie króla narzekali wszyscy, ale lęk przed utratą majątków, urzędów lub życia powstrzymywały ich przed krytyką publiczną i upominaniem. Jeden tylko biskup krakowski usunąwszy na bok oba względy, szedł do króla nieustraszenie. Spotkawszy się z królem sam na sam w jego sypialni, wydalając wszystkich świadków, powiedział otwarcie jak szpetne i ohydne są te występki, w które król się pogrążył; [...] Prosił go i zaklinał, aby pohamował wybuchy nieokiełznanej lubieżności, aby poskromił żądze, oraz aby żył tylko z własną żoną, a nie gwałcił czystości innych małżeństw, a gdy chce, aby jego prawa były szanowane, by sam szanował praw innych. [...] Kiedy prywatne upomnienia nie dawały skutku biskup głosi w tej sprawie szereg kazań”; J. Długosz, *Żywot św. Stanisława*...

¹⁵ „Biskup Stanisław widział również, że wszyscy powołani do tego, boją się stanąć w obronie prawa Bożego i ludzkiego. W tej sytuacji, sam jeden, po raz drugi udał się do króla z prośbą i napomnieniem. [...] Stanisław upominał króla takimi i tym podobnymi słowami: «byłbym uciekinierem od mojej owczarni, a nie jej pasterzem, gdybym teraz nie ujął się za ludem, przeciwko twemu okrucieństwu, królu!». Stanął, więc jako wiemy pasterz i przedziwny pośrednik między ludem a królem, gdy zastawiał się za cały lud polski i całą trzodę Bożą. [...] Biskup Stanisław, zmuszony był sięgnąć po broń ostateczną — wyłączył Bolesława ze społeczności wiernych. Liczył przy tym na opamiętanie, nawrócenie i miał nadzieję z powrotem przyjąć do Kościoła, tego, którego musiał obłożyć kłatwą”; tamże.

mina, że Stanisław był bardzo zdolnym człowiekiem, z zapałem poświęcającym czas głównie na zdobywanie wiedzy oraz na modlitwę¹⁶. Już od młodości był zdyscyplinowany, nie ulegał pokusom ciała, kształtował swój charakter, odznaczał się prawością¹⁷. Z natury był otwarty na innych, stąd jako biskup przyciągał do siebie ludzi, którzy prosili o radę w sprawach duchowych czy też konkretną pomoc. Przychodzących podejmował z łagodnością i starał się im pomóc, jak to tylko było możliwe, okazując litość oraz zrozumienie¹⁸. Odznaczał się przy tym prawością i wiernością prawdzie, nie ulegał manipulacjom czy względom ludzkim, był rozsądny i uczciwy¹⁹. Swój majątek przeznaczał na pomaganie biednym bądź na budowanie kościołów²⁰. Starał się spieszyć z pomocą możliwie największej liczbie osób²¹. Wierność prawdzie, nieprzeciętna odwaga oraz odpowiedzialność za tych, których Chrystus powierzył mu w biskupiej posłudze, sprawiły, że poniósł męczeńską śmierć z rąk króla Bolesława. Stała się ona ukoronowaniem jego świętego życia a jednocześnie darem dla młodego jeszcze wówczas polskiego Kościoła.

W świetle powyższej refleksji można stwierdzić, że droga Stanisława do świętości wiodła od dobrego wychowania w wierze w domu rodzinnym i otrzymania solidnego wykształcenia, przez pełnienie posługi biskupiej w ówczesnej

¹⁶ „W nabywaniu nauk okazał, że posiada umysł pojętny, chciwy nauki i bystry, co budziło w nauczycielach wielką o nim nadzieję. Spoczynek i jedzenie mało zajmowały mu czasu. Spał i jadł krótko, zaś większość czasu przeznaczał na naukę. Jeżeli zaś miał chwilę czasu wolnego, przeznaczał go na modlitwę”; tamże.

¹⁷ „Unikał z pogardą samowolności w postępowaniu i wszelkich ponęt ciała, jakie w tym wieku występują, dając tym wielką nadzieję przyszłej prawości i siły charakteru osobistego”; tamże.

¹⁸ „Z całego królestwa zbiegali się tłumnie tak duchowni jak świeccy, pragnąc oświecić się w przypadkach wątpliwych, lub prosząc o radę w potrzebach swego sumienia, których on przyjmował uprzejmie, a będąc z natury przystępnym i ludzkim, zasiliał ich swoją radą i znamienitą nauką [...]. Nienawidząc wszelkiej obłudy i udawania, był prostym i otwartego serca, ceniąc i wyznając tylko samą prawdę. Był podporą ślepych, pokojem ubogich, ucieczką prześladowanych, pociechą płaczących”; tamże.

¹⁹ „Uwydatniały się w nim nadzwyczajna uczciwość, wielka powaga, wysoka skromność życia, wybitny rozsądek i ogłędność w słowach tak, że nigdy nie wypowiedział czegoś niepoważnego, niedojrzałego. Do każdego odnosił się z taką uprzejmą łagodnością [...]. Starał się o to i pilnował tego, aby być pomocą dla największej liczby ludzi. W radzeniu, w sądzeniu, w wyrokowaniu był umysłem człowieka nieuprzedzonego, czystego i wolnego od wszelkiego cienia dumy lub chciwości”; tamże.

²⁰ „Całą majątność rozdawał albo na ubogich, albo na budowanie kościołów, albo na jedzenie dla głodnych. [...] Świeciła w nim głęboka pokora, trudna do wypowiedzenia łaskawość, nieograniczona litość”; tamże.

²¹ „Pierwszym i najulubieńszym jego staraniem było podejmować się i bronić spraw ludzi uciśnionych. Zawsze był gotów dawać przytułek biednym, obronę słabym, pomoc przygnębionym jakimkolwiek nieszczęściem”; tamże.

stolicy Polski, obdarzenie zaufaniem ze strony władzy kościelnej oraz państwowej, aż po dojrzałość do oddania życia za Chrystusa. Zwieńczeniem i dopełnieniem jego życia oddanego służbie Chrystusowi była łaska męczeńskiej śmierci.

Błogosławiony Bogumił pustelnik i biskup

Nie ma zbyt wielu informacji na temat życia Bogumiła²², jednakże te, które się zachowały, ukazują jego życie i postawę w sposób wystarczający, aby chociaż w stopniu minimalnym ukazać to, co charakteryzowało jego życie duchowe.

Uwarunkowania życia duchowego

Bogumił urodził się około roku 1135 w pobliżu Koźmina. Po uzyskaniu gruntownego wykształcenia wstąpił do zakonu cystersów. W roku 1186 został powołany na urząd biskupa w Poznaniu, a w roku 1187 został mianowany arcybiskupem gnieźnieńskim. Po dwunastu latach rządów złożył rezygnację z urzędu i przeniósł się do Dobrowa, gdzie założył pustelnię. W każdą niedzielę odprawiał msze święte dla okolicznych mieszkańców i wygłaszał kazania. Dobra rodzinne przeznaczył na misje wśród pogańskich Prusów. Zmarł w pustelni około roku 1204. Stał się chlubą zakonu cysterskiego dzięki swojej mądrości, uczynności, dzielności, świętości i hojnej fundacji na cele misyjne²³.

²² „Zaledwie w dwóch źródłach historycznych wymieniany jest biskup Bogumił. Pierwsze to: «Roczniki Świętokrzyskie», z których wynika, że Bogumił w roku 1075 mianowany został arcybiskupem. W roku 1076 być może koronował na króla Polski Bolesława Śmiałego, którego poparł w sporze z biskupem krakowskim Stanisławem. Po męczeńskiej śmierci biskupa Stanisława zrzekł się urzędu i osiadł — być może dla pokuty — w Dobrowie, gdzie zmarł w roku 1092. Drugim źródłem historycznym dla życiorysu biskupa Bogumiła jest dokument z roku 1232 dotyczący nadania wsi Dobrów, cysterskiej misji wśród pogan (Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski, I.120). Identyfikuje się go z arcybiskupem Piotrem II, cystersiem z Koprzywnicy, który od roku 1186 był biskupem w Poznaniu, później metropolitą w Gnieźnie. W roku 1198 miał złożyć swój urząd i osiadł w pustelni Dobrowie”; S. Juszczak, H. Walendowski, *Błogosławiony Bogumił*, [online] http://parafiaofiarowania.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=80&Itemid=96 [18.05.2018]. Zob. także M. Nowodworski, *Bogumił błogosławiony* [w:] *Encyklopedia kościelna*, t. 2, Warszawa 1873, cyt. za 2015 [online] https://pl.wikisource.org/wiki/Encyklopedia_Ko%C5%9Bcielna/Bogumi%C5%82_b%C5%82ogos%C5%82awiony [18.05.2018].

²³ Por. *Błogosławiony Bogumił-Piotr, biskup*, Internetowa liturgia godzin. Czytelnia. Święci i błogosławieni, 31 maja 2014, [online] <http://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/06-10a.php3> [18.05.2018].

Najważniejsze elementy i przejawy świętości

Odwołując się do informacji dotyczących życia Bogumiła oraz do zapisków błogosławionego Wincentego Kadłubka i promotora procesu beatyfikacyjnego prymasa Macieja Łubieńskiego, za najważniejsze elementy i przejawy świętości Bogumiła można uznać: pokorę, ubóstwo, zachowanie dystansu względem światowego splendoru, umiłowanie ciszy, milczenia, zamięłowanie do modlitwy, praktykowanie pokuty, a także różnorodność cnót bliżej nieznanych, w tym uczynności, dzielności i wielkiego miłosierdzia. Bogumił był człowiekiem pokornym, który nie szukał uznania u ludzi ani światowych zaszczytów, w tym kościelnych, ale umiłował życie w ciszy, odosobnieniu, poświęcone modlitwie i ascezie. O powyższym świadczy jego wstąpienie do zakonu cystersów, jak również zrezygnowanie z posługi biskupiej na rzecz prowadzenia życia pustelniczego. Ostatnie lata życia przeżył w eremie, mimo że był człowiekiem niezwykle mądrym, szlachetnym i bardzo cnotliwym²⁴. Na szczególną uwagę w jego życiu duchowym zasługują liczne i radykalnie praktykowane umartwienia, takie jak posty i ograniczenia snu²⁵.

W świetle tych nielicznych wprawdzie, ale konkretnych danych można zauważyć, że droga do świętości wiodła Bogumiła przez dobre wychowanie w wierze w domu rodzinnym, powołanie do życia zakonnego kontemplacyjnego w zakonie cystersów, posługę biskupią i w Poznaniu, i w Gnieźnie, aż po przebywanie w pustelni przez ostatnie pięć lat życia. Niewątpliwie błogosławionego Bogumiła cechowała duchowość pokutna i kontemplacyjna²⁶.

Święta Urszula Ledóchowska

O Urszuli Ledóchowskiej ze względu na bliższy kontekst czasowy jest wiele informacji zarówno dotyczących biografii i posługi, jak również życia duchowego, które prowadziła. Te ostatnie dane są znane przede wszystkim z licznych listów i wypowiedzi świętej, opracowanych i udostępnionych wszystkim, którzy interesują się jej życiem i drogą do Boga. Zachowało się także wiele wspomnień o tej, która odeszła z tego świata w opinii świętości.

²⁴ „Mąż pełny cnót i wiedzy, wyróżniający się dobrymi obyczajami, był pełen szlachetności umysłu”; Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, Wrocław 1996, cyt. za <http://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/06-10a.php3> [18.05.2018].

²⁵ Bogumił przebywał na pustelni „trawiąc czas na modlitwie i trapiąc ciało swoje postami, niespaniem i różnymi umartwieniami, spędził ostatnie lata swego życia”; słowa promotora procesu beatyfikacyjnego prymasa Macieja Łubieńskiego, cyt. za *Błogosławiony Bogumił-Piotr...* [18.05.2018].

²⁶ Por. tamże.

Uwarunkowania życia duchowego

Julia Ledóchowska urodziła się 17 kwietnia 1865 roku w Austrii. W 1883 roku wraz z całą rodziną przeprowadziła się do Lipnicy Murowanej niedaleko Krakowa. W 1886 roku wstąpiła do klasztoru urszulanek w Krakowie, gdzie zajęła się przede wszystkim pracą pedagogiczną. W 1907 roku razem z dwiema siostrami wyjechała do Petersburga, i objęła kierownictwo internatu dla dziewcząt przy polskim Gimnazjum św. Katarzyny. Jako obywatelka Austrii została w wyniku wybuchu pierwszej wojny światowej w 1914 roku wydalona z Rosji. Wyjechała do Sztokholmu, a następnie do Danii. Wspólnie z wyjeżdżającymi kolejno z Petersburga siostrami organizowała szkoły językowe dla skandynawskich dziewcząt, potem m.in. ochronki dla sierot po polskich emigrantach. W 1920 roku petersburska wspólnota urszulanek osiedliła się w Pniewach i wkrótce przekształciła się w apostolskie Zgromadzenie Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego. Święta Urszula w opinii świętości odeszła do wieczności 29 maja 1939 roku w Rzymie²⁷.

Najważniejsze elementy i przejawy świętości

Za najważniejsze elementy życia duchowego świętej Urszuli i przejawy jej świętości należy uznać głęboką komunię z Bogiem, umiłowanie Chrystusa w sakramencie Eucharystii, doświadczenie krzyża i cierpienia, pełnienie woli Bożej w codzienności, życie w pełni powołaniem do życia zakonnego oraz zaangażowanie się w ewangelizację głównie przez pracę wychowawczą, apostołstwo uśmiechu, pogody ducha i radości²⁸. Dla Matki Urszuli niezwykle ważne było trwanie w komunii z Bogiem. Święta uważała, że prawdziwe szczęście człowiek może odnaleźć tylko w Bogu, a warunkiem trwania w komunii z Bogiem jest prowadzenie głębokiego życia duchowego²⁹. Owo zjednoczenie

²⁷ J. Ledóchowska, *Życie i działalność Julii Urszuli Ledóchowskiej*, Warszawa 1998. Zob. M. Gryczyński, *Przed kanonizacją błogosławionej Urszuli [w:] Ślady świętości. Jan Paweł II w Poznaniu i Wielkopolsce*, red. J. Wiesiołowski, Kronika Miasta Poznania, wyd. specjalne, 2005, s. 160–162.

²⁸ Por. J. Hadryś, *Ewangelizacja przez radość w świetle doświadczeń i pism św. Urszuli Ledóchowskiej [w:] Święta Urszula Ledóchowska: kobieta w Kościele i społeczeństwie*, red. M. Krupecka, W. Misztal, Kraków 2015, s. 117–134.

²⁹ Por. U. Ledóchowska, *List do sióstr w Petersburgu z 2 III 1915 [w:]* też, *Listy do sióstr 1914–1922*, Warszawa 2004, s. 129, nr 113. „Oto szczęście duszy owo trwanie w Bogu i z Bogiem. Wtedy wszystko, co ziemskie, wydaje się tak małe i nawet wśród trosk, kłopotów, bied i cierpień tego życia promień z nieba, promień pokoju, ufności i szczęścia zawsze przyświeca”; też, *Pisma zakonne*, Pniewy 2000, s. 32–33. „Z Twoją, Jezu mój, przyjaźnią świat nigdy nie będzie smutny, a życie bez uroku. Obym umiała zrozumieć czyste szczęście posiadania Ciebie”; *Matka Urszula Ledóchowska — czyli lekcja optymizmu*, oprac. H. i B. Tofilowie, Rzym 1983, s. 76.

z Bogiem stanowiło dla niej gwarancję najwyższego szczęścia³⁰. W szczególny sposób Święta Urszula umiłowała jednoczenie się z Chrystusem w komunii świętej³¹. Szczególnie zachęcała do miłowania Chrystusa Ukrzyżowanego³². Jej zdaniem doświadczenie krzyża posiada wielkie znaczenie w życiu osoby zakonnej³³. Matka Urszula była pewna, że miłość do krzyża i do Ukrzyżowanego prowadzi do szczęścia³⁴. Kontemplowanie Ukrzyżowanego i Jego męki uważała za środek uświęcenia³⁵. Łączyła szczęście z miłością, a miłość z doświadczeniem codziennego krzyża³⁶. Zachęcała siostry, aby uczyły się cierpieć po Bożemu, czyli bez narzekania i zniechęcenia³⁷. Akceptacja woli Bożej i jej wierne podejmowanie jest, według świętej Urszuli, nie tylko drogą prowadzącą

³⁰ „Połączmy się w Nim, bo On jest dobry, On jest szczęściem najwyższym dusz naszych, On jest dla nas wszystkim. Jak to błogo Go kochać”; U. Ledóchowska, *List do Marii Teresy Ledóchowskiej* z 21 XII 1885 [w:] J. Ledóchowska, *Listy 1885–1907. Część 1 1885–1889*, Warszawa 2013, s. 56, nr 40.

³¹ „Dzieci najdroższe, Przenajświętszy Sakrament to słońce życia naszego, to nasz skarb, nasze szczęście, nasze wszystko na ziemi”; łąc, *Pisma zakonne*, s. 53.

³² „Niech Wasze serca będą całe skierowane do Jezusa Ukrzyżowanego o przebitym — z miłości ku nam — Sercu. Kochajcie coraz bardziej Ukrzyżowanego, który jest wszystkim dla nas, a w Nim wszystko, wszystko znajdziecie. On pociechą i szczęściem, spokojem i ufnością, i światłem, i wszystkim”; łąc, *Listy do sióstr*, s. 219, nr 57.

³³ „Wszystko, co dobre, wzniosłe, święte w dziedzinie życia nadprzyrodzonego, z krzyża na świat spłynęło, bo to wszystko Chrystus na krzyżu męką i śmiercią swą nam wysłużył. I dlatego do krzyża dusze zakonne powinny kierować oczy swe jak kwiat do słońca. W krzyżu zbawienie, w krzyżu nadzieja nasza, w krzyżu miłość i szczęście, i wszystko nasze, bo na krzyżu Jezus Krwią Przenajświętszą nas odkupił, drzwi nieba dla nas otworzył, męką swą nam wieczną radość zapewnił”; łąc, *Pisma zakonne*, s. 36.

³⁴ „Pamiętajcie — w tym nasze szczęście, nasza miłość w krzyżu. Tam nauczymy się, jak kochać krzyż, choć natura jęczy, a kochając krzyż pewne jesteśmy szczęścia, bo w tym, co kochamy, nie trudno [je znaleźć]! Marne, marne radości ziemskie, choćby i dobre i czyste! To wszystko przemienie, ale z Krzyża płynie światło, co nigdy nie zgaśnie; radość, co zawsze trwa — przez wieczność całą. Kochajmy krzyż, kochajmy Ukrzyżowanego!”; łąc, *List do sióstr w Petersburgu* z 26 II 1915, w: łąc, *Listy do sióstr*, s. 126–127, nr 110.

³⁵ „Wpatruj się w te oczy gasnące, wyraz niewypowiedzianego cierpienia, w rany pokrywające całe ciało. Wsłuchuj się w słowa bólu: «Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił!», a serce Twe rozpali się miłością do Jezusa Twego, zrozumiesz, że krzyż nawet może być źródłem szczęścia, nauczysz się powoli do krzyży życia swego wyciągać ręce”; *Dzwonek św. Olafa. Wypisy*, t. I, Warszawa 2000, s. 24.

³⁶ „Szczęście zakonne rodzi się w miłości Bożej. Im więcej miłości, tym więcej szczęścia. A że chętne dźwiganie krzyża rodzi miłość, a miłość szczęście, więc dusza zakonna raduje się w tych krzyżykach, bo wie, że są dla niej źródłem miłości, a tym samym źródłem szczęścia”; U. Ledóchowska, *Pisma zakonne*, s. 147.

³⁷ „Czyż nie jest dla nas radością myśl, że krzyż łączy cię coraz ściślej z Jezusem? Czyż nie jest radością, że krzyż, ochoczo dźwigany, jest najprostszą drogą do nieba? [...] Uczmy się cierpieć po Bożemu, cierpieć bez zniechęcenia, bez narzekania, bez złego humoru, bez stękania i łez — cichutko, w milczeniu, wesoło, radośnie, a cierpienie stanie się nam źródłem prawdziwego szczęścia, bo szczęścia pokuty, szczęścia miłości!”; tamże, s. 158–159.

do świętości, ale także źródłem radości i szczęścia³⁸. Wypełnianie woli Bożej powinno być inspirowane miłością, gdyż jest to wola Tego, który do końca umiłował³⁹. Święta Urszula czerpała radość z powołania zakonnego⁴⁰. Życie według rad ewangelicznych traktowała jako środek i źródło szczęścia⁴¹. Wielką wagę przykładała do ewangelizowania, gdyż uważała, że najbardziej boską z boskich rzeczy jest praca nad zbawieniem dusz⁴². Łączyła apostołską gorliwość z miłością do Chrystusa Ukrzyżowanego⁴³, z odpowiedzią na pragnienie konającego Zbawiciela, pragnienie miłości dusz⁴⁴. W apostołstwie preferowała uśmiech, radość i pogodę ducha⁴⁵. Była przekonana o potrzebie i skuteczności

³⁸ „Tylko dusza zgodna z wolą Bożą, dusza szukająca szczęścia w woli Bożej, w jasnych regionach Bożych, potrafi mimo wszystko zachować w sobie tę świeżą pogodę, to jasne, słoneczne, Boże szczęście”; tamże, s. 51.

³⁹ „Kochajcie wolę Bożą. Zgryźcie odważnie gorzką i twardą łupinę tego rajskiego orzecha, który Bóg Wam daje: wewnątrz słodkie, szczęścia pełne jądro woli Bożej znajdziecie”; tamże, s. 49.

⁴⁰ „Nie mogę sobie wyobrazić większego szczęścia na świecie, niż radość służenia Zbawicielowi w stanie zakonnym”; też, *List do Ilse von Düring* z 21 XI 1887 [w:] J. Ledóchowska, *Listy 1885–1907. Część I 1885–1889*, Warszawa 2013, s. 153–154, tu: s. 154, nr 102.

⁴¹ Por. też, *Pisma zakonne*, s. 125–126. „Kochajcie wolę Bożą, wtedy kochać będziecie i posłuszeństwo, które właśnie daje Wam możność nieustannego spełniania woli Bożej. Jaka błogość w tej myśli: Cały dzień, od rana do nocy, od nocy do rana, wiem dokładnie, gdzie dla mnie wola Boża, i z tą wolą Bożą nieustannie łączyć się mogę”; tamże, s. 29.

⁴² „Najbardziej Boska z Boskich rzeczy — współpracować nad zbawieniem dusz”; tamże, s. 66.

⁴³ „Jeżeli kocham Jezusa Ukrzyżowanego, muszę odczuwać krzywdę, którą Mu grzesznicy wyrządzają, gardząc jakby Jego cierpieniami, Jego męką i śmiercią. Muszę pracować, jeśli tylko mogę, by przeciwdziałać złości świata, kochając za niego Jezusa, pocieszając Go, modląc się za nieszczęśliwych, prosząc o łaskę zmiłowania, o przebaczenie. Czy jest we mnie ta święta gorliwość, która wypływa z serca kochającego?”; też, *Rozmyślenia dla Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego*, Pniewy 2000, t. I, s. 272.

⁴⁴ „Urszulanka Serca Jezusa Konającego powinna wsłuchiwać się w bolesną skargę wydobywającą się z ust konającego na krzyżu Pana: «Pragnę». [...] Pragnie dusz — dusz, które by Go kochały, a na które, w zamian za ich miłość, mógłby wylać skarby łask i prowadzić je do wiecznej szczęśliwości, do nieba, gdzie On dla nich miejsce chce przygotować. [...] niech w sercach Waszych tli się nieustannie święty ogień miłości dusz. Zbawić dusze, prowadzić dusze do Jezusa, dać im poznać nieskończoną dobroć Serca Jezusowego — oto ideał, dla którego poświęcić się mamy”; też, *Pisma zakonne*, s. 63.

⁴⁵ „Muszę być apostołką, to moje zadanie. [...] Pierwsze moje apostołstwo — to apostołstwo pogody ducha, świętej wesołości. Czy łatwo, czy trudno, czy na moim niebie słońce jasno świeci, czy też kłębią się tam ciemne chmury, czy ludzie chwalą, otaczają miłością, czy też oczerniają, prześladują — mam być zawsze pogodna i uśmiechnięta, zawsze wesoła i dobra. Choćbym nie powiedziała ani słówka, to samą pogodą ducha, uśmiechem nawet w cierpieniu, dam do zrozumienia, że dobrą rzeczą jest służyć Jezusowi, że On nasze wszystko na ziemi! Jezu, chcę głosić Ciebie, wyznawać Ciebie przed ludźmi pogodą ducha i świętym weselem”; też, *Rozmyślenia...*, s. 253.

apostolstwa prowadzonego z radością i pogodą ducha⁴⁶, przekonywała do podejmowania apostolstwa uśmiechu⁴⁷.

W świetle przedłożonych refleksji można zauważyć, że droga świętej Urszuli do pełni życia w Bogu rozpoczęła się otrzymaniem w domu rodzinnym starannego wychowania w wierze, a następnie wiodła przez podjęcie powołania do życia zakonnego, ogromne zaangażowanie się w pracę wychowawczą oraz założenie i ukształtowanie nowego zgromadzenia. W swoim życiu duchowym i pełnionej posłudze Święta preferowała ufne i radosne, a także pełne uśmiechu życie apostołskie, którego podstawą było trwanie w komunii z Bogiem, jednoczenie się z Chrystusem w sakramencie Eucharystii, pełnienie woli Bożej w codzienności oraz podejmowanie codziennego krzyża.

Refleksje końcowe — konkluzja

„Pan chce [...] abyśmy byli świętymi i nie oczekuje, że zadowolimy się życiem przeciętnym, rozwodnionym, pustym”⁴⁸. Te słowa papieża Franciszka z adhortacji apostołskiej *Gaudete et exsultate* przypominają o powszechnym powołaniu wszystkich ochrzczonych do pełni życia w Bogu. Ukazanie w niniejszym artykule duchowych sylwetek patronów Archidiecezji Poznańskiej upoważnia do sformułowania następujących konkluzji i wniosków:

⁴⁶ „Pogoda ducha jest [...] bardzo skutecznym apostolstwem. Nic może tak nie przemawiać do obojętnych w wierze, do niewierzących, jak widok osoby zawsze pogodnej, promiennej szczęściem wewnętrznym, uśmiechniętej, choć się wie, że niejeden krzyż dźwiga, że niejedna troska ją przyniata. To święte wesele duszy samo przez się mówi o działaniu Bożym, mówi, że jest coś ponad tą ziemią, że istnieje świat nadprzyrodzony, gdzie dusza znajduje szczęście, jakiego świat jej nie daje. Pogoda duszy pociąga do Boga, do cnoty, tak jak smutek, zły humor, kwaśne usposobienie od pobożności odstręcza”; tamże, s. 534–535.

⁴⁷ „Apostolstwo, które szczególnie dziś, w naszych czasach, bardzo jest pożądane, potrzebne i skuteczne, to apostolstwo uśmiechu. Uśmiech na twojej twarzy wywołuje uśmiech na innych twarzach, a z uśmiechem wstępuje do duszy trochę radości, trochę ciepła, trochę ufności. Uśmiech rozprasza chmury nagromadzone w duszy. Uśmiech na pogodnej twarzy mówi o szczęściu wewnętrznym, mówi o pokoju czystego sumienia, o bez troskim oddaniu się w ręce Ojca niebieskiego, który karmi ptaki, przyodziewa lilie polne i nigdy nie zapomina o tych, co Jemu bez granic ufają. Uśmiech na twojej twarzy pozwala każdemu zbliżyć się bez obawy, by cię o coś poprosić, o coś spytać, bo uśmiech już z góry obiecuje chętnie spełnienie prośby, grzeczną odpowiedź. Nieraz uśmiech wlewa do duszy zniechęconej, smutnej, zbolalej, jakby nowe życie, nadzieję, że nastaną lepsze czasy, że nie wszystko stracone, że Bóg czuwa”; tamże, cyt. za M. Krupecka, *Blisko Serca Chrystusowego. Urszula Ledóchowska i jej misja dziś*, Poznań 2003, s. 44.

⁴⁸ Franciszek, *Gaudete et exsultate. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym*, Rzym 2018, nr 1.

1. Każdy z patronów Archidiecezji Poznańskiej przyszedł na świat w rodzinie głęboko wierzącej i praktykującej, otrzymał staranne i głębokie wychowanie w wierze. Ten fundament wiary stanowił mocny przyczynek w przygotowaniu każdego z nich do podjęcia świadomego życia chrześcijańskiego oraz wzięcia osobistej odpowiedzialności za rozwój własnej relacji z Bogiem. Życie świętego Stanisława, błogosławionego Bogumiła i świętej Urszuli potwierdziło ważność dobrego wychowania w wierze w domu rodzinnym i jego znaczenie w dążeniu do pełni życia w Bogu w dorosłym życiu.
2. Mimo różnych uwarunkowań egzystencjalnych świętych patronów łączy otrzymanie powołania do życia poświęconego Bogu. Święty Stanisław otrzymał powołanie do kapłaństwa i posługi biskupiej, święta Urszula do życia zakonnego, a błogosławiony Bogumił obydwa powołania, czyli do życia zakonnego, pustelniczego oraz do kapłaństwa i posługi biskupiej.
3. Zewnętrzne przejawy świętości u poszczególnych patronów były różne, co z jednej strony wynikało ze specyfiki powołania każdego z nich i sposobu, w jaki byli prowadzeni przez Boga, a z drugiej z życiowych uwarunkowań. U świętego Stanisława i świętej Urszuli, mimo krańcowo różnych czasów, w których dane im było żyć, można zauważyć wielkie talenty organizacyjne, bardzo przyjazne i łagodne odniesienie do bliźnich, troskę o potrzebujących pomocy i wsparcia oraz wielkość ich poświęcenia dla innych. U błogosławionego Bogumiła widoczne jest przede wszystkim umiłowanie życia ukrytego oraz praktykowanie surowej pokuty. Wszystkich troje łączy zaangażowanie się w działalność ewangelizacyjną związaną bądź to z posługą biskupią jak w przypadku świętego Stanisława i błogosławionego Bogumiła, bądź z pracą wychowawczo-formacyjną jak w posłudze świętej Urszuli.
4. W życiu duchowym u każdego ze świętych patronów uwidacznia się zamiłowanie do modlitwy, troska o trwanie w głębokiej komunii z Chrystusem, przeżywanie z Chrystusem i dla Niego doświadczenia cierpienia oraz świadomość odpowiedzialności za zbawienie innych. Owa odpowiedzialność za bliźnich szczególnie jest widoczna w posłudze świętego Stanisława oraz świętej Urszuli. Charakterystyczny dla nich jest dystans do dóbr materialnych oraz do tego, co proponuje świat, chociaż u błogosławionego Bogumiła znamienne jest fizyczne odcięcie się od życia w świecie przez rezygnację z posługi biskupiej i zamieszkanie w pustelni, a u świętej Urszuli radosna afirmacja dobra istniejącego w świecie.
5. Ze wszystkich patronów Archidiecezji Poznańskiej jedynie święty Stanisław otrzymał łaskę dosłownego oddania życia za Chrystusa. Męczeńska śmierć ujawniła i potwierdziła jego odwagę, męstwo, wierność prawdzie i misji otrzymanej od Boga i wpisała się w fundament chrześcijaństwa w Polsce.

„Kościół się nigdy nie rozstaje z tajemnicą świętych obcowania. Nie rozstaje się ze swoimi świętymi i błogosławionymi. Oni stanowią jego przyszłość. Stanowią jego największą nadzieję. Wskazują nieustannie drogę, a równocześnie wciąż wracają do nas, są z nami. Stanowią żywy przykład dla nas”⁴⁹. Te słowa świętego Jana Pawła II odnoszą się zarówno do każdego ze świętych i błogosławionych Kościoła, jak i do patronów archidiecezji poznańskiej, których sposób podejmowania łaski Bożej w życiu i posłudze nadal inspirowe wierzących w Chrystusa do świadomego i usilnego dążenia do pełni życia w Bogu.

The Pursuit of the Fullness of Life in God by the Saint Patrons of the Archdiocese of Poznan

Summary

The article presents the pursuit of the fullness of life in God by the saint patrons of the Archdiocese of Poznan, namely the saint bishop and martyr Stanislaw of Szczepanow, the blessed bishop and hermit Bogumil and the saint sister Urszula Ledochowska. The presentation is done according to the scheme: determinants of spiritual life — the most important elements and manifestations of sanctity. The inferences and assertions resulting from the conducted analyses are included in the conclusion. The study is preceded by a recapitulation of the basic truths regarding Christian spiritual life and the role of saints in the lives of Christians. Studies have shown, among other things, that each of the patrons came into the world in a family with a deep faith and received a vocation to dedicate their life to God. In saint Stanislaus and saint Urszula you can see great organizational talents, a very friendly and gentle reference to others, concern for those in need of help and support, and the greatness of their dedication to others. In blessed Bogumil, the most noticeable feature is his love for hidden life and the practice of severe penance. All three share a commitment to evangelization. Each of them reveals a passion for prayer, a concern for being in deep communion with Christ, living with Christ and for Him the experience of suffering and awareness of responsibility for the salvation of others, as well as distance to material goods.

Keywords

Archdiocese of Poznan, patron saint, saint Stanisław of Szczepanow, blessed Bogumił, saint Urszula Ledochowska, spirituality, sanctity

Słowa kluczowe

Archidiecezja Poznańska, patron, św. Stanisław ze Szczepanowa, bł. Bogumił, św. Urszula Ledóchowska, duchowość, świętość

⁴⁹ M. Krupecka, *Z Rzymu do domu Macierzystego*, 2014, [online] <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2014/Przewodnik-Katolicki-21-2014/Temat-numeru/Z-Rzymu-do-domu-Macierzystego> [14.05.2018].

Bibliografia

- Błogosławiony Bogumił-Piotr; biskup*, Internetowa liturgia godzin. Czytelnia. Święci i błogosławieni, 31 maja 2014 [online] <http://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/06-10a.php3> [18.05.2018].
- Díaz J.L., Burkhardt E., *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría: Estudio de la teología espiritual*, t. 3, Madrid 2011.
- Długosz Jan, *Żywot św. Stanisława Biskupa Krakowskiego*, [online] [www.skalka.paulini.pl/](http://www.skalka.paulini.pl/(zakładka+Sanktuarium)) (zakładka Sanktuarium) [18.05.2018].
- Dzwonek św. Olafa. Wypisy*, t. I, Warszawa 2000.
- Franciszek, *Gaudete et exsultate. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym*, Rzym 2018.
- Galot J., *Who is Christ? A theology of the incarnation*, Roma 1980.
- Gogola J., *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2003.
- Gryczyński M., *Przed kanonizacją błogosławionej Urszuli* [w:] *Ślady świętości. Jan Paweł II w Poznaniu i Wielkopolsce*, red. J. Wiesiołowski, Kronika Miasta Poznania, wyd. specjalne, 2005, s. 160–162.
- Hadryś J., *Dynamika chrześcijańskiego życia duchowego*, Poznań 2017.
- Hadryś J., *Ewangelizacja przez radość w świetle doświadczeń i pism św. Urszuli Ledóchowskiej* [w:] *Święta Urszula Ledóchowska: kobieta w Kościele i społeczeństwie*, red. M. Krupecka, W. Misztal, Kraków 2015, s. 117–134.
- Hadryś J., *Różne ujęcia pełni życia chrześcijańskiego* [w:] *Zawsze z Tobą. Księga pamiątkowa ofiarowana biskupowi Zdzisławowi Fortuniakowi na pięćdziesięciolecie kapłaństwa*, red. tenże, Poznań 2013, s. 243–247.
- Jan od Krzyża, *Droga na Górę karmel*, II, 5, 3 [w:] tenże, *Dzieła*, Kraków 1998, s. 139–401.
- Juszcak S., Walendowski H., *Błogosławiony Bogumił*, [online] http://parafiaofiarowania.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=80&Itemid=96 [18.05.2018].
- Kowalska F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2015.
- Krupecka M., *Blisko Serca Chrystusowego. Urszula Ledóchowska i jej misja dziś*, Poznań 2003.
- Krupecka M., *Z Rzymu do domu Macierzystego*, 2014, [online] <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2014/Przewodnik-Katolicki-21-2014/Temat-numeru/Z-Rzymu-do-domu-Macierzystego> [14.05.2018].
- Ledóchowska J., *Życie i działalność Julii Urszuli Ledóchowskiej*, Warszawa 1998.
- Ledóchowska U., *List do Ilse von Düring z 21 XI 1887* [w:] J. Ledóchowska, *Listy 1885–1907. Część I 1885–1889*, Warszawa 2013, s. 153–154, nr 102.
- Ledóchowska U., *List do Marii Teresy Ledóchowskiej z 21 XII 1885* [w:] J. Ledóchowska, *Listy 1885–1907. Część I 1885–1889*, Warszawa 2013, s. 56, nr 40.
- Ledóchowska U., *List do sióstr w Petersburgu z 26 II 1915* [w:] też, *Listy do sióstr 1914–1922*, Warszawa 2004, s. 126–127, nr 110.
- Ledóchowska U., *List do sióstr w Petersburgu z 2 III 1915* [w:] też, *Listy do sióstr 1914–1922*, Warszawa 2004, s. 129, nr 113.
- Ledóchowska U., *Listy do sióstr 1914–1922*, Warszawa 2004.
- Ledóchowska U., *Pisma zakonne*, Pniewy 2000.
- Ledóchowska U., *Rozmyślenia dla Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego*, Pniewy 2000, t. I, s. 272.
- Matka Urszula Ledóchowska — czyli lekcja optymizmu*, oprac. H. i B. Tofilowie, Rzym 1983.

Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, Wrocław 1996, cyt. za <http://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/06-10a.php3> [18.05.2018].

Nowodworski M., *Bogumił błogosławiony* [w:] *Encyklopedia kościelna*, t. 2, red. tenże, Warszawa 1873, [online] https://pl.wikisource.org/wiki/Encyklopedia_Ko%C5%9Bcielna/Bogumi%C5%82_b%C5%82ogos%C5%82awiony [14.05.2018].

Święty Stanisław. Biskup, Męczennik. Patron Siedlec, red. A. Prządka, Siedlce 2008.

Zdzisław J. Kijas OFMConv¹

Pontificia Facoltà Teologia San Bonaventura-SERAPHICUM
Rzym

W służbie Chrystusowi. Błogosławieni prezbiterzy i osoby zakonne Archidiecezji Poznańskiej

Do liczby błogosławionych prezbiterów i osób zakonnych Archidiecezji Poznańskiej należy siedmiu mężczyzn i jedna kobieta. Są nimi: bł. Edmund Bojanowski (1814–1871)², bł. siostra Sancja Szymkowiak (1910–1942) oraz sześciu męczenników drugiej wojny światowej: bł. ksiądz Marian Konopiński (1907–1943), bł. ksiądz Józef Kut (1905–1942), bł. ksiądz Włodzimierz Laskowski (1886–1940), bł. ksiądz Narcyz Putz (1877–1942), bł. brat Józef Zapłata (1904–1945) i bł. brat Grzegorz Bolesław Frąckowiak SVD (1911–1943).

Powstrzymam się od szczegółowego prezentowania sylwetek każdego z błogosławionych i błogosławionej, których życie jest — jak sądzę — wielu już znane. Ci zaś, którzy dotąd nie poznali tych postaci, mają wiele możliwości zaczerpnięcia wiarygodnych informacji na ich temat. W dalszej części niniejszego tekstu zatrzymam się wyłącznie na kilku z nich, pokazując okoliczności ich śmierci. W referacie będę chciał przede wszystkim podjąć ważną kwestię świętości, rozważając ją w kontekście dokonujących się zmian kulturowych, których początek datuje się na ogół na XVIII wiek. Będę szukał odpowiedzi na kilka pytań, które uważam za ważne, wręcz nieodzowne do zrozumienia współczesnej sytuacji w świecie, w którym wierzący żyją i realizują swoje pragnienia jedności

¹ Ojciec prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv — wykładowca Pontificia Facoltà Teologia san Bonaventura-SERAPHICUM (Rzym), Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II oraz wielu uczelni zagranicznych, relator Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, rekolekcjonista, autor licznych publikacji naukowych, m.in.: *Siła charakteru*, Kraków 2013, *Siła mądrości*, Kraków 2016, *Tajemnica nieba, czyśćca i piekła*, Częstochowa 2017, oraz powieści: *Tam, gdzie rodzi się życie*, Kraków 2016, *Mój anioł idzie przed tobą*, Michalineum, 2017, *Brewiarz ekologa*, Kraków 2018, *Nawet szarość jaśnieje*, Kraków 2018 i wielu innych (zjkantony@outlook.com).

² Błogosławiony Edmund Bojanowski był osobą świecką, umieszczam go jednak w gronie osób duchownych jako założyciela Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP.

z Bogiem. Są to następujące pytania: Jakie są kierunki dokonujących się zmian we współczesnym świecie? Jakie znaczenie dla tych przemian mają ogłaszani błogosławieni „poznąscy”?

Tendencja do odczarowania świata

Jesteśmy obecnie świadkami pewnego procesu, który mógłbym nazwać procesem *odczarowywania świata*³. Mam na myśli szeroki ruch, który dokonuje humanizacji tego wszystkiego, co wcześniej było boskie, przynależne do Boga lub do Niego prowadzące. Sam proces nie jest nowy, ale odnosi się wrażenie, jakby okresowo przybierał na sile, obejmując coraz to nowe obszary życia człowieka. Jako fenomen datuje się on na początki XVIII wieku, czyli na rozpoczęcie procesu laicyzacji Europy. W swoich historycznych załączkach obejmował on wyłącznie kraje położone w granicach tego kontynentu, jednak w miarę upływu czasu wychodził poza niego i dziś jest widoczny prawie na całym świecie. Proces ten przejawia się na różne sposoby, lecz to, co wydaje się w nim bardzo charakterystyczne, to odrzucenie dotychczasowych autorytetów, które w dużym stopniu wynikały z przesłanek wiary. Wraz z tym idzie deklarowanie wolności myślenia, wolnego od zewnętrznych autorytetów, a więc myślenia niezależnego, indywidualistycznego.

Wielorakie są efekty tego procesu. Jednym z nich, ważnym w kontekście świętości, jest mocna tendencja do „uczłowieczania” treści zawartych w Objawieniu, do nadawania im rysów ludzkich, odzierając je natomiast z boskich atrybutów, jakie miały wcześniej. Jesteśmy świadkami wyraźnego, wręcz agresywnego *uświęcania* tego, co ludzkie, co jest dziełem człowieka, co pomnaża jego przyjemność, radość życia i pogodę ducha... Jednocześnie odsuwa się na plan dalszy, a nawet zapomina o tym, co boskie lub co do Boga prowadzi. Mamy więc nad wyraz dziwną sytuację, kiedy to człowiek staje się „święty”, przywdziewa szaty *sacrum* i staje się ważny, cenny, wartościowy, nie zaś Bóg, jak było dotąd. Zatraca się tym samym źródło, wartość i sens autentycznego *sacrum*, którego źródłem i rękojmnią może być tylko i wyłącznie Bóg. Kiedy zaczyna brakować Boga albo kiedy pozbawia się Go głosu, raptem wszystko może być uważane za „święte”, nie będąc nim. Każde pragnienie, zachcianka, tęsknota mogą przybrać rysy świętości, stąd: moje prawo, moja wola, moja miłość, mój wybór... w znaczeniu „jedyna”, czyli „święta”.

Francuski filozof, Luc Ferry, w latach 2002–2004 minister edukacji narodowej, nazywa ten proces „uczłowieczeniem boskości”⁴. Jego początek datuje

³ Pisze o tym francuski filozof Luc Ferry w książce zatytułowanej *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, którą na polski przełożyli Andrzej Miś i Hanna Miś (Warszawa 1998, s. 44).

⁴ Tamże, s. 45.

na czas wejścia na scenę historii tzw. teizmu. Zwolennicy tego kierunku, który nie tylko był kierunkiem myślowym, ale również ekonomicznym i politycznym, uważali, że należy wprowadzić kierować się w życiu zasadami wiary, ale nie dlatego, że jest się posłusznym Bogu-Zbawcy, który potencjalnie może nagrodzić lub ukarać w życiu przyszłym. Nic z tego! Zwolennicy teizmu uważali, że człowiek winien wprowadzić przestrzegać zasad wiary, lecz nie ze względu na Boga, a przynajmniej nie z lęku przed Nim i ewentualnością pośmiertnego osądu. Posłuszeństwo wskazaniom, jakie dał Bóg, musi mieć względy głównie praktyczne. Stali na stanowisku, że to użyteczny wymiar zasad wiary jest ważniejszy niż odniesienie do Boga, jako ich dawcy i strażnika. Z tego względu oświeceniowy teizm skupiał się prawie (lub wyłącznie) na sprawach ludzkich. One interesowały go przede wszystkim, a nawet wyłącznie.

Troska o chwałę Boga, o Jego miejsce i prawa w świecie zepchnięte zostały na margines. Zresztą bardzo wielu z tych, którzy promowali nowe idee było deistami⁵ lub wręcz ateistami; pierwsi uważali, że Bóg jest konstruktorem świata rozumnego, lecz nie ingeruje w raz ustanowione prawa, drudzy z kolei rugowali w zupełności obecność Boga z narracji o świecie. Nie rozważano człowieka i nie oceniano jego postępowania z perspektywy Bożych przykazań; względy doczesne, korzyści indywidualne lub zbiorowe, przyjemności lub materialne zyski stały się najważniejsze. W ten sposób Bóg przestał być zewnętrzną i obiektywną miarą człowieka, jego godności, powołania i dążeń. Jedność z Nim przestała być celem. Świętość zatem, jako wspólnota z Bogiem, nie była dłużej w jego programie życia. Prawda, dobro, szczęście przestały opierać się na fundamencie zewnętrznym, boskim. Umieszczone zostały wewnątrz człowieka. Stały się zależne od jego chwilowych pragnień, od sytuacji i miejsca. Prawda, dobro, szczęście stały się odtąd na wskroś subiektywne, zależne od egoistycznych pragnień osoby lub grupy.

Człowiek stawał się coraz bardziej autonomiczny. Bóg stał się niepotrzebny, wręcz zbędny. Modlitwa uważana była za zwyczajną stratę czasu, a posłuszeństwo Jego przykazaniom (jeżeli nie przynosiło wymiernych korzyści materialnych czy innych) wręcz śmieszne. Kontakt z Bogiem mógł, oczywiście, istnieć w przypadku pojedynczych osób, ale tylko w relacjach indywidualnych. Coraz bardziej zaczęło brakować obecności Boga w życiu społecznym, kulturalnym, politycznym czy moralnym. W proces rugowania obecności Boga z obszaru etyki i moralności włączyli się także niektórzy teologowie katoliccy. Jako przykład

⁵ Jednym z pierwszych teoretyków deizmu był irlandzki wolnomysliciel John Toland (zm. 1722). Do nurtu tego zaliczyć można także: Johna Locke'a, Davida Hume'a, Voltaire'a, Denisa Diderota oraz Maksymiliana Robespierre'a. Wpływ deizmu można dostrzec także u takich myślicieli, jak: Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Gotthold E. Lessing, Benjamin Franklin, George Washington, David Friedrich Strauss, Ferdinand Christian Baur, jak również Stanisław Staszic i Jan Śniadecki.

można podać tutaj Alfonsa Auera (1915–2005), niemieckiego moralistę, uznanego przez niektórych za pioniera współczesnej teologii moralnej, zbudowanej na fundamencie wolności. W swoim klasycznym dziele *Autonomia moralna a chrześcijańska wiara* (*Autonome Moral und christlicher Glaube*), opublikowanym w 1971 roku, prof. Auer pisał między innymi:

Nie jest zamiarem Bożym przekazywanie człowiekowi konkretnych zasad etycznych za pośrednictwem zjawisk i procesów zawartych w Objawieniu. To raczej człowiek, dokonując krytycznej analizy własnych doświadczeń, powinien odkryć, co jest korzystne w jego życiu i czego, z tych samych względów, ma unikać⁶.

Wspomniany teolog uważał więc, że człowiek, ponieważ jest wolny, jest stąd autonomiczny i posiada pełne prawo, aby odkryć i podkreślić swoją heteronomię, moralną niezależność. Działa on wówczas w myśl ważnej zasady, że został wprowadzicie stworzony przez Boga i bynajmniej nie podaje tego w wątpliwość, ale odtąd żyje i działa w pełnej niezależności od Niego. W ten sposób heteronomia zasad moralnych, czyli ich pochodzenie od Boga, jako jedyne Dawcy, przestała stanowić przeszkodę w ludzkiej autonomii. Człowiek stawał się odtąd moralnie niezależny od Boga; Bóg nie był już sędzią jego moralnego postępowania, gdyż prawo to przypisał (przywłaszczył) sobie teraz człowiek. W efekcie jego indywidualne sumienie stało się nagle jedyną i wyłączną miarą postępowania i jego oceny.

Na tym jednak się nie kończyło. Proces przybierał stale na sile. Nowe trendy kulturowe, zrodzone w okresie Oświecenia i mocno promowane, dążyły do ubóstwienia człowieka kosztem Boga. Dotychczasowa kultura europejska, w której Bóg znajdował się w centrum wszystkiego, odchodziła w niepamięć, ponieważ najważniejsze miejsce przypadło teraz człowiekowi. Wraz z tym rodziła się jakaś „nowa”, świecka religia: z jednej strony zaczęła mocno „ubóstwiać” człowieka, z drugiej zaś „uczłowieczać” Boga, nadając Mu rysy ludzkie, zachowania typowe dla śmiertelnych, emocje, odczucia, zachowania im właściwe. Niewątpliwie zbliżało to Boga do świata i jego mieszkańców. Stawał się zdecydowanie mniej odległy, mniej abstrakcyjny i mniej autorytarny, ale jednocześnie był coraz „mniej” Bogiem prawdziwym. Tracił rysy i zarazem autorytet Ojca i Sędziego, jaki przysługiwał Mu dotąd, dzięki czemu mógł rządzić światem, być punktem odniesienia dla sądów ludzkich i źródłem nadziei na lepszą przyszłość. Raptem wszystko znalazło się w rękach ludzkich. Człowiek stał się panem teraźniejszości i przyszłości, panem historii. Autorzy nowego porządku świata zdawali się uważać, jakoby „interioryzacja transcendencji stała się warunkiem koniecznym również dla samej religii”⁷.

⁶ A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, s. 341–342.

⁷ L. Ferry, *Człowiek-Bóg...*, s. 48.

Przywracanie do głosu Boga

W czasie rodzenia się nowej kultury *odczarowywania świata*, galopującego humanizmu, oddalenia się od Boga, rugowania Jego obecności w historii, odrzucania Go jako normy postępowania moralnego, trwałego autorytetu zewnętrznego, żyją również ci, których Kościół ogłosił błogosławionymi czy świętymi. Choć duchowo inni, stanowili integralną część tej społeczności. Ich obecność, nauka, rodzaj złożonego świadectwa, wartości, za które oddali swoje życie stały w jawnej sprzeczności z tym, czym żył świat. Najważniejszą ich misją było przywracanie do głosu Boga. Na różne szlachetne sposoby przypominali współczesnym sobie, że Bóg jest i że jest najważniejszy, że tylko Jemu należy oddać chwałę.

Sposób, w jaki przeżywali swój ziemski czas, był niezwykle ważny. W kulturze, która eliminowała obecność Boga, oni byli niestrudżonymi świadkami Jego żywej obecności. Ich heroiczne życie czy męczeńska śmierć zadawały kłam tendencji ubóstwienia człowieka bez Boga, pokazując nierzadko, do czego to prowadzi, jakich czynów może dopuścić się człowiek, który zrezygnuje z Boga. Błogosławieni i święci byli świadkami innej rzeczywistości, wzniesionej na fundamencie Bożych wartości. Im więc chcieli być wierni i wprowadzać je w życie. Stawali się przez to nauczycielami prawdziwej mądrości i przewodnikami przez życie. Zaliczają się do nich również błogosławieni poznańscy. Oni również odrzucili niezdrową autonomię człowieka, opowiadając się po stronie Boga. Swoim życiem udzielali odpowiedzi na ciągle aktualne pytanie: czy ludzki rozum wystarczy, aby stworzyć kryterium dobra i zła? Czy jest w stanie samodzielnie je odnaleźć, jak twierdzili zwolennicy końca etyki opartej na teologii? Heroiczne życie lub męczeńska śmierć błogosławionych negowały pozytywną odpowiedź na te pytania. Wręcz krzyczały, że ludzkie sumienie nie jest autonomicznym ani wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe. Właśnie zamach dokonany na prawdę zrodził koszmar wojny, rasizmu i śmierci. Należało zatem — głosili przyszli błogosławieni — przywrócić koniecznie prymat Boga. On jest źródłem prawdy i Dawcą obiektywnych i trwałych reguł postępowania. Uczyli więc, że człowiekowi nie przysługuje prawo „stwarzania” prawdy, lecz może ją jedynie odkrywać, a odkrywając — ma okazać jej posłuszeństwo. To z kolei wino prowadzić do wprowadzania w życie jej wymagań, życia według jej wskazań. Prawo Boże jest bowiem jedyną i niezmienną, „uniwersalną i obiektywną normą moralności”⁸.

⁸ Jan Paweł II, encyklika *Veritatis splendor*, par. 60.

Spokojni obrońcy Bożej prawdy

Święci nie ulegali panice na widok szerzącego się zła czy niesprawiedliwości. Nie opłakiwali nieobecności Boga, ponieważ nią żyli. Osobiście byli bardzo przekonani o Jego działaniu, mimo że nierzadko było ono ukryte, słabo widoczne, jakby nieobecne. Przypominali jednak sobie i współczesnym, że Bóg nie porzucił człowieka, że Jego prawda jest nadal aktualna, a przykazania nadal obowiązujące. Bóg i to, czego naucza, nie zależy od okoliczności, ponieważ jest ponadczasowy i powszechny. Jego prawda jest zawsze jedną i tą samą prawdą dla każdego. Jej przyjęcie czy odrzucenie nie są zależne od ich stanu posiadania, zajmowanego miejsca czy stopnia inteligencji. Względem Bożej prawdy wszyscy ludzie są równi, każdy zostaje poddany obiektywnej ocenie, osądzony. Nie tylko zresztą o tym mówili błogosławieni, ale z pewnością dawali świadectwo szczególne Bożej prawdzie. Byli jej wierni aż do śmierci, aż do śmierci męczeńskiej, pokazując, że nie wystarczy prawdy znać, nie wystarczy o niej rozmawiać czy ją głosić, ale ważne jest, aby mieć odwagę jej bronić, i to niezależnie od okoliczności i oceny.

Błogosławieni poznawscy, w szczególności zaś ci spośród nich, którzy ponieśli śmierć męczeńską, byli bardziej zapatrzeni w Boga niż w świat, który ich otaczał. Wierzyli bardziej w moc i skuteczność Bożego działania niż w zagrożenia płynące ze świata. Trwali w mocnym przekonaniu, że Bóg nie tylko stworzył człowieka, ale że nadal jest mu bliski, opiekuje się nim, miłuje go i prowadzi, sobie tylko znanymi drogami, na spotkanie z Nim w wieczności. Wierzyli w to mimo dramatycznej sytuacji, w jakiej postawiła ich wojna i barbarzyński okupant. Wytrwali w wierności tylko dlatego, że trzymali się Boga, ufali mocno i mieli siłę przywracać poczucie zaufania do Boga tym, którzy — na skutek psychologicznego, negatywnego skutku wojny dla psychiki człowieka — tracili do Niego zaufanie. Ich osobista wiara umacniała się przez dzielenie się nią z tymi, którzy byli obok.

Synowie i córki Kościoła

Warto powrócić jeszcze do kwestii prawdy i źródeł prawa, kwestii ważnych zarówno dawniej, jak i współcześnie. Również w tym obszarze tematycznym nasi błogosławieni mają coś ważnego do powiedzenia i są ciągle aktualnym przykładem postępowania.

Zacznijmy zatem od problemu humanizacji źródeł. Jako temat brzmi niewinnie. Nie zdaje się skrywać niczego negatywnego. Na pierwszy rzut oka kryje w sobie elementy wręcz pozytywne. Wszak czymś ze wszech miar dobrym i chwalebnym jest pragnienie nadaniu prawu odcienia bardziej humanistycznego. W rzeczywistości jest jednak inaczej. Humanizacja źródeł prawa pociąga za sobą

humanizację ludzkiej moralności oraz humanizację kultury. W tym momencie zaczyna się już powolne odejście od transcendencji, czyli świadome odrzucenie rzeczywistości boskiej, która była dotąd źródłem i zarazem gwarantem istniejących praw. Odejście od Boga, jako Dawcy prawdy i tego, który dokonuje sądu, prowadziło do podważenia wiarygodności tradycyjnej moralności, opartej na biblijnych przykazaniach. Moralność ta nie tylko została podważona, ale powoli odrzucona. Tym samym odesłano w niepamięć boskie przykazania. Nie był to proces jednolity i nie dotyczył w tym samym stopniu wszystkich środowisk. Był jednak mocno promowany i bardzo modny. W efekcie stawał się dominujący, wręcz obowiązujący.

Jaka była reakcja Kościoła na ten fenomen? Oczywiście, Kościół nie mógł nie reagować na zaistniały stan rzeczy. Jako „Matka i Nauczycielka” Kościół nie mógł pozostawić bez odpowiedzi pytania: jak pogodzić ze sobą Objawienie i Świadomość albo — jak ujął to św. Jan Paweł II — jak się ma do siebie „blask prawdy” i „wolność indywidualna”? Pytanie było bardzo ważne. Od jego rozwiązania zależało w dużym stopniu, czy „chrześcijaństwo jest skazane na to, by być wyłącznie wiarą, pobożnością, która swe najbardziej istotne kwestie zawdzięcza moralności laickiej?”⁹, czy też jest ono nadal siłą, która wyznacza kierunki życia społecznego?

Mocna tendencja, która zmierzała do „odczarowania świata”, miała wpływ na każdy niemal obszar życia człowieka. Wywierała głęboki wpływ na indywidualne przekonania religijne ludzi, na ich zachowanie, obraną skalę wartości, cele i pragnienia. Nowa kultura zaczęła promować również nowe modele pseudoświętości w postaci różnych „stars”, celebrytów (sportu, muzyki, rozrywki czy polityki), którzy stawiani byli za „wzorce” postępowania sobie współczesnym i potomnym.

Encyklika Jana Pawła II *Veritatis Splendor*, ogłoszona 6 sierpnia 1993 roku, była wyraźną reakcją Kościoła na ten proces. Stanowiła odpowiedź na pragnienie człowieka posiadania własnej, indywidualnej wizji dobra, a co za tym idzie — autonomii życia moralnego. Papież musiał zatem przypomnieć stanowisko Kościoła dotyczące moralności chrześcijańskiej, której źródła zanurzone są w Bogu. Uczynił to, poddając analizie fragment biblijny, w którym do Jezusa przychodzi bogaty młodzieniec i pyta, jak ma żyć (Mt 19,16–22). „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby uzyskać życie wieczne?” Powyższe pytanie Jan Paweł II uważał za pytanie fundamentalne dla każdego człowieka, stąd także niezwykle ważne było szukanie na nie odpowiedzi. Papież pisał, że człowiek zadaje je sobie w czasie utrapienia, zwątpienia, gdy jest mu źle, kiedy szuka sensu swojego życia czy cierpienia. Wówczas człowiek zadaje sobie pytanie: czy zachowywanie przykazań wystarczy? Czy szacunek wobec drugiego wystarczy? Odpowiedź

⁹ Tamże, s. 46.

Jezusa jest prosta. „Jeżeli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i daj ubogim [...]. Potem przyjdź i chodź za Mną”.

Zaproszenie Jezusa — pisał papież — jest wprawdzie wymagające, ale możliwe do realizacji. Przyjęcie go oznacza wprawdzie podjęcie decyzji pójścia trudną drogą, pełną poświęceń i wymagania od siebie, ale wyłącznie ta droga prowadzi do autentycznego i trwałego szczęścia. Biblijny młodzieniec oszedł zasmucony tylko dlatego, że miał wiele dóbr ziemskich, wiele przywiązań i pragnień, które go więziły i hamowały pełny rozwój, a nawet go uniemożliwiły. Nie stał się tym, kim mógłby się stać, gdyby przyjął zaproszenie Jezusa. Postanowił pozostać na drodze pozornie łatwiejszej, na której nie mógł się rozwijać, gdyż nie prowadziła ona do bycia bogatszym, bardziej autentycznym. Zatrzymał się na drodze, którą już znał i nie wstąpił na nową, wprawdzie pełną tajemnic, ale dla niego jedynie słuszną i prowadzącą do szczęścia.

Droga, na którą zapraszał Jezus, miała charakter wewnętrzny. Związana była z przyjęciem właściwej skali wartości, którą wyznaczał Bóg. Była świadomą decyzją na przyjęcie Chrystusa do swojego życia. Nie była to zatem wyłącznie droga naśladowania, decyzja pójścia *za* Chrystusem. Także *pójścia* za Chrystusem, ale w pierwszym rzędzie zgoda na *wejście* Chrystusa w życie powołanego. Ten bowiem, kto słyszy wołanie Jezusa i je przyjmuje, nie tylko *idzie* za Nim, ale pozwala, aby odtąd Jezus działał w jego życiu, aby żył jego życiem. Oddaje do Bożej dyspozycji swój czas, zdrowie, zdolności, bogactwa natury itd. Powołany nie chce już niczego, czego nie chciałby Bóg, nie robi też niczego, co byłoby niezgodne z wolą Bożą. Wie, że jest słaby, ale nie skupia się na własnej słabości, lecz na mocy działającej w nim Jego łaski.

Oczywiście, w pewnym sensie było to również „pójście” za Jezusem, ale przyjęcie Boga do swojego życia postawione było na miejscu pierwszym. Ono było najważniejsze. Od niego zależała cała doskonałość człowieka. Oznaczało to, że doskonałość chrześcijańska różni się od doskonałości, jak rozumieli ją na przykład Grecy, którzy stawiali człowieka w *konkurencji* z bogami, jego doskonałość miała być równa ich doskonałości, stąd ćwiczenie się w cnotach. Chrześcijaństwo, przeciwnie, uczy, że doskonałość wierzącego nie jest owocem ludzkich starań, ale otwarciem się na łaskę, zaproszeniem Boga do swojego życia. On sprawia, że człowiek słaby staje się mocny, a grzesznik się uświęca. Zadaniem człowieka jest więc współpraca z łaską.

Oczywiście nie był to zabieg łatwy, ale — jak mówi sam Bóg — dla Niego wszystko jest możliwe. Z pomocą Ducha Świętego człowiek był w stanie zaprosić Boga w swoje życie i oddać Mu nad nim kierownictwo. Pozwolić mu się zmieniać.

Odwołując się do biblijnej sceny (która uznana została tym samym za wydarzenie historyczne, nie mityczne) Jan Paweł II uczył, że przesłanie Chrystusa jest nadal aktualne, że człowiek nie może rezygnować z transcendencyjnego charak-

teru moralności, że pochodzi ona od Boga, nie od człowieka. Pośrednio zatem apelował, aby Biblia nie przestała być źródłem prawd historycznych, których nie można ignorować, ale warto je przyjmować i nimi żyć. Prawdy Boże — dodawał — pozostają aktualne również w dzisiejszych czasach. I nic nie przeszkadza, że pochodzą od Boga, czyli od autorytetu *zewnętrznego*, a nie od człowieka. Tym bardziej są one ważne i obowiązujące, ponieważ gwarantują obiektywność i niezmienność norm.

Prawo Boże jest jednakowe dla wszystkich i wszystkich równo osądza. Nauka Biblii — przypominał Jan Paweł II — zawarta nierzadko w opowiadaniach o charakterze mądrościowym czy moralnym, nie ma sensu symbolicznego. Tak było w przypadku starożytnych mitów czy wielkich utworów poetyckich, ale nie Biblii. Nauka Ewangelii miała i nadal ma sens realny. Jan Paweł II odrzucał w ten sposób wszelkie sposoby psychoanalitycznego odczytywania Ewangelii, jakie swego czasu promował Eugen Drewermann (ur. 1940), niemiecki teolog, psychoanalityk i psychoterapeuta¹⁰.

Odwołanie się do Boga, jako źródła i gwaranta prawdy moralnej, miało swoje szerokie konsekwencje. Sumienie ludzkie nie otrzymało wyłączności do oceny etyczności czynu, lecz miało obowiązek odwołać się zawsze do Boga, jego niezawodnej i transcendentnej normy. Pisał więc Jan Paweł II:

Jeśli czyny są wewnętrznie złe, dobra intencja lub szczególne okoliczności mogą łagodzić ich zło, ale nie mogą go usunąć [...]. Tak więc okoliczności lub intencje nie zdołają nigdy przekształcić czynu ze swej istoty niegodziwego ze względu na przedmiot, w czyn 'subiektywnie' godziwy lub taki, którego wybór można usprawiedliwić¹¹.

Papież odrzucał zatem tzw. etykę autentyczności, która myliła szczerość z prawdą. Odrzucał również wszelkie przejawy utylitaryzmu, który sprowadza sens i wartość poszczególnego czynu do jego konsekwencji. A zatem dobry czyn byłby taki, który przynosi wymierną korzyść (jego sprawcy), zły zaś — który jej nie przynosi.

Święci mówią w imieniu Boga

W jaki sposób wpisują się święci i błogosławieni w powyższą tematykę? Jak widział ich św. Jan Paweł II? Jaki rodzaj świadectwa dawali swoim życiem? Powiedziałem już wcześniej, że papież Polak, na różne sposoby i przy różnych okazjach, wyrażał swój ostry sprzeciw względem wszelkiej formy „przystosowania się do obecnego świata”. Uważał, że zadaniem chrześcijanina jest zmienić świat, nie zaś do niego się dopasowywać. Uczył, że wierzący jest powołany do

¹⁰ 20 czerwca 2005 roku, ogłosił w telewizji swoje odejście z kapłaństwa.

¹¹ Tamże, par. 81.

dawania czytelnego świadectwa o Bożej prawdzie i że prawo Boże ważniejsze jest od prawa ludzkiego, któremu winno być podporządkowane. Ucząc, papież chciał zarazem pokazać, że chociaż zadanie jest wielkie, jest ono możliwe; człowiek — wsparty pomocą z nieba — jest w stanie sprostać temu szlachetnemu zadaniu, stanąć na jego wysokości. Święci byli tego niezwykle przekonującym przykładem. Dlatego Jan Paweł II podczas pielgrzymek po różnych krajach prawie zawsze pozostawiał Kościołowi, który odwiedzał, nie tylko jasną naukę, ale również przykłady osób (błogosławionych czy świętych), które żyły Bożą prawdą, wprowadzały je w czyn i teraz cieszą się wiecznym szczęściem. Byli nimi właśnie święci i błogosławieni.

Tak właśnie było podczas dziewięciu pielgrzymek papieża do Ojczyzny, kiedy nie tylko uczył, ale również stawiał przed rodakami konkretne przykłady osób, które dały świadectwo wyższości prawa Bożego nad ludzkim. Tak też było podczas jego siódmej pielgrzymki do Polski. Przebiegła ona od 5 do 17 czerwca 1999 roku. Podróżując pod hasłem „Bóg jest miłością”, Jan Paweł II odwiedził aż 21 miejscowości i beatyfikował 108 Polaków — męczenników z okresu drugiej wojny światowej. Podkreślał rolę Kościoła w przemianach ustrojowych w Polsce oraz znaczenie wartości etycznych w systemie demokratycznym. Stanowczo poparł ideę integracji Polski z Unią Europejską. W ramach tej pielgrzymki Papież odwiedził po raz trzeci Wadowice, o których wtedy powiedział: „tu, w tym mieście wszystko się zaczęło. I życie się zaczęło, i szkoła się zaczęła, i studia się zaczęły, i teatr się zaczął, i kapłaństwo się zaczęło”.

We Mszy św. sprawowanej w Warszawie, 13 czerwca 1999 roku, w trakcie której beatyfikował 108 męczenników drugiej wojny światowej, a wśród nich 12 męczenników poznańskich, papież mówił:

Wszchemogący, wieczny Boże, Ty dajesz nam nowe dowody swojej miłości, gdy pozwalasz Świętym uczestniczyć w Twojej chwale, spraw, aby ich modlitwa i przykłady pobudzały nas do wiernego naśladowania Twojego Syna (Comune sanctorum et sanctorum, Collecta). Takie też wołanie zanosimy dziś, gdy podziwiamy przykład świadectwa, jakie dają nam wyniesieni przed chwilą do chwały ołtarzy błogosławieni. Żywa wiara, niezachwiana nadzieja i ofiarna miłość zostały im poczytane za sprawiedliwość, bo głęboko tkwili w paschalnym misterium Chrystusa. Słusznie zatem prosimy, abyśmy za ich przykładem wiernie podążali za Chrystusem.

Rola i misja świętych była ważna dla św. Jana Pawła II. Byli oni jasnym, czytelnym i trwałym wzorem najważniejszej prawdy na tej ziemi, że bardziej należy słuchać Boga niż ludzi, że posłuszeństwo Bożym przykazaniom ważniejsze jest od posłuszeństwa prawu ludzkiemu. Dają mocne świadectwo tego, że nauka Ewangelii nie posiada charakteru wyłącznie symbolicznego, jak głoszą niektórzy, ale ze wszech miar historyczny. Obowiązuje wszystkich i wszystkich

rozlicza w równy sposób, nawet tych, którym wydaje się, jakby byli ponad, jakby to oni dyktowali obowiązujące prawa.

Aktualność poznańskich Błogosławionych

Przedstawiłem na wstępie listę ośmiu błogosławionych z terenów Archidiecezji Poznańskiej, teraz natomiast chciałbym zatrzymać się na kilku z nich i pokazać szczególnie charakter ich świadectwa.

Mocnym głosem Ewangelii był bł. ks. Józef Kut (1905–1942), męczennik obozu koncentracyjnego Dachau, który nie skorzystał z możliwości zwolnienia z obozu za cenę wyrzeczenia się kapłaństwa. Pozostał wierny Bogu i swojemu powołaniu aż do utraty życia, aż do śmierci głodowej. Do grona świadków Chrystusa należy również bł. ks. Włodzimierz Laskowski (1886–1940), proboszcz w Lwówku, a później więzień w obozie w Dachau. Mężnie znosił szykany, przeciwności i cierpienia. Został śmiertelnie pobity wyłącznie za to, że otwarcie przyznawał się do kapłaństwa. Pośrednio oznaczało to, że przyznawał się również do prawdy, która stanowiła treść jego życia, z której wyrastało wszystko, kim był i co robił, za co gotów był dać mocne świadectwo. Wiedział bowiem, że prawda, z której wyrasta jego człowieczeństwo, nie jest jego własnością, ale darem otrzymanym od Boga, któremu musiał być posłuszny bardziej niż niemieckim oprawcom, którym wydawało się, że to oni ustanawiają prawdę i obowiązujące prawa. Ks. Laskowski, przeciwnie, odrzucił przystosowanie się do świata, lecz postanowił go zmienić, także przez gotowość na śmierć. Ofiarę miłości, którą przypłacił śmiercią, złożył również bł. br. Józef Zapłata (1904–1945), członek Braci Serca Jezusowego, człowiek o wielkim sercu. Na kilka miesięcy przed wyzwoleniem obozu koncentracyjnego Dachau zgłosił się dobrowolnie do pielęgnacji chorych na tyfus współwięźniów niemieckiego pochodzenia. Zmarł 19 lutego 1945 roku.

Nie tylko męczennicy drugiej wojny światowej byli świadkami i obrońcami Bożej prawdy i wiarygodnymi nauczycielami życia. Zaliczyć do nich należy również osobę świecką, jaką był bł. Edmund Bojanowski (1814–1871), działacz społeczny, twórca ochronek wiejskich, założyciel Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP. Widzę go wśród tych dzielnych ludzi, mimo że nie był kapłanem ani osobą zakonną. Był jednak założycielem żeńskiej wspólnoty zakonnej, co — według mnie — pozwala włączyć go w poczet błogosławionych osób zakonnych diecezji. Wymownym członkiem tego grona świadków Chrystusa i obrońców Bożej prawdy jest siostra zakonna, bł. Sancja Szymkowiak (1910–1942), serafitka. Wszyscy oni byli mądrymi i odważnymi świadkami obecności Boga w świecie. Na różne sposoby: słowem, postawą, czynami miłosierdzia, wszyscy oni dawali świadectwo o tym, że zasady moralne nie są tworzone przez człowie-

ka, lecz pochodzą od Boga (teonomia) i że człowiek osiąga pełną wolność, staje się autentycznie człowiekiem tylko wtedy, gdy okazuje im posłuszeństwo, gdy je szanuje i dostosowuje się do ich wymagań. O bł. Edmundzie tak się wyrażał św. Jan Paweł II:

Apostolstwo miłosierdzia wypełniło również życie błogosławionego Edmunda Bojanowskiego. Ten wielkopolski ziemianin, obdarowany przez Boga licznymi talentami i szczególną głębią życia [duchowego], mimo wątłego zdrowia, z wytrwałością, roztropnością i hojnością serca prowadził i inspirował szeroką działalność na rzecz ludu wiejskiego. Wiedziony pełnym wrażliwości rozeznanie potrzeb, dał początek licznym dziełom wychowawczym, charytatywnym, kulturalnym i religijnym, które wspierały materialnie i moralnie rodzinę wiejską. Pozostając świeckim człowiekiem, założył dobrze w Polsce znane Zgromadzenie Sióstr Służebniczek Bogarodzicy Dziewicy Niepokalanej Poczętej. We wszelkich działaniach kierował się pragnieniem, by wszyscy ludzie stali się uczestnikami odkupienia. Zapisał się w pamięci ludzkiej jako *serdecznie dobry człowiek*, który z miłości do Boga i do człowieka umiał skutecznie jednoczyć różne środowiska wokół dobra. W swojej bogatej działalności daleko wyprzedzał to, co na temat apostolstwa świeckich powiedział Sobór Watykański II. Dał wyjątkowy przykład ofiarnej i mądrej pracy dla człowieka, ojczyzny i Kościoła¹².

Edukacyjny, pedagogiczny rys poznkańskich błogosławionych jest bardzo ważny i niezwykle aktualny. Wszyscy oni należą do ważnej kategorii wielu świętych i błogosławionych, odgrywających ważną rolę w „porządkowaniu” świata, w przywracaniu mu transcendencji, w dopuszczaniu do głosu Boga. Na różne sposoby i przy wykorzystaniu różnych środków, zajęci byli przywracaniem światu nieodzownej dla jego życia duchowej równowagi, naprawianiem zepsutych relacji, mocno naruszonych lub całkowicie zniszczonych przez galopujący humanizm ze swoją etyką autonomiczną. Ich serce i umysł, uporządkowane przez Boże przykazania, porządkowały umysły i serca im współczesnych i czynią to nadal. Przywracają do głosu Boga, przypominając, że wszystko przemija, On zaś trwa wiecznie i jest Panem jedynym.

Hierarchia wartości, której służyli i w której obronie stawali, była na wskroś ewangeliczna. Ani ich życie, ani wszystko, co głosili i co praktykowali, nie było płynne czy rozmyte, ale osadzone na trwałym fundamencie Bożej prawdy, której pozostali wierni nierzadko aż do oddania życia. Od Boga też czerpali potrzebną siłę, aby trwać przy Jego prawdzie i zgodnie z nią *porządkować* środowisko, w którym żyli lub do którego zostali wysłani przez władzę świecką, zaborczą czy władzę okupanta, roszczące sobie pretensje do bycia absolutnymi, jedynie słusznymi.

¹² Jan Paweł II, *Kazanie podczas Mszy św. beatyfikacyjnej 108 męczenników drugiej wojny światowej*, Warszawa, 13 czerwca 1999.

Prorok — świadek Bożej obecności w świecie

Kim jest prorok? Czy da się przyrównać do osoby świętej, błogosławionej? Do pełnienia jakiej funkcji powołany był prorok i czy misję tę przejmuje również osoba święta? A może święty to nie kto inny, tylko współczesny prorok?

Przeglądając stronicę Biblii, na których pojawia się figura proroka i jego misja, można się zgodzić z opinią egzegetów, że najważniejszą misją proroka nie było bynajmniej przepowiadanie przyszłości. I chociaż niektóre z wypowiedzi proroków mogły mieć charakter przepowiedni o tym, co nastąpi w niedalekiej przyszłości, to jednak nie ten rodzaj literacki był cechą charakterystyczną autentycznego proroka. Znaczący Pisma Świętego zgodnie twierdzą, że prawdziwy prorok w pierwszym rzędzie był określony *informacją* od Boga. Przekaz ten prorok adresował do konkretnego odbiorcy — indywidualnego lub zbiorowego — komunikując Bożą wolę dotyczącą także jego konkretnej przyszłości. Prorok mówił między innymi, że pomimo wielu zewnętrznych i wewnętrznych trudności, prześladowań, mimo niewoli i ucisku Bóg nie oddalił się od swojego ludu, nie zapomniał o nim, nie wyrzekł się swojej miłości. Najwyższy — głosili zgodnie prorocy — jest Bogiem żyjącym i działającym, i do Niego należeć będzie ostateczne zwycięstwo. Przekaz prorocki był bardzo bogaty w nadzieję. Dodawał siły do wytrwania w przeciwnościach lub ich zwalczania.

Autentyczny prorok nie był więc wróżką czy jasnovidzem. Prorokując, mówił w imieniu Boga wyłącznie to, co zlecił mu Bóg. Nic nie było od niego, niczego nie przekazywał z osobistej mądrości czy doświadczenia. Prorok był niczym *kanal*, przez który przepływa woda Bożej woli względem ludzi. Św. Paweł pisał do mieszkańców Koryntu: „[t]en zaś, kto prorokuje, mówi ku zbudowaniu ludzi, ku ich pokrzepieniu i pociesze” (1 Kor 14,3). Taki właśnie był najgłębszy charakter prorockich wypowiedzi; niosły one nadzieję i ufność, w serca osłabłe wlewały odwagę, a tym, którzy byli smutni, dawały pocieszenie, zapewniając ich o ojcowskiej miłości ze strony Boga. Czasami były też i groźby, nawoływania do nawrócenia, zachęty do pokuty, ale w tle tych wypowiedzi była zawsze nadzieja na Boże przebaczenie i miłosierdzie. Św. Paweł pouczał swoich adresatów: „[d]ucha nie gaście, proroctwa nie lekceważcie. Wszystko badajcie, a co szlachetne — zachowujcie” (1 Tes 5,19–21).

Bóg wysyłał proroków dlatego, że pamiętał o swoim ludzie i nie przestał go miłować. Korzystał z ich posługi słowa i przykładu, aby przypomnieć mu o Sobie, o należnym Mu posłuszeństwie i wierności oraz o przestrzeganiu Jego przykazań. Posługa proroka wpisywała się pośrednio w tę misję, o której mówił Jezus, że „[j]eszcze wiele mam wam do powiedzenia [...] ale teraz jeszcze znieść nie możecie. Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszycie, i oznajmi wam rzeczy przyszłe” (J 16,12–13).

Czasownik hebrajski *nabach* (związany ze słowem *nabi* oznaczającym proroka) jest używany na określenie kogoś, kto krzyczy, protestuje, niepokoi, innymi słowy kogoś, kto „szczeka”. A zatem prorok w swojej funkcji podobny jest do psa, którego najważniejszym zadaniem jest „stać na straży” domu swego pana. Misją psa jest ujadać, szczekać, aby zmusić potencjalnego nieprzyjaciela do odalenia się od domu pana. Z czymś analogicznym mielibyśmy więc do czynienia w przypadku proroka i jego misji — najważniejszym zadaniem jest obowiązek przypominania o Bogu i Jego przykazaniach, o prawdzie życia, z której wszyscy będziemy sądzeni. Prorok nie mówił w imieniu własnym, ale w imieniu Boga i nie robił niczego od siebie, tylko to, co On mu powierzył.

Wysyłając proroków, Bóg chciał zapewnić swój lud, że mimo trudności i niepowodzeń, mimo mroku Jego pozornej nieobecności, On jest i działa. Bóg, posyłając proroka, obdarzał go potrzebną duchową siłą, mądrością mowy, czynów i gestów, aby przekonać odbiorcę o jego misji. Prorok robił wszystko, aby ci, do których został posłany, uwierzyli w bliskość Boga i powrócili na drogę prawdy. Wiedział, że chociaż jest duchowo słaby, być może nawet grzeszny, stając się narzędziem w rękach Boga, przepowiadał, wzywając do nawrócenia. Im bardziej odczuwał swoją słabość i niegodność, tym ufniej otwierał się na działanie Bożej łaski, która dokonuje cudów. W wypadku proroków nie była ważna ich moralna doskonałość czy osobista świętość, ale przede wszystkim doskonałe otwarcie się na Boga i Jego łaskę, doskonałe bycie narzędziem w rękach Najwyższego. Ich misja była misją świętych.

Święci — współcześni prorocy

Czy świętych można uważać za nowych proroków? Pytanie jest ważne, chociaż nie nowe. Stawia się je, od kiedy są święci, czyli od początku istnienia Kościoła. Nie stawia się pytania, czy są potrzebni, bo są i to w podwójnej mierze. Po pierwsze pokazują, że przy pomocy Bożej łaski każdy człowiek, nawet grzesznik, może się nawrócić i stać lepszy, podobny do Boga. Po drugie, święci są światłem nadziei w czasach ciemnych, radością w chwilach smutku, źródłem odwagi, kiedy wokół panoszy się lęk i zniechęcenie. Kiedy odnosi się wrażenie, jakby Bóg się ukrył, zamilkł, święci przeczą temu i są „mową” Boga do współczesnych. Są to wielkie zadania, które wyznacza im Bóg: mają nadal mówić, że On istnieje i działa, że nie oddalił się od świata, ani o nim nie zapomniał, jak chcieliby niektórzy, ale że nadal kocha swoje stworzenie, że jest wprawdzie Bogiem wymagającym, ale jednocześnie pełnym litości.

Kościół sytuuje swoich błogosławionych i świętych w przestrzeni dwóch ważnych charyzmatów, czyli charyzmatu *prorocstwa* i *pracowitości*. Są oni jasnymi *prorokami* obecności Boga w świecie i ludźmi, którzy *poświęcili* temu dziełu

(czyli *pracowali*) swój czas, inteligencję, naturalne dary. Proroctwo i pracowitość tworzą więc najważniejsze i ciągle aktualne rysy tożsamości osoby, którą Kościół ogłasza świętą. Na różne sposoby, przy użyciu różnych narzędzi i języka, w różnych kontekstach socjalnych i kulturowych, święci/błogosławieni doświadczali bliskości mocy Boga, który podnosił ich z grzechu, umacniał w drodze przez życie, pocieszał i uświęcał. Swoim życiem pokazują, że łaska Boża, kiedy przyjęta, staje się skuteczna; oni są tego wymownym przykładem. Dają świadectwo twórczej *obecności* Boga w świecie, w ich *tu i teraz*. Z tych racji święci są *modelem*, przykładem, wzorem dla swoich współczesnych i dla potomnych. Są wzorem chrześcijańskiego postępowania w różnych sytuacjach, jakie niesie życie, ponieważ sami kierowali się Bożym głosem i żyli według Jego przykazań. Święci są zatem *zapracowanymi prorokami*; takimi byli za życia i nie przestają działać również po śmierci.

Błogosławieni i święci są darem Boga dla Kościoła. Są — powiedziałbym — współczesnymi prorokami, których Bóg wysyłał do swojego ludu, aby życiem, słowami i czynami przypominali mu, że jest Bóg, który za dobro wynagradza, a za złe karze, że On jest Panem historii i Jemu tylko należy się posłuszeństwo. Bóg nie potrzebował proroków i nie potrzebuje świętych dla siebie. Potrzebujemy natomiast ich my, żyjący jeszcze na tej ziemi. Dla nas właśnie są niczym Boża *iskra*, która zapala słabnącą nadzieję na lepsze jutro, *światło*, które wskazuje i oświeca drogę wyjścia z sytuacji trudnych, po ludzku bez wyjścia. Są dowodem na to, że można wytrwać w wierze, że można dochować wierności i miłości, że zawsze można czynić dobro. Są *nauczycielami*, którzy nie tylko stawiają wymagania, ale idą wraz z nami przez życie, orędując, wypraszają Bożą pomoc. Z jednej strony uczą bojaźni Bożej, z drugiej zaś wierności trwania w Jego służbie. W istocie są oni głosem i ręką Boga, Jego obecnością pośród nas. To przez nich Bóg obecny jest na ziemi. Nawiązywał do tego św. Ireneusz z Lyonu (ok. 140–ok. 202), biskup, apologeta, ojciec Kościoła, męczennik, w swoim traktacie *Przeciw herezjom*:

Bóg [pisał święty biskup Lyonu] sam nie potrzebował nigdy żadnej z tych rzeczy [tzn. przybytku, budowy świątyni, ustanawiania lewitów, składania ofiar i całopaleń, oczyszczeń rytualnych i tego wszystkiego, co dotyczyło służby kultu — Z.K.]. Zanim jeszcze bowiem Mojżesz począł istnieć, On już był zawsze pełen wszelkich dóbr, mając w sobie wszystką woń słodczy i dymy kadzidel o przeróżnych zapachach. To On wychowywał ów lud, który tak łatwo skłaniał się ku bożkom, usposabiając go przez liczne przywileje do wytrwania w służbie Bożej i powołując go przez to, co drugorzędne, do spraw istotnych, to znaczący przez alegorie do prawdy, przez rzeczy doczesne do wiecznych, przez cielesne do duchowych tak, jak to powiedział Mojżesz: „Wszystko uczynisz według wzoru, jaki zobaczyłeś na górze”.

On sam bowiem przez czterdzieści dni uczył się zachowywać mocno w pamięci słowo Boże i niebieskie znamiona oraz duchowe obrazy i figury rzeczy przyszłych, jak to mówi św. Paweł: „Wszyscy pili z idącej za nimi skały, a skałą tą był Chrystus”. Potem zaś po przypomnieniu

wydarzeń, o których mówi Prawo, dorzuca: „A wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów”. Izraelici zatem przez figury uczyli się bojaźni Boga i trwania w Jego służbie. Tak więc Prawo było dla nich zarówno szkołą wychowania, jak i proroctwem o rzeczach, które miały się dokonać¹³.

Prorocy są zatem „figurami” Bożego działania w świecie; rodzą Bożą bojaźń i jednocześnie wierne trwanie w Jego służbie. Ich życie jest dla nas szkołą wychowania i jednocześnie proroctwem, że wierność Bogu popłaca.

Aktualność świętych nie przemija

Czy współczesność potrzebuje takich świętych — męczenników, nauczycieli prawdy, przewodników? Odnosi się wrażenie, jakby ich nie potrzebowała. Człowiek dzisiejszy zdaje się bardziej cenić świętych taumaturgów, błogosławionych, którzy działają cuda, pocieszają, uzdrawiają, leczą rany itd. Dalsi są mu natomiast święci jako nauczyciele wiary i obyczajów, pedagodzy, którzy stawiają wysokie wymagania, sami dając przykład im wierności. Ruch pielgrzymkowo-turystyczny skierowany jest raczej do miejsc, gdzie spoczywają relikwie świętych taumaturgów. Groby męczenników, ludzi świętych, gorliwych swojej służbie, wiernych prawdzie czy powołaniu są rzadziej odwiedzane, a nawet ignorowane. Człowiekowi naszych czasów, również wierzącemu, święty *cudotwórca* jest bliższy niż święty *nauczyciel* dobrego życia. Dlaczego? Trudno udzielić jednoznacznej i pełnej odpowiedzi, która nierzadko ma odcienie natury duchowej i psychologicznej, ale także egzystencjalnej czy ekonomicznej.

Człowiek współczesny, w tym także wierzący, raczej rzadko pyta, jak żyć?, jak postawić Boga na pierwszym miejscu?, ile kosztować może wierność Bogu? Niekiedy tylko prosi Boga o mądrość życia, częściej zaś zwraca się z prośbą o Jego pomoc w takim życiu, jakie już wie, nawet wtedy, kiedy nie jest ono ewangelicznie doskonałe. Nieczęsto prosi o łaskę nawrócenia, pojednania, pokuty, wytrwania w dobrym, cierpliwości, miłości..., częściej natomiast o łaskę szczęścia, pomyślności, zdrowia, dobrej pracy, zgody... Mówiąc innymi słowy: jest spora grupa wiernych, którzy raczej nie oczekują od świętych lekcji na temat życia; chcą natomiast, aby wypraszała dla nich potrzebne łaski (cuda), aby ich życie było nadal szczęśliwe lub lepsze od aktualnego. W swojej większości świat współczesny zdaje się nie zabiegać o przewodników, ile bardziej o lekarzy. Rzadziej też pyta się o *cele*, te ważne i mniej ważne. O wiele bardziej interesują go natomiast *środki*, które prowadzą do osobistego szczęścia, do pomnażania przyjemności, do oddalania niebezpieczeństw, choroby, trudności, krzyży...

¹³ Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom*, (księga 4, 14.2–3; 15,1). *Liturgia godzin*, tom II: Środa II Wielkiego Postu, s. 143–144.

Jednym słowem człowiek naszego wieku najczęściej pielgrzymuje do świętych „niezwykłych”, otoczonych nimbem cudowności, nie śpieszno mu natomiast do tych, którzy wzywają do *metanoi*, zawrócenia z drogi niepewnej i wkroczenia na tę, która prowadzi do Chrystusa.

Poznańscy błogosławieni byli głównie nauczycielami wiary i jednocześnie wiernymi świadkami prawdy Bożej. Byli miłosiernymi samarytanami, którzy podnosili upadłych, przypominając im o godności otrzymanej od Boga i zachęcając jednocześnie do pójścia na spotkanie z Nim. To bardzo wiele! Uważam, że takich właśnie świętych potrzebuje współczesność. Są niezwykle aktualni, wręcz nieodzowni dla tych, którzy są jeszcze w drodze do Boga, aby się nie pogubili na krętych drogach historii. Nasi błogosławieni dali jasne i odważne świadectwo wiary, niezachwianej nadziei i ofiarnej miłości. Tkwili głęboko w paschalnym misterium Chrystusa i teraz żyją z Nim w wieczności. Ich nauka jest nadal bardzo aktualna, podobnie jak przykład ich życia. Nie są, co prawda, świętymi, którzy dokonują liczonych czy spektakularnych cudów, ale są wielkimi nauczycielami życia, obrońcami prawdy, świadkami Chrystusa w świecie.

Zasadniczo wszyscy święci są prorokami i kiedy niektórych z nich czcimy bardziej w ich roli taumaturgów, odzieramy ich wówczas z tego, co jest najważniejsze, czyli z proroctwa. A może czynimy tak dlatego, że nie rozumiemy w pełni sensu cudów, które ich wstawiennictwo nam przynosi? Jeżeli natomiast bardziej potrzebujemy cudotwórców, a nie proroków, to mamy poważny problem. Błogosławieni i święci nie są wówczas w stanie „powstrzymać” postępującego procesu *odczarowania świata*, przywrócić na nowo do głosu Boga, nadając również światu nowy, eschatologiczny wymiar, utracone sacrum.

In the Service of Christ. The Blessed Presbyters and Monastic Persons of the Archdiocese of Poznań

Summary

The subject-matter of the article is the issue of sanctity which the author considers in the context of the lives of seven men and one woman. All of them belong to the Poznań Church. Their heroic lives provide an opportunity to scrutinize contemporary culture, which is characterized by a process of disenchantment of the world, i.e. humanization of what formerly used to be divine, what belonged to God or led to Him. Today we witness a tendency to *sanctify* things human, things which are the work of man and enhance human pleasure, enjoyment of life and cheerful disposition... At the same time things divine and those that lead to God are dismissed or even forgotten.

Modern man has become increasingly autonomous. He no longer needs God seeing Him as unwanted or even redundant. Prayer, which animates saints, is now considered mere waste of time while obedience to God's commandments is deemed ridiculous. This process also impacts our attitude to the saints. In Christian theology they are the teachers of the faith, witnesses of God and His truth. They are the good Samaritans that lift up those who fell, reminding them of their dignity received

from God and encouraging them to go ahead to meet God. But many of our contemporaries, believers included, no longer perceive saints in this way. They do not expect from the saints lessons on life, but miracles in order to have a rich, healthy and happy life themselves. They look for miracle workers not witnesses and teachers of God's truth, the prophets of a different world. As God's witnesses the blessed and saints can "hold back" the process of *disenchantment of the world* and give the world a new eschatological dimension, the lost *sacrum* without which life on earth can change into a drama.

Keywords

God, martyrdom, Church, blessed, testimony, moral autonomy, priest, prophet, witness, saint

Słowa kluczowe

Bóg, męczeństwo, Kościół, błogosławiony, świadectwo, autonomia moralna, kapłan, prorok, świadek, święty

Bibliografia

- Auer A., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971.
- Ferry L., *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, tłum. A. Miś, H. Miś, Warszawa 1998.
- Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom* [w:] *Liturgia Godzin*, tom II.
- Jan Paweł II, *Kazanie podczas Mszy św. beatyfikacyjnej 108 męczenników drugiej wojny światowej*, Warszawa, 13 czerwca 1999, Opoka.org.pl, 24 czerwca 1999, [online] https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/warszawa_13061999.html [maj 2018].
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Watykan 1993.

Jacek Zjawin¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Świętość dla świeckich. Błogosławieni Archidiecezji Poznańskiej

Siedmioro świeckich: Edmund Bojanowski, Natalia Tułasiewicz i tzw. „Piątka Poznańska” to trzy różne historie, połączone przez Kościół Archidiecezji Poznańskiej i Eucharystię beatyfikacyjną na placu marsz. Józefa Piłsudskiego, którą celebrował 13 czerwca 1999 św. Jan Paweł II. Niniejszy artykuł zawierający dane hagiograficzne zmierza ku głębszej refleksji i syntetycznym ujęciom mającym ukazać ciągle aktualne modele świętości świeckich. Mimo że we współczesnych prądach duchowości proponuje się odejście od duchowości autorytarnej na rzecz poszukiwania oryginalnej drogi do świętości², to jednak odkrycie w życiorysie wielkopolskiego ziemianina, nauczycielki języka polskiego czy pięciu chłopaków z poznańskiej starówki swoistych rysów świętości, może stać się przyczynkiem do zdefiniowania współczesnego modelu świętości i inspiracją do osobistych poszukiwań na tej drodze.

Błogosławiony Edmund Bojanowski (1814–1871)

Mówiąc o Edmundzie Bojanowskim w homilii beatyfikacyjnej, św. Jan Paweł II stwierdził:

Ten wielkopolski ziemianin, obdarowany przez Boga licznymi talentami i szczególną głębią życia religijnego, mimo wątłego zdrowia, z wytrwałością, roztropnością i hojnością serca prowadził i inspirował szeroką działalność na rzecz ludu wiejskiego. Wiedziony pełnym wrażliwości rozeznaniem potrzeb, dał początek licznym dziełom wychowawczym, charytatywnym, kulturalnym i religijnym, które wspierały materialnie i moralnie rodzinę wiejską. Pozostając świeckim człowiekiem, założył dobrze w Polsce znane Zgromadzenie Sióstr Służebniczek Bogarodzicy Dziewicy Niepokalanie Poczętej. We wszelkich działaniach kierował się pra-

¹ Ksiądz dr Jacek Zjawin — adiunkt w Zakładzie Katechetyki i Pedagogiki Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu (jz@amu.edu.pl).

² Zob. A. Grün, *O duchowości inaczej*, tłum. K. Zimmerer, Kraków 1996.

gnieniem, by wszyscy ludzie stali się uczestnikami odkupienia. Zapisał się w pamięci ludzkiej jako „serdecznie dobry człowiek”, który z miłości do Boga i do człowieka umiał skutecznie jednoczyć różne środowiska wokół dobra. W swojej bogatej działalności daleko wyprzedzał to, co na temat apostołstwa świeckich powiedział Sobór Watykański II³.

Życie Edmunda Bojanowskiego zamyka się pomiędzy rokiem 1814 a 1871, pomiędzy Grabonogiem k. Gostynia, gdzie się urodził, i Górką Duchowną k. Leszna, gdzie zmarł. Jest to czas zaborów, pracy organicznej i pracy u podstaw nad odrodzeniem Narodu. Poniżej zostaną przedstawione główne rysy świętości tego wielkopolskiego ziemianina.

Liczne talenty i wątłe zdrowie

Pochodzący z zamożnej rodziny ziemiaństwa wielkopolskiego Edmund Bojanowski uczył się najpierw w domu pod kierunkiem ks. Jana Siwickiego, wikariusza z pobliskiej parafii. Mając 18 lat, wyjechał na studia filozoficzne do Wrocławia, a następnie do Berlina. Studia przerwał z powodu rozwijającej się gruźlicy. Jednak czas ten rozbudził w nim zamiłowanie do literatury. Była to najpierw jego pasja i świadectwo wrażliwości na piękno⁴, a także główny motyw późniejszej działalności edukacyjnej błogosławionego. Edmund chciał wychowywać przez upowszechnianie dziedzictwa kulturowego Ojczyzny, która w tym czasie nie istniała na mapie Europy. Był to także sposób na utrzymanie dzieł charytatywnych, gdyż po wykorzystaniu zasobów odziedziczonych po rodzinie Edmund zarabiał, wydając czasopismo pt.: „Pokłosie. Zbieranka literacka na rzecz sierot”. Publikował w nim teksty literackie tworzone nieodpłatnie przez pisarzy, z którymi utrzymywał przyjacielskie kontakty. „Pokłosie” było także miejscem prezentowania osobistej twórczości literackiej.

Głębia życia religijnego i powołanie do kapłaństwa

Biorąc do ręki zapiski Edmunda Bojanowskiego wydane w czterech tomach, każdy po 800 stron, czytelnik spodziewa się natrafić na głębokie mistyczne uniesienia w stylu *Dzienniczka* św. Faustyny Kowalskiej czy *Dziejów Duszy* św. Teresy od Dzieciątka Jezus. *Dziennik* Bojanowskiego, przypomina jednak zapiski wiel-

³ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy Świętej beatyfikacyjnej w Warszawie 13 czerwca 1999*, Opoka, 24 czerwca 1999, [online] https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/warszawa_13061999.html [21.03.2018].

⁴ W zapiskach pojawia się także motyw platonicznej miłości do kobiety, niezrealizowanej z powodu różnicy wyznania. Maria Pohl, w której najprawdopodobniej zakochał się 19-letni Edmund, córka uniwersyteckiego profesora fizyki, była protestantką.

kich podróżników i odkrywców nieznanymi lądami, wytyczając nowe kierunki w duchowości specyficznie męskiej. W notatkach dotyczących kolejnych dni znajduje się zawsze informacja o pogodzie, o codziennych modlitwach, Eucharystii. Informacja pojawia się tam częściej niż duchowa refleksja. Bojanowski następnie opisuje, jakie prace remontowe i sezonowe są wykonywane danego dnia w ochronce, szczegółowo notuje ceny żywca i węgla, które dają nam obraz ówczesnej sytuacji ekonomicznej i gospodarczej. W tych wszystkich, wydawałoby się, „świeckich” wersach pojawia się co jakiś czas stwierdzenie: „[...] Wieczorem do modlitw moich wieczornych dodałem serdeczne modły dziękczynne za dzień tak szczęśliwie spędzony, w którym mi Bóg tyle miłosierdzia i swej cudownej Opatrzności okazał. [...] [19 kwietnia 1853]”⁵.

To sprawia, że duchowość Bojanowskiego staje się zaczątkiem wspomnianego w papieskiej homilii apostołstwa świeckich, czyli uświęcania świata przez wykonywanie codziennych obowiązków stanu.

O sensie pisania dziennika notuje pod datą 12 października 1854:

Pogoda najśliczniejsza przez cały dzień. Byłem w kościele [...] Miłe w drodze ku Podręczu miałem zdarzenie. Spotkaliśmy babkę starą idącą po jałmużnię. Prosząc o wspomóżenie, narzekała coś o zgubionym chlebie, ale z tego dobrze nie zrozumiałem i zajęty rozmową z księżmi, nie dałem jej jałmużny, bo miałem tylko kilka srebrników przy sobie. Srebrnik zdawał mi się datkiem za dużym⁶, więc opuściłem sposobność wsparcia staruszki. Bóg przecież pozwolił mi powetować przewinienie. O kilkaset kroków odszedłszy, spostrzegłem na drodze kawał chleba leżący. Podniosłem, pobiegłem za babką i oprócz chleba znalezione, dałem jej srebrnika, którego przed chwilą dać żałowałem. Radość babki i jej głośnie błogosławieństwa, ileż były więcej warte, niżli ten srebrnik i posługa! Jest to okoliczność drobna, ale w rozrachunku sumienia ważna, a takim rachunkiem jest dziennik, który dla siebie, nie dla kogo piszę”⁷.

Pod datą 26 kwietnia 1853 roku Bojanowski zapisał: „[p]ogoda prześliczna i ciepło. Wstawszy przed szóstą i podumawszy trochę przy kawie, poszedłem potem do kościoła [...] Wracając z Instytutu ścieżką przez łąki, usłyszałem pierwsze kumkanie żab w rowie, natrafiłem jaszczurkę snującą się przy ścieżce i pokazały się żółte i brunatne motyle”⁸.

Pod datą 7 lipca tegoż roku czytamy:

Pogoda — nieco tylko zaobłoczone niebo. Wstałem po 6tej. Gdym do kościoła wychodził, spotkał mnie na drodze młody chłopak schorzały, opuchły, jakiś Markiewicz z Gostynia, prosząc, aby go przyjąć na kurację. Odesłałem go do lekarza i burmistrza, za których świadectwem najchętniej go przyjmie. [...] Przyszedł Muszyński, któremu dałem dziś na kontrakt 15 talarów, które jutro z budowlanych pieniędzy odbiorę. Dotąd wybrał 22 talary. Zro-

⁵ E. Bojanowski, *Dziennik 1853–1871*, red. A. i T. Szafraniec, Warszawa 1999, s. 45.

⁶ Okucie okna kosztowało 10 srebrników.

⁷ Tenże, *Dziennik*, Wrocław 2009, s. 489.

⁸ Tamże, s. 64–65.

biłem z nim obrachunek na okna podwójne do domu. Jest okien 21. Okno jedno: drzewo, robota i malowanie (1 talar 10 srebrnych groszy), Okucie (10 srg), Szkło (1 tal, 25 srg). A zatem jedno okno 2 tal 25 srg. Za 21 okien uczyniłoby 59 tal 15 srg. Obrachowałem z Muzyńskim także, ile potrzeba będzie gwoździ do parkanu. Wyniosło 54 kop, a kopa po 5 srg, czyniłoby zatem 9 tal⁹.

O szczególnej wrażliwości ducha świadczy także tętniące w Edmundzie przez całe życie powołanie do kapłaństwa. Z powodu słabości zdrowia nie mógł jednak tego pragnienia zrealizować. W wieku 55 lat wstąpił do seminarium gnieźnieńskiego, po kilku miesiącach formacji przyjął nawet strój duchowny. Stale pogarszające się zdrowie zmusiło go do powrotu do Poznania, a następnie do Górki Duchownej, gdzie goszczony przez ks. Stanisława Gieburowskiego zakończył ziemskie pielgrzymowanie.

Wsparcie rodziny wiejskiej i zgromadzenie Sióstr Służebniczek

Błogosławiony Edmund Bojanowski jako osoba świecka założył Zgromadzenie Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny, co w tamtych czasach budziło wiele kontrowersji i niezrozumienia. Pomysł stworzenia zgromadzenia powstał, gdy Edmund zauważył, że opiekunki w ochronkach potrzebują głębszej formacji intelektualnej i duchowej¹⁰. Cała jego działalność wychowawcza była inspirowana troską o zaniedbane dzieci wiejskie, których liczba nieustannie się zwiększała także z powodu epidemii cholery i innych chorób zakaźnych, nawiedzających ziemię polską pozostającą pod okupacją zaborców. Swoje poglądy wychowawcze, przepełnione głębokimi wartościami chrześcijańskimi, Bojanowski oparł na zasadach wyniesionych z domu rodzinnego, zdobytej wiedzy oraz własnych, wnikliwych obserwacjach. Był wyjątkowo dobrze przygotowany pod względem intelektualnym, moralnym i duchowym do kreowania nowej koncepcji wychowania¹¹. Wcześniej zapoznał się z systemem wychowawczym starożytnych Greków¹² oraz metodami stosowanymi we Francji, Niemczech i Czechach. Znał wskazówki Augusta Cieszkowskiego i metodę wychowawczą Friedricha Fröbela.

⁹ Tamże, s. 117–118.

¹⁰ Por. Z. Grocholewski, *Bł. Edmund Bojanowski. W dynamizmie twórczej miłości*, Poznań 2014, s. 19n.

¹¹ Por. A. Maj, *Współczesny kontekst katechetyczny idei pedagogicznych błogosławionego Edmunda Bojanowskiego*, materiały z sympozjum *Aktualność idei pedagogicznych błogosławionego Edmunda Bojanowskiego i ich implikacje katechetyczne*, Poznań 2012, s. 21–31.

¹² Por. M. Opiela, *Integralna Pedagogika Przedszkolna w systemie wychowania Edmunda Bojanowskiego. Kontynuacja i zmiana*, Lublin 2013, s. 31.

Koniecznym do pozytywnego zakończenia procesu beatyfikacyjnego Edmunda Bojanowskiego przypadkiem, uznanym przez Stolicę Apostolską za cudowny, było uzdrowienie Marii Szmyd ze złośliwego nowotworu kości. W latach 70. licealistce Marii, z powodu raka kości, groziła amputacja nogi po staw biodrowy. Rodzina jednak nie wyraziła zgody na amputację i rozpoczęła wraz z siostrami służebniczkami modlitwę o uzdrowienie za wstawiennictwem bł. Edmunda Bojanowskiego. Pod koniec czerwca 1974 roku dziewczyna odłożyła kule i stanęła na własnych nogach. Uzdrowienie potwierdziły badania kontrolne, przeprowadzane w następnych latach¹³.

Model świętości dostępnej dla świeckich, który zrealizował błogosławiony Edmund Bojanowski, to przede wszystkim oddanie wszystkich talentów i zdolności na rzecz wychowania młodego pokolenia oparte na mocnym fundamencie osobistego życia duchowego. Koncepcja pedagogiczna Bojanowskiego, wpisująca się w pedagogikę integralną, jest realizowana od 160 lat w licznych ochronkach prowadzonych przez Zgromadzenie, które założył. Pomimo zmieniających się warunków społeczno-kulturowych ochronki cieszą się niesłabnącym powodzeniem i są dużą konkurencją dla publicznych i prywatnych oddziałów przedszkolnych¹⁴.

Błogosławiona „Poznańska Piątka”

Są wśród tych błogosławionych męczenników również ludzie świeccy. Jest pięciu młodych mężczyzn ukształtowanych w salezjańskim oratorium; [...] Ci błogosławieni męczennicy wpisują się w dzieje świętości Ludu Bożego pielgrzymującego od ponad tysiąca lat po polskiej ziemi¹⁵.

Tych pięciu młodych mężczyzn to tzw. Poznańska Piątka, czyli: Czesław Józwiak, Franciszek Kęsy, Edward Kaźmierski, Jarogniew Wojciechowski i Edward Klinik¹⁶. Od najmłodszych lat związani z Salezjańskim Oratorium przy ul. Wronieckiej w Poznaniu, byli prawie rówieśnikami. Umierali w wieku od 19 do 23 lat. Dojrzewanie chłopców z Poznańskiej Piątki można umownie podzielić na cztery najważniejsze etapy. Są to kolejno: dzieciństwo w domach rodzinnych, doświadczenie wychowawcze oratorium salezjańskiego (w przypadku Edwarda Klinika także szkoły salezjańskiej w Oświęcimiu), zaangażowanie konspiracyjne (u Czesława Józwiaka także udział w wojnie obronnej 1939 roku) oraz ostatnie

¹³ J. Wiśniewska, *Bł. Edmund Bojanowski. Świecki mężczyzna i... zakon dla kobiet*, stacja7.pl, 7 sierpnia 2017, [online] <https://stacja7.pl/swieci/bl-edmund-bojanowski-swiecki-mezczyzna-zakon-dla-kobiet/> [21.03.2018].

¹⁴ M. Opiela, *Integralna Pedagogika Przedszkolna...*, s. 57.

¹⁵ Jan Paweł II, *Homilia...*

¹⁶ Zob. M. Tadrzak-Mazurek, *Zwyczajni święci*, Poznań 2014.

dwa lata życia spędzone w hitlerowskich więzieniach¹⁷. Każdy z nich to inna osobowość i inny charakter. W tym krótkim opracowaniu mogę zwrócić uwagę tylko na najważniejsze elementy ich świeckiej drogi do świętości.

Czesław Józwiak urodził się 7 września 1919 roku w Łązynie koło Bydgoszczy. W głęboko wierzącej rodzinie Józwiaków żywe były uczucia patriotyczne, które pielęgnował w sposób szczególnie ojciec Czesława, były powstaniec wielkopolski i funkcjonariusz policji śledczej. W 1930 roku rodzina przeprowadziła się do Poznania, zamieszkując w czynszowej kamienicy przy ul. Żydowskiej 30. Czesław w wieku 10 lat zaczął uczęszczać do Oratorium przy ul. Wronieckiej 9. Po ukończeniu szkoły podstawowej w 1934 roku zapisał się do Państwowego Gimnazjum im. Św. Jana Kantego w Poznaniu, do którego uczęszczał aż do wybuchu wojny. Z zachowanych świadectw szkolnych wyłania się obraz spokojnego ucznia, który jednak uczył się średnio. W tym czasie należał również do harcerstwa. Po wybuchu wojny tylko jemu z całej Piątki udało zaciągnąć się na ochotnika do wojska. W Jarocinie dostał się do polskiego pułku piechoty. Po przegranej bitwie pod Kutnem i klęsce wrześniowej powrócił do Poznania, gdzie podjął pracę w firmie malarza Oskara Henfflera przy ul. Podgórznej. W salezjańskim Oratorium spędzał większość wolnego czasu. Z racji wieku i posiadanych cech nazywany był w Oratorium Tatą i rzeczywiście był nieformalnym przywódcą Piątki. Cechy przywódcze łączył z wielką życzliwością i gotowością niesienia pomocy, zwłaszcza młodszym, którymi chętnie się opiekował w czasie wspólnych wyjazdów. Aktywnie udzielał się w zajęciach i grupach oratorskich — śpiewał w chórze, występował w przedstawieniach, organizował zawody sportowe, w których sam brał udział. Powoli dojrzywało w nim także pragnienie wstąpienia do Zgromadzenia Salezjańskiego, z którym jednak nie obnosił się publicznie. Jego duchowość zwyczajna i naturalna była owocem żywego uczestnictwa w życiu sakramentalnym, regularnej spowiedzi świętej oraz częstej Komunii¹⁸.

Franciszek Kęsy urodził się 13 listopada 1920 roku w Berlinie-Wilmersdorf. W 1921 roku rodzina Kęsych powróciła do Polski i zamieszkała w Poznaniu. W katolickiej rodzinie, w której wspólna modlitwa była na porządku dziennym, Franek najczęściej modlił się z matką i siostrą. W sposób szczególnie rozwinęła się w nim pobożność maryjna, którą mógł pielęgnować i rozwijać w Oratorium. Od wczesnych lat szkoły podstawowej był również ministrantem, często służył do Mszy Świętej, podczas której przyjmował Komunię. Młody Franciszek przez najbliższych uważany był za osobę delikatną i wrażliwą. Po ukończeniu szkoły podstawowej pragnął wstąpić do Niższego Seminarium Salezjańskiego w Łą-

¹⁷ Zob. R. Sierchuła, J. Wąsowicz, *Wierni do końca: studia i materiały źródłowe o „Poznańskiej Piątce” męczenników II wojny światowej*, Poznań 2012.

¹⁸ Por. J. Krawiec, *Błogosławieni świadkowie Chrystusa*, Kraków 2000, s. 193n.

dzie, w czym niestety przeszkodziła mu choroba i ogólny słaby stan zdrowia. Wybrał jedno z publicznych gimnazjów w Poznaniu, w którym uczył się dość pilnie, jednak, podobnie jak pozostali młodzieńcy z Piątki, raczej z przeciętnym rezultatem. Po wybuchu II wojny światowej nie udało mu się zaciągnąć do wojska. Dotarł jednak bez broni i munduru wraz z wycofującymi się wojskami aż do Kutna. Po klęsce Armii „Poznań” nad Bzurą powrócił około 20 września do Poznania. Dzięki pomocy Czesława Józwiaka podjął pracę w zakładzie malarskim Oskara Henfflera. Jako uczeń szkoły podstawowej, w wieku 13 lat, Franciszek zaczął uczęszczać do Oratorium przy ul. Wronieckiej. Salezjanie, jak również pozostali oratorianie, doceniając jego zaangażowanie i gorliwość, wybrali go na prezesa Towarzystwa św. Jana Bosko, które koordynowało i animowało działalność różnych grup i sekcji istniejących w Oratorium. Franciszek był tym samym organizatorem i animatorem życia religijnego, liturgicznego, kulturalnego i sportowego. Był równocześnie członkiem chóru oraz aktorem w większości spektakli oratoryjnych. Jego pasją, pomimo słabego stanu zdrowia, był sport, zwłaszcza tenis stołowy oraz jazda na rowerze. Obok wielkiej wrażliwości i pobożności wyróżniał się także wesołym usposobieniem oraz dużym poczuciem humoru. Przez swą naturalną radość życia i głęboką wiarę wywierał pozytywny wpływ na życie i postępowanie apostołskie swoich kolegów. Pomimo nieudanej próby wstąpienia do niższego seminarium cały czas pragnął zostać salezjaninem, o czym często i otwarcie mówił. Jego pobożność nie miała jednak w sobie nic ze sztucznej egzaltacji młodych ludzi, którzy wcześniej odkrywają w sobie powołanie do życia duchownego. Jego humor i dystans do zewnętrznych trudności dawał o sobie znać również w czasie uwięzienia — podnosił innych na duchu i wprowadzał nadzieję w beznadziejną sytuację szykan i tortur więziennych. Pomimo żywej wiary i pięknych pragnień, podobnie jak każdy młody człowiek, miał swoje wady i słabości¹⁹.

Edward Kaźmierski²⁰ urodził się 1 października 1919 roku w Poznaniu. Ojciec, z zawodu szewc, zmarł w 1923 roku. Rodzina Kaźmierskich zajmowała skromne, jednopokojowe mieszkanie w kamienicy przy ul. Łąkowej. W 1926 roku Edward rozpoczął naukę w szkole powszechnej, a przez następne lata kształcił się w trzech kolejnych szkołach wydziałowych, które ostatecznie ukończył w 1937 roku. Jako uczeń szkoły podstawowej zapisał się do salezjańskiego Oratorium, do którego uczęszczał aż do chwili zamknięcia go przez władze niemieckie. Od 1938 roku rozpoczął pracę jako uczeń w zawodzie ślusarz-mechanik w zakładach samochodowych „Brzeski-Auto”. W tym czasie uczęszczał również do Doksztalczącej Szkoły Zawodowej im. Działyńskich. We wrześniu

¹⁹ Por. tamże, s. 233n.

²⁰ Por. tamże, s. 211n.

1939 roku, podobnie jak koledzy z Oratorium, próbował zaciągnąć się do wojska. Po klęsce bitwy nad Bzurą powrócił do Poznania, gdzie na powrót podjął pracę w zakładach samochodowych. Eda, bo tak nazywany był w Oratorium Kaźmierski, zapisał się w pamięci swoich oratoryjnych kolegów jako wspaniały śpiewak, muzyk, aktor, sportowiec i znawca samochodów, a przy tym wyjątkowo pobożny i głęboko wierzący kolega. Niezwykłym świadectwem jego młodzieńczych lat są pamiętniki, które pisał przez ponad trzy lata od 1936 do 1939 roku. Pamiętniki te, zostały wydane w 1990 roku pod tytułem *Dzienniczek Edy Kaźmierskiego* i są niezastąpionym świadectwem dojrzewania psychicznego i duchowego ich autora. Na ich stronach możemy poznać jego młodzieńcze marzenia i zainteresowania, pierwsze porywy serca i zawody miłosne, opis życia oratoryjnego niejako „od kuchni”, ale jednocześnie bardzo dojrzałe i poważne treści odnoszące się do życia wiary, problemów rodzinnych czy obaw związanych z trudną sytuacją Polski. Niezwykle jest to, że już jako siedemnastolatek, przeżywając młodzieńcze bunt i kryzysy, szukał rozwiązania swoich trudności w Bogu, co zaowocowało całkowitym oddaniem się w Boże ręce w czasie uwięzienia i w obliczu śmierci. Był świadomy swoich ułomności. Pobożność Edy nie miała w sobie nic ze sztucznej egzaltacji, jego wiara wyrażała się w sposób radosny i spontaniczny, ale jednocześnie bardzo dojrzały. Jako uzdolniony śpiewak, którego koledzy z Oratorium nazywali Kompozytorem, zachwycił się postacią Jana Kiepury, którego udało mu się posłuchać w czasie wizyty artysty w Poznaniu. Namiętnie chodził do kina, teatru, opery czy na koncerty, które, jak sam mówił: „ciągnęły go jak pszczołę do kwiatu”. Edek, jak każdy chłopak w jego wieku, skupiał uwagę na płci przeciwnej. W pamiętniku często wspominał, że podobały mu się blondynki o usposobieniu miłym i delikatnym, ale lubił także dziewczyny o oczach czarnych i włosach ciemnych. Wybór tej jedynej nastęrczał mu niemałych problemów. Dzięki zachowanym pamiętnikom postać Edy wydaje się najwyrazistsza z całej Piątki. Jego świętość urzeka naturalnością, spontanicznością oraz radością życia, które połączone było z głęboką wiarą i dojrzałością wyborów życiowych²¹.

Jarogniew Wojciechowski urodził się 5 listopada 1922 roku w Poznaniu w ubogiej rodzinie mieszkającej w jednej z czynszowych kamienic przy ul. Święty Marcin. Ojciec Jarogniewa z powodu choroby alkoholowej w 1933 roku opuścił rodzinę. Opieką i wychowaniem Jarogniewa i jego siostry zajęła się matka, która, pozostając w separacji z mężem, nie zawarła nowego związku. Chrześcijańskie wychowanie, które Jarogniew odbierał w domu, było pogłębiane i umacniane w poznańskim Oratorium, do którego zapisał się w 1932 roku po przystąpieniu do Pierwszej Komunii Świętej. Po ukończeniu sześciu klas szkoły podstawowej rozpoczął naukę w Gimnazjum im. A. Mickiewicza w Poznaniu, z której jednak

²¹ Por. tamże, s. 212.

po roku musiał zrezygnować z powodu choroby matki oraz trudności finansowych rodziny. Pragnąc pomóc matce oraz siostrze, zapisał się do Rocznej Szkoły Przysposobienia Kupieckiego w Poznaniu. Po ukończeniu kursu zawodowego, w wieku 16 lat, zawarł umowę o naukę i pracę w drogerii i perfumerii Stanisława Dyczkowskiego w Poznaniu. Zarobki oferowane Jarogniewowi, chociaż nie były zbyt wysokie, to jednak rodzinie Wojciechowskich niesły znaczącą pomocą materialną. We wrześniu 1939 roku, za zgodą matki, mając zaledwie 17 lat, zgłosił swoją gotowość do wstąpienia do wojska. Po klęsce kampanii nad Bzurą wrócił do okupowanego już przez Niemców Poznania. W nowej okupacyjnej rzeczywistości musiał podjąć pracę przymusową, co jednak nie przyczyniło się do zerwania łączności z Oratorium i dawnymi kolegami. Obecność Jarogniewa w Oratorium początkowo wiązała się głównie z zabawą i ministranturą w kościele salezjańskim. Z biegiem czasu, mimo że był najmłodszy w gronie Piątki, zaczął na równi ze starszymi kolegami angażować się w animowanie życia oratoryjnego. Brał udział w przedstawieniach, zawodach sportowych, na koloniach letnich pełnił funkcję opiekuna, wraz z członkami Towarzystwa św. Jana Bosko oraz Towarzystwa Niepokalanej organizował uroczystości liturgiczne i oratoryjne. Posiadał również talent muzyczny, który rozwijał pod czujnym okiem matki, nauczycielki muzyki. Swoje zdolności muzyczne często prezentował w Oratorium, grając na fortepianie i występując w chórze. Wśród kolegów z Oratorium postrzegany był jako spokojny i refleksyjny, ale mimo to wesoły i skory do żartów. Ważnym czynnikiem wpływającym na osobowość Jarogniewa była rodzinna tragedia spowodowana alkoholizmem i odejściem ojca oraz ofiarna postawa matki. Te doświadczenia kształtowały w nim postawę odwagi, męstwa i gotowości do poświęcenia się. Radosna pobożność, której uczyli swoich wychowanków w Oratorium salezianie, przyniosła owoc w postaci pięknego, choć niełatwego życia i męczeńskiej śmierci²².

Edward Klinik urodził się 29 lipca 1919 roku w niemieckim Bochum, dokąd rodzina wyemigrowała za pracę. Po odzyskaniu niepodległości Klinikowie powrócili do Polski i zamieszkali w Poznaniu przy ul. Zielnej. Rodzice Edwarda odznaczyli się głęboką wiarą i pobożnością, która stała się również udziałem trójki ich dzieci. Edward po raz pierwszy zetknął się z salezjańskim Oratorium jako uczeń szkoły podstawowej. Rodzice, widząc pozytywny wpływ salezjańskiego sposobu wychowania, wysłali go we wrześniu 1933 roku do Salezjańskiego Gimnazjum im. Jana Bosko w Oświęcimiu, które ukończył w 1937 roku. Początek pobytu w nowej szkole był dość trudny dla nieśmiałego z natury Edwarda. Z czasem jednak zaaklimatyzował się w salezjańskiej placówce, zostając nawet prezesem Sodalicii Mariańskiej oraz przewodniczącym samorządu uczniowskiego.

²² Por. tamże, s. 271n.

W pamięci kolegów i nauczycieli z tamtego okresu pozostał jako uczeń przeciętny, jednak cechujący się dużą życzliwością i uczynnością. Widoczna była również jego naturalna pobożność i głęboki kult Matki Bożej. Po powrocie do Poznania w 1937 roku kontynuował naukę w Gimnazjum im. Bergera, w którym zdał maturę w 1939 roku. Po czterech latach nieobecności powrócił również do poznańskiego Oratorium, włączając się na nowo w życie oratoryjne. We wrześniu 1939 roku, za zgodą rodziców, próbował wstąpić jako ochotnik do Wojska Polskiego. Nie udało mu się jednak otrzymać munduru ani broni. Wraz z wycofującym się wojskiem dotarł, podobnie jak koledzy z Oratorium, do Kutna i powrócił do Poznania. Okupacyjna rzeczywistość zmusiła go do podjęcia pracy w firmie budowlanej „Urbaniak” przy Drodze Dębińskiej. Pierwsze lata pobytu w poznańskim Oratorium, czyli okres od 1929 do 1933 roku, wiązały się dla Edwarda głównie z zabawą i nauką oferowaną przez salezjanów. Po powrocie do Poznania w 1937 roku na nowo zaangażował się w życie oratoryjne. Czerpiąc z doświadczenia nabytego w Oświęcimiu, włączył się wówczas w działalność religijno-liturgiczną, teatralną oraz sportową, organizując akademie i przedstawienia. Podobnie jak pozostali koledzy śpiewał także w chórze. Pod pozorną nieśmiałością Edwarda kryła się prawdziwa głębia ducha, która wyraziła się szczególnie w czasie uwięzienia i w obliczu śmierci. Głęboka wiara, którą wyniósł z domu, dojrzewała zarówno w salezjańskiej szkole w Oświęcimiu, jak i w poznańskim Oratorium²³. Swoją drogę życia wewnętrznego oparł na *Nasładowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis, a w więzieniu stworzył własny modlitewnik, który jest świadectwem jego osobistej relacji z Bogiem.

Dopiero w ostatnich latach dzięki dokumentom ujawnionym przez Instytut Pamięci Narodowej można było rozwinąć konspiracyjny i patriotyczny wątek tych pięciu biografii²⁴. Proces ich duchowego dojrzewania doskonale dokumentują kolejne listy wysyłane przez nich do domów rodzinnych z więzień we Wronkach, w Berlinie-Spandau, w Neukölln, w Dreźnie²⁵. Najmocniejszym świadectwem ich świętości są pożegnalne listy do rodzin napisane pół godziny przed wykonaniem wyroku śmierci przez zgilotynowanie na dziedzińcu więzienia w Dreźnie, dokąd dotarli po kilkuletniej tułaczce i brutalnych przesłuchaniach. Świadkiem pisania tych listów, ostatnim spowiednikiem i towarzyszem w momencie egzekucji był ojciec Franz Bänsch. Ten kapłan ze zgromadzenia Oblatów Maryi Niepokalanej zaraz po powrocie na plebanię zapisał na odwrotnej stronie wezwania do więzienia: „[d]ziś przeszli do wieczności ludzie święci”. Niemiecka machina wojenna w swojej precyzji i porządku dostarczyła te ostatnie „listy spod gilotyny” wraz z rzeczami osobistymi do rodzin Poznańskiej Piątki. Przebi-

²³ Por. tamże, s. 249–251.

²⁴ Zob. R. Sierchuła, J. Wąsowicz, *Wierni do końca...*

²⁵ Zob. M. Tadrzak-Mazurek, *Zwyczajni święci*, s. 156–207.

ja z nich dojrzała wiara, spokój połączony w przedziwny sposób z entuzjazmem oczekiwania na spotkanie z Bogiem.

Właśnie dzisiaj, tj. 24, w dzień Maryi Wspomożycielki otrzymałem Wasze listy. Przychodzi mi rozstać się z tym światem. Powiadam wam, moi drodzy, że z taką radością schodzę z tego świata, więcej aniżeli miałbym być ulaskawionym. Wiem, że Maryja Wspomożycielka Wiernych, którą całe życie czciłem, wyjedna mi przebaczenie u Jezusa. Przed chwilą wypowiadałem się i zaraz przyjmę Komunię Świętą do swego serca. Książd będzie mi błogosławił przy egzekucji. Poza tym mamy tę wielką radość, że możemy się przed śmiercią wszyscy widzieć. Wszyscy koledzy jesteśmy razem w jednej celi. Jest 7.45 wieczorem. O godz. 8.30, tj. pół do dziewiątej zejść z tego świata. Proszę was tylko nie płaczcie, nie rozpaczajcie, nie przejmujcie się, Bóg tak chciał. [...] Do zobaczenia się w niebie. Wasz syn i brat. Czesław²⁶.

Nadeszła chwila pożegnania się z Wami i to właśnie w dniu 24 sierpnia, dzień Maryi Wspomożycielki Wiernych. Och jaka to radość dla mnie, że już odchodzę z tego świata i tak jak powinien umierać każdy. Byłem właśnie przed chwilą u spowiedzi świętej, za chwilę zostanie posilony Najświętszym Sakramentem. Bóg Dobry bierze mnie do siebie. Nie żałuję, że w tak młodym wieku schodzę z tego świata. Teraz jestem w stanie łaski, a nie wiem czy później byłbym wierny moim przyrzeczeniom Bogu oddanym. Kochani Rodzice i Rodzeństwo bardzo Was przepraszam raz jeszcze z całego serca za wszystko złe i żałuję za wszystko z całego serca, przebaczenie mi, idę do Nieba, do zobaczenia, tam w Niebie będę prosił Boga. [...] Wasz syn Franek²⁷.

Moja najukochańsza Matusiu i najmilsze siostry. [...] O dziękujcie Najłaskawszemu Zbawcy, że nie wziął nas nieprzygotowanych z tego świata, lecz po pokucie, zaopatrzonych Ciałem Jezusa w dzień Maryi Wspomożycielki Wiernych. O dziękujcie Bogu za Jego niepojęte miłosierdzie. Dał mi spokój. Pogodzony z Jego Przenajświętszą Wolą schodzę za chwilę z tego świata. Wszak On tak dobry, przebaczy nam. Dziękuję Tobie, Mamusiu za błogosławieństwo. Bóg tak chce. Żąda od Ciebie tej ofiary. O złóż ją, Matusiu, za mą duszę grzeszną. [...] Przepraszam wszystkich, którym zawiniłem i proszę pokornie o przebaczenie. Do upragnionego zobaczenia w niebie. Wasz kochający syn i brat. Edek. Zostańcie z Bogiem!²⁸.

Najdroższa Liduś! [...] jestem pewny, że będziesz się raczej ze mną cieszyć a nie rozpaczać, bo dostępuję nadzwyczajnej łaski Bożej i odchodzę poznawszy gruntownie moją przeszłość, bez najmniejszego żalu. Świat, ludzi i życie również poznałem i dlatego dzisiaj, Kochana Liduś, bądź pewna, że Ty sama na tej ziemi nie zostajesz. Ja i Mamusia jesteśmy zawsze przy Tobie [...] Odchodzę zjednoczony z Jezusem przez Komunię świętą. W ostatniej mojej Komunii świętej myślę o Tobie i ofiaruję ją za Ciebie i za siebie z tą nadzieją, że cała nasza rodzina bez wyjątku będzie szczęśliwa tam u Góry. Proszę Cię, proś Ojca naszego, o przebaczenie wszystkiego, co uczyniłem złego z tym zapewnieniem, że zawsze Go kochałem. [...] Idę już i oczekuję Cię tam w Niebie. Zawsze kochający Cię brat. Jarosz²⁹.

Dziwne są wyroki Boże, lecz musimy się zawsze z nimi pogodzić, gdyż wszystko to jest dla dobra naszej duszy. Moi kochani, dziwna jest wola Jezusa, że zabiera mnie już w tak młodym wieku do siebie, lecz jakże szczęśliwa będzie dla mnie ta chwila, w której będę miał opuścić tę ziemię. [...] Do ostatniej chwili z moją silną wiarą w sercu idę spokojnie do wieczności, gdyż

²⁶ Tamże, s. 140–141.

²⁷ Tamże, s. 142.

²⁸ Tamże, s. 141–142.

²⁹ Tamże, s. 143–144.

nie wiadomo co by mnie tutaj na ziemi czekało. Was proszę moi kochani o modlitwę za moją grzeszną duszę, proszę Was o przebaczenie mych grzechów młodości. Ściska Was i całuje z całego serca i z całej duszy. Was zawsze kochający Syn i brat. Edzio³⁰.

Nie byłoby więc ich męczeńskiej śmierci, gdyby nie wcześniejsze życie oparte na ideałach przekazanych w rodzinnych domach oraz w salezjańskim Oratorium. Jak zauważa ks. Pascual Chávez Villanueva, następca ks. Bosko: „ta beatyfikacja pokazała, obok łaski Ducha Świętego, również jakość, skuteczność i bogactwo wychowania salezjańskiego, które dzięki systemowi zapobiegawczemu pomaga młodym dojrzewać do wielkich życiowych wyborów, aż po uczynienie świętości planem życia”³¹. Postępowanie tych pięciu młodzieńców stało się wyrazem salezjańskiej świętości, która jest:

prosta i trudna zarazem. Oznacza bowiem bycie z Bogiem w codzienności, oznacza śmiały i zawsze możliwy przystęp do Jezusa, polega na pełnym nadziei i pogodnym stosunku do rzeczywistości [...] ta prostota jest jednak okupiona trudem wcześniejszego wejścia na wielką głębię wiary, trudem ufania Bogu i życia w świetle Jego miłości³².

Błogosławiona Natalia Tułasiewicz (1906–1945)

Dziś właśnie świętujemy zwycięstwo tych, którzy w naszych czasach oddali życie dla Chrystusa, aby osiąść je na wieki w Jego chwale. Jest to zwycięstwo szczególne, bo dzielią je duchowni i świeccy, młodzi i starzy, ludzie różnego pochodzenia i stanu [...]”³³.

Błogosławiona Natalia, jedna z tych świeckich, którzy oddali życie dla Chrystusa, jest ciągle bardziej znana jako wybitny pedagog i artystka. Mniej mówi się o jej działalności konspiracyjnej, a dopiero w ostatnich latach pojawiają się opracowania o jej głębokim życiu duchowym³⁴. Dzieciństwo spędziła w Galicji pod zaborem austriackim. Do Wielkopolski przybyła wraz z rodzicami z Rzeszowa w poszukiwaniu poprawy sytuacji materialnej w 1921 roku. Bliscy zwali ją „mądrą Niusią”, otoczenie dostrzegało wysoką inteligencję i zdolności organizacyjne. Uczyła się gry na skrzypcach, po kryjomu pisała pierwsze wiersze. Była jednak wątłego zdrowia i wielokrotnie przechodziła poważne zabiegi operacyjne. To właśnie problemy ze zdrowiem zaważyły później na wyborze studiów wyż-

³⁰ Tamże, s. 143.

³¹ P. Chávez, *Zwiastunowie poranka*, „Don BOSCO. Magazyn salezjański”, 7/8 (2002), s. 2.

³² J. Mikula, *Jak wychować świętych*, „Don BOSCO. Magazyn salezjański” 6 (2006), s. 4.

³³ Jan Paweł II, *Homilia...*

³⁴ Zob. A. Rzesoś, *Błogosławiona Natalia Tułasiewicz. Droga do Męczeństwa* (rozprawa doktorska), AMUR — Adam Mickiewicz University Repository, 23 listopada 2015, [online] <https://repozytorium.amu.edu.pl/handle/10593/14036> [23.07.2018].

szych, kiedy Natalia, nie mogąc realizować zainteresowań medycyną, biologią i przyrodą, oddała się studiowaniu literatury. Lata młodości wypełniała Natalii poszukiwanie sensu życia. Po śmierci młodej kuzynki narkomanki uświadomiła sobie, jako szesnastoletnia dziewczyna, że „żadne ziemskie dobro nie wypełni tak duszy, aby nie tęskniła za czymś piękniejszym, [...] tylko Bóg może być dobrem ostatecznym, poza które nie sięgamy tęsknotą”³⁵. Odpowiadając sobie na pytanie: „po co żyć”, nakreśliła kontury swojej misji życiowej: „aby drugim czynić dobrze”³⁶. W 1926 roku rozpoczęła studia polonistyczne i muzykologiczne na Uniwersytecie Poznańskim³⁷. Warto podkreślić, że w dwudziestolecie międzywojennym dostępność studiów wyższych dla kobiet była mocno ograniczona. W 1931 roku ukończyła studia bardzo dobrą obroną pracy dyplomowej „Mickiewicz a muzyka”. Obok literatury wielką pasją jej życia była bowiem muzyka, która — jak zapisała w swoich notatkach — „idzie za rękę z książką”³⁸. Jako magister filologii polskiej utrzymywała kontakt z Uniwersytetem, uczestnicząc w seminariach, i planowała pracę doktorską o pisarzu katolickim Karolu Hubercie Rostworowskim³⁹. Na początku studiów poznała studenta Janka Patokę i zakochała się w nim od pierwszego wejrzenia. Narzeczony okazał się komunistą, z którym dyskutowała o sprawach ideologicznych podczas pracy w zarządzie Koła Polonistów⁴⁰. Ich ośmioletnią znajomość — określoną przez Natalię jako „okres nieustannej walki o światopogląd i duszę” — zakończyło zerwanie zaręczyn, które w zapiskach błogosławionej pojawia się nie tyle jako dramat życiowy, ale bardziej jako decyzja wynikająca z wyższych wartości. W roku 1927 Natalia doświadczyła bolesnej żałoby z powodu śmierci najstarszej siostry Maryli. W tej trudnej sytuacji rodzinnej potrafiła znaleźć słowa pociechy dla bliskich, przypominała wszystkim, że spotkają się razem w niebie. Natalia z własnego wyboru podjęła drogę życia w stanie bezżennym, gdyż, jak mawiała: „[w]alor samotności stwarza niesłychane horyzonty działania”⁴¹. Pracowała zawodowo, najpierw w prywatnej szkole katolickiej św. Kazimierza, a potem w Gimnazjum

³⁵ N. Tułasiewicz, *Poprzez ziemię ukochałam niebo: fragmenty zapisków 1938–1943*, Poznań 2015, s. 93.

³⁶ Tamże.

³⁷ Zob. tamże, s. 7.

³⁸ „Książka odradza mnie duchowo, odświeża, kąpie, pobudza, prowokuje, nie daje wytchnienia w tym najlepszym sensie, przypomina ciągle, że duch nie zna zmęczenia, że znużenie ogarnia tylko ciało, a istotą ducha jest wieczny ruch, wieczne tworzenie. Muzyka w moim życiu duchowym czyni ład. Uświadamia nieuświadomione, uczy odróżniać rzeczy istotne od przypadków mniej ważnych, zabiega pilnie, aby moje człowieczeństwo nie kurczyło się do dziedziny intelektu tylko”; tamże, s. 34.

³⁹ Por. tamże, s. 15.

⁴⁰ Por. tamże, s. 21, 94.

⁴¹ „Muszę szukać oparcia w instytucji, która swoją siłą moralną zastąpiłaby jej siły, jakie kobiety czerpią z małżeństwa. Widzę to w zakonie, ale świeckim [...]”; tamże, s. 99.

i Liceum Sióstr Urszulanek. Zapisła się w pamięci ludzkiej jako nauczyciel nowoczesny, niezwykle twórczy, żyjący aktualnymi wydarzeniami⁴². Zdobywała autorytet przez stawianie sobie coraz to nowych i wyższych wymagań, zarówno w życiu osobistym, jak i zawodowym. Natalia interesowała się postaciami świętych i ideałem świętości świeckiej. Szukała możliwości uświęcania świata współczesnego w jego wymiarach powszednich⁴³. W zapiskach notowała: „[n]ie oddzielam życia najbardziej szarego od ideałów, ku którym podążam. Wszystko, praca, nauka, sen, przyjemność, jedzenie, wszystko wciągam w swój program doskonalenia się”⁴⁴. Myśląc o trzecim zakonie, nie wyobrażała sobie jednak tego, by dla przestrzegania jego reguły porzucić np.: kino i teatr. Chciała nie tyle tworzyć sprzyjające dla wiary warunki w zaciszu swojego serca, ale nieść Chrystusa w środowiska ludzi odwróconych od Niego. To był jej nowoczesny, oryginalny program nowej ewangelizacji⁴⁵. Według tego programu przykładowy chrześcijanin ma nie tylko obowiązek cierpieć, ale ma także równorzędny obowiązek przykładowie się radować⁴⁶.

W listopadzie 1939 roku dziewięcioosobową rodzinę Tułasiewiczów wysiedlono z mieszkania do obozu przejściowego na ul. Główniej w Poznaniu, by stąd wywieźć ich do Ostrowca Świętokrzyskiego. W czasie obozowej kwarantanny, leżąc na słomie z powodu bardzo dokuczliwego bólu żołądka, wśród lamentu kobiet i płaczu głodnych niemowląt, w duszy deklarowała Panu Jezusowi swoją gotowość pójścia z Nim na Kalwarię⁴⁷. Tułaczka wojenna prowadziła Natalię i jej rodzinę przez Ostrowiec Świętokrzyski do Krakowa. W zimie 1940 roku umarł w szpitalu po ciężkiej chorobie ojciec Natalii, która czuwała przy nim dzień i noc⁴⁸. Po jego śmierci pocieszała bliskich, podkreślając, że narodził się dla nieba. W 1943 roku wyjechała jako pełnomocnik-emisariusz Rządu Londyńskiego i świecki apostoł do Hanoweru, by pomagać przerażonym i zagubionym pracownikom przymusowym. Słaba fizycznie, silna duchem, po wielu godzinach codziennej, ciężkiej pracy w fabryce, realizowała w skrajnie trudnych warunkach posługę religijno-społeczno-oświatową⁴⁹. Natalia jako osoba solidna i dobrze zorganizowana godziła codzienną trzymianową pracę z pracą twórczą i apostoł-

⁴² Por. B. Judkowiak, „Przyjmij mnie na nowo do swej klasy” (nauczyciele „w szkole” błogosławionej Natalii) [w:] *Blask świadectwa. Błogosławiona Natalia Tułasiewicz*, Poznań 2013, s. 11–43.

⁴³ Por. N. Tułasiewicz, *Poprzez ziemię ukochałam niebo...*, s. 7.

⁴⁴ Tamże, s. 191.

⁴⁵ Por. tamże, s. 100.

⁴⁶ Por. tamże, s. 103.

⁴⁷ Por. tamże, s. 61.

⁴⁸ Por. tamże, s. 90.

⁴⁹ J. Podlaszczak, *Trudne czasy rodzą świętych nauczycieli*, „Kwartalnik Edukacyjny”, 4 (2007) 51, s. 67–72; B. Judkowiak i in., *Blask świadectwa. Błogosławiona nauczycielka Natalia Tułasiewicz*, Poznań 2013, s. 11–43.

ską — omawianiem katechez z koleżankami z baraku. Głosiła Ewangelię również spotkanym w fabryce Niemcom, którzy zapomnieli o Bogu. W wyniku dekonspiracji po wizycie nieostrożnego kuriera z Polski więziono ją w Hanowerze, potem w Kolonii. Przechodziła przez bestialskie tortury w czasie śledztwa. We wspomnienie św. Andrzeja Boboli została tak pobita, że krew tryskała z chorych, powiększonych węzłów chłonnych, a na ciele nie było ani jednego jasnego miejsca. Nikogo nie wydała, a za oprawców się modliła. Po przesłuchaniu, dopiero po modlitwie dziękczynnej kładła się spać. Zachowały się jej listy wysyłane do rodziny z tego okresu, w których nie pisała o swoim cierpieniu, by nie martwić bliskich. Niektóre informacje przekazywała w sposób zakamuflowany, wykorzystując doskonałą pamięć i twórczą wyobraźnię.

W jej duchowości łatwo rozpoznać cechy karmelitańskie. Natalia wielokrotnie powoływała się na „lekcję nocy ciemności” św. Jana od Krzyża. Od dziecka stanem naturalnym była dla niej modlitwa wewnętrzna. Lektura św. Teresy od Jezusa pomogła jej odkryć wiele punktów stycznych jej życia duchowego z tą świętą. Systematycznie studiowała św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu⁵⁰. Stworzyła też szkic własnych komentarzy do Księgi Psalmów, które odczytywała w kontekście wydarzeń wojny i okupacji⁵¹. Modlitwa według niej nie może być oddzielona od czynu, gdyż wtedy pozostaje ucieczką od rzeczywistości i kwietyzmem. Dlatego Natalia starała się swoją wiarę uczynić inspiracją do wielowątkowej działalności społeczno-edukacyjnej⁵². Ważnym rysem jej duchowości jest całkowite zawierzenie Bożej Opatrzności, zwłaszcza w chwilach wojennej tułaczki i obozowej gehenny⁵³. Była zafascynowana przyrodą, która powodowała wewnętrzne uniesienie duszy ku Bogu⁵⁴. Bardzo mocnym świadectwem jej drogi do świętości są zachowane listy. W korespondencji z czasów przedwojennych i początku wojny zauważyć można pobożność rozwijającą się w kierunku mistyki:

Pilnuję codziennej Mszy św. i Komunii św. To jest mój oddech [...] Gdy z powodu ulewnej deszczu nie poszłam wczoraj do kościoła, czułam się zubożona — wydało mi się jakbym była jednym z członków wszechświatowej orkiestry i oto przestałam grać, gdy cały zespół dźwiga melodię wzwyż [...] — na pozór nic — któż by zauważył brak jednego instrumentu w zespole ogólnym — ale przecież On, Dyrygent wszechświatowej symfonii czuwa i brak najmniejszego z instrumentów nie jest Mu obojętny [23 sierpnia 1938]⁵⁵.

⁵⁰ Por. N. Tułasiewicz, *Poprzez ziemię ukochałam niebo...*, s. 8, 127.

⁵¹ Zob. D. Tułasiewicz, B. Judkowiak, *Przeciw barbarzyństwu. Listy — Dzienniki — Wspomnienia*, Poznań 2013, s. 83–119.

⁵² Por. N. Tułasiewicz, *Poprzez ziemię ukochałam niebo...*, s. 20.

⁵³ Por. tamże, s. 85.

⁵⁴ Por. tamże, s. 34, 91.

⁵⁵ D. Tułasiewicz, B. Judkowiak, *Przeciw barbarzyństwu...*, s. 23.

Wiara Natalii dojrzewa w trudnościach wojennej tułaczki: „[o]kres wojny traktuję osobiście jako czas cennych, choć trudnych rekolacji. Tacy przecież jak ja winni po wojnie stanąć w awangardzie walki o nowe oblicze już nie tylko Polski, ale świata [25 października 1942]⁵⁶”. Notatki do *Psalmów wojny* natomiast, jako swoisty komentarz egzegetyczny, ujawniają jej głębokie przemyślenia: „[b]yłoby to pięknie [...] gdybyśmy tych kilka tysięcy gestapowców i innych mogli razem zgromadzić po zwycięstwie i powiedzieli im: «Teraz my jesteśmy silni. Możemy z wami postąpić tak, jak wy z nami. Ale stać nas na co innego. Jesteście wolni. Idźcie do swoich i niech życie dalsze pouczy was najlepiej w czym zbłądziliście». Taki wyrok także wstrząsa duszą [17 sierpnia 1943]⁵⁷”.

W listach z czasów działalności konspiracyjnej i więzienia odkrywamy Natalię pełną entuzjazmu i sprytu, odwagi i samozaparcia:

Moi Ziuteczkowie Najmils!⁵⁸

[...] Co się nie powyrabiało przez tych kilka miesięcy! Tyle zmian! Wszystko osobiście znoszę dobrze i da Bóg niedługo ucieszymy się sobą na ulicy Śniadeckich. Na ulicy Młyńskiej w Hanowerze doręczono mi tuż przed wyjazdem tu paczkę od Was. Najserdeczniej i najmocniej dziękuję, szkoda tylko, że tu nie mogłam jej wykorzystać, ale powetuję sobie kiedyś tę stratę, gdy zajadać się będę z Wami pysznościami, jak niegdyś. [...] Pan trapi, Pan też i koi, pamiętajcie! O mnie się nie troskajcie, nie mogą jakoś zmóc mię trudy. [...] Może wkrótce mój adres się ustabilizuje, to będziecie mogli do mnie pisać.

Całuję najmocniej

wasza Nata [7 września 1944]⁵⁹.

Zachował się także jeden z ostatnich listów, w których Natalia, pomimo beznadziejnej sytuacji, dostrzega ciągle sens życia i potrafi się nim cieszyć:

Droga przyjaciółko moja, Oluniu!

Znowu się odzywam. [...] Jakoś dotychczas nie biorą nas na transport, może to wprawdzie nastąpić lada dzień ze względu na ogólną sytuację. Jest mi tu nie najgorzej, mam względną swobodę poruszeń; w czasie wędrówek do bunkra pobliskiego, gdzie nocujemy, mam trochę przechadzki; za dnia na podwórzu barakowym widzę piękne drzewa, trochę grządek, jeszcze zielonych, słowem, najgorsze już najprawdopodobniej mamy za sobą. Od 10 maja, tj. od czasu wyjazdu tu, towarzyszy mi jedna z najlepszych koleżanek z Hanoweru, więc we dwie lżej nam nieść niespodzianki wojny. Poza tym poznaję tu coraz inne koleżanki, czasem bardzo różne, ale zżywamy się po jakimś czasie, a wspólna ufna modlitwa najlepiej nas jednoczy. Najtrudniejsza była dla mnie pierwsza połowa maja, w Hanowerze u Mont[elupich]⁶⁰ przypa-

⁵⁶ Tamże, s. 71.

⁵⁷ Tamże, s. 117.

⁵⁸ Nata jest w więzieniu i zagęszcza aluzje z racji cenzury niemieckiej..., „Ziuteczkowie” to rodzina brata Józefa; przed wojną Natalia mieszkała z rodziną w Poznaniu przy ul. Śniadeckich 30 m. 8; czytelna jest, przygotowana wcześniej przypomnieniem Poznania, aluzja do uwięzienia — na ul. Młyńskiej w Poznaniu był areszt.

⁵⁹ Tamże, s. 229.

⁶⁰ Przy ulicy Montelupich w Krakowie było więzienie, osławiona katownia gestapo.

mi wypoczynek dziesięciodniowy, bo przestałam pracować 29 kwietnia. Te dni za łaską Bożą przeszły znośnie, następny dopiero etap był znacznie trudniejszy, ale Bóg zawsze cudownie nas wspierał. Jeszcze w Hanowerze u Mont. miałam króciutką operację na gruczoł limfatyczny szyjny lewy nagle od marca znacznie powiększony. [...] Choć podobało się Bogu pomnożyć mi od pięciu miesięcy trudy wojny, znoszę je cierpliwie, wdzięcznym sercem przyjmując niezliczone łaski, które pozwalają mi dorósć do kolei losu, takich bądź, co bądź dynamicznych. [...] Pomyśl, trzy i pół miesiąca nie widziałam słońca, powietrza ledwie mogłam łknąć (śpiewka o tym mówi nasza: „jedzenie kacze, okienko dla szczura, ale wołamy hurra!”), jednak mię nie zmogło. Miałam ciężki świerzb. Już zaleczony, ale skóra ciągle mię swędzi, bo muszę spać w codziennym ubraniu. W ogóle, opowieści będzie bez końca i to jakich! oddana sercem Nata [26 września 1944]⁶¹.

W 1944 roku odesłano Natalię z wyrokiem śmierci do obozu w Ravensbrück. Organizowała tu spotkania literackie, recytowała wiersze i żarliwie się modliła. Uczyla gimnazjalistki, które trafiły do obozu wprost z powstania warszawskiego. Notowała na skrawkach papieru liczne tytuły lektur, które jej zdaniem powinny przeczytać, gdy wyjdą na wolność. Snuła plany na przyszłość, chciała po zakończeniu wojny pracować w radio. W Wielki Piątek 30 marca 1945 roku podczas ostatniej selekcji w obozie zakwalifikowano Natalię do stracenia, a 31 marca 1945 roku w komorze gazowej dokonało się jej życie. Kilka godzin później wojska alianckie i rosyjskie wyzwalały obóz⁶². Świętość Natalii Tułasiewicz będąca odpowiedzią na ekstremalne doświadczenie II wojny światowej dojrzewała przez lata studiów i pracy nauczycielskiej, przez miłość do wychowanków i miłość do Ojczyzny, przez pasję muzyczne i literackie⁶³.

Na koniec warto zaznaczyć, że świeccy błogosławieni Archidiecezji Poznańskiej to dwoje pedagogów i pięcioro wychowanków. Bojanowski zaproponował koncepcję wychowania integralnego polegającego na oddziaływaniu wychowawczym na wszystkie sfery życia wychowanka. Tułasiewiczówna realizowała pedagogikę połączoną z otwarciem na piękno świata i pasją poznawania go oraz wizją świeckiego apostołstwa. Poznańska Piątka została wychowana na systemie przewencyjnym św. Jana Bosko, polegającym na zaniechaniu karania na rzecz mądrej miłości i towarzyszenia wychowankom. Ich życiorysy to ważna pomoc na trudne dla kwestii wychowania czasy. Przedstawione postacie łączą także głębokie uczucia patriotyczne. Bojanowski wpisał wychowanie patriotyczne w swój program wychowawczy, Natalia pisała, że „miłuje Ojczyznę jak duszę własną”⁶⁴, a chłopcy z Poznańskiej Piątki przez działalność konspiracyjną i wierność do końca złożyli Ojczyźnie najwyższą ofiarę. Wszyscy pozostawili po sobie liczne

⁶¹ Tamże, s. 232.

⁶² Zob. B. Judkowiak, *Błogosławiona Natalia Tułasiewicz* [w:] „*Nasze czasy wołają o świętych nauczycieli*”. 70. *Ogólnopolska Pielgrzymka Nauczycieli i Wychowawców. Jasna Góra, 30 czerwca–1 lipca 2007*, red. E. Jankiewicz, Zielona Góra 2007, s. 35.

⁶³ Por. J. Podlaszczak, *Trudne czasy...*

⁶⁴ N. Tułasiewicz, *Poprzez ziemię ukochałam niebo...*, s. 69.

zapiski pamiętnikarskie, z których wyłaniają się realistycznie odmalowane charaktery. Dotychczas wydano opracowane cztery tomy *Dziennika* Edmunda Bojanowskiego⁶⁵, dwa tomy jego notatek pedagogicznych⁶⁶ i dwa tomy korespondencji⁶⁷. W przypadku Natalii Tułasiewiczówny z siedmiu tomów pamiętnikarskich notatek, jakie powstawały od 1934 roku, zachowały się cztery: zapiski od 1938 do sierpnia 1943 roku⁶⁸. Odnosnie do Poznańskiej Piątki posiadamy *Dzienniczek* Edy Kaźmierskiego oraz kilkadziesiąt listów do rodziny, przyjaciół i znajomych z czasu więzienia⁶⁹.

Jeszcze bliżsi współczesnemu czytelnikowi stają się błogosławieni świeccy Archidiecezji Poznańskiej z racji zachowanych materiałów fotograficznych. Jedynie zachowane zdjęcie błogosławionego Edmunda przedstawia dojrzałego mężczyznę z bujnym zarostem na twarzy, zadbanego i elegancko ubranego. Dostępne zdjęcia Piątki przedstawiają przystojnych młodzieńców pełnych życia i energii, modnie ubranych i uczesanych. Niektóre dokumentują żarty i chłopięce wybryki wychowanków Oratorium Salezjańskiego. Liczne zdjęcia Natalii przedstawiają młodą, uśmiechniętą, atrakcyjną, dobrze ubraną kobietę na wycieczce z uczennicami, na nartach, podczas wyprawy w góry czy spaceru po mieście. Niemożliwe do zamknięcia w ramach jednego opracowania bogactwo osobowości i czynów świeckich błogosławionych Archidiecezji Poznańskiej najlepiej wyrażają słowa św. Jana Pawła II na zakończenie homilii beatyfikacyjnej:

Raduj się, Polsko, z nowych błogosławionych [...] Spodobało się Bogu „wykazać przemożne bogactwo Jego łaski na przykładzie dobroci” twoich synów i córek w Chrystusie Jezusie (por. Ef 2,7). Oto „bogactwo Jego łaski”, oto fundament naszej niewzruszonej ufności w zbawczą obecność Boga na drogach człowieka w trzecim tysiącleciu!

Sanctity for the Lay People. The Blessed of the Archdiocese of Poznań

Summary

The article shows the profiles of the seven blessed of the Archdiocese of Poznań, and passages from their memoirs. The author tries to discover the timeless features of the secular model of sanctity in the hagiographies of Edmund Bojanowski, Czesław Józwiak, Franciszek Kęsy, Edward Kaźmierski, Jarogniew Wojciechowski, Edward Klinik and Natalia Tułasiewiczówna. The article shows in

⁶⁵ E. Bojanowski, *Dziennik...*, tom 1–4.

⁶⁶ *Prace, szkice i notatki Edmunda Bojanowskiego. Inedita*, t. II, red. E. Gigilewicz, M.L. Opieła, Lublin 2016.

⁶⁷ *Korespondencja Edmunda Bojanowskiego z lat 1829–1871*, t. 1–2, red. L. Smolka, Wrocław 2001.

⁶⁸ por. D. Tułasiewicz, B. Judkowiak, *Przeciw barbarzyństwu ...*, s. 11.

⁶⁹ M. Tadrzak-Mazurek, *Zwyczajni święci...*, s. 156–207.

each of the seven biographies the path of gradual maturation in faith embedded in the historical context of events crucial for Poland. A common feature of all the characters is their strong commitment to the cause of education and patriotism based on a solid religious and moral foundation.

Keywords

Edmund Bojanowski, Czesław Józwiak, Franciszek Kęsy, Edward Kaźmierski, Jarogniew Wojciechowski, Edward Klinik, Natalia Tułasiewiczówna, sanctity, secular, education, teaching, patriotism

Słowa kluczowe

Edmund Bojanowski, Czesław Józwiak, Franciszek Kęsy, Edward Kaźmierski, Jarogniew Wojciechowski, Edward Klinik, Natalia Tułasiewiczówna, świętość, świecki, wychowanie, nauczanie, patriotyzm

Bibliografia

- Bojanowski E., *Dziennik 1853–1871*, red. A. i T. Szafrąscy, Warszawa 1999.
- Bojanowski E., *Dziennik*, Wrocław 2009.
- Chávez P., *Zwiastunowie poranka*, „Don BOSCO. Magazyn salezjański”, 7/8 (2002), s. 2.
- Grocholewski Z., *Bł. Edmund Bojanowski. W dynamizmie twórczej miłości*, Poznań 2014.
- Grün A., *O duchowości inaczej*, tłum. K. Zimmerer, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy Świętej beatyfikacyjnej w Warszawie 13 czerwca 1999*, Opoka, 24 czerwca 1999, [online] https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/warszawa_13061999.html [21.03.2018].
- Judkowiak B., *Błogosławiona Natalia Tułasiewicz* [w:] „*Nasze czasy wołają o świętych nauczycieli*”. 70. *Ogólnopolska Pielgrzymka Nauczycieli i Wychowawców. Jasna Góra, 30 czerwca–1 lipca 2007*, red. E. Jankiewicz, Zielona Góra 2007, s. 35.
- Judkowiak B., „*Przyjmij mnie na nowo do swej klasy (nauczyciele „w szkole” błogosławionej Natalii)*” [w:] B. Judkowiak, T. Marchwiak, S. Sławiński, K. Szablak, *Blask świadectwa. Błogosławiona nauczycielka Natalia Tułasiewicz*, Poznań 2013, s. 11–43.
- Judkowiak B., Marchwiak T., Sławiński S., Szablak K., *Blask świadectwa. Błogosławiona nauczycielka Natalia Tułasiewicz*, Poznań 2013.
- Korespondencja Edmunda Bojanowskiego z lat 1829–1871*, t. 1–2, red. L. Smolka, Wrocław 2001.
- Krawiec J., *Błogosławieni świadkowie Chrystusa*, Kraków 2000.
- Maj A., *Współczesny kontekst katechetyczny idei pedagogicznych błogosławionego Edmunda Bojanowskiego*, materiały z sympozjum *Aktualność idei pedagogicznych błogosławionego Edmunda Bojanowskiego i ich implikacje katechetyczne*, Poznań 2012.
- Mikuła J., *Jak wychować świętych*, „Don BOSCO. Magazyn salezjański” 6 (2006), s. 4.
- Opiela M., *Integralna Pedagogika Przedszkolna w systemie wychowania Edmunda Bojanowskiego. Kontynuacja i zmiana*, Lublin 2013.
- Podlaszczak J., *Trudne czasy rodzą świętych nauczycieli*, „Kwartalnik Edukacyjny” 4 (2007), s. 67–72.
- Prace, szkice i notatki Edmunda Bojanowskiego. Inedita*, t. II, red. E. Gigilewicz, M.L. Opiela, Lublin 2016.

- Rzesoś A., *Błogosławiona Natalia Tułasiewicz. Droga do Męczeństwa* (rozprawa doktorska), AMUR — Adam Mickiewicz University Repository, 23 listopada 2015, [online] <https://repositorium.amu.edu.pl/handle/10593/14036> [23.07.2018].
- Sierchuła R., Wąsowicz J., *Wierni do końca: studia i materiały źródłowe o „Poznańskiej Piątce” męczenników II wojny światowej*, Poznań 2012.
- Tadrzak-Mazurek M., *Zwyczajni święci*, Poznań 2014.
- Tułasiewicz D., Judkowiak B., *Przeciw barbarzyństwu. Listy — Dzienniki — Wspomnienia*, Poznań 2013.
- Tułasiewicz N., *Poprzez ziemię ukochałam niebo: fragmenty zapisków 1938–1943*, Poznań 2015.
- Wiśniewska J., *Bł. Edmund Bojanowski. Świecki mężczyzna i... zakon dla kobiet*, *stacja7.pl*, 7 sierpnia 2017, [online] <https://stacja7.pl/swieci/bl-edmund-bojanowski-swiecki-mezczyzna-zakon-dla-kobiet/> [21.03.2018].

Joanna Kubaszczyk¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Neofilologii

„Drzwi zamknięte” czy „otwarte bramy”, czyli tłumacz między *profanum* a *sacrum*

W wyborze esejów *Sacrum, mit, historia* Mircea Eliade stwierdza, że człowiek religijny „sytuuje się zarazem w środku świata i u samego źródła rzeczywistości absolutnej, tuż przy «otworze», który umożliwia mu porozumiewanie się z bogami”². W podobnej sytuacji znajduje się tłumacz literatury religijnej i teologicznej, oscylując w swej pracy między *profanum* a *sacrum*. Z jednej strony grozi mu bowiem, że na skutek jego decyzji ów „otwór” zostanie zamknięty, czyli dojdzie do desakralizacji tekstu, który nie będzie już pozwalał na „porozumiewanie się” z Bogiem, z drugiej zaś strony rozstrzygnięcia tłumacza prowadzić mogą do nadmiernej sakralizacji tekstu tam, gdzie autor religijny sytuuje się świadomie „w środku świata”.

Ale metafora „drzwi zamkniętych” i „otwartych bram” odnosi się również do innych aspektów tego rodzaju przekładu. Co sprawia, że teksty religijne i teologiczne mogą być hermetyczne dla tłumacza, który zwykle porusza się w sferze *profanum*? Czy czasami również są hermetyczne dla tłumacza obytego ze sferą *sacrum*? Na jakie trudności napotyka, które mogą spowodować, że tekst docelowy staje się hermetyczny dla odbiorcy? Jaka jest specyfika przekładu tekstów o tematyce religijnej bądź teologicznej? Czym przekład tekstów religijnych i teologicznych różni się od przekładu innych tekstów, jeżeli w ogóle się różni? To tylko niektóre pytania, które można w tym kontekście zadać i podjąć próbę znalezienia na nie odpowiedzi.

Rola słowa w chrześcijańskich tekstach religijnych

Przekonanie, że teksty religijne różnią się i powinny się różnić od tekstów ze sfery *profanum* towarzyszy ludzkości od początku. W czasach przedchrześcijańskich podział na to, co święte, i to, co świeckie, był bardzo klarowny, wyraźny,

¹ Dr hab. Joanna Kubaszczyk, prof. UAM — germanistka, przekładoznawczyni, tłumaczka literatury teologicznej (gluck@amu.edu.pl).

² M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993, s. 88.

często związany ze sferą tabu. Dziś nie jest on już jednak czymś oczywistym³; dla chrześcijanina *sacrum* i *profanum* się przenika. Wynika to z tego, że — jak zauważa Eliade — „dla judaizmu, ale przede wszystkim dla chrześcijaństwa — bóstwo objawiło się w historii”⁴. Dlatego chrześcijanin, nie mogąc ani odrzucić historii, ani przyjąć jej w całości, „[m]usi nieustannie wybierać, dążyć do odróżnienia w masie wydarzeń historycznych — tego wydarzenia, które dla niego może mieć znaczenie odkupicielskie”⁵. Takim wydarzeniem może być słowo z przypisywaną mu przez judaizm i chrześcijaństwo wielką mocą sprawczą:

Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyżną jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego, tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa (Iz 55,10–11)⁶.

Słowo może być rozumiane zatem w tekstach religijnych nie tylko jako słowo ludzkie, ale przede wszystkim jako słowo Boże. Słowo to ma moc stwórczą i zbawczą. W liście św. Jakuba Apostoła czytamy: „Przyjmijcie w duchu łagodności zaszczepione w was słowo, które ma moc zbawić dusze wasze” (Jk 1,21), a więc słowo ma moc uzdrawiającą, może być ratunkiem, powodem przemiany. Szczególną moc słowom przypisuje się oczywiście nie tylko w chrześcijaństwie, ale i w innych religiach czy działaniach rytualnych. Ważne jest jednak, żeby podkreślić, że słowo w tekstach religijnych nie jest rzeczywistością obojętną. Jeżeli ma być słowem Bożym, to musi być dane. Wyraża to na przykład św. Paweł, pisząc do jednej z pierwszych gmin w Efezie:

Weźcie też *helm zbawienia i miecz Ducha*, to jest *słowo Boże* — wśród wszelakiej modlitwy i błagania. Przy każdej sposobności módlcie się w Duchu! Nad tym właśnie czuwajcie z całą usilnością i proście za wszystkich świętych i za mnie, **aby dane mi było słowo, gdy usta moje otworzę, dla jawnego i swobodnego głoszenia tajemnicy Ewangelii**, dla której sprawuję poselstwo jako więzień, **ażebym jawnie ją wypowiedział, tak jak winienem** (Ef 6,17–20).

Wiąże się z tym przekonanie, że niektóre teksty, szczególnie Pismo Święte, są natchnione, to znaczy ich autorstwo nie jest czysto ludzkie, ale udział w ich powstawaniu ma Duch Święty. Dobitnie wyraża to Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini*⁷:

³ Tamże, s. 194.

⁴ Tamże, s. 193.

⁵ Tamże, s. 193–194 (wszystkie wytłuszczenia w tekstach cytowanych pochodzą od autorki artykułu, natomiast wyróżnienie za pomocą druku rozstrzelonego zastosowano do miejsc podkreślonych przez autorów cytowanych prac).

⁶ Wszystkie cytaty biblijne za *Biblią Tysiąclecia*, wyd. 3 poprawione, Poznań–Warszawa 1980.

⁷ *Adhortacja apostolska Verbum Domini*, [online] https://w2.vatican.va/content/dam/benedict-xvi/pdf/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_pl.pdf [11.12.2018].

Tak więc słowo Boże wyraża się ludzkimi słowami dzięki działaniu Ducha Świętego. Misja Syna oraz misja Ducha Świętego są nierozłączne i stanowią jedyną ekonomię zbawienia. Ten sam Duch, który działa we wcieleniu Słowa w łonie Dziewicy Maryi, kieruje także Jezusem podczas całej Jego misji i zostaje obiecany uczniom. Ten sam Duch, który mówił przez proroków, wspiera i inspirował Kościół w dziele głoszenia słowa Bożego i w przepowiadaniu Apostołów; ostatecznie to ten sam Duch, który natchnął autorów świętych Pism (VD 15).

Słowo wiąże się również z aspektem przybliżania się do *sacrum* i wyrażania tajemnicy, na co wskazuje cytowany św. Paweł. Ponieważ słowo w tekstach religijnych dotyczy rzeczywistości duchowej, więc szczególnie istotne jest otwarcie się na Ducha św., który przez słowo przemawia. Słowo okazuje się zatem w chrześcijaństwie owym „otworem”, umożliwiającym komunikację, porozumienie się z Bogiem, ale tylko wtedy, gdy ten, kto posługuje się słowem, otwiera się na działanie Ducha Bożego. Dotyczy to również tłumaczy, jeżeli słowo przełożone ma zachować moc. Tłumacz posługujący zatem na przykład podczas spotkań ewangelizacyjnych poza przygotowaniem merytorycznym powinien być otwarty na działanie Ducha św. W przekładzie religijnym następuje stąd podwójne otwarcie na Innego. Tłumacz otwiera się na tego, kto głosi, ale jednocześnie na Tego, którego głosi głoszący. Podobnie jak głoszący staje się narzędziem. Na ten aspekt bycia narzędziem wskazuje dobitnie ewangelicki teolog Dietrich Bonhoeffer:

Apostołowie są wybranymi przez Boga świadkami faktów objawienia w Jezusie Chrystusie. Żyli w cielesnej wspólnotcie Jezusa, widzieli Tego, który stał się człowiekiem, ukrzyżowanego, zmarłego i wskrzeszonego i dotykali rękoma Jego ciała (1 J 1:1). Są świadkami, których Bóg, Duch Święty, używa jako narzędzi do przekazania Słowa. Kazanie apostołów to świadectwo cielesnego wydarzenia, jakim było objawienie Boga w Jezusie Chrystusie. Na tym fundamencie apostołów i proroków zbudowany jest Kościół, którego kamień węgielny to Jezus Chrystus (Ef 2:20). Wszelkie późniejsze kazanie musi być również apostoelskie i budować na tym fundamencie. Jedność między nami a pierwszą wspólnotą opiera się więc na słowie apostołów. W jakim stopniu nauka apostoelska sprawia, że nieodzowne staje się **nieustanne słuchanie**? Słowo apostoelskie jest w słowie ludzkim prawdziwym Słowem Bożym (1 Tes 2:13), które chce przyjąć ludzi i posiada taką moc. Słowo Boże szuka zboru, aby go przyjąć. Jest istotne w zborze, samo z siebie wchodzi do niego i ma własną, skierowaną ku zborowi dynamikę. Nie dzieje się tak, że z jednej strony jest słowo, jakaś prawda, a z drugiej zbor, kaznodzieja zaś tylko sięga po słowo, posługuje się nim, porusza nim, aby zanieść je do zboru i zastosować je do niego. Wręcz przeciwnie — **Słowo pokonuje tę drogę samo z siebie, kaznodzieja nie powinien i nie może zrobić nic poza służbą dynamice Słowa, poza nieprzeszkadzaniem mu**. Słowo wychodzi w świat, aby przyjąć ludzi; wiedzieli o tym apostołowie i to kształtowało ich kazanie⁸.

Bonhoeffer podkreśla w tym fragmencie podmiotowość Słowa, które przychodzi „samo z siebie”. Rolą kaznodziei oraz tłumacza — w rozważanej tutaj sytuacji podwójnego zapośredniczenia — jest nieprzeszkadzanie Słowu. Stąd tak istotna okazuje się moim zdaniem duchowa dyspozycyjność, znajdująca konkretny wyraz w tym, że dla tłumaczy pełniących posługę religijną nie tylko wa-

⁸ D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, Katowice 2017, s. 206–207.

runkiem *sine qua non* jest bycie osobą wierzącą, ale i w kontekście katolickim zwykle odpowiednie przygotowanie w formie odbycia spowiedzi.

Bonhoeffer porusza ponadto kwestię „słuchania”. Słuchanie, a nawet więcej, nieustanne wsłuchiwanie się w żywe Słowo, by je potem móc przekazać, to kolejny aspekt pracy tłumacza chrześcijańskich tekstów religijnych. Słuchanie wiąże się etymologicznie z posłuchem i posłuszeństwem. Na ów aspekt posłuszeństwa wskazuje również cytowany teolog, zauważając, że „wiara i posłuszeństwo tworzą nierozzerwalną całość”⁹, a posłuszeństwo „jest zarówno następstwem, jak i warunkiem wiary”¹⁰. Aspekt posłuszeństwa jest szczególnie wart uwagi w czasach emancypacji tłumacza i traktowania tekstu oryginału jako „oferty informacyjnej”, jak czynią to np. zwolennicy teorii Skopos¹¹. Taka — zautonomizowana — postawa tłumaczy wobec tekstu da się zaobserwować m.in. w niektórych współczesnych przekładach biblijnych jak w krytykowanym przekładzie niemieckim *Bibel in gerechter Sprache*¹², w odniesieniu do którego zarzuca się zespołowi tłumaczy i wydawcom „zdradę Ewangelii”¹³ czy „zafalszowanie”¹⁴ oraz że nie doczytali oni kończących Pismo św. wersów Apokalipsy (Ap 22,18–19) ostrzegających zarówno przed usunięciem, jak i dołożeniem czegokolwiek do tej księgi¹⁵. Wymaga to jednak od tłumacza właśnie postawy posłuszeństwa i pokory, stanięcia w autorytecie i podporządkowania się mu. Kwestia samowolnych rozszerzeń (amplifikacji), eliminowania bądź innych nieuzasadnionych modyfikacji jest oczywiście kwestią etyczną w każdym rodzaju przekładu, w przekładzie religijnym nabiera jednak szczególnej wagi¹⁶. Chrześcijanie wierzą bowiem,

⁹ Tamże, s. 50.

¹⁰ Tamże, s. 51.

¹¹ K. Reiss, H.J. Vermeer, *Towards a General Theory of Translational Action: Skopos Theory Explained*, Manchester 2013, s. 33.

¹² *Bibel in gerechter Sprache*, hrsg. v. U. Bail, F. Crüsemann, M. Crüsemann, E. Domay, Gütersloh 2006. Dosłowny przekład tego tytułu brzmi *Biblia w sprawiedliwym języku*, jednak wysuwane są postulaty, by tłumaczyć go jako „Biblia w języku oddającym sprawiedliwość (kobietom)” (E. Adamiak, *Imię Boga jest nieprzetłumaczalne. Spór o przekłady Pisma Świętego*, „Tygodnik Powszechny” 2.01.2007), por. też A. Gomola, *Myśl feministyczna w przekładach Biblii*, „Przekładaniec” 24/2011, s. 212–227, tu: s. 221.

¹³ D. Gutzen, „Denn wer dolmetzschen wil, mus grosse vorrath von worten haben”. *Von Luthers Bibelübersetzung zur Bibel in gerechter Sprache* [w:] *Gutes Übersetzen: Neue Perspektiven für Theorie und Praxis des Literaturübersetzens*, hrsg. v. A. Buschmann, Berlin–Boston 2015, s. 243–281, tu: s. 281.

¹⁴ R. Smend, *Wohltuendes Durcheinander. Biblische Predigten*, Stuttgart 2007, s. 10. Tu: za D. Gutzen, *Denn wer dolmetzschen wil*, s. 281.

¹⁵ D. Gutzen, *Denn wer dolmetzschen wil*, s. 281.

¹⁶ W odniesieniu do tekstów religijnych można *mutatis mutandis* odnieść następujące zalecenie z *Instrukcji* Liturgiam authenticam: „należy przede wszystkim mieć na uwadze zasadę, że przekład tekstów liturgicznych liturgii rzymskiej ma być nie tyle dziełem artystycznym, ile raczej wiernym i dokładnym oddaniem w języku narodowym oryginalnych tekstów. Chociaż wolno korzystać ze swobody w doborze słów oraz stosować składnię i styl odpowiednie do tekstu w języku

że wiara rodzi się ze słuchania. Stąd słowo musi być głoszone z mocą w posłuszeństwie, a wezwanie do służby Słowu jest rodzajem powołania, co dotyczy również tłumaczy. W tym miejscu pojawia się jednak pytanie o to, komu tłumacz ma być w rozumieniu słowa posłuszny. Odpowiedź dla katolika jest jasna — Kościołowi¹⁷. Ale również w Kościołach protestanckich posłuszeństwo zborowi w rozumieniu i głoszeniu słowa jest według Bonhoeffera rzeczą oczywistą, co wiąże się z rozpoznaniem herezji i wykluczeniem heretyka, brak jednak instancji nadrzędnej, którą w katolicyzmie jest Urząd Nauczycielski Kościoła, w związku z czym ocena różnych zborów może być odmienna:

Rozpoznanie granicy między dozwolonym poglądem jakiejś szkoły a herezją nie zawsze jest proste. Dlatego w niektórych zborach toleruje się pewne nauki jako pogląd danej szkoły, podczas gdy w innym usunięto je już jako herezje (Obj 2:6.15n). Gdy jednak herezja staje się oczywista, konieczne jest jej całkowite wykorzenienie. Głosiciel herezji zostaje wykluczony ze zboru chrześcijańskiego i z osobistej wspólnoty (Ga 1:8; 1 Kor 16:22; Tt 3:10; 2 J 10n). Słowo czystego zwiastowania musi widzialnie łączyć i dzielić. W ten sposób jasno ukazuje się przestrzeń zwiastowania i porządku zboru w ustanowionej przez Boga konieczności¹⁸.

Tradycja

W chrześcijaństwie słowo trzeba usłyszeć w wierze i w Tradycji, czyli w łączności z tymi, którzy je wcześniej usłyszeli:

Albowiem i myśmy otrzymali dobrą nowinę, jak i tamci, lecz tamtym **słowo** usłyszane nie było pomocne, gdyż nie łączyli się przez wiarę z tymi, którzy je usłyszeli (Hbr 4,2).

Odnosi się to również do pracy tłumacza tekstów chrześcijańskich, który nie może abstrahować od Tradycji i wspólnoty wierzących, czyli Kościoła, inaczej słowo nie będzie „pomocne”, a może być nawet „szkodliwe”. Zwykle kojarzy się takie podejście — i zapewne poniekąd słusznie — z katolicyzmem. Zasadę współdziałania Tradycji, Pisma św. i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła przywołuje *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*:

narodowym i do toku mowy, który jest właściwy dla języka ojczystego, to jednak wypada, aby tekst oryginalny, czyli pierwotny, na ile to możliwe, był tłumaczony bardzo wiernie i bardzo dokładnie, a mianowicie bez jakichkolwiek opuszczeń albo dodatków, co do jego treści, oraz bez wprowadzania parafraz i głos; przystosowanie tekstu do właściwości i przymiotów różnych języków narodowych powinno być nieznaczne i przeprowadzone ostrożnie” (pkt 20).

¹⁷ W wypadku dzieł wydawanych drukiem wyrazem aprobaty Kościoła jest *nihil obstat* czy *imprimatur*; dopuszczanie do liturgii ksiąg liturgicznych, w tym lekcjonarzy i ewangeliarzy, leży w gestii konferencji biskupów (por. KPK, kan. 838 § 3); <http://www.trybunal.mkw.pl/Kodeks%20Prawa%20Kanonicznego.pdf> [12.11.2018].

¹⁸ D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, s. 209–210.

Jasne więc jest, że święta Tradycja, Pismo Święte i Urząd Nauczycielski Kościoła, wedle naj-mądrzejszego postanowienia Bożego, tak ściśle się ze sobą łączą i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć, a wszystkie te czynniki razem, każdy na swój sposób, pod natchnieniem jednego Ducha Świętego przyczyniają się skutecznie do zbawienia dusz¹⁹.

W katolicyzmie zakłada się za Drugim Listem św. Piotra, że „żadne pro- roctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia”, bo w Piśmie zawarte są „trudne do zrozumienia pewne sprawy, które ludzie niedouczeni i mało utwier- dzeni opacznie tłumaczą, [...], na własną swoją zgubę” (2 P 3,16). Innymi słowy, odczytanie tekstu Biblii wymaga merytorycznego przygotowania. Po- prawnemu odczytaniu Biblii służy wielość metod. Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* omawia stosowane metody, pragnąc „wskazać drogi do takiej interpretacji Pisma św., które ujawniałyby równocześnie ludzki i Boski charakter tej Księgi”²⁰. Od tłumacza wy- maga to odczytywania słowa w Tradycji, nie zaś dowolnie. Przejawia się to między innymi w tym, że przekładając teksty, w których cytowane jest Pismo św., tłumacz zasadniczo powinien korzystać z zaaprobowanych przez Kościół przekładów Biblii, a nie tłumaczyć na własną rękę²¹. Czasami może stać się to problemem, gdy istnieją rozbieżności w przekładach na poszczególne języ- ki wynikające np. z wieloznaczności pojęć i autor nadbudowuje sens wywo- dów na konkretnym przekładzie, który nie ma swego znaczeniowego pendant w przekładach funkcjonujących w języku docelowym, albo gdy autor uprawia egzegezę na podstawie własnych przekładów, pokazując możliwość innych, nowych odczytań. W takich sytuacjach tłumacz ma różne możliwości. Jeżeli egzegeza ta jest integralną częścią szerszych wywodów, to musi zwykle nego- cjować możliwość przekładu dosłownego, nieopartego na autorytecie przekła- dów opublikowanych i zaaprobowanych. Tak było np. w przypadku przekładu

¹⁹ *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, [online] <https://www.swietywojciech.pl/Strefa-katechety/Bezplatne-pomoce-do-pobrania/Szkola-ponadgimnazjalna/Konstytucja-dogma- tyczna-o-Objawieniu-Bozym-DEI-VERBUM>, 10 [11.12.2018].

²⁰ *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Papieska Komisja Biblijna, 10 maja 2005. W ar- tykule nie rozważam różnorodnych problemów szczegółowych, przed jakimi przez stulecia stawali i wciąż stają tłumacze Biblii, bo rozsądziłoby to ramy niniejszego artykułu, którego celem jest od- powiedź na bardziej fundamentalne pytanie o różnice między przekładem świeckim a religijnym. Problemami szczegółowymi zajmują się liczne prace poświęcone przekładowi biblijnym, z now- szych np. M. Wojciechowski, *Słabe punkty polskiego tłumaczenia Ewangelii w Biblii Tysiąclecia*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 9 (2016) 4, s. 151–163; M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają Biblię. O teorii i praktyce tłumaczenia Pisma Świętego*, Kraków 2013 (skrypt).

²¹ Zalecenia Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w *Instrukcji Liturgiam authenticam* są w tej kwestii jednoznaczne: „w żadnym wypadku nie wolno dokonywać przekła- dów z tłumaczeń opracowanych już na inne języki, [...] należy tłumaczyć bezpośrednio z tekstów oryginalnych” (pkt 24).

książki Klausa Bergera *Po co Jezus umarł na krzyżu*²² czy tekstów Gerharda Lohfinka autorstwa Elizy Pieciul-Karminińskiej²³. Jeżeli rozbieżność w przekładach dotyczy tylko niewielkiego fragmentu, a nie ma przekładu w języku docelowym, który oddawałby sens w identyczny sposób, to może w przypisie zostać zaznaczone, że przekład jest tłumaczeniem dosłownym z konkretnego języka. W *Naśladowaniu* [Nachfolge] Dietricha Bonhoeffera w moim przekładzie w odniesieniu do cytatu *Błogosławieni dźwigający cierpienie, albowiem oni będą pocieszeni* (Mt 5,4 BT), który w przekładzie Tysiąclatki brzmi: *Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni*, w przypisie pojawia się informacja, że konkretny fragment cytatu, a mianowicie fraza „dźwigający cierpienie” to dosłowne tłumaczenie z niemieckiego przekładu Biblii Lutra, który używa pojęcia *Leidtragende*²⁴.

Ale przekład w kontekście i z uwzględnieniem Tradycji nie jest tylko domeną katolicyzmu. Dotyczy to także pozostałych denominacji chrześcijańskich oraz innych religii. W protestantyzmie istnieje wprawdzie zasada *sola scriptura*, która w swym pierwotnym rozumieniu czyniła Biblię jedynym autorytetem i odrzucała Tradycję i ustalenia Kościoła. Z perspektywy czasu trzeba jednak powiedzieć po pierwsze, że Tradycja katolicka została zastąpiona protestancką (lub różnymi tradycjami) i często jest ona restrykcyjnie przestrzegana, co szczególnie widać w pewnego rodzaju konserwatyzmie nazewniczym, który tłumacz musi uwzględnić, ponieważ język ma tu poniekąd znaczenie tożsamtwórcze (np. używanie słowa *zbór*). Po drugie, jak zauważa Mieczysław Polak, powołując się na Karla Rahnera:

Potoczne rozumienie pojęcia „tradycja” może prowadzić do różnych nieporozumień. Jednym z nich jest na przykład twierdzenie, że Kościoły protestanckie odrzucają Tradycję, a przyjmują tylko Pismo Święte. „Sola scriptura Reformacji nie jest już jednak doktryną, która dzieli Kościoły” (Karl Rahner)²⁵.

Uwzględnienie Tradycji bądź różnych tradycji w przekładzie religijnym ma stąd istotne znaczenie i musi być respektowane przez tłumacza.

²² K. Berger, *Po co Jezus umarł na krzyżu?* [Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben], tłum. E. Pieciul-Karminińska, Poznań 2004.

²³ Problematyczny w tym sensie był przekład *Magnificat* w G. Lohfink, L. Weimer, *Maryja — nie bez Izraela. Nowe spojrzenie na naukę o Niepokalanym Poczęciu* [Maria — nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis], tłum. E. Pieciul-Karminińska, Poznań 2010 czy też przekład *Psalmów* w G. Lohfink, *Modlitwa moją ojczyzną. Teologia i praktyka modlitwy chrześcijańskiej* [Gebet schenkt Heimat. Theologie und Praxis des christlichen Gebets], tłum. E. Pieciul-Karminińska, Poznań 2011. Informację podają za autorką przekładu.

²⁴ Por. D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, s. 90.

²⁵ M. Polak, *Pismo Święte czy Tradycja?* „Przewodnik katolicki” 7/2004, [online] https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/zkatechizmu_07.html [25.01.2018].

Inkulturacja

Uwzględnienie Tradycji nie oznacza wszakże ślepego powielania. Warto w tym miejscu wrócić jeszcze raz do cytatu z Eliadego, który mówi w pierwszej części, że człowiek religijny sytuuje się w środku świata. Ma to znaczenie również dla przekładu tekstów religijnych, ponieważ ich tłumacz nie abstrahuje od świata. Wynika to już z cytowanego wcześniej dokumentu *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, w rozdziale czwartym któregoż, zatytułowanym *Interpretacja Biblii w życiu Kościoła*, Papieska Komisja Biblijna podejmuje temat inkulturacji, pisząc:

Pierwszy etap inkulturacji polega na przetłumaczeniu natchnionego Pisma św. na inny język. Etap ten jest wzmiankowany już w Starym Testamencie, który wspomina o tym, jak to tekst hebrajski Biblii był ludziom przekazywany naprzód ustnie po aramejsku (Neh 8,8.12), a potem już na piśmie po grecku. Tłumaczenie nigdy bowiem nie jest czymś w rodzaju tylko transkrypcji tekstu oryginalnego. Przejście od jednego języka do drugiego pociąga za sobą z konieczności zmianę kontekstu kulturowego: same pojęcia nie są identyczne, odmienne przesłanie zawiera się w poszczególnych symbolach ponieważ pozostaje ono w nurcie innych tradycji myślowych i w kontekście odmiennych stylów życia.

Nowy Testament, napisany po grecku, w całej swej rozciągłości, nosi na sobie znamiona dynamizmu inkulturacji. Stanowi on bowiem swoistą transpozycję palestyńskiego orędzia Jezusa na kategorie kultury judeohellenistycznej, co oznaczało wyraźną wolę wyjścia poza granice jednego tylko środowiska kulturowego²⁶.

Problem inkulturacji, jak pokazuje ów fragment, istniał właściwie od samego początku istnienia chrześcijaństwa, a wcześniej już w judaizmie. Z kwestią inkulturacji mierzyli się też zawsze wielcy tłumacze Pisma św. jak św. Hieronim, Luter czy Nida. Ten ostatni, pracując w Amerykańskim Towarzystwie Biblijnym, sformułował koncepcję ekwiwalencji dynamicznej właśnie na bazie pracy nad przekładami Biblii:

In such a translation the focus of attention is directed, not so much toward the source message, as toward the receptor response. A dynamic-equivalence (or D-E) translation may be described as one concerning which a bilingual person can justifiably say, "That is just the way we would say it"²⁷.

Przekład religijny musi zatem uwzględniać też ten aspekt, odpowiadając sobie na pytanie, jak w danym języku i danej kulturze nazwano by daną rzecz. Nie dotyczy to oczywiście tylko przekładów biblijnych. Ten sam tekst religij-

²⁶ *Interpretacja...*

²⁷ E.A. Nida, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden 1964, s. 166: „[w] takim przekładzie uwaga skoncentrowana jest nie tyle na przekazie źródłowym, ile na reakcji odbiorcy. Tłumaczenie dążące do ekwiwalencji dynamicznej można opisać jako takie, o którym dwujęzyczna osoba może w sposób uzasadniony powiedzieć: «Tak właśnie byśmy to powiedzieli»” (tłum. J.K.).

ny czy teologiczny może zostać inaczej przełożony w zależności od tego, czy przekład sporządzany jest dla katolików czy dla protestantów, inkulturacja nie jest tutaj zatem związana tylko z przekładem na inny język (np. z przekładem z języka niemieckiego na język polski), ale też na inną kulturę religijną, która wiąże się np. z odmiennymi tradycjami nazewniczymi, Tradycją czy innymi sposobami głoszenia. Jeżeli nie dojdzie do inkulturacji, to może się zdarzyć, że owe metaforyczne drzwi będą dla odbiorcy zamknięte, tzn. obcość kulturowa sprawi, że zamknie się on na przekaz i w ten sposób niemożliwe stanie się „porozumiewanie się” za pośrednictwem tego tekstu z Bogiem. Przykładem takiej inkulturacji jest katolicki przekład *Naśladowania* i późniejsza redakcja i adaptacja ewangelicka spolszczenia²⁸. Jednocześnie jednak przy inkulturacji czyhają na tłumacza pewne niebezpieczeństwa. Wzmiankowany dokument Papieskiej Rady ostrzega przed dwoma: powierzchowną adaptacją oraz synkretyczną kompilacją:

Całkowita wierność osobie Chrystusa, dynamizmowi Jego tajemnicy paschalnej oraz miłość do Kościoła, pozwalają uniknąć dwu rozwiązań błędnych: powierzchownej „adaptacji” orędzia biblijnego oraz jego rozpląnięcia się w synkretycznej kompilacji²⁹.

W tym kontekście problematyczne są m.in. napiętnowane przez Zespół Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przekłady Pisma Świętego na gwary i regionalne bądź środowiskowe odmiany języka. Autorzy noty krytycznej zauważają:

Tego typu zabiegi „translatorskie” nie służą, naszym zdaniem, udostępnianiu Pisma Świętego, ale narażają jego treść na językową trywializację, a na płaszczyźnie doświadczenia religijnego na bezrefleksyjne mieszanie sacrum z profanum. Nie mają też, niestety, wartości literackiej, która mogłaby być argumentem na ich „obronę”.

Pomysły wątpliwej jakości merytorycznej i nieumiejętne wykonanie szkodzą tekstom uznawanym przez chrześcijan za święte. Szkodzą też dialektowi czy gwarze. Na niewiele zda się również szermowanie hasłem inkulturacji, jeśli przedstawiane teksty będą niedopracowane, a z lokalnej bądź środowiskowej kultury brać będą w sposób nieprzemyślany tylko pewne powierzchowne elementy. Takie zabiegi nie przysłużą się ani ewangelizacji, ani szacunkowi dla regionalizmów i gwar³⁰.

²⁸ Por. D. Bonhoeffer, *Naśladowanie* [Nachfolge], tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 1997 oraz tenże, *Naśladowanie* 2017. Protestantyzacja (czyli inkulturyzująca adaptacja) wcześniejszego przekładu katolizującego była możliwa dzięki konsultacji i redakcji spolszczenia dokonanej przez teologa ewangelickiego Jerzego Sojkę.

²⁹ *Interpretacja*....

³⁰ A. Czesak i in., *Uwagi o współczesnych przekładach Biblii*, Rada Języka Polskiego, 2007, [online] http://www.rjp.pan.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=154:uwagi-o-wspolczesnych-przekadach-biblii&catid=55&Itemid=67 [14.11.2018].

Kultura religijna i wyznawane wartości

Kwestia inkulturacji wiąże się też ściśle z językiem używanym w przekładanych tekstach religijnych, sposobem formułowania myśli oraz ze sferą wyznawanych wartości. W cytowanym dokumencie mowa jest dalej w kontekście inkulturacji m.in. o sferze odczuć, sposobów myślenia, stylu życia i wyrażania się specyficznego dla danej kultury lokalnej³¹.

Jak wiadomo z badań psychologicznych, lingwistycznych i pragmalingwistycznych, sposób myślenia i wyrażania się jest silnie uwarunkowany kulturowo³² i „przekopiowany” może spowodować odrzucenie przesłania. Ten etap inkulturacji związany również z przekładem wiąże się m.in. z aprobowaną w danej kulturze sferą wartości. Nie chodzi tutaj przy tym o wartości czysto religijne, ale z religią skorelowane. Aby to wyjaśnić, można odwołać się na przykład do różnic między kulturą katolicką a protestancką. Brieskorn, charakteryzując religię w kulturze niemieckiej, pisze w odniesieniu do kultury protestanckiej:

Von der Augsburgerischen Konfession ausgehend, formte sich eine protestantische Kultur. Keineswegs kämpfte man lediglich innerhalb eines engen theologischen Fachzirkels, das Volk beteiligte sich oft intensiv an den Auseinandersetzungen und bildete sich eine neue, seine Kultur. Nicht alle Kunstzweige wurden zum Leidwesen so mancher weitergepflegt, mancher Ergötzung musste man sich entsagen, und Fröhlichkeit verkrümmte etwas. Das Leben enthielt einen ernsteren und schwereren Charakter zugesprochen³³.

Brieskorn wskazuje zatem na takie cechy kultury protestanckiej jak powaga, deprecjonowanie radości i zabawy. Można by tu pewnie dorzucić jeszcze nieufność względem uczuć i intelektualizację, której nie należy mylić z racjonalizmem. Opis ten dotyczy co prawda kultury protestanckiej, środkami filmowymi przepięknie ukazanej w filmie *Uczta Babette*³⁴, ale myślę, że można postawić zasadne pytanie, jak dalece silna obecność protestantyzmu przez pół tysiąclecia w takich krajach czy adekwatniej obszarach kulturowych jak np. Niemcy wpłynęła również na protestantyzację katolicyzmu w danym kraju.

³¹ Tamże.

³² Por. np. P. Boski, *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, Warszawa 2010.

³³ N. Brieskorn, *Die Religion in der deutschen Kultur* [w:] *Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft: polnische und deutsche Erfahrungen. Veröffentlichungen des Deutschen Polen-Instituts*, hrsg. v. E. Kobylińska, A. Lawaty, Wiesbaden 1994, s. 75–94, tu: s. 83: „[w] oparciu o wyznanie augsburskie powstała kultura protestancka. Bynajmniej nie walczone jedynie w wąskim gronie teologicznych ekspertów, społeczeństwo uczestniczyło często intensywnie w sporach, tworząc nową, swoją kulturę. Ku ubolewaniu wielu nie rozwijano nadal wszystkich gałęzi sztuki, trzeba się było wyrzec wielu przyjemności, a radość nieco skarłała. Życiu nadano poważniejszy i cięższy charakter (tłum. J.K.).

³⁴ G. Axel (reż.), *Uczta Babette* [Babettes gæstebud], na podstawie opowiadania Karen Blixen, Dania 1987.

Polski katolicyzm cechuje natomiast dużo większa emocjonalność, liryczność oraz sprzężenie z pierwiastkiem narodowym, co wiąże się między innymi z odwoływaniem się w tekstach religijnych do historii (bogoojczyznianość). Pewne koncepcje, budzące pozytywne konotacje ze względu na historię Polski, pojawiające się w polskich tekstach religijnych, mogą być niezrozumiałe dla odbiorcy niemieckiego, np. następujący tekst, odwołujący się w sferze symbolicznej do demokracji szlacheckiej i instrumentu wolnej elekcji:

Tuż przed północą Prymas Polski odebrał od młodzieży **symboliczny Akt Elekcji Chrystusa**. „**Wybrać Chrystusa na króla** swojego życia, to podporządkować Jemu własne cele, Jemu oddać własną wolność. **Mieć Chrystusa za Króla**, to znaczy żyć według Jego praw i zasad, które objawił w Ewangelii” — mówił kard. Józef Glemp³⁵.

Odbiorca niemiecki może mieć też trudność z akceptacją emocjonalności w polskim życiu duchowym, w polskiej religijności. Natomiast teksty niemieckie, pozbawione z reguły emocjonalności, mogą się wydawać polskim odbiorcom przeintelektualizowane. Kwestia emocjonalności jest oczywiście sprawą gradacji. W publikacji cytowanej już powyżej, w wywiadzie z ojcem Janem Górą pada pytanie:

Polskie przeżywanie wiary jest dosyć statyczne, powściągliwe, ułożone, bardzo się różni od chrześcijaństwa w Afryce czy nawet w Europie Południowej. Natomiast Lednica to jest żywioł i entuzjazm. Jaki jest na to sposób? Może po prostu łatwiej wykrzesać entuzjazm z młodych ludzi niż z dorosłych i starszych, którzy stanowią większość w naszych parafiach?³⁶

Różnice w emocjonalności mogą stanowić niekiedy większą barierę niż różnice językowe, sprawiając, że teksty religijne odebrane będą w przekładzie jako nudne, zimne, drewniane, przeintelektualizowane lub przeciwnie egzaltowane, czułościowe, zbyt metaforyczne, zbyt mało precyzyjne itp. W jednym z dalszych wywiadów w tejże książce Tomasz Dostatni twierdzi, że młodzież „naprawdę woli język symboli i obrazu od długich wywodów intelektualno-naukowych”³⁷, zatem można założyć, że typowo niemiecka prezentacja prawd wiary mogłaby być w takiej sytuacji chybiona. Nie jest może zatem dziełem przypadku, że Ruch Nowej Ewangelizacji posiłkuje się kaznodzieją z Afryki czy Włochami z Brazylii, a nie na przykład z Niemiec, ze względu na to, że są oni kulturowo Polakom bliżsi przez większą emocjonalność przekazu (abstrahując oczywiście od istotnych kwestii duchowych). Tłumacz ma stosunkowo niewielkie możliwości zniwelowania tych różnic, ale wpływają one na pewno na akceptację przekładu i przekazu treści religijnych w kulturze docelowej.

³⁵ G. Polak *Przeżyjmy to jeszcze raz* [w:] *Lednica Górą! Elementarz Ojca Jana*, red. M. Kwiatkowska, G. Polak, Warszawa–Poznań 2004, s. 72–104, tu: s. 91.

³⁶ Tenże, *Rozmowa z Ojcem Janem Górą* [w:] *Lednica Górą! Elementarz Ojca Jana*, red. M. Kwiatkowska, G. Polak, Warszawa–Poznań 2004, s. 54–70, tu: s. 59.

³⁷ M. Perfuński, *Lednica odmienia. Rozmowa z o. Tomaszem Dostatnim* [w:] *Lednica Górą! Elementarz Ojca Jana*, red. M. Kwiatkowska, G. Polak, Warszawa–Poznań 2004, s. 111–115, tu: s. 113.

Podsumowanie

W artykule mogły zostać omówione tylko wybrane aspekty różniące przekład religijny od innych rodzajów przekładu, jednak już z nich wyłania się jasny obraz tego, że fenomen przekładu religijnego różni się istotowo od przekładu świeckiego. Na czym polega owa *differentia specifica*? Czym różni się praca tłumacza w sferze *profanum* i w sferze *sacrum*? Myślę, że najbardziej fundamentalna różnica dotyczy otwarcia się w przekładzie religijnym tłumacza na działanie Ducha św., postawy służebności wobec Słowa rozumianego jako Boże działanie, tak aby słuchaczom umożliwić porozumiewanie się z Bogiem. Inne elementy omówione w tym artykule, jak odwoływanie się do określonych tradycji czy inkulturacja, mogą pojawić się też w przekładzie świeckim.

Chciałabym zakończyć niniejsze rozważania cytatem z Apokalipsy. Dla tłumacza działającego w sferze *sacrum* zgodnie z Bożą obietnicą nagrodą mogą być drzwi otwarte, gdy zachowa Boże słowo:

To mówi Święty, Prawdomówny, Ten, co ma klucz Dawida, Ten, co otwiera, a nikt nie zamknie, i Ten, co zamyka, a nikt nie otwiera. Znam twoje czyny. Oto postawiłem jako dar przed tobą drzwi otwarte, których nikt nie może zamknąć, bo ty chociaż moc masz znikomą, zachowałeś moje słowo i nie zaparłeś się mego imienia (Ap 3,7–8).

“Closed Door” or “Open Gate”: the Translator between the Sacred and the Profane

Summary

The paper reflects on the specificity of the translation of texts belonging to the religious and theological literature. Religious and theological texts have been translated for millennia, many of them — originating in the sphere of Judeo-Christianity — lie at the core of Western culture. Their translation, especially the translation of the Bible, was accompanied by theoretical reflection (see, for example, Jerome of Stridonum, Martin Luther or Eugene Nida), which permanently influenced the way of thinking about translation in general. The present study answers the question of how the translation of religious and theological texts differs from the translation of other texts and what the translator must or should take into account, translating religious and theological texts. The paper discusses, among others, the role of the word in Christianity, spiritual preparation, openness to the Holy Spirit, tradition and inculturation.

Keywords

translation, interpretation, religious texts, religion, tradition, inculturation, religious culture, values

Słowa kluczowe

przekład, tłumaczenie, teksty religijne, religia, tradycja, inkulturacja, kultura religijna, wartości

Bibliografia

- Adamiak E., *Imię Boga jest nieprzetłumaczalne. Spór o przekłady Pisma Świętego*, „Tygodnik Powszechny”, 2 stycznia 2007, [online] <https://www.tygodnikpowszechny.pl/imie-boga-jest-nieprzetlumaczalne-138003> [12.11.2018].
- Adhortacja apostolska Verbum Domini*, [online] https://w2.vatican.va/content/dam/benedict-xvi/pdf/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_pl.pdf [11.12.2018].
- Axel G. (reż.), *Uczta Babette* [Babettes gæstebud], Dania 1987.
- Berger K., *Po co Jezus umarł na krzyżu?* [Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben], tłum. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2004.
- Bibel in gerechter Sprache*, hrsg. v. U. Bail, F. Crüsemann, M. Crüsemann, E. Dörmann, Gütersloh 2006.
- Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3 poprawione, Poznań–Warszawa 1980.
- Bonhoeffer D., *Naśladowanie* [Nachfolge], tłum. J. Kubaszyk, Katowice 2017 [wcześniejsze wydanie polskie: *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszyk, Poznań 1997].
- Boski P., *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, Warszawa 2010.
- Brieskorn N., *Die Religion in der deutschen Kultur* [w:] *Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft: polnische und deutsche Erfahrungen. Veröffentlichungen des Deutschen Polen-Instituts*, hrsg. v. E. Kobylińska, A. Lawaty, Wiesbaden 1994, s. 75–94.
- Czesak A., Kaś J., Koziara S., Przybylska R., Przyczyna W., Synowiec H., Włodyga P., Wróbel R., *Uwagi o współczesnych przekładach Biblii*, Rada Języka Polskiego, 2007, [online] http://www.rjp.pan.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=154:uwagi-o-wspoczesnych-przekadach-biblii&catid=55&Itemid=67 [14.11.2018].
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993.
- Gomola A., *Mysł feministyczna w przekładach Biblii*, „Przekładaniec” 24 (2011), s. 212–227.
- Gutzen D., „Denn wer dolmetzchen wil, mus grosse vorrath von worten haben.” *Von Luthers Bibelübersetzung zur Bibel in gerechter Sprache* [w:] *Gutes Übersetzen: Neue Perspektiven für Theorie und Praxis des Literaturübersetzens*, hrsg. v. A. Buschmann Berlin–Boston 2015, s. 243–281.
- Instrukcja *Liturgiæ authenticæ*, Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 28 marca 2001, [online] https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kkultu/instrukcja_liturgiæ_28032001.html [14.11.2018].
- Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Papieska Komisja Biblijna, 10 maja 2005, [online] <http://biblia.wiara.pl/doc/423152.INTERPRETACJA-PISMA-SWIETEGO-W-KOSCIELE> [25.01.2018].
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1983, [online] <http://www.trybunal.mkw.pl/Kodeks%20Prawa%20Kanonicznego.pdf> [12.11.2018].
- Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum* [online] [https://www.swietywojciech.pl/Strefa-katechety/Bezplatne-pomoce-do-pobrania/Szkola-ponadgimnazjalna/Konstytucja-dogmatyczna-o-Objawieniu-Bozym-DEI-VERBUM,10,\[11.12.2018\].](https://www.swietywojciech.pl/Strefa-katechety/Bezplatne-pomoce-do-pobrania/Szkola-ponadgimnazjalna/Konstytucja-dogmatyczna-o-Objawieniu-Bozym-DEI-VERBUM,10,[11.12.2018].)
- Lohfink G., *Modlitwa moja ojczyzna. Teologia i praktyka modlitwy chrześcijańskiej* [Gebet schenkt Heimat. Theologie und Praxis des christlichen Gebets], tłum. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2011.

- Lohfink G., Weimer L., *Maryja — nie bez Izraela. Nowe spojrzenie na naukę o Niepokalanym Poczęciu* [Maria — nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis], tłum. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2010.
- Majewski M., *Jak przekłady zmieniają Biblię. O teorii i praktyce tłumaczenia Pisma Świętego*, Kraków 2013 [skrypt], [online] <https://upjp2.academia.edu/MarcinMajewski> [12.11.2018].
- Nida E.A., *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden 1964.
- Perfuński M., *Lednica odmienia. Rozmowa z o. Tomaszem Dostatnim* [w:] *Lednica Górq! Elementarz Ojca Jana*, red. M. Kwiatkowska, G. Polak, Warszawa–Poznań 2004, s. 111–115.
- Polak G., *Przeżyjmy to jeszcze raz* [w:] *Lednica Górq! Elementarz Ojca Jana*, red. M. Kwiatkowska, G. Polak, Warszawa–Poznań 2004, s. 72–104.
- Polak G., *Rozmowa z Ojcem Janem Górq* [w:] *Lednica Górq! Elementarz Ojca Jana*, red. M. Kwiatkowska, G. Polak, Warszawa–Poznań 2004, s. 54–70.
- Polak M., *Pismo Święte czy Tradycja?*, „Przewodnik katolicki” 7 (2004), [online] https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/zkatechizmu_07.html [25.01.2018].
- Reiss K., Vermeer H.J., *Towards a General Theory of Translational Action: Skopos Theory Explained*, Manchester 2013.
- Smend R., *Wohltuendes Durcheinander. Biblische Predigten*, Stuttgart 2007.
- Wojciechowski M., *Słabe punkty polskiego tłumaczenia Ewangelii w Biblii Tysiąclecia*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 9 (2016) 4, s. 151–163.

Adres Redakcji

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny
„Poznańskie Studia Teologiczne”
ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań
e-mail: pst@amu.edu.pl
<http://www.poznanskiestudia.amu.edu.pl>

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
61-701 POZNAŃ, UL. FREDRY 10
www.press.amu.edu.pl

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: wyd nauk@amu.edu.pl
Dział Promocji i Sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: press@amu.edu.pl

Wydanie I. Ark. wyd. 21,00. Ark. druk. 18,875

DRUK I OPRAWA: VOLUMINA.PL DANIEL KRZANOWSKI, SZCZECIN, UL. KS. WITOLDA 7-9