

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ

www.ktk.uwb.edu.pl/rtk

Tom XI/2

Białystok 2012

MIĘDZYWYDZIAŁOWA KATEDRA TEOLOGII KATOLICKIEJ
UNIwersytetu w Białymstoku



Zespół redakcyjny:

ks. dr Andrzej Proniewski – redaktor naczelny
ks. dr Tadeusz Kasabuła – sekretarz redakcji

Rada naukowa:

Ks. abp prof. dr hab. Edward Ozorowski (AWSO Białystok),
ks. prof. dr hab. Anzolin Chiappini (FT Lugano),
ks. prof. dr hab. Remigiusz Degórski (PUST Angelicum Rzym),
ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk (UKSW Warszawa),
ks. prof. dr hab. Manfred Hauke (FT Lugano),
prof. dr hab. Emmanuel Lemana (UCAC Yaoundé),
ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO Opole),
ks. prof. dr hab. Andrus Narbekovas (VDU Kowno, Riomer Wilno),
dr hab. Elżbieta Osewska (UKSW Warszawa),
ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś (UPJPII),
ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL Lublin),
ks. prof. dr hab. Adam Skreczko (UKSW Warszawa),
ks. prof. dr hab. Hans Christian Schmidbaur (FT Lugano),
ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec (PWT Wrocław),
ks. prof. dr hab. Józef Zabielski (UKSW Warszawa)

Recenzenci tomu: ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW Warszawa),
ks. prof. dr hab. Józef Kijas (PAMI Rzym)

Recenzenci artykułów: ks. dr hab. Grzegorz Jaśkiewicz (WSD Siedlce),
ks. dr hab. Kazimierz Matwiejuk, prof. UKSW,
ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW Warszawa)

Redaktor tematyczny: ks. dr hab. Mieczysław Olszewski (PWT Warszawa)

Redakcja i korekta: Anna Dzięgielewska

Tłumaczenie na język angielski: Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska

Native speakers: Kirk Palmer (język angielski), Julia Bognon (język francuski)

Redakcja techniczna: Zbigniew Łaszcz

Opracowanie graficzne i skład komputerowy: Zbigniew Łaszcz

Imprimatur: abp prof. dr hab. Edward Ozorowski, Metropolita Białostocki,
Białystok 19.11.2012, nr 896/12/A

ISSN 1644-8855

Wydano nakładem

Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku

15-007 Białystok, ul. Warszawska 50, tel./fax (85) 740 44 74

e-mail: ktk@uwb.edu.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14

http://wydawnictwo.uwb.edu.pl; e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Nakład 250 egz.

Spis treści

TEOLOGIA

- Ks. Andrzej Proniewski
Wiara źródłem apostołstwa w świecie..... 7
- Dariusz Adamczyk
Przesłanie dotyczące grzechu i nawrócenia w „Dziejach Apostolskich”..... 23
- John Grondelski
The Sacrament of Marriage as Vocation..... 35
- Ks. Radosław Kimsza
Cezarego z Arles (470/471-542/543) rozumienie symboli Apokalipsy św. Jana Apostoła (1-9)..... 47
- Ks. Paweł Pietrusiak
Kościół u apologetów greckich II wieku..... 61
- Ks. Wojciech Turowski
Dialog zbawienia w kontekście Roku Wiary 79
- Ks. Jacek Wojda
La question monothéite et l'engagement des Églises d'Occident, plus spécialement celle des Francs jusqu'au synode de Latran (649)..... 93
- Ks. Bogusław Zieziula
Zstąpienie Chrystusa do piekieł jako zbawcze wydarzenie w historii zbawienia 111

PRAWO

- Ks. Wojciech Góralski
Metropolia i metropolita w wymiarze prawnym – wczoraj i dziś (w dwudziestą rocznicę utworzenia Metropolii Białostockiej)... 121
- Jerzy Szyran OFMConv, Karl Baranouski OFMConv
Życie ludzkie jako przedmiot i podmiot prawa..... 141

MISCELLANEA

- Bernadetta Puchalska-Dąbrowska
*Literacki kształt wspomnień o Błogosławionej Bolesławie
Lament w dokumentach procesów kognicyjnego
i informacyjnego* 151
- Ks. Tadeusz Zadykowicz
*Formacja moralna w pluralistycznym społeczeństwie –
koncepcje i metody*..... 165
- Ks. Leszek Mariusz Jakoniuk
L'Exultet – La Bonne Nouvelle chantée 185

SPRAWOZDANIA

- Anna Dziegielewska
*Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry
Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku
akademickim 2011/2012*..... 207
- Ks. Andrzej Proniewski
*Człowieczeństwo Boga. Sprawozdanie z Międzynarodowej
Konferencji naukowej Towarzystwa Teologów Dogmatyków
w dniach 17-19.09.2012 roku* 211
- Anna Dziegielewska
*Sprawozdanie z warsztatów duszpasterskich
14-15.02.2012 roku* 214
- Ks. Adam Szot
*Sprawozdanie ze zjazdu księży profesorów i wykładowców
historii Kościoła. Wigry, 11-13.04.2012 roku* 217

RECENZJE

- Abp Edward Ozorowski
*Francis Cardinal George, OMI, „God in Action. How Faith
in God can Address the Challenges of the Word”, New York 2011,
ss. 230* 221

Notki o Autorach.....	225
Indeks tematyczny.....	228
Indeks osobowy.....	231

Ks. Andrzej Proniewski
Uniwersytet w Białymstoku

Wiara źródłem apostołstwa w świecie

FAITH AS A SOURCE OF APOSTOLATE IN THE WORLD

A believer living in the contemporary world comes across different views of those who have excluded themselves from experiencing God. One may stay indifferent towards their faith, but can also make attempts to bring them closer to God. Spreading the Gospel has been a characteristic feature of the Church's activity since its very beginnings. Those who believe in God should show other people a perspective of existential fulfilment in friendship with God and to build the Church's community. Their actions should be filled with faith which is based firmly on the Scriptures and the grace granted by Christ. Such faith is effective, as it opens the perspective of eternal life. Those who believe are invited to be visible witnesses of the presence of God in the world and make their contribution to new evangelisation.

Key words: faith, believer, credo, apostolate, evangelisation

Wy jesteście solą ziemi (Mt 5, 13).

Wstęp

„Wiara jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy (...). Przez wiarę poznajemy, że Słowem Boga światy zostały stworzone, iż to, co widzimy, powstało nie z rzeczy widzialnych” (Hbr 11, 1.3).

Człowiek wierzący doświadcza relacji z Bogiem – źródłem i celem ostatecznym sensu ludzkiej egzystencji. Trwając w Bogu, uświadamia

sobie istnienie rzeczywistości, której nie widzi, a którą realizuje zgodnie z zamysłem Stwórcy w wierze, nabywając rozumem poznanie świata. Wiara, jako osobowa relacja człowieka z Bogiem, charakteryzuje się, w odniesieniu do treści, wymiarem chrystologicznym i eklezjologicznym, natomiast w relacji do postawy godnej człowieka – charakterem egzystencjalnym i racjonalnym. Jej struktura dotyka uwzględnienia sensu i wiarygodności Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie i jego zbawczego oddziaływania na każdego człowieka z uwzględnieniem pewnych, ponadczasowych skutków.

Temat wiary jest wiodącym w Kościele. Pomimo nieustannych poszukiwań, wpisujących się w udzielanie odpowiedzi na pytanie: Czym jest wiara, jaka jest jej struktura, jaki ukrywa sens? Mimo różnorodnych badań i licznych wypowiedzi, temat ten ciągle inspiruje do niewyczerpanych przemyśleń i ukazywania nowych perspektyw¹.

Benedykt XVI w homilii na rozpoczęcie konklawe, 18.04.2005 roku mówił: „Posiadanie jasnej wiary zgodnej z *Credo* Kościoła zostaje często zaszufładowane jako fundamentalizm. A tymczasem relatywizm, to znaczy zdanie się na «każdy powiew nauki», zdaje się jedyną postawą godną współczesności. Ustanawiany jest rodzaj dyktatury relatywizmu, która nie uznaje niczego za pewnik (...). My natomiast mamy inną miarę wielkości: Syna Bożego, prawdziwego człowieka. To On jest wyznacznikiem prawdziwego humanizmu. Wiara «dorosła» nie idzie z prądem mód i nowinek; wiara dorosła i dojrzała jest głęboko zakorzeniona w przyjaźni z Chrystusem. Ta przyjaźń otwiera nas na każde dobro, dając nam zarazem kryterium rozeznania prawdy i fałszu, odróżnienia ziarna od plew”². Świat, zainspirowany tak entuzjastycznymi określeniami, na nowo poszukuje zrozumienia, poprzez światło płynące z nauczania Papieża, dla wiary, której weryfikacja ma miejsce w okolicznościach życia codziennego każdego człowieka.

Niniejsze refleksje to kolejna próba spojrzenia na wiarę jako fundament apostołstwa. Celem artykułu jest ukazanie w sposób syntetyczny globalnej wizji wiary, mającej wielkie znaczenie dla egzystencjalno-racjonalnych postaw osób wierzących żyjących w świecie.

1. Wezwani do życia wiarą z *Pisma Świętego*

Problem wiary w życiu człowieka sięga swoimi korzeniami *Pisma Świętego*. Treść zapisana w tej księdze to nic innego, jak słowa samego

¹ M. Bartosiak, *Wiara według kard. Josepha Ratzingera*, Łomża 2005, s. 9.

² J. Ratzinger, Homilia na rozpoczęcie konklawe, z dnia 18.04.2005, [w:] Benedykt XVI, *U progu pontyfikatu*, Kraków 2005, s. 43.

Boga skierowane do każdej osoby ludzkiej, określające regułę wiary, do której człowiek powinien się dostosować i według której powinien żyć i postępować³. Alfred Läpple, bazując na myśli św. Augustyna, napisał: „Słuchajmy *Ewangelii*, żeby Chrystus naprawdę był wśród nas. Nie mówmy: Szczęśliwi ci, którzy mogli Go oglądać! (...) Albowiem najdrogocenniejsze słowa, które rozbrzmiewały z ust Pana, zostały dla nas zapisane, dla nas zachowane i dla nas zostały odczytane, a także będą ogłaszane naszym potomnym aż do skończenia świata. Pan jest na Wysokości, ale także tutaj jest jedyna Prawda, nasz Pan”⁴. Sobór Watykański II w *Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym* podkreśla: „Tak całe przepowiadanie kościelne, jak i sama religia chrześcijańska, musi się karmić *Pismem Świętym* i nim się kierować”⁵. Właśnie z tego powodu, wierzącego człowieka charakteryzuje przyjęcie słowa skierowanego przez samego Boga, jak również odpowiedź na nie. Przyjęcie tego Słowa dokonuje się, nie inaczej jak tylko przez drugiego człowieka, który „miał styczność bezpośrednią” z osobą Jezusa Chrystusa. Dzięki tym ludziom, którzy mieli kontakt z Bogiem z pierwszej ręki możemy cieszyć się Słowem Bożym, które zostało spisane po to, byśmy mogli wierzyć w Tego, który jest Prawdą i być tej Prawdzie posłuszni⁶.

Człowiek posłuszny Prawdzie, czyli wierzący w Boga to ten, który dobrowolnie otwiera się na Słowo, które jest gwarantem Prawdy. Taka rzeczywistość zachodzi wówczas, gdy w sercu człowieka gości przekonanie i pewność, że sam Bóg jest Prawdą. Wzorem posłuszeństwa w *Biblii* jest Abraham, który jako pierwszy otworzył się na słowo skierowane do niego przez Stwórcę⁷. Abraham wykazał się niezwykłą wiarą, wyróżniającą go spośród innych postaci biblijnych. Dzięki Abrahamowi ludy całej ziemi otrzymywały przez niego błogosławieństwo⁸. Ojciec wiary – Abraham, przeżywał w swojej wędrówce ziemskiej mistyczne wkraczanie Boga w jego życie. Dzięki temu wiara doświadczana przez Abrahama miała odzwierciedlenie w doświadczeniu Narodu

³ Por. M. Rusecki, *Być chrześcijaninem dziś*, Lublin 1992, s. 80.

⁴ A. Läpple, *W kręgu Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Wrocław 1999, s. 45.

⁵ Sobór Watykański II, *Dei Verbum*, 21 (dalej: DV), [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 360.

⁶ D. Chegurova, *ABC chrześcijaństwa, analiza myśli Benedykta XVI*, Lublin 2009, s. 52.

⁷ Por. KKK, 144.

⁸ Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 247-248.

Wybranego. Wiara była podstawowym fundamentem życia społecznego Izraela, ponieważ przez wiarę zawiązywała się jego wspólnota⁹.

Wiara człowieka, to wiara w treści zawarte w *Piśmie Świętym*. Treść jest jedna – jest to *Dobra Nowina* o Jezusie Chrystusie¹⁰. Człowiek wierzący zachowuje pewność, że treści zawarte w *Biblii* w przeciągu ponad dwóch tysięcy lat nie zostały zmienione. Tę pewność wierzący opiera na urzędzie biskupa Rzymu, czyli papieża, którego podstawowym zadaniem jest przekazywanie niezachwianego depozytu wiary¹¹. Papież wraz z kolegium biskupów służy Kościołowi, a jest to służba wiary, jak też służba w wierze i na jej rzecz¹².

Głoszenie prawdy zawartej na kartach *Pisma Świętego* stwierdzającej fakt, że „Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym” (J 20, 31) jest podstawową prawdą ewangelizacyjnej misji Kościoła¹³. To, czego Kościół naucza, ma swoje korzenie nie w osobistych wyobrażeniach czy subiektywnych odczuciach człowieka, ale w treściach przesłania jakie głosił Jezus Chrystus, które zostało utrwalone w *Piśmie Świętym*¹⁴. Każdy głosiciel Słowa Bożego ma obowiązek „świętego zachowania, oraz wiernego wyjaśniania otrzymanego przez apostołów objawienia, to znaczy depozytu wiary¹⁵. *List do Hebrajczyków* jednoznacznie wskazuje: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców naszych, a w tych ostatecznych dniach, przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1n). Przytoczone słowa „Bóg przemawia” brzmią klarownie i niedwuznacznie, dlatego wierzymy, że Bóg w cudowny

⁹ Por. W. Wójtowicz, *Uwierzyć Słowu. Wiara w teologii Josepha Ratzingera*, [w:] „Christianitas” 27-28(2006), s. 93.

¹⁰ Por. Benedykt XVI, *Odpowiedzialność za wychowanie dzieci i młodzieży*, L'OR 6(2007), s. 27.

¹¹ Tamże.

¹² Por. E. Ozorowski, *Kościół*, Wrocław 2005, s. 139.

¹³ *Evangelii Nuntiandi*, 14 (dalej: EN).

¹⁴ Na kartach samego *Pisma Świętego* znajdujemy wiele fragmentów, mówiących o tym, że to *Biblia* zawiera całą prawdę i prawdziwą naukę Jezusa Chrystusa objawiającego się Boga ludziom. Należy tu przywołać następujące teksty: Mk 7, 6-8 „Słusznie prorok Izajasz powiedział o was obłudnikach, jak jest napisane: Ten lud czci Mnie wargami, lecz sercem swym daleko jest ode Mnie. Ale czci Mnie na próżno, ucząc zasad podanych przez ludzi. Uchyliliście przykazanie Boże, a trzymacie się ludzkiej tradycji”. W 2 Kor 11, 4 czytamy: „Jeśli bowiem przychodzi ktoś i głosi wam innego Jezusa, jakiegośmy wam nie głosili, lub bierzecie innego ducha, któregoście nie otrzymali, albo inną *Ewangelię*, nie tą, którąście przyjęli – znosicie się spokojnie”. Ga 1, 6-9 mówi: „Nadziwić się nie mogę, że tak szybko chcecie od Tego, który was łaską Chrystusa powołał, przejść do innej *Ewangelii*”. Por. także SC 72-79.

¹⁵ B. Sesboüé, *Historia dogmatów*, t. 4, Kraków 2003, s. 282.

sposób nawiązał kontakt z konkretnymi ludźmi i zarazem podyktował im swoje Słowo. Innym tekstem wskazującym na to, że to Bóg w Osobie Jezusa Chrystusa wyszedł do człowieka i niejako nakazał spisanie swych słów i życia jest perykopa wyjęta z *Listu do Efezjan*, mówiąca: „Przez to, że nam oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął” (Ef 1, 9). Podobnych treści jednoznacznie wskazujących na niezaprzeczalną ingerencję Boga w życie człowieka jest wiele¹⁶ i każde z nich podkreśla prawdę, że to Bóg przez człowieka spisał to, w co człowiek wierzyć powinien. Tę prawdę, którą daje nam *Biblia*, będącą zarazem swoistym źródłem wiary trzeba poznać, aby nią żyć i nieść drugiemu człowiekowi.

2. Chrystologiczne wyznanie wiary

Chrystologiczny wymiar wiary chrześcijańskiej polega na wyznawaniu wiary w Jezusa Chrystusa, będącego Objawicielem Ojca, co jest widoczne we wszystkich Jego czynach i słowach opisanych na kartach *Ewangelii*. Kto widzi Jezusa, widzi także Ojca¹⁷ poprzez fakt zjednoczenia synowskiego Jezusa z Ojcem¹⁸. Jezus jest tym, który ukazuje objawiającego się Boga Ojca. Wiara w Boga to wiara w Jezusa Chrystusa, natomiast wiara w Chrystusa jest zarazem wiarą w Boga Ojca. Podobnie można się odnieść do Ducha Świętego. Spowodowane jest to faktem, że wiara chrześcijańska to wiara w Boga obecnego w trzech osobach tworzących najwspanialszą wspólnotę miłości. Spotkanie z Jezusem Chrystusem tworzy wspólnotę z Nim samym, a przez to również z Ojcem w Duchu Świętym¹⁹.

„Na tym polega dzieło zamierzone przez Boga, abyście uwierzyli w Tego, którego On posłał” (J 6, 29). Benedykt XVI w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Sacramentum Caritatis* stwierdza, że wiara wzbudzona w człowieku, przez głoszenie Słowa Bożego karmi się i wzrasta w spotkaniu ze zmartwychwstałym Panem. To spotkanie dokonuje się w sakramentach Kościoła²⁰. „Wiara bowiem wyraża się

¹⁶ Bóg działał w życiu ludzi od początku i to stwierdzają teksty zarówno *Starego* jak i *Nowego Testamentu*. Por. 1 Sm 3, 9; Ez 3, 1; Mt 4, 4; Ez 37; Jr 31, 31; J 3, 1-5. Przywołane teksty odwołują się do faktu, że Bóg działa, a człowiek słucha, zgadza się i idzie za usłyszonym Bożym nakazem.

¹⁷ Por. „(...) Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca. Dlaczego więc mówisz: Pokaż nam Ojca? Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?” (J 14, 9n).

¹⁸ Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, s. 22.

¹⁹ Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota...*, dz. cyt., s. 27.

²⁰ Por. SC, 6.

w obrzędzie, a obrzęd zwiększa i umacnia wiarę”²¹. Wynika stąd, że człowiek, uczestnicząc w życiu Kościoła, korzysta z łaski, jaką dają sakramenty święte, które swe źródło mają w Jezusie Chrystusie. W tym świetle wiara Kościoła jest wiarą eucharystyczną, odkrywającą niezaprzeczną obecność Pana wśród swego ludu. Dlatego sakrament ołtarza jest niezmiennie i zawsze w centrum życia Kościoła²². „Eucharystia jako sakrament Ciała i Krwi Chrystusa tworzy Kościół, który jest społecznym Ciałem Chrystusa w jedności wszystkich członków kościelnej wspólnoty. (...) Tym jedynym Ciałem są wszyscy członkowie Kościoła, zjednoczeni duchowo z Głową, którą jest sam Chrystus”²³. Wszyscy, którzy trwają w Kościele, wierzą w ten Kościół, a wierząc w Kościół wierzą w to, co on głosi, a głosi Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Wynika stąd, że wiara Kościoła to wiara w Jezusa Chrystusa, będącego prasakramentem i jakby korzeniem wszystkich sakramentów²⁴.

„Kościół żyje dzięki Eucharystii”²⁵. Jest w niej zbawcza ofiara Chrystusa. „Eucharystia jest Chrystusem, który nam się daje, budując nas nieustannie jako ciało”²⁶ – Mistyczne Ciało Chrystusa (*Mystici Corporis Christi*)²⁷, którym jest Kościół. Każda celebrowana eucharystyczna wyraża wiarę w Jezusa Chrystusa, który sam dał się w niej jako pierwszy przez ofiarę Krzyża²⁸. Eucharystia jest zatem zarazem przejawem, jak i swoistym aktem wiary wspólnoty Kościoła.

„Wiara Jezusa Chrystusa nie jest niczym innym, jak prostym przedłużeniem wiary Abrahama”²⁹, pomimo, że na pierwszy „rzut oka” podobieństwo wiary Abrahama do wiary Jezusa jest bardzo wyraźne, to już wiara w Jezusa Chrystusa wydaje się przejściem do czegoś zupełnie nowego i innego³⁰. Święty Paweł wyraźnie dostrzega chrześcijańską kontynuację linii Abrahama w tym, że powstanie z martwych Jezusa jest utożsamione z *credo* Abrahama i jego nadzieją na potomstwo.

²¹ Por. tamże.

²² Por. tamże.

²³ Jan Paweł II, *Kościół – Ciało Chrystusa*. Katecheza śródowa wygłoszona 20.11.1991, [w:] S. Dziwisz, *Wierzę w Kościół*, Watykan 1996, s. 76.

²⁴ Por. F. Courth, P. Neuner, *Mariologia. Eklezjologia*, Kraków 1999, s. 408-409.

²⁵ *Ecclesia de Eucaristia*, 1 (cyt. dalej jako: EE), por. także: SC, 14.

²⁶ SC, 14.

²⁷ *Mystici Corporis Christi* – Mistyczne Ciało Chrystusa – tak określił wspólnotę Kościoła papież PIUS XII w wydanej 1943 roku encyklice o tym samym tytule.

²⁸ Por. SC, 14.

²⁹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Wiara i przyszłość*, Kraków 2007, s. 29.

³⁰ Por. tamże.

Wiara w Chrystusa, który zmartwychwstał, nie różni się od wiary Abrahama, ponieważ jest obietnicą przyszłości i ojczyzny oraz drogi prowadzącej ku niej. Rysuje się w tym świetle przyszłość przekraczająca granicę śmierci, czyli wiara w Jezusa Chrystusa to przyszłość otwierająca się za murem śmierci³¹. To, w co wierzymy nabierze pragmatycznego wymiaru w osobistej relacji człowieka wierzącego z Jezusem Chrystusem w królestwie niebieskim, które rozpoczęło się w godzinie krzyża i nie będzie miało końca³².

Wcielenie się Boga w Jezusa Chrystusa jest sercem chrześcijańskiego wyznania wiary i w tym względzie to wyznanie jest chrystologiczne. Stanowi ono także autentyczną interpretację zstąpienia Syna na ziemię³³. Dzisiejszy człowiek jest kontynuatorem wiary pierwotnej gminy i wyznaje to, w co już ponad dwa tysiące lat temu wierzyli współcześni Chrystusowi. Od początku istnienia Kościoła chrystologiczne wyznanie wiary stało się niezaprzeczalnym faktem. Jezus jest rdzeniem wiary chrześcijańskiej, bez którego zarówno orędzie, jak i sama wiara straciłaby wszelką wartość³⁴.

Eklezjologia katolicka bezwarunkowo wypływa z chrystologicznego centrum wiary – Kościół bowiem ukształtował się w tajemnicy Chrystusa i wraz z Nim tworzy zasadniczo jedno misterium. Takie rozumienie tej nierozdzielnej więzi może być zrozumiałe tylko za pośrednictwem religii, zgodnie z niepodważalnym aksjomatem filozofii religii wskazującym, że religię można zrozumieć tylko za pośrednictwem jej samej. Podstawowym aktem religijnym jest modlitwa przekształcająca chrześcijan w Ciało Chrystusa, czyli w akt miłości. Modlitwa zatem niezaprzeczalnie stanowi istotę Osoby Jezusa Chrystusa utożsamiającej się z aktem miłości. Ów akt bezsprzecznie odnosi się do Chrystusowego Ciała, wraz z którym dopełnia miłość Boga rozumianą także jako miłość członków tego Ciała, czyli miłość bliźniego³⁵. Miłość nie może być zamknięta w obrębie jednej osoby. Z miłości bowiem do Boga wypływa udział w dobroci i sprawiedliwości Boga dla innych i odpowiedzialności za drugiego człowieka³⁶. Zatem wiara chrześcijańska, jest wiarą w Osobę, która utożsamia miłość. Jest wiarą w Jezusa Chrystusa, który kocha i uczy jak kochać. Taki stan może nas doprowadzić do stwierdzenia,

³¹ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Wiara i przyszłość*, dz. cyt., s. 29-34.

³² Por. SS, 50.

³³ Por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005, s. 17.

³⁴ Por. tamże, s. 78.

³⁵ Por. tamże 91-93.

³⁶ SS, 28.

że chrześcijanie wierzą w miłość, bo Bóg jest miłością, a wierząc miłości „każdy chrześcijanin jest zaczynem nadziei i pokoju na świecie ponieważ Kościół żyje dzięki miłości, a że miłość jest wieczna, Kościół żyje zawsze, aż do końca czasów”³⁷.

Wiara Kościoła w swym chrystocentryzmie wskazuje na rzeczywistą łączność człowieka z Bogiem – Jezusem Chrystusem, który z miłości dokonał ludzkiego odkupienia i wlał w serce człowieka nadzieję życia wiecznego. „Mamy łączność z Jezusem Chrystusem przez to, że posiadamy tę samą ludzką naturę, którą On posiadał. On jest naszym Bratem, jednym spośród nas. Ale my musimy równocześnie mieć łączność z Jego bóstwem”³⁸. Ta ścisła zależność i osobowa relacja człowieka z Bogiem wskazuje, że wierzyć to być kimś przyobleczonego w Jezusa Chrystusa: „przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa” (Rz 13, 14)³⁹.

Wierzyć, to także mieć fundament w Jezusie Chrystusie i na Nim budować swe życie – jak czytamy w *Liście do Kolosan*: „Jak więc przyjęliście naukę o Chrystusie Jezusie jako Panu, tak w Nim postępujcie: zapuście w Niego korzenie i na Nim dalej się budujcie, i umacniajcie się w wierze” (Kol 2, 6n). Aby tak postępować i budować na fundamencie, jakim jest Chrystus, należy posunąć się do stwierdzenia, że wiara jest przyjęciem Objawienia, które dokonało się w Bożym Synu, dlatego „Bogu objawiającemu należy okazać posłuszeństwo wiary, przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego i dobrowolnie uznając Objawienie przez Niego dane”⁴⁰. Wynika stąd, iż wiara w żaden sposób nie jest przeciwnikiem intelektu człowieka, a wręcz przeciwnie, jest jakby rzecznikiem jego wielkości⁴¹. Intelekt człowieka, a ściślej mówiąc, jego „rozum nigdy nie wchodzi w rzeczywisty konflikt z wiarą. Jedyne Bóg Ojciec, Syn i Duch Święty, stworzył nasz rozum i daje nam wiarę, proponując, byśmy w wolności przyjęli ją jako dar”⁴². Działanie Ducha Świętego „wiąże się z wewnętrzną tajemnicą

³⁷ Benedykt XVI, *Musimy być dobrymi zarządcami tego, co Bóg nam powierza*. Homilia wygłoszona 23.09.2007 roku w Vallettri, L'OR 12(2007), s. 24.

³⁸ F. Blachnicki, *Jezus zwany Chrystusem*, [w:] F. Blachnicki, *Oto oblubieniec nadchodzi*, Krościenko 2000, s. 42.

³⁹ Por. „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (Ga 3, 27).

⁴⁰ DV, 5. Por. także: J Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota...*, dz. cyt., s. 127.

⁴¹ Tamże, s. 267.

⁴² Benedykt XVI, *Rozum nigdy nie jest w sprzeczności z wiarą*. Homilia wygłoszona 13.09.2008 roku na placu Inwalidów w Paryżu, L'OR 10-11(2008), s. 23.

Chrystusa, od której nigdy nie należy Go oddzielać”⁴³. Duch Święty nieustannie jest obecny w życiu człowieka, a działając w nim, prowadzi go do zbawienia poprzez dobro obecne w świecie i rozumiane właśnie jako działanie Ducha Chrystusowego⁴⁴.

Chrześcijanie wierzą w nieustannie obecnego pośród nich Jezusa Chrystusa, z którym wchodzi w osobistą zażyłość, prowadzącą do „ostatecznego zanurzenia się w życiu wiecznym, które Chrystus posiada jako nasz Brat i którym chce się z nami dzielić przez całą wieczność”⁴⁵. Papież naucza, iż wierni upodobnieni do Chrystusa, czują się w Nim braćmi, przez to, że są dziećmi tego samego Ojca (por. Rz 8, 14-16; Ga 3, 26; 4, 6). Owo wspólne dziecięstwo Benedykt XVI nazywa skarbem braterstwa⁴⁶.

Nieprzerwana obecność Chrystusa pośród swego ludu jest możliwa dzięki obecności Ducha Świętego, a co za tym idzie Ducha nie można rozumieć bez Chrystusa, ale również Chrystus pozostaje niezrozumiały bez Ducha Świętego. Słowa św. Pawła „Duchem jest Pan” (2 Kor 3, 17) wyraźnie pokazują, że Chrystus jako Pan jest obecny zarówno wśród nas, jak i dla nas. W ten sposób odmienność tych dwóch Osób boskich prowadzi nas do lepszego zrozumienia i przyswojenia prawdy o ich jedności⁴⁷, co wskazuje na wyraźne powiązanie i przenikanie chrystologii i pneumatologii.

Wiara w Boga, to wiara w Jezusa Chrystusa, który jest Bogiem. Chrystus jest zarazem przedmiotem wiary, jak i jej podmiotem. Człowiek, który zaakceptuje tę prawdę wiary powinien nieustannie powtarzać: za św. Pawłem: „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus” (Flp 1, 21). „Chrystus jest także jedynym i prawdziwym Zbawicielem, jedynym, który wskazuje drogę do Boga”⁴⁸. Patrząc i idąc za Chrystusem, człowiek ujrzy i dojdzie do Boga. Wiara Kościoła katolickiego, jak wynika z podanych treści, nie tylko jest chrystologiczna, ale również na wskroś chrystocentryczna, co pozwala stwierdzić, że Chrystus jest centrum życia Kościoła, wokół którego gromadzi się lud wierny, aby z niego czerpać i nieustannie zbliżać się do Niego, jest centrum życia każdej osoby ludzkiej.

⁴³ J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota...*, dz. cyt., s. 193.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ F. Blachnicki, *Przeznaczony do życia wiecznego*, [w:] *Kim jest człowiek*, Krościenko 1999, s. 60.

⁴⁶ Por. Benedykt XVI, *Św. Paweł, migrant i Apostoł Narodów. Orędzie Papieża na 95 Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2009*, L'OR 10-11(2008), s. 5.

⁴⁷ Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota...*, dz. cyt., s. 166

⁴⁸ Benedykt XVI, *Rozum nigdy nie jest w sprzeczności z wiarą...*, dz. cyt., s. 23.

3. Apostolska *praxis* wiary

Życie osoby ludzkiej doświadcza realizacji i spełnienia na różnych płaszczyznach: fizycznej, intelektualnej, psychicznej i duchowej. Człowiek wierzący zaproszony jest do indywidualnego rozwoju wiary, ale też i do właściwego jej przekazu w relacji z innymi ludźmi. Wiara bez uczynków jest martwa (Jk 2, 26), pouczał św. Jakub w swoim *Listie*, stąd potrzeba praktyki życia wiarą, a ta wpisuje się w postawę apostołstwa, która powinna charakteryzować wszystkich wierzących. Człowiek, aby mógł właściwie ją przeżywać i realizować z zaangażowaniem i pasją, potrzebuje zrozumienia i entuzjazmu do przeżywania własnego powołania w duchu odpowiedzialności za własną drogę rozwoju religijnego i do bycia apostołem Jezusa w relacji do innych ludzi.

Człowiek potrzebuje nieustannego ożywiania motywacji, które przyczyniałyby się do poruszeń indywidualnych w wierze serca, jak też do dawania bardziej odpowiedzialnego świadectwa realizowanego z przekonaniem poprzez ducha apostołstwa.

Życie wiarą nigdy nie powinno zatrzymywać człowieka na samym sobie. Wiara wymaga bowiem dzielenia się nią z innymi. Już od początku swojej działalności Chrystus posyłał swoich uczniów, aby głosili prawdę o zbawieniu (por. Łk 9, 1-6; 10, 1-12). W tym kontekście podstawowym zadaniem apostołów było nie tylko docieranie z *Dobłą Nowiną* na obszary, których Jezus sam nie przemierzył i gdzie nie nauczał, lecz również pomoc konkretnym wspólnotom, czy jednostkom, poprzez uzdrawianie i wypędzanie złych duchów, przez pełne zrozumienie potrzeb ludności dotkniętej różnymi problemami. Tak jak niegdyś apostołowie, tak dzisiaj każdy, kto żyje wiarą, powinien widzieć potrzeby otaczającego świata, potrzebę człowieka który wyciąga rękę oraz woła o pomoc i zrozumienie⁴⁹.

Uczniowie swą misję otrzymali od Jezusa Chrystusa jeszcze przed Wniebowstąpieniem. Był jeszcze jednak potrzebny czas, aby tę misję dobrze zrozumieli, przygotowali się do niej, a co najważniejsze, aby spoczął na nich Duch Święty, który ich umocni i którego moc da im pewność, że to, co głoszą ma sens. Dopiero wówczas wśród nich „zagości” pewność, że ich działanie ma konkretny cel, jakim jest doprowadzenie napotkanego człowieka do zbawienia. Uczniowie otrzymali moc Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 1, 1-8) i od tego momentu byli gotowi rozpocząć swą działalność misyjną, która nieustannie trwa do dnia dzisiejszego.

⁴⁹ Por. Paweł VI, *Evangelica testificatio*, 17nn, [w:] Paweł VI, *Charyzmat życia zakonnego*, Poznań-Warszawa 1974, s. 240-260.

Jak niegdyś Apostołowie, tak w czasach współczesnych biskupi, kapłani, diakoni, ludzie ochrzczeni otrzymują to posłanie głoszenia Słowa Bożego. Aby je głosić, trzeba wsłuchać się w to Słowo i je przemedytować. Dopiero po tym można wyjść z przesłaniem ewangelicznym do innych ludzi⁵⁰. Misja głoszenia nie polega bowiem na ukazywaniu samego siebie, ale na ukazywaniu Prawdy, która pochodzi od Boga. Apostolat wymaga, aby usłyszane słowo przekazywać wiernie. Dlatego apostolska działalność wymaga przede wszystkim wiary od tego, który głosi *Dobrą Nowinę*. Jest to podstawowe kryterium, dzięki któremu misja przepowiadania Słowa Bożego będzie dobrze wypełniana, a jego świadectwo będzie autentyczne i zrozumiałe dla odbiorców.

Bardzo ważne jest, aby głosić Boga, który jest Miłością. Benedykt XVI poświęcił tej prawdzie encyklikę *Deus caritas est*. Miłość jest podstawowym impulsem apostołatu. To właśnie w miłości powinno wykonywać się wszelkie posłannictwo. A zatem posłanie przyjęte z wiarą i na niej oparte oraz wykonywane w duchu miłości winno przynieść obfite owoce⁵¹. Praktyka życia i działalności apostołów pokazuje, że realizacja posłania może przynosić trudności. Może pojawić się zniechęcenie brakiem widocznych i szybkich rezultatów. Nie należy poddawać się zwątpieniu. Istotne jest, aby w takich sytuacjach jeszcze bardziej wsłuchiwać się w głos Pana i czekać nieustannie na Jego miłość⁵².

Działalność ewangelizacyjna, a więc praktyczne życie wiarą, to misja, do której powołani są wszyscy ochrzczeni. Sakrament chrztu św. niesie już w sobie posłanie do głoszenia Chrystusa swoim życiem. Umocnienie w sakramencie bierzmowania dodaje sił, podobnie jak apostołom po zesłaniu Ducha Świętego. Chrześcijanin jest więc wyznaczony przez Chrystusa do głoszenia Jego *Ewangelii*. To głoszenie dokonuje się nie inaczej, jak tylko przez praktykę życia⁵³.

Realizacja posłania dokonuje się przez Kościół i w Kościele. Zatem wszyscy ochrzczeni są wezwani do wyjścia ze swoją wiarą do innych ludzi, tak jak to czynił Chrystus, który wiernie wypełnił posłannictwo zlecone Mu przez Ojca.

⁵⁰ Benedykt XVI, *Słowo Boże duszą apostołatu i życia kapłańskiego*, L'OR 10-11(2008), s. 18-19; por. tenże, *Musimy być wiernymi sługami słowa*, L'OR 7-8(2007), s. 24-27.

⁵¹ Tenże, *Miłość duszą misji*. Orędzie Ojca Świętego na LXXX Światowy Dzień Misyjny 2006, L'OR 8(2006), s. 4-5.

⁵² Tenże, *Słowo Boże duszą apostołatu...*, dz. cyt., s. 18-19.

⁵³ Tenże, *Duch Święty zastąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami* (Dz 1, 8). Orędzie Benedykta XVI na XXIII Światowy Dzień Młodzieży, L'OR 9(2007), s. 27-28.

Do każdego wierzącego odnoszą się słowa Chrystusa: „Przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili i by owoc wasz trwał” (J 15, 16). Zatem w każdym wierzącym powinien zrodzić się swoisty niepokój wewnętrzny, aby zanieść wszystkim dar wiary i przyjaźni z Chrystusem. Miłość Boża została rozlana w sercach ludzi po to, by dalej ją przekazywać innym ludziom⁵⁴. Ukazywanie Bożej miłości to nic innego jak ewangelizowanie świata. Bycie apostołem Chrystusa domaga się bowiem apostołskiego działania, a tu na pierwszym miejscu znajduje się misja głoszenia *Ewangelii* wszelkiemu stworzeniu. Kościół od początków swojej działalności widział „ewangelizację” jako priorytet, ponieważ przynosi ona trwałe owoce w życiu ludzi. Dzisiaj dzieło to przybrało nową jakość i realizowane jest w duchu nowej ewangelizacji. *Ewangelia* bowiem jest przeznaczona dla wszystkich, stąd wypływa obowiązek poszukiwania nowych dróg, by dotrzeć ze zbawiennym orędem do wszystkich narodów i kultur⁵⁵.

Misja ewangelizacji musi mieć oparcie w życiu modlitewnym. Aby być głosem Boga, trzeba więc wpierrw wsłuchać się w ten głos. Przepowiadanie słowa i świadectwo życia biorą zatem swój początek w praktycznym życiu wiarą, czyli w życiu modlitwą. Przez modlitwę tworzy się autentyczna więź z Chrystusem, a to jest podstawa owocności działalności apostołskiej, zwłaszcza w miejscach trudnych, gdzie Kościół ma kłopoty z dotarciem do ludzi⁵⁶.

Szczytem i źródłem wszelkiej działalności apostołskiej jest najpełniejsza forma modlitwy, czyli Eucharystia. Z niej bowiem bierze początek każdy zapał ewangelizacyjny. W niej dokonuje się wezwanie i posłanie apostołskie. Na końcu każdej celebracji diakon lub kapłan rozsyła wiernych słowami: „Ite, missa est”. W tych słowach streszcza się cała liturgia, która jest posłaniem do wykonywania chrześcijańskiej misji w świecie⁵⁷. W Eucharystii następuje spotkanie człowieka z miłującym Bogiem. Miłość Boża jest do tego stopnia niepojęta, że daje On siebie człowiekowi w swoim Słowie i w swoim Ciele. Tak wielki dar nie może być zatrzymywany przez ludzi. Miłość bowiem wymaga dzielenia się, bo w ten sposób przenika życie ludzkie. Zatem celebrowanie sakramentu miłości sprawia, że nie możemy zatrzymać dla siebie tej miłości, którą otrzymujemy. Eucharystia jest przynagleniem do dzielenia się otrzymanym darem, tak jak to uczynił Chrystus. W życiu

⁵⁴ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Odkryć oblicze Boga*, Kraków 2006, s. 31-32.

⁵⁵ Tamże, s. 58-59.

⁵⁶ Tamże, s. 65-66.

⁵⁷ SC, 51.

apostolskim nie ma nic piękniejszego, jak spotkanie Jezusa w celebracji eucharystycznej i, dzięki niej, udzielanie Go wszystkim ludziom⁵⁸.

Podstawowym wynikiem uczestnictwa w świętej celebracji jest misja dawania świadectwa życiem. Zachwyt nad miłością ofiarowaną w Eucharystii winien prowadzić do wzbudzenia w wiernych chęci naśladowania Mistrza. Taka jest bowiem natura apostołatu. Każdy ochrzczony jest wezwany do bycia świadkiem, ale by nim zostać trzeba wpierw dobrze poznać Nauczyciela i Go ukochać. To właśnie winno dokonywać się w sprawowaniu świętych tajemnic. Owocem tego będzie dostosowywanie własnego życia do wymogów ewangelicznych. Taka postawa będzie wzbudzać w innych ludziach podziw i chęć przyjęcia nauki miłości⁵⁹.

W sposób szczególny wierzący młodzi ludzie winni tak kształtować swoje osobowości, aby wzrastać w przekonaniu do dawania świadectwa wiary we współczesnym świecie swoim życiem. Odkrycie bowiem Chrystusa i umiłowanie Go musi nieuchronnie prowadzić do ukazywania Go innym. To świadectwo apostoła Jezusa jest bardzo potrzebne w świecie, który często zapomina o Bogu⁶⁰.

Mimo rosnących niepokojów społecznych i szybkiego rozwoju nauki, zwłaszcza techniki, sprawa ewangelizacji świata pozostaje wciąż aktualna. Wiara przynosi swego rodzaju pewność, że to, co jest głoszone jest odwieczną prawdą egzystencjalną i dlatego winno być rozdzielane wszystkim ludziom. Należy zatem z odwagą przezwyciężać wszelkie lęki i wbrew pokusom świata zapraszać wszystkich do przyjęcia daru miłości⁶¹.

Świadectwo dawane o Chrystusie nie jest czymś zniewalającym. Podobnie jak Jezus wypełnił posłannictwo Ojca całkowicie dobrowolnie, tak też i Jego apostołowie otrzymują misję, którą winni przeżywać i wykonywać w wolności. Bóg bowiem nigdy nie odbiera człowiekowi daru otrzymanego w momencie stworzenia. Dlatego też i świadectwo apostołskie może być przyjęte przez innych ludzi tylko w atmosferze wolności.

Religia nie jest sprawą prywatną, bo jeśli taką zacznie być, to wówczas straci swoją duszę. Dlatego wszyscy wierni są wezwani do budowania Królestwa Bożego na ziemi, jakim jest wspólnota Kościoła. Do wszystkich wiernych należy też zadanie głoszenia tegoż Królestwa

⁵⁸ Tamże, 84.

⁵⁹ Tamże, 85.

⁶⁰ Benedykt XVI, *XX Światowy Dzień Młodzieży Kolonia 2005*, 127; tenże, *XXIII Światowy Dzień Młodzieży Sydney 2008*, Kraków 2008, s. 92-93.

⁶¹ Tenże, *XX Światowy Dzień Młodzieży Kolonia 2005*, s. 143.

i rozszerzanie na cały świat. Na tym polega umiłowanie Chrystusa i przekazywanie tej miłości⁶². Owocem wiary i doświadczenia Bożej miłości jest radość. W świecie pełnym smutku, a wielokrotnie też i rozpacz, bardzo potrzebne jest świadectwo apostołskiej radości. Kościół bowiem to nie instytucja czysto legalistyczna, ale to przede wszystkim wspólnota wiernych z Bogiem. W takiej wspólnocie nie może zabraknąć radości, bo spotkanie z żywym Bogiem do tego właśnie prowadzi. Ta radość winna udzielać się innym ludziom, bo jest ona nieodłączna w świadectwie miłości Bożej. Takiego właśnie świadectwa potrzebują współcześni ludzie⁶³.

Zakończenie

Wyznawanie wiary ma miejsce w Kościele, który pochodzi od Jezusa Chrystusa i jest przedłużeniem Jego obecności w świecie. Jezus, który zrodził Kościół podtrzymuje w nim istnienie zbawcze każdego człowieka w życiu sakramentalnym. Każdy człowiek powinien zaangażować się osobowo i indywidualnie w sakramentalne życie wiary. Wiara wymaga odpowiedzialnego zaangażowania w przeżywanie dialogu z Bogiem przez każdego z ludzi. To wolny akt pełnego oddania rozumu ludzkiego i woli objawiającemu się Bogu. Nie jest aktem samego rozumu, ale stanowi akt zespalający działanie wszystkich władz, które sprawiają, że człowiek w życiu sakramentalnym nabiera mocy do mężnego dawania świadectwa w wierze, które przyczynia się do umiejętnej przeżywanej postawy apostołstwa.

Apostolat każdego człowieka ma charakter dialogowy podobnie jak wiara. Powinien być przeżywany w sposób pewny, tak jak wiara, która swoją pewność czerpie z Bożego Objawienia i podpira się autorytetem samego Boga. Apostolat ma służyć zbliżeniu do zrozumienia i zgłębienia oraz zaakceptowania zdefiniowanych prawd, których realizacja powinna dokonywać się w duchu entuzjazmu w relacji do własnego życia i we wspólnocie z innymi. Przeżywanie apostołstwa ze strony każdej osoby winno dokonywać się w Kościele, który nie jest jedynie instytucją, ale pielgrzymującym ludem Bożym, Ciałem Chrystusa i *communio* – to pielgrzymująca wspólnota wiary na wzór apostołów pielgrzymujących z Chrystusem za Jego ziemskiego życia.

Postawa apostołstwa, której realizacja dokonuje się wyłącznie poprzez personalną pasję w kierunku chrześcijaństwa opiera się o silną

⁶² Benedykt XVI, *Chrystus naszą nadzieją*. Wizyta Apostolska w Stanach Zjednoczonych, Kraków 2008, s. 46.

⁶³ Tamże, s. 119.

wiarę, której wyznawanie związane jest z subiektywnym sposobem jej przeżywania i solidnym przygotowaniem intelektualnym pozwalającym na jej konsekwentny przekaz.

Słowa kluczowe: wiara, wierzący, wyznawanie wiary, apostołstwo, ewangelizacja

Dariusz Adamczyk
Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

Przesłanie dotyczące grzechu i nawrócenia w *Dziejach Apostolskich*

THE MESSAGE OF SIN AND REPENTANCE IN ACTS

The message of sin and repentance is one of the crucial themes of the second part of Luke's work. The author stresses Israel's guilt and the gravity of every sin. Using the case of Ananias and Sapphira he emphasizes the fact that sins are punished. That is why Peter in his speeches points the necessity of repentance and penance and exhorts people to be baptised 'in the name of Jesus Christ for the forgiveness of sins' (Acts 2, 38). Giving up sin is the precondition for forgiveness, which is stated in the fragment on Simon in Acts 8, 18-24.

Key words: Acts, sin, punishment for sin, repentance, penance, forgiveness

Dzieje Apostolskie stanowią drugą część dzieła Łukasza. W końcowych wersetach pierwszej części, czyli *Ewangelii*, autor zaznacza, że ostatnie pouczenia Jezusa dotyczą wypełnienia się na Jego Osobie zapowiedzi starotestamentalnych (Łk 24, 44). Potrzebne było jednak specjalne oświecenie umysłów apostołów, aby mogli właściwie zrozumieć *Pisma*: „Wtedy oświecił ich umysły, aby rozumieli *Pisma*, i rzekł do nich: «Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie, w Imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy»” (ww. 45-47). To w imię umęczonego i zmartwychwstałego Chrystusa ma być głoszone dzieło nawrócenia i odpuszczenia grzechów wszystkim narodom (por. Łk 2, 32; 3, 6; Iz 25, 7; 40, 5; 42, 6; 49, 6.9; 52, 10). Takie polecenie Jezus zostawia Apostołom. To dzieło ma być prowadzone

przez świadków Zmartwychwstania (Łk 24, 48; por. Dz 1, 22), na których Chrystus ześle obietnicę swego Ojca (Łk 24, 49)¹. Ich też obdarza władzą odpuszczania grzechów (J 20, 22; por. Dz 13, 38n)².

Grzech jest czymś realnym i trzeba się poważnie liczyć z jego istnieniem. Nie wynika z nieświadomości czy błędu, lecz jest przekroczeniem woli Bożej, a przez to pobłędzeniem i oddaleniem się od miłującego Ojca. Ten motyw przewija się dość często w nauczaniu Jezusa. Najwięcej cierpi ten, kto dopuszcza się grzechu. Człowiek nie może jednak pozostawać pod jego ciężarem. Bóg może człowiekowi przebaczyć grzechy³. Warto przeanalizować, na jakie momenty związane z grzechem zwraca uwagę Łukasz w drugiej części swojego dzieła?

1. Szczepan o grzechu Izraela

Łukasz opisuje wystąpienie Szczepana, który, referując dzieje Mojżesza w swoim wystąpieniu przed Sanhedrynem, uwydatnia grzech Izraelitów przypominając, że „zwrócili serca ku Egiptowi” (Dz 7, 39). Zrobili sobie cielca i złożyli ofiarę bałwanowi (w. 41; por. Wj 32, 1.4.6.23). Na taką postawę Izraelitów Bóg reaguje odwróceniem się od ludu i dopuszcza, aby czcili „wojsko niebieskie” (Dz 7, 42; por. Am 5, 25 nn). W ten sposób Bóg wydał grzeszników na pastwę ich namiętności (por. Rz 1, 24-28). Szczepan postrzega Mojżesza jako typ Mesjasza. Jego losy i działalność widzi paralelnie do losów i działalności Chrystusa. Tak, jak sprzeciwiali się Mojżeszowi jemu współcześni, tak teraz współcześni Jezusowi zaparli się Go przed Piłatem (por. Dz 3, 13)⁴.

W zakończeniu swojej mowy Szczepan wyrzuca Żydom: „Twardego karku i opornych serc i uszu! Wy zawsze sprzeciwiacie się Duchowi Świętemu. Jak ojcowie wasi, tak i wy. Któregoż z proroków nie prześladowali wasi ojcowie? Pozabijali nawet tych, którzy przepowiadali

¹ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1974, s. 360; L. Sabourin, *Il Vangelo di Luca. Introduzione e commento*, Roma 1989, s. 375; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań – Kraków 1999, s. 413.

² Por. S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 302; J. Nawrot, *Najstarsze katechezy w dziejach*, [w:] *Księga Dziejów Apostolskich*, J. Kanty Pytel (red.), Szczecin 1999, s. 217; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, C. S. Keener (red.), Warszawa 2000, s. 267.

³ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 419; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Warszawa 1987, s. 118 n.

⁴ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1961, s. 281 n.

przyjście Sprawiedliwego. A wyście zdradzili Go teraz i zamordowali. Wy, którzy otrzymaliście *Prawo* za pośrednictwem aniołów, lecz nie przestrzegaliście go” (Dz 7, 51-53; por. 2 Krn 24, 20n; Jr 26, 20-23). Szczepan stawia Żydom zarzut zdrady i morderstwa Jezusa. Wina Izraela polega na zatwardziałości. Naród żydowski zachowuje się teraz tak, jak jego przodkowie. Ci, do których przemawia Szczepan też są „twardego karku” (Dz 7, 51a; por. Wj 33, 3.5; Pwt 9, 13) oraz „opornych serc i uszu” (Dz 7, 51a; por. Jr 6, 10; Ba 2, 30n). Spotka ich zatem ten sam sąd, co ich przodków⁵.

Reakcją Żydów na oświadczenie Szczepana jest gniew i nienawiść wobec niego (Dz 7, 54). Została ona wywołana przede wszystkim oskarżeniem dotyczącym łamania *Prawa*. Szczepan zaś wypowiada w ekstazie słowa o otwartych niebiosach i Synu Człowieczym, stojącym po prawicy Ojca (w. 55 n). Następnie autor pisze: „A oni podnieśli wielki krzyk, zatkali sobie uszy i rzucili się na niego wszyscy razem. Wyrzucili go poza miasto i kamienowali, a świadkowie złożyli swe szaty u stóp młodzieńca, zwanego Szawłem. Tak kamienowali Szczepana, który modlił się: «Panie Jezu, przyjmij ducha mego!» A gdy osunął się na kolana, zawołał głośno: «Panie, nie pomyślaj im tego grzechu!» Po tych słowach skonał” (ww. 57-60). Szczepan, naśladując, Jezusa modli się za swoich oprawców (por. Łk 23, 34)⁶.

2. Kara za grzechy na przykładzie występku Ananiasza i Safiry (Dz 5, 1-11)

Społeczność wczesnochrześcijańska nie składała się z samych idealistów. Królestwo Boże jest podobne do pszenicy zmieszanej z chwastem. Autor opisuje również grzeszny występki dwojga małżonków: Ananiasza i Safiry, którzy decydują się na tragiczną w skutkach filantropię (Dz 5, 1-11). Małżonkowie stosują się do przyjmowanego przez niektórych chrześcijan zwyczaju i sprzedają swoją posiadłość. Ananiasz za wiedzą żony nie składa jednak apostołom całej otrzymanej zapłaty, lecz

⁵ Por. tamże, s. 282; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, s. 633; J. M. Musielak, *Mowy w Dziejach Apostolskich*, [w:] *Księga Dziejów Apostolskich*, J. Kanty Pytel (red.), Szczecin 1999, s. 141 n; J. Taylor, *Dzieje Apostolskie*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, W. Chrostowski (red.), Warszawa 2000, s. 1380; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 252; R. J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, KKB, s. 1208.

⁶ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 288 n; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 246.

tylko jej część i oświadcza, że tyle właśnie otrzymali, że to jest całość otrzymanej za posiadłość zapłaty (w. 1n)⁷.

Reakcja Piotra na kłamstwo Ananiasza jest niezwykle surowa: „Ananiaszu – powiedział Piotr – dlaczego szatan zawładnął twym sercem, że skłamałeś Duchowi Świętemu i odłożyłeś sobie część zapłaty za ziemię?” (w. 3). Opis tego czynu stanowi okazję do zademonstrowania namacalnej wprost obecności Ducha Świętego w słowach i czynach apostołów. Piotr inspirowany nadprzyrodzonym światłem Ducha Świętego demaskuje Ananiasza. Posługuje się przy tym słowami, które występują również w opisie grzechu Judasza: „Szatan zawładnął twym sercem” (por. Łk 22, 3; J 13, 2.27). Piotr uświadamia Ananiaszowi, że nie oszukał nikogo z ludzi, lecz próbował okłamać samego Ducha Świętego. Działanie na szkodę apostołów i wspólnoty Kościoła jest występowaniem przeciwko Duchowi Świętemu⁸.

Dalej Piotr pyta Ananiasza: „Czy przed sprzedażą nie była twoją własnością, a po sprzedaniu czyż nie mogłeś rozporządzić tym, coś za nią otrzymał? Jakże mogłeś dopuścić myśl o takim uczynku? Nie ludziom skłamałeś, lecz Bogu” (Dz 5, 4). Nie było zatem obowiązku złożenia wszystkich pieniędzy na wspólne potrzeby. Ofiara jest składana Bogu, stąd Piotr mówi, że Ananiasz chciał oszukać Boga. Ananiasz w nieuczciwy sposób chciał zyskać miano publicznego dobroczyńcy. Piotr zaś ujawnia jego przewrotny czyn. Wtedy dosięga Ananiasza doraźna kara: „Słyszając te słowa Ananiasz padł martwy. A wszystkich, którzy tego słuchali, ogarnął wielki strach” (w. 5). Chociaż kłamstwo jest czynem szatana, to nie zaistniało bez współudziału Ananiasza. Śmierć duchowa spowodowała śmierć cielesną. Oszustwo Ananiasza zdecydowanie uznane za grzech (w. 4) zostało osądzone bardzo surowo. Prawdopodobnie nawet Piotr nie spodziewał się takiego obrotu sprawy. Nic zatem dziwnego, że wszystkich ogarnęło wielkie przerażenie (w. 5b)⁹.

⁷ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 262; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 244 n; J. Kanty Pytel, *Księga Dziejów Apostolskich. Problemy literackie i wybrane tematy teologiczne*, [w:] *Księga Dziejów Apostolskich*, J. Kanty Pytel (red.), Szczecin 1999, s. 54-59.

⁸ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 263; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 245; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, dz. cyt., s. 619 n; R. J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 1202.

⁹ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 245; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, dz. cyt., s. 620; R. J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 1203.

Następnie autor podaje: „Okolo trzech godzin później weszła także jego żona, nie wiedząc, co się stało. «Powiedz mi – zapytał ją Piotr – czy za tyle sprzedaliście ziemię?» «Tak, za tyle» – odpowiedziała” (Dz 5, 7 n). Żona Ananiasza nie wiedziała, co spotkało jej męża. Miała jednak możliwość okazania skruchy. Taką możliwość daje jej Piotr swoim pytaniem. Safira jednak skłamała. Wydawało jej się, że uratuje w ten sposób swojego męża.

Piotr natomiast pyta: „Dlaczego umówiliście się, aby wystawiać na próbę Ducha Pańskiego?” (Dz 5, 9a). Oznajmia jej w ten sposób, że obydwójce nie wystąpili przeciwko ludziom, lecz przeciwko Duchowi Świętemu. Safirę również spotyka taka sama kara, surowa i natychmiastowa, jak jej męża (w. 10a). Po tym opisie autor ponownie zaznacza: „Strach wielki ogarnął cały Kościół i wszystkich, którzy o tym słyszeli” (w. 11). Nie chodzi tu jednak o zwykłe przerażenie świadków nieprzewidzianą śmiercią. Warto pamiętać, że śmierć ta jest karą za niewłaściwe postępowanie człowieka wobec Boga. A zatem strach tych, którzy tylko słyszeli o tym zdarzeniu, łączy się ściśle z określoną postawą w stosunku do Boga¹⁰.

Nieoczekiwana śmierć dwojga przeniwierców posiada charakter nadprzyrodzony. Stąd reakcja ludzi w tych okolicznościach jest podobna do uczuć, jaki budziły cuda dokonywane przez Jezusa. Ten, który dokonał kary w postaci śmierci, okazał się Istotą wszechwiedzącą, obdarzoną nadludzką mocą. Reakcja ludzi w obliczu tego zdarzenia ujawnia, że owa karząca moc ma tu niewątpliwie znaczenie pedagogiczne. Zamierzonym przez autora celem było ustrzeżenie chrześcijan przed podobnym postępowaniem. Chociaż autor tego nie podaje, to można przypuszczać, że nikt z ludzi ogarniętych strachem z powodu śmierci Ananiasza i Safiry, nie odważył się postąpić w podobny sposób okłamując Boga. Owo doświadczenie spotęgowało w ludziach wielki podziw dla wszechwiedzy i wszechmocy Boga¹¹.

Łukasz, pisząc o karach za grzechy, przestrzega przed karą wieczną (Łk 13, 5; 16, 23.28). W ramach przemówienia Piotra zawarta jest wzmianka o śmierci Judasza, która według przekonania mieszkańców Jerozolimy była karą za zdradę Jezusa (Dz 1, 18 n). Judasz bowiem sprzeniewierzył się apostołstwu, „aby pójść swoją drogą” (w. 25b). Motyw kary za grzechy pojawia się również w związku ze śmiercią Heroda Agrypy I (12, 19-23). Ów władca przemawiał do zgromadzonego ludu

¹⁰ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 263n; K. Romaniuk, A. Janowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, dz. cyt., s. 620.

¹¹ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 263n; K. Romaniuk, A. Janowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, dz. cyt., s. 620n.

w czasie igrzysk w Cezarei. Lud zaś uznał jego słowa za „głos boga, a nie człowieka” (w. 22). Po czym hagiograf podaje: „Natychmiast poraził go anioł Pański za to, że nie oddał czci Bogu. I wyzionął ducha, stoczony przez robactwo” (w. 23)¹².

3. Konieczność nawrócenia i pokuty na przykładzie mów Piotra

W drugiej części dzieła Łukaszewego autor opisuje, jak po pierwszym wystąpieniu Głowy Kościoła (Dz 2, 14-36) słuchacze pytają apostołów, co mają czynić (w. 37). Autor pisze: „Nawróćcie się – powiedział do nich Piotr – i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze Ducha Świętego. Bo dla was jest obietnica i dla dzieci waszych, i dla wszystkich, którzy są daleko, a których powoła Pan Bóg nasz” (w. 38 n). Treść zawarta w Dz 2, 14-41 to pierwsza kerygmaticzna mowa w *Dziejach Apostolskich*. Prawda, że przez Chrystusa otrzymujemy odpuszczenie grzechów i dar Ducha Świętego, stanowi istotny moment pierwotnego kerygmatu. Przemówienie Piotra rodzi w ludziach świadomość grzechu¹³. Jest to stan konieczny do otrzymania przebaczenia¹⁴.

W słowach z Dz 2, 38n Piotr wydaje dwa związane polecenia. Pierwsze z nich dotyczy nawrócenia. Zobowiązuje ono do zmiany całego dotychczasowego sposobu myślenia. Od tej pory słuchacze Piotra winni inaczej postrzegać Boga, bliźnich i samych siebie. Dotąd bowiem postrzegali Jahwe jako Boga Narodu Wybranego. W rzeczywistości zaś jest On Bogiem wszystkich ludzi. Bliźnimi są również nieobrzezani i mają oni takie samo prawo do zbawienia wiecznego, jak Izraelici. Każdy człowiek został nabyty za cenę krwi Chrystusa. Jest zatem Bożą własnością. Ciało każdego człowieka jest świątynią Ducha Świętego¹⁵.

Drugie polecenie Piotra z Dz 2, 38 n dotyczy przyjęcia chrztu w imię Jezusa Chrystusa (por. 8, 16; 19, 5; 22, 16; Rz 6, 3; 1 Kor 1, 13.15; 6, 11; Ga 3, 27), czyli w oparciu o Jego autorytet i zasługi, dając wyraz swojej przynależności do Mesjasza. Piotr wzywa słuchaczy żydowskich do

¹² Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 418.

¹³ Szerzej na temat przemówienia Piotra z Dz 2, 14-36 patrz: F. Gryglewicz, *Egzegeza Dziejów Apostolskich (rozdz. 1-3)*, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 3, b.r.w., Lublin 1978, s. 120-127; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 236-239.

¹⁴ Por. R. J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 1196.

¹⁵ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 247n; K. Romaniuk, A. Janowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, dz. cyt., s. 606.

publicznego, radykalnego świadectwa o nawróceniu. Przyjęcie tego chrztu zewnętrznie przypominało chrzest udzielany przez Jana. Ten chrzest zapewnia jednak darowanie grzechów. Apostołowie udzielają chrztu, który faktycznie odpuszcza grzechy. Zwrot „w imię Jezusa Chrystusa” odróżnia ten chrzest od innych starożytnych obrzędów tak samo określanych i dotyczy decyzji zjednoczenia się z Jezusem, ma zatem charakter wyznania wiary w Chrystusa (por. Mt 28, 19). Skutkiem chrztu po odpuszczeniu grzechów jest otrzymanie Ducha Świętego¹⁶.

Odpuszczenie grzechów jest zapoczątkowaniem zbawienia, które w pełni dokona się w czasach eschatologicznych. Zapowiadał to prorok Joel, na którego przepowiednię powołuje się Piotr w swoim wystąpieniu (Dz 2, 17-21; por. Jl 3, 1-5). Dary chrztu w imię Jezusa Chrystusa są przeznaczone dla wszystkich, ponieważ Bóg wszystkich powołuje do wiecznego zbawienia. O tych powoływanych przez Boga Piotr mówi, że „są daleko” (Dz 2, 39; por. 22, 21; Iz 57, 19; Ef 2, 17). Owo oddalenie wydaje się konsekwencją grzechu. Przywodzi to na myśl ucieczkę pierwszych ludzi przed Bogiem i ukrywanie się po złamaniu Bożego zakazu. Od tamtego momentu coraz bardziej zwiększał się dystans między ludźmi a Bogiem, między dwojgiem pierwszych rodziców, między braćmi oraz całymi narodami, a także wewnątrz Narodu Wybranego, gdy miał miejsce podział królestwa na państwo północne i południowe. Wszelkie zbawcze działania Boga mają na celu zmniejszenie tego dystansu między człowiekiem a Bogiem. Jezus Chrystus przyjął naturę ludzką, umarł za wszystkich ludzi i zmartwychwstał. Stąd święty Paweł powie: „Ale teraz w Chrystusie Jezusie wy, którzy niegdyś byliście daleko, staliście się bliscy przez Krew Chrystusa” (Ef 2, 13)¹⁷.

Nawoływanie do pokuty i nawrócenia stanowiło nieodłączny aspekt dawania świadectwa. Przyjęcie nauki apostołów wiązało się z decyzją na inny sposób myślenia. Warunkiem przyjęcia chrztu było nawrócenie. Chcąc wprowadzić w czyn polecenie dotyczące nawrócenia, trzeba było przede wszystkim odseparować się duchowo od ludzi złych. Każdego, kto ma należeć do nowego, wybranego narodu, powoła Bóg, jednak każdy musi sam oderwać się od tych, którzy nie chcieli uwierzyć w Jezusa. Piotr nazywa ich „przewrotnym pokoleniem” i nawołuje: „Ratujcie się spośród tego przewrotnego pokolenia!” (Dz 2, 40b; por.

¹⁶ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 247; F. Gryglewicz, *Egzegeza Dziejów Apostolskich...*, dz. cyt., s. 127; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, dz. cyt., s. 606; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 241; R. J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 1196.

¹⁷ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, dz. cyt., s. 606 n; J. Taylor, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 1373.

Pwt 32, 5; Ps 78, 8; Łk 3, 7; 21, 23; Ga 1, 4). Owo zerwanie dotychczasowych więzów było konieczne celem osiągnięcia zbawienia. Dopiero wtedy mógł nastąpić chrzest. Ten warunek po pierwszej mowie Piotra spełniło około trzech tysięcy ludzi (Dz 2, 41). Takie były pierwsze owoce działania Ducha Świętego. W ten sposób tworzyła się nowa społeczność, Izrael wedle ducha¹⁸.

W swoim drugim wystąpieniu przemawia Piotr w świątyni jerozolimskiej po uzdrowieniu chromego (Dz 3, 1-26)¹⁹, również zachęcając do pokuty i nawrócenia: „Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zglądzone” (w. 19). Zglądzenie grzechów nasuwa myśl o zmyciu wodą *Pisma* (Lb 5, 23) i tego, co było treścią *Księgi* (Wj 32, 32 n; Ps 69, 29; Kol 2, 14; Ap 3, 5). Chodzi o całkowite zmycie podobne do zatracenia ludzi i tego, co żyło na ziemi podczas potopu (por. Rdz 7, 14.23; 9, 15; Syr 44, 18). O podobne zglądzenie grzechów proszą psalmiści (Ps 51, 1; 109, 14), prorocy (Iz 43, 25; Jr 18, 23) oraz żołnierze Judy Machabeusza (2 Mch 12, 42)²⁰.

Podczas tego drugiego wystąpienia Piotrowi zależy, aby jego słuchacze uświadomili sobie, kim był Ten, którego pozbawili życia (Dz 3, 12-26). Zwraca uwagę bowiem na nieświadome działanie zarówno prostego ludu, jak i jego przywódców (w. 17). Nie uniewinnia w ten sposób sprawców śmierci Jezusa. Zwraca tylko uwagę na zaślepienie Żydów (por. Łk 23, 34; Dz 13, 27; 17, 30; 1 Tm 1, 13). Podkreśla również, że Bóg w swej odwiecznej wszechwiedzy przewidział taką ich postawę. W ten sposób zostało wypełnione to wszystko, co było zapowiedziane w *Piśmie* o Chrystusie (Dz 3, 18)²¹.

Piotr w retorycznej emfazie mówi o wszystkich prorokach, którzy zapowiadali mękę i śmierć Jezusa. Mimo to, Żydzi nie są bez winy. O zawinionej nieświadomości Żydów świadczą słowa Piotra dotyczące pokuty i nawrócenia: „Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zglądzone” (Dz 3, 19). Nawrócenie ma na celu zglądzenie grzechów. Żydzi posiadali wszystkie dane dotyczące rozpoznania mającego nadejść Mesjasza. Nie rozpoznali Go jednak w Osobie Jezusa z Nazaretu. Nie zdobyli się na akt uznania Go za Mesjasza. Teraz zatem pozostaje im tylko pokutować i nawrócić się, aby mogli zostać

¹⁸ Por. F. Gryglewicz, *Egzegeza Dziejów Apostolskich...*, dz. cyt., s. 128.

¹⁹ Szerzej na temat drugiego przemówienia Piotra: Tamże, s. 130-137; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 239-242.

²⁰ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 417; J. Taylor, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 1376.

²¹ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, dz. cyt., s. 611 nn.

zglądzone ich grzechy. Nie ma tu wyraźnej wzmianki o potrzebie przyjęcia chrztu. Jednak „zglądzenie grzechów” w katechezie wczesnochrześcijańskiej zawsze wiązało się z obrzędem chrzcielnym²².

Przed Sanhedrynem ponownie Piotr wypomina przywódcom ludu ich zbrodnię wobec Jezusa. Wyznaje również, że Bóg wywyższył Jezusa „na prawicę swoją jako Władcę i Zbawiciela, aby dać Izraelowi nawrócenie i odpuszczenie grzechów” (Dz 5, 31). W tych słowach, podobnie jak w zakończeniu wcześniejszych swoich mów, Piotr zachęca do pokuty i nawrócenia. Piotr w sposób oryginalny przedstawia cel zmartwychwskrzeszenia Jezusa: „aby błogosławił każdemu z was w odwracaniu się od grzechów” (3, 26). Jest to jeszcze jedno przypomnienie nie tylko dla Żydów, ale dla wszystkich, o konieczności pokuty i nawrócenia w celu otrzymania odpuszczenia grzechów. Wypowiedzi te dotyczą Izraela. Jednakże nauki w nich zawarte, odnośnie nawoływania do pokuty, obejmują wszystkich ludzi²³.

4. Zerwanie z grzechem warunkiem darowania winy (na przykładzie postawy Szymona maga z Dz 8, 18-24)

W *Dziejach Apostolskich* znajduje się również epizod dotyczący niegodziwej propozycji Szymona maga, który, widząc jak apostołowie przez nakładanie rąk udzielają Ducha Świętego, przynosi im pieniądze i składa propozycję: „Dajcie i mnie tę władzę – powiedział – aby każdy, na kogo włożę ręce, otrzymał Ducha Świętego” (Dz 8, 19). Ta propozycja świadczy o tym, że mimo, iż Szymon²⁴ przyjął chrzest, to jego nawrócenie miało charakter bardzo powierzchowny. Jego nadrzędnym celem nie było ściśle zjednoczenie z Chrystusem. Chodziło mu bowiem jedynie o posiadanie szczególnej mocy, aby w ten sposób wprawiać w podziw coraz więcej ludzi²⁵.

Naganna postawa Szymona ujawnia się w trakcie modlitwy Piotra i Jana nad ochrzczonymi, aby ci otrzymali Ducha Świętego. Gest

²² Por. F. Gryglewicz, *Słownictwo św. Łukasza o grzechach i ich odpuszczeniu*, RTK 1 (1974), s. 45; tenże, *Egzegeza Dziejów Apostolskich...*, dz. cyt., s. 133; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 241; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, dz. cyt., s. 613.

²³ Por. J. Misiurek, *Wierzę w grzechów odpuszczenie*, [w:] *Miłość większa niż grzech*, A. J. Nowak (red.), Lublin 1996, s. 46 n; S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, dz. cyt., s. 301; J. Nawrot, *Najstarsze katechezy w dziejach*, dz. cyt., s. 198.

²⁴ Od jego imienia pochodzi termin „symonia”. Jest to określenie aktu kupczenia rzeczami świętymi. Chodzi zwłaszcza o urzędy czy godności kościelne.

²⁵ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, dz. cyt., s. 637.

nałożenia rąk, poprzedzony modlitwą, Szymon odczytuje w kategoriach sztuki magicznej, którą można nabyć za pieniądze, chce osiąść umiejętność wywoływania takich skutków, jakich jest świadkiem. Jest to niewłaściwe pojmowanie daru Ducha Świętego. Propozycja, jaką składa apostołom, świadczy o tym, nie dostrzegał w nich przede wszystkim wysłanników Chrystusa, których zadaniem jest ułatwianie ludziom osiągnięcia wiecznego zbawienia, lecz byli dla niego raczej czarnoksiężnikami szczególnie wyposażonymi w moce nadprzyrodzone²⁶. Stąd ostra reakcja Piotra, występującego w imieniu apostołów, na propozycję Szymona: „Niech pieniądze twoje przepadną razem z tobą – odpowiedział mu Piotr – gdyż sądziłeś, że dar Boży można nabyć za pieniądze. Nie masz żadnego udziału w tym dziele, bo serce twoje nie jest prawe wobec Boga. Odwróć się więc od swego grzechu i proś Pana, a może ci odpuści twój zamiar. Bo widzę, że jesteś żółcią gorzką i wiązką nieprawości” (Dz 8, 20-23).

W tej reakcji Piotra Szymon otrzymuje istotne informacje. Dowiadyduje się, że dzieła apostołów są Bożymi darami, których nie można nabyć za żadne pieniądze (w. 20). Istotną jest również informacja, że to, czego do tej pory Szymon dokonywał, nie ma nic wspólnego z Duchem Świętym i Jego darami. Piotr uznaje za grzech taki stosunek do działalności apostołowskiej (w. 21 n). Grzechem jest również sama myśl o możliwości nabycia za pieniądze mocy Ducha Świętego²⁷.

Słowa Piotra stanowią wezwanie do nawrócenia. Piotr wzywa do zmiany „zamiarów serca”, które „nie jest prawe” (Dz 8, 21b). Celem uwolnienia od zła Piotr wskazuje na przemianę myślenia i modlitwę do Boga (w. 22). Szymon stał się bowiem „pełen żółci gorzkiej i więzów nieprawości” (w. 23). Oznacza to, że ponownie znalazł się w niewoli złego, który ujawnia swe panowanie poprzez takie więzy jak magia. W ten sposób autor natchniony przestrzega również każdego ochrzczonego. Człowiek winien mieć szczere serce wobec Boga. W przeciwnym razie istnieje niebezpieczeństwo zatracenia siebie²⁸.

²⁶ Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, t. 1: *Apg 1-12*, Zürich 1986, s. 276; J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, Regensburg 1994, s. 353; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, New York 1998, s. 406; R. Pindel, *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Kraków 2003, s. 286 nn.

²⁷ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 294; K. Romaniuk, A. Janowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, dz. cyt., s. 637; R. Pindel, *Magia czy Ewangelia?...*, dz. cyt., s. 289.

²⁸ Por. F. Mussner, *Apostelgeschichte*, Würzburg 1988, s. 51; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 406; R. Pindel, *Magia czy Ewangelia?...*, dz. cyt., s. 290.

W tej sytuacji Szymonowi nie pozostaje nic innego, jak tylko prosić o przebaczenie, nawrócić się i zmienić dotychczasowy sposób myślenia oraz postępowania. Po ostrych wyjaśnieniach Piotra, Szymon deklaruje niejako postawę wyrażającą chęć nawrócenia prosząc: „Módlcie się za mną do Pana, aby nie spotkało mnie nic z tego, coście powiedzieli” (Dz 8, 24). Szymon prosi apostołów o modlitwę w swojej intencji i pragnie uniknięcia konsekwencji złego myślenia, nie chce być potępiony.

Prośba Szymona o modlitwę wstawienniczą (w. 24) wydaje się oznaką dokonującej się w nim przemiany i wyrazem chęci powrotu do wspólnoty wiary. Jego słowa świadczą o tym, że przyjął piotrowe wezwanie do nawrócenia się od grzechu. Dzięki modlitwie własnej i apostołów może uniknąć kary²⁹. Tekst jednak pozostaje pod tym względem otwarty co do zakończenia. Przyjęcie odpowiedniej postawy zależy od konkretnego człowieka. Sytuacja Szymona powtarza się w przypadku, gdy chrześcijanin nie zerwie w momencie chrztu wcześniejszych powiązań magicznych. Perykopa uwrażliwia na istniejące niebezpieczeństwo powrotu do dawnych fascynacji³⁰.

Podsumowanie

Głównym tematem nauczania pierwotnego Kościoła jest nawrócenie i chrzest (Dz 2, 38; 20, 21). Ukazywanie grzechów ma na celu doprowadzenie do nawrócenia. Piotr w swoich przemówieniach oskarża Żydów, wykazując ich grzechy (2, 22 n.36; 3, 13; por. 7, 39-42.51-53), wzywa ich do nawrócenia i chrztu w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów (2, 38; 3, 19)³¹. Na przykładzie postawy Ananiasza i Safiry (5, 1-11) Łukasz uwydatnia powagę grzechu, wskazując na karę, jeśli człowiek się nie nawróci.

Zmartwychwstały Chrystus będzie kiedyś Sędzią żywych i umarłych (Dz 10, 42). Ta funkcja Chrystusa jest nierozdzielnie związana z misją Zbawiciela. To pouczenie pełni rolę wezwania do pokuty. Takimi akcentami kończą się niemal wszystkie mowy Piotra, a także Pawła, który, zwracając się do pogan, podkreśla konieczność odwrócenia się od bożków i zwrócenia się do Boga (14, 15)³². Nagrodą za skruchę jest odpuszczenie grzechów, o czym zapewniali już starotestamentalni

²⁹ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 294; H. J. Klauck, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas*, Stuttgart 1996, s. 34.

³⁰ Por. R. Pindel, *Magia czy Ewangelia?...*, dz. cyt., s. 291 n.

³¹ Por. S. Wypych, *Grzech i nawrócenie w Piśmie Świętym*, [w:] *Vademecum biblijne*, S. Grzybek (red.), Kraków 1991, s. 38.

³² Por. tamże.

prorocy (10, 43; por. np. Iz 33, 24; Jr 31, 34). Na przykładzie opisu postawy Szymona maga Łukasz wskazuje, że w ten sposób można również uniknąć kary, konkretnie przez zerwanie z grzechem i modlitwę wstawienniczą (Dz 8, 18-24).

Grzesznicy mogą się nawrócić. Celem pokuty jest nawrócenie do Boga (Dz 20, 21) i wiara w Jezusa Chrystusa (19, 4). Na tym bowiem polega życie (11, 18). Konsekwencją pokuty winien być chrzest (2, 38). Następnie zaś postępowanie, które zostało przez pokutę zapoczątkowane (26, 20). Początkiem życia chrześcijańskiego musi być pokuta i chrzest, co ma związek z odpuszczeniem grzechów. Decyzja wiary należy do każdego indywidualnie. Człowiek sam musi podjąć decyzję i odłączyć się od tych, którzy należą do „przewrotnego pokolenia” (2, 40b), aby zjednoczyć się z Jezusem. Pokuta jest pierwszym krokiem w kierunku Boga. Polega bowiem przede wszystkim na nawróceniu się, które obejmuje uznanie Jezusa za Boga i uwierzenie w Niego oraz dostosowanie swojego postępowania do tych wskazań, które głosił Jezus³³.

Piotr zwraca jednak uwagę, że nawet po nawróceniu i przyjęciu chrztu życie ludzi nadal będzie wypełnione udrękami i uciskiem. Owe niedogodności przeminą dopiero w dniu paruzji. Dla bogobojnych będzie to „dzień ochłody” (Dz 3, 20; por. Rz 8, 19 nn; Hbr 4, 9 n). Dzięki pokucie mogą również dostąpić odpuszczenia grzechów ci, którzy już są nawróceni, lecz po chrzcie ponownie popadli w grzechy. Piotr oznajmia, że Bóg daruje winy temu, kto będzie Go o to prosił. Warunkiem jest jednak zerwanie z grzechem (Dz 8, 22). Bóg odpuszcza grzechy człowiekowi pokutującemu.

Słowa kluczowe: *Dzieje Apostolskie*, grzech, kara za grzech, nawrócenie, pokuta, darowanie winy

³³ Por. F. Gryglewicz, *Egzegeza Dziejów Apostolskich...*, dz. cyt., s. 127 nn.

John Grondelski

Seton Hall University, New Jersey, USA

The Sacrament of Marriage as Vocation

SAKRAMENT MAŁŻEŃSTWA JAKO POWOŁANIE

Sięgając do przyjętego przez Episkopat Polski programu duszpasterskiego na ubiegły rok pod hasłem *Kościół, jest naszym domem* należy zwrócić szczególną uwagę na rolę katolickich małżonków w dziele budowania tego Kościoła. Kościół jest ich domem ponieważ on, jak i ów Kościół domowy zrodzony w rodzinie są wzajemnie na siebie zdane, a także ponieważ *Pismo Święte* mówi o małżeństwie jako symbolu złączenia Chrystusa z Jego Kościołem, więzi, która leży u podstaw Kościoła.

Jeśli zadaniem katolickich małżonków jest budowanie Kościoła jako swego domu, muszą oni przywołać szereg podstawowych prawd. Małżeństwo jest sakramentem, a każdy sakrament istnieje w Kościele i dla niego. Dlatego małżonkowie mają szczególne powołanie do budowania Kościoła takiego, który zarazem wyrasta z sakramentu, jak i rzeczywistości, której ich sakrament jest uprzywilejowanym symbolem. Małżonkowie muszą także pamiętać, że sakrament małżeństwa nie jest rzeczywistością statyczną, która załatwia coś raz na zawsze i spełniając ostatecznie swe zadanie. Małżeństwo jest raczej sakramentem na co dzień obdarzającym łaską, uzdalniającym małżonków zarówno w domowym Kościele, jak i w Kościele powszechnym, określanym jako *ecclesia*, do budowania Kościoła pośród wszelakich zadań codziennego życia. Ponieważ wieczność zbudowana jest na wyborach i decyzjach dnia powszedniego przenikniętego miłością (lub jej brakiem) małżeństwo także ma swój eschatologiczny wymiar. Fakt, że małżeństwo kończy się wraz ze śmiercią jednego z małżonków nie przyćmiewa naszej świadomości o trwałym i eschatologicznym jego znaczeniu.

Chrześcijańscy małżonkowie budują Kościół w szczególny sposób, ponieważ symbolizują oni złączenie Chrystusa z Kościołem, które stanowi źródło kościelnej tożsamości i mocy. Współczesny człowiek posiada zubożone pojęcie symbolizmu, co stanowi przeszkodę w uświadomieniu sobie, że małżeństwo, jako symbol złączenia Chrystusa z Jego Kościołem, jest czymś więcej aniżeli tylko ciekawą, literacką przenośnią, stanowi ono bowiem rzeczywistą realizacją tej unii (i jej istotnych cech) w ich własnym życiu małżeńskim. Złączenie Chrystusa z Kościołem znaczone jest jednością, pełnią, nierozzerwalnością i owocnością.

Cechy te jako istotne właściwości małżeństwa są dziś przedmiotem ataków. Nowoczesny człowiek nie rozumie, że cechy te są czymś więcej niżeli tylko jakaś spuścizna kulturowa, względnie wynikają z dyscypliny kościelnej, są one bowiem wewnętrznymi i bezdyskusyjnymi elementami tego, co stanowi małżeństwo. Artykuł niniejszy rozważa owocność jako cechę małżeństwa. Złączenie Chrystusa z Kościołem jest zawsze życiodajne (jest to istotne znacznie nauki o *ex opere operato*), tak jak małżeństwo winno być otwarte na życie. Podobnie też, tak jak przeciwdziałanie sakramentom dającym życie jest świętokradztwem, tak i negacja owocodajności małżeńskiej jest świętokradczym rozumieniem samego małżeństwa.

W czasie trwania roku duszpasterskiego Kościół powinien skupić się na dopomożeniu małżeństwom katolickim w zrozumieniu, że te istotne cechy wyrażające złączenie Chrystusa z Kościołem – jedność, pełnia, nierozzerwalność i owocność – są podobne do istotnych cech, jakie posiada sakramentalne małżeństwo. W stopniu, w jakim małżonkowie urzeczywistniają te znamiona w swych małżeństwach, budują oni także Kościół, ponieważ naśladują oni i urzeczywistniają te same cechy, które wiążą Chrystusa z Kościołem. Małżeństwo zatem jest czymś więcej aniżeli dyscypliną kościelną lub tradycją kulturową: złączenie mężczyzny i kobiety w małżeństwie jest istotnym symbolem, odzwierciedleniem związku Chrystusa z Jego Kościołem. W takim stopniu, w jakim małżonkowie rozumieją, przeżywają i urzeczywistniają te właściwości w ich małżeństwie, uczestniczą oni w budowaniu Kościoła. W takim stopniu, w jakim rozumieją oni, że te właściwości są dla Kościoła istotne, potrafią oni także lepiej pojąć kościelną doniosłość małżeństwa jako sakramentu dokonującego się w Kościele, poprzez Kościół i dla Kościoła.

Słowa kluczowe: małżeństwo, Kościół domowy

THE SACRAMENT OF MARRIAGE AS VOCATION

Taking into account the Episcopate of Poland's pastoral programme with its motto: "The Church is our home" we should consider the role of Catholic

married couples in the building of the Church. It is their home because both the Church and the 'home church' originated in the family are left to each other, because in the Scripture marriage is a symbol of the communion between Christ and His Church and this unity is a foundation of the Church.

Key words: marriage, home Church

To Build the Church as “Our Home”

The theme of this year's pastoral program of the Polish Episcopate, “The Church Is Our Home” (*Kościół naszym domem*) naturally should turn our attention to marriage and the family. Contemporary theology of the sacraments identifies two—marriage and Holy Orders—as “sacraments of vocation.”¹ If the sacraments of initiation are more oriented towards giving a person his own “individual” vocation within the Church, the two sacraments of vocation give that person a special social vocation vis-à-vis the Church as a community.

There has been a certain tendency to think of “vocation” primarily in connection to preparation for the priesthood. The Second Vatican Council, however, sought to reorient Catholics' attention to the fundamental vocation which all Christians share through Baptism. The Council did teach that priesthood of the faithful conferred by Baptism and the ministerial priesthood conferred by Holy Orders “differ from one another in essence and not only in degree.”² Without depreciating the importance of the ordained priesthood—an unfortunate tendency in some post-Vatican II theology in the West—one should also not forget the Copernican revolution represented by *Lumen gentium* in beginning its ecclesiology from the Church as the People of God.³

¹ Applying the term “sacrament of vocation” to marriage and Holy Orders can, however, also be somewhat misleading, because the first sacrament of vocation for every Christian is Baptism.

² Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*, 10.

³ See Aloys Grillmeier, “The People of God,” in Herbert Vorgrimler, ed., *Commentary on the Documents of Vatican II*, volume I (New York: Herder and Herder, 1967), pp. 153-68. Note that “People of God” does not only mean the laity, “the mass of the faithful in contrast to the hierarchy, but the Church as a whole, with every group of its members” (p. 153). It is nevertheless instructive that the Council Fathers decided (p. 119) to begin their discussion of the Church from the viewpoint of what binds all its members together, before discussing the ordained priesthood. See also Kevin McNamara, *Vatican II: The Constitution on the Church—A Theological and Pastoral Commentary* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1968), p. 103. It is important, especially in light of the theme “The

The theme of “The Church Is Our Home” ought to move us from a clerical vision of the Church to a vision that emphasizes each Christian’s responsibility for building up the Christian community. For most Catholics, that responsibility will occur through the sacrament of marriage. It is therefore important to draw out the full implications of the vocation of marriage to build up the Church in a way that truly makes it “our home.”

1. Marriage as a Sacramental Vocation

Why has the optimistic and positive theology of the Second Vatican Council, especially with relationship to marriage, not borne as much fruit as that of which it seems potentially capable? One reason could be certain intellectual baggage that still impedes us from seeing the full implications of the opportunities at hand in the present theological moment. As noted above, the tendency to associate “vocation” with priesthood sometimes hinders us from truly grasping⁴ the rich “vocation” that married people should play in building up the Church.

What other intellectual baggage might impede us from understanding more fully the implications of marriage as a vocation within and for the Church? Let me suggest two points: (1) a static notion of the sacrament of marriage in terms of its effect and its grace; and (2) a depreciation of the eschatological significance of the sacrament.

Church Is Our Home,” to move from a clerical vision of the Church to one that emphasizes each Christian’s responsibility for the Church. The present author would even suggest that until the Church begins to put more emphasis on helping Catholics to see their marriages as vocations, we will continue having problems with fewer priestly vocations. Priestly vocations do not arise *ex nihilo*. They normally arise within Christian families that see their everyday married lives as part of what God called them to do. Young people are more apt to be receptive to leading their lives as vocations from God if they see others doing the same. Here, as in many other areas, parents are “the first teachers of their child in the ways of faith. May they also be the best of teachers, bearing witness to the faith by what they say and do” and live: see “Blessing” in Rite of Baptism for One Child. [*Rite of Baptism for Children* (New York: Catholic Book Publishing Co., 1970), p. 62]. See also H. Caffarel, ed., *Marriage Is Holy*, trans. Bernard Murchland (Chicago: Fides, 1957), p. 32.

⁴ We can “know” something intellectually without truly grasping the full meaning and implications of that “knowledge.” This author suggests that something like this occurs when we “know” that Vatican II laid emphasis upon a “vocation” to the Christian life” but we then continue using that word in the narrower sense of identifying potential *ordinandi*. Bl. John Henry Newman identified this distinction when he spoke about “notional assent” versus “real assent.” See his *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (London: Burns, Oates, and Co., 1874), especially chapters I-IV, (pp. 2-97).

Recovering a sense of marriage as sacramental vocation requires cultivation of two frequently neglected aspects of that sacrament: its ongoing dynamism and its sacramental grace. Too many Catholics still have a static concept of marriage: the sacrament “did” something at some previous moment in time; it established the “state” of being married, the marriage bond. Such an approach tends, however, to underestimate the significance of marriage *qua* sacrament in the ongoing, everyday life of a couple. The sacrament of marriage not only did something for the couple at some previous, discrete moment in time; it can continue to do something every day that this couple is married, until “death do us part.”⁵

Sacramental marriage as continuing to do something in the everyday life of the couple means, however, that marriage also has an eschatological significance. It is the eschatological significance of marriage as an aspect of marriage as vocation that requires better explanation (and catechesis). Catholic marital theology still labors under the burden of a “too temporal” view of marriage. It is true that marriage as a sacrament exists only until the death of one partner. It is true that the New Testament, especially St. Paul, tended to relativise marriage in light of expectations of an imminent Parousia.⁶ Without denying the truth behind those teachings, however, a certain correction of perspective seems in order. The foundations of eternity are laid in this life. Eternity is not so much a break, a rupture, from this “vale of tears” as a making permanent of the basic trajectory for one’s identity and being that one has established in this life. Such a perspective of continuity leads us, then, rather to see this temporal world not as some draft paper upon

⁵ “The first priority is to believe in the sacrament. . . . Believing in the sacrament means believing that the gracious Bridegroom of the Church continues to uphold married Christians with the strength of this sacrament, not only in the moments of consent but in the years which follow.” Peter J. Elliott, *What God Has Joined: The Sacramentality of Marriage* (New York: Alba House, 1990), p. 181. See also Bernard J. Cooke, *Christian Sacraments and Christian Personality* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1965), pp. 101-03, where he anticipates Vatican II’s teaching about how Christians share in the priestly office of Christ, when he speaks about married couples sharing in the “exercise of priesthood.”

⁶ See, e.g., I Corinthians 7, esp. vv. 1-7, 32-40; Matthew 22: 23-33. Edward Schillebeeckx correctly summarizes the New Testament when he observes: “The kingdom of God makes sovereign claims which take precedence over everything else” including marriage [*Marriage: Human Reality and Saving Mystery* (New York: Sheed and Ward, 1965), p. 123].

which we make an initial sketch for eternity as much as the canvas we paint that God in eternity touches up, perfects, and eventually frames.⁷

Marriage, therefore, as a vocation of the Christian in and for the Church has an eschatological significance. What married people do in terms of their love for each other leads each other to salvation. That love, as a participation in God's own work of creation, brings new persons into the world who, by being raised within a family joined in Christian marriage, build up the Church through new generations. The foundation for the kind of person that a child becomes are often laid in childhood and, while they can later be changed or even rejected, such changes are often difficult. What marriage does, therefore, has an eternal, eschatological significance.⁸

What does marriage do? Catholic sacramental theology teaches that every sacrament confers both sanctifying grace and a specific sacramental grace,⁹ the latter enabling the recipient of that sacrament to live out its implications. Because the sacraments exist to build up the Christian community, sacramental grace also serves to enable the recipient of that sacrament to play a particular role within the Church.¹⁰

⁷ More than one hundred years ago, a Polish bishop made the case for the positive appreciation of temporal goods as a preparation for eternity in a still too-neglected text: see "Dr. Teodor Rzymiski," (pseudo. Teodora Kubiny), *Wartość dóbr doczesnych w świetle religii chrześcijańskiej. Szkic apologetyczno-społeczny* (Poznań 1906). Mark Fischer observes "[d]eath is not the end because we have already experienced immortality before death. It is the immortality of a commitment to the good. It is the immortality of a hope that God's grace and promise are real." *The Foundations of Karl Rahner: A Paraphrase of Foundations of Christian Faith with Introduction and Indices* (New York: Crossroad, 2005), p. 161. See also Karl Rahner, "Eternity from Time," in his *Theological Investigations*, vol. 14 (New York: Crossroad, 1983), pp. 169-77, especially pp. 170-73. I add the caveat that some of Rahner's reflections rest, in my judgment, on faulty philosophical premises.

⁸ This point deserves mention because traditional explanations have usually focused on celibacy or consecrated virginity as being "for the sake of the Kingdom," while ignoring that Christian marriage and family life are also lived in some sense "for the sake of the Kingdom." Likewise, while we often speak of marriage as ending with the death of one of the partners, Vatican II in fact also taught that all the sacraments are temporary: the Council specifically speaks of the pilgrim Church[s] . . . sacraments and institutions, *which pertain to this present time* . . . (Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, # 48, emphasis added).

⁹ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, III, 62; *Catechism of the Catholic Church*, 1129.

¹⁰ Married couples need to understand that the sacramental grace of marriage is, like the other sacraments, something positive, i.e., something that makes it possible for them to live up to what Christian marriage demands. This principle

Baptism, for example, is not just the discrete moment in infancy that “made”¹¹ someone a Christian. It is the constitutive event that continues to be the foundation of the Christian’s identity throughout his life and which assures the Christian that a faithful God will provide that person with what is necessary to achieve that sacrament’s goal, i.e., salvation. Likewise, marriage is that constitutive event that establishes the foundation of the Christian’s identity as a married person, an identity that perdures until death, and in which God pledges His faithfulness to provide the help a married Christian needs to be a married Christian. What “help” does God provide? The sacramental grace of marriage “... is intended to perfect the couple’s love and to strengthen their indissoluble unity.”¹² God is not a “judge” who establishes the “goals” of marriage and then later judges married people on how successfully they attained those goals. He is partner of the marriage, who does his part by always providing what the husband and wife need to fulfill the vocation they have freely chosen. Every marriage, therefore, is a “triangle,” because every marriage involves the man, the woman, and God.¹³

2. Marriage as Symbol of Christ’s Union to His Church

Marriage assumes an even greater role in building up the Church as “our home” precisely because Sacred Scripture itself speaks of marriage in ecclesiological terms. Marriage itself becomes the symbol of God’s union to His People. In the Old Testament, God presents His relationship to Israel as one of a faithful husband joined to a prostitute wife. His love, however, is so intense that, instead of availing himself of the option of divorce, he redoubles his efforts to win her back to their first love, “you

deserves emphasis in light of the debate among medieval theologians as to whether marriage conferred any positive grace as opposed to a grace that was negative or prophylactic, e.g., protecting the married person against concupiscence. See Schillebeeckx, pp. 327-38, esp. 337; Elliott, pp. 87-99, 180-90; Michael G. Lawler, *Secular Marriage, Christian Sacrament* (Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 1985), pp. 36-37. Although Elliott specifically challenges the secularizing theology that underlies Schillebeeckx’s work, the same critique applies to Lawler.

¹¹ See *Made, Not Born: New Perspectives on Christian Initiation and the Catechumenate*, Notre Dame, 1976.

¹² *Catechism of the Catholic Church*, 1641.

¹³ Every Christian marriage “triangle” therefore also bears a certain witness to the Love of the Trinity, a theme relevant to discussing the vocation of married persons within the Church but which the limits of space here exclude from discussion.

will call me ‘my husband’ and not ‘my Baal.’”¹⁴ This negative Old Testament symbolism—God as spouse of unfaithful Israel—is completely reversed in the New Testament. There, Christ’s Union to His Church is symbolized in the love of a husband for a pure and faithful bride.¹⁵

A genuine understanding of the profound significance of this text requires two things. First, we need to remind ourselves that Scripture is not just painting literary images. Contemporary man suffers from an impoverished notion of symbolism, one that fails to see the very real and actual link between a symbol and what it symbolizes. A symbol is more than just a picture; it is an actual and real participation in the reality it symbolizes.¹⁶ When St. Paul speaks of married Christians as a symbol of Christ’s union with His Church, the connection he draws is far deeper and more profound than just a literary allusion. Second, if Christ’s Union with His Church is symbolized in the man-woman relationship of marriage then, in a very real way, the Church begins in the home, and Christian spouses are also most at home in the Church.

If the union of husband and wife in marriage is a symbol of the union of Christ to His Church, then it also follows that the characteristics of one relationship are relevant to the other, and vice versa. Christ’s union to His Church is one, total, indissoluble, and fruitful. The first “note” of the Church is its unity. Christ’s Love for His Church is total and unreserved, given that the Church is made worthy of her Bridegroom precisely through His sacrifice.¹⁷ By virtue of that sacrifice, Christ’s covenant is eternal, and He remains with His Church “always, until the end of the world.”¹⁸ What Christ did for His Church makes her fruitful, makes her the new Eve who, through her sacraments, truly “became the mother of all the living.”¹⁹

So often today the essential characteristics of marriage—unity, totality, indissolubility, and fruitfulness—are viewed not as intrinsic elements of the institution, but as merely formal rules imposed by external authorities like the State or Church. From such a viewpoint, the Church is often accused of being “unrealistic” or “inhumane” because

¹⁴ Hosea 2:18, see also 2:16-22. One should also remember that these texts represented a major change in Israel’s understanding of God: instead of a towering transcendence, God is presented as being so intimately and immanently bound to Israel as a husband.

¹⁵ Ephesians 5:22-33.

¹⁶ See Jean Danielou, “The Problem of Symbolism,” *Thought*, 25 (1950): 423-40.

¹⁷ Ephesians 5:25-26.

¹⁸ Matthew 28:20.

¹⁹ Genesis 3:20.

it remains faithful to Christ in defending the indissolubility of marriage or the immorality of contraception. The state abets this tendency to regard the inherent characteristics of marriage as just so many social customs or conventions when some jurisdictions legislate wholly new definitions of “marriage” that ignore or deny those characteristics in positive civil law, e.g., when they declare that sexual differentiation is irrelevant to entering into marriage.

For the Christian, however, an awareness that the very nature of marriage is a symbol of Christ’s Union to His Church changes the entire picture. The Christian husband or wife should understand that his marriage participates in a reality larger than himself, so that the criteria of what marriage is have their foundation independent of the self-will of the partners. Coming to an awareness of that truth will itself represent a fundamental counter-cultural insight for Christians living in the contemporary world, because so much of modern social policy is rooted in self-willed individualism.²⁰ It will also, conversely, enable Christian married couples better to understand their Church, because if unity, totality, indissolubility and fruitfulness are essential aspects of their marital love, then those characteristics must also be elements of a Church founded upon the Love of Christ.

Let us consider fruitfulness for an example. Various reasons can be adduced for why fruitfulness is an essential dimension of acts of conjugal love. Marriage, which should be a total self-giving of love, is obviously not total if giving the possibility of maternity or paternity is excluded. It is obviously not a total receiving of the other if the offer of potential paternity or maternity is rejected. It is not totally human if one’s potential parenthood is treated not as a dimension of the other but merely as some subpersonal, “biological rhythm” to be manipulated. All the preceding arguments can be made on the basis of reason alone, without invoking revelation (although, obviously, considering them from the viewpoint of Christ’s total, life-giving love for His bride should make them more meaningful).

Fruitfulness, considered as the participation by Christian marriage in the life-giving generativity of the Church, adds a whole new spiritual dimension to the picture. Christ’s Union to His Church is life-giving: the sacraments, through which the Christian most immediately comes into contact with Christ’s total love for His Church, are also always

²⁰ The United States Supreme Court, for example, reaffirmed its decision that abortion is a Constitutionally protected right, claiming that “At the heart of liberty is the right to define one’s own concept of existence, of meaning, of the universe, and of the mystery of human life” *Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania v. Casey*, 505 U.S. 833 (1992) at 851.

life-giving. That is the essential import of what is meant by the teaching that the sacraments work *ex opere operato*. *Ex opere operato* does not mean that the sacraments are magic, producing effects once the “magic words” are said. It means that Christ is always faithful to His Love: provided the recipient of the sacrament does not himself oppose them (*non poentibus obicem*²¹), the sacraments will always give the life they promise.

If, then, Christ’s Love for His Church is always life-giving, then marital love—which is a symbol of Christ’s Love for His Church—should also be life-giving if it is to be true to itself. Marital “love” which rejects life is not merely contrary to what it should be, rationally understood. Contraceptive intercourse is, in fact, sacrilegious in the same sense that a sacrament received unworthily is a kind of spiritual contraception: in both cases, the natural life-giving orientation of the act is mutilated.²²

Likewise, the giving of life outside of the marital embrace through artificial reproduction, is not just a technical substitute for intercourse. Rather, just as the Eternal Son of the Father, whose Love is the image and measure for marital love, was “begotten, not made,” so neither should the fruit of marital love be the manufactured product of the test tube.²³

Numerous other examples can be adduced: why marriage is indissoluble; why monogamy is essential to marriage; how total love should be; the relationship of the Cross and marriage; marriage, its relationship to baptism, and its proper participation in the *triplex munere Christi*, etc. During this year dedicated to the theme of “The Church Is Our Home,” we should encourage an awareness among married

²¹ “Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre ... anathema sit.” Council of Trent, canon 6 on the “Sacraments in General,” *Symboles et définitions de la foi catholique*, ed. Peter Hünermann et Joseph Hoffmann (Paris: Editions du Cerf, 2005), p. 434 (Denz. 1606); also in *The Church Teaches: Documents of the Church in English Translation* (St. Louis: B. Herder Book Co., 1955), p. 263. See also Karl Rahner, *The Church and the Sacraments* (New York: Herder and Herder, 1963), p. 32; Edward Schillebeeckx, *Christ, the Sacrament of Encounter with God* (New York: Sheed and Ward, 1963), pp. 68-73.

²² John F. Kippley, *Sex and the Marriage Covenant: A Basis for Morality* (Cincinnati: Couple to Couple League, 1991), pp. 81-86.

²³ William E. May, “‘Begotten, Not Made:’ Reflections on Laboratory Production of Human Life,” in *Pope John Paul II Lecture Series in Bioethics*, vol. 1, (Cromwell, CT: Holy Apostles College, 1983), pp. 53-55; see also Congregation for the Doctrine of the Faith, “Instruction on Respect for Human Life in Its Origin and on the Dignity of Procreation: Replies to Certain Questions of the Day” [*Donum vitae*] issued February 22, 1987, esp. II.A.7.

couples of the deep relationship between what marriage is and what the Church is. Their relationship should model Christ's relationship to His Church, not because the Church says so or even because that image sounds poetic, romantic, or even pious. Their relationship should model Christ's relationship to His Church because the marriage relationship participates in and draws its sense from Christ's relationship with His Church. There is a particularly acute need today for Christian spouses to understand that truth, because the contemporary world (as well as not a few Christians) seem to think that the essential characteristics of marriage—unity, sexual differentiation, indissolubility, openness to life—are not inherent and inalienable aspects of marriage itself but only so much cultural baggage that can be changed by individual choice, majority decision, or governmental fiat. All these aspects of Christian marriage can appropriately be developed and catechized during a year dedicated to understanding “The Church [as] Our Home.”

3. Some Concluding Thoughts

In *Familiaris consortio*, Pope John Paul II stressed the importance of “. . . understand[ing] . . . the many profound bonds linking the Church and the Christian family and establishing the family as a “Church in miniature.”²⁴ If we take seriously the maxim *gratia supponit naturam*, then in fact those bonds are mutually illuminating: nature makes a rational case for what love should be, and grace illumines love's possibilities beyond the human's wildest imagination. Doctrinally, morally, and spiritually, Christian marriage comes to an ever deeper understanding of its own mystery by coming to an ever deeper understanding of the mystery of the Church. Because Christian marriage is the symbol *par excellence* of Christ's union with His Church, married Christians have unique opportunities to understand the nature of the Church and to contribute to the building up of that Church. That is because, for the married Christian, the Church truly is and should be “our home.”

²⁴ Pope John Paul II, Apostolic Exhortation *Familiaris consortio*, 49.

*Ks. Radosław Kimsza
Politechnika Białostocka*

Cezarego z Arles (470/471-542/543) rozumienie symboli *Apokalipsy* *św. Jana Apostoła (1-9)*

CAESARIUS OF ARLES AND HIS UNDERSTANDING OF APOCALYPTIC SYMBOLS

Caesarius of Arles lived and worked at the turn of the 5th and 6th century. He is the saint of the Catholic Church from the period of early Christianity. The themes of his literary work are related to biblical exegesis and Christian asceticism. One of his comments is the biblical explanation of Revelation according to John the Apostle. The author explains the meaning of the symbols that were the subject of the vision of the author of the last book of the Bible. They relate to Jesus Christ – the Church, Satan, and people.

Key words: Caesarius of Arles, Revelation according to St John, biblical exegesis, biblical symbols

Cezary z Arles urodził się w drugiej połowie V wieku (ok. 470/471) w Burgundii, w Chalon-sur-Saôn. Wpływ na jego chrześcijańskie, wyraźnie osadzone na biblijnym fundamencie fascynacje, miała zakonna wspólnota z Leryn. Był to ówczesnie prężny ośrodek życia monastycznego, któremu zapewne nieodłącznie towarzyszyła modlitwa Słowem Bożym w formie tzw. *lectio divina*. Praktyka ta domagała się od mnichów pogłębionego studium biblijnego. Cezaremu pomagała w nim egzegetyczna literatura pisarzy wczesnego chrześcijaństwa: Orygenes, Hilarego z Poitiers, Ambrożego, Augustyna, Jana Kasjana.

Intensywne życie ascetyczne, które prowadził stało się powodem jego choroby, a w konsekwencji także konieczności opuszczenia klasztoru oraz udania się do Arles. Cezary uzupełnił tam swoje teologiczne studia, przyjął święcenia kapłańskie, najpierw w stopniu diakona następnie prezbitera i biskupa¹.

Z okresu pełnienia przez niego posługi biskupiej pochodzą następujące pisma: dwieście trzydzieści osiem kazań, pisma ascetyczne (*Regula ad monachos*, *Regula ad virgines*, *Admonitio synodalis ad clericum*), o tematyce dogmatycznej (*De Mysterio Sanctae Trinitatis*), czy też w formie komentarzy biblijnych do *Księgi Rodzaju* oraz *Apokalipsy św. Jana Apostoła*².

Wszystkie one mają charakter biblijny. Są zrozumiałym przeciętnemu czytelnikowi (słuchaczowi) objaśnieniem natchnionych słów *Pisma Świętego*. Autor posługuje się w nich łacińskimi przekładami *Biblii: Wulgatą* i *Septuagintą*. Nie zawsze są one jednak dokładnymi cytatami biblijnymi.

Niejednokrotnie używa w nich sformułowań odpowiadających jego wyjaśnieniom: własnych, bądź zapożyczonych od innych, wspomnianych wcześniej egzegetów wczesnego chrześcijaństwa. W ten sposób tworzy alegorie prowadzące czytelnika (słuchacza) w głąbę Słowa Bożego wraz ze wskazaniem moralnymi, odnoszącymi się wprost do ludzkiego życia³.

Wśród komentarzy biblijnych szczególne miejsce zajmuje *Objaśnienie do Apokalipsy*. Wyjątkowość polega na podwójnym źródle. Komentarze do *Apokalipsy według św. Jana* były w starożytności rzadkością. Przed Cezarym uczynił to jedynie Wiktoryn z Petawium⁴, którego poprawił św. Hieronim i Tykoniusz⁵, znany dziś jedynie fragmentarycznie. Według Langgartnera Cezary znał i wykorzystał tych autorów w swoich komentarzach⁶. Oryginalną jest także forma, którą posłużył się autor. Uważa się, że *Objaśnienie* tworzy osiemnaście homilii lub

¹ Por. C. Sorsoli, L. Dattrino, *Cesareo di Arles (santo)*, [w:] E. Ancilli (red.), *Dizionario Enciclopedico di spiritualità*, t. 1, Roma 1995, s. 501-502; A. Żurek, *Wstęp*, [w:] *Cezary z Arles, Homilie do Księgi Rodzaju. Objasnienie Apokalipsy św. Jana*, Kraków 2002, 8-11.

² Wszystkie pisma św. Cezarego opublikował G. Morin, *Sancti Casarii Episcopi arelatensis opera omnia, Corpus Christianorum Latinorum*, Maredsous 1937-1942.

³ Por. A. Żurek, *Wstęp*, dz. cyt., 15.

⁴ *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 59.

⁵ *Patrologiae cursus completus*, t. 1, 621-652.

⁶ Por. G. Langgartner, *Der Apokalypse-Kommentar des Caesarius von Arles*, Theologie Und Glaube, 57, 1967, s. 47.

komentarzy homiletycznych⁷. Jednakże swoim stylem przypominają one bardziej luźne myśli, „notatki na marginesie”, niż tekst klasycznie wygłaszanej homilii. Z tego względu można uważać, że *Objaśnienia* są „szkicami”, notatkami do wygłaszanych później homilii⁸.

W *Objaśnieniach* Cezary podejmuje próbę wniknięcia w istotę znaczenia symboli, jakimi posługuje się autor ostatniej księgi biblijnej. W jego rozumieniu rzeczywistość w nich ujęta odnosi się do Boga, Jezusa Chrystusa – Kościoła, szatana oraz człowieka. Nie jest to bynajmniej ujęcie nowe, wprowadzone do teologii biblijnej przez Autora⁹. Oryginalnym zaś pozostaje ich odczytywanie, zrozumienie głębi ich znaczenia. Cezary zmienia skomplikowane, mało dostępne dla przeciętnego słuchacza (czytelnika) „wywody teologiczne” w język zrozumiały, nie domagający się szczególnego merytorycznego przygotowania. *Objaśnienia*, pozbawione cechy moralizatorskiej, stają się też propozycją do przyjęcia *Apokalipsy* nie tylko jako *Księgi* z przeszłości, ale także żywej, będącej propozycją życia w pełni chrześcijańskiego.

I. Symbole odnoszące się do Boga i Chrystusa – Kościoła

Bóg w *Apokalipsie według św. Jana* ukazany jest we wszystkich swoich przymiotach. Jest wiecznością, tym „który jest, który był i który przychodzi” (1, 4)¹⁰, „Alfą i Omegą. Początkiem i Końcem” (1, 8; 21, 6), „Żyjącym na wieki wieków” (4, 9); wszechmocą (por. 11, 17-18), dzierżącą w swych dłoniach losy człowieka i świata (por. 5, 1 nn.) chociaż dopuszcza prześladowania, utrapienia jest miłosierny, oczekujący nawrócenia człowieka¹¹.

Adresatem *Apokalipsy* są Kościoły Azji. W symbolicznej liczbie siedem, wskazującej na ich ilość, Cezary odczytuje obraz Kościoła katolickiego, na którym spoczywa siedem darów Ducha Świętego, czyniąc go depozytariuszem boskiej obecności (por. Ap 1, 5). W ten sposób Kościół może być nazwany „królestwem i kapłanami Boga”.

⁷ W niektórych kodeksach części tych jest dziewiętnaście. Szesnasta homilia podzielona jest na dwie. Por. G. Langgartner, *Der Apokalypse-Kommentar*, dz. cyt., s. 211.

⁸ Por. G. Morin, *Les commentaires homiletiques de s. Césaire sur l'Apocalypse*, *Revue Bénédictine* 45, 1933, s. 43; A. Żurek, *Wstęp*, dz. cyt., s. 17-19.

⁹ Na ten temat por. A. von Speyr, *L'Apocalisse. Meditazione sulla rivelazione nascosta*, t. 2, Milano 1988.

¹⁰ Wszystkie cytaty z *Pisma Świętego* pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.

¹¹ Por. S. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1991, s. 167-169.

Wspomniane określenie Autor odnosi do słów św. Piotra: „Wy jesteście ludem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem, który jest szczególną własnością Boga!” (1 P 2, 9)¹².

Siedem złotych świeczników, siedem gwiazd i Syn Człowieczy (por. 1, 12-13) to obraz Kościoła, który, według teologii św. Pawła, jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, w którym On sam jest Głową. Znaczenie świecznika pochodzi od światła – Chrystus jest „Światłością świata” (J 8, 12). Gwiazda – świecznik jest więc jednoznacznym obrazem Chrystusa-Kościoła, który swoim zbawczym dziełem rozświetla świat i pozwala człowiekowi na udział w swoim świetle¹³.

„Podobny do Syna Człowieczego” przepasany jest między piersiami złotą wstęgą (por. Ap 1, 13). Według Cezarego to Chrystus Pan, zaś „dwie piersi to dwa testamenty, które czerpią z piersi Zbawiciela niczym z odwiecznego źródła. Z tych piersi naród chrześcijański bierze pokarm na życie wieczne”¹⁴. *Biblia*, zarówno przez Żydów, jak i chrześcijan była uważana za pokarm, który Bóg dawał człowiekowi.

W tradycji monastycznej, poprzez praktykę *lectio divina*, powtarzanie wybranych fragmentów natchnionych słów *Pisma*, mnich miał żyć Słowem aż do zasymilowania z nim swojego istnienia. Pierwsze reguły monastyczne zachęcały, by życie mnicha wybijało rytmem natchnionych słów *Pisma Świętego* aż do całkowitego upodobnienia się do Chrystusa¹⁵.

W złotej wstędze Autor widział zastępy świętych. Tłumaczył w następujący sposób: „jak wstęga leży na piersi, tak zastępy świętych przylegają do Chrystusa”¹⁶. W teologii chrześcijańskiej święty jest tylko Bóg. Człowiek, dzięki Bożemu przyzwoleniu może mieć w niej swój udział. Świętość to zjednoczenie się życia ludzkiego z życiem boskim. W chrześcijaństwie jest darem pochodzącym od Boga¹⁷. Pełnię tego zjednoczenia osiąga się w wieczności. Stąd zapewne to przyrównanie. Znaczącą rolę w tym względzie odgrywa także symbolika koloru

¹² Cytaty z *Objaśnienia* w tłumaczeniu A. Żurka, Kraków 2002. Por. *Objaśnienia*, I, 1, 5; H. Langkammer, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1990, s. 430.

¹³ Por. *Objaśnienia*, I, 1, 12.

¹⁴ *Objaśnienia*, I, 1, 13.

¹⁵ Por. P. Miquel, *Znaczenie i motywacje monastycyzmu*, [w:] W. Zatorski (red.), *Monastycyzm. Historia i duchowość*, Kraków 2001, s. 75-76.

¹⁶ *Objaśnienia*, I, 1, 13.

¹⁷ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, 1999-2000.

złotego – szczytu wszystkich kolorów, który był rozumiany jako kolor boskości, kolor nieba¹⁸.

Na uwagę zasługuje objaśnienie szczegółów odnoszących się do owłosienia głowy Syna Człowieczego. Autor zauważa, że białe włosy są symbolem neofitów, nowo ochrzczonych. Kolor biały w symbolice chrześcijańskiej odnosił się do wody – koniecznej do sakramentu chrztu świętego materii, która miała obmywać z grzechu pierworodnego i czynić dziećmi Boga. Miała więc ona charakter rytualny (np. chrzest Janowy), jak również pneumatologiczny związany i osobą, i posłaniem Jezusa Chrystusa¹⁹. Symbol ten nawiązywał najpierw do wód potopu, poprzez który stało się nowe życie w przymierzu z Bogiem, następnie do wód Morza Czerwonego, poprzez które Naród Wybrany szedł do Ziemi Obiecanej. Wody te ocaliły jego życie. Aż wreszcie do rzeki Jordan, w której Jezus przyjął tak zwany „chrzest Janowy” i wody, która na krzyżu wypłynęła z przebitego boku Chrystusa, zapowiadając sakrament, który miał sprawiać w człowieku początek życia Boga.

Z symboliką wody św. Cezary łączy także śnieg. Spada on z nieba niezależnie od woli człowieka, podobnie „jak łaska chrztu przychodzi niezależnie od wcześniejszych zasług”²⁰. Padający śnieg jest porównywany przez Świętego do nieustannie zstępującego Niebieskiego Jeruzalem – Kościoła. Są nim ochrzczeni, obdarzeni pochodzącą z nieba łaską, która uwalnia od grzechu i włącza w mistyczne Ciało Chrystusa – Kościół²¹.

Według św. Cezarego włosy Syna Człowieczego są z wełny, ponieważ neofici są poprzez chrzest „owieczkami Chrystusa”, który sam o sobie powiedział, że jest Dobrym Pasterzem (por. J 10, 14). Ten obraz należy do najstarszych chrześcijańskich przedstawień. Początkowo wyznawcy Chrystusa posługiwali się nim znacznie chętniej niż wizerunkiem krzyża, rozumianego przede wszystkim jako narzędzie najokrutniejszej śmierci. Przykładem tego może być symbolika rzymskiego malarstwa katakumbowego²².

¹⁸ Por. M. Bielawski, *Oblicza ikony*, Kraków 2006, s. 29; E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2002, s. 92.

¹⁹ Por. Woda, [w:] L. Ryken, J. C. Wilhoit, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 1996, s. 1113.

²⁰ *Objaśnienia*, I, 1, 14.

²¹ Por. *Objaśnienia*, I, 1, 14.

²² Por. J. Plazaola, *Kościół i sztuka. Od początków do naszych dni*, Kielce 2002, s. 111.

Apokalipsa według św. Jana oczu Syna Człowieczego przedstawia w obrazie płomieni „ognia” (por. Ap 1, 14). Według teologii św. Cezarego oznaczają one przykazania Boże. Taka interpretacja możliwa była dzięki doskonałej znajomości *Księgi Psalmów*, w której Słowo Boże określane jest jako „pochodnia” i „światło” (por. Ps 119, 105), ogień (por. Ps 119, 140), które powinno oświecać drogę życia każdego człowieka wierzącego, czyniąc ją bezpieczną, wypalać wszelkie zło oraz upodabniać do Tego, który je wypowiada²³.

Kolejny werset *Apokalipsy* przedstawia wizję stóp Syna Człowieczego. Są one podobne do „drogocennego metalu oczyszczonego w tyglu” (Ap 1, 15). Według św. Cezarego jest to obraz Kościoła czasów ostatecznych. Bez wątpienia „oczyszczenie” odnosi się do okresu prześladowania chrześcijan i męczeństwa. Było ono tak bardzo powszechne, że pierwotne gminy chrześcijańskie, jedyny model świętości upatrywały w oddaniu życia za Chrystusa i *Ewangelię*²⁴.

„Drogocenny metal” to najprawdopodobniej złoto, mające szlachetny kolor boskości symbolizujący życie tych, którzy oczyszczeni cierpieniem stali się gotowi na zjednoczenie się z Bogiem. Czasy ostateczne, według doktryny chrześcijańskiej rozpoczęły się wraz z wcieleniem Syna Bożego, zaś ich dopełnienie stanie się przy jego powtórny przyjsciu, zwanym paruzją, oczekiwanym przez chrześcijan. Mężne znoszenie prześladowań czyniło chrześcijan gotowymi na spotkanie z Panem przy końcu czasów²⁵.

Kolejnym obrazem odnoszącym się do Syna Człowieczego jest wychodzący z jego ust „miecz obosieczny” (Ap 1, 16). Pierwotnie oznaczał on Boży gniew, wyrok wydany przeciw tym, którzy sprzeciwili się Bożemu *Prawu*²⁶. *Prawo* to zostało zapisane w słowach *Biblii*. Z tej racji Cezary widział w tym symbolu rzeczywistość Słowa Bożego, danego najpierw Mojżeszowi w postaci *Prawa*, którego wypełnieniem jest głoszona przez Jezusa Chrystusa *Ewangelia*.

„Miecz obosieczny” oznacza w tym przypadku *Stary i Nowy Testament*, Słowo poprzez które Bóg zwraca się do człowieka. Miecz nosi także w sobie ideę boskiej sprawiedliwości. Sąd Ostateczny będzie czasem, w którym Syn Człowieczy poprzez miecz obosieczny okaże

²³ Por. *Objaśnienia*, I, 1, 14.

²⁴ Por. T. Špidlik, *Manuale di spiritualità*, Edizioni Piemme 2005, s. 15.

²⁵ Por. *Objaśnienia*, I, 1, 15.

²⁶ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 499; F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, Listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, Lublin 1986, s. 153.

swoją tworzącą i niszczącą moc, oddzieli potępionych od wybranych, dobrych od złych²⁷.

Siedem gwiazd w prawicy Syna Człowieczego odnosi się do tożsamości Chrystusowi obrazu Kościoła, obdarzonego siedmioma darami Ducha Świętego. Swoją *Apokalipsę* św. Jan Apostoł adresuje do siedmiu Kościołów: Efezu, Smyrny, Pergamonu, Tiatyry, Sard, Filadelfii i Laodycei, które reprezentują Kościół katolicki, powszechny. Cezary na koniec komentarzy do poszczególnych rozdziałów *Apokalipsy* tworzy swoiste *resume*, co świadczy o ich pastoralno-mistagogicznym charakterze: „Siedem Kościołów, do których pisze św. Jan należy rozumieć jako jeden Kościół powszechny, obdarzony siedmioraką łaską. „Świadek wierny” o którym tam jest mowa, to Chrystus. Siedem świeczników to również Kościół powszechny. Wśród świeczników „podobny do Syna Człowieczego” to Chrystus w środku Kościoła. W wyrażeniu „przepasany przez piersi”, należy rozumieć jako dwa *Testamenty*, dzięki którym Kościół otrzymuje z piersi Chrystusa mleko duchowe, aby karmić naród chrześcijański pokarmem na życie wieczne. Złota wstęga to chór albo też mnóstwo świętych, którzy oddając się lekturze *Pisma Świętego* i modlitwie, dają dowód przynależności do Chrystusa”²⁸.

Katechezę (kazanie) kończą słowa zachęty do osobistej modlitwy medytacyjnej nad słowami *Apokalipsy*. Praktyka modlitwy Słowem Bożym była bliska Cezaremu jeszcze z okresu życia monastycznego, zapewne w formie *lectio divina*, co został wyjaśnione we wstępie.

Jezus Chrystus, druga osoba Trójcy Przenajświętszej, objawia Ojca. *Księga Apokalipsy* używa określenia „słońca świecącego pełnią swego blasku” (Ap 1, 16). Św. Cezary interpretuje ten obraz w sposób jednoznaczny jako objawienie się Chrystusa światu. „Przez twarz (...) każdy objawia się i daje się rozpoznać”²⁹.

Warto zauważyć, że już w księgach apokaliptycznych *Starego Testamentu* spotykamy symbole tajemniczych istot (por. Ez 1), istniejących także w symbolice Babilonii, w której duchy były przedstawiane w postaci skrzydlatych cherubinów o ludzkich i zwierzęcych twarzach³⁰. Na kartach *Biblii* interpretuje się je jako majestat i wielkość Boga, który budzi bojaźń oraz poczucie czci dla Jego potęgi.

„Cztery istoty żywe” z *Apokalipsy* św. Jana podobne kolejno do lwa, byka, człowieka i orła w interpretacji św. Cezarego odnoszą się do

²⁷ Por. *Objaśnienia*, I, 1, 16.

²⁸ *Objaśnienia*, I, 1, 16; por. S. Gądecki, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 122.

²⁹ *Objaśnienia*, I, 1, 16.

³⁰ Por. S. Gądecki, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 142.

Ewangelii pośrodku Kościoła, spisanej przez czterech ewangelistów, a znaczącej żywe Słowo Boga, które w Jezusie Chrystusie stało się ciałem, Emmanuelem – „Bogiem pośród ludzi”. Choć egzegeza apokaliptyczna bezpośrednio na to nie wskazuje, to w sztuce chrześcijańskiej w symbolu czterech apokaliptycznych istot żywych widziano właśnie czterech ewangelistów³¹. Cezary zaś odnosi je do Chrystusa i Kościoła. W takim rozumieniu lew jest obrazem mocy Kościoła, wół, jako zwierzę ofiarne symbolem męki Chrystusa, człowiek – pokory Kościoła, gdyż „choć ma prawo przyjmowania synów, nie traktuje ich z wyższością”, orzeł jest także symbolem Kościoła, gdyż „jest on wolny i szybuje zawieszony nad ziemią na dwóch skrzydłach dwóch Testamentów albo też jest unoszony, bo kieruje się dwoma przykazaniami”³², przykazaniem miłości Boga i bliźniego.

W Chrystusie, tłumaczy św. Cezary, wypełnia się poczwórne misterium: rodzącego się człowieka (istota podobna do człowieka), cierpliwego wołu, królującego lwa i orła pozostającego w niebiosach, ponieważ w Jezusie Chrystusie Bóg stał się człowiekiem, złożył siebie na ofiarę za grzechy człowieka, zakrólował nad ziemią i niebem, a przy tym pozostał Bogiem³³.

Symbolem eklezjologicznym są również skrzydła apokaliptycznych „istot żywych”. Każda z nich ma „sześć skrzydeł i mnóstwo oczu na zewnątrz i wewnątrz”. Egzegeza *Apokalipsy* widzi w tym obrazie Serafimy z *Księgi Izajasza* (6, 2). Mogły to też być babilońskie karibu (cherubiny strzegące bram świątyń i pałaców), których oblicza były w większości zwierzęce³⁴. Św. Cezary dopatruje się w obrazie „dwudziestu czterech starców” symbolu Kościoła. Dlaczego skrzydła? Cezary wyjaśnia: „Jak bowiem zwierzę nie może latać, o ile nie ma skrzydeł, tak przepowiadanie *Nowego Testamentu* nie znajdzie wiary. O ile nie miałyby zapowiadających go świadectw starotestamentalnych, dzięki którym odrywa się od ziemi i szybuje (...). Gdyby w Chrystusie nie wypełniło się to, co przepowiadali prorocy, ich przepowiadanie nie miałyby sensu”³⁵.

³¹ Przykładem może tu być *Księga z Kells* (VIII-IX w.), gdzie anioł, wół, lew i orzeł odpowiadają kolejno św. Mateuszowi, św. Łukaszowi, św. Markowi i św. Janowi. Por. W. Beckett, *Historia malarstwa. Wędrowki po historii sztuki Zachodu*, Warszawa 2000, s. 30. Po raz pierwszy takiej interpretacji symboli apokaliptycznych dokonał św. Ireneusz z Lyonu, a za nim św. Hipolit, św. Hieronim, św. Grzegorz Wielki i inni. Por. I. Jazykowska, *Świat ikony*, Warszawa 1998, s. 78.

³² *Objaśnienia*, II, 4, 6.

³³ Por. *Objaśnienia*, II, 4, 6.

³⁴ Por. S. Gądecki, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 168

³⁵ *Objaśnienia*, III, 4, 8.

Choć chrześcijaństwo nie jest religią *Księgi*, ale żywego i osobowego Boga, to jednak w *Apokalipsie* ważnym symbolem jest księga (zwój). Symbol ten utrwalił się w wizerunku Chrystusa, Władcy wszechświata, który prawicą swoją błogosławi, zaś w lewej dłoni trzyma księgę³⁶. W wizji apokaliptycznej jest ona zapisana „wewnątrz i na zewnątrz”. Według św. Cezarego jest to symbol *Starego i Nowego Testamentu*.

„Zewnętrzny zapis” *Księgi to Stary Testament*, wewnętrzny – *Nowy* – wypełnienie starotestamentalnych zapowiedzi, rzeczywistość ukryta w *Starym Testamencie*³⁷. Jest ona zapieczętowana siedmioma pieczęciami (por. Ap 5, 1). To stanowi znak zakrytej pełni tajemnic związanych z misterium odkupienia człowieka, „które do momentu męki i zmartwychwstania Chrystusa zostały zapieczętowane”³⁸. Cezary, tłumacząc ten symbol, odnosi się do prawnego aktu testamentalnego, który nabiera mocy, zostaje otwarty po śmierci dokonującego testamentalnego zapisu. Również poprzez misterium paschalne została odsłonięta tajemnica unii hipostatycznej i zbawczego sensu³⁹.

Symbolika *Apokalipsy*, odnosząca się do Chrystusa i Kościoła, łączy się w jedną rzeczywistość. Jest tak w przypadku obrazu konia i jeźdźca (por. Ap 6, 2). Koń jest obrazem Kościoła, reprezentowanego przez proroków i apostołów. Jeździec, według *Objaśnień* to Chrystus i Duch Święty – obietnica Jezusa, mająca się wypełnić po Jego Zmartwychwstaniu. W ten sposób realizuje się starotestamentalna zapowiedź z *Księgi Zachariasza*: „Pan zastępów ujmie się za swoją trzodą, domem Judy. On uczyni z nich wspaniałe konie bojowe. Z Judy powstanie kamień węgielny i plik namiotu, z niego łuk wojenny i dowódca [...] a ponieważ Pan jest z nami, będą walczyć i wstydem okryją jeźdźców na koniach” (Za 10, 4.5)⁴⁰.

Obraz Kościoła to także „inny anioł”, przychodzący „od strony wschodu słońca, naznaczony pieczęcią Boga” (por. Ap 7, 2-3), powstrzymujący przygotowaną zagładę. Mają jej uniknąć „opieczętowani” w liczbie stu czterdziestu czterech tysięcy. Święty Cezary zauważa, że w niej obecny jest obraz całego Kościoła, który według wiary chrześcijan nigdy nie zostanie zwyciężony przez szatana⁴¹.

³⁶ Por. M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, Białystok 1997, s. 111; E. Smykowska, *Ikona...*, dz. cyt., s. 61-62.

³⁷ Por. *Objaśnienia*, IV, 5, 1.

³⁸ *Objaśnienia*, IV, 5, 1.

³⁹ Por. *Objaśnienia*, IV, 5, 1.

⁴⁰ Por. *Objaśnienia*, V, 6, 2.

⁴¹ Por. *Objaśnienia*, VI, 7, 2-3.

Pojawiająca się w *Apokalipsie* „złota kadzielnica” rozumiana jest w *Objaśnieniach* jako ciało Chrystusa. Z niej „Bóg przyjmuje przyjemną woń”⁴².

II. Symbole odnoszące się do szatana

Symbole *Apokalipsy* odnoszą się także do zła – szatana. Jest on obecny w symbolu trzech jeźdźców – triadzie zła: mieczu, głodzie i zarazie. Koń gniady – czerwony, którego jeździec ma odebrać ziemi pokój (por. Ap 6, 3-4), według *Objaśnień* „oznacza naród występny i zły; [...] czerwony od swego jeźdźcy, czyli krwawego diabła”⁴³. Kolor pochodzi od krwi, która przelała się w efekcie podszeptów szatana⁴⁴. Podobne znaczenie mają ogień, hiacynt i siarka. Widzieć w nich należy narzędzia Bożej kary⁴⁵.

Podobną symbolikę posiada obraz konia czarnego z jeźdźcem dzierżącym w rękę wagę (por. Ap 6, 5). Czerń z kolei oznacza ucisk i trwogę niesprawiedliwych. Ostatecznie niszcząca moc szatana nie jest w stanie zniszczyć Kościoła. Apokaliptyczna wizja św. Jana wyraża tę prawdę w znaku oliwy i wina (por. Ap 6, 6). Oliwa jest materią do krzyżma, którym namaszcza się w sakramencie chrztu, bierzmowania i kapłaństwa. Poprzez ten znak jest się włączonym w Kościół, w nim się trwa i uświęca. Wino zaś jest znakiem życiodajnej Krwi Chrystusa, która przelana na krzyżu dała życie wieczne człowiekowi. Pod postacią wina Chrystus pozostał w Eucharystii⁴⁶.

Ostatni koń jest koloru zielonego (trupioblady)⁴⁷, „oznaczający ludzi złych, którzy nie ustają we wzniecaniu prześladowań”⁴⁸. W rozumieniu św. Cezarego trzy konie stanowią ontologiczną jedność i oznaczają diabła, czyli śmierć. Objawia się ona w głodzie, wojnie i zarazie, które w języku *Ewangelii* oznaczają zapowiedź powtórnego przyjścia Jezusa Chrystusa na końcu czasów (por. Łk 21, 8)⁴⁹.

⁴² *Objaśnienia*, VI, 8, 3.

⁴³ *Objaśnienia*, V, 6, 3-4.

⁴⁴ Por. *Objaśnienia*, V, 6, 3-4.

⁴⁵ Por. *Objaśnienia*, VII, 9, 17.

⁴⁶ Por. *Objaśnienia*, V, 6, 6; S. Gądecki, *Wstęp...*, dz. cyt. 146.

⁴⁷ Kolor ten występuje w następujących tłumaczeniach *Pisma Świętego*: błady – J. Wujek, truposiny – E. Dąbrowski, siny – J. M. M. Kowalski, trupioblady – Biblia Tysiąclecia, trupio szary – K. Romaniuk, wypłowiały – R. Brandsteatter, żółtoblady – Cz. Miłosz. Por. S. Gądecki, *Wstęp...*, dz. cyt., 145.

⁴⁸ *Objaśnienia*, V, 6, 8.

⁴⁹ Por. *Objaśnienia*, V, 6, 8.

III. Symbole odnoszące się do ludzi

Analizując myśli Ojców Kościoła, św. Cezary w wielu symbolach *Apokalipsy według św. Jana* odnajduje obrazy człowieka w perspektywie soteriologicznej. Należy do nich świecznik, który poruszony symbolizuje rozproszony przez grzech lud. Autor znajduje w tej okoliczności odniesienie do słów Syna Człowieczego: „Przyjdę do ciebie i mieczem moich ust będę walczył z nimi” (Ap 2, 16), będących zapowiedzią przykazań, których nieprzestrzeganie odsłania grzech oraz nieprawość człowieka⁵⁰.

Chciałbym zwrócić uwagę na to, że komentarze św. Cezarego niejednokrotnie odbiegają od układu odpowiadającego kolejności rozdziałów *Apokalipsy*. Podyktowane to było prawdopodobnie wymogami duszpasterskimi, potrzebą chwili oraz brakiem ostatecznej redakcji *Pisma Świętego*.

W części II *Objaśnień* odnajdujemy komentarz do ostatniego rozdziału *Apokalipsy*, w którym odnajdujemy symbol „gwiazdy zarannej” (por. Ap 22, 16), odnoszącej się do pierwszego zmartwychwstania człowieka dokonującego się w sakramencie chrztu świętego. Dlaczego? „Gwiazda zaranna zmusza do ucieczki noc i zapowiada światło”⁵¹. Gładzi grzech pierworodny, wszystkie grzechy uczynkowe oraz udziela łaski życia według norm chrześcijańskich, których poznanie, przyjęcie i wcielenie w życie jest dla chrześcijanina szansą na trwanie w nieprzemijających wartościach. Symbolizuje je w *Apokalipsie* „złoto oczyszczone w ogniu”, a więc trud ocalenia „skarbu” zniesiony dla imienia Pana⁵².

Do człowieka odnosi także Cezary obrazy jaspisu i krwawnika. Symbolizują one odpowiednio ogień, wodę oraz dwa rodzaje sądu nad ludźmi. Pierwszy dokonał się poprzez potop, drugi nastąpi na końcu czasu poprzez ogień, który wypali grzech człowieka. W teologii Świętego z Arles jaspis i krwawnik odnosić się mogą także do życia chrześcijan, które rozgrywa się pomiędzy pomyślnością i przeciwnościami⁵³.

Takie tłumaczenie prawdopodobnie odpowiadało ówczesnej wiedzy biblijnej i rozumieniu niektórych słów. Współczesne tłumaczenia biblijne posługują się w tym fragmencie jaspisem, sadem i szmaragdem – kamieniami szlachetnymi, które nie ulegały zepsuciu i dlatego były symbolem doskonałości i trwałości⁵⁴. Wynika stąd w sposób

⁵⁰ Por. *Objaśnienia*, II, 2, 5.

⁵¹ *Objaśnienia*, II, 22, 16.

⁵² *Objaśnienia*, II, 3, 18.

⁵³ Por. *Objaśnienia*, II, 4, 3.

⁵⁴ Por. *Komentarz*, [w:] *Pismo Święte*, dz. cyt., s. 2698.

jednoznaczny, że rozumienie *Apokalipsy* przez św. Cezarego było bardzo osobiste i nie zawsze odpowiadało ujęciom ściśle teologicznym.

„Opieczętowani” z *Apokalipsy*, którzy „obmyli swoje szaty we krwi Baranka” (Ap 7, 14) rozpoznawani są zazwyczaj jako męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa. *Objaśnienia* doprecyzowują, że są w nich obecni wszyscy ochrzczeni. Obmycie we krwi Baranka symbolizuje zatem obmytych łaską Bożą przez Jezusa Chrystusa w sakramencie chrztu świętego⁵⁵.

Symbole *Apokalipsy* należy odczytywać w całym kontekście objawień. Symbol gwiazdy interpretowany jest w chrześcijańskiej egzegezie biblijnej w sposób naturalny, jako ciało niebieskie (np. Ap 6, 13), innym razem wskazuje na upadłych aniołów (np. Ap 9, 1), na aniołów Kościołów (Ap 1, 20) oraz w ostateczności na Chrystusa (Ap 22, 17)⁵⁶.

Inaczej postrzega ten symbol św. Cezary z Arles. Spadającą w *Apokalipsie* 9, 1 na ziemię gwiazdę rozumie jako symbol tych, „którzy upadają przez grzechy”⁵⁷. Stan człowieka po grzechu, który znaczy utratę łaski uświęcającej Cezary łączy z otchłanią i przepaścią, które również symbolizują ludzi. Gwiazda spadająca z nieba znaczy oderwanie się przez grzech od Kościoła i otwarcie się na działanie zła⁵⁸.

Objaśnienie Apokalipsy św. Jana ma przede wszystkim wartość jako materiał katechetyczno-homiletyczny. W tym celu zostało napisane i zapewne do tego celu było wykorzystywane przez Cezarego z Arles. Autor podjął się trudnego zadania i należy przypuszczać, że nie spodziewał się, iż osobiste notatki do jednej z najbardziej mistycznych ksiąg biblijnych posłużą innym oraz staną się także przedmiotem badań naukowych.

W okresie jego życia istniały nieliczne komentarze do *Apokalipsy*. Ci, którzy je pisali wykazywali się niejednokrotnie dobrą znajomością egzegezy biblijnej, jak również poprzez szeroko rozumianą ascezę otwierali się na nadprzyrodzone natchnienia. Efekt końcowy *Objaśnień* pozwala na włączenie do ich grona także Cezarego. Styl, którym posługuje się Święty z Arles, jak również porównanie jego rozumienia *Apokalipsy* z innymi studiami egzegetycznymi na ten temat wskazuje na bardzo osobisty charakter *Objaśnienia*, często różniący się od innych komentarzy na ten sam temat.

⁵⁵ Por. *Objaśnienia*, VI, 7, 14.

⁵⁶ Por. S. Gądecki, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 140.

⁵⁷ *Objaśnienia*, VII, 9, 1.

⁵⁸ Por. *Objaśnienia*, VII, 9, 2.

Warto też zauważyć ponadczasowy charakter *Objaśnień*, który przypomina o nieprzemijających wartościach boskich, grzeszności człowieka i nadziei na nowe niebo i nową ziemię, którą zapowiada *Apokalipsa*. Nadzieja zaś wybiega zawsze ku lepszemu. Taką też pozostaje ta z apokaliptycznych czasów.

Słowa kluczowe: Cezary z Arles, *Apokalipsa według św. Jana*, egzegeza biblijna, symbole biblijne

Ks. Paweł Pietrusiak

Université Catholique d'Afrique Centrale, Yaoundé – Cameroun

Kościół u apologetów greckich II wieku

THE CHURCH IN THE WRITINGS OF GREEK APOLOGISTS OF THE 2ND CENTURY

One of dominant features of the writings of Greek apologists in the 2nd century is their polemic and defensive character. That is why the theme of the Church does not occur very often and is not presented straight. However, they include some thoughts on the nature and identity of the Church. The aim of the article is to present the main elements of the reflection on the Church in the 2nd century apologists. The conclusion is that, however rarely, it is a continuation of the thoughts of the Apostolic Fathers and anticipates the further development of the ecclesiological thought. The analysis of the texts leads to the conclusion that the Church of the apologists is new people of God, aware of its identity and separated from other 'races' (the Jews, Greeks, barbarians), a community of people joined by a special form of brotherhood, a shelter against danger and place of salvation.

Key words: apologists, Church, Septuaginte

Wprowadzenie

O ile pisma Ojców Apostolskich były w głównej mierze skierowane *ad intra* chrześcijańskiej wspólnoty i dotyczyły przede wszystkim wewnętrznych problemów organizującego się chrześcijaństwa, o tyle pisma autorów II wieku, zwanych powszechnie „apologetami”¹, były

¹ Pod tym pojęciem rozumiemy greckich pisarzy chrześcijańskich II wieku, którzy stawiali sobie za cel obronę chrześcijaństwa przeciw oskarżeniom i prześladowaniom. *Corpus apologetarum* obejmuje: *Kerygmat Piotra*, Kwadratus,

adresowane do tych, którzy patrzyli na chrześcijaństwo z zewnątrz i byli mu najczęściej nieprzychylni². Apologetyczny charakter (*ad extra*) owych pism, *adversus paganos* lub *adversus Judaeos*, sprawiał, iż nie poruszały one problemów związanych z organizacją chrześcijańskiej wspólnoty i tylko sporadycznie odwoływały się do wewnętrznych sporów doktrynalnych. Pewien wyjątek stanowi Justyn, który w swej pierwszej *Apologii* opisuje dość szczegółowo obrzędy chrztu (I, 61) i Eucharystii (I, 65 i 67) oraz porusza niektóre aspekty organizacji hierarchicznej, choć i te zagadnienia są poruszane w perspektywie apologetycznej³. W związku ze specyficznym charakterem pism apologetycznych II wieku temat Kościoła jest w nich tylko sporadycznie poruszany i nie zawsze w sposób bezpośredni. Konsekwencją takiego obiektywnego stanu rzeczy jest małe zainteresowanie tym zagadnieniem u historyków teologii i patrologów⁴.

Aryston z Pella, Milcjades, Arystydes, Justyn, Tacjan, Atenagoras, Meliton, Teofil z Antiochii, Apolinary z Hierapolis, *Ad Diognetum*. Wprowadzenie w myśl apologetów: I. Giordani, *La prima polemica cristiana. Gli apologetici greci del secondo secolo*, Brescia 1968; R. M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphie 1988; B. Pouderon, *Les apologistes grecs du II siècle*, Paris 2005; L. Misiarczyk, *Apologetyka wczesnochrześcijańska*, [w:] *Pierwsi apologetci greccy*, Kraków 2004, s. 11-91. Obecne studium bierze pod uwagę następujące dokumenty: Justyn (*Apologie* i *Dialog z Tryfonem*), Arystyd (*Apologia*), Teofil (*Do Autolikosa*), Atenagoras (*Legatio* i *De resurrectione*), Tacjan (*Ad Graecos*), Meliton z Sardes (*Homilia Paschalna*) i *Ad Diognetum*.

² W poniższym artykule pomijam powszechnie znany ogólny kontekst historyczny i kulturowy wczesnochrześcijańskiej apologetyki greckiej oraz podstawowe informacje dotyczące analizowanych autorów i ich dzieł. Por. B. Pouderon, *Les apologistes grecs du II siècle*, Paris 2005; L. Misiarczyk, *Apologetyka wczesnochrześcijańska*, [w:] L. Misiarczyk (red.), *Pierwsi apologetci greccy*, Kraków 2004, s. 11-91.

³ Por. C. Munier, *L'Apologie de Saint Justin philosophe et martyr*, Fribourg 1994, s. 127-141.

⁴ Specjalistyczne słowniki i encyklopedie poruszają ten temat bardzo ogólnikowo. Por. H. J. Vogt, *Ecclesiologia*, [w:] *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* I, Roma 1993, s. 259 (gdzie wspomniany jest tylko Teofil z Antiochii); O. Linton, *Ekklesia I* (bedeutungsgeschichtlich), [w:] *Reallexicon für Antike und Christentum* IV, kol. 905-921 (apologetom, a właściwie tylko Justynowi, poświęconych jest zaledwie 5 zdań, por. kol. 917-918); E. Dassmann, *Kirche* I (bildersprachlich), [w:] *Reallexicon für Antike und Christentum* XX, kol. 965-1022 (w tym stosunkowo długim artykule apologetci nie są w ogóle wspomniani); G. May, *Kirche*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, XVIII, kol. 198-344 (apologetom poświęcono zaledwie kilka słów, por. kol. 220); E. Dublanchy, *Eglise*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* IV, kol. 2108-2224 (wspomniany bardzo krótko Justyn). Podobnie przedstawia się sytuacja w konsultowanych przez mnie publikacjach poświęconych Kościołowi w pierwszych wiekach: G. Bardy, *La théologie de l'Église de Saint Clément de Rome à Saint Justin*, Paris 1954 (brak

Choć słowo *ekklēsia* – zwłaszcza w znaczeniu technicznym jako „zgrupowanie wiernych” – pojawia się u apologetów rzadko⁵, nie znaczy to jednak, że sama rzeczywistość Kościoła jest w ich pismach nieobecna. Celem niniejszego artykułu jest prezentacja głównych elementów refleksji eklezjologicznej apologetów II wieku i stwierdzenie, że – pomimo rzadkości podejmowania tego tematu – stanowi ona kontynuację myśli Ojców Apostolskich i zapowiedź późniejszego rozwoju myśli eklezjologicznej.

1. Arystydes z Aten

O ile Kościół jako zorganizowana wspólnota, nie jest w ogóle wspomniany w *Apologii* Arystydesa, o tyle temat chrześcijan jako nowo wyodrębnionej grupy ludzi stanowi jedną z charakterystycznych cech tego autora. Wiemy, że cała *Apologia* oparta jest na analizie czterech⁶ „ras” (*genē*) ludzkich: barbarzyńcy, Grecy, Żydzi i chrześcijanie, gdzie ci ostatni są ukazani jako moralnie i religijnie najdoskonalsi. Temat ten, obecny także w innych tekstach apologetycznych (*Kerygmat Piotra*⁷, *Ad Diognetum*⁸), podkreśla wyostrzoną świadomość własnej tożsamości

odniesień do apologetów); H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964 (w tym pełnym erudycji dziele autor wspomina tylko obraz Kościoła jako wyspy lub portu zbawienia, który odnajdujemy u Teofila); P. V. Dias, *Kirche in der Schrift und im 2. Jahrhundert*, Fribourg 1974; J. Zeiller, *La conception de l'Eglise aux quatre premiers siècles*, RHE 29 (1933), s. 572-585; 827-848. Jedynym spotkanym przeze mnie studium bezpośrednio poświęconym zagadnieniu Kościoła u apologetów greckich II wieku jest B. Pouderon, *Le concept de l'Eglise chez les apologistes grecs*, in: M. A. Vannier (dir.), *Les Pères et la naissance de l'ecclésiologie*, Paris 2009, s. 65-89.

⁵ Analiza tekstów apologetów greckich zebranych na CD *Thaesaurus Linguae Graecae* (Irvine University) dała raczej skromne wyniki: pięć razy u Justyna (w tym dwa razy w cytatach greckiej wersji *Psalmu 21*); dwa razy u Teofila (z czego jeden raz w cytacie proroka Joela); dwa razy w *Ad Diognetum*; cztery razy w *De Pascha* Melitona z Sardes. Por. także E. J. Goodspeed, *Index apologeticus*, Leipzig 1912.

⁶ Podział ludzkości na cztery „rasy” figuruje tylko w wersji syryjskiej i armeńskiej tekstu *Apologii*. Tekst grecki, włączony w *Historię o Barlaamie*, wspomina tylko o trzech „rasach ludzi” (poganie, Żydzi i chrześcijanie). Por. B. Pouderon, M. J. Pierre, B. Outtier, M. Guiorgadzé, *Aristide. Apologie. Introduction, texte grec, syriaque, arménien, tradition géorgienne, traduction française et commentaire*, SCh 470, Paris 2002. Polskie tłumaczenie *Apologii*, zob. L. Misiarczyk, *Pierwsi apologetci greccy*, Kraków 2004, s. 117-146 (tłumaczenie na podstawie wersji greckiej).

⁷ Cytowany przez Klemensa Aleksandryjskiego, por. *Stromaty*, VI, 5, 41.

⁸ *Ad Diognetum*, 1, 2.

i przekonanie chrześcijan o ich specyficznym charakterze oraz o przynależności do nowej, nieznanej dotychczas w historii, grupy ludzi.

W syryjskim tłumaczeniu⁹ chrześcijanie nazwani są „nowym ludem”¹⁰, który charakteryzuje się pewnymi cechami. Pierwsza z nich to fakt odwołania się do Chrystusa jako założyciela, przez co chrześcijanie przypominają Żydów odwołujących się do Mojżesza czy Greków do wielkich mitologicznych lub historycznych bohaterów. Ten „nowy lud” stanowi jedno ciało, dlatego, że jego członkowie złączeni są prawdziwym węzłem braterstwa: „Ci, których nazywają braćmi, nie są nimi według ciała, ale według ducha i według Boga”¹¹. Można zatem powiedzieć, że ów „nowy lud” jest skonsolidowany dzięki dwóm elementom: w wymiarze wertykalnym dzięki odwołaniu się do Chrystusa, a w wymiarze horyzontalnym dzięki specyficznej więzi braterskiej (*fraternitas*).

2. Święty Justyn

Justyn, największy spośród greckich apologetów II wieku, nie rozwija żadnej systematycznej refleksji nad tajemnicą Kościoła. W sposób pośredni przedstawia szlachetny styl życia chrześcijan, odpierając w ten sposób niesprawiedliwe oskarżenia, opisuje niektóre liturgiczne obrzędy wspólnoty (chrzest, Eucharystia), ale słowa *ekklēsia* używa rzadko.

a) Użycie słowa *ekklēsia* w pismach Justyna

Termin *ekklēsia* pojawia się u Justyna tylko kilka razy i to wyłącznie w jego *Dialogu z Tryfonem* (*Dial.*, 42, 3; 63, 5; 134, 3; 98, 1-5 i 106, 2).

W pierwszym tekście (*Dial.*, 42, 3) autor cytuje Iz 53, 2, gdzie prorok opowiadając o swoim doświadczeniu kruchości głoszenia Słowa, wyraża się w liczbie mnogiej: „Panie, kto uwierzył naszym słowom (...). Byliśmy jak dziecko, jak osłabła roślina na wypalanej ziemi”. Justyn dostrzega w tym tekście zapowiedź grupy dwunastu uczniów przeżywających podobne doświadczenie kruchości, ale mających świadomość, że tworzą jedno ciało: „Podobne świadectwo możesz znaleźć w swoim ciele: choć wiele jest w nim niezliczonych członków,

⁹ Na temat tradycji manuskryptów oraz wzajemnej relacji poszczególnych wersji (greckie, syryjskie, armeńskie i gruzińskie) zob. B. Pouderon, *SCh* 470, s. 143-172.

¹⁰ *Apol.*, 16, 3 (*SCh* 470, s. 245).

¹¹ *Apol.*, 15, 6 (*SCh* 470, s. 241syr; s. 289gr). W związku z tym, że zdanie znajduje się w kontekście mówiącym o chrześcijańskiej gościnności być może autor myśli o Dz 1, 16 lub 1P 2, 17; 5, 9.

to wszystkie są określone jako jedno i stanowią ciało. Podobnie zresztą możemy wyrazić się o grupie ludzi i zgromadzeniu (*dēmos kai ekklēsia*): choć składa się na nie duża ilość osób, to zwykło się je nazywać jednym imieniem”. Porównywanie grupy ludzi (rodziny, klanu, miasta, społeczności politycznej) do ciała ludzkiego stanowi *locus communis* literatury greckiej¹², znanej także Pawłowi (por. 1 Kor 12). Wydaje się jednak, że użyte w tym kontekście słowo *ekklēsia* nie powinno być interpretowane jako nazwa własna Kościoła chrześcijańskiego¹³. Wynika to m.in. z faktu, że zestawienie *dēmos* i *ekklēsia* występuje tylko jeden raz w *Nowym Testamencie* i to w kontekście narracyjnym, a nie teologicznym (Dz 19, 30-33)¹⁴. Słowo *dēmos* ma ponadto bardzo silne konotacje polityczne i jest rzadko stosowane na określenie ludu Bożego¹⁵.

W *Dial.* 63, 5¹⁶ Justyn, komentując Ps 44, 7-12 (LXX), mówi, iż wierzący w Chrystusa tworzą „jedną duszę, jedną wspólnotę (*mia sunagogē*) i jedno zgromadzenie (*mia ekklēsia*)”. Dobór terminów nie jest bez znaczenia. Określając Kościół terminem *sunagogē*, czyli słowem czasami oznaczającym po prostu Żydów¹⁷, Justyn sugeruje, że duchowym dziedzicem ludu Izraela i prawdziwą *sunagogē* dzieci Bożych

¹² Por. słynna bajka Meneniusa Agryppy, wypowiedziana w celu podkreślenia komplementarnych funkcji plebsu i patrycjuszy w normalnym funkcjonowaniu republiki (TITE-LIVE, *Histoire Romaine*, II, 32, 9, éd. J. Bayet, *Les Belles Lettres*, Paris 1991, s. 48-49). Podobne teksty o „społecznym” ciele można znaleźć u Cyncerona (*De officiis*) lub Dionizego z Halikarnasu.

¹³ Por. E. F. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen 1973, s. 177. Na temat rozumienia słowa *ekklēsia* zobacz: K. L. Schmidt, *Ekklēsia*, [w:] G. Kittel (red.), *Theological Dictionary of New Testament*, III, s. 487-491.

¹⁴ Por. P. Bobichon, *Justin martyr. Dialogue avec Tryphon*, Fribourg 2003, II, s. 699-700.

¹⁵ Por. A. Lampe, *A Greek Patristic Lexicon* sygnalizuje tylko dwa miejsca, gdzie słowo *dēmos* zostało użyte w takim właśnie sensie.

¹⁶ „Posłuchaj, córko, spójrz i nakłoń ucha, zapomnij o twym narodzie, o domu twego ojca! Król pragnie twojej piękności, on jest twym panem; oddaj mu pokłon. Słowa te jasno wykazują, że należy oddać Mu cześć jako Bogu i Pomazańcowi, a zaświadcza o tym Ten, który wszystko uczynił. Boski Logos przemawia do tych, którzy wierzą w Niego i są jedną duszą i jedną synagogą, i jednym Kościołem (*mia psychē, mia sunagogē, mia ekklēsia*). Przemawia do nich jak do córki, a to, że tak właśnie zwraca się do Kościoła, który z Jego imienia się wyłonił i w Jego imieniu uczestniczy – jesteśmy przecież wszyscy nazywani chrześcijanami – jest wyraźnie oznajmione w podobny sposób w następujących słowach, które pouczają nas, byśmy zapomnieli o dawnych, odziedziczonych zwyczajach, gdy mówią tak: „Posłuchaj, córko, spójrz i nakłoń ucha, zapomnij o twym narodzie, o domu twego ojca! Król pragnie twojej piękności: on jest twym panem; oddaj mu pokłon” (*Dial.*, 63, 5).

¹⁷ Por. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 1295.

jest obecnie chrześcijańska wspólnota. Zestawienie dwóch terminów (*sunagogē* i *ekklēsia*) zgadza się ponadto z typową dla Justyna myślą, według której dwa ludy winny stać się w Chrystusie jednym Izraelem¹⁸.

Szczególnie interesującym przyczynkiem do eklezjologii Justyna jest fragment *Dial.* 134, 3¹⁹, gdzie autor proponuje typologiczną interpretację historii małżeństwa Jakuba z dwiema siostrami: Leą i z Rachelą²⁰. Pierwszą z nich patriarcha poślubił nie z miłości, ale przez kłamstwo Labana, drugą zaś, z miłości i z wyboru. Przyszłość pokaże, że zaślubiny Jakuba z Leą odejdą w cień, a na pierwsze miejsce wysunie się fakt zaślubin z Rachelą, bo to właśnie z niej narodzi się Józef, prawdziwy ojciec rodu Izraela. W typologicznej interpretacji Józef jest archetypem Chrystusa, Lea figurą ludu żydowskiego, a Rachela figurą Kościoła *ex gentibus*. Justyn wyraźnie przeciwstawia dwa ludy, Izrael i Kościół: „Lea, to wasz lud (*laos*) i wasze zgromadzenie (*sunagogē*), Rachel zaś to nasz Kościół (*ekklēsia*)”. Tekst ten jest doskonałym przykładem dokonanego już rozdziału między chrześcijanami i Żydami oraz stopniowego dojrzewania eklezjalnej tożsamości²¹. Podkreśla on równocześnie fakt, iż wierni tworzący Kościół pochodzą z dwóch różnych rzeczywistości: są albo dziedzicami Izraela, albo poganami (*ecclesia de gentibus et de circumcissione*), chociaż okaże się, że to ci drudzy zajmą w nim zasadnicze miejsce.

¹⁸ Por. P. Bobichon, *Justin...*, dz. cyt., s. 751; M. Simon, *Verus Israel*, Paris 1964, s. 446.

¹⁹ „Małżeństwa Jakuba były figurą (*typos*) tego, czego miał dokonać Chrystus. Nie było bowiem zgodne z prawem, by Jakub mógł poślubić dwie siostry jednocześnie. I służył on Labanowi dla jednej z córek, a gdy został oszukany w swoich staraniach o młodszą z nich, służył znów kolejnych siedem lat. Tak więc Lea to wasz lud i synagoga; zaś Rachel, to nasz Kościół. I dla nich, i dla sług obydwóch posługuje również Chrystus. Kiedy bowiem Noe przekazał dwom swoim synom potomstwo trzeciego, jako służących, tak podobnie, patrząc z drugiej strony, Chrystus przybył by przywrócić wśród nich równość, zarówno synom jak i sługom, przyznając we wszystkim tę samą cześć tym, którzy zachowują Jego przykazania; aby zarówno dzieci kobiety wolnej, jak i dzieci niewolnicy stały się dziećmi Jakuba, równymi w godności” (*Dial.* 134, 3).

²⁰ Por. E. F. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen 1973, s. 175. Dla wielu Ojców Kościoła małżeństwa patriarchów opisane w *Księdze Rodzaju* były interpretowane w sposób alegoryczny i typologiczny: widziano w nich zapowiedź zaślubin Chrystusa i Kościoła. Justyn zdaje się naśladować tutaj alegoryzujący schemat podany przez Pawła w Gal 4, 21-31 (Sara i Hagar), a mający swoje zakorzenienie w egzegezie Filona i niektórych szkół rabinackich. Por. J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, s. 112-120; J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939, s. 233-241.

²¹ Por. O. Linton, *Ekklēsia I* (bedeutungsgeschichtlich), [w:] *Reallexicon für Antike und Christentum IV*, kol. 918.

Słowo *ekklēsia* znajduje się także w cytowanym dwa razy (*Dial.* 98, 1-5 i 106, 2) *Psalmie 21*: „Będę głosił imię Twoje moim braciom i chwalić Cię będę pośród zgromadzenia (*en mesō ekklēsias*)” (Ps 21, 23). Przemawiający w tym biblijnym tekście Sprawiedliwy nazywa „swymi braćmi” tych, którzy tworzą wspólnotę „zgromadzenia”. Czy nie można dostrzec w tak cytowanym *Psalmie* pewnych aluzji do słów Zmartwychwstałego: „Idźcie i powiedzcie moim braciom” (Mt 28, 10; por. Jn 20, 17) albo do tekstu św. Pawła nazywającego Chrystusa „pierworodnym spośród wielu braci” (Rz 8, 29)? Jeśli udałoby się usprawiedliwić taką interpretację, to mielibyśmy tutaj do czynienia z intencją ukazania Kościoła jako *fraternitas*, a więc z jednym z klasycznych nurtów eklezjologii patrystycznej²².

b) Inne określenia Kościoła w pismach Justyna

Rzadko spotykane u Justyna słowo *ekklēsia* nie jest jedynym terminem stosowanym przez niego na określenie rzeczywistości Kościoła. Wydaje się, że posługuje się on następującymi określeniami: *laos*, *ethnos*, *genos*, *fyłon*, mającymi dość precyzyjne znaczenie w grece judaizmu. Słowo *laos*, oznacza w pierwszym rzędzie Izrael jako politycznie i społecznie ukonstytuowane ciało i jako Boży lud „w drodze” z niewoli egipskiej ku ziemi obiecanej. Termin ten, w grece *Septuaginty* ma charakter ekskluzywistyczny i obejmuje zasadniczo tylko członków dawnego ludu Bożego. Dlatego też na oznaczenie członków nowego ludu Bożego pochodzących z pogaństwa Justyn stosuje raczej słowo *ethnos*, oznaczające w *Biblii* nieobrzezanego czyli nie-Zyda. Z pewną ostrożnością używa także słowa *genos*, dlatego, że kojarzy się ono przede wszystkim z „rasową” tożsamością ludu żydowskiego, czyli taką, którą można zdobyć tylko poprzez urodzenie. Justyn wie, że inne są kryteria, aby stać się członkiem nowego ludu Bożego.

Oto kilka tekstów w których pojawiają się te terminy w odniesieniu do nowego ludu, którym jest Kościół: „Bowiem prawdziwym, duchowym Izraelem i potomstwem (*genos*) Judy, Jakuba, Izaaka i Abrahama – który nie dzięki obrzezaniu trzymał pochwałę i błogosławieństwo od Boga, ale z powodu swej wiary i został nazwany ojcem licznych narodów (*ethnos*) – jesteśmy my, którzy zostaliśmy doprowadzeni do Boga przez tego ukrzyżowanego Chrystusa”²³.

²² Por. M. Dujarier, *L'Eglise-Fraternité. I. Les origines de l'expression „adelphotès-fraternitas” aux trois premiers siècles du Christianisme*, coll. Théologies, Paris 1991.

²³ *Dialog z Tryfonem*, 11, 5.

„My zaś jesteśmy nie tylko ludem (*ethnos*), ale jesteśmy ludem świętym, jak to już wykazaliśmy. «I nazwą ich oni świętym ludem, odkupionym przez Pana». Nie jesteśmy więc ludem (*dēmos*) godnym pogardy ani plemieniem (*fylon*) barbarzyńców, ani jakimś podobnym do narodów karyjskich czy frygijskich. Ale to Bóg wybrał nas i stał się On jawny dla tych, którzy Go nie prosili”²⁴.

„My, których uznano za godnych, by nazywać się ludem (*laos*), my jesteśmy także – z powodu naszego nieobrzezania – narodem (*ethnos*)”²⁵.

„Dlatego też, skoro Chrystus jest Izraelem i Jakubem, my, którzy zostaliśmy wydobyti z Jego łona, jesteśmy prawdziwym plemieniem (*genos*) izraelskim”²⁶.

„Chrystus stał się fundamentem nowego plemienia (*genos*), które zostało odrodzone przez niego samego (...)”²⁷.

Co z tych tekstów wynika? Kościół to *laos* (tak jak był nim lud wychodzący z Egiptu), złożony z licznych *ethnē*²⁸, ale nie stanowiący politycznego *dēmos*. O ile może się nazywać „rasą” (*ethnos*) czy „plemieniem” na podstawie urodzenia, jak Izrael, to jedynie w tym sensie, że podobnie jak on, stanowi oddzielną „rasę” ludzką, tę trzecią lub czwartą „rasę” według typologii Arystydesa.

c) Kościół miejscem zbawienia

Jak zauważa B. Pouderon²⁹, uważna lektura całości pism Justyna, pokazuje nam, że apologeta wyobraża sobie lud chrześcijański (*genos tōn christianōn*) w formie koncentrycznych kół, których osią jest osoba i nauka Jezusa Chrystusa. Przynależność do tego ludu stanowi kryterium możliwości zbawienia. Pierwszy krąg stanowi chrześcijański Kościół, to znaczy chrześcijanie zachowujący ściśle ortodoksję (*orthognōmones*)³⁰. Kryteria przynależności do tego kręgu są dość jasno

²⁴ Tamże, 111, 4.

²⁵ Tamże, 123, 4.

²⁶ Tamże, 135, 3.

²⁷ Tamże, 138, 2-3.

²⁸ Justyn ma tendencję do utożsamiania chrześcijan z tymi, których Żydzi nazywali „*ethnē*”: „My sami, patrząc na siebie, widzimy, że chrześcijanie pochodzący z pogaństwa są liczniejsi i gorliwsi od tych, którzy pochodzą z Żydów czy Samarytan” (*Ap. I*, 53, 5; Ch. Munier, *Saint Justin. Apologie pour les chrétiens. Edition et traduction*, Fribourg Suisse 1995, s.102; L. Misiarczyk, *Pierwsi apologetci...*, dz. cyt., s. 245).

²⁹ Por. *Le concept de l'Eglise*, dz. cyt., s. 71-72.

³⁰ *Dial.*, 80, 5. Warto podkreślić, że w tym tekście, gdzie pojawia się interesujące nas słowo „ortodoksja” odnosi się raczej do koncepcji millenarystycznych!

określone: odniesienie do imienia Pana, wiara w Jego bóstwo, szacunek dla podanych przez niego norm moralnych, uczestnictwo w niektórych obrzędach: chrzest, Eucharystia, modlitwa³¹. Istnieje jednak drugi krąg wierzących, którym Justyn nie odmawia imienia „chrześcijan”, ale których nie włącza w sposób widzialny do Kościoła. Chodzi tu najpierw o „sprawiedliwych” judaizmu. Justyn zalicza do nich Hebrajczyków, którzy przed przyjściem Pana prowadzili pobożne i sprawiedliwe życie, a zwłaszcza patriarchów i proroków *Starego Testamentu*, którzy zapowiedzieli Chrystusa i żyli zgodnie z Logosem, chociaż go jeszcze nie znali³². Należy do nich dołączyć judeochrześcijan (Żydzi praktykujący nadal przepisy *Prawa*, ale uznający mesjański charakter Chrystusa), którzy nie narzucają praw judaizmu chrześcijanom pochodzącym z pogaństwa³³. Wydaje się natomiast, że Żydzi odrzucający bóstwo i mesjańskość Chrystusa, będą wyłączeni ze zbawienia. Takie radykalne postawienie sprawy oburza i niepokoi Tryfona: „Co ty mówisz? Twierdzisz, że nikt z nas niczego nie odziedziczy na Świętej Górze?”³⁴

Według Justyna sprawiedliwych można spotkać nie tylko wśród chrześcijan i Żydów, gdyż są oni obecni również wśród pogan. Justyn zalicza do grona chrześcijan *ante litteram* tych wszystkich, którzy, choć żyli przed przyjściem Chrystusa lub nigdy nie mieli okazji go poznać, prowadzili życie sprawiedliwe i wyznawali naukę zgodną z prawdziwym Bogiem. Twierdzi on, że wszystko to, co dobre i prawdziwe wśród pogan ma swoje jedyne źródło w odwiecznym Logosie obecnym w historii jak ziarno (*logos spermatikos*)³⁵ czekające na wzrost i na pełnię. Szczególnie bliski jest mu Sokrates (a wraz z nim platońska filozofia) i Heraklit (a wraz z nim stoicyzm), obaj „sprawiedliwi”, którzy doświadczyli niesprawiedliwego prześladowania. Ważne miejsce zajmują też „mędrcy” Izraela, którzy żyli przed Chrystusem: „Ci wszyscy, którzy żyli zgodnie z Logosem są chrześcijanami, nawet jeśli uważano ich za ateistów, jak na przykład wśród Greków Sokrates, Heraklit i im

³¹ Por. *Apol.* I, 61-67.

³² Por. *Dial.* 26, 1.

³³ Por. *Dial.* 47, 1-3.

³⁴ *Dial.* 25, 6.

³⁵ Por. *Apol.* I, 5 ; I, 46 ; II, 10 ; II, 13. Szerzej na ten temat: R. Holte, *Logos spermatikos. Christianity and ancient philosophy according to St. Justin*, „*Studia theologica. Nordic Journal of Theology*” (1958) 12, s. 109-168; M. J. Edwards, *Justin's Logos and the Word of God*, „*Journal of Early Christian Studies*” (1995) 3/3, s. 261-280.

podobni, oraz wśród barbarzyńców Abraham, Ananiasz, Azariasz, Miszael, Eliasz i wielu innych”³⁶.

Jest wreszcie ostatnia grupa tych, którzy w jakiś sposób odwołują się do Chrystusa: heretycy³⁷. Choć nazywają się oni faktycznie „chrześcijanami”³⁸, to wyznają fałszywą doktrynę i wprowadzają wielkie zamieszanie wśród wierzących. Według Justyna nie należą oni do Kościoła, ale trudno powiedzieć, czy są całkowicie pozbawieni szansy na zbawienie. Nie wiadomo, czy są zupełnie poza Kościołem czy też tylko na jego „marginesie”³⁹.

Widać zatem jasno, że u Justyna, pojęcia „kościół” i „chrześcijaństwa” (Justyn nie zna tego słowa) nie pokrywają się. O ile granice Kościoła są dość przejrzysto wyznaczone dzięki dogmatycznym i etycznym kryteriom, o tyle rzeczywistość, jaka kryje się pod imieniem „chrześcijanin”⁴⁰ jest trudna do sprecyzowania, albowiem dotyczy ona ludzi pochodzących z judaizmu, z pogaństwa, a nawet – w pewnych sytuacjach – z sekt heretyckich.

3. Tacjan Syryjczyk

Tacjan, autor *Oratio ad Graecos*⁴¹, podobnie jak inni apologety II wieku, nie przedstawia nigdzie systematycznej refleksji nad Kościołem. Można jednak odnaleźć w *Oratio* kilka fragmentów ukazujących jego sposób postrzegania chrześcijańskiej wspólnoty. Po pierwsze, fakt, iż autor stosuje często pierwszą osobę liczby mnogiej („my”) na oznaczenie chrześcijan, świadczy o głębokim poczuciu przynależności do określonej grupy ludzi, których religijna i kulturowa tożsamość

³⁶ *Apol.*, I, 46, 3. Można tu wspomnieć o przyjętej przez Justyna hipotezie „kradzieży” lub „zapożyczenia”, obecnej już u aleksandryjskich Żydów, według której wszelka mądrość obecna wśród pogan i kompatybilna z nauką *Biblii*, ma swoje źródło w Mojżeszu. Por. A. J. Droge, *Homer or Moses. Early Christian Interpretation of History of Culture*, Tübingen 1989.

³⁷ Na temat rozumienia pojęcia „heretyk” przez Justyna zob.: A. le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II-III siècle*, I, s. 36-91.

³⁸ „Wskazałem ci też wcześniej poza tym, że istnieją również tacy, których nazywają chrześcijanami, ale są oni bezbożnymi, niewiernymi heretykami, nauczają doktryn, które są pod każdym względem bluźniercze, ateistyczne i głupie” (*Dial.*, 80, 3). Por. *Apol.* I, 26, 6 ; *Dial.*, 35, 2.

³⁹ Por. B. Pouderon, *Le concept d'Eglise...*, dz. cyt., s. 75.

⁴⁰ Na temat *nomen christianum* u Justyna zobacz: E. F. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen 1973, s. 171-175.

⁴¹ W niniejszym opracowaniu nie uwzględniam – z racji innego charakteru literackiego – drugiego zachowanego do dziś pisma Tacjana, *Diatessaron*.

kształtuje się w kontekście radykalnej krytyki hellenizmu. Po drugie, Tacjan uważa chrześcijan za duchowych spadkobierców Izraela i dlatego stawia ich tuż obok „barbarzyńskiej filozofii”, czyli – zgodnie z językiem autora – obok judaizmu. Tacjan nie odrzuca zatem judaizmu jako obcego ciała⁴². Po trzecie, autor sygnalizuje *en passant*, że chrześcijańska wspólnota złożona jest z osób zróżnicowanych pod względem pochodzenia, statusu społecznego i kulturowego: „Naszą filozofię wyznają nie tylko bogaci, ale również biedni, którzy otrzymują naukę za darmo (...). My przyjmujemy wszystkich, którzy chcą słuchać, nawet stare wdowy i młodzież, krótko mówiąc, szanujemy osoby każdego wieku”⁴³. Według Tacjana, poznanie chrześcijańskiej „filozofii” jest możliwe dla wszystkich i to właśnie ono staje się kryterium przynależności do nowej rodziny: „Wszyscy, którzy chcą poznać naszą filozofię, stają się naszymi braćmi, my zaś nie patrzymy na ich wygląd ani też przychodzących do nas nie osądzamy na podstawie pozorów. Jesteśmy bowiem przekonani, że wszyscy są zdolni do poznania, nawet jeśli są słabi na ciele”⁴⁴. Ten ostatni tekst jest szczególnie cenny, gdyż zawiera on załączek rozwiniętej później przez Ojców teologii Kościoła-*fraternitas*.

4. Atenagoras z Aten

W dwóch zachowanych do dziś pismach Atenagorasa (*Legatio pro christianis* i *De resurrectione*) nie ma żadnej wzmianki o Kościele. Nie pojawia się tam nawet imię Chrystusa, a termin *christianos* spotykamy tylko cztery razy⁴⁵ i to w kontekście prawniczym, gdzie mowa jest o prześladowaniach. Pojawiają się natomiast dwie myśli obecne już u Justyna, a mające pewien związek z Kościołem. Najpierw podkreśla się fakt, że chrześcijaninem jest ten, kto nosi imię Chrystusa (temat *nomen christianum* jest szeroko rozwinięty w *Legatio*⁴⁶) wyznaje go publicznie. Następnie zwraca się uwagę na to, że przypominanie o istnieniu tych, co są „na zewnątrz”, sugeruje istnienie jakiejś konkretnej grupy, w której wszyscy są „wewnątrz”⁴⁷. Warto również wspomnieć,

⁴² Cf. *Ad Graecos* 32, 1 (M. Marcovich (red.), *Tatiani Oratio ad Graecos*, PTS 43, Berlin 1995, s. 61; L. Misiarczyk, *Pierwsi apologetci...*, dz. cyt., s. 345).

⁴³ Tamże, 32, 2.

⁴⁴ Tamże, 32, 7.

⁴⁵ Por. M. Marcovich (red.), *Athenagoras. Legatio pro Christianis*, PTS 31, Berlin 1990, s. 123 (słowo: *christianos* w *index nominum*).

⁴⁶ Por. *Leg.*, 2 (M. Marcovich, PTS 31, s. 24-25).

⁴⁷ Por. B. Pouderon, *Le concept...*, dz. cyt., s. 78.

że na samym początku swojej *Legatio* autor przytacza obowiązującą w Imperium praktykę tolerancji dla zwyczajów poszczególnych ludów, a zwłaszcza obowiązek szacunku dla przodków i dla pochodzących od nich praw. W takim kontekście pyta o racje odmawiania chrześcijanom tego samego prawa, poprzez co pragnie podkreślić, że oni również mogą wykazać się własną tradycją przodków, która czasami jest starsza niż niektóre synkretyczne grupy religijne⁴⁸.

Chrześcijańska wspólnota jest widziana przede wszystkim jako wspólnota braci. Atenagoras dumnie obwieszcza, że chrześcijanie są dla siebie braćmi, siostrami, ojcami⁴⁹, czyli, że tak, jak członkowie jednej rodziny, są złączeni miłością. Nigdzie natomiast nie odwołuje się do kategorii „ludu”, tak typowej dla Justyna, ale z pewnością zbyt biblijnej, aby ją wspominać w tekstach kierowanych do Greków.

5. Meliton z Sardes

Z pism biskupa Melitona z Sardes zachowała się do dzisiaj *Homilia Paschalna*, fragmenty *Apologii* i zbiór tekstów prorockich (*Eclogae*). W *Apologii*, skierowanej ok. 175 roku do Marka Aureliusza, o chrześcijanach mówi się, że są „rasą (*génos*) czcicieli Boga”⁵⁰. Jest to niewątpliwie nawiązanie do obecnego już u Arystydesa podziału ludzkości na trzy „rasy”: Greków, Żydów i chrześcijan.

Temat Kościoła pojawia się dyskretnie w *Homilii Paschalnej*, gdzie znaczna część tekstu, a zwłaszcza nn. 35-46, oparta jest na dynamice przechodzenia od zapowiedzi (*typos*) do wypełnienia (*plērōma*), od figury do prawdy, od starego do nowego i od tymczasowego do wiecznego⁵¹. Taki schemat myślowy jest oczywiście związany z alegoryzującą tendencją w interpretacji *Starego Testamentu*. W tym kontekście interpretacyjnym judaizm jest zapowiedzią, chrześcijaństwo zaś spełnieniem; hebrajski *laos*, miejsce działania *Prawa*, jest zapowiedzią, zaś *ekklēsia*, miejsce działania *Ewangelii*, jest realizacją⁵². Słowo występuje w *Homilii* cztery razy i zawsze ma to miejsce w kontekście wspomnianej dynamiki przechodzenia od zapowiedzi do prawdy:

⁴⁸ Por. L. W. Barnard, *Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetics*, Paris 1977, s. 147.

⁴⁹ Por. *Leg.*, 32, 5 (M. Marcovich, PTS 31, s. 103).

⁵⁰ Meliton cytowany przez Euzebiusza, *HE*, IV, 26, 5.

⁵¹ Por. J. Blank (red.), *Meliton von Sardes. Vom Pascha. Die älteste christliche Osterpredigt*, ss. 59-65.

⁵² Por. J. Daniélou, *Figure et événement chez Méliton de Sardes*, [w:] *Neotestamentica et Patristica*, Leiden 1962, s. 282.

„Zaiste, zbawienie Pańskie i prawa były już obecne jako zapowiedź w ludzie Izraela, a nauki *Ewangelii* z góry już zwiastowało *Prawo*. Lud Izraela był jakby pierwszym zarysem planu, a *Prawo* jakby zapisaną przypowieścią, *Ewangelia* jest zaś wyjaśnieniem i wypełnieniem *Prawa*, a **Kościół** miejscem, gdzie ono się urzeczywistnia”⁵³.

„Model był więc cenny, póki nie nadeszła rzeczywistość, a przypowieść godna podziwu, póki nie została wyjaśniona. Mówiąc inaczej: lud (*laos*) Izraela pełnił wielką rolę, zanim nie powstał **Kościół**, a *Prawo* było godne podziwu, zanim nie zajaśniała *Ewangelia*”⁵⁴.

„Kiedy zaś powstał **Kościół** i pojawiła się *Ewangelia*, zapowiedź stała się niepotrzebna, gdyż swoją moc przekazała rzeczywistości, a *Prawo* się dopełniło przekazawszy swoją moc *Ewangelii*. Podobnie model staje się niepotrzebny, kiedy przekazał swój obraz temu, co istnieje naprawdę, i przypowieść staje się niepotrzebna, kiedy jej sens został wyjaśniony”⁵⁵.

„Tak i *Prawo* się wypełniło, kiedy zajaśniała *Ewangelia* i lud Izraela stracił swoją rolę, kiedy powstał **Kościół**, i zapowiedź stała się niepotrzebna, kiedy Pan się objawił”⁵⁶.

Zdarza się także, że Meliton używa słowa *laos* na oznaczenie Kościoła, ale wtedy towarzyszy mu przymiotnik „wieczny” (*aiōnios*), dzięki czemu można odróżnić prowizoryczny i przejściowy charakter wybraństwa ludu Izraela od wiecznego wybraństwa chrześcijańskiego Kościoła: „On to wyprowadził nas z niewoli na wolność, z ciemności na światło, ze śmierci do życia, z tyranii do wiecznego królowania i uczynił nas nowymi kapłanami i ludem wybranym, wiecznym”⁵⁷. W tym fragmencie autor dostosowuje do rzeczywistości chrześcijańskiego Kościoła biblijny temat kapłańskiego charakteru ludu Bożego. Występuje on w *Księdze Wyjścia*: „Będziecie dla mnie królestwem kapłańskim, narodem świętym” (19, 6) i jest cytowany przez *Nowy Testament* (1 P 2, 4-10; Ap 1, 6; 5, 10; 20, 6) i Justyna (*Dial.*, 116, 2-3). Prerogatywy, jakimi Bóg obdarzył swój lud, przechodzą teraz na nowy lud, jakim jest Kościół.

Kościół staje się nową ziemią wybraną, Jeruzalem niebieskim, zastępującym ziemskie. Cała ziemia zajmuje miejsce „niewielkiego

⁵³ Méliton de Sardes, *Sur la Pâque*, s. 39-40 (SCh 123, s. 80, [w:] A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie*, seria *Ojcowie żywi VIII*, Kraków 1988, s. 329).

⁵⁴ Tamże, 41 (SCh 123, s. 81-83; A. Świderkówna, s. 329).

⁵⁵ Tamże, 42 (SCh 123, s. 83; A. Świderkówna, s. 329-330).

⁵⁶ Tamże, 43 (SCh 123, s. 83; A. Świderkówna, s. 330).

⁵⁷ Tamże, 68 (SCh 123, s. 99; A. Świderkówna, s. 338).

skrawka terenu” i Kościół powszechny zastępuje namiot spotkania: „Cenna jest ziemską Jerozolima, ale dziś bez wartości, gdyż jest Jerozolima niebieska, cenne skąpe dziedzictwo, ale dziś bez wartości, gdyż przeobfita jest łaska. Nie w jednym bowiem miejscu i nie na małym skrawku ziemi zamieszkała Chwała Boża, lecz łaska jego rozlała się aż po najdalsze kresy ziemi i tam właśnie Bóg Wszechmocny rozbił swój namiot przez Jezusa Chrystusa, któremu chwała na wieki”⁵⁸.

6. Teofil z Antiochii

U Teofila z Antiochii, podobnie jak u innych apologetów, temat Kościoła jest prawie nieobecny. W kilku miejscach⁵⁹ spotykamy odwołanie się do tematu *nomen christianum*: kto nosi to imię (którego etymologia wywodzi się, według Teofila, od *chrinein* – „namaścić”, lub od *chrēstos* – „doskonały”), przynależy do nowej wspólnoty.

Można również dostrzec u niego zapowiedź jednego z klasycznych w eklezjologii patrystycznej obrazów Kościoła: *mysterium lunae*⁶⁰. Proponując alegoryczny komentarz do opisu stworzenia świata, Teofil pisze: „Słońce jest figurą Boga, a księżyc figurą człowieka”⁶¹. Tak, jak księżyc błyszczy w nocy dzięki odbijającemu się na nim światłu słońca i znika, kiedy nadchodzi dzień, tak samo człowiek, stworzony na obraz i na podobieństwo Boże, świeci wśród nocy stworzeń swoją godnością, którą otrzymuje od Stwórcy. Liczni starożytni pisarze chrześcijańscy, tacy, jak Orygenes⁶², Ambroży⁶³ czy Augustyn⁶⁴, zaproponują takie samo rozumowanie w odniesieniu do Kościoła, *Ecclesia-luna*.

Najbardziej wyraźnym eklezjologicznym tekstem jest fragment, w którym porównuje Kościoły lokalne do wysp spokoju i bezpieczeństwa na rozszalałym morzu. W drugiej księdze *Do Autolykosa* wzmiankuje istnienie „świętych kościołów”, czyli poszczególnych wspólnot chrześcijańskich rozsianych po świecie. Słowa *ekklēsia* używa tylko w liczbie mnogiej, co sugeruje, że nie ma na myśli Kościoła powszechnego: „Świat zdaje się być podobny do morza (...). Na morzu są wyspy. Niektóre z nich są gościnne i możliwe do zamieszkania, mają dostępne

⁵⁸ Tamże 45-46 (SCh 123, s. 85; A. Świderkówna, s. 330-331).

⁵⁹ Por. *Ad Autol.* I, 1, 2; I, 12, 1; III, 14.

⁶⁰ Por. H. Rahner, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, s. 147-290.

⁶¹ *Ad Autol.* II, 15 (M. Marcovich, ed., PTS, s. 62).

⁶² Por. *Hom. in Gen.*, I, 5-7; *Hom. in Num.*, 23, 5.

⁶³ Por. *Hexameron*, 4, 1 ss.

⁶⁴ Por. *De Gen. ad Litt.*, 2, 13-18.

wybrzeża i porty, w których mogą się schronić ci, których zaskoczy burza. Podobnie Bóg dał światu, miotanemu burzą grzechów, wspólnoty (*tas synagōgas*) – mam na myśli święte kościoły (*ekklēsias hagas*), gdzie znaleźć można, jak na łatwo dostępnych wyspach, naukę prawdy; tam chronią się ci, którzy pragną być zbawieni”⁶⁵. Zauważmy wpierw, że autor nie waha się użyć słowa *synagōgē* na oznaczenie chrześcijańskiej wspólnoty. Dalszy kontekst pozwala stwierdzić, że przeciwnikami „Kościoła” nie są żydowskie synagogi, ale grupy heretyckie, przyrównane do „skalistych i niedostępnych wysp, które są zgubą tych, co się chcą na nich schronić”⁶⁶. Owo porównanie Kościoła do wyspy lub do portu zbawienia, ma głęboką i piękną wymowę teologiczną: wspólnota chrześcijańska to miejsce zbawienia i prawdy.

7. Do Diogneta

W tym tekście anonimowego autora z II wieku słowo *ekklēsia* pojawia się tylko dwa razy: „On, wieczny, dziś uznany jest Synem. Przez Niego bogaci się Kościół, a łaska rozkwita i mnoży się w świętych. [Kościół] raduje się z wiernych, którzy zobowiązań wiary nie łamią i nie przekraczają granic wytyczonych przez Ojców”⁶⁷; „I oto wszędzie sławi się poszanowanie prawa, znajduje uznanie misja proroków, umacnia się wiara w *Ewangelię*, zachowana jest nauka apostołów, a łaska Kościoła raduje się głośno”⁶⁸.

Jeśli odczytamy te fragmenty w ich kontekście, to można na ich podstawie wysunąć kilka refleksji na temat Kościoła. Autor chce ukazać istniejącą kontynuację pomiędzy misją Słowa Wcielonego i Kościoła. Choć nie interesuje się aspektem instytucjonalnym Kościoła, to chce mimo to ukazać go jako miejsce gdzie Logos realizuje przyniesione zbawienie. Wydaje się również, że autor sugeruje pewien doktrynalny kontekst niezbędny dla rozwoju Kościoła: przyjęcie dziedzictwa Izraela (*Prawo* i prorocy), prymat wiary, szacunek dla tradycji apostoelskiej („granice wytyczone przez Ojców”). B. Pouderon⁶⁹ widzi tutaj dyskretne odcięcie się od pewnych poglądów heterodoksyjnych, jak na przykład od judeo-chrześcijaństwa, podkreślającego przesadnie znaczenie uczynków lub gnostyków dewaluujących znaczenie dziedzictwa Izraela.

⁶⁵ *Ad Autol.* II, 14, 2-3 (M. Marcovich, ed., PTS 43, s. 61).

⁶⁶ *Ad Autol.* II, 14, 4 (M. Marcovich, *Tamże*)

⁶⁷ *Ad Diogn.*, 11, 5 (Sch 33bis, s. 80; A. Świderkówna, s. 373).

⁶⁸ *Ad Diogn.*, 11, 6 (Sch 33bis, s. 80; A. Świderkówna, s. 373).

⁶⁹ B. Pouderon, *Le concept d'Eglise...*, dz. cyt., s. 84.

Chrześcijanie jako grupa są nazwani, podobnie jak u Arystydesa, „nowa rasa”⁷⁰, a poszczególne chrześcijanin „nowym człowiekiem”⁷¹. Wydaje się, że owa „nowość” polega na moralnym i społecznym zachowaniu, różniącym się od stylu obowiązującego w ówczesnym świecie⁷². Owa „inność” w postępowaniu czyni z chrześcijan grupę odróżniającą się od pozostałych członków społeczności, choć oni sami domagają się, by ich traktować jak wszystkich innych obywateli.

Kolejnym elementem eklezjologicznej refleksji jest temat „podwójnego obywatelstwa”: chrześcijanie uważają, że choć są w pełni obywatelami społeczności ziemskiej (wypełniają skrupulatnie wszelkie zobowiązania wobec państwa), to przynależą również do innej ojczyzny, którą jest Kościół. Są zatem obecni w świecie jako *paroikoi*, czyli jako cudzoziemcy z prawem pobytu⁷³. Kościół jako „państwo” chrześcijan nazwane jest terminem *politeia*, które ma niewątpliwie konotacje społeczne i polityczne, ale nie jest łatwe do przetłumaczenia⁷⁴. Takie określenie Kościoła wskazuje niewątpliwie na pewną wewnętrzną strukturę i na elementy instytucjonalne, które oczywiście nie są sprecyzowane przez autora.

Kościół jest tutaj na ziemi „duchowym państwem”, które stanowi pewien odblask „państwa niebieskiego”. O ile pierwsze ma charakter przejściowy, o tyle to drugie jest wieczne i stanowi dla chrześcijanina ostateczne kryterium przynależności i obywatelstwa. W tym kontekście, autor posługuje się obecną już w myśli greckiej teorią o „duszy świata”⁷⁵: chrześcijanie stanowią element duchowy ziemskiego świata, immanentny, współistniejący z nim i ożywiający go: „Czym jest dusza w ciele, tym są chrześcijanie w świecie”⁷⁶. Nie dziwi zatem fakt, że chrześcijanie dwa razy (11, 4; 12, 9) są nazwani „świętymi”, co oznacza

⁷⁰ *Ad Diogn.*, 1, 1 (SCh 33bis, s. 52).

⁷¹ *Ad Diogn.*, 2, 1 (SCh 33bis, s. 54). Termin niewątpliwie inspirujący się myślą Pawła (por. Ef 4, 22-24).

⁷² Por. *Ad Diogn.*, 5-6 (SCh 33bis, s. 62-66).

⁷³ Por. *Ad Diogn.*, 5, 5 (SChbis, s. 62). Wyraźne odniesienie do Ef 2, 19, Hbr 11, 13-16 i 2 P 2, 11.

⁷⁴ Por. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press 1961, Oxford, s. 1113; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Librairie Klincksieck, s. 892-893.

⁷⁵ Zob. Komentarz H. I. Marrou w wydaniu *Ad Diognetum* (SCh 33bis, s. 137-146); J. Moreau, *L'âme du monde. De Platon aux stoïciens*, Paris 1939; R. Joly, *Les chrétiens, âme du monde selon A Diognete V-VI*, [w:] Tenże, *Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973, s. 199-226.

⁷⁶ *Ad Diogn.*, 6, 1 (SCh 33bis, s. 64).

przynależność do świata z wysoka oraz ich moralną doskonałość. Dzięki temu, przynajmniej *implicite*, Kościół staje się „wspólnotą świętych”, czyli miejscem obecności zbawionych i miejscem zbawiania. Właśnie tutaj widać najbardziej charakterystyczny element pojmowania Kościoła przez autora *Ad Diognetum*: ziemską wspólnota obywateli nieba.

Zakończenie

Czy można mówić o eklezjologii apologetów greckich II wieku? Na pewno nie, jeśli przez eklezjologię rozumiemy systematyczną refleksję nad tajemnicą lub strukturą Kościoła. Krótkie i fragmentaryczne uwagi odnoszące się do Kościoła są rzadkie i niekiedy trudne do interpretacji. Ten stan rzeczy wiąże się oczywiście ze specyficznym charakterem tych pism, które nie miały na celu opracowania teologicznej czy duszpasterskiej refleksji na użytek wewnętrzny, ale obronę chrześcijaństwa przeciwko atakom z zewnątrz. Nie należy też zapominać, że okres, w którym tworzyli apologety, to czas, w którym teologia Kościoła tak naprawdę się dopiero zaczynała kształtować. Wiemy także, że cisze i milczenia starożytnych tekstów na jakiś temat są trudne do interpretacji. Brak tekstów niekoniecznie musi oznaczać brak refleksji, zwłaszcza jeśli chodzi o *Corpus apologetarum*, o którym wiemy, że jest bardzo niekompletny, gdyż wiele pism z tego okresu po prostu nie dotrwało do naszych czasów⁷⁷. Fragmentaryczność zachowanych źródeł, lapidarne lub okazjonalne stwierdzenia teologiczne zamiast systematycznej refleksji i zupełne pomijanie niektórych kwestii to czynniki, które na pewno nie ułatwiają rekonstrukcji ich myśli. Przy takim stanie rzeczy nieliczne teksty apologetów odnoszące się przynajmniej *implicite* do Kościoła są bardzo cenne i pozwalają, mimo wszystko wyprowadzić kilka wniosków.

To, co wysuwa się jakby na pierwszy plan to problem tożsamości i przynależności. W kontekście prześladowań, chrześcijanie odczuwali w szczególności potrzebę przynależności, ta natomiast domagała się coraz czytelniejszego sprecyzowania kryteriów określających prawdziwie chrześcijańską tożsamość. Te kryteria, dotyczące zasadniczo

⁷⁷ W stanie bardzo szczątkowym przetrwały wspomniane przez Euzebiusza: *Apologetia Kwadratusa* (HE IV, 3, 1-3) i *Dialog między Jazonem i Papiskosem* Arystona z Pelii (HE IV, 6, 3). Dzieła Apolinarego z Hierapolis (HE IV, 27) i Miltiadesa (HE V, 17, 5) nie zachowały się w ogóle. Także liczne pisma Justyna, które wspomina Euzebiusz, nie przetrwały do dzisiaj (HE IV, 18, 4-5). W kwestii zaginionych lub wątpliwych pism apologetów zob. L. Fritz, *Théologie patristique. Cours III: Apologètes grecs*, Paris 2005, s. 80-81; B. Pouderon, *Les apologistes grecs du II siècle*, Paris 2005.

kwestii doktrynalnych i moralnych, były określane przez całą wspólnotę Kościoła, co sugeruje istnienie początków pewnych struktur pozwalających określić *regula fidei*. Teksty apologetyczne mówią najczęściej o chrześcijanach w liczbie mnogiej, a więc jako o pewnej grupie determinującej kryteria przynależności. To poszukiwanie tożsamości przejawia się także poprzez tendencję do uwypuklania różnic z Żydami, poganami lub heretykami. Wydaje się, że to, co dominuje w „eklezjologicznej” refleksji apologetów, to konieczność określenia i zdefiniowania granic przynależności.

Kościół, chociaż jest on tak rzadko wspomniany u apologetów, jest jednak zawsze postrzegany jako ciało społeczne: jest on „nową rasą” wobec pogan i Żydów; jest on „nowym ludem” wobec dawnego Ludu Wybranego; jest on „ludem świętym”; jest on zgromadzeniem tych, którzy nazywają się braćmi (*fraternitas*). Jest on zatem, w świadomości apologetów, rzeczywistością posiadającą przynajmniej zasadnicze elementy typowe dla każdej społeczności. Fakt, że autor *Ad Diognetum* nazywa go *politeia* (co można przetłumaczyć jako „republika”), jest bardzo znaczący.

Trzecim elementem charakteryzującym „eklezjologię” apologetów jest ich przeświadczenie o zbawiającym charakterze Kościoła. Dla tych, którzy już w nim są, jest on miejscem uświęcenia. Zwrot „lud święty” to odpowiednik starotestamentalnego określenia ludu Bożego do nowej rzeczywistości Kościoła, zgodny zresztą z tekstami *Pierwszego Listu Piotra* i *Apokalipsy*. Dla tych, którzy szukają prawdy jest – jak dla rozbitków na wzburzonym morzu – wyspą ocalenia i zbawienia. Choć obraz Kościoła jako wyspy lub portu zbawienia pojawia się tylko raz u Teofila, to przekonanie, że Kościół jest środowiskiem zbawienia jest obecne, przynajmniej w sposób ukryty, w licznych tekstach.

Słowa kluczowe: apologetyci, Kościół, *Septuaginta*, zbawienie

Ks. Wojciech Turowski

Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży

Dialog zbawienia w kontekście Roku Wiary

A DIALOGUE OF SALVATION IN THE CONTEXT OF THE YEAR OF FAITH

A dialogue of salvation the Church has today aims not only at interpersonal contacts to know each other, people's wishes and views. It is something more, because it bears the features of the unity and dialogue within the Holy Trinity. For those who believe, Jesus is the image of such a dialogue. His person much affects the quality of different dialogues the world is having nowadays. Today Christianity and the person of Jesus Christ are pushed on to the sidelines and belittled, and even fought. The Year of the Faith in the Church is a good opportunity for reflecting on its nature and message. It is an opportunity to grasp the saving dialogue God has with his people. The leading theme set by Benedict XVI for this year is a challenge for all the members of the Mystical Body of Christ. Hence it is necessary to have a saving dialogue with the contemporary world through a priestly reception of the sources of faith and one's personal testimony of faith.

Key words: faith, dialogue, salvation

Wstęp

Przewodnią ideą ogłoszenia Roku Wiary jest, aby człowiek ponownie odnalazł drogę wiary w Jezusa, która stanowi ostateczną drogę odnalezienia zbawienia¹. To Chrystus jest światłością świata, by w Jego blasku człowiek potrafił odróżnić dobro od zła. On jest solą ziemi, by Jego mocą Duch Święty rozpałał w nas ogień miłości Bożej i oczyszczał,

¹ Por. Benedykt XVI, List apostolski *Porta fidei*, 3.

niszcząc, co nie święte, naznaczone grzechem, odnawiając w człowieku Boże podobieństwo. W teologii mówi się, że w Chrystusie ma miejsce rekapitulacja historii stworzenia i zbawienia człowieka. Chrystus, jako Zasada stworzenia, nadaje chrystyczny kształt bytowi ludzkiemu. Przez Osobę Jezusa Chrystusa – jako wcielonego Boga – oraz w Nim każdy człowiek wypełnia sens swojego istnienia i osiąga „doskonałą pełnię” – w Bogu². Rok Wiary więc winien być okazją do pogłębienia wiary w Chrystusa, do prowadzenia z Nim zbawczego dialogu.

Dnia 6.08.1964 roku papież Paweł VI ogłosił swoją pierwszą encyklikę *Ecclesiam Suam*. W przeddzień, na audiencji generalnej, wyjawił jej główne przesłanie. Wtedy papież powiedział: „Może encyklikę tę moglibyśmy zatytułować: *Drogi Kościoła*. Do jednej z trzech dróg, na jakie wskazał w tym dokumencie, była droga zbawczego dialogu, który ciągle prowadzi Kościół.

1. Dialog zbawienia

Samo słowo „dialog” (gr. *diálogos*) oznacza dosłownie rozmowę dwóch osób. Czasownik grecki *dialegein* („rozmawiać”) określa rozmowę, mającą na celu wzajemną konfrontację i zrozumienie poglądów. Zakłada przede wszystkim słuchanie, w którym chodzi nie tyle o dojście do porozumienia, ile o zrozumienie drugiego i tego, o czym się dyskutuje³.

Czym jest dialog zbawienia? Dialog zbawienia, to nie sposób negocjacji Kościoła ze współczesnością, lecz jest to dialog właściwy Mistycznemu Ciału Chrystusa, który z woli Założyciela trwa nieustannie jako wspólnota zbawcza i zbawiająca w łączności ze swoją Głową⁴. Trzeba pamiętać, iż dialog prowadzony w Kościele i przez jego wiernych, jest odzwierciedleniem transcendentnego dialogu wewnątrztrynitarnego i zbawczego dialogu Boga z człowiekiem w *Starym Testamencie* oraz Chrystusa w *Nowym Testamencie*, które stanowią kolejne etapy historii zbawienia. To Bóg zainicjował dialog z człowiekiem przez objawienie, na które człowiek odpowiada religijną postawą wiary. Dialog zbawienia jest dialogiem zrodzonym z miłości i dobroci Boga⁵. Dialog zbawienia

² Por. Z. J. Zdybicka, *Chrystus właściwą odpowiedzią na pytanie o człowieka*, „Ethos” 2005 numer specjalny s. 91n.

³ Por. Ł. Kamykowski, *Specyfika dialogu chrześcijan z żydami*, [w:] *Dialog międzyreligijny*, H. Zimoń (red.), Lublin 2004, s. 353.

⁴ Por. J. Wal, *Rola dialogu w życiu Kościoła*, [w:] *Teologia pastoralna*, t. 1, R. Kamiński (red.), Lublin 2000, s. 193.

⁵ Por. R. Łukaszyk, *Dialog*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1989, k. 1260.

posiada zawsze dwa kierunki; horyzontalny skierowany jest do człowieka i świata, w którym on żyje oraz wertykalny, jest to „kierunek ku Bogu”. Dialog zbawienia odbywa się na dwóch płaszczyznach. Większa płaszczyzna, to dialog ze światem, z tymi, którzy nie wierzą oraz z innymi religiami, gdzie Kościół chce zaszczerpić wiarę czy rzucić snop światła prawdy. Płaszczyzna mniejsza, wewnątrzkościelna, która obejmuje wszystkie dziedziny, jakimi zajmuje się Kościół, jak doktryna wiary, moralności, liturgia, duszpasterstwo itp.

1.1. Dialog ze światem

Kościół chce ciągle prowadzić dialog ze światem, jako z całą rodziną ludzką⁶, której chce ukazać transcendentny sens ludzkiej egzystencji. Posiadając głęboką samoświadomość, Kościół pragnie naśladować swego Mistrza i realizować Jego zbawcze dzieło przez braterski dialog. Narzędziem braterskiego dialogu jest *Ewangelia*, która jest sposobem głębszego rozumienia praw życia społecznego, jakie Stwórca wpisał w naturę duchową i moralną człowieka⁷. Temu światu Kościół pragnie zanieść orędzie zbawienia usłyszane od Chrystusa i przez Niego zlecone, by się nim dzielić i czyni to nie tyle z pozycji hierarchicznej, ale naturalnej, wspólnej egzystencji, wspólnego przemierzania tego świata, jako społeczności ludzka, jako lud Boży prowadzony przez Ducha Świętego.

Dialog ze światem, za swój przedmiot ma szeroko rozumianą egzystencję człowieka. Punktem wyjścia dialogu jest przekonanie, że człowiek żyje dziś w świecie rozdartym między nadzieją i obawą, w środowisku, w którym następują szybkie i głębokie przemiany. W takich złożonych warunkach Kościół próbuje na drodze dialogu, odczytując znaki czasu, ukazywać sens życia. To właśnie człowiek jest w centrum zbawczego dialogu. Troska o jego wszechstronny rozwój, ochronę godności ludzkiej, małżeństwa i rodziny, rozwój kultury, która jest przejawem twórczości człowieka, jak również sprawiedliwy podział dóbr, a więc sfera gospodarcza i społeczna życia człowieka, to zakres dialogu, który ostatecznie doprowadzić ma człowieka do osobistego dialogu z Bogiem⁸.

Metodą zbawczego dialogu jest dawanie świadectwa, w myśl stwierdzenia Pawła VI: „Człowiek naszych czasów chętniej słucha

⁶ Por. KDK, 2, 10, 21, 43, 92.

⁷ Por. KDK, 23.

⁸ Por. Cz. Strzeszewski, *Nowe kierunki w katolickiej nauce społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 15(1972) z. 1, s. 35-42.

świadców aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami”⁹.

1.2. Dialog wewnątrz Kościoła

Początku dialogu wewnątrz Kościoła należy szukać w historii Izraela w świętym zwołaniu – *kahal Jahwe*, do którego przemówił Bóg, z którym zapragnął prowadzić dialog. Spotkanie to ma charakter osobowy oraz charakter głębszej relacji, aniżeli tylko wymiana informacji, przekazanie komunikatów poznawczych¹⁰. Taki kierunek wertykalnego dialogu – zwrócenie się Boga do człowieka ma swoje pierwsze, najgłębsze źródło w misterium Bożym, sięga samej głębi wewnętrznego życia Boga, którego imię, to „Jestem” (Wj 3, 14), który sam z siebie jest miłością i w niczym nieograniczony zwraca się do człowieka. Pragnie mu udzielić własnego życia i podzielić się nadmiarem swej miłości¹¹, o czym Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o *Objawieniu Bożym* powie tak: „Bóg niewidzialny w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej”¹². Człowiek jest w centrum dialogu. Innym *spiritus movens* wewnętrznego dialogu Kościoła jest prawda, że Kościół jest „narzędziem i znakiem zbawienia”, z czego wynika postawa otwartości i dialogu ze wszystkimi ludźmi, by każdy mógł się osobiście spotkać z Chrystusem i doświadczyć Jego obecności¹³.

Aby Kościół mógł prowadzić owocny zbawczy dialog poza własnym obszarem, czyli dialog z innymi wyznaniem chrześcijańskimi i religiami pozachrześcijańskimi oraz ze światem, sam powinien dążyć do wewnętrznej odnowy na drodze samoświadomości swej natury i posłannictwa, na co warto zwrócić szczególną uwagę w Roku Wiary.

2. Samoświadomość Kościoła

Rok Wiary dla członków Kościoła winien upłynąć na głębokiej refleksji nad samoświadomością Kościoła. Oznacza to, by w umyśle, rozumnej duszy nastąpiło uświadomienie, kim jest i do czego zmierza Kościół. Paweł VI podczas Soboru Watykańskiego II zalecał, by Kościół

⁹ *Evangelii nuntiandi*, 41.

¹⁰ Por. K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa*, [w:] *Filozofia dialogu*, B. Baran (red.), Kraków 1991, s. 137.

¹¹ Por. S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 86.

¹² KO, 2.

¹³ Por. G. Martelet, *Zapomniany Sobór?* Kraków 1997, s. 60.

wniknął w siebie, przemyślał swoją tajemnicę, celem zdobycia głębszej wiedzy o sobie i przebadania wnikliwej nauki o swym pochodzeniu, o swej naturze, pełnionej misji i o swoim celu¹⁴.

2.1. Biblijne aspekty dialogicznego charakteru Kościoła

Mówiąc o Kościele należy mówić o misterium zapoczątkowanym w tajemnicy bosko-ludzkiej Chrystusa i wypełnionym w Jego dziele odkupienia. Kościół ma charakter trynitarny, przez działanie w niej Trójcy Przenajświętszej ma charakter bosko-ludzki i wspólnotowy. Prawda o Kościele ukryta jest w *Biblii*. Bóg przemawia, aby oznajmić człowiekowi pewną prawdę, aby mu objaśnić swe zamiary wobec niego. Przez słowa i dzieła Bóg prowadzi zbawczy dialog z człowiekiem, który swą pełnię osiągnął w Słowie Wcielonym i trwa w Jego Kościele. Biblijne obrazy starotestamentalne uczą, że Słowo Boże samo przygotowało sobie Kościół. Podstawową prefigurą Kościoła chrześcijańskiego był izraelski „lud Boży” (*am JHWH, etnos Theou, Laos Kyriou, populus Dei*), w odróżnieniu od innych narodów niezwiązanych z Jahwe, czyli „pogan” (*gojim ethne*). „Dwanaście pokoleń” (Dz 26 ,6-7; Ap 21, 12; Jk 1, 1) to kolejna figura Kościoła idealnej wspólnoty, boskiej ikony wszystkich narodów, uczniów Chrystusa. „Święta Reszta” (*szear lub szeerit*) (Iz 1, 8-9; 4, 2-6; 7, 3; Am 8, 1-3; Łk 12, 32), zwrot ten wyraża głębokie zjednoczenie z Bogiem, które nie następuje przez przynależność do danej grupy, lecz przez osobiste pełne zjednoczenie z Bogiem; polega na wiernym zachowaniu w swoim życiu Przymierza z Bogiem. Koncepcja ta przypomina duchowe wybranie przez Boga, monastyczny styl życia Kościoła doskonałego, „Małej Trzódki”. „Diaspora” to inny, wieloaspektowy obraz życia na obczyźnie w rozproszeniu. Lud diaspory był żywo związany z Bogiem, a środowisko, w którym egzystował, jemu współczesny świat miał za obczyznę. Żyjąc innymi prawami, miał inne cele, zdążał do Ojczyzny niebieskiej (Rdz 11, 1-9; Pwt 26, 5nn; 28, 64nn; Flp 3, 20). Inną figurą Kościoła w *Starym Testamencie* jest „Święte Miasto” (*Sion, Hieropolis, Metropolis, Meter Sion, Civitas Sancta*), oznaczające bądź to Syjon, wybraną przez Boga Górę Świętą, wchodzącą później w obszar Świątyni Jerozolimskiej, bądź Jeruzalem (Ez 40-48; Wj 15, 1-18; Ps 78; 79; 87; Iz 2, 2; 27, 13; 60, 1-9). „Królestwo Boże”, to ostatni zwrot, który oznaczał najpierw królestwo Boga (*basileia tou Theou*), z czasem było wyrazem idei społecznych jak sprawiedliwość, pokój, łaskę aż po zapowiedź Królestwa Mesjańskiego. Wymienione starotestamentalne figury Kościoła miały wspólny obraz, na który

¹⁴ Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, 9.

składa się personalistyczny i dialogiczny charakter, mianowicie tworzyły je określone zbiorowości ludzi związane silnymi więzami między sobą i z Bogiem, który zbawia.

A jak było z ideą Kościoła w *Nowym Testamencie*? Misteryjno-dialogiczna przestrzeń Kościoła widoczna jest u synoptyków, którzy w swoich dziełach ukazują Kościół jako wspólnotę uczniów Jezusa, ludzi wierzących w Jezusa, idących za Nim. Kościół to wspólnota braterstwa. Św. Łukasz ukazuje Kościół jako bosko-ludzką czasoprzestrzeń wyłaniającą się z Chrystusa, Wydarzenia – Słowa (Zwiastowanie, Odkupienie, Wniebowstąpienie i Zesłanie Ducha Świętego), uobecniająca Jego dzieło zbawienia w słowie, znakach sakramentalnych, który jest osią dziejów. Jednak dialogiczny charakter działalności Kościoła najmocniej ukazany jest przez Jana. Ewangelista tworzy eklezjologię duchową, mistyczną i charyzmatyczną, opartą nie tyle na Chrystusie historycznym, ile raczej na zmartwychwstałym i uwielbionym Logosie, który dla wierzących w Niego jest Drogą, Prawdą i Życiem. Wymownym jest dialog Jezusa z Maryją w Kanie Galilejskiej, Nikodemem, Samarytanką, kobietą cudzołożną, czy też mowy chrystologiczne odsłaniające bóstwo Chrystusa, odwieczne i wieczne Jego istnienie¹⁵. Mistyczny i dialogiczny charakter Kościoła u Jana należy zauważyć w alegorycznych obrazach Bożej owczarni znajdującej głos Pasterza i słuchającej Go; w winnym krzewie, gdzie On jest tym szlachetnym szcepem, a członkowie Kościoła latoroślami; czy wreszcie w *Mowie eucharystycznej*, gdzie siebie nazywa siebie Chlebem życia¹⁶.

2.2. Soborowe ujęcie Kościoła

Szukając pogłębienia samoświadomości w Roku Wiary, warto sięgnąć do dokumentów Soboru Watykańskiego II. Warto zauważyć, iż z reguły sobory zwoływane były z trzech przyczyn: „causa fidei” (wiary), „causa unionis” (jedności), „causa reformationis” (reformy). Jan XXIII, zwołując Sobór, użył słowa „aggiornamento”, co praktycznie oznaczało „uwspółcześnienie Kościoła”. Do tej pory obowiązywała definicja Kościoła Roberta Bellarmina: „Kościół jest zgromadzeniem wiernych, związanych ze sobą wyznawaniem tej samej wiary i uczestnictwem w tych samych sakramentach, pozostających pod zarządem prawowitych pasterzy, a zwłaszcza jedyne go wikariusza Chrystusa na ziemi, biskupa rzymskiego”. Definicja ta, chociaż przejrzysta, nie mówi o pierwiastku boskim w Kościele, który trudno było opisać całościowo,

¹⁵ Por. J 2, 1n; 3, 1n; 4, 1n; 8, 1n; 5, 19.

¹⁶ Por. J 10, 1n; 6, 22n

bez uszczerbku. Dlatego w dokumentach Soboru Watykańskiego II nie znajdziemy definicji Kościoła, lecz ukazywanie natury Kościoła. Najwięcej takich światła rzucających na Kościół, by ukazać jego piękno znajdziemy w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*.

Kościół katolicki trwa w Kościele Chrystusa. „To jest ten jedyny Kościół Chrystusowy, który wyznajemy w *Symbolu wiary* jako jeden, święty, katolicki i apostołski (...). Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, rządzonego przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie”¹⁷. Dialogiczny, a nie statyczny jest tu zwrot „trwa w” (*subsistit in*) Kościół katolicki w Kościele Jezusa Chrystusa. Rodzi się pytanie, czy nie lepiej by stwierdzić, że Kościół katolicki jest Kościołem Chrystusowym. Zapewne tak, ale czasownik *est* jest ostrym, który mówiłby o identyczności, o doskonałości, której nie ma w Kościele, gdyż Kościół katolicki, to wspólnota świętych grzeszników, to wspólnota, która dąży do jedności i doskonałości w Jezusie Chrystusie. Tak więc termin *subsistit* jest zwrotem dynamicznym, mówiącym, że Kościół Chrystusowy, pomimo podziału chrześcijan, nadal istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim¹⁸. Wyróżnia on Kościół katolicki od innych wspólnot i Kościołów, które nie są w jedności, a które posiadają liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, „które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej”¹⁹.

Kościół ma charakter sakramentalny: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK, 1). W innym miejscu podkreśla, iż „Bóg powołał zgromadzenie tych, co z wiarą spoglądają na Jezusa, sprawcę zbawienia i źródło pokoju oraz jedności, i ustanowił Kościołem, aby ten Kościół był dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności” (KK, 9). „Chrystus wywyższony ponad ziemię, wszystkich do siebie pociągnął, powstawszy z martwych, Ducha swego Ożywiciela zesłał na uczniów i przez Niego ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia”²⁰. Pośród wielu sakramentów Eucharystia jest źródłem Kościoła, z niej spływa na nas łaska i z największą skutecznością przez nią dokonuje się uświęcenie

¹⁷ KK, 8.

¹⁸ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, Rzym 2000, 16.

¹⁹ KK, 8.

²⁰ KK, 48.

człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich innych dzieł Kościoła²¹.

Konstytucja o liturgii świętej wyznacza cel działalności Kościoła, którym jest liturgia. Wszelkie działania duszpastersko-pastoralne Kościoła mają doprowadzić ich wspólnoty do liturgii, gdzie we wspólnocie będą wielbić Boga i uczestniczyć w Eucharystii. Uczestniczenie w Ofierze Chrystusa pobudza do doskonałej jedności i gorętszej miłości Chrystusa²². Centralne znaczenie Eucharystii dla Kościoła potwierdza *Dekret o postudze i życiu kapłanów*, gdzie czytamy: „Uczta eucharystyczna stanowi zatem ośrodek zgromadzenia wiernych, któremu przewodniczy prezbiter”²³.

Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa. Ulubionym obrazem, którym posługuje się Sobór Watykański II do opisanie natury Kościoła, jest ciało człowieka²⁴. Jest to porównanie zaczerpnięte z *Pierwszego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian* (12,12 n). My jesteśmy poszczególnymi częściami tego ciała (palcem, nogą, skórą, nerką...), a jego głową jest sam Chrystus. Każda z części ma własne funkcje, które razem, wspólnie, przyczyniają się do dobra całego ciała. Mistyczność tego Ciała wymaga komplementarnego traktowania pierwiastka ziemskiego i duchowego Kościoła, gdyż tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastkiem boskim i ludzkim w Chrystusie²⁵. Kościół w relacji do Chrystusa jest jak Oblubieniec do oblubienicy. Kościół tworzy Chrystusowa relacja miłości. Sobór odszedł od jurydycznego pojmowania Kościoła, jako rzeczywistości doskonałej, na rzecz ciągłego urzeczywistniania się Kościoła w świecie.

Według Soboru Kościół to wspólnota (*communio*) służby, wiary, nadziei i miłości²⁶. Pierwotnie słowo greckie: *koinonia* (łac. *communio*) nie oznaczało wspólnoty, lecz współuczestnictwo (łac. *participatio*)²⁷. Jest to partycypacja w przebóstwionej naturze ludzkiej Chrystusa oraz w naturalnym synostwie Słowa; udział w osobowym życiu Boga przez wiarę, miłość i nadzieję; uczestnictwo w poznaniu i miłości Boga w Trójcy Osób. Jest to współudział w owocach zbawienia, w nowym

²¹ Por. KL, 10.

²² Por. tamże.

²³ DK, 5.

²⁴ KK, 7.

²⁵ Por. KK, 8.

²⁶ Por. KK, 4, 8

²⁷ Por. P. C. Bori, *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologie recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972.

życiu i w eschatologicznej przyszłości. To *participatio* jest wynikiem obecności i działania Ducha Świętego, który jednoczy wiernych we wspólnotę Kościoła. Stąd często Kościół jako wspólnota wspólnot bywa nazywany sakramentem Trzeciej Osoby Boskiej²⁸. To budowanie ma dialogiczny charakter. Dokonuje się nie przez deklaracje, ale poprzez uczestnictwo we wspólnocie Kościoła, przez relację z członkami wspólnoty. Trzeba dodać za nauczaniem soborowym, że „żadna jednak społeczność chrześcijańska nie da się wytworzyć, jeżeli nie ma korzenia i podstawy w sprawowaniu Eucharystii; od niej zatem trzeba zacząć wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty. By zaś sprawowanie Eucharystii było prawdziwe i pełne, musi prowadzić zarówno do różnych dzieł miłości i wzajemnej pomocy, jak i do akcji misyjnej, a także do różnych form świadectwa chrześcijańskiego”²⁹.

Duch Święty, jednocząc Kościół we wspólnocie i posłudze, „uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne i charyzmatyczne”³⁰. Mówiąc o charakterze hierarchicznym Kościoła, Sobór odszedł od traktowania biskupów jako wikariuszy papieskich w diecezji, ale jako pasterzy lokalnego Kościoła³¹. Zwrócił uwagę na istniejącą ścisłą więź biskupów z papieżem, tworząc kolegium apostołskie, które z biskupem Rzymu jest podmiotem „najwyższej i pełnej władzy w Kościele”³².

Kościół to wspólnota ludu Bożego, która jest niedoskonała, dlatego potrzebuje ciągłego ubogacania różnymi darami, charyzmatami. „Duch Święty nie tylko przez sakramenty i posługi uświęca i prowadzi lud Boży oraz cnotami go przyozdabia, ale „udzielając każdemu, jak chce” (1 Kor 12, 11) darów swoich, rozdziela między wiernych wszelakiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdatnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji, mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła (...). A ponieważ te charyzmaty, zarówno najznamienitsze, jak i te bardziej popularne, a szerzej rozpowszechnione, są nader stosowne i pożyteczne dla potrzeb Kościoła, przyjmować je należy z wdzięcznością i ku pociesze”³³. Z powyższej treści wynika, iż Sobór Watykański II, opisując charyzmatyczną naturę Kościoła, powrócił do tradycji wynikającej z *Pisma Świętego*. Charyzmaty zaczęto znów rozumieć jako dar

²⁸ Por. A. L. Szafrąński, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990 s. 15-17.

²⁹ DK, 7.

³⁰ KK, 4.

³¹ Por. KK, 20.

³² KK, 22.

³³ KK, 12.

dla dobra innych, dla dobra wspólnoty i przestano traktować je jako oznaki świętości, ale jako wyposażenie każdego wierzącego w celu głoszenia *Ewangelii*.

Innym zadaniem Kościoła jest jego misyjność. „Każdy uczeń Chrystusa ma obowiązek szerzenia wiary”³⁴. W Dekrecie o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus* Sobór podkreśla, że misje są kontynuacją posłania Syna Bożego przez Ojca. Kościół więc, z „natury swojej jest misyjny”³⁵. Czytamy dalej, że „właściwym celem tej działalności misyjnej jest przepowiadanie *Ewangelii* i zakładanie Kościoła wśród ludów i grup, gdzie Kościół nie zapuścił jeszcze korzeni”³⁶. Działalność misyjna ma swoje uzasadnienie w woli Boga, „który chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do uznania prawdy. Bo jeden jest Bóg; jeden i pośrednik między Bogiem i ludźmi, człowiek Chrystus Jezus”³⁷.

Misyjna natura Kościoła odsłania prawdę, że *Ecclesia creatura Verbi*. Od chwili, gdy Słowo stało się ciałem, w Kościele mówimy o Słowie Bożym, które jest słowem o Bogu, budzącym wiarę, ale również Słowie, które jest Bogiem dającym zbawienie człowiekowi. Słowo Kościoła wypowiedane w oficjalnym nauczaniu, czy też w kerygmacie chrześcijańskim, czy w katechezie rodzi wiarę. Aby jednak człowiek mógł się spotkać z Bogiem w sakramentach i dostąpić Jego dotknięcia, potrzebne jest spotkanie z Nim w wierze przez słowo głoszone i przepowiadane. Dlatego głoszenie misyjne *Ewangelii* to głoszenie kerygmatyczne w mocy Ducha Świętego wzywające do nawrócenia i wiary w Jezusa, który przyszedł na świat, by zbawić nas od grzechów, dlatego poniósł śmierć męczeńską na krzyżu, zmartwychwstał i zesłał Ducha Świętego, który doprowadza nas do pełnej prawdy i wyznania wiary: „Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3)³⁸. Potwierdza to nauczanie św. Pawła. W *Liście do Rzymian* czytamy: „Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił? Jakże mogliby im głosić, jeśliby nie zostali posłani? Jak to jest napisane: Jak piękne stopy tych, którzy zwiastują *Dobrą Nowinę!* (...). Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest Słowo Chrystusa. Pytam więc: czy może nie słyszeli? Ależ tak: Po całej ziemi rozszedł się ich głos, aż na krańce świata ich słowa” (Rz 10, 14-15, 17-18).

³⁴ KK, 17.

³⁵ DM, 2.

³⁶ DM, 6.

³⁷ DM, 7.

³⁸ Por. W. Turowski, *Ecclesia creata w liturgii Kościoła*, „Studia Teologiczne Białystok – Drohiczyń – Łomża” 29(2011), s. 105.

Paralelny tekst znajdziemy w Konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei verbum*³⁹, która zaakcentowała personalistyczny i dialogiczny charakter boskiego zamysłu objawienia boskiej tajemnicy, który ma charakter trynitarny i jest personalistyczny, gdzie „Bóg niewidzialny w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi”⁴⁰.

Zastanawiając się nad samoświadomością Kościoła w kontekście Soboru Watykańskiego II, trzeba stwierdzić, iż Sobór ukazał nam Go w pewnej jego dynamice jako idący na zewnątrz, otwarty i niosący światu Chrystusa. To właśnie Chrystus stanął w centrum historii ludzkości. Kościół jest posyłany do niej, aby wskazywać na Jezusa Chrystusa, jako jedyną drogę do zbawienia. Chrystus posługuje się Kościołem, który jest tylko narzędziem w ręku swojego Mistrza. Posoborowa wizja Kościoła uległa zdecydowanym zmianom, które polegały na przemianie mentalności. Wycofano się z postawy władczości, a przyjęto postawę służby i otwartości.

Podsumowanie

Rok Wiary w Kościele, to dobra okazja do autorefleksji nad jego naturą i posłannictwem. To możliwość uchwycenia zbawczego dialogu, jaki prowadzi Bóg ze swoim ludem. Wyznaczony temat przewodni przez Benedykta XVI na ten rok jest wezwaniem dla wszystkich członków Mistycznego Ciała Chrystusa. Tak więc potrzeba, by przez kapłańską recepcję źródeł wiary oraz własne świadectwo wiary Kościół prowadził dialog zbawienia ze współczesnym światem. Wiara w Boga jest najistotniejszą sprawą. To dzięki wierze Maryja przyjęła Słowo Ojca. Ze względu na wiarę apostołowie zostawili wszystko, aby pójść za Jezusem. Ze względu na wiarę Kościół gromadzi się na słuchaniu Słowa Bożego i na Eucharystii. Ze względu na wiarę wielu wyznawców i męczenników złożyło świadectwo. Przez wiarę tych, którzy nam

³⁹ „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej, dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury. Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty ze sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśnieje nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego Objawienia” (KO, 2).

⁴⁰ KO, 2.

ją przekazali żyjemy, tworząc dziś historię, rozpoznając w niej żywą obecność Chrystusa.

Rok Wiary jest przestrożą przed triumfalizmem Kościoła, który może się przejawiać w arbitralnych, krytycznych wypowiedziach. Przestrzegaliśmy przed tym Jan Paweł II: „Świadomość Kościoła musi łączyć się z jego wszechstronną otwartością, aby wszyscy mogli w nim znajdować owe niezgłębione bogactwo Chrystusa. Taka otwartość, organicznie połączona ze świadomością własnej istoty, z pewnością własnej prawdy, stanowi o apostołskim, czyli posłanniczym dynamizmie Kościoła (...). Może nawet czasem ta świadomość okazywała się silniejsza niż różne kierunki krytyki, jakiej Kościół, jego instytucje i struktury, ludzie Kościoła i ich działalność bywały poddawane od wewnątrz. Ten wzrost krytycyzmu miał z pewnością różne przyczyny. Jesteśmy pewni, że nie zawsze był on oderwany od autentycznej miłości Kościoła. Z pewnością przejawiała się w nim także dążność do przewyciężenia tzw. tryumfalizmu, o którym nieraz była mowa w czasie Soboru. Jeśli jednak jest rzeczą słuszną, ażeby Kościół na wzór swego Mistrza, który był pokorny sercem, również kierował się pokorą, żeby był krytyczny w stosunku do wszystkiego, co stanowi o jego ludzkim charakterze i ludzkiej działalności, żeby nieustannie wiele od siebie wymagał – to równocześnie owa postawa krytyczna musi posiadać słuszne granice. W przeciwnym razie przestaje być twórcza, nie wyraża się w niej prawda, miłość i wdzięczność za łaskę, której właśnie w Kościele i przez Kościół stajemy się uczestnikami. Nie wyraża się w nim także postawa służby, ale chęć rządzenia opinią drugich przy pomocy własnej opinii, zbyt pochopnie nieraz rozpowszechnianej”⁴¹.

Rok Wiary powinien gromadzić lud Boży w większej świadomości, w duchu soborowym przy stole Eucharystii, gdyż ona jest fundamentem wspólnoty Kościoła. „Żadna jednak społeczność chrześcijańska nie da się wytworzyć, jeżeli nie ma korzenia i podstawy w sprawowaniu najświętszej Eucharystii; od niej zatem trzeba zacząć wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty”⁴². We mszy świętej jest przewidziane miejsce do pogłębienia wiary w sprawowane misterium, takim miejscem jest homilia. Homilia liturgiczna jest proklamacją Słowa Bożego, które chce wejść w dialog z człowiekiem i aktualizować je⁴³. Jeśli Sobór przywrócił homilii pierwszorzędne miejsce wśród liturgicznych form przepowiadania, to widział w niej sposób zespolenia Słowa Bożego,

⁴¹ *Redemptor hominis*, 4

⁴² DK, 6.

⁴³ Por. KL, 52.

zawartego w czytaniach, ze sprawowanym misterium⁴⁴. Jednak na tym polu jest jeszcze wiele do zrobienia. Można by wprowadzić w Roku Wiary zwyczaj codziennych homilii, dla pogłębienia wiary „Reszty Izraela”, tych codziennych „bywalców” Eucharystii. „Wiele homilii jest kalek – uważa G. Siwek – gdyż posiadają jedynie to ramię, które spaja z czytaniem. To ramię zaś, które powinno spajać je z dalszym sprawowaniem Eucharystii, mają odcięte”⁴⁵. Mistagogiczna funkcja homilii, o którym walorze teraz jest mowa, jest sprawdzianem dla homilisty i celebransa rozumienia przez nich istoty Kościoła, jakim jest prowadzenie dialogu zbawienia, którego Eucharystia jest źródłem i szczytem, który to dialog uobecnia się przy stole Słowa i stole Eucharystii.

Dialog zbawienia, który prowadzi Kościół, ma na celu nie tylko zbliżenie międzyludzkie dla lepszego poznania siebie, swoich pragnień, poglądów, jest czymś więcej, gdyż ma coś z trynitarnej jedności Trzech Osób Boskich, które prowadzą ze sobą odwieczny dialog. Dla nas wierzących obrazem tego dialogu jest Jezus. Jego Osoba ma ogromny wpływ na jakość różnych dialogów, jakie prowadzi świat. W dzisiejszych czasach chrześcijaństwo, a z nim Osoba Jezusa Chrystusa, jest marginalizowane, banalizowane, a nawet zwalczane. Świadectwo chrześcijan zdolne jest przeciwstawić się tym podobnym zjawiskom, do czego zachęca Benedykt XVI słowami: „Nie mogę mieć Chrystusa tylko dla siebie samego”⁴⁶. W Roku Wiary winna mieć miejsce publiczna debata, dialog w próbie odpowiedzi na pytanie: Jak wyglądałby świat bez Boga, bez Chrystusa i Jego *Ewangelii*? Czy przetrwa? Zadaniem Kościoła jest dawanie przykładu, inspirowanie do dialogu w łonie samego Kościoła i ze światem, gdyż on jest narzędziem porozumienia, jednoczenia, zgody.

Słowa kluczowe: wiara, dialog, zbawienie

⁴⁴ Por. KL, 35, 56.

⁴⁵ „Zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem ze wszystkimi, którym On się daje. Nie mogę mieć Chrystusa tylko dla siebie samego; mogę do Niego należeć tylko w jedności z wszystkimi, którzy już stali się lub staną się Jego”. G. Siwek, *Ewangelizacyjna funkcja homilii*, „Homo Dei” 62(1993) nr 4, s. 87.

⁴⁶ *Deus caritas est*, 14.

Ks. Jacek Wojda

*Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie
Sekcja św. Jana Chrzciciela*

La question monothélite et l'engagement des Églises d'Occident, plus spécialement celle des Francs jusqu'au synode de Latran (649)

KWESTIA MONOTELETYZMU I ZAANGAŻOWANIE KOŚCIOŁÓW ZACHODU, SZCZEGÓLNIE KOŚCIOŁA FRANKÓW AŻ DO ZWOŁANIA SOBÓRU NA LATERANIE (649)

Sobór na Lateranie, który rozpoczął się 5.10.649 roku, był odpowiedzią na kryzys spowodowany przez kwestię monoteletyzmu. Jak i z jakich przyczyn doszło do zwołania soboru w Rzymie wyjaśniają wydarzenia, które nazaczyły powstanie i próby wprowadzenia w życie nowej nauki o Chrystusie. Doktryna monoteletyzmu miała na celu zbliżenie katolików i monofizytów mieszkających w imperium bizantyjskim. Debata teologiczna nie koncentruje się już na dwóch naturach w Chrystusie, ale na Jego woli lub energii. Patriarcha Konstantynopola Sergiusz nauczał, że istniała tylko jedna wola w Chrystusie. Działając w jedności z cesarzem patriarcha przyproceedził wielu monofizytów do jedności Kościoła. Było to działanie dla wzmocnienia jedności imperium wobec podbojów dokonywanych przez muzułmanów.

Jednak nauka o jednej woli Chrystus została poddana w wątpliwość i ostatecznie uznana jako heretycka. W odkryciu błędnej nauki mieli udział szczególnie Sophrone z Jerozolimy i Maksym z Chrysopolis, zwany Wyznawcą. Próby rozwiązania konfliktu zrodzonego na tle sformułowania wiary w Chrystusa były wielorakie, ale nie przynosiły pozytywnych skutków. Punkt ciężkości wydarzeń znalazł się w Rzymie, gdzie u papieży szukano wsparcia i rozstrzygnięć. Papieże potępilli dwa edykty cesarskie *Ekthêsis* (638) i *Typos* (648). Ostatecznym ciosem

w herezję miał być sobór (649) zwołany przez papieża Marcina I na Lateranie w Rzymie.

W zagadnieniu przygotowania Soboru pojawił się wątek o udziale biskupów z królestwa Franków. Szukanie ich wśród uczestników Soboru otwiera pytanie o wagę, jaką miał Kościół frankoński i władcy Franków w oczach papieżstwa, zagrożonego heretyckim cesarstwem bizantyjskim. Papież nie zignorował biskupów tych zachodnich krain chrześcijańskich licząc na ich pomoc w pertraktacjach z Kościołem cesarskim. Jednak prawdopodobnie dopiero po soborze mieli mu być użyteczni służąc biegłością w sprawach teologicznych. Audoenus, biskup z Rouen, i Eligius, biskup z Noyon, zostali wydelegowani przez króla do Rzymu. Nie dotarli tam z powodu Longobardów osiadłych na północy Italii.

Miejsce papieża i jego rola w Kościele jest kluczowa w określaniu doktryny wiary. Wraz z innymi biskupami, duchownymi i mnichami, odpowiada drogą synodalną na kryzys monoteletyzmu.

Słowa kluczowe: monoteletyzm, Sobór Laterański

THE QUESTION OF MONOTHELITISM AND THE WESTERN CHURCHES INVOLVEMENT, ESPECIALLY THE CHURCH OF THE FRANKS TILL THE LATERAN COUNCIL (649)

The Lateran Council that began 5th October 649, is an answer to the crisis caused by the question of monothelism. The reason behind the Council was the events that had marked the beginning and attempts to introduce a new teaching on Christ. The doctrine of monothelism aimed at a close contact between Catholics and monophysitists. The then theological debate no longer focuses on the two natures within Christ, but on His will and energy. The Constantinople patriarch Serge taught that Christ had only one will. Acting together with the then emperor, the patriarch led many monophysitists to the unity with the Church. It was done to strengthen the unity of the Empire against Muslims' invasions.

Key words: monothelism, The Lateran Council

Introduction

Au milieu du VII^e siècle l'Église est une fois de plus mise à l'épreuve en ce qui concerne la doctrine. C'est l'époque où s'élève le monothélisme. Comme la plupart des hérésies, il est né en Orient. Au début, il est difficile de vérifier sa conformité à la révélation. Le pape de Rome

est averti et sollicité afin de donner son accord. D'après une lettre du pape Honorius I^{er}, l'empereur est conforté dans ses actions unificatrices concernant l'Église d'Orient sur la base d'une formule nouvelle. Un des successeurs d'Honorius, Martin I^{er}, connaissant les troubles que cette affaire fait dans l'Empire byzantin et l'importance de la question, convoque un concile à Rome dans la Basilique du Latran. L'Église des Francs a-t-elle été invitée à ce concile considéré parfois comme œcuménique? Quel poids a-t-elle représenté dans cette phase importante de controverses et de lutte pour l'orthodoxie? Cela semble une question intéressante de mettre en relief l'Église des Francs presque un siècle avant l'alliance particulière avec Rome, quand la papauté joue un rôle de plus en plus important dans les domaines politique, social et religieux. Tout particulièrement apparaît la question fondamentale: quel est l'enjeu de ce « débat » qui devient sanglant et a abouti aux martyres des saints Martin I^{er} et Maxime le Confesseur? La problématique peut révéler le rôle de Rome et du pape dans l'Unité de la foi pour toute l'Église, et donc pour celle des Francs. Pour mieux voir les circonstances des débats, le parcours du monothélisme et ce qui y est lié, la première partie présente les faits importants qui marquent le VII^e siècle. La deuxième partie recouvrera l'approche de la question du monothélisme avec l'analyse du contenu théologique de cette notion et avec le récit de la manière dont cette doctrine s'est répandue et par quels vecteurs. La troisième partie portera sur les tentatives de trouver une solution pour l'orthodoxie de la foi. Enfin, nous verrons quelles églises ont été invitées à prendre part au concile et pourquoi.

Situation politique et ecclésiale en Occident et en Orient

Au début du VII^e siècle, le monde franc subit encore des déchirements dynastiques. « A l'expérience des partages et des rivalités, la structure politique du royaume a fini par se cristalliser en trois *regna* »¹ : l'Austrasie, la Neustrie et la Bourgogne. En 613 Clotaire II (584-629), fils de Chilpéric I^{er}, de la dynastie mérovingienne fondée véritablement par Clovis I^{er} (456-511), refit l'unité du royaume. Mais il fallait avoir un moyen de maîtriser les trois parties du royaume. Pendant le concile de 614, les Grands laïcs réclamèrent au roi un maire du palais pour chacun des trois pays². L'Austrasie voulait un roi. Clotaire II y plaça donc son fils Dagobert I^{er} (603 ou 609-639) qui devint

¹ O. Guillot, *Pouvoir et institutions dans la France Médiévale*, Paris: Armand Colin, 1994, 94.

² O. Pantal, *Histoire des conciles merovingiens*, Paris: Cerf, 1989, 189.

roi en 629 et s'efforça de rétablir l'unité en s'appuyant sur un seul maire du palais et les personnes qu'il avait choisies. Ce fut un succès. Cependant ce Dagobert I^{er} fit de nouveau un partage anticipé de ses possessions entre ses deux fils: Sigebert III (630 ou 631-656) et Clovis II (634 ou 635-656). Le premier fut nommé roi d'Austrasie à Metz en 634, le deuxième devait, après la mort de son père en 639, devenir roi de Neustrie et de Bourgogne. Ils exercèrent le pouvoir jusqu'en 656. Mais ils en laissèrent la responsabilité aux maires du palais. Désormais régneraient « les rois fainéants »³. Clovis II laissa trois fils: Clotaire III (652-673), Childéric II (653-675) et Thierry III (654-690 ou 691). Le premier régna en Neustrie jusqu'en 670 et son frère Thierry lui succéda. Le deuxième fils fut proclamé roi d'Austrasie.

Une famille aristocratique d'Austrasie, la famille des Pépinides, va augmenter progressivement son pouvoir, jusqu'à fonder une nouvelle dynastie, la dynastie carolingienne. Pépin l'Ancien, aussi appelé Pépin de Landen (+640), maire du palais d'Austrasie, était un personnage tellement capable que le roi Dagobert I^{er} ne cessait de recourir à ses conseils⁴. Son fils, Grimoald, maire du palais d'Austrasie en 643, tenta de faire accéder son propre fils au trône, mais il perdit son pouvoir (662). Cependant un neveu de Pépin l'Ancien, Pépin le Jeune (+714) rétablit la position privilégiée des Pépinides dans le royaume des Francs. Sa victoire de Tertry (687) lui apporta la mairie du palais de Neustrie et celle de Bourgogne. Il devint *dux Francorum* et maire du palais pour les trois *regna*⁵.

L'Église des Francs et son épiscopat sont mêlés à la vie politique du royaume. Les évêques fonctionnent dans le même cadre politique que les Grands laïcs. Certains évêques exercent l'autorité comtale. Les rois interviennent dans les élections des évêques, qui dépendent ensuite du pouvoir politique. Ils nomment souvent aux sièges épiscopaux des gens de la cour, c'est-à-dire de hauts fonctionnaires du palais. Par exemple, le roi Dagobert I^{er} fait ordonner évêques Eloi (588-659), trésorier, orfèvre et ministre de son père Clotaire II et Ouen (c. 610-684), référendaire du palais⁶. Aux périodes d'anarchie politique correspond une anarchie au niveau ecclésiastique. Le rôle du métropolitain s'effondre.

³ O. de la Brosse, *Chronologie Universelle Histoire Chrétienne*, Paris: Hachette, 1987, vol. I, 53.

⁴ O. Guillot, *Pouvoir et institutions*, 95.

⁵ Ibidem, 96.

⁶ O. Pantal, *Histoire des conciles*, 200.

Certains diocèses restent sans évêque. Chose nouvelle à l'époque, les églises privées deviennent plus indépendantes⁷.

Les conciles se raréfient à cause « des dissensions politiques et des guerres civiles »⁸. Clotaire II et Dagobert I donnent un nouveau souffle à l'activité conciliaire pour régulariser les rapports entre l'Église et l'État et réformer la vie de l'Église, comme en témoignent les actes des conciles: de Paris (614), de Clichy (626), de Chalon-sur-Saône (647-653), d'Autun (663-675), de saint Jean-de-Losne⁹ (673). Le concile de Chalon-sur-Saône est contemporain des événements du concile de Latran en 649¹⁰.

Sur le plan de la vie monastique, beaucoup de fondations sont créées. Les rois francs, à partir de Dagobert I^{er}, apparaissent comme les protecteurs du monachisme. « L'exemple vient (...) de haut, des fils de l'aristocratie, qui avec saint Wandrille et saint Philibert, ont quitté la cour de Dagobert I^{er} pour fonder des monastères »¹¹. Saint Eloi est fondateur de la célèbre abbaye de Solignac. C'est dans ces monastères que sera conservée et développée la culture des livres¹². Ces centres spirituels ont une grande influence sur la vie ecclésiastique et politique du royaume des Francs.

Ainsi, l'Église des Francs jouit d'une relative stabilité au-delà de la deuxième moitié du VII^e siècle.

De l'autre côté des Alpes demeurent les Lombards, tribu germanique en majorité composée d'ariens¹³. Le pape Grégoire le Grand (+604) a des difficultés avec eux. Ils envahissent l'Italie et menacent même Rome. Le pape Grégoire traite avec eux et prépare patiemment leur conversion. Vers le milieu du VII^e siècle, ils sont bien

⁷ J-F. Lemarignier, *La France Médiévale. Institutions & Société*, Paris: Armand Colin, 1970, 56.

⁸ O. Pantal, *Histoire des conciles*, 202.

⁹ Voir G. Constable, M. Rouche, O. Guillot, *Auctoritas: mélanges offerts à Olivier Guillot*, Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne. 2006, 225.

¹⁰ Il a été convoqué par le « très glorieux seigneur le roi Clovis, par zèle pour la religion et par amour de la foi orthodoxe ». J. Gaudemet et B. Basdevant, trad., *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e s.)*, Paris: Cerf, 1989, SC, vol, II, 551.

¹¹ J-F. Lemarignier, *La France Médiévale*, 57.

¹² J. Carpentier, F. Lebrun, *Histoire de France*, Paris: Seuil, 1992, 94 : « L'Église a su continuer à bâtir dans la tradition paléochrétienne, conserver la langue latine et de nombreux textes antiques et adopter les pratiques barbares pour l'élaboration d'un art sacré ».

¹³ J. Daniélou, H. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Église. Des origines à Grégoire le Grand*, Paris : Seuil, 1963, 332.

implantés en Italie, au niveau politique comme au niveau social, ce que montre l'exemple du roi Rotharis, un remarquable législateur¹⁴. « Les Byzantins ne gardent que des territoires côtiers et l'exarchat de Ravenne »¹⁵. L'Italie est finalement réduite à des États relativement petits, ce qui va durer jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Au début de la deuxième moitié du VII^e siècle, l'arianisme disparaît. Vu de Rome, le monde franc prend de plus en plus d'importance.

L'Empire byzantin diminue au profit des Arabes. L'Islam se répand avec une vitesse remarquable. Damas capitule en 635, Jérusalem en 638, Alexandrie en 642. Constantinople est menacée en 673-677. Carthage tombe finalement en 698¹⁶. Au début du VII^e siècle, les Slaves et les Avars affluent au sud de l'Empire et à la fin de ce siècle, les Bulgares préoccupent la politique byzantine. Ces nouveaux barbares constituent un sérieux danger pour Byzance.

La lutte politique n'est pas séparée de la sphère religieuse. L'Empire se veut profondément sacré. Il continue ses luttes pour l'unité de la foi qui constitue un des principes de l'unité politique et de sa prospérité. Vu de Byzance il n'y avait pas d'obstacle dans cette politique, car « l'empereur ne craignit jamais de perdre le contrôle de l'Italie et s'imposa au pape pendant tout le VII^e siècle »¹⁷. Il faut aussi se rendre compte de l'existence des centres de vie monastique rayonnants et diffusants des conceptions théologiques nouvelles. Ces théories trouvent leur point de convergence à Constantinople – la capitale du monde grec. Même l'empereur se veut théologien. Et le patriarche de la Rome Nouvelle, c'est-à-dire de Constantinople, dépend de lui. C'est à cause de l'empereur que la doctrine monothéite est mise en route et se répand pendant environ 50 ans en commençant par l'Orient, puis, passant par Rome, arrive en Occident et jusqu'en Gaule au milieu du VII^e siècle.

La question du monothélisme

L'unité ecclésiale était une des préoccupations des empereurs à partir de Constantin le Grand. À l'époque d'Héraclius (610-641), qui a libéré Jérusalem et « la croix du Christ de l'esclavage des Perses »¹⁸,

¹⁴ D. Matthew, *Atlas du Moyen Âge*, Amsterdam: Éditions du Fanal, 1986, 42.

¹⁵ P. Pierrard, *Histoire de l'Église Catholique*, Desclée, 1972, 53.

¹⁶ O. de la Brosse, *Chronologie*, 56.

¹⁷ D. Matthew. *Atlas*, 42.

¹⁸ C'est un empereur très pieux comme le pape avait l'habitude de le nommer dans sa correspondance. Héraclius joue un rôle principal à l'origine de la fête de l'exaltation de la Sainte Croix.

le monophysisme constituait le premier obstacle sur le chemin de l'unité. Le monophysisme est une opinion théologique qui ne voit en Jésus-Christ qu'une seule nature, celle de sa divinité. Cette christologie a été condamnée et rejetée par le concile de Chalcédoine en 451. Les chalcédoniens ont confessé qu'il y a deux natures en Jésus-Christ et que la différence des natures n'est nullement supprimée par l'Union, mais plutôt que les propriétés de chacune sont sauvegardées et réunies en une seule personne¹⁹. Les monophysites se trouvaient en majorité en Égypte, mais ils étaient répandus aussi dans tout l'Empire. Malgré les difficultés, ils avaient aussi une colonie à Constantinople. Pour entraîner ces gens vers l'orthodoxie, on leur proposa le monothélisme, aussi appelé monoénergisme, formule de compromis entre chalcédoniens et monophysites. « La formule consistait à affirmer que l'unité hypostatique des deux natures en Christ, impliquant l'unité d'un seul sujet actif, présupposait une énergie ou une activité divino-humaine en Christ »²⁰. Elle semble être le fruit des contacts avec les monophysites et de la volonté de retrouver l'unité dans l'Église. Le principal inspirateur du monothélisme est sans doute Théodore, évêque de Pharan (dans la région du Sinaï²¹).

Dès 619, le patriarche de Constantinople, Sergius, commence à enseigner cette doctrine²². Conseiller théologique très habile de l'empereur, il avait réussi à l'influencer. Dès lors, la démarche de l'unité basée sur le monoénergisme commença à porter ses fruits. En 630 Héraclius gagna l'Arménie au monoénergisme. Une partie des monophysites égyptiens s'y rallia aussi sur la base « d'une unique activité dans le Christ²³ ». Mais l'opposition naquit à Alexandrie. L'empereur, après avoir reçu une réponse de la part du pape Honorius (+ 638) qui semblait confirmer la théorie du monothélisme par la formule « nous professons aussi la volonté unique du Seigneur Jésus-Christ²⁴ », ne voulut plus

¹⁹ J. Daniélou, H. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Église*, 396. Voir E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, (en 6 vol.), Berlin, 1932-1938.

²⁰ J. Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, Paris: Cerf, 1993, 357.

²¹ G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez, *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, dans *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (dirs), Paris : Desclée, 1993, vol. IV, 41.

²² O. de la Brosse, *Chronologie*, 51.

²³ Ibidem, 51.

²⁴ G. Bedouelle, *Dictionnaire d'Histoire de l'Église*, Chambray: C.L.D., 1994, 138. C'est le cas qui a posé beaucoup de difficulté à propos de l'infailibilité du pape. Le théologien allemand très influent Ignaz von Döllinger l'a vu comme un

discuter, et en 635, il promulgua un édit sur la foi, qui interdisait toute discussion sur les énergies²⁵. Par la suite, l'empereur introduisit cet enseignement dans la loi de son Empire en signant l'*Ekthèsis*²⁶ (638), profession de foi monothéiste. Cette foi était devenue loi impériale et non plus une théorie. En conséquence, elle eut force de convaincre et devint une autorité absolue chez de nombreux croyants. À partir de ce moment-là le problème apparut dans toute sa complexité.

Essais pour résoudre le problème

Il y eut de nombreuses tentatives pour sortir du conflit qui déchirait l'Église. Un des premiers qui s'y soit engagé est Sophrone, né à Damas vers 578. Son nom, « le sophiste », reflète son érudition. Il appartient d'abord au monde monastique palestinien, à la Laure près de Bethléem, puis en Égypte, à Alexandrie et au mont Sinaï. Cependant il ne demeura pas très longtemps dans ces lieux. Au contraire il apparaît comme pèlerin, présent à Rome, à Constantinople. Il est au courant de ce qui se passe dans la politique de l'Empire et dans la vie de l'Église. Il a des contacts avec de nombreuses autorités de l'époque. Il est maître spirituel, théologien, érudit et diplomate.

Déjà en 633, il se fit entendre à Alexandrie contre les enseignements propagés par le patriarche Serge. Le problème y était discuté vivement, ce qui provoqua parfois des émeutes dans la ville. Le vénérable Sophrone se rendit ensuite à Constantinople auprès du patriarche pour manifester son opposition et défendre l'orthodoxie. Rassuré provisoirement sur la question débattue, grâce aux conversations avec Serge, le patriarche de la capitale de l'Empire, Sophrone retourna en Palestine où il fut élu patriarche de Jérusalem en 634²⁷. Dans la lettre synodale qu'il rédigea après son installation sur le siège patriarcal de Jérusalem, il apparut comme adversaire de la politique de Serge et d'Héraclius²⁸. La doctrine qu'il présente dans cette lettre est si approfondie et ouverte à d'autres réflexions sur ce sujet qu'elle ne rend pas la théologie propagée à Constantinople claire et véridique. En fait, il condamne le monothéisme. Il voit le danger que représente la ques-

obstacle pour proclamer le dogme de l'infailibilité papale pendant le concile Vatican I.

²⁵ O. de la Brosse, *Chronologie*, 51.

²⁶ C'est aussi la date de la prise de Jérusalem par les Musulmans. Environ 7 mois après la chute de Jérusalem, Héraclius signe l'*Ekthèsis*.

²⁷ J. Meyendorff, *Unité de l'Empire*, 371.

²⁸ *Ibidem*, 376.

tion et met en garde le pape Honorius²⁹. Il montre dans quelle mesure l'on peut parler d'une « double opération du Christ ». Il est contre l'*Ekthèsis* impérial (638). Il meurt en 639 à Jérusalem occupée par les musulmans, mais où les chrétiens peuvent continuer à demeurer grâce à sa diplomatie.

Rome aurait dû prendre conscience de la gravité de la question qui provoquait tant de bouleversements. Mais dans un premier temps l'Église de Rome sembla avoir une théologie proche de celle de Constantinople. Les subtilités typiques de la théologie grecque et de la différence de perspectives ecclésiastique et politique auraient été un obstacle pour voir et réagir effectivement. Il fallait que l'œuvre de Sophrone soit continuée.

Le deuxième personnage qui aperçut le danger de la question soulevée fut Maxime (c. 580-662), le Confesseur et martyr, fils spirituel de Sophrone. Venu de l'aristocratie byzantine, il est d'abord premier secrétaire à la cour impériale. Vers 614, il commence la vie monastique à Chrysopolis, ville d'Asie Mineure près de Chalcedoine. À cause des invasions des Perses, il se réfugie en 627 en Afrique du Nord où il rencontre le moine Sophrone dont il rejoint la communauté monastique. L'exemple et la pensée de « son père » et maître Sophrone le rendent conscient des enjeux du débat christologique qui enflamme le cœur et l'intelligence de nombreuses personnalités de l'Église³⁰.

L'abbé Pyrrhus, successeur de Serge sur le siège patriarcal de Constantinople en 638, prit contact avec Maxime et devint par la suite son adversaire impitoyable. Il lui avait demandé son approbation au sujet de la formule de l'unique énergie du Christ. Maxime avoua son incompetence et « se borna à demander à Pyrrhus d'expliquer ce qu'on entendait par énergie dans ce débat en rappelant que le sens des termes théologiques est plus important que les mots eux-mêmes »³¹. Maxime allait continuer, à la suite de Sophrone, à étendre la vague d'oppositions contre cette doctrine qui prétendait redonner son unité à l'Église.

L'*Ekthèsis* (638) provoqua de vives oppositions en Occident. Le patriarche Pyrrhus eut à faire face au rejet de l'édit l'*Ekthèsis*, favorable au monothélisme, par les successeurs du pape Honorius I^{er}, mort cette année-là. Leurs protestations n'entraînèrent pas tout de suite la rupture de l'unité avec Constantinople. L'abbé Pyrrhus, partisan et

²⁹ Mansi (éd.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Parisiis: H. Welter, 1901, vol. X, col. 896 B.

³⁰ J. Meyendorff, *Unité de l'Empire*, 371.

³¹ Ibidem, 360.

idéologue du monothélisme espéra un consensus christologique. En effet, tous ses évêques souscrivirent à l'*Ekthèsis*.

Cependant, le pape Séverin I^{er} refusa d'apposer sa signature sur l'édit. Son successeur, Jean IV (640-642), prit décidément position contre cet édit. Comme les évêques de la Nouvelle Rome avaient donné leur consentement à Pyrrhus, un synode de 641 réuni à Rome, « *quae est caput omnium* »³² condamna leur position. Une lettre relatant les décisions du synode et contenant des propos des lettres d'Honorius fut envoyée au nouvel empereur Constantin III, fils d'Héraclius et de sa première femme Eudoxie, qui avait succédé à Héraclius en 641. L'Empire, malgré sa force politique, ne recourut pas à des sanctions à cause de la confusion générale due aux invasions arabes et aux troubles dynastiques qui suivirent la mort d'Héraclius³³.

Il semblait que la querelle monothélite, plus acharnée à la suite de la publication de l'*Ekthèsis*, allait s'éteindre grâce à l'empereur Constantin III, qui avait suspendu l'édit. Le terrain de la guerre au nom de la foi orthodoxe se déplaça en Afrique, encore sous le gouvernement de l'exarque byzantin. « L'empereur prescrit à l'exarque de forcer les hérétiques ceux qui étaient contre le monothélisme, à abjurer leurs erreurs »³⁴. Cette solution ne fut pas maintenue plus de trois mois à cause de la mort de Constantin III, le 5 mai 641. Ses successeurs, d'abord Héracléonas, mari de la deuxième femme d'Héraclius, Martine, puis, après quelque mois, Constant II Pogonat (novembre 641-668), furent pour le monothélisme.

Les divisions entre les partisans du monothélisme, ceux du monophysisme et ceux de l'orthodoxie devenaient de plus en plus grandes. L'Occident ne perdit pas l'espoir de convertir l'Orient à l'orthodoxie. Le pape Théodore I^{er} (642-649), grec de Jérusalem bien orienté sur la question débattue, rédigea une lettre contre l'*Ekthèsis*, exposant d'une manière claire et précise la position de Rome³⁵. Ce pape allait rompre formellement la communion avec le nouveau patriarche de Constantinople, Paul.

L'Église d'Afrique, en union avec Rome, organisa trois (ou quatre) conciles contre l'hérésie. Le principal rôle fut joué par Maxime le Confesseur. En 645 il organisa à Carthage une dispute publique avec Pyrrhus de Constantinople. L'ex-patriarche Pyrrhus, qui était en disgrâce auprès de l'empereur Constant II, et se trouvait exilé en Afrique,

³² *Vita Eligii*, 689.

³³ J. Meyendorff, *Unité de l'Empire*, 376.

³⁴ A. Fliche, V. Martin, *Histoire de l'Église*, Paris: Bloud & Gay, 1938. vol. V, 160.

³⁵ J. Meyendorff, *Unité de l'Empire*, 385.

avoua finalement « que son adversaire avait très bien prouvé l'existence des deux volontés et que ses prédécesseurs, pour la mémoire desquels il réclamait le respect, et lui-même s'étaient trompés par manque de réflexion »³⁶. Pyrrhus de Constantinople vint à Rome pour se rallier à la foi orthodoxe auprès du tombeau de Pierre³⁷. Cependant, Constant II perdurait dans sa politique pro-monothéiste. En 648 il recourut à un autre édit appelé *Typos* qui remplaça l'*Ekthèsis* et imposa le silence sur le problème des deux volontés ou deux énergies du Christ³⁸. La réponse à cette étape du conflit à l'intérieur de l'Église allait naître à Rome avec le pape Martin I^{er}, élu le 5 juillet 649, et le concile convoqué par lui.

La convocation du concile 'œcuménique' à Rome et les invitations des évêques des Francs

Le premier synode qui eut lieu à Rome en 641, présidé par le pape Jean IV, condamna l'*Ekthèsis* – la profession de foi monothéiste. La situation ne s'améliorait pas, elle devenait de plus en plus difficile et même critique. Le *Typos* de 648 interdit toute discussion sur le sujet³⁹. L'empereur Constant « menaçait de peines sévères ceux qui contreviendraient à ses ordres »⁴⁰. Cet édit ne resta pas seulement sur un parchemin et il dut être appliqué.

L'opposition se cristallisa autour de l'évêque de Rome Martin. Avant qu'il ne devînt pape, en tant que diacre, originaire de *civitate Tuder-tina* (Todi) *provinciae Tusciae* en Italie, apocrisiaire à Constantinople, il avait vécu de près les persécutions menées sur les envoyés du pape et sur ceux qui gardaient des liens avec Rome⁴¹. En 649 il retourna à

³⁶ A. Fliche, V. Martin, *Histoire de l'Église*, 164.

³⁷ *Liber pontificalis*, L. Duchesne (éd.), vol. I, 332.

³⁸ A. Fliche, V. Martin, *Histoire de l'Église*, 166. Voir *Liber pontificalis*, vol. I, 336 : *In quo typo omnes omnino voces sanctorum Patrum cum nefandissimorum hereticorum dictionibus enervavit, nec unam nec duas voluntates aut operationes in Christa domino nostro definiens confiteri.*

³⁹ J. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Paris: Letouzey et Ane, 1909, vol. III, 434. Le nouvel édit non seulement plaça la doctrine orthodoxe issue des cinq conciles œcuméniques au même niveau que le monothéisme, mais encore « les prohibait également ».

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Liber Pontificalis*, vol. I, 336: *Paulus, Constantinopolitani urbis episcopus (...) in tantum ut altare sanctae nostrae sedis qui erat in damo Placidiarum sacratum in venerabili oraculo subvertens deripuit, prohibens ne adorandam et immaculatam hostiam apocrisarii nostri ibidem Deo offerre valeant, nec communionis*

Rome. Quand le pape Théodore mourut (le 13 mai 649). *Martinus* fut élu pape⁴². Cette élection allait entraîner une prise de position décisive avec d'importantes conséquences. « D'après les *Acta sancti Audoeni*, l'empereur aurait immédiatement demandé au pape, d'une manière amicale, d'adhérer au *Typos*, mais le pape s'y refusa énergiquement »⁴³. Martin fut conscient qu'il aurait beaucoup de difficultés avec l'empereur. Mais il se trouvait à Rome et avait l'appui de son entourage. Il savait sur qui il pouvait compter dans les différentes parties du monde orthodoxe⁴⁴. Mais comme on avait recouru déjà, environ huit ans auparavant, à un synode, un nouveau synode ou même un concile serait-il une solution pertinente ? Y avait-il d'autres moyens plus efficaces ? Nous ne savons pas quand Martin I^{er} décida de convoquer les évêques à Rome. De son élection au premier jour du concile il y eut presque trois mois: juillet, août et septembre. Il est probable que la décision a été prise dans le premier mois de son pontificat parce qu'il était sûr de la position impériale et que sa propre situation était menacée par la force au service de l'empereur. De plus, il fallait prendre en compte la distance entre Rome et les autres parties du monde à l'époque⁴⁵. La date de l'ouverture du concile devait donc être choisie en fonction des distances qu'auraient eu à parcourir tous les invités. Le concile s'est ouvert le 5 octobre 649.

Compte-tenu de la situation en Orient et de la position pro-impériale de certains évêques, le concile planifié dut rassembler surtout les évêques liés à l'évêque de Rome par la tradition juridique. Ces évêques présidaient des Églises en Italie et à l'ouest de Rome. « Des

sacramenta percipiant. (...) persecutionibus diversis cum aliis orthodoxis viris et venerabilibus sacerdotibus insecutus eos, quosdam eorum custodiae retrudens, alios in exilio deportans, alios autem verberibus summittens. Voir E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, Tübingen. 1933, vol. II, 533.

⁴² *Liber pontificalis*, vol. I, 336. .J. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des conciles*, 434.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ De plus on peut supposer que Martin connaissait l'histoire de séjour du pape Vigilius à Constantinople (547-555) à l'époque de l'empereur Justinien I. Il y a vécu « le totalitarisme de l'empereur ». Il a essayé de convoquer un concile avec une très nombreuse participation de l'Église d'Occident. Ce moyen lui sembla très pertinent. Mais sous le joug de Justinien, cela ne fut pas réalisable. En plus, il a été isolé dans sa mission d'évêque de Rome par le concile convoqué par l'empereur. J. Wojda, *Communion et foi: les trois premiers voyages des papes de Rome à Constantinople (484-555)*. *Études historique et théologique*, Siedlce 2006, 380.

⁴⁵ F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme du XV^e au XVIII^e*, Paris: LGF, 1993. Pour arriver en Afrique il a fallu 10-15 jours en bateau. Pour aller en Gaule sans poste rapide, l'on eut besoin jusqu'à trois mois.

convocations paraissent avoir été envoyées dans tout l'Occident »⁴⁶. Les *Acta sancti Audoeni* témoignent que le roi des Francs a reçu la demande du pape et réuni les évêques de son royaume pour choisir ceux qui iraient à Rome. Ouen, évêque de Rouen et Eloi, évêque de Noyon ont été choisis⁴⁷. Leur but était d'aller à Rome où pourrait être préparé « un contrepoison à la néfaste doctrine » avec les autres évêques d'Italie. Cependant l'information n'est pas sûre. Cette lettre a-t-elle été envoyée de Rome avant la tenue du concile? Saint Ouen lui-même dans son œuvre sur son ami Eloi, dit que le pape s'est tourné vers l'Église des Francs après la tenue du concile⁴⁸. D'ailleurs la source est très discutable⁴⁹. Ce qui paraît significatif, c'est que dans la lettre du pape Martin à l'évêque de Maastricht, Amand (+c. 676), envoyée après le concile, le pape formula la demande que les actes conciliaires soient confirmés par un synode des évêques de Gaule. Il s'adressait à lui pour obtenir que Sigebert II envoie à Rome des évêques que le pape chargerait d'une mission auprès de l'empereur⁵⁰. Par contre dans les *Acta sancti Audoeni*, on a seulement la demande au roi pour qu'il envoie auprès du pape *viros in fidei puritate fundatos, verbo et sapientia providos* qui puissent apporter un antidote au poison de l'hérésie. Il y a une différence entre la convocation d'un synode qui va accepter les fruits du concile de Latran et le besoin de gens capables de prendre

⁴⁶ A. Fliche, V. Martin, *Histoire de l'Église*, 167.

⁴⁷ *Mox vero ad Francorum Regem legatos mittens, rogat, ut viros in fidei puritate fundatos, verbo et sapientia providos quam primum ad se mittat, ut cum illis et totius Italiae Praesulibus, Domino auxiliante, aliquam adversus tantae pravitatis venena antidotum adhibere possit. Rex igitur cunctis regni sui sacerdotibus in unum coactis, quid legati tanti Pontificis afferant, exponit: (jubetque ut ex semetipsis viros tales eligant, quos ad suscipiendum tantae rei manus puritate fidei et verbi sapientia idoneos novint. Tum illi uno animo B. Audoenum cum S. Eligio ei rei destinandos eligunt. Baronius, Annales ecclesiastici. Ad annum 649, Lucae, 1742, 398.*

⁴⁸ *Erat autem eo tempore Romae praesul beatissimus papa Martinus, qui (...) multa ab hereticis sustinebat. Unde tandem permotus, cum et imperatorem et plures cerneret eorum adsertionibus intento satis animo obsecundare, congregavit concilium sacerdotum causa conpescendi, immo delendi huius dogmatis pravitatem. In quo concilio omnibus orthodoxis consentientibus, edidit contra hereticos fidem magnifice valde atque accurate, quam etiam cum subiunctam epistolam Galliarum destinavit, mandans et obtestans regi Francorum, ut si essent in regno eius viri catholici eruditi, hos sibi adminiculum ob heresim conprimendam faceret destinari. Ubi tunc Eligius cum sodale libentissime perrexisset, nisi ei quaedam causa impedimente fuisset. Vita Eligii, in: M.G.H., Scriptores rerum merovingicarum, t. IV, 689-690. Voir aussi J. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des conciles*, 434-435.*

⁴⁹ J. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des conciles*, 435.

⁵⁰ Mansi, vol. X., col. 1183-1186.

part à la lutte contre l'hérésie. D'après la *Vita Elegi* on a également la demande du pape *mandans et obtestans* au roi afin qu'il envoie *virii catholici eruditi* à Rome *ob heresim comprimendam*. Peut-être est-ce une trace qui suggère l'intérêt spécial du pape à l'égard de l'Église des Francs dans un moment difficile pour l'Église universelle? Ainsi, d'après les documents dont nous disposons, il ne paraît pas évident que l'Église mérovingienne ait reçu des lettres de Rome, une invitation au concile.

Il y a une autre trace qui semble indiquer que l'Église mérovingienne aurait été impliquée dans l'œuvre du concile envisagée par Martin I^{er}. Nous lisons chez Baronius qu'il n'y avait pas dans le rassemblement des évêques à Rome « *Galliae Cisalpinæ Episcopi*. » Il ajoute que l'on peut comprendre tout à fait cela, parce qu'ils furent empêchés par *Rotharis*, roi arien des Lombards⁵¹, qui avait beaucoup d'influence en Italie, si bien que le passage y était difficile. Baronius cite Paul Diacre à propos des guerres menées par Rothari. Ce sont ces guerres qui auraient été un empêchement à l'ambassade des évêques francs-gaulois, décidée par le roi des Francs, pour aller à Rome rejoindre le Pontife Martin⁵². Rotharis, ancien duc de Brescia, devint roi des Lombards en 636 et gouverna jusqu'en 652. Paul Diacre écrit qu'il fut « un homme d'une grande valeur physique, attaché à suivre le chemin de la justice mais (...) qui subit la souillure d'une foi déviée, celle de l'hérésie arienne »⁵³. Il mit de l'ordre dans les lois qui formaient la tradition de ce peuple en les nommant *Édit*. Pavie était sa capitale. Sous son règne il y eut dans presque toutes les cités deux évêques, l'un catholique, l'autre arien. Il fit la guerre avec les Romains. Les terrains des batailles se trouvèrent dans la région de Ravenne, en Tuscie jusqu'à la frontière franque. On sait que ce roi très valeureux combattit les Romains de Ravenne près du fleuve d'Émilie en novembre 643⁵⁴. Finalement il est difficile de dire quelque chose de précis sur les guerres qu'il aurait menées en 649, ce qui aurait empêché l'ambassade de l'Église des Francs d'arriver à Rome pour le 5 octobre 649 pour y rester jusqu'au 31 de ce mois, c'est-à-dire jusqu'à la clôture du concile.

⁵¹ Baronius, *Annales*, 399: *Quod autem neque Mediolanensis interfuisse, neque alii Galliae Cisalpinæ Episcopi, sane intelligere possumus vetitos illos a Rothari Longobardorum Rege Ariano.*

⁵² *Ibidem*: *Unde opinor eiusmodi bella impedimento fuisse ne decreta a Rege Francorum legatio Gallicanorum Episcoporum Romam se conferret ad Martinum Pontificem.*

⁵³ Paul Diacre, *Histoire des Lombards*, trad. Fr. Boigard, Belgique: Brepols, 1994, 96.

⁵⁴ *Ibidem*, 98 (notes p. 167).

L'Église des Francs ne fut pas représentée au concile de Latran. Il y eut environ une centaine d'évêques qui y participèrent, convoqués par Martin I^{er}, pour garder efficacement l'Église universelle dans la foi orthodoxe. Ce fut en très grande majorité des occidentaux du territoire métropolitain de Rome. Les plus éloignés furent les évêques Deusdedit de Cagliari en Sardaigne et Maxime d'Aquilée. L'apport théologique fut l'œuvre des moines grecs, avec à leur tête Maxime le Confesseur. Il existait un écart entre la compréhension de la doctrine monothélite par Maxime de Chrysopolis et l'un des évêques Francs, et celle orthodoxe. Saint Ouen, évêque de Rouen, donnait une explication simpliste de la nouvelle doctrine d'Orient considérée comme erronée. D'après lui les « *praefatae heresiarches* » prêchaient que notre Sauveur Jésus-Christ ne se présentait pas sous la forme de serviteur ou d'esclave et soutenaient qu'il n'avait pas pris un vrai corps de la Vierge Marie⁵⁵. Il est évident que cette explication donnée par Saint Ouen, telle que nous la traduisons, n'exprime pas ce que voulurent dire les pères du monothélisme. Ce n'était pas la véritable pensée orientale qui était ainsi réfutée. Le concile de Latran maintenait qu'il y avait deux volontés dans le Christ, selon les découvertes théologiques de ce temps jugées comme orthodoxes. On ne pouvait plus enseigner selon l'*Ekthèsis* ou s'abstenir de prendre position comme le voulait le *Typos*.

Conclusion

L'histoire qui voulut s'étendre de Constantinople jusqu'à l'Église des Francs dans la solution de la question monothélite trouve *son terminus ad quem* dans la convocation du concile de Latran de 649. En effet le concile de Latran de 649 constitue la réponse par excellence de l'Église d'Occident aux troubles dogmatiques surgis en Orient.

La démarche de l'empereur de réunir les catholiques et les monophysites se situe au moment où la situation politique était devenue fragile à cause de la conquête arabe de la Syrie, de la Palestine et de l'Égypte. L'unité de l'Empire face à l'ennemi fut fortement en jeu. Le débat christologique ne concerne plus les deux natures, humaine et divine, dans le Christ, mais sa volonté ou autrement dit son opération

⁵⁵ M. G. H. *Vita Eligii episcopi noviomagensis*, éd. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae, 1902, 698 sur la compréhension de doctrine monophysite dans l'Église mérovingienne: « *Cooperunt ergo praefatae heresiarches nequiter ecclesiasticam regulam violare et peregrina quaedam a veritate docere ac praedicare, adserentes dominum et salvatorem nostrum Jesum Christum minime habere secundum formam servi et neque eum ex Maria virgine veram adsumpsisse carnem profanis vocibus garriebant* ».

ou son énergie. Serge, patriarche de Constantinople, a propagé l'opinion qu'il existe une unique volonté dans la personne du Christ (monothélisme). De nombreux monophysites se rallièrent à l'Église de Constantinople. Au début, l'Église d'Occident ne fut pas touchée directement par ces démarches unificatrices, sinon par des lettres du patriarche et de l'empereur communiquant au pape leur action ecclésiastique et politique. La doctrine monothélite fut désavouée par certains personnages comme Sophrone et Maxime de Chrysopolis. Les essais de s'entendre sur la question n'aboutirent à rien. Rome prit finalement la tête de l'opposition au monothélisme soutenu fortement par l'empereur.

Le pape Honorius I^{er} n'a pas vu clairement l'imperfection et la faiblesse de la nouvelle doctrine christologique prônée en Orient. Ses successeurs Séverin I^{er}, Jean IV, Théodore I^{er} et Martin I^{er} furent contre ce que prêchait l'Église d'Orient soutenue par l'Empereur. Un synode réuni à Rome par Jean IV, la rupture de la communion avec le patriarche de Constantinople par Theodore I^{er} et enfin la convocation du concile par Martin I^{er}, marquent les étapes précises de l'éloignement des Églises d'Orient et d'Occident. Les édits: l'*Ekthèsis* d'Héraclius et le *Typos* de Constant II ainsi que les persécutions exercées contre ceux qui tenaient la position romaine ruinèrent la possibilité d'entente.

Martin I^{er} considéra que le concile allait démasquer l'hérésie dans l'Église. Pour cela, il fallait rassembler le plus grand nombre possible d'évêques. C'est ici qu'apparaissent les traces des invitations adressées à l'Église des Francs. Le pape fit confiance aux évêques d'Occident dont faisaient partie les Francs. Il ne les considérait pas comme barbares et incultes. Cependant à l'époque, l'Église des Francs s'occupait peu de théologie. D'un côté les informations qui arrivaient en Occident n'étaient pas bien comprises. D'autre part c'était le temps de la nouvelle évangélisation des royaumes francs et de la Germanie par les moines irlandais et anglo-saxons. La situation politique joue beaucoup dans les affaires ecclésiastiques. Les rois francs sont chargés par le pape de procéder au choix des évêques à déléguer à Rome. Ils sont du côté de l'orthodoxie représentée par le pape. Ouen, évêque de Rouen, et Eloi, évêque de Noyon auraient été choisis pour aller à Rome pour défendre la foi orthodoxe. Ils n'y arrivèrent pas. Un des obstacles aurait été le difficile passage en Italie à cause des Lombards qui occupaient toute la région du Nord. Mais il est probable qu'ils furent appelés par le pape après le concile. Malgré l'absence des évêques de l'Église des Francs, de nombreux autres évêques d'Occident purent répondre

positivement à l'invitation du pape Martin I^{er} au concile à Rome. Le pape trouva le meilleur moyen d'agir dans ce conflit en concile.

À travers cette période apparaît l'importance du rôle du pape. C'est le chef de l'Église d'Occident et le juge de la doctrine catholique dans l'Église universelle. Le centre de la chrétienté se trouve à Rome, là où siège l'évêque. C'est là que les questions théologiques sont débattues par les défenseurs de l'orthodoxie. Le pape agit au sein du concile. La décision sur laquelle s'est prononcé ce rassemblement conciliaire est de première importance, car il s'agit de l'orthodoxie de la foi. C'est la première fois dans l'histoire qu'à Rome se sont déroulés les débats dogmatiques conciliaires dont le résultat devait être contraignant pour l'Église universelle. L'intention du pape était de changer la théologie de l'empereur et des évêques impériaux par les actes rédigés en latin et en grec. Mais l'histoire raconte que Rome et son évêque allaient subir la main de l'empereur.

Le pape avec le concile condamna le choix théologique de l'empereur. La doctrine christologique fut clairement exprimée. C'est surtout à cause d'elle que le pape Martin donna sa vie (+655), bien qu'il y ait eu d'autres accusations contre lui. Sur lui s'est appuyée la défense de l'orthodoxie de la foi. À lui étaient liés les évêques et les théologiens. Les évêques francs entraient dans cette optique et devaient servir sans doute à la défense de la foi sans doute devant le front impérial et monothélite. Malheureusement, l'empereur a décidé de supprimer le centre de la résistance à sa politique ecclésiastique⁵⁶, c'est-à-dire le pape. Avec lui, il a enlevé la force de l'Église d'Occident dans ce combat.

Finalement, c'est un autre empereur qui devait se mettre à la tête du mouvement orthodoxe et convoquer un concile qui terminerait définitivement le conflit monothélite. Ce fut le concile de Constantinople (681).

La problématique esquissée permet de peser le poids de l'Église des Francs dans une des grandes controverses dogmatiques de l'Église ancienne. Elle aide à ouvrir la perspective de la place du pape dans l'Église et à en saisir le conditionnement historique, ce qui n'est pas sans importance à l'époque de l'œcuménisme.

⁵⁶ Norwich J.J., *Histoire de Byzance 330-1453*, Perrin, 2002, 123.

Ks. Bogusław Zieziula
Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

Zstąpienie Chrystusa do piekieł jako zbawcze wydarzenie w historii zbawienia

CHRIST'S DESCENDING INTO HELL AS A SAVING EVENT IN THE HISTORY OF SALVATION

The history of salvation is God's design whose purpose is to restore the original balance in the world after the original sin. The plan was carried out by Jesus Christ, the Son of God. Thanks to Him, the idea of a human as a child of God has been renewed. An event called in the Credo 'descending into hell' is its part. Hell, originated from ancient traditions, identified with the area inhabited by the dead and the land of demons, in Christian religion has gained a new dimension. In the Bible it is perceived as the lower parts of the earth (Ef 4, 9), to which the Son of God descended to lead the unfortunate people who have lived before His Incarnation, to the land of happiness and endowed them with „visio beatifica”. It does not have in common with Origen's apocathastasis, because Christ descends into hell not to rescue the damned, but the just who have lived before Him. The event does not refer to the one, chosen nation, but all mankind. Thus the idea of salvation is a universal one.

Key words: common salvation, descending into hell, hell, the Last Judgement

Wszystko, czego dokonał Chrystus, a więc Jego przyjście na świat – Wcielenie, nauczanie, działalność, męka, śmierć, Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie i Zesłanie Ducha Świętego, zasługuje na miano zbawczych wydarzeń, gdyż przez nie świat może się dźwignąć z nędzy grzechowej i dostąpić pojednania z Bogiem, a ludzie mogą zjednoczyć się w prawdzie i miłości. Przez nie człowiek jest w stanie odpowiedzieć

na dar Boga bycia Jego obrazem i stawać się na miarę swego Pierwowzoru poprzez, jak podkreślał Jan Paweł II, stawania się „solą ziemi”. Sformułowanie to przypomina, „że przez chrzest cała nasza istota została głęboko przemieniona, ponieważ została «przyprawiona» nowym życiem pochodzącym od życia, które Kościół podał wszystkim do naśladowania”¹. Dzięki tym zbawczym tajemnicom ludzkość może osiągnąć wieczne zbawienie. Zbawczym wydarzeniem było również zstąpienie Chrystusa do piekieł, czyli do otchłani. Śmierć i życie po śmierci pozostanie nadal tajemnicą i będzie ciągle niepokoiła istoty rozumne. Ten niepokój jednak jest potrzebny, aby już tu, na ziemi, układać życie w taki sposób, aby ono nie stawało się namiastką „piekła”.

Niniejsze opracowanie ma na celu prezentację rozumienia i wyobrażenia piekła w różnych kulturach i tradycjach oraz podanie nauki Kościoła katolickiego odnośnie artykułu wiary „zstąpił do piekieł”, aby wykazać tę prawdę jako zbawcze wydarzenie w historii zbawienia obejmujące wszystkich ludzi.

1. Rozumienie i wyobrażenie piekła w różnych kulturach i tradycjach

Piekło (hebr. *szeol*, *gehinnom*; aram. *gehinnam*; sansk. *naraka*; łac. *inferi*; arab. *dżahbannam*) jest rozumiane jako kraina umarłych, często lokalizowana w świecie podziemnym lub w tzw. zaświatach, będąca miejscem kary dla zmarłych oraz siedzibą demonów, szatana lub stanem wiecznej bądź czasowej pośmiertnej egzystencji człowieka, albo jego duszy czy też ducha². Wyobrażenia o piekle, występujące w literaturze czy sztuce, wiązały się ściśle z pojęciem dobra i zła, potępieniem i buntem przeciwko Bogu lub bogom. Począwszy od zamierzchłej starożytności aż do czasów współczesnych, szukamy początków rozumienia piekła, czyli otchłani. Interpretujemy je na różne sposoby, korzystając z tego, iż powiązane razem z niebem nierozłącznie towarzyszy naszej grzesznej, ziemskiej egzystencji. Profesor historii z Uniwersytetu w Arizonie A. E. Bernstein w książce pt. *Jak powstało piekło. Śmierć i zadośćuczynienie w świecie starożytnym oraz*

¹ Jan Paweł II, *Wy jesteście solą ziemi, wy jesteście światłem świata*, Orędzie na XVII Światowy Dzień Młodzieży, Rzym 25.07.2001, 2.

² Zob. *Encyklopedia Katolicka, Piekło*, t. XV, Lublin 2011, kol. 469-475. Również K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa 1987: hasło: PIEKŁO – „ludowe określenie braku błogosławionej wspólnoty z Bogiem i pozytywnych kar, będących następstwem stanu ostatecznego i osobistego odwrócenia się od Boga i ostatecznego, i osobistego przeciwstawienia się Bożemu porządkowi rzeczywistości stworzonych”; s. 324-325.

początkach chrześcijaństwa szeroko opisuje ten bogaty interpretacyjnie świat w kulturach starożytnego i Bliskiego Wschodu np. w źródłach babilońskich, egipskich, greckich, rzymskich, żydowskich, wczesnochrześcijańskich³. Zestawiając ze sobą wszystkie koncepcje piekła i zadośćuczynienia, możemy stwierdzić, że starożytni podzielili je na dwa rodzaje: miejsce, gdzie niby w letargu zmarli żyją bez kary czy nagrody i oczekują na sąd oraz miejsce, w którym zmarli sądzeni są zgodnie z określonymi kryteriami, a następnie nagradzani bądź karani. W miarę upływu czasu obraz piekła kształtował się wedle wizji piekła realnego, gdzie Bóg osadza ludzi za ich postęпки i oczyszcza z grzechów i przywraca z powrotem do życia albo skazuje na wieczne potępienie. Układ z Bogiem – zachowanie praw objawionych – tak wyraźny w biblijnym judaizmie, w miarę ewolucji chrześcijaństwa, przeobraził się w nowotestamentowy Sąd Ostateczny, gdzie nie było już mowy o żadnym pakcie z Bogiem. To nasze ziemskie uczynki decydować miały teraz o karze bądź nagrodzie. Wierzący i żyjący zgodnie z boskimi przykazaniem mogą liczyć na zbawienie. Natomiast potępieni grzesznicy muszą cierpieć niekończące się katusze w piekle. Jest jednak kategoria sprawiedliwych, którzy przebywają w piekle

³ A. E. Bernstein, *Jak powstało piekło. Śmierć i zadośćuczynienie w świecie starożytnym oraz początkach chrześcijaństwa*, Kraków 2007. Autor sięga w swojej pracy do źródeł babilońskich (epos *Gilgamesz*), egipskich (teksty *Piramidy*, *Sarkofagi*, *Księga Tego, co Jest w Krainie Podziemnej*, *Księga Bram*, *Księga Umarłych*), greckie (*Odyseja*, *Teogonia* Hezjoda, *Hymn do Demeter*), rzymskich (*Eneida* Wergiliusza, *Rozmowy umarłych* Lukiana, *Wędrowki po Helladzie* Pauzanasza, *Cycerona O wróżbiarstwie* i *Rozmowy tuskulańskie*, *Plutarcha O odwiekaniu zemsty przez bogów*, *Saturnalia* Makrobiusza, *O naturze wszechświata* Lukrecjusza), żydowskich (*Księga Rodzaju*, *Księga Wyjścia*, *Księga Kaptłańska*, *Księga Powtórzonego Prawa*, *Księga Hioba*, *Księga Ezechiela*, *Księga Izajasza*, *Księga Daniela*, *Księga Henocha*, *Księga Czuwających*), wczesnochrześcijańskich (*Nowy Testament*, *Apokalipsa św. Jana*, *Listy św. Pawła do Koryntian* i *Tesaloniczan*, *Listy do Galatów*, *Ewangelia wg św. Jana*, *Ewangelia wg św. Marka*, *Ewangelia wg św. Mateusza*, *Ewangelia wg św. Łukasza*, oraz apokryfy: *Ewangelia św. Nikodema*, *Apokalipsa św. Piotra*, *Enchiridion* św. Augustyna czy *Państwo Boże*). Źródła te ujmują w różnych transpozycjach ontologicznych i teologicznych wizję wiecznego grzechu, potępienia i odwrócenia się od boskiej wiedzy czy władzy. Epos *Gilgamesz*, wspomina o człowieku, który osiągnął nieśmiertelność – prototyp Noego. *Gilgamesz* miał zioło nieśmiertelności, które ukradł wąż. Historię religii starożytnego Bliskiego Wschodu szeroko zawiera praca zbiorowa pod red. K. Pilarczyka i J. Drabiny pt. *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2008. W tej obszernej pozycji książkowej kolejni autorzy opracowali następujące zagadnienia: A. Ćwiek, *Religia Egiptu*, s. 27-102; A. Sołtysiak, *Religia Mezopotamii*, s. 111-172; P. Taracha, *Religia Anatolii Hetyckiej*, s. 177-257; A. Mrozek, *Religia Palestyny, Syrii i Arabii*, s. 261-312; K. Jakubiak, *Religia Iranu*, s. 313-354; K. Pilarczyk, *Religia Izraela*, s. 357-441; A. Baron, H. Pietras, *Chrześcijaństwo*, s. 447-517; W. Myszor, *Gnostycyzm, manicheizm i mandaizm*, s. 523-560.

i dla nich jest przewidziana nadzieja na zbawienie. Oto w szczegółach opisów męki i Zmartwychwstania nieznanymi *Ewangeliom* kanonicznym, jak np. w apokryfie składającym się na *Ewangelię Nikodema* jest zapis o zstąpieniu Chrystusa do piekieł, aby uwolnić sprawiedliwych oczekujących odkupienia⁴.

2. Nauczanie Kościoła o artykule wiary „Jezus zstąpił do piekieł”

Teksty *Katechizmu Kościoła Katolickiego* o zstąpieniu Chrystusa do piekieł wskazują, że Jezus Chrystus „zstąpił do niższych części ziemi. Ten, który zstąpił, jest i Tym, który wstąpił” (Ef 4, 9-10). „*Apostolski Symbol* wyznaje w tym samym artykule wiary zstąpienie Chrystusa do piekieł i Jego zmartwychwstanie trzeciego dnia, ponieważ On sprawił, że w misterium Jego Paschy z głębi śmierci wytrysnęło życie”⁵. Potwierdzają to słowa śpiewane podczas Wigilii Paschalnej w *Exsultecie*: „(...) Jezus Chrystus, Twój Syn zmartwychwstały, który oświeca ludzkość swoim światłem i z Tobą żyje, i króluje na wieki wieków. Amen” (*Mszał Rzymski*, Wigilia Paschalna, *Exsultet*).

Liczne wypowiedzi *Nowego Testamentu*, według których Jezus został wskrzeszony „z martwych” (Dz 3, 15; Rz 8, 11; 1 Kor 15, 20), zakładają, że przed zmartwychwstaniem przebywał On w krainie zmarłych (por. Hbr 13, 20). Takie jest pierwsze znaczenie, jakie przepowiedanie apostoelskie nadało zstąpieniu Jezusa do piekieł. Jezus doświadczył śmierci jak wszyscy ludzie i Jego dusza dołączyła do nich w krainie umarłych. Jezus zstąpił tam jednak jako Zbawiciel, ogłaszając *Dobłą Nowinę* uwięzionym duchom (por. 1 P 3, 18-19)⁶.

Krainę zmarłych, do której zstąpił Chrystus po śmierci, *Pismo Święte* nazywa piekłem, szeolem lub Hadesem (por. Flp 2, 10; Dz 2, 24; Ap 1, 18; Ef 4, 9), ponieważ ci, którzy tam się znajdują, są pozbawieni oglądania Boga (por. Ps 6, 6; 88, 11-13). Taki jest los wszystkich zmarłych, zarówno złych, jak i sprawiedliwych, oczekujących na Odkupiciela (por. Ps 89, 49; 1 Sm 28, 19; Ez 32, 17-32), co nie oznacza, że ich los miałby być identyczny, jak pokazuje Jezus w przypowieści o ubogim Łazarzu, który został przyjęty „na łono Abrahama” (por. Łk 16, 22-26).

„Jezus Chrystus, zstępując do piekieł, wyzwolił dusze sprawiedliwych, które oczekiwały swego Wyzwoliciciela na łonie Abrahama”

⁴ H. Langkamer, *Męka i zmartwychwstanie Chrystusa w świetle literatury apokryficznej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 10(1963) z. 1, s. 48.

⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 631. Odtąd skrót KKK.

⁶ Zob. KKK, 632.

(*Katechizm Rzymski* 1, 6, 3). Jezus nie zstąpił do piekieł, by wyzwolić potępionych (Synod Rzymski (745): DS, 587) ani żeby zniszczyć piekło potępionych (por. Benedykt XII, *Cum dudum*: DS 1011; Klemens VI, list *Super quibusdam*: DS, 1077), ale by wyzwolić sprawiedliwych, którzy Go poprzedzili (por. Synod Toledański IV (625): DS, 485; por. także Mt 27, 52-53)⁷.

„Nawet umarłym głoszono *Ewangelię*” (1 P 4, 6). Zstąpienie do piekieł jest całkowitym wypełnieniem ewangelicznego głoszenia zbawienia. Jest ostateczną fazą mesjańskiego posłannictwa Chrystusa, skondensowaną w czasie, ale ogromnie szeroką w swym rzeczywistym znaczeniu rozciągnięcia odkupieńczego dzieła na wszystkich ludzi wszystkich czasów i wszystkich miejsc, aby wszyscy ci, którzy są zbawieni, stali się uczestnikami odkupienia⁸.

Chrystus zstąpił więc do otchłani śmierci (por. Mt 12, 40; Rz 10, 7; Ef 4, 9), aby umarli usłyszeli „głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszają, żyli” (J 5, 25). Jezus, „Dawca życia” (Dz 3, 15), przez śmierć pokonał tego, „który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła”, i wyzwolił „tych wszystkich, którzy całe życie przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli” (Hbr 2, 14-15). Od tej chwili Chrystus zmartwychwstały ma „klucze śmierci i otchłani” (Ap 1, 18), a na imię Jezusa zgina się „każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych” (Flp 2, 10)⁹.

„Wielka cisza spowiła ziemię; wielka na niej cisza i pustka. Cisza wielka, bo Król zasnął, ziemia się przełękła i zamilkła, bo Bóg zasnął w ludzkim ciele, a wzbudził tych, którzy spali od wieków (...). Idzie, by odnaleźć pierwszego człowieka, jak zgubioną owieczkę. Pragnie nawiedzić tych, którzy siedzą zupełnie pogrążeni w cieniu śmierci; by wyzwolić z bólów niewolnika Adama, a wraz z nim niewolnicę Ewę, idzie On, który jest ich Bogiem i Synem Ewy (...). «Oto Ja, twój Bóg, który dla ciebie stałem się twoim synem (...). Zbudź się, który śpisz! Nie po to bowiem cię stworzyłem, byś pozostawał spętany w otchłani. Powstań z martwych, albowiem jestem życiem umarłych»”¹⁰.

⁷ Tamże, 633.

⁸ Tamże, 634.

⁹ Tamże, 635.

¹⁰ *Starożytna homilia na Wielką i Świętą Sobotę*: PG 43, 440 A. 452 C; por. *Liturgia Godzin*, II, Godzina czytań z Wielkiej Soboty.

3. Prawda o zbawieniu ludzkości wyrażona w zstąpieniu Chrystusa do piekieł (1 P 3, 18-19)

Józef z Arymatei zjął ciało Jezusa z krzyża i położył w grobie wykutym w skale, w którym nikt jeszcze nie był złożony (por. Łk 23, 53). Śmierć Jezusa nie zakończyła jednak Jego zbawczej działalności. Święty Piotr mówi, że Chrystus „(...) zabity wprowadzie na ciele, ale powołany [został] do życia przez Ducha. W Nim poszedł ogłosić zbawienie nawet duchom zamkniętym w więzieniu, niegdyś nieposłusznym” (por. 1 P 3, 18-20). Profesor i wykładowca Uniwersytetu w Grazu F. Zeilinger¹¹, twierdzi, że jeżeli adresatami proklamowania zbawienia przez Chrystusa jest pokolenie przed potopem, to według logiki „schematu wyższości”, Chrystus, Sprawiedliwy, który cierpiał za niesprawiedliwych i został przywrócony do życia przez Boga, zaofiarował zbawienie także tej najbardziej zagubionej części ludzkości. Następuje zatem rozszerzenie wypowiedzi z 1 P 3, 19-20 przez 1 P 4, 6 i uzasadnia powyższą interpretację. Stąd zbawienie, będące dziełem Chrystusa, jest czymś większym niż wszystkie grzechy człowieka i że po Jego zmartwychwstaniu zostało obwieszczane i zaofiarowane wszystkim zmarłym w czasach przed Chrystusem, również największym grzesznikom¹². Natomiast R. Rubinkiewicz¹³ zauważa, że powyższy tekst o zstąpieniu Chrystusa do otchłani był przez pewien czas klasycznym tekstem, którym posługiwano się w wyjaśnieniu prawdy zawartej w definicji *descendit ad inferos*. Autor ten zauważa również, że tę prawdę interpretowano błędnie poprzez wskazywanie, że to było zstąpienie do otchłani ludzkiej duszy Jezusa. Podkreśla też właściwe rozumienie tej prawdy w świetle antropologii biblijnej, gdzie ciało i duch nie są tak, jak u Greków częściami składowymi istoty ludzkiej, lecz jedynie aspektami tego samego podmiotu, jakim jest człowiek i najnowsze badania dotyczące ciała i ducha nie można rozumieć w sensie podawanym przez filozofię grecką czy platońską, gdzie dusza jest uwięziona w ciele i pragnie uwolnienia się z materialnego balastu, aby potem przenieść się do świata ducha. Natomiast Żyd, wychowany w kulturze swoich przodków, wypowiadając słowo „ciało”, miał na myśli człowieka podległego słabości i złu, a gdy używał określenie „dusza”, rozumiał przez nią stan, w którym do życia ludzkiego wkroczył Bóg i odtąd człowiek przebywa w zasięgu boskiej sfery. Takie pojmowanie

¹¹ F. Zeilinger, *Wiara w Zmartwychwstanie w Biblii*, Kraków 2011, s. 210-214.

¹² Por. Tamże, s. 214.

¹³ R. Rubinkiewicz, *Zmartwychwstanie Chrystusa – zmartwychwstanie nasze*, „Roczniki Teologiczne” (1995) t. XLII, s. 88.

ludzkiej istoty znajdujemy we wszystkich tekstach *Nowego Testamentu*, w których jest przeciwstawienie ciała duchowi. Stąd należy odrzucić pogląd o zstąpieniu tylko duszy Jezusa do otchłani¹⁴. Francuski teolog, dominikanin, Y. M. Congar, mówi wyraźnie, że do piekieł zstąpiła Osoba Chrystusa, że zstąpił tam Chrystus ze swoim „odkupicielskim Ciałem”¹⁵.

Prawda o zbawieniu ludzkości wyrażona w zstąpieniu Chrystusa do piekieł jako Syna Bożego – prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, wyraża prawdę, że Jezus Chrystus jest Zbawicielem wszystkich ludzi, nawet tych, którzy umarli przed Jego przyjściem na świat. „Zstąpienie do piekieł” oznacza, że nikt na świecie nie został pozbawiony zbawczej pomocy Bożej, nawet jeśli żył przed narodzeniem Jezusa Chrystusa. Zstąpienie do piekieł nie oznacza oczywiście, że Chrystus był przez jakiś czas „potępiony” w piekle. Ta prawda wiary mówi o tym, że Zbawiciel obdarował życiem wiecznym także tych ludzi, którzy urodzili się przed Jego pojawieniem się w naszej historii, a którzy nie odrzucili Jego łaski.

Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem wszystkich ludzi (1 Tm 2, 3-6; J 3, 14-18). Ojciec niebieski posłał swego Syna na świat, aby zbawił wszystkich ludzi, którzy nie odrzucają Jego łaski. Jezus umarł i zmartwychwstał za wszystkich. Zmartwychwstanie Chrystusa jest fundamentem Kościoła¹⁶. Nawet ludzie żyjący przed narodzeniem Jezusa Chrystusa mogli osiągnąć zbawienie dzięki Niemu, o czym świadczy prawda o Jego zstąpieniu do piekieł, czyli do otchłani.

Podobnie też każdy człowiek, który narodził się po przyjściu na świat Zbawiciela, tylko dzięki Niemu osiąga życie wieczne. Jezus bowiem jest odwiecznym Słowem Bożym, które „oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1, 9). Każdy zatem człowiek otrzymuje od

¹⁴ Por. tamże, s. 88. Ponadto autor zwraca uwagę, że w świetle antropologii biblijnej sprawa zmartwychwstania ciała przedstawia się inaczej, aniżeli przyzwyczaiły nas do tego obiegowe opinie. Podkreśla również, że nie można zmartwychwstania ciała rozpatrywać na płaszczyźnie czysto biologicznej. Zob. tamże, s. 89.

¹⁵ Y. M. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, s. 295.

¹⁶ H. Muszyński w artykule pt. *Zmartwychwstanie Chrystusa – niewzruszonym fundamentem Kościoła (Reinterpretacja 2 Tm 2, 19 w świetle źródeł qumrańskich)*, wyjaśnia błędne poglądy w historii wczesnego chrześcijaństwa na temat Zmartwychwstania. Autor analizuje przyczyny błędnej nauki o Zmartwychwstaniu głoszonej przez Hymenajosa i Filetosa. Jedną z przyczyn błędnej nauki o nim mogło być podłoże judaistyczne, jak i grecko-hellenistyczne. Zob. H. Muszyński, *Zmartwychwstanie Chrystusa – niewzruszonym fundamentem Kościoła (Reinterpretacja 2 Tm 2, 19 w świetle źródeł qumrańskich)*, „Studia Pelplińskie” (1976), s. 92-95.

Chrystusa tyle łaski, ile potrzebuje do osiągnięcia zbawienia. Jeśli więc będzie z nią współpracował, osiągnie szczęście wieczne.

Zmartwychwstały Chrystus przez swojego Ducha może doprowadzić do życia wiecznego każdego człowieka, niezależnie od tego, gdzie żyje, kiedy i w jakiej religii się urodził. Congar idzie myślą jeszcze dalej i stwierdza, że nawet ludzie żyjący poza Kościołem mają możliwość zetknięcia się na ziemi ze „znakami i przypowieściami” Boga, nazywanymi przez Congara „incognito” Boga¹⁷. W kontakcie z nimi rodzi się u tych ludzi „zaczątek wiary i miłości”¹⁸, który, podtrzymywany łaską Bożą, świadczy o posiadaniu owej życzliwej dyspozycji umożliwiającej dostąpienia zbawienia w tajemnicy zstąpienia Chrystusa do piekieł. Wobec powyższego, można powiedzieć, że ci ludzie są w jakiejś łączności z Chrystusem i z Kościołem¹⁹. Z kolei H. U. von Balthasar mówił o prawdzie zstąpienia Chrystusa do piekieł jako o uwolnieniu nas wszystkich od piekła (szeolu) i możliwości osiągnięcia nieba²⁰. Przez to zstąpienie Chrystus wniósł ruch w stagnację szeolu, stwarzając w ten sposób czyściec, jako stan przejściowego oczyszczenia²¹. K. Rahner zaś, mówiąc o określeniu „zstąpienie do królestwa śmierci”, dość powszechnie występujące w teologii niemieckiej, wyjaśnia je w oparciu o dwie prawdy: pierwszą – iż Jezus naprawdę umarł, a drugą – że ta śmierć przyniosła uwolnienie zbawcze tym wszystkim zmarłym, którzy żyli przed Chrystusem²². Jak podaje G. Strzeduła, „oryginalna myśl Rahnera o zstąpieniu Chrystusa w chwili śmierci do «serca» świata, pozwoliła mu rozwinąć teologię przebóstwienia o ożywieniu całego wszechświata w swych podstawach w momencie zbawczej śmierci”²³. Koncepcję K. Rahnera o zstąpieniu do piekieł jako do „serca świata” przejmuje L. Boros i twierdzi, że świat przed śmiercią Chrystusa był oddzielony zasłoną – symbolem oddzielenia świata od Boga i odtąd Chrystus usunął tę zasłonę i została stworzona nowa kosmiczna sytuacja zbawcza, sytuacja na wskroś egzystencjalna, dotycząca wszystkich ludzi i wszystkich duchów związanych ze światem. Przez ten czyn

¹⁷ Y. M. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 279.

¹⁸ Tamże, s. 294.

¹⁹ Szeroką interpretację artykułu wiary „zstąpił do piekieł” podaje ks. G. Strzeduła w opracowaniu pt. *Artykuł wiary «Zstąpił do piekieł» w interpretacji teologów katolickich*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 12(1987), s. 55-71.

²⁰ Tamże, s. 61.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 62.

²³ Zob. tamże, s. 64.

zbawczy Chrystus zwyciężył wszelkie złe moce, potęgi i władze we wszechświecie, ustanawiając raz na zawsze swoją królewską władzę²⁴. Jednym z najbardziej wnikliwych teologów w rozważanym temacie jest obecny papież Benedykt XVI. Gdy jako teolog J. Ratzinger rozpatrywał prawdę o zstąpieniu Chrystusa do piekieł, to w rozważaniach wyszedł od przedśmiertelnego okrzyku Zbawiciela: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mk 15, 34). Te słowa kierują nasze spojrzenie w przepaść ludzkiej egzystencji, sięgającej dna śmierci, strefy niedostępnej samotności i odrzuconej miłości, egzystencji nabierającej wymiarów piekła, noszącej je w sobie jako własną możliwość²⁵. Dlatego te słowa wyrażają istotę tego, co oznacza zstąpienie Jezusa do piekieł i Jego uczestnictwo w losie człowieka podlegającego śmierci²⁶. W teologicznych dociekaniach Ratzingera występuje ważny moment, a mianowicie przyjmowanie poglądu, że cały świat „dąży do jedności w osobie”²⁷. W relacji do tajemnicy zstąpienia Chrystusa do piekieł, Ratzinger podkreśla świadomość każdego z nas, że ta otchłań dotyczy egzystencji każdego człowieka; skoro zaś ludzkość jest ostatecznie „jednym człowiekiem”, otchłań ta dotyczy nie tylko poszczególnych ludzi, ale całego rodzaju ludzkiego, który zatem jako całość musi ją współznosić. Z tego punktu widzenia jeszcze raz trzeba podkreślić, że Chrystus, „nowy Adam”, podjął współwznoszenie tej otchłani, nie chciał zaś zostać od niej oddzielony w wyniosłej nietykalności²⁸. Z tych rozważań wypływa wniosek, że w chwili śmierci każdy człowiek zostaje włączony w sposób nowy w ten proces, którego zakończeniem i pełnią będzie powszechne zmartwychwstanie.

* * *

Dla zmartwychwstałego Pana nie ma żadnych przeszkód: przecho-
dził nawet przez zamknięte drzwi (por. J 20, 26), aby dotrzeć do każ-
dego serca ludzkiego. Jeśli jednak człowiek chce osiągnąć zbawienie,
musi współdziałać z otrzymaną łaską. Im komu więcej jej dano, tym

²⁴ Zob. tamże, s. 66. Należy podkreślić również, iż w teologii Borosa znajdują się również sformułowania budzące wiele wątpliwości; np. koncepcja śmierci jako początku zmartwychwstania oraz hipoteza końcowej decyzji. Te dwie błędne koncepcje nie godzą się z nauką Kościoła o zmartwychwstaniu w dniu ostatecznym. Por. tamże, s. 68.

²⁵ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 258.

²⁶ Tamże, s. 245.

²⁷ Tamże, s. 268.

²⁸ Tamże, s. 258.

większych będzie się oczekiwać owoców, np. od chrześcijan (por. Łk 12, 48). Niebo z istoty swej jest czymś, czego sami nie uczyniliśmy, ani czynić nie możemy, bo jest darem niezasłużonym, danym naturze i jest ono spełnieniem miłości, zawsze człowiekowi może być tylko darowane²⁹. Wielu ludzi osiąga zbawienie dzięki Chrystusowi, choć wcale nie o Nim nie słyszało (por. Mt 25, 31-46). Natomiast istota otchłani polega na tym – jak pisze J. Ratzinger – „(...) że człowiek nie chce nic przyjmować i chce być całkowicie samowystarczalny (...). Istota tej otchłani polega właśnie na tym, że człowiek nie chce przyjmować, nie chce nic otrzymywać, tylko wyłącznie na sobie się opierać, sam sobie wystarczać (...). Jeśli ta postawa dojdzie do ostatecznych granic, człowiek staje się nieczuły, samotny, nieprzystępny. Piekieł jest chcieć być – tylko – sobą, do czego dochodzi, gdy człowiek zamyka się wyłącznie w sobie samym”³⁰. Sprawdza się więc ludowe przysłowie, że sami ludzie mogą zgotować sobie piekło na ziemi. Jeśli chodzi zaś o perspektywę życia wiecznego, to niebem już zostaliśmy obdarowani, wystarczy je wziąć, a piekło możemy zadać sami sobie.

Słowa kluczowe: powszechne zbawienie, zstąpienie do piekieł, piekło, Sąd Ostateczny, widzenie uszczęśliwiający

²⁹ Por. tamże, s. 259.

³⁰ Tamże, s. 259.

Ks. Wojciech Góralski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Metropolia i metropolita w wymiarze prawnym – wczoraj i dziś

(w dwudziestą rocznicę utworzenia Metropolii Białostockiej)

METROPOLY AND METROPOLITAN BISHOP IN LEGAL PERSPECTIVE – NOWADAYS AND IN THE PAST (ON 20TH ANNIVERSARY OF ESTABLISHING BIAŁYSTOK METROPOLY)

The subject of the thesis is the institution of a metropolis (a church district) and the authority governing the metropolitan territorial unit in the historical and legal perspective. After presenting the genesis and beginnings of forming the metropolis in ancient times, the author describes its further, dynamic development in medieval decretals. Next, the author focuses on a reform carried out by the Trent Council (1545-1563) and analyses its reformation decretals. In the following part of the thesis the author discusses relevant provisions of the Canon Law of 1917. Finally, he reviews the directive of the Council of Vatican II (1962-1965) and provisions of the Canon Law of 1983, in which previous provisions have been largely simplified. Documents of the Holy See issued while this Canon Law was in force (Exhortation of John Paul II *Pastores gregis* of 16 October 2003 and documents of the Directory of Congregation for Bishops *Apostolorum successores* of 22 February 2004) have also been considered.

Having analysed provisions of the Canon Law of 1983 and the above successive documents regarding the metropolis and the office of the metropolitan bishop over the ages, on one hand, a fidelity to centuries-old tradition can be

observed, but on the other hand, perceiving the institution of the metropolity in a more pastoral perspective meeting requirements of modern times.

Key words: metropolity, church district, metropolitan bishop, authority, obligation

Wstęp

Sobór Watykański II podkreśla, że jakkolwiek Kościół katolicki, obejmujący cały lud Boży, jest jeden i niepodzielny, to składa się jednak z Kościołów partykularnych, w których istnieje i działa¹. Kościół partykularny, którym jest przede wszystkim diecezja, jako część Kościoła powszechnego powierzona biskupowi, jawi się więc – co do istoty – jako rzeczywistość Kościoła Chrystusowego. Wszak w owej części ludu Bożego, trwającej przy swoim pasterzu i przez niego zgromadzonej w Duchu Świętym przez *Ewangelię* i Eucharystię, jest obecny i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusowy².

W myśl nauczania Vaticanum II, wśród Kościołów partykularnych istnieje hierarchia, oparta na hierarchii jurysdykcyjnej biskupów. Podstawowy stopień w tej hierarchii stanowi diecezja z własnym biskupem jako pasterzem, najwyższym zaś stopniem jest tutaj patriarchat, na czele którego stoi patriarcha. Między diecezją i patriarchatem istnieją inne, pośrednie stopnie Kościołów partykularnych: prowincje kościelne (inaczej metropolie), skupiające w sobie kilka diecezji, oraz regiony kościelne, obejmujące – z reguły – prowincje kościelne położone na terytorium danego kraju³.

Mówiąc o prowincjach kościelnych oraz o stojących na ich czele metropolitach, Sobór Watykański II, w dekrecie *Christus Dominus* polecił konferencjom biskupów „odpowiednio przebadać zasięg prowincji kościelnych, a prawa i przywileje metropolitów określić nowymi i trafnymi normami”, przy czym za regułę Sobór przyjął, by każda diecezja należała do jakiejś prowincji kościelnej⁴.

Gdy mija dwadzieścia lat od dnia, w którym papież Jan Paweł II, bullą *Totus tuus Poloniae populus* z dnia 25.03.1992 roku, na wniosek Konferencji Episkopatu Polski działającej we współpracy z abp. Józefem Kowalczykiem, ówczesnym nuncjuszem apostolskim w Polsce, dokonał reorganizacji struktur administracyjnych (diecezji i metropolii)

¹ KK, 23.

² S. Napierała, *Pojęcie Kościoła partykularnego w dokumentach i aktach Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1985, s. 70.

³ DB, 40.

⁴ Tamże.

Kościół w Polsce, kiedy to powstała m.in. Metropolia Białostocka, wypada uświadomić sobie, czym jest – w świetle obowiązującego prawa kanonicznego – prowincja kościelna i jakie ma zadania, oraz jaką rolę pełni w tej jednostce metropolita.

W refleksji tej trudno jednak pominąć wątek historyczny, zważywszy, że początki metropolii sięgają pierwszych stuleci Kościoła. W niniejszym szkicu zostanie więc ukazana geneza i początki instytucji metropolii i urzędu metropolity oraz kolejne etapy kształtowania się w ustawodawstwie kościelnym w tym zakresie, łącznie z regulacją obowiązującego *Kodeksu Prawa Kanonicznego* (KPK).

1. Geneza, początki i rozwój instytucji metropolii oraz urzędu metropolity w Kościele starożytnym

Rozwój chrześcijaństwa oraz zlokalizowanie władzy biskupiej po śmierci apostołów niosły ze sobą konieczność określenia granic poszczególnych wspólnot kościelnych. W tym okresie nie można jeszcze mówić o jurysdykcji terytorialnej ściśle wytyczonej, choć np. biskupi miast czuli się władcami kościelnymi swojego okręgu, posiadającymi pewien zakres władzy nad biskupami okolicznych miasteczek; biskup głównego miasta w danym okręgu określany był jako *primus episcopus*, *episcopus primae sedis*, *princeps*. Powstawanie nowych kościołów w regionie sprawiało, że kościoły biskupów miast stawały się kościołami-matkami, co sprzyjało pogłębianiu ich więzów z kościołami-„córkami”. Tak było m.in. w pierwotnej wspólnocie jerozolimskiej, która, jak informują *Dzieje Apostolskie*, rozciągnęła swoje wpływy na Judeę, Galileę i Samarię⁵, a po zburzeniu Jerozolimy rolę Kościoła-matki przejęła Galilea.

Jakkolwiek wspólnoty kościelne o dużym zasięgu i funkcjonujące wokół znaczących miejscowości utrzymywały między sobą bliższe relacje, dzięki czemu ukształtowały się centra kościelne, jak Antiochia, Jerozolima, Cezarea, Laodycea, Ancyra, Rzym, Kartagina, Aleksandria i inne, to jednak brak argumentów na rzecz hipotezy, według której już przed Soborem Nicejskim (325) cywilna struktura terytorialna rzymska, szczególnie pochodząca od z końca III wieku od Dioklecjana (12 diecezji podzielonych na prowincje), tworzyła podstawę dla organizacji terytorialnej kościelnej. Do umacniania więzi między wspólnotami kościelnymi przyczyniały się również, od połowy II wieku, zgromadzenia kościelne, odbywające się na wzór zgromadzeń prowincjalnych państwowych w Palestynie, Afryce,

⁵ Zob. Dz 9, 31.

Rzymie czy Mezopotamii. Prawdopodobnie pod koniec tegoż stulecia biskupi poszczególnych prowincji Imperium Rzymskiego zbierali się na synodach, choć nie były to jeszcze kościelne synody prowincjalne w znaczeniu właściwym; od połowy trzeciego wieku tego rodzaju zgromadzenia, szczególnie w Azji Mniejszej, odbywały się dwa razy w roku i były już synodami *sensu stricto* (stanowiły prawo). Poza stanowieniem prawa, głównym zadaniem synodu prowincjalnego była kontrola i utrzymywanie dyscypliny kościelnej, a także sprawowanie władzy sądowniczej, przede wszystkim w instancji odwoławczej od rozstrzygnięć trybunałów biskupich. Poza tym synody te zajmowały się podziałem diecezji i tworzeniem nowych, zatwierdzaniem wyboru biskupów i inwestyturą diecezji w przypadku przeniesienia biskupa.

Na Soborze Nicejskim, który polecił odbywanie synodów w poszczególnych prowincjach (struktury państwowej) dwa razy w roku, pojawia się po raz pierwszy w języku kościelnym nazwa „metropolita” (*episcopus metropolitanus*)⁶ odniesiona do biskupów znaczniejszych stolic w prowincjach Imperium Rzymskiego. Otrzymali oni wówczas znaczny stopień samodzielności oraz określone prerogatywy (m.in. udzielanie aprobaty na udzielenie święceń biskupich oraz prawo zwoływania i przewodniczenia synodom prowincjalnym). Wtedy też własne okręgi metropolitów stały się autonomicznymi jednostkami organizacji terytorialnej Kościoła. Z Soborem Nicejskim wiąże się również powstanie urzędu tzw. metropolitów wyższych (*metropolitae superiori*), do których zaliczano patriarchów, egzarchów prymasów i arcybiskupów)⁷.

Na Wschodzie prawne zasady działania prowincji kościelnych określił Synod Antiocheński (341), przyznając jednocześnie metropolitom precedencję i zwierzchnictwo nad innymi biskupami prowincji. Tutaj też, gdzie dokonywał się rozwój kościołów, na wzór organizacji prowincjalnej rzymskiej, następowała stabilizacja: generalnie prowincja kościelna odpowiadała swoim terytorium prowincji państwowej. Jednak w 415 roku papież Innocenty I (401-417) zdeklarował, że dokonujące się zmiany w rzymskiej organizacji prowincjalnej niekoniecznie muszą

⁶ Nazywanie biskupów większych stolic metropolitami zaczęło się na Wschodzie, a następnie przyjęło się w Kościele Zachodnim, przy czym tu i ówdzie używano jeszcze innych określeń, jak: *senex*, *episcopus primae sedis*, *primas*. Zob. W. M. Plöchl, *Storia del diritto canonico*, t. 1: *Dalle origini della Chiesa allo scisma del 1054*, Wien – München 1963, s. 161.

⁷ Tamże, s. 51-53, 152-154 i 162.; M. Sitarz, *Metropolia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 658-659; F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, Opole 1957, wyd. 3, s. 479; W. Góralski, *Wprowadzenie do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce*, Lublin 1991, a. 52-53,

pociągać za sobą modyfikacje lub podział prowincji kościelnych. Natomiast Sobór Chalcedoński (451) postanowił, że kościelna organizacja terytorialna powinna jednak być dostosowana do cyrkumskrypcji państwowej⁸.

Gdy chodzi o osobę metropolity, w Afryce wprowadzono zwyczaj, zatwierdzony przez papieża Grzegorza Wielkiego (590-604), w myśl którego metropolitą zostawał biskup najstarszy święceniami w danej prowincji, która to reguła obowiązywała do inwazji arabskiej, a więc do 642 roku. W Italii, z uwagi na zupełnie inne okoliczności, ustrój prowincjalny rzymski nie był w stanie narzucić Kościołowi własnej organizacji terytorialnej: aż do połowy IV stulecia biskup rzymski był niekwestionowanym biskupem-przełożonym wszystkich diecezji włoskich. Podobnie Mediolan, który stanowił metropolię Italii północnej, stał się ok. 350 roku, przynajmniej *de facto*, również diecezją nadrzędną dla tamtejszego regionu. W 431 roku została uznana trzecia metropolia włoska: Rawenna. Z kolei w Galii sprawowanie urzędu metropolity należało, na wzór afrykański, do biskupa najstarszego święceniami. Na początku V wieku istniało tutaj już siedemnaście metropolii i organizacja terytorialna Kościoła była już ustabilizowana. W Anglii sytuacja była niepewna do 604 roku, kiedy to papież Grzegorz Wielki podniósł diecezje Canterbury i York do rangi stolic metropolitalnych; do każdej z nich należało po dwanaście diecezji. W Hiszpanii dostosowanie się do systemu prowincji rzymskich dokonało się ok. połowy IV stulecia. Stolicą metropolitalną w Panonii została, prawdopodobnie na początku IV wieku, jej stolica: Sirmio⁹.

Co się tyczy uprawnień metropolitów, które w poszczególnych regionach ulegały ewolucji, to na Wschodzie, gdzie skuteczne było ustawodawstwo synodalne, metropolita współuczestniczył w nominacjach biskupów prowincji, a ponadto przysługiwało mu prawo zwierzchnictwa nad biskupami sufraganami własnej prowincji, prawo kontroli ich dyscypliny kościelnej, wymierzania im kar (z wyjątkiem depozycji), wizytowania ich diecezji, udzielania im święceń biskupich, przyjmowania apelacji od wyroków ich sądów, zwoływania i przewodniczenia synodom prowincjalnym. Podobne uprawnienia metropolitów stały się aktualne również na Zachodzie. Poczynając od VI stulecia metropolici w Kościele Zachodnim otrzymywali od papieża palusz, znak szczególnej więzi z Rzymem, choć na Wschodzie palusza, otrzymywanego

⁸ W. M. Plöchl, *Storia del diritto canonico*, dz. cyt., s. 159-160.

⁹ Tamże, s. 159-160.

z rąk patriarchów, używali już wcześniej biskupi podczas celebracji liturgicznych¹⁰.

Dalszy rozwój instytucji metropolitalnej okazał się niekorzystny dla metropolitów, gdy chodzi o ich władzę jurysdykcyjną, i to zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. W Kościele Wschodnim wypracowaniem podstaw prawnych dotyczących urzędu metropolity zajął się Sobór Konstantynopoliński IV (869-870), pozostawiając nadal metropolitom współudział w obsadzaniu biskupstwa w metropolii oraz rozpoznawanie w instancji apelacyjnej spraw kapłanów i diakonów odwołujących się od rozstrzygnięć swoich biskupów. Podobne tendencje (zmierające do utrzymania władzy metropolitów) dało się zauważyć w Kościele Zachodnim, gdzie dyspozycje wymienionego Soboru oznaczały przede wszystkim wzmocnienie władzy patriarchalnej w stosunku do metropolitów, m.in. z uwagi na przyznanie patriarchom prawa do przyjmowania apelacji od decyzji metropolitów. Znamienne było wskazanie soborowe dotyczące prawa metropolity do wizytowania diecezji we własnej prowincji: pokreślono tutaj, że czynność ta winna służyć interesom kościelnym. Metropolitom, którzy zaniedbywaliby wizytację zmuszając do jej przeprowadzania biskupów, z jednoczesnym zobowiązaniem ich do pokrywania wydatków z tym związanych, zagrożono sankcją depozycji z urzędu, a nadzór nad tą dziedziną zlecono patriarchom¹¹.

Po okresie dekadencji instytucji metropolity we Francji w drugiej połowie VII stulecia, reformę w tej dziedzinie podjął Bonifacy VIII (1294-1303), dążąc do pogłębienia więzi metropolitów z Rzymem, co miało zapobiec zbytnej ich autonomii. Zamysłem papieża było uczynienie z metropolitów pośredników między biskupem rzymskim a biskupami diecezjalnymi, czemu miało sprzyjać otrzymywanie przez metropolitów paliusza z rąk papieża oraz składanie przez nich przed rozpoczęciem pełnienia urzędu wyznania wiary¹². Swoich planów Bonifacy nie zdążył zrealizować, jednak – z racji politycznych – kontynuował je Karol Wielki, dla którego metropolita stanowił nie tyle zwykłą instancję kościelną pomiędzy papieżem a biskupami diecezjalnymi, ile raczej tytulariusza i powiernika polityki kościelnej, która miała służyć koncepcjom imperialnym. Stąd też notowany w tym okresie duży wzrost liczby prowincji kościelnych (21 wymienionych w testa-

¹⁰ Tamże, s. 161-162; S. Sipos, *Enchiridion Iuris Canonici*, Romae – Fryburgi Brig. – Barcinone 1960, wyd. 7, s. 183.

¹¹ Tamże, s. 357.

¹² Zob. C. Fantappiè, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna 2011, s. 80-81.

mencie cesarza). Osłabienie władzy państwowej w wyniku podziału imperium i związane z tym zawirowania polityczne, a także popieranie kościelnych inicjatyw reformatorskich przez Ludwika Pobożnego (816-840) sprawiło, że pod koniec IX wieku metropolici stali się efektywnymi pośrednikami między biskupem rzymskim a biskupami diecezjalnymi, co stanowiło wspomniany ideał Bonifacego VIII. Niemalą rolę odegrały tutaj sfalszowane zbiory prawa, m.in. Pseudo-Izydora (847-857), w których usiłowano osłabić pozycje metropolitów¹³. Do zachowania przez tych ostatnich autonomii nie przyczyniły się zwoływane przez nich synody prowincjalne, a dawna ich pozycja – w stosunku do biskupów ich prowincji – zaczęła maleć; tym bardziej, że *causae maiores* zostały zastrzeżone papieżowi.

Tytuł arcybiskupa (*archiepiscopus*) został użyty w stosunku do metropolitów po raz pierwszy we Francji w 743 roku, jednak do końca VIII stulecia oznaczał on jedynie godność honorową, która bynajmniej nie była synonimem terminu „metropolita”. Dopiero w wieku IX terminy „arcybiskup” i „metropolita” stały się równoznacznymi, choć nieidentycznymi (tak jest do dzisiaj), ponieważ, jakkolwiek metropolita był nazywany arcybiskupem, to jednak dany arcybiskup niekoniecznie musiał sprawować urząd metropolity. Gdy chodzi natomiast o określanie biskupa diecezjalnego w metropolii, to terminem „sufragan” (*suffraganeus*) posłużono się po raz pierwszy na synodzie w Heristal (779), lecz nazwa ta nie była jeszcze wówczas jednoznaczna, odkąd Amalariusz z Trewiru zastosował ją na określenie duchownego, który wspierał biskupa. Sobór Konstantynopolitański IV termin „sufragan” zastosował wobec biskupów diecezjalnych w metropoliach Kościoła Wschodniego. Gdy chodzi zaś o jednostki kościelne, to terytorium metropolity był nazywana prowincją kościelną, lecz to samo znaczenie miało również słowo „diecezja”¹⁴.

2. W okresie średniowiecza

W okresie średniowiecza władza metropolitów doznała ograniczenia na rzecz władzy papieskiej, kiedy to utrwalała się opinia, iż od kościelnego prawa powszechnego dyspensować może jedynie biskup rzymski. Ograniczenie to było spowodowane także tym, że papieże coraz częściej kierowali do różnych okręgów kościelnych swoich legatów, którzy wykonywali jurysdykcję papieską. Jednocześnie metropolici czuli się

¹³ Zob. P. Hemperek, W. Góralski, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Lublin 1995, s. 55-57; C. Fantappiè, *Storia del diritto canonico...*, dz. cyt., s. 82-83.

¹⁴ W. M. Plöchl, *Storia del diritto canonico*, dz. cyt., s. 358-360.

coraz bardziej związani z papieżem, gdy Grzegorz VII (1074-1083) polecił, by po paliusze przybywali do Rzymu osobiście, z wykluczeniem pełnomocnika. Poza tym, otrzymując tę oznakę władzy z rąk papieża, nowo kreowany metropolita obowiązany był do złożenia, poza wyznaniem wiary, także przysięgi posłuszeństwa biskupowi rzymskiemu, zobowiązując się do przestrzegania praw papieskich. Przed otrzymaniem paliusza metropolicie nie wolno było korzystać z przysługujących mu uprawnień i władzy, która zresztą stanowiła formę uczestniczenia w jurysdykcji papieskiej¹⁵.

Według prawa *Dekretalów* (1234) do metropolitów należało nadal potwierdzanie wyboru biskupów sufraganów, podobnie jak dokonywanie ich konsekracji, przy czym to ostatnie uprawnienie wolno było delegować innemu biskupowi. Z kolei obowiązek nałożony na metropolitów przez Sobór Laterański IV (1215) corocznego zwoływania synodu prowincjalnego i przewodniczenia mu niósł ze sobą powinność ustanowienia w każdej diecezji sufraganalnej odpowiednich osób, które w ciągu roku miały przestudiować wszystkie sprawy wymagające reformy oraz przedstawić swoje propozycje metropolicie i biskupom konprowincjalnym na najbliższym synodzie¹⁶.

W tym też okresie znacznym modyfikacjom uległy normy prawne regulujące obowiązek przeprowadzania przez metropolitów we własnych prowincjach kościelnych wizytacji. Papież Innocenty IV w 1246 roku wprowadził obowiązek wizytowania przez metropolitę najpierw własnej diecezji, a dopiero w dalszej kolejności diecezji swoich sufraganów. Jeśli wizytacja rozpoczęta przez metropolitę w danej diecezji nie została zakończona we właściwym terminie, wówczas nie mógł jej kontynuować, lecz jedynie uczynić to przy okazji nowej wizytacji prowincji. Tylko wyjątkowo, po skonsultowaniu się z biskupami swojej prowincji, mógł metropolita powtórzyć niedokończoną wizytację w danej diecezji. Przeprowadzenie nowej wizytacji całej prowincji kościelnej wymagało pisemnej zgody biskupów sufraganów. Odbywając czynności wizytacyjne, metropolita nie mógł stosować przymusu, a w celu poznania prawdy nie wolno mu było nikogo zobowiązywać do składania przysięgi. Obowiązkiem wizytującego było doniesienie kompetentnemu biskupowi o przestępstwach duchownych popełnionych przeciwko dobrej sławie. W przypadku przestępstw jawnych, gdy zainteresowany biskup odkładał wymierzenie winnemu kary, czynność ta przechodziła na metropolitę. Podobnie do niego lub do

¹⁵ W. M. Plöchl, *Storia del diritto canonico*, t. 2: *Il diritto canonico della civiltà occidentale 1055-1517*, Wien – München 1963, s. 121.

¹⁶ Tamże, s. 121-122.

upoważnionych przezeń wizytatorów tego rodzaju władza należała w przypadkach, w których miały miejsce przestępstwa przeciwko jego własnej osobie lub gdy chodziło o wykroczenia przeciwko jego prawu do odbywania wizytacji. Władza karania przez metropolitę rozciągała się również na jego sufraganów. Z drugiej strony metropolita nie mógł ustanowić stałych urzędników w podlegających mu diecezjach sufraganalnych, z wyjątkiem przypadków uznawanych w danej diecezji na podstawie zwyczaju. Metropolici otrzymali następnie zakaz przyjmowania podczas wizytacji ofiar lub upominków, poza zwrotem niezbędnych kosztów poniesionych z takiej okazji¹⁷. Dodać należy, że władza metropolity została określona jako zwyczajna¹⁸.

Gdy chodzi o jurysdykcję sądowniczą, *Dekretaty* Grzegorza IX uznawały nadal trybunał metropolity jako instancję apelacyjną w stosunku do trybunałów biskupów sufraganów. Papież Innocenty IV (1243-1254) polecił wyraźnie, by apelacje od wyroków oficjałów biskupich były przyjmowane nie przez biskupów, lecz przez trybunały metropolitów. Zanika natomiast w tym okresie niemal całkowicie wykonywanie jurysdykcji sądowniczej przez synody prowincjalne¹⁹.

Szczególnym uprawnieniem metropolity było prawo tzw. dewolucji, a więc prawo do zastępowania biskupa sufragana w przepisanych przez prawo czynnościach, których nie dopełnił biskup sufragan lub jego kapituła w metropolii. Uprawnienie to stawało się niekiedy obowiązkiem, Sobór Laterański III (1179) bowiem polecił, by w określonych sytuacjach metropolita zarządził zaniebaniom tych ostatnich. W szczególności chodziło o obsadzenie beneficjów, których vacat przedłużał się ponad sześć miesięcy, od Soboru Laterańskiego IV ponad trzy miesiące. Po upływie więc tego czasu metropolita miał obowiązek zastosowania prawa dewolucji. Poza tym, w przypadku niewłaściwego administrowania wakującą diecezją sufraganalną przez kapitułę, na metropolicie ciążył obowiązek ustanowienia wizytatora lub administratora. W końcu XIII stulecia prawo to zastrzegł sobie Bonifacy VIII, lecz jednocześnie zezwolił, by w tego rodzaju sytuacji metropolita mógł wydawać stosowne dyspozycje tymczasowe, dopóki Stolica Apostolska, która powinna być poinformowana przez metropolitę, nie zarządzi inaczej²⁰.

¹⁷ Tamże, s. 122-123.

¹⁸ Zob. J. Laurentius, *Institutiones iuris ecclesiastici*, Friburgi Brisgoviae 1914, wyd. 3, s. 158.

¹⁹ W. M. Plöchl, *Storia del diritto canonico*, t. 2, dz. cyt., s. 322.

²⁰ Prawo dewolucji było powszechnie wykonywane – aż do pontyfikatu Klemensa V (1305-1314) – także przez kurię papieską na sposób swobodnego nadawania

Uprawnieniem metropolity w tym okresie było również udzielanie, na terenie całej prowincji kościelnej, zgodnie z prawem powszechnym, odpustów. Ponadto mógł on, również na tym terytorium, służyć spowiedzi podwładnych swoich sufraganów i nakładać im pokutę. Natomiast nie przysługiwała metropoliecie żadna bezpośrednia władza rządu w stosunku do tychże osób²¹.

3. Od Soboru Trydenckiego do KPK z 1917 roku

Sobór Trydencki (1545-1563), jakkolwiek nie zmienił, co do istoty władzy metropolitów określonej w średniowiecznym prawie *Dekretów*, to jednak nie przywrócił im praw utraconych, owszem inne zniósł lub ograniczył²². Niektóre obowiązki i uprawnienia metropolity zostały wówczas dokładniej określone. Synod prowincjalny metropolita miał obowiązek zwoływać co trzy lata (przewodnicząc mu); wizytacje diecezji sufraganów swojej prowincji mógł przeprowadzać tylko wówczas, jeśli uprzednio odbył wizytację własnej diecezji, a na przeprowadzenie wizytacji wyraził zgodę synod prowincjalny; sprawy karne mniejszej wagi biskupów sufraganów mógł rozpoznawać tylko na synodzie prowincjalnym²³. Ponadto Sobór powierzył metropolitom nadzór nad biskupami sufraganami w sprawach dotyczących zakładania i prowadzenia seminariów duchownych²⁴ oraz zachowywania obowiązku rezydencji²⁵. Zostało następnie bliżej określone prawo dwołucji metropolity: ustanowienie ekonoma lub wikariusza kapitulnego w przypadku niedokonania wyboru przez kapitułę zdatnego kandydata w czasie w określonym przez prawo. Natomiast w 1567 roku Pius V

beneficjów poprzez przełożonych kościelnych, co zazwyczaj zdarzało się w przypadkach opóźnienia w nadawaniu urzędów i beneficjów, a także dokonania wyboru niekanonicznego i wyboru osoby niezdatnej (na dany urząd czy beneficjum). Tamże, s. 123.

²¹ Zob. Cap. 11, 20, 32, X de elect. 1, 6; Cap. 10 de off. iud. ordin. 1, 31; Cap. 25, X de accus. 5, 1; Cap. 1, de cens. III, 20, in Sext.; Cap. 2, X, de conc. praeb. III, 8; Cap. 3, X, de suppl. negl. I, 10; Cap. 4, de suppl. negl. I, 8, in Sext.; Cap. 1, X, de off. leg. I, 30; Cap. 1, de off. ordin. I, 16; in Sext.; Cap. 3, de appell., II, 15 in Sext.; Cap. 52, X, de sent. excom. V, 39; Cap. 1, de suppl. negl. I, 8, in Sext.; Zob. także W. M. Plöchl, *Storia del diritto canonico*, t. 2, j.w., s. 123; F. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum ad Codicis normam exactum*, t. 2: *De personis*, Romae 1828, s. 548-549.

²² Zob. *Conc. Trid.*, Sess. XXIV, cap. 2 de ref.

²³ Tamże.

²⁴ *Conc. Trid.*, Sess. 23, cap. 18 de ref.

²⁵ *Conc. Trid.*, Sess. 24, cap. 16 de ref.

dodał do tego prawo nadawania przez metropolitę beneficjów i udzielania instytucji kanonicznej prezentowanemu, jeśli w przepisany czas nie dokonał tego biskup sufragan²⁶.

Sobór Trydencki powierzył ponadto metropolitom, jako delegatom Stolicy Apostolskiej, obowiązek przynaglania prałatów stojących na czele prałatur udzielnych istniejących w prowincji do głoszenia Słowa Bożego w kościołach parafialnych podlegających klasztorom, a także skłaniania podlegających bezpośrednio Stolicy Apostolskiej klasztorów do odbywania własnych kongregacji. Gdy chodzi o sprawy sądowe, Benedykt XIV udzielił w 1742 roku metropolitom prawa, by – oprócz apelacji składanych od wyroków sądów biskupów sufraganów – przyjmowali również rekursy od ich zarządzeń pozasądowych, jednak jedynie ze skutkiem dewolutywnym²⁷.

4. Pod rządami KPK z 1917 roku

Dyscyplina Soboru Trydenckiego w odniesieniu do metropolii i metropolity znalazła swój wyraz – co do istoty – w KPK z 1917 roku. W kodyfikacji tej stwierdza się najpierw, iż na czele prowincji kościelnej stoi metropolita, czyli arcybiskup, a godność ta jest związana ze stolicą biskupią określoną lub uznaną przez biskupa rzymskiego²⁸. Jednocześnie ustawodawca stanowił, że metropolita we własnej diecezji ma te same obowiązki i prawa, co każdy biskup diecezjalny w swojej²⁹.

Gdy chodzi o prawa i obowiązki metropolity w diecezjach swoich sufraganów, to zostały one wymienione taksatywnie: 1) zwoływanie (przynajmniej co 20 lat) synodu prowincjalnego i przewodniczenie mu; 2) udzielanie instytucji kanonicznej kandydatom prezentowanym przez patrona na beneficja w razie zaniedbania tego aktu przez sufragana – bez usprawiedliwiającej przeszkody – w czasie określonym przez prawo; 3) nadawanie stu dni odpustu³⁰, jak we własnej diecezji; 4) wyznaczanie wikariusza kapitulnego w wakującej diecezji, jeśli kapituła nie dokonała wyboru w ciągu ośmiu dni od otrzymania urzędowej wiadomości o zawakowaniu stolicy biskupiej; 5) czuwanie nad zachowaniem wiary i dyscypliny kościelnej oraz powiadamianie biskupa rzymskiego o nadużyciach w tym zakresie; 6) odbywanie

²⁶ J. Laurentius, *Institutiones*, jw., s. 158.

²⁷ *Conc. Trid.*, Sess. 25, cap. 8 de regular.

²⁸ Kan. 272 KPK z 1917 r.

²⁹ Kan. 273 KPK z 1917 r.

³⁰ Od Dekretu Penitencjarni Apostolskiej z 20.07.1942 roku – 200 dni, AAS 34 (1942), s. 240.

wizytacji kanonicznych po uprzednim stwierdzeniu ich potrzeby przez Stolicę Apostolską, gdyby tego obowiązku zaniechał sufragan; w czasie wizytacji diecezji sufragana metropolita mógł głosić kazania, słuchać spowiedzi, rozgrzeszając z grzechów zastrzeżonych miejscowemu ordynariuszowi, badać życie i obyczaje duchownych, informować ordynariusza o duchownych zniesławionych celem ich ukarania (w razie potrzeby sam metropolita mógł wymierzać słuszne kary, nawet cenzury za notoryczne przestępstwa oraz notoryczne zniewagi wyrządzone jemu lub jego bliskim); 7) sprawowanie w całej prowincji pontyfikaliów we wszystkich kościołach, nawet wyjętych (w katedralnych po powiadomieniu miejscowego ordynariusza), błogosławienie ludu, jak to czyni biskup na swoim terytorium; 8) polecenie niesienia przed sobą krzyża, poza tym nie wolno mu; 9) przyjmowanie (jako druga instancja) apelacji od orzeczeń trybunałów swoich sufraganów; 10) rozpoznawanie (w pierwszej instancji) spraw o prawa i dobra doczesne sufragana lub jego kurii, za zgodą sufragana. Nie wolno zaś było metropoliecie spełniać innych czynności wymagających jurysdykcji³¹.

Jednocześnie ustawodawca kodeksowy nałożył na nowo mianowanego metropolitę obowiązek kierowania prośby do biskupa rzymskiego – w ciągu trzech miesięcy od przyjęcia święceń biskupich, a jeśli jest już biskupem od mianowania go na konsystorzu metropolitą, osobiście lub przez pełnomocnika – o paliusz³², który nakładał kardynał proto-diakon³³. Przed nałożeniem paliusza, jeśli nie miał na to specjalnego indultu apostolskiego, metropolita nie mógł godziwie wykonywać aktów jurysdykcji metropolitalnej i biskupiej władzy święceń, co do których przepisy liturgiczne wymagały użycia paliusza³⁴. Używanie paliusza było możliwe w każdym kościele, nawet wyjętym, całej prowincji, podczas Mszy Świętej w dniach wskazanych w pontyfikale rzymskim, a także w innych dniach, jeżeli metropolita uzyskał na to zezwolenie; poza granicami swojej prowincji metropolita nie mógł używać paliusza, nawet za zgodą ordynariusza miejsca³⁵. W przypadku utraty paliusza lub przeniesienia metropolity na inną stolicę metropolitalną musiał uzyskać nowy paliusz³⁶. Oznaki tej nie wolno było metropoliecie pożyczyć komuś lub darować albo przekazać po

³¹ Kan. 274, 284 i 1572 § 2 KPK z 1917 r.

³² Kan. 275 KPK z 1917 r.

³³ Zob. kan. 239 § 3 KPK.

³⁴ Kan. 276 KPK z 1917 r.

³⁵ Kan. 277 KPK z 1917 r.

³⁶ Kan. 278 KPK z 1917 r.

śmierci innemu, lecz wszystkie otrzymane paliusze należało wkładać do trumny tego, który je nosił³⁷.

5. W KPK z 1983 roku i w dokumentach pokodeksowych

Jak wspomniano na wstępie, Sobór Watykański II w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów *Christus Dominus* (n. 40) polecił, by każda diecezja przynależała do jakiejś metropolii, a także by określić „nowymi i trafnymi normami” prawa i przywileje metropolitów. Sobór dostrzegł zatem potrzebę zarówno dalszego funkcjonowania w strukturach kościelnych tak czcigodnej instytucji, jaką jest metropolia, jak i dostosowania urzędu stojącego na jej czele metropolity do współczesnych warunków i okoliczności działalności Kościoła. Polecenie Vaticanum II dokonania odnowy instytucji metropolitalnej należy postrzegać w kontekście soborowego *aggiornamento*, które obejmuje całokształt życia kościelnego, w tym także wypełniania pasterskiej posługi przez biskupów skupionych w zespołach Kościołów partykularnych.

Generalnie zarysowana przez Sobór Watykański II idea odnowy instytucji prowincji kościelnej i urzędu metropolity znalazła swoje ucieleśnienie w posoborowym KPK, promulgowanym przez Jana Pawła II 25.01.1983 roku. Odnośne normy prawne, jak się wydaje „nowe i trafne”, zawarte w drugiej części księgi drugiej wymienionej kodyfikacji (tytuł II – *Zespoły Kościołów partykularnych*, rozdział I: *Prowincje i regiony kościelne* i rozdział II – *Metropolitici*), określają zarówno cel i rolę prowincji kościelnych, jak i obowiązki, i prawa metropolitów. Pozostaje czymś znamionym, nie tylko zresztą dla materii legislacyjnej, o której mowa, że podczas gdy regulacje poprzedniego KPK miały wymiar niemal wyłącznie jurydyczny, to dyspozycje *Kodeksu* obowiązującego znamionuje również charakter duszpasterski.

Poleceniu ustawodawcy posoborowego, by sąsiednie diecezje łączyły się w zespoły w postaci prowincji kościelnych (o określonych granicach), towarzyszy wskazanie celu tej instytucji: jest nim podejmowanie przez wymienione Kościoły partykularne „wspólnego działania duszpasterskiego, stosownie do okoliczności osób i miejsc”, a także „bardziej odpowiednie podtrzymywanie przez biskupów diecezjalnych

³⁷ Kan. 279 KPK; Obrzęd poświęcenia paliuszy, dokonywany przez papieża, ma tradycyjnie miejsce we wspomnienie liturgiczne św. Agnieszki w rzymskiej bazylice noszącej jej imię. Zob. M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, t. 1: *Normae generales – De Clericis – De Religiosis – De Laicis*, Torino 1950, wyd. 4, s. 424-428.

ich wzajemnych relacji”³⁸. Stąd też regułą jest, by na przyszłość nie było diecezji wyjętych, podlegających bezpośrednio Stolicy Apostolskiej³⁹.

Ustanowienie, znoszenie i dokonywanie zmian w odniesieniu do prowincji kościelnej pozostało zastrzeżone Stolicy Apostolskiej (Kongregacja do Spraw Biskupów lub Kongregacja Ewangelizacji Narodów), która dokonuje tych działań po wysłuchaniu opinii zainteresowanych biskupów⁴⁰; z chwilą ustanowienia nowej prowincji kościelnej, uzyskuje ona mocą prawa osobowość prawną⁴¹.

Władzę w prowincji kościelnej, stosownie do przepisów prawa, posiada synod prowincjalny i metropolita⁴². Gdy chodzi o urząd stojącego na czele prowincji kościelnej metropolity, który jest arcybiskupem, to związany on jest ze stolicą biskupią określoną lub zatwierdzoną przez Stolicę Apostolską⁴³.

Gdy chodzi o synod prowincjalny, jako zgromadzenie przedstawicieli Kościołów partykularnych tej samej prowincji kościelnej, to szczególne zadania przypadają tutaj w udziale metropolicie. Po uzyskaniu zgody większości biskupów sufraganów, do metropolity należy: zwołanie synodu⁴⁴, dokonanie wyboru jego miejsca (w granicach terytorium prowincji), określenie porządku odbywania synodu oraz ustalenie tematów do rozpatrzenia, a także wskazanie czasu rozpoczęcia i trwania synodu, jego przeniesienia, przedłużenia i zakończenia⁴⁵. Poza tym metropolita przewodniczy synodowi (gdy doznaje prawnie uznanej przeszkody, zadanie to należy do biskupa sufragana wybranego przez pozostałych biskupów sufraganów)⁴⁶, a po jego zakończeniu przesyła wszystkie akta synodu do Stolicy Apostolskiej; po uzyskaniu od niej *recognitio*, gdy synod określi sposób promulgacji uchwał synodu, dokonuje tego aktu⁴⁷. Niewątpliwie, w znacznej mierze od metropolity

³⁸ Kan. 431 § 1 KPK.

³⁹ Kan. 431 § 2 KPK.

⁴⁰ Kan. 431 § 3.

⁴¹ Kan. 432 § 2 KPK; Na podstawie art. 4 ust. 2 *Konkordatu* zawartego między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską 28.07.1993 roku, utworzona przez Stolicę Apostolską prowincja kościelna uzyskuje tym samym osobowość prawną na gruncie prawa polskiego.

⁴² Kan. 432 § 1 KPK.

⁴³ Kan. 435 KPK.

⁴⁴ Synod prowincjalny należy zwoływać, ilekroć – zdaniem większości biskupów diecezjalnych prowincji – wyda się to stosowne (kan. 440 § 1 KPK).

⁴⁵ Kan. 442 § 1 KPK.

⁴⁶ Kan. 442 § 2 KPK.

⁴⁷ Kan. 446 KPK.

zależć będzie realizacja następującej dyspozycji kodeksowej: „Synod partykularny [jest nim m.in. synod prowincjalny] powinien, w odniesieniu do własnego terytorium, zatroszczyć się o zaspokojenie potrzeb duszpasterskich ludu Bożego” oraz „podejmować decyzje właściwie służące wzrostowi wiary, ukierunkowaniu wspólnej działalności pasterskiej, poprawie obyczajów oraz zachowaniu, wprowadzeniu lub strzeżeniu wspólnej dyscypliny kościelnej”⁴⁸.

Jako posiadający władzę w prowincji kościelnej – poza synodem prowincjalnym – metropolita został wyposażony w stosowne kompetencje odniesieniu do diecezji sufraganych wchodzących w skład jego metropolii; w duchu Soboru Watykańskiego II zostały one w nowym KPK dostosowane do współczesnych okoliczności i potrzeb Kościoła.

Do uprawnień metropolity w diecezjach jego sufraganów należą: 1) czuwanie nad właściwym zachowaniem wiary oraz dyscypliny kościelnej i powiadamianie biskupa rzymskiego o zaistniałych nadużyciach; 2) dokonywanie wizytacji kanonicznej w wypadku zaniedbania jej przez biskupa sufragana, po uprzednim uzyskaniu aprobaty ze strony Stolicy Apostolskiej; 3) wyznaczenie administratora diecezji, gdyby po zawakowaniu stolicy biskupiej kolegium konsultorów nie dokonało jego wyboru w ciągu ośmiu dni od otrzymania wiadomości o wakacie lub wybór okazałby się nieważny⁴⁹. Nietrudno zauważyć, że pierwsze z wymienionych uprawnień ma charakter nadzoru, natomiast dwa pozostałe należy zaliczyć do kategorii zastępstwa⁵⁰.

Ustawodawca stanowi, że poza tymi uprawnieniami metropolitom nie przysługuje żadna inna władza rządzenia w diecezjach sufraganych⁵¹. To zmniejszenie zakresu ich kompetencji – w stosunku do dawnego prawa – wynika z przesłanek natury teologicznej, akcentowanej przez Sobór Watykański II⁵², dotyczących pozycji biskupów diecezjalnych. Ustawodawca stanowi jednak, że tam, gdzie domagają się tego okoliczności, Stolica Apostolska może zlecić metropolicie szczególne zadania i przyznać władzę, które powinny być określone w prawie partykularnym⁵³.

Poza tym KPK, w różnych miejscach, wskazuje na inne jeszcze obowiązki-uprawnienia metropolity. Do niego należy: 1) opiniowanie

⁴⁸ Kan. 445 KPK.

⁴⁹ Kan. 436 § 1 KPK.

⁵⁰ J. Krukowski, *Prawo administracyjne w Kościele*, Warszawa 2011, s. 248.

⁵¹ Kan. 436 § 3 KPK,

⁵² Zob. KK, 27; DB, 8.

⁵³ Kan. 436 § 2 KPK; Zob. także „Communicationes” 18 (1986), s. 73-74.

kandydatów na urząd biskupa diecezjalnego lub biskupa koadiutora⁵⁴; 2) informowanie Stolicy Apostolskiej o bezprawnej nieobecności biskupa sufragana w diecezji, trwającej ponad sześć miesięcy⁵⁵; 3) przyjmowanie do wiadomości sporządzonego przez biskupa sufragana wykazu osób, wskazanych do kierowania diecezją w sytuacji *sede impedita*⁵⁶; 4) informowanie Stolicy Apostolskiej o niemożności sprawowania przez biskupa sufragana swojej posługi na skutek kary kościelnej⁵⁷; 5) przyjmowanie do wiadomości treści uchwał synodu diecezjalnego przekazanych przez biskupa sufragana⁵⁸; 6) udzielanie konsultacji biskupowi sufraganowi zamierzającemu rozwiązać Radę Kapłańską⁵⁹; 7) przyjmowanie apelacji od trybunału biskupa sufragana⁶⁰; 8) wyznaczanie – za zgodą Stolicy Apostolskiej – trybunału apelacyjnego dla własnego trybunału⁶¹.

W kan. 1264 przewiduje się zabrania biskupów prowincji kościelnej (poza synodem prowincjalnym), które mają określone uprawnienia: ustalenie wysokości opłat za różne akty władzy wykonawczej dobrowolnej lub za wykonanie reskryptów Stolicy Apostolskiej (za aprobatą Stolicy Apostolskiej) oraz ustalenie wysokości ofiar składanych z okazji udzielania sakramentów św. i sakramentaliów). Istnieje poza tym możliwość określania przez owe zebrania (na równi z synodem prowincjalnym) wysokości ofiary składanej kapłanowi za ofiarowanie mszy świętej⁶². Z natury rzeczy, przewodniczenie tym zebraniom należy do metropolity.

Metropolicie przysługują ponadto prawa honorowe w sprawowaniu czynności liturgicznych: może on sprawować je we wszystkich kościołach swojej prowincji kościelnej, jak biskup we własnej diecezji; gdyby chodziło o kościół katedralny – po powiadomieniu biskupa sufragana⁶³.

⁵⁴ Kan. 377 § 3 KPK.

⁵⁵ Kan. 395 § 4 KPK.

⁵⁶ Kan. 413 § 1 KPK.

⁵⁷ Kan. 415 KPK.

⁵⁸ Kan. 467 KPK.

⁵⁹ Kan. 501 § 3 KPK.

⁶⁰ Kan. 1438 n. 1 KPK.

⁶¹ Kan. 1438, n. 2 KPK.; Por. M. Sitarz, *Metropolita*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 12. Lublin 2008, kol. 660; J. Krukowski, *Zespoły Kościołów partykularnych*, [w:] J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1: *Lud Boży*, Pallotinum 2005, s. 299-303.

⁶² Kan. 952 § 1 KPK.

⁶³ Kan. 436 § 3 KPK; Por kan. 390 KPK.

Innym, tradycyjnym uprawnieniem metropolity jest używanie paliusza, jako oznaki jego władzy w prowincji kościelnej. O paliusz obowiązany jest zwrócić się z prośbą – osobiście lub przez pełnomocnika – do biskupa rzymskiego w ciągu trzech miesięcy od przyjęcia święceń biskupich, a gdy jest już biskupem, od prowizji kanonicznej (na urząd metropolity)⁶⁴. Zachowując przepisy liturgiczne, paliusza może metropolita używać w każdym kościele swojej prowincji kościelnej, nigdy zaś poza jej granicami, nawet za zgodą biskupa sufrangana⁶⁵. W przypadku przeniesienia na inną stolicę metropolitalną winien się zwrócić się o nowy paliusz⁶⁶. Jak widać, dawne przepisy w tej materii uległy znacznemu uproszczeniu.

Aplikacją norm obowiązującego KPK i ich naturalnym uzupełnieniem są doniosłe dla życia kościelnego dokumenty pokodeksowe, w szczególności posynodalna adhortacja Jana Pawła II *Pastores gregis* z 16.10.2003 roku oraz Dyrektorium Kongregacji ds. Biskupów *Apostolorum successores* z 22.02.2004 roku.

W wymienionej adhortacji apostolskiej, gdy akcentuje się „komunię pomiędzy biskupami i solidarność między Kościołami”, to jako konkretny sposób wspierania tej idei wskazano „ożywienie starożytnej instytucji prowincji kościelnych, w których metropolici są narzędziem i znakiem zarówno braterstwa między biskupami prowincji, jak i ich komunii z biskupem Rzymu”⁶⁷. Podobieństwo problemów nękających poszczególnych biskupów, a także ich ograniczona liczba w metropolii pozwalająca na większe i bardziej skuteczne zrozumienie oraz planowanie wspólnej pracy pasterskiej, zdaniem Ojca Świętego przemawiają za zgromadzeniami biskupów tej samej prowincji kościelnej, przede wszystkim na synodach prowincjalnych⁶⁸.

Z kolei w wymienionym wyżej *Dyrektorium* zwraca się uwagę na potrzebę gromadzenia się biskupów diecezjalnych danej prowincji kościelnej wokół metropolity „w celu lepszej koordynacji działalności duszpasterskiej oraz dla spełniania zadań wynikających ze wspólnych

⁶⁴ Kan. 437 § 1 KPK. W tym drugim przypadku nastąpiła modyfikacja kan. 275 KPK z 1917 r.

⁶⁵ Kan. 437 § 2 KPK.

⁶⁶ Kan. 437 § 3 KPK.

⁶⁷ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores gregis* o biskupiej posłudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata (16.10.2003), [w:] *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, W. Kacprzyk (red.), Lublin 2006, s. 395 (n. 62).

⁶⁸ Tamże.

kompetencji, przysługujących im na mocy prawa”⁶⁹. W dokumencie tym stwierdza się również, że we wspomnianych zgromadzeniach, zwoływanych przez arcybiskupa-metropolitę – z częstotliwością, która odpowiada wszystkim – „uczestniczą również biskupi koadiutorzy oraz biskupi pomocniczy danej prowincji, posiadając przy tym prawo głosu”⁷⁰.

Natomiast zawarte w tymże dokumencie dość obszerne dyrektywy i wskazania na temat zadań arcybiskupa-metropolity zdają się jednoznacznie wskazywać na rolę tego hierarchy w prowincji kościelnej. Poza przypomnieniem istotnych jego zadań określonych w KPK, *Dyrektorium* zawiera kilka zupełnie nowych dyspozycji. Tak więc metropolita jest odpowiedzialny za jedność Kościoła w diecezjach sufraganalnych, a następnie winien czuwać, by w całej prowincji „posługa biskupia była wypełniana zgodnie z prawem kanonicznym”⁷¹. W przypadku dostrzeżenia nadużyć lub jakichś błędów w wypełnianiu tej posługi, ze względu na dobro wiernych i jedność Kościoła, powinien powiadomić o tym przedstawiciela papieskiego w danym kraju po to, aby Stolica Apostolska mogła podjąć odpowiednie działania. Przed powiadomieniem jednak wspomnianego przedstawiciela papieskiego, metropolita, jeśli uważa to za konieczne, może zwrócić się o poradę – w sprawie problemu występującego w diecezji sufraganalnej – do biskupa diecezjalnego⁷². Wyjątkową troskę poleca dokument okazać diecezji sufraganalnej w okresie wakatu na stanowisku biskupa diecezjalnego, a także wtedy, gdy „biskup diecezjalny doświadcza szczególnych trudności”⁷³.

Specjalnej wymowy nabiera następujące stwierdzenie *Dyrektorium*: „Jednakże funkcja metropolity nie ogranicza się wyłącznie do rozporządzeń dyscyplinarnych, lecz rozszerza się – jako naturalna konsekwencja mandatu miłości – na dyskretną troskę o ludzkie i duchowe potrzeby pasterzy sufraganów, wobec których metropolita może czuć się w pewnym stopniu starszym bratem, «*primus inter pares*» [podkr. w tekście – W.G.]”⁷⁴. Odwołując się zaś do KPK, dokument Kongregacji podkreśla, że zadaniem bezpośrednim metropolity jest

⁶⁹ Kongregacja ds. Biskupów, *Dyrektorium Apostolorum successores* o pasterskiej posłudze biskupów, [w:] *Ustrój hierarchiczny Kościoła...*, dz. cyt., s. 534 (n. 23 a).

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże, s. 535 (n. 23 b).

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże.

„koordynowanie pracy duszpasterskiej i ukazywanie kolegalności wśród biskupów sufraganów na płaszczyźnie lokalnej”⁷⁵.

Novum jest także wskazanie zadania, jakie stoi przed stojącym na czele prowincji kościelnej, a którym jest promowanie wspólnych inicjatyw duszpasterskich, które pozwoliłyby odpowiadać na istniejące potrzeby danej prowincji. Poza tym nadmieniam się, że biskupi tej samej metropolii, gdy domagają się tego okoliczności, mogą zainicjować kursy stałej formacji duchownych i spotkania duszpasterskie w celu wyznaczenia kierunków postępowania dotyczących kwestii, które pojawiają się na danym terytorium. Mając zaś na uwadze formację kandydatów do kapłaństwa, mogą utworzyć seminarium metropolitalne, tak wyższe, jak i niższe, lub dom formacyjny służący formacji stałych diakonów lub wiernych świeckich zaangażowanych w działalność duszpasterską⁷⁶. Metropolita może również, czytamy w *Dyrektorium*, „zapropnować biskupom inne dziedziny wspólnego zaangażowania duszpasterskiego”⁷⁷.

Znamienna jest wreszcie gwarancja dana arcybiskupowi-metropolicie, iż „jeśli w jakimś szczególnym przypadku będzie on potrzebował specjalnej władzy do wypełnienia swojej misji, zwłaszcza do zrealizowania działalności zaprogramowanej wspólnie z biskupami sufraganami, będzie mógł – w porozumieniu z biskupami prowincji kościelnej – prosić o nią Stolicę Apostolską”⁷⁸.

Zakończenie

Metropolia, jako jednostka administracji kościelnej, mająca swoją bogatą historię, stanowi instytucję, która – w zmieniających się warunkach życia i działalności Kościoła – odgrywała, i nadal odgrywa, znaczącą rolę. Wyrosła w głębokiej starożytności chrześcijańskiej zarówno z przesłanek teologicznych (idea kolegalności), jak i z potrzeb natury praktycznej, przybierała na przestrzeni stuleci, w poszczególnych okresach rozwoju, różny kształt, spełniając w zależności od okoliczności miejsca i czasu wielorakie funkcje i zadania. To samo należy powiedzieć o urzędzie metropolity, który kształtowało zmieniające się pod wpływem podobnych uwarunkowań prawo.

Odnowione po Soborze Watykańskim II ustawodawstwo kościelne, dostosowując tak instytucję metropolii, jak i urząd stojącego na czele

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże, s. 535-536.

⁷⁸ Tamże, s. 536.

tej jednostki arcybiskupa-metropolity, nadało im nowy, bardziej duszpasterski kształt, nie zrywając bynajmniej z wielowiekową tradycją, tak pieczołowicie pielęgnowaną przez całe wieki. Wydaje się, że właśnie to umiejętnie powiązanie tego, co dawne, z tym, co potrzebne na dziś, stanowi o owej „trafności” norm kanonicznych, zgodnie z życzeniem ojców soborowych. Niewątpliwie posoborowy KPK, upatrujący w urzędzie arcybiskupa-metropolity nie tylko funkcje kontrolno-nadzorcze, lecz również, a może przede wszystkim, zadania duszpasterskie w stosunku do własnej prowincji kościelnej, stał się wyraźną cezurą otwierającą nowy rozdział w długich dziejach instytucji metropolitalnej.

Zarówno miejsce i znaczenie metropolii w strukturach Kościoła, jak i rolę, i zadania metropolity, określone w obowiązującym KPK, znacząco wzbogacają, orientując je duszpastersko, pokodeksowe dokumenty Stolicy Apostolskiej. Ukazując metropolię jako ważne ogniwo spajające szczególnymi więzami sąsiadujące Kościoły partykularne i ich pasterzy, a metropolitę jako zwornik jedności tej jednostki terytorialnej oraz promotora wspólnych działań duszpasterskich, sprawiają, że ich „wczoraj” i „dziś” stapia się w rzeczywistość tyle niezmienną, ile dynamiczną.

Gdy dzisiaj Metropolia Białostocka obchodzi dwudziestolecie swojego istnienia, wypada życzyć Ks. Arcybiskupowi-Metropolicie, Księżom Biskupom, Duchowieństwu i wszystkim Wiernym Świeckim skupionym w tym zespole Kościołów partykularnych wszelkiego dobra z rąk Tego, który Kościół powołał do istnienia.

Słowa kluczowe: metropolia, prowincja kościelna, metropolita, uprawnienie, obowiązek.

Jerzy Szyran OFMConv
Karl Baranowski OFMConv

Życie ludzkie jako przedmiot i podmiot prawa

HUMAN LIFE AS A SUBJECT AND OBJECT OF LAW

The life of every person, including the unborn child, considered in theological and social terms, is seen as inestimable value. Actions taken against conceived life have a negative impact on society. Hence the need to recognize child conceived as object and subject of the law. To prevent the destruction caused by negating the life, positive law should create such standards which would protect the life of that child. In addition, society must recognize that a child conceived is a legal entity. Putting together the articles of international and Polish law, one can conclude that a child conceived has the right to live. However, everything changes, when we pass from theory to practice. The Law on family planning, protection of the human fetus and conditions of abortion admissibility of 1993 provides that the right to life shall be protected also in the prenatal stage. On the other hand, the same law notes that there are some conditions that make the right to life seems as if it was suspended. These conditions raise many questions and reservations. Considering them, one can see that some children conceived lose their subjective nature, and hence the right to life. In many cases, as we compare the woman's health and the right to life of her child, it turns out that her health is more valuable. In such cases, the child is sentenced to death.

Key words: human rights, human life, universal law

Każda żywa istota ludzka w cywilizowanym świecie cieszy się stosownymi dla siebie prawami. Z tej zasady w żaden sposób nie może być wyłączone dziecko w okresie prenatalnym, którego życie jest wartością

widzianą w kategoriach teologicznych i społecznych. Stąd też życie ludzkie winno stanowić przedmiot i podmiot prawa.

Na ludzkie życie można spojrzeć z perspektywy społecznej, w której osoba ludzka, jako członek ludzkiej społeczności, wnoszący swój niepowtarzalny wkład w jej rozwój, stanowi nieocenioną wartość. W wymiarze zaś teologicznym życie ludzkie jest wielkim darem Boga i najwyższą wartością materialną, które ze względu na swego Stwórcę jest święte i nienaruszalne. Odrzucenie zatem życia i przeciwstawianie się mu, niesie za sobą zgubne skutki dla całej ludzkości. Fakt ten podkreśla Benedykt XVI: „Kiedy jakieś społeczeństwo zmierza do negowania i unicestwienia życia, nie znajduje więcej motywacji i energii potrzebnych do zaangażowania się w służbie prawdziwego dobra człowieka. Jeśli ztraca się wrażliwość osobistą i społeczną wobec przyjęcia nowego życia, również inne formy przyjęcia pożyteczne dla życia społecznego stają się jałowe”¹. Papież wskazuje, że zatracenie wrażliwości społecznej na życie w jego początkowej fazie, prowadzi nieuchronnie do zataczania wrażliwości na człowieka w całej rozciągłości jego egzystencji. Zagrożenie wynikające z negatywnej postawy wobec życia, winno pobudzić społeczeństwo do działań, które mogłyby temu skutecznie zapobiec. Jedną z wielu form działania na rzecz obrony ludzkiego życia jest stanowienie właściwego prawa, które stawałoby po stronie każdego życia ludzkiego.

1. Prawo i jego istota

We współczesnym świecie nie istnieje społeczeństwo, w którym nie byłoby systemu prawnego, mającego za zadanie regulować i zabezpieczać właściwe współżycie jego członków. Trudno sobie wyobrazić społeczność, która nie kierowałaby się prawem ani możliwość istnienia prawa poza społecznością. Prawo jest czymś właściwym, koniecznym i możliwym jedynie we wspólnocie ludzkiej².

Najogólniej można powiedzieć, że „[...] prawo to, niezależnie od jego powstawania czy tworzenia, całokształt (zbiór) reguł zachowania o cechach generalności i abstrakcyjności, których nieprzestrzeganie jest zagrożone zastosowaniem przymusu państwowego”³. W swoim nauczaniu Jan Paweł II stwierdza, że „zadaniem prawa cywilnego jest bowiem ochrona ładu społecznego opartego na prawdziwej sprawie-

¹ Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie, Watykan 2009, 28.

² Por. C. Casini, *5 dowodów na istnienie człowieka*, Kraków 2007, s. 45-46.

³ J. Nowacki, Z. Tobor, *Wstęp do prawoznawstwa*, Warszawa 1994, s. 231.

dliwości, tak, abyśmy «mogli prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością» (1 Tm 2, 2). Właśnie dlatego prawo cywilne musi zapewnić wszystkim członkom społeczeństwa poszanowanie pewnych podstawowych praw, które należą do natury osoby, które musi uznać i chronić każde prawo stanowione. Wśród nich pierwszym i podstawowym jest nienaruszalne prawo do życia każdej niewinnej ludzkiej istoty⁴. Stąd jawi się oczywistym, że prawo stanowione ma stworzyć takie normy, które mają na celu ochronę życia ludzkiego od jego zarania aż do momentu naturalnej śmierci.

2. Problematyka uznania dziecka poczętego za podmiot prawa

Uznanie życia ludzkiego za przedmiot prawa nie wymaga dodatkowych argumentów. W przypadku jednak uznania go za podmiot prawa, fakt ten stwarza wiele problemów.

W dzisiejszym społeczeństwie toczy się wiele dyskusji na temat statusu, jaki posiada poczęte dziecko. Gdy jedni przyznają embrionowi status osobowy, uznając go w pełni za człowieka, który ma te same prawa, które przysługują każdemu człowiekowi już narodzonemu, inni ten fakt odrzucają⁵.

Deklaracja Praw Człowieka podpisana przez ONZ w 1948 roku w art. 3 stanowi, że „każdy człowiek ma prawo do życia (...)”⁶. Jan Paweł II zaznacza: „Prawo to przysługuje istocie ludzkiej we wszystkich fazach jej rozwoju, od chwili poczęcia do naturalnej śmierci, i we wszystkich warunkach, a więc niezależnie od tego, czy jest zdrowa czy chora, w pełni sprawna czy upośledzona, bogata czy biedna”⁷. Uznanie owego prawa przez kogokolwiek jest czymś wtórnym w stosunku do faktu jego posiadania⁸. Uświadomienie sobie przez społeczeństwo posiadania przez człowieka podstawowych praw, nie zawsze przekłada się na ich poszanowanie. Opisując współczesne czasy, J. Ratzinger stwierdza:

⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, (dalej: EV), Watykan 1995, 71.

⁵ Więcej uwagi temu tematowi poświęca: M. Machinek, *Spór o status ludzkiego embrionu*, Olsztyn 2007, s. 123-221.

⁶ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, art. 3 z dnia 10.12.1948 roku (Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284).

⁷ Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, Watykan 1988, 38.

⁸ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o przerywaniu ciąży *Quaestio de abortu procurato*, (dalej: QAP), Watykan 1974, 11.

„Z jednej strony współczesność chlubi się odkryciem idei praw człowieka (przynależnych każdej istocie ludzkiej i poprzedzających każde prawo pozytywne) i głosi te prawa w uroczystych deklaracjach. Z drugiej strony, prawa, które uznawane są w teorii, nigdy jeszcze nie zostały tak głęboko i radykalnie zanegowane na płaszczyźnie praktyki, jak teraz”⁹.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej uznaje, że każdemu człowiekowi z racji jego przyrodzonej i niezbywalnej godności przysługują prawa człowieka¹⁰. Stąd też gwarantuje ona każdemu prawną ochronę jego życia¹¹. Jeśli zatem, każdy człowiek ma prawa, w tym prawo do życia, to rodzi się pytanie: czy posiada je również *nasciturus*? Zgodnie z polskim prawodawstwem¹² podmiotem prawa jest każdy człowiek już urodzony¹³. Dlaczego zatem dziecko po urodzeniu jest osobą i staje się podmiotem prawa, a przed urodzeniem nie? Czy moment narodzin dziecka zmienia jego status z nie-człowieka w podlegającego ochronie prawnej człowieka? Czy opuszczenie przez dziecko macicy i odcięcie pępowiny łączącej je z matką, jest równoznaczne z uczłowieniem? Sytuacja ta wydaje się być dość paradoksalna i wskazuje na arbitralność takiego stanowiska. Z kolei podpisana przez Polskę *Konwencja o Prawach Dziecka* definiuje dziecko w następujący sposób: „W rozumieniu niniejszej konwencji «dziecko» oznacza każdą istotę ludzką w wieku poniżej osiemnastu lat, chyba że zgodnie z prawem odnoszącym się do dziecka, uzyska ono wcześniej pełnoletność”¹⁴. Natomiast ustawa o Rzeczniku Praw Dziecka wyraźnie zaznacza, że dzieckiem jest się od momentu poczęcia: „W rozumieniu ustawy dzieckiem jest każda istota ludzka od poczęcia do osiągnięcia pełnoletności”¹⁵. Strony, które podpisały *Konwencję*, uznają jednocześnie, że dziecko ma niezbywalne

⁹ J. Ratzinger, *Zagrożenia życia ludzkiego*, „Communio” 13(1993) nr 3, s. 4.

¹⁰ Por. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, art. 30 ustawa z dnia 2.04.1997 roku (Dz.U. z 2001 r. Nr 28, poz. 319).

¹¹ Por. tamże, 38.

¹² Powyższe zagadnienie będzie rozpatrywane w większej mierze na podstawie prawa polskiego, natomiast prawodawstwo innych krajów, będzie przytaczane jako środek pomocniczy dla lepszego naświetlenia omawianej kwestii (przyp. Autora).

¹³ Por. *Kodeks Cywilny*, art. 8 ustawy z 1998 r. (Dz.U. z 1998 r. Nr 21, poz. 94). Por. także Z. Radwański, *Prawo cywilne – część ogólna*, Warszawa 2003, s. 148.

¹⁴ *Konwencja Praw Dziecka*, art. 1 przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych, dnia 20.11.1989 roku (Dz.U. z 1991 r. Nr 120, poz. 526).

¹⁵ Art. 2 ust. 1 ustawy z dnia 6.01.2000 roku o Rzeczniku Praw Dziecka. (Dz.U. z 2000 r. Nr 6, poz. 69).

prawo do życia¹⁶. Z tego wyraźnie wynika, że dziecko nienarodzone jest człowiekiem, co pociąga za sobą nienaruszalność i świętość jego życia. Trudno byłoby dowodzić, że embriion jest dzieckiem, ale nie jest człowiekiem. Podstawowe prawa człowieka charakteryzują się powszechnością, przyrodzonością i nienaruszalnością¹⁷. Zatem dziecku nienarodzonemu przysługuje to samo prawo do życia, co dziecku narodzonemu, osobie dorosłej lub w podeszłym wieku.

W kontekście przytoczonej wypowiedzi J. Ratzingera, powstaje kolejne pytanie: na ile teoria o nienaruszalności prawa do życia dziecka poczętego przekłada się na praktykę?

2.1. Odstępstwa od powszechnego prawa do życia dziecka poczętego

Prawodawstwo polskie w porównaniu z innymi krajami, w większym zakresie troszczy się o dzieci nienarodzone. Jednak także w nim są rozporządzenia, które w określonych warunkach negują jego niezbywalne prawo do życia¹⁸.

Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży w art. 1 głosi, że „prawo do życia podlega ochronie, w tym również w fazie prenatalnej”¹⁹. Zatem życie dziecka nienarodzonego podlega ochronie prawnej. Pomimo to ustawa jednocześnie dopuszcza do przerywania ciąży pod pewnymi warunkami:

- ciąża stanowi zagrożenie dla życia lub zdrowia kobiety ciężarnej;
- badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu;
- zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego²⁰.

¹⁶ Konwencja Praw Dziecka, art. 6, pkt 1 przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych, dnia 20.11.1989 roku (Dz.U. z 1991 r. Nr 120, poz. 526).

¹⁷ Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999, s. 110-122.

¹⁸ W Niemczech *nasciturus* jest traktowany jako potencjalna osoba. Z kolei w prawodawstwie ukraińskim i Federacji Rosyjskiej *nasciturus* nie podlega ochronie prawnej, aż do momentu rozpoczęcia porodu. Por. R. Pop, *Prawodawstwo a życie nienarodzonych*, „Życie i płodność” 9(2009) nr 4, s. 28-29.

¹⁹ Art. 1 ustawy z dnia 7.01.1993 roku o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz.U. z 1993 r. Nr 17, poz. 78).

²⁰ Art. 4a ust. 1 ustawy z dnia 7.01.1993 roku o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz.U. z 1993 r. Nr 17, poz. 78).

Po wejściu w życie tej ustawy, podnoszono wiele postulatów, mających na celu jej liberalizację²¹. Choć w dużej mierze stoi ta ustawa na straży życia poczętego, to jednak, rozpatrując ją od strony praw człowieka, należałoby ją jeszcze bardziej zaostrzyć.

2.2. Paradoksy warunków dopuszczalności przerywania ciąży

Dopuszczając warunki, pod którymi może dojść do aborcji, ustawa tym samym przekreśla prawo do życia dziecka poczętego. Zezwalając na przerywanie ciąży ze względu na zagrożenie zdrowia lub życia matki, dziecko poczęte przestaje być podmiotem prawa, a staje się jego przedmiotem. Tym samym zostaje ono postawione na równi z guzem, który zagraża życiu matki i musi chirurgicznie być usunięty²². W tym przypadku nie można powoływać się na zasadę wyższej konieczności, ponieważ obowiązuje ona tylko wtedy, gdy występuje agresor zagrażający życiu lub zdrowiu drugiego człowieka, a za takowego nie można uznać dziecka poczętego²³. Podobnie zasada czynu o podwójnym skutku, moralnie nie usprawiedliwia owego warunku²⁴. Usunięcie z kolei ciąży z powodu dużego prawdopodobieństwa, iż dziecko jest ciężko i nieodwracalnie upośledzone lub z powodu nieuleczalnej choroby, która zagraża jego życiu, rodzi wielki znak zapytania²⁵. Czy normal-

²¹ Por. A. Muszala, *Historia legislacji polskiej w kwestii aborcji*, [w:] *Aborcja*, Kraków 2010, s. 18-21.

²² Por. J. Orchowski, *Prawo do życia nienarodzonych*, „Chrześcijanin w świecie” 19(1987) nr 11, s. 40-42.

²³ Por. T. Ślipko, *Współczesna debata nad ustawą o aborcji*, [w:] *Aborcja*, dz. cyt., s. 58-61.

²⁴ „[...] Człowiekowi wolno spełnić czyn, z którym związany jest skutek uboczny zły, jeżeli zostaną spełnione cztery warunki:

- czyn sam w sobie jest moralnie dobry lub przynajmniej obojętny;
- skutek bezpośredni tegoż czynu jest dobry;
- skutek bezpośredni (dobry) jest celem działającego, a zły, co najwyżej dopuszczony (tolerowany);
- istnieją proporcjonalnie ważne racje dla spełnienia takiego czynu”.

J. Wróbel, *Człowiek i medycyna*, Kraków 1999, s. 340. Por. także U. Zilles, *Niekaralność aborcji?*, „Communio” 13(1993) nr 3, s. 71.

²⁵ T. Ślipko poddaje krytyce dwa argumenty, które miałyby usprawiedliwiać aborcję, tak od strony moralnej, jak i prawnej. Pierwszy argument stwierdza, że człowiek ma prawo, aby być zdrowy. Drugi z kolei zaznacza, że człowiek ma prawo być szczęśliwy. Prawo do bycia zdrowym nie oznacza, że człowiek może żądać, aby jego psychofizjologiczna struktura zawsze funkcjonowała niezmiennie w przeciagu jego egzystencji. Istnieje bowiem wiele czynników zewnętrznych i wewnętrznych, które w taki czy inny sposób wpływają na zdrowotną kondycję człowieka. Prawo do zdrowia wskazuje, że zdrowie danego człowieka winno być

ną praktyką medyczną jest eliminacja pacjenta po wykryciu u niego upośledzenia lub nieuleczalnej choroby, zamiast podjęcia leczenia? Lekiem na nieuleczalną chorobę dziecka poczętego, niebezpieczną dla jego życia, staje się uśmiercenie. Najbardziej jednak niezrozumiałym staje się trzeci warunek, który zezwala na przerwanie ciąży. Jeśli zatem stwierdzi się, iż poczęcie nastąpiło wskutek gwałtu²⁶, życie ludzkie w łonie matki zostaje skazane na śmierć. Oczywistym jest, że w takiej sytuacji nie można pominąć ciężkiego psychicznego stanu kobiety²⁷, powstałego na skutek gwałtu i związanego z nim poczęcia, ale przy tym, nie można nie stwierdzić, że ów warunek dopuszczalności aborcji jest niesprawiedliwy. Kobieta w tym wypadku występuje jako ofiara przestępstwa i nikt nie może jej osądzać. Natomiast, jeśli zestawić ze sobą dziecko poczęte na skutek gwałtu i tego, który danego czynu się dopuścił, to wyraźnie można dostrzec, że dziecko ponosi większą

szanowane przez innych ludzi. Należy także zauważyć, że, jeśli dziecko upośledzone w fazie prenatalnej z racji zdrowotnej może być zniszczone zatem, to same rozwiązanie może być zastosowane wobec człowieka w okresie postnatalnym, jeśli zostanie u niego wykryta nieuleczalna choroba albo upośledzenie. Odnosząc się do drugiego argumentu Autor wskazuje, że dziecko upośledzone przeżywa szczęście na miarę posiadanej przez niego świadomości. Dokonanie zaś przez kobietę aborcji, z powodu wykrycia u dziecka upośledzenia, nie może przynieść szczęścia ani jej, ani ojcu dziecka, a jeśli takowe szczęście przynosi, świadczy to raczej o patologii moralnej, w której owa kategoria uległa fundamentalnej deformacji. Por. T. Ślipko, *Współczesna...*, dz. cyt., s. 97-101. Z kolei *Quaestio de abortu* zaznacza: „Jeśli zaś chodzi o przyszłą ułomność dziecka, to nikt – nawet jego ojciec czy matka – nie może wystąpić, nawet jeśli znajduje się ono w stanie embrionalnym, by w jego imieniu wybrać śmierć zamiast życia. (...) Życie jest dobrem zbyt podstawowym, by można je było zestawić z największymi nawet stratami”. QAP, 14.

²⁶ Przypadek zajścia w ciąży na skutek gwałtu występuje bardzo rzadko. Jak wykazują badania amerykańskich naukowców, na trzysta zgwałconych kobiet, żadna z nich nie zaszła w ciążę. Brutalny gwałt jest tak ogromnym przeżyciem emocjonalnym dla kobiety, że powstały w jego wyniku stres, w większości przypadków blokuje możliwość zajścia w ciążę. Zgwałcona kobieta ma moralne prawo pozbyć się niechcianego nasienia (irygacja pochwy). Poczęte zaś w ten sposób dziecko może być przez nią traktowane jako dziecko podrzucone i winno być oddane do adopcji. Por. J. Szyran, *Grzechy i grzeszki. Nasz portret nie-święty*, Niepokalanów 2006, s. 91.

²⁷ Mogą rodzić się uzasadnione obawy, czy kobieta, dopuszczając się aborcji, która miałaby w pewnym sensie pomóc jej w przezwyciężeniu trudnej sytuacji psychicznej, nie doprowadziłaby do jeszcze większych problemów? Usunięcie bowiem ciąży, bardzo często prowadzi do negatywnych skutków fizjologicznych i psychologicznych. Na skutek aborcji może nawet dojść do trwałego ubezplodnienia kobiety. Por. M. Ryś, *Zespoły zaburzeń po przerywaniu ciąży*, Warszawa 1994, s. 12-23. Por. także P. Bortkiewicz, *W służbie życia. Demaskacja „kultury śmierci”*, Niepokalanów 1999, s. 103-105.

karę, aniżeli gwałciiciel za przestępstwo²⁸. Sądząc po wymierzonej karze pozbawienia życia w wyniku aborcji, można uznać, że bezbronne dziecko będzie potraktowane jako największy zbrodniarz. „Do istoty prawa należy właśnie to, aby oddawać ludziom to, co im się należy, na co zasługują, jak również to, by o sprawiedliwości nie decydowały miłość lub sympatia, nic poza samą literą prawa lub potrzebą naprawienia niesprawiedliwości”²⁹. Stąd należałoby utrzymywać, że dziecko nienarodzone zasługuje na wyrok śmierci, tylko z tego powodu, że się poczęło.

3. Życie ludzkie w rękach kobiety

W świetle ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży oraz *Kodeksu Karnego* dziecko poczęte pozostaje w pozycji przegranej. Jego życie lub śmierć leży w dyspozycji kobiety. To właśnie od niej zależy, czy poczęte przez nią dziecko ma się urodzić³⁰. Także od jej woli zależy wymiar kary przysługujący sprawcy przerywania ciąży. Za spowodowanie śmierci dziecka poczętego grozi kara pozbawienia wolności do lat 3. Z kolei, jeśli spowodowaniu śmierci dziecka poczętego towarzyszy pogwałcenie

²⁸ *Kodeks Karny* w art. 197. §1. przywiduje: „Kto przemocą, groźbą bezprawną lub podstępem doprowadza inną osobę do obcowania płciowego, podlega karze pozbawienia wolności od lat 2 do 12”. *Kodeks Karny*, Art. 197. §1, ustawa z dnia 6.06.1997 roku (Dz.U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553).

²⁹ W. J. Burghardt, *Sprawiedliwość*, Kraków 2006, s. 11.

³⁰ Por. Art. 4a ust. 4, ustawa z dnia 7.01.1993 roku o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz.U. z 1993 r. Nr 17, poz. 78). Prezydent RP, B. Komorowski zaznacza, mówiąc o ustawie o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży: „(...) Ta ustawa w sposób maksymalnie dobry, dostępny politycznie chroni życie nienarodzone, a jednocześnie nie zmusza ludzi do heroizmu, bo heroizm – także np. urodzenie dziecka z gwałtu czy z kazirodztwa – jest kwestią indywidualnej decyzji ludzi. Nie powinno być narzucane prawem”. [www.wyborcza.pl/1,75478,9887836,Prezydent__Nie_zmieniac_ustawy_aborcyjnej,](http://www.wyborcza.pl/1,75478,9887836,Prezydent__Nie_zmieniac_ustawy_aborcyjnej,(data_wejscia_17.11.2011).) (data wejścia 17.11.2011). Z kolei Jan Paweł II zaznacza, że „(...) według opinii najbardziej radykalnych, nowoczesne i pluralistyczne społeczeństwo powinno pozostawiać każdej osobie pełną autonomię w dysponowaniu życiem własnym oraz życiem tego, który się jeszcze nie narodził: nie jest zatem rzeczą prawa dokonywanie wyboru pomiędzy różnymi poglądami moralnymi, a tym bardziej nie powinno ono dążyć do narzucenia jednej szczególnej opinii na niekorzyść innych”. EV, 68.

wolności kobiety, to przestępca podlega karze pozbawienia wolności od sześciu miesięcy do lat ośmiu³¹.

Ostatecznie niezależnie od tego, czy przy dokonaniu aborcji kobieta powołuje się na warunki dopuszczone w ustawie, czy też pozbywa się dziecka wbrew owym przypisom, zawsze pozostaje bezkarna³². Bezkarna jest, zarówno wtedy, gdy dokonując przerwania ciąży jej świadomość i dobrowolność zostaje częściowo ograniczona, jak i wtedy, gdy czyni to z premedytacją. Prowadzi to nieuchronnie do zagłuszenia zbiorowego i indywidualnego sumienia, a sam akt staje się czymś normalnym i możliwym dla każdej kobiety, niezależnie od tego, ile razy by do niego się uciekała. Podsumowując, można stwierdzić, że wartość zdrowia matki przeważała prawo do życia jej własnego dziecka³³.

* * *

Dziecko poczęte jako wartość w sensie teologicznym (stworzony na obraz i podobieństwo Boże) i społecznym (wnosi swój wkład w życie społeczne), jego człowieczeństwo jest poddawane wątpliwości. Ludzkie życie stanowi, z jednej strony przedmiot i podmiot prawa, z drugiej jednak nie brak warunków, które wskazują, że jego prawo do życia może być zanegowane. Prawo wprowadza alternatywę, nie tylko pomiędzy życiem matki i jej dziecka, ale również pomiędzy jej zdrowiem i jego życiem. Wobec tego wynika, że matka ma w większej mierze prawo do życia niż jej dziecko, choć owo podstawowe prawo przynależy obojgu z samego faktu bycia człowiekiem. Jest ono wpisane w ludzką naturę.

Słowa kluczowe: prawa człowieka, życie ludzkie, powszechne prawo

³¹ Por. *Kodeks Karny*, art. 152. § 1; art. 153. § 1. ustawa z dnia 6.06.1997 roku (Dz.U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553).

³² Por. tamże, art. 152. § 1. „W przypadku przerywania ciąży sama rezygnacja z karanía wydaje się przynajmniej oznaczać, że prawodawca nie uważa już przerywania ciąży za przestępstwo przeciw życiu ludzkiemu, gdyż zabójstwo zawsze spotyka się z karą” QAP, 20.

³³ Por. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka*, Olsztyn 2004, s. 194.

Bernadetta Puchalska-Dąbrowska
Uniwersytet w Białymstoku

Literacki kształt wspomnień o Błogosławionej Bolesławie Lament w dokumentach procesów kognicyjnego i informacyjnego

THE LITERARY FORM OF THE DOCUMENTS USED IN BL. BOLESŁAWA LAMENT'S BEATIFICATION PROCEDURES

The aim of the article is to present and analyse the image of Blessed Bolesława Lament in the light of documents collected for her beatification procedures. The source material consists of several collections of accounts written by the witnesses of Blessed Bolesława's life, such as priests, nuns from the Congregation of the Missionary Sisters of the Holy Family, pupils and other people. The author focuses on dominant qualities of Bl. Bolesława as an individual and a nun, with particular regard to a literary shape of the material under discussion.

Key words: account, character, description, quality, example, image, witness

W roku bieżącym mija sto pięćdziesiąta rocznica urodzin błogosławionej Bolesławy Lament, założycielki Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny. Jubileuszowe obchody stanowią dobrą okazję do przywołania na nowo jej sylwetki – jako człowieka wyposażonego w cechy właściwe ludzkiej naturze, a także jednostki żyjącej w określonych uwarunkowaniach, stawiającej sobie jasno sprecyzowane cele, realizowane przy użyciu konkretnych środków.

Intensywna działalność zakonotwórcza i apostołska matki Bolesławy wymagała częstych kontaktów z ludźmi różnego wieku, stanu i zawodu. Spotkania te, nierzadko pozostawiające trwałe ślady w ich pamięci, zaowocowały wieloma tekstami o charakterze wspomnieniowym. Są to wypowiedzi różnej objętości i treści, niektóre silnie nacechowane

elementem osobistym, wyrażającym stosunek autorów składanych świadectw do ich bohaterki.

Wśród materiałów przechowywanych w archiwum domu generalnego Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w Komorowie znajdują się liczne dokumenty świadczące o kontaktach Błogosławionej, a także żywej pamięci o niej po śmierci. Podstawowy zrab stanowią źródła dotyczące bezpośrednio osoby Matki Założycielki. Należy do nich korespondencja osób duchownych z Bolesławą Lament¹, *Życiorys M. Bolesławy Marii Lament, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny*, napisany przez matkę Łucję Czechowską², tekst biograficzny autorstwa s. Elekty Kęsickiej, towarzyszkii ostatnich lat życia Błogosławionej (*Życiorys Matki Bolesławy Marii Lament Założycielki Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny*)³, *Wspomnienia o Matce Założycielce* spisane przez siostry Zgromadzenia (w liczbie 83), wykaz łask otrzymanych za pośrednictwem Bolesławy Lament, osobne zeznania sióstr Stanisławy Derwiszyńskiej, Marii Chrzanowskiej oraz Edyty Kołaczyńskiej, a także list kardynała Karola Wojtyły z 12.12.1973, listy postulacyjne – ordynariusza chełmińskiego z 1.09.1973 oraz przełożonego prowincji wielkopolsko-mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego z 8.09.1973. Materiały, będące przyczynkiem do biografii Bolesławy Lament znajdują się także w kolekcji zawierającej źródła dotyczące historii zgromadzenia⁴ oraz archiwach diecezjalnych⁵ czy zakonnych⁶.

Cenną wartość poznawczą posiadają relacje zebrane do potrzeb procedur poprzedzających beatyfikację Matki Założycielki. Zostały one zebrane w celu opracowania krytycznego życiorysu kandydatki

¹ Autorka biografii bł. Bolesławy, Adriana Teresa Gronkiewicz MSF wymienia listy o. F. Wiercińskiego, jezuita (2), o. K. Konopki (78) oraz bpa Z. Łozińskiego (4). Zob. A. T. Gronkiewicz, *Życie i działalność Bolesławy Marii Lament 1862-1946, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny*, Warszawa 1990, s. 328.

² Tamże, s. 328.

³ Tamże, s. 328.

⁴ Np. Ł. Czechowska, *Pamiętnik o Zgromadzeniu Sióstr Misjonarek Św. Rodziny*, wspomnienia sióstr o placówkach zgromadzenia (112), wspomnienia wychowawek (5). Zob. tamże, s. 328-329.

⁵ Zob. np. listy m. Bolesławy Lament do o. Marcina Czermińskiego, jezuita w Archiwum Prowincji małopolskiej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Zob. tamże, s. 333.

⁶ M. Getter, *To, co najbardziej utrwalilo się i pozostało jeszcze w mojej pamięci*. Spisał ks. W. Mazur, Warszawa 1954 (wspomnienia przełożonej generalnej Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi, Archiwum Zgromadzenia w Warszawie). Zob. tamże, s. 333.

na ołtarze oraz procesu kognicyjnego na terenie ówczesnej diecezji białostockiej, a przy tych okazjach także wyłonienia świadków życia Bolesławy Lament. Zachowany, bardzo obszerny materiał źródłowy obejmuje kilka zbiorów dokumentów:

Wspomnienia o M. Bolesławie Marii Lament zebrane w czasie 1961-1967, zawierające relacje dziewięciu kapłanów (w tym jednego biskupa, Ignacego Świrskiego) oraz teksty spisane przez 73 siostry Zgromadzenia założonego przez bł. Bolesławę. Rękopisy do nr 55 oznaczono sygnaturą F-1b (I + kolejny numer świadectwa: 1, 2, 3 itd.). Pozostałe wspomnienia, w liczbie 28, otrzymały sygnaturę F-1b (II...). Wszystkie relacje zamieszczono w księdze (brulionie) dużego formatu, opatrzonej upoważnieniem udzielonym przez ówczesną przełożoną generalną, m. Edmundę Kobylinską s. Gemmie Bronisławie Wołoszyn, której zlecono zadanie zebrania materiałów przydatnych w celu opracowania biografii Matki Założycielki.

Teksty wspomnień zgromadzonych w zbiorze charakteryzują się różną objętością, w maszynopisie autoryzowanym ograniczających się do kilku lakonicznych w treści zdań o prostej budowie⁷, do obszernych, kilkustronicowych relacji⁸. Niektóre spośród nich opatrzone tytułem, przeważnie niesugerującym żadnych konkretnych, w rodzaju *Wspomnienia o Matce Założycielce* bądź sytuującym postać Błogosławionej w określonym kontekście zdarzeniowym, chronologicznym i przestrzennym (np. *Rozwój Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w Białymstoku*)⁹; część tytułów wskazuje na selektywność w doborze problematyki związanej z postacią Bolesławy Lament (*W czym przejawiał się duch misyjny Matki Założycielki Bolesławy Lament?*, *Fragmety z życia Matki Założycielki*)¹⁰ czy wreszcie sygnalizuje stosunek autora relacji do bohaterki wspomnień (*Kilka wspomnień z życia przewielebnej i ukochanej Matki Założycielki*)¹¹, bądź wskazuje na okres życia, w którym doszło do kontaktu z Błogosławioną (*Wspomnienia z lat dziecińczych*)¹². Każde świadectwo poprzedza skrótowy

⁷ Zob np. świadectwa sióstr: D. Z. Zakrzewskiej F-1b(I-32), B. Kaczoruk F-1b(I-49), K. Kozłowskiej F-1b (I-50). Teksty wszystkich dokumentów zostały mi udostępnione przez ss. J. M. Babińską MSF oraz H. E. Korbut MSF, którym serdecznie dziękuję.

⁸ Zob. np. świadectwo ks. M. Grabowskiego F-1b(I-5), s. S. Derwiszyńskiej F-1b(I-10) i innych.

⁹ Zeznanie ks. M. Grabowskiego, dz. cyt.

¹⁰ Zob. np. wspomnienie s. H. E. Kołaczyńskiej, F-1b(I-17).

¹¹ Relacja s. S. Zajdzińskiej, F-1b(I-19).

¹² Świadectwo s. A. Bekker, F-1b(I-14).

opis okoliczności zetknięcia się autora wypowiedzi z Bolesławą Lament, uwzględniający chronologię i miejsce pierwszego spotkania. W zakończeniu relacji znajduje się podpis osoby składającej zeznanie, nazwa miejscowości, w której je sporządzono, data oraz formuła stwierdzająca zgodność zeznań, poświadczona podpisem właściwej osoby, reprezentującej władzę kościelną (proboszczowie parafii, rektorzy kościołów itp.). Poszczególne sprawozdania, uszeregowane według następstwa poszczególnych lat, nie zachowują tego porządku w odniesieniu do dat dziennych oraz miesięcznych. Pierwszeństwo w kolejności porządku zeznań przysługuje biskupowi Ignacemu Świrskiemu oraz kapłanom, mającym styczność z Błogosławioną za jej życia (łącznie 9 osób), w dalszej części zbioru zebrane są świadectwa siostr zakonnych. Począwszy od rękopisu oznaczonego symbolem F-1b (II...), niektóre zeznania poprzedzone są informacją na temat osoby respondentki, zawierającą imię zakonne i chrzestne, nazwisko, datę i miejsce urodzenia, a także daty wstąpienia do Zgromadzenia, obłóczyn, pierwszej i wieczystej profesji.

Kolejny zbiór dokumentów, opatrzony tytułem *Wspomnienia 2* (sygnatura F1b (II e- ...)), obejmuje świadectwa złożone w okresie od 1971 do 1979 roku. Należą do nich: dwa zeznania osób duchownych (list metropolity krakowskiego kardynała Karola Wojtyły do przełożonej generalnej Zgromadzenia, relacja ks. Michała Badowskiego), wspomnienia dziesięciu siostr zakonnych oraz dwóch osób świeckich. Sylwetki relatorek – członkiń Zgromadzenia przybliżane są za pomocą skrótowych danych biograficznych, umieszczanych na początku tekstu. Podobnie jak w przypadku zbioru omawianego wyżej, poszczególne świadectwa różnią się między sobą tak w zakresie objętości, jak i tematyki oraz sposobu uporządkowania materiału. Obszerna, kilkustronicowa relacja matki Marii Chrzanowskiej podzielona została na rozdziały odpowiadające poszczególnym okresom działalności Błogosławionej; logikę wywodu zakłóca jedynie notatka zamieszczona na końcu relacji, poza właściwym tokiem opowiadania, co zresztą sygnalizuje uwaga naniesiona przez autorkę. Pozostałe teksty charakteryzują się znaczną dowolnością w zakresie doboru materiału biograficznego czy zdarzeniowego, koncentrując się na faktach najlepiej zapamiętanych przez respondentów.

Osobną grupę stanowią *Relacje osób spoza Zgromadzenia* – wśród nich dwóch kapłanów, siedem osób świeckich (byłych uczennic gimnazjów zakładanych przez bł. Bolesławę, mieszanek internatu, osób zatrudnionych przy remoncie klasztoru w Ratowie itd.) – zeznających w latach 1972-1978, sygnatura F-1b (IIe-...) oraz artykuł zamieszczony na łamach „Posłańca Serca Jezusowego” (sierpień 1939, nr 8),

dotyczący Zgromadzenia i jego charyzmatu. Pod względem tematycznym, jak i objętościowym, wypowiedzi różnią się ze względu na okoliczności i charakter kontaktu z bohaterką wspomnień, a także stopnia wykształcenia respondentów. Osoby stykające się okazjonalnie, jak również reprezentujące niski poziom intelektualny, pozostawiły niedługie notatki, rejestrujące pojedyncze, wybrane cechy bł. Bolesławy lub zdarzenia stanowiące tło obserwacji jej sylwetki i dokonań.

Następna kategoria przekazów obejmuje *Kwestionariusze o Matce Założycielce*, sporządzone dla celów procesu informacyjnego (F1b-(IIf...)), zebrane w okresie od marca do listopada 1971 roku oraz dwie relacje spisane 2 stycznia 1985 i 13 listopada 1985. Autorkami poszczególnych wypowiedzi były siostry Zgromadzenia. Ścisłe określony schemat składania zeznań, niejako wymuszający ich tematykę (życie rodzinne, warunki, w których kształciła się Bolesława Lament, historia powołania, życie zakonne i publiczne, ostatnie chwile życia i śmierć, cnoty teologiczne, dary nadzwyczajne), zasadniczo uniemożliwiał prowadzenie swobodnej narracji. Zasygnalizowane zagadnienia rozwinięte są w formie dłuższych lub krótszych akapitów oznaczonych cyframi rzymskimi. Typowe zeznanie w ramach wspomnianego kwestionariusza zamyka się w granicach około stu wypowiedzi, jakkolwiek niektóre spośród nich, z racji braku wiedzy respondentek na dany temat (np. nieznanomości okresu dzieciństwa i młodości Błogosławionej oraz innych faktów), ograniczają się do kilku niedługich jednostek tekstowych.

Ostatni spośród zbadanych zasobów to *Zeznania o Słudze Bożej Bolesławie Lament, Założycielce Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny* (F-1b(IIg-2)), spisane przez jednego kapłana, sześć sióstr zakonnych oraz trzy osoby świeckie. Treść relacji sporządzonych przez siostry została uporządkowana według określonych punktów, spośród których pierwszy (*Zyciorys Sługi Bożej*) i ostatni (*Czcigodna śmierć Służebnicy Bożej*), o nacechowaniu biograficznym, stanowią klamrę spinającą tekst, poświęcony charakterystyce poszczególnych cnót teologicznych i zakonnych praktykowanych przez kandydatkę na ołtarze. Należą do nich kolejno: 2. Cnoty w ogólności; 3. Wiara; 4. Nadzieja; 5. Miłość Boga; 6. Miłość bliźniego; 7. Roztropność; 8. Sprawiedliwość; 9. Męstwo; 10. Wstrzemięźliwość; 11. Czystość; 12. Ubóstwo; 13. Posłuszeństwo; 14. Pokora. Każde zagadnienie stanowiło temat osobnego omówienia, w wyniku czego powstały rozbudowane, kilkustronicowe sprawozdania. Narracja prowadzona jest zasadniczo w trzeciej osobie liczby pojedynczej. W odniesieniu do tekstów relatorów spoza Zgromadzenia, powyższy schemat nie zostaje zachowany; zeznania cechuje swoboda w doborze materiału faktograficznego,

a także formy wypowiedzi, z uwzględnieniem zdań pierwszoosobowych. Dzięki temu zabiegowi postać Błogosławionej funkcjonuje w ścisłym związku z doświadczeniem osobistym autora świadectwa.

Całość zbadanego materiału zawiera ogółem 142 relacje. Najliczniejszą grupę świadków stanowiły, co zrozumiale, duchowe córki bł. Bolesławy, członkinie Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny.

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja cech współtworzących portret bł. Bolesławy, zamieszczonych w ramach wspomnianych wyżej zbiorów zeznań. Już pobieżna ich lektura pozwala na wyodrębnienie reprezentatywnych elementów owego wizerunku, zaś dogłębna analiza poszczególnych wypowiedzi prowadzi też do interesujących ustaleń dotyczących ich kształtu literackiego.

Ze względu na obszerność zgromadzonego materiału, w niniejszym artykule ograniczymy się do omówienia cech charakteryzujących Matkę Założycielkę jako człowieka, a także profilu Bolesławy Lament – zakonodawczynie oraz osoby zakonnej.

Opisy powierzchowności bł. Bolesławy pojawiają się z reguły w inicjalnych partiach relacji, poświęconych okolicznościom spotkania autora z bohaterką wspomnień, np. postulanki w dniu przyjęcia do Zgromadzenia. Zbadane teksty koncentrują się głównie na opisie twarzy, w której największe wrażenie pozostawia wzrok, głęboko penetrujący rozmówcę, najczęściej określany jako „przenikliwy”¹³, „przeszywający do głębi”¹⁴. Obserwacje te prowadzą do dalszych wniosków, wśród których dominują uwagi dotyczące pozornej surowości bohaterki, sprawiającej wrażenie świadomie dystansującej się od autora wspomnień: „wydawała się sroga i nieprzystępna, widziałam w jej oczach, jak gdyby wszystko odczytywała z mojego wejrzenia i na wskroś mnie przenikała” – pisze jedna z zakonnic¹⁵. Wyraz twarzy Matki Założycielki odbierany jest jako nośnik określonych informacji, zdradzając powagę i energię, zdecydowanie, budząc szacunek, a nawet uczucie lęku. Wśród uwag uzupełniających odnajdujemy spostrzeżenia na temat ograniczonej z powodu wieku zdolności słyszenia¹⁶ oraz sposobu mówienia – ze względu na wadę słuchu bł. Bolesława mówiła zazwyczaj głosem podniesionym, co niekiedy zostaje odczytane jako przejaw zniecierpliwienia. W opisach sylwetki zaznacza się dążność do

¹³ Wspomnienie s. S. S. Dynewskiej, *Wspomnienia o Matce Bolesławie Lament*, F-1b (I-22).

¹⁴ Relacja s. L. Kuratczyk, F-1b(I-38).

¹⁵ S. J. Sienkiewicz, *Kwestionariusz w sprawie Matki Bolesławy Lament*, F-1b (II f-18).

¹⁶ Zeznanie ks. M. Smolińskiego, F-1b(I-2).

wypowiadania pozytywnych sądów wartościujących: „postawa pełna majestatu, skupienia, ułożenia, postawy zakonnej”¹⁷, a nawet dalej idących skojarzeń typu: „miała wygląd oficera”¹⁸. Dopełnieniem wyżej przywołanych świadectw są obserwacje natury estetycznej, czynione z reguły przez byłe uczennice szkół prowadzonych przez Zgromadzenie. W okresach, w których ze względów bezpieczeństwa siostry nosiły ubiory świeckie, Bolesława Lament, wyróżniała się – w opinii wychowanek – elegancją i strojem świadczącym o dobrym guście¹⁹.

W sąsiedztwie wyżej przywołanych spostrzeżeń odnajdujemy wypowiedzi dotyczące charakteru i usposobienia bohaterki relacji. Jest on definiowany przez osoby bardziej wykształcone za pomocą terminologii psychologicznej jako „temperament wolitywny (choleryczny)”²⁰, przez inne – bardziej potocznie („charakter męski”)²¹. Wrażenia poszczególnych relatorów są na ogół zgodne, a potwierdza je sąd jednej z pierwszych towarzyszek Błogosławionej, matki Marii Chrzanowskiej: „Jako choleryk była porywcza i nieraz nieopanowana, ale zawsze stanowcza i konsekwentna”²². Wielu autorów, zwłaszcza sióstr zakonnych, akcentuje surowość bł. Bolesławy, wywołującą obawy przed bliższą konfrontacją i prowokującą do bezpośrednich wyznań typu: „siostry idąc na rozmowę bały się Mateczki, bo była surowa”²³. Wypowiadany opiniiom towarzyszy niekiedy kontekst zdarzeniowy, służący zilustrowaniu reakcji Błogosławionej w sytuacjach np. naruszenia dyscypliny życia zakonnego:

Za rządów Mateczki była wielka karność. Kiedyś jedna siostra przyjechała samowolnie do Ratowa, bo miała zajście z przełożoną. Matka Założycielka nie pytała nawet o temat sprawy, ale natychmiast poleciła jej wracać do domu. Co matka Bolesława zdecydowała, to musiało się stać, nigdy nie było odwołania²⁴.

Liczne sprawozdania sióstr dostarczają informacji na temat stosowanych w Zgromadzeniu pokut nakładanych przez Matkę Założycielkę natychmiast po stwierdzeniu jakiegoś przewinienia. Tok narracji

¹⁷ Wspomnienie s. I. Augustyny Gutkowskiej, F-1b(IIf-6).

¹⁸ Wspomnienie s. A. Olszewskiej, F-1b(I-42).

¹⁹ W. Sargiewicz, *Wspomnienie o M. Bolesławie Marii Lament, Założycielce Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny*, F-1b(IIe-5).

²⁰ Relacja ks. K. Dąbrowskiego, F-1b (I- 9).

²¹ O. E. Juniewicz CSsR, *Wspomnienie o Matce Założycielce Bolesławie Marii Lament*, F-1b(I-3).

²² *Wspomnienia o Matce Założycielce*, F-2b(I-91).

²³ Relacja s. K. Kozłowskiej, F-1b (I-50).

²⁴ S. Z. Gnypp, F-1b (I-27).

niekiedy ożywiany jest za pomocą elementu retorycznego, np. wypowiedzi samej Bolesławy Lament. Całość zamyka komentarz, w którym relatorka interpretuje reakcję przełożonej w kategorii adresowanej do siebie skutecznej wskazówki na przyszłość, podyktowanej miłością. Opinia s. Ireny Gutkowskiej na temat porywczosci i spostrzegawczosci Błogosławionej poparta zostaje następującym przykładem:

(...) Lecąc po górnym korytarzu, spotkałam matkę założycielkę idącą z chóru. Skłoniłam się szybko i przeleciałam. Aż tu słyszę głos: „Wróć! Całuj podłogę, to ty nie wiesz, że jak idzie starsza osoba, masz poczekać, aż przejdzie”. Oczywiście dla mnie wspaniała lekcja, którą zapamiętałam do dziś i nie zapomnę do śmierci²⁵.

Przy okazji podobnych spostrzeżeń respondenci podkreślają wysiłki matki Bolesławy zmierzające do poskramiania naturalnej gwałtowności. W kwestionariuszu s. Anny Siemaszko czytamy: „Matka Bolesława była bardzo popędliwa, ostra i surowa, jeśli chodziło o ważne (...) sprawy. Ale widać też było, jak pracowała nad sobą. Czasami natychmiast zreflektowała się, zmieniała ton i już w zupełnie innym tonie rozmawiała”²⁶. Na zasadzie kontrastu przytaczane są liczne wypowiedzi o charakterze „łagodzącym” wizerunek surowej przełożonej, akcentujące jej serdeczny stosunek do otoczenia, zwłaszcza postulantek przekraczających po raz pierwszy próg klasztoru. Wypowiedzi te z reguły nacechowane są szczerością i prostotą: „Przy spotkaniu matka Bolesława była bardzo matczyna i serdeczna”²⁷; „wyglądała na bardziej surową niż nią w rzeczywistości była”²⁸. Wielu świadków podkreśla niezwykłą kulturę osobistą Matki Założycielki w sytuacjach obcowania z drugim człowiekiem, wyrażającą się uprzejmością, taktem, gotowością niesienia pomocy²⁹. Jednym z kluczowych słów określających bohaterkę wspomnień jest „matka”, obecne w większości zbadanych tekstów. „Wszyscy ludzie szli do matki Bolesławy, jak do swojej matki” – czytamy we wspomnieniach Antoniego Fabrykiewicza, okresowo zatrudnionego przy remoncie klasztoru w Ratowie³⁰. Rozpatrywany stosunek Bolesławy Lament do swych duchowych córek oraz innych osób widoczny jest zwłaszcza w świetle obszernego materiału zdarzeniowego, ukazującego kandydatkę na

²⁵ S. I. A. Gutkowska, F-1b(II f-6).

²⁶ *Kwestionariusz o Matce Założycielce do procesu informacyjnego*, F-1b(II f-1).

²⁷ Relacja s. G. Winkówny, F1-b (I-28).

²⁸ S. H. Śmiarowska, [w:] J. Stabińska, dz. cyt., s. 94., także: *Wspomnienia*, F-2b-1-50.

²⁹ Zob. np. W. Sargiewicz, *Wspomnienie...*, dz. cyt.

³⁰ A. Fabrykiewicz, *Zeżnanie w sprawie M. Bolesławy Lament, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny*, F-1b(II e-8).

ołtarze w konkretnym działaniu. Troska o człowieka przejawia się np. w dbałości o formację siostr, manifestowanej w formie konferencji ascetycznych, wspominanych przez respondentki przy każdej nadarzającej się okazji. Z zebranych relacji wynika, że była to jedna z podstawowych form aktywności Matki Założycielki, oraz że były one bardzo pozytywnie odbierane przez słuchaczki, urzeczone różnorodnością tematyki oraz umiejętnością przekazywania treści. Próbę oceny tej ostatniej, wskazującej na walory intelektualne Błogosławionej, odnajdujemy np. w sprawozdaniu s. Angeli Stańczak: „Codziennie podczas nowicjatu chodziłyśmy do jej pokoju, gdzie urabiała nasze dusze przez piękne, głębokie słowa. Wymowę miała płynną, styl zwięzły, bogaty w treść”³¹. W pamięci świadków pozostały też przejawy erudycji Matki – wplatanie w treść wykładu cytaty (zwłaszcza biblijne), a także nastrój oraz wyraz twarzy, rejestrowane z dbałością o szczegóły – pogoda, radość, zamknięte oczy. Osobne zagadnienie stanowi kwestia oraz działalności literackiej Błogosławionej, zwłaszcza wielokrotnie wspominanych jasełek. Teza wyrażona w słowach: „Była mądra, inteligentna i utalentowana”, wypowiedziana przez byłą wychowankę gimnazjum petersburskiego, Władysławę Chudzińską, zostaje poparta przykładami aktywności twórczej: „Wszelkie przedstawienia sceniczne, na przykład szopka na Boże Narodzenie (...), a w styczniu „Nowy i stary Rok” oraz „Cztery pory roku” reżyserowała sama i co rok komponowała inną scenografię. Często teksty przedstawień podawała własne wierszem i prozą”³².

Liczne świadectwa dowodzą troski Bolesławy Lament o odpowiedni poziom intelektualny siostr wysyłanych na placówki misyjne i do szkół³³, a także wychowanie etyczne i moralne uczennic. Wiele miejsca zajmuje kwestia pozytywnego wpływu wywieranego przez Błogosławioną na podopieczne, nawet poprzez milczącą obecność i przykład życia, jak ujmuje to w swoim sprawozdaniu Weronika Sargiewicz³⁴. Jej relacja, jedna najobszerniejszych, pozostawionych przez osobę świecką, ożywia i aktualizuje postać Bolesławy Lament dzięki zastosowaniu w niektórych fragmentach tekstu formy czasu teraźniejszego:

Szanowna i dostojna Pani, ubrana gustownie, ale zawsze na czarno (...) to Bolesława Lament, nauczycielka religii w tej szkole. Na lekcjach (...) opowiada tak pięknie, tak obrazowo, a zarazem przystępnie dzieje *Starego* i *Nowego Testamentu*. Działwa siedzi cichutko zasłuchana, oczarowana, wprost bez ruchu. (...) Bardzo dokładna, wymagająca, bo

³¹ *Wspomnienia o Matce Założycielce*, F-1b(IIa-24).

³² W. Chudzińska, F-1b(IIe-3).

³³ S. J. Pietkiewicz, *Kwestionariusz w sprawie Matki Bolesławy Lament*, F-1b(IIf-19).

³⁴ W. Sargiewicz, *Wspomnienie...*, dz. cyt., F-1b(IIe-5).

chce młodym duszyczkom dać mocne podstawy religijne, nauczyć ich tak kochać Boga, aby żadna siła (...) nie mogła oderwać od Boga”³⁵.

Dbałości o formację duchową podopiecznych towarzyszyło również głębokie zatroskanie o ich potrzeby doczesne. Poszczególne świadectwa ukazują Matkę Założycielkę wspierającą siostry, wychowanki lub inne osoby doświadczające niedostatku lub chore. Właściwemu opisiowi zdarzenia często towarzyszy komentarz, w którym autor daje wyraz swym uczuciom względem bohaterki. „Podczas wojny doznałam od Matki Założycielki wielkiego serca” – pisze s. Faustyna Boruto. „Gdy przyszłam do niej, zapytała mnie: kiedy jadłam coś gotowanego, gdy jej powiedziałam, że już od kilku dni nie gotowałyśmy posiłków (...). Oddała mi natychmiast swój obiad (...) Byłam bardzo wzruszona tą dobrocią.”³⁶ Budujące sceny, ukazujące matkę Lament dzielącą się swym okryciem z siostrą nieposiadającą płaszcza, oddającą własny welon nowicjuszcze składającej profesję³⁷ czy osobiście pielęgnującą dziecko cierpiące na odrażającą chorobę³⁸, przywodzą na myśl średnio-wieczne egzemplia – przykłady z życia świętych, w sposób heroiczny realizujących przykazanie miłości bliźniego.

Dopełnieniem wizerunku Bolesławy Lament – człowieka jest portret matki Bolesławy – zakonodawczyni i zakonnicy. W relacjach świadków życia Błogosławionej świadomość celu założonego przez nią Zgromadzenia podkreślana jest z całą konsekwencją, z przytoczeniem konkretnych faktów. Autorzy sprawozdań chętnie posługują się wyrażeniem „duch misyjny”, uwydatniając w ten sposób charyzmat bohaterki i ukazując przejawy jego realizacji w działaniu. Była wychowanka gimnazjum w Petersburgu, Józefa Wasilewska, charakteryzuje ową aktywność Bolesławy Lament następująco: „Praca (...) w środowisku czysto rosyjskim i prawosławnym była apostołstwem, bo [siostry] wychowywały uczennice na dobre katoliczki i Polki. Charakterystycznym rysem jej działalności było katolickie wychowane młodzieży”³⁹. Inni wzbogacają narrację o szczegóły dotyczące kontaktów matki Lament

³⁵ Tamże.

³⁶ S. F. B. Boruto, *Kwestionariusz w sprawie Matki Bolesławy Lament, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny*, F-1b(IIf-26).

³⁷ Zob. s. J. Sienkiewicz, *Wspomnienia o Matce Założycielce*, F-1b(1-20): „Gdy w nowicjacie z wielkiego ubóstwa zabrakło welonu dla jednej siostry składającej śluby (...), Matka Założycielka zdjęła swój welon z głowy, bo nie miała drugiego i oddała składającej śluby, a sobie założyła na głowę mój czarny szal”.

³⁸ K. Trzcziński, *Zeznanie w sprawie M. Bolesławy Lament, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny*, F-1b((Ie-11).

³⁹ J. Wasilewska, F-1b (Iie-1).

z przedstawicielami kleru prawosławnego, starań o utworzenie gałęzi wschodniego obrządku Zgromadzenia oraz odpowiedni dobór osób nadających się do pracy misyjnej⁴⁰. Ze zbadanego materiału wyłania się obraz Błogosławionej jako osoby dynamicznej, pełnej inwencji, wytrwale realizującej powzięty zamysł. Podstawowym środkiem charakterystyki jej apostolatu jest wysuwanie na plan pierwszy jej rozlicznych zajęć – zakładanie kolejnych placówek Zgromadzenia, praca wychowawcza, administracyjna i dobroczynna, organizacja uroczystości religijnych, formacja przyszłych misjonarek i uczennic. Osobisty przykład założycielki oraz jej wysiłki przyniosły zauważalne rezultaty. W sposób sumaryczny charakteryzuje je artykuł zamieszczony na łamach „Posłańca Serca Jezusowego” z sierpnia 1939 roku:

Siostry są (...) katechetcami w szkołach, prowadzą sierocińce, internaty, żłobki, szkoły zawodowe, pracownie robót kobiecych itp. Katechizują ludność zwłaszcza po wsiach, gdzie nie ma kościoła; urządzają tam wspólne nabożeństwa (...), prowadzą pogadanki religijne z ludem, uczą go pieśni religijnych. Kapłani kierują konwertytów do sióstr, by ich przygotowały do przejścia na łono Kościoła. Nierzadkie są wypadki nawrócenia prawosławnych, a czasem sekciarzy i Żydów (...)⁴¹.

Uzupełnieniem owego dynamicznego, ukierunkowanego na zewnątrz wizerunku Bolesławy Lament są uwagi dotyczące jej życia duchowego. Kwestia postawy wewnętrznej Błogosławionej jest tematem wielu wypowiedzi, charakteryzujących się różnym stopniem uszczegółowienia. Zauważają ją były wychowanki gimnazjów, operując stwierdzeniami typu: „modlitwna postawa i uduchowiona osoba”⁴². Obserwacje sióstr zakonnych, stykających się z Matką Założycielką również w innych sytuacjach, wzbogacają przekaz o dalsze fakty, budujące dla nich samych, na co wskazują zapisy mające charakter konkluzji. Przykładem tego rodzaju opisu może być relacja s. Genowefy Piszczatowskiej: „Modlitwę ustną odmawiała w postawie bardzo skupionej. Przeważnie klęczała w klęczniku. Modliła się z zamkniętymi oczyma, widziałam sama ją w tej postawie. Czasami wolno poruszała ziarenka różańca. (...) Z radością patrzyłam na modlącą się Matkę i uczyłam się od niej tej pięknej postawy na modlitwie”⁴³. Z kolei głębiej doznań towarzyszących bohaterce w momencie jednoczenia się z Bogiem odnotowuje jeden ze stykających się z nią kapłanów: „(...) Każda Komunia święta była dla

⁴⁰ Zob. Z. Lament, *Ze wspomnień o Matce Bolesławie*, F-1b(I-6) oraz: Ks. M. Jacewicz, dz. cyt.

⁴¹ „Posłańca Serca Jezusowego”, 6(1939) nr 8, [w:] F-1b(IIe-19).

⁴² Zob. zeznanie F. Sawickiej, F-1b(IIe-15).

⁴³ *Wspomnienia o życiu Matki Marii Bolesławy Lament*, F-1b(IIIf-14).

niej niepowtarzalnym, nowym przeżyciem i to bardzo głębokim. (...) Na jej twarzy zjawiało się pociągające skupienie, wypływające z głębokiej wiary w obecność rzeczywistą Pana Jezusa w Komunii świętej⁴⁴.

Wiara w Boga i miłość do Niego manifestowała się także w konsekwentnie podejmowanym usiłowaniu pełnienia Jego woli we wszystkich okolicznościach życia. Ten rys duchowości bł. Bolesławy przewija się zwłaszcza przez sprawozdania świadków przełomowych momentów w dziejach Zgromadzenia, doświadczeń wojennych czy konfliktów wewnątrzspółnotowych. W narracji przywołującej krytyczne zdarzenia, „statyczny” obraz Matki Założycielki, spokojnej i zdanej całkowicie na Opatrzność, kontrastuje z udratyzowanym obrazem sytuacji, w której się znalazła. Zabieg ten został zastosowany m. in. przez s. Helenę Kołaczyńską w scenie transportowania sparaliżowanej Bolesławy Lament w czasie bombardowania Suchowoli i okolic w 1944 roku:

Pociski rozrywały się obok nas i nad nami, że odłamkami byliśmy niemal zasypane. Mateczka leżała na wozie, trzymała tylko w rękę krzyż i czyniła znak krzyża świętego na wszystkie strony i gorąco się modliła (...). Wciąż były naloty. Mateczka leżała na wozie, a ja trzymałam konia. (...) Matka Założycielka trzymała krzyż i żegnała rozpryskujące się pociski – wokoło śmierć siała zniszczenie⁴⁵.

Rozpatrywana postawa urasta do rangi najważniejszego przymiotu bohaterki wspomnień we fragmentach relacjonujących przebieg jej choroby. Zauważają ją nie tylko osoby mające stały kontakt z Błogosławioną, lecz również świadkowie stykający się z nią okazjonalnie. Notatka sporządzona przez ks. Zygmunta Lamenta po odwiedzinach u ciotki na miesiąc przed jej śmiercią podkreśla wspomnianą cechę przy pomocy kilku wyrażeń synonimicznych: „Zastałem Matkę Bolesławę częściowo sparaliżowaną i przykutą do łoża cierpienia. Ale znosiła je z wielką pogodą ducha, bez skargi, cierpliwie, w cichości”⁴⁶. Kiedy indziej przykład cierpliwości Matki Lament zestawiony z postawą niezadowolenia pielęgnującej ją siostry, przybiera postać miniaturowego egzemplum, zakończonego umoralniającą puentą:

Znosiła wszystko bez najmniejszej skargi (...), choć miała wiele przykrości nawet ze strony swojej opiekunki (...). Pamiętam, jak raz Matka prosiła o gorzką miętę, a nie mogła pić osłodzonej – s. Helena odnosiła się do niej wprost brutalnie i tak się dąsała, że cały dzień nie rozmawiała i nic nie chciała podać chorej (...), ale chora nie uskarżała

⁴⁴ Zeznanie ks. A. Frydrykiewicza, F-1b(I-4).

⁴⁵ *Fragmenty z życia Matki Założycielki*, F-1b(I-17).

⁴⁶ *Ze wspomnień o Matce Bolesławie*, F-1b(I-6).

się, w milczeniu znosiła tę przykrość. Zdana całkowicie na Boga, przyjmowała jednakowo radość i krzyże (...)⁴⁷.

Obraz Matki Lament jako osoby zakonnej uzupełniają uwagi na temat realizowania przez nią rad ewangelicznych. Męstwo w znoszeniu przeciwności interpretowane jest jako przejaw heroicznie praktykowanego posłuszeństwa wobec woli Bożej. Kandydatka na ołtarze odczytywała ją także w przepisach konstytucji zakonnych oraz zarządzeniach władz kościelnych, wykazując wobec nich całkowitą dyspozycyjność⁴⁸. Poświęcony tej kwestii fragment zeznania s. Stanisławy Derwiszyńskiej wskazuje również na cechującą bohaterkę świadomość wolnej woli człowieka, powstrzymującą od działań nacechowanych przymusem. W omawiany urywek wpisana jest ponadto wypowiedź Matki Założycielki zawierająca w sobie koncepcję idealnej przełożonej odznaczającej się: matczynym i służebnym stosunkiem do podwładnych, poczuciem odpowiedzialności za powierzone sobie siostry, wzorowym życiem, szacunkiem dla godności jednostki i pokorą. Wspomniany fragment wykazuje podobieństwo do dawnych tekstów propagujących wzorce osobowe, wykorzystujących poetykę gatunku zwanego *speculum*, czyli zwierciadła: „Wy zaś żyjcie i zachowujcie się tak, aby siostry wam powierzone w was przeglądać się mogły, a to, co chcecie, by czyniły, wy czynicie pierwsze”⁴⁹.

Zbadany materiał przynosi także liczne informacje dotyczące sposobu praktykowania umiłowanej przez Błogosławioną cnoty ubóstwa. Przykłady jej realizacji przybliżane są w formie krótkich wspomnień miejsc, zdarzeń czy zachowań. Opis wyglądu celi Matki Założycielki, pióra s. Stanisławy Derwiszyńskiej, posługujący się techniką prostych wyliczeń, współtworzy atmosferę prostoty prezentowanej przestrzeni: „Służebnica Boża kochała bardzo ubóstwo. Świadczy o tym urządzenie celi zakonnej w Ratowie: 2 krzesła, stół, nad stołem duży czarny krzyż, łóżko, kanapka, szafka oszklona. Nie szukała wygod, zadowalała się tym, co konieczne, na wzór Świętej Rodziny. (...) Zachęcała Siostry do takiego ubóstwa. (...) Najgorsze warunki znosiła z pogodą ducha i stale, więc cnotę ubóstwa praktykowała (...) w stopniu heroicznym”⁵⁰.

Czystość bł. Bolesławy, omawiana jest szerzej w zbiorze *Zeznań o Słudze Bożej...* Typowa relacja na ten temat charakteryzuje się dwudzielnym schematem kompozycyjnym. Część pierwszą wypełnia

⁴⁷ S. A. Wójcicka, *Wspomnienia z minionych dni*, F-1b(I-16).

⁴⁸ S. B. E. Kowalkowska, F-1b(IIg-4).

⁴⁹ S. S. Derwiszyńska, *Zeznania o służbie Bożej Bolesławie Lament, Założycielce Zgromadzenia Misjonarek Świętej Rodziny*, F-1b(IIg-2).

⁵⁰ Tamże.

obserwacja dotycząca przejawów rozpatrywanej cnoty u kandydatki na ołtarze – w postawie, wyglądzie⁵¹, sposobie bycia, unikaniu niestosownych żartów⁵². W części drugiej uwaga obserwatora koncentruje się na aktywności formacyjnej bł. Bolesławy, zmierzającej do zaszczepienia rozpatrywanej cnoty w siostrach Zgromadzenia. Wypełniają ją fragmenty pouczeń, może nieco szokujących dzisiejszego odbiorcę („witając się z mężczyznami, nie podawać ręki, bo i uścisk dłoni może być grzeszny-”) ⁵³ bądź przykładów zapobiegania niedozwolonym kontaktom lub ich radykalnego przerywania („gdy dowiedziała się, że jedna młoda siostra zbyt często kontaktuje się z księdzem, przeniosła ją na inną placówkę”)⁵⁴. W ten sposób analizowany fragment nabiera cech dyskursu ukazującego postać bohaterki w roli wzorca harmonijnego zespolenia świadectwa życia ze świadectwem słowa, zgodności wiary i czynu.

Niniejsze opracowanie nie wyczerpuje problematyki zasygnalizowanej w formule tytułowej. Nie pozwala na to zarówno objętość materiału źródłowego, jak i wielowymiarowość postaci błogosławionej Bolesławy Lament. Poddawana oglądowi na różne sposoby – od nieskomplikowanych, kilkudzaniowych wypowiedzi po rozpoznawalne formy literackie – przemawia do odbiorcy bogactwem życia wewnętrznego, a także wszechstronną aktywnością na różnych płaszczyznach. Zbadane przekazy kryją w sobie także wiele informacji na temat ich autorów. Nie ulega wątpliwości, że kolejne analizy przedstawionych wyżej tekstów oraz wyłaniających się z nich wizerunków Matki Założycielki i świadków jej życia mogą prowadzić do dalszych interesujących wniosków.

Słowa kluczowe: sprawozdanie, charakter, opis, jakość, przykład, obraz, świadek

⁵¹ „Ubierała się skromnie, nawet w łóżku, gdy leżała chora – długi rękaw, zapięcie pod szyję. Gdy uczestniczyła we mszy świętej, będąc w łóżku, była zawsze w pełnym ubraniu na głowie”. Zob. Zeznanie s. Benigny Ewy Kowalkowskiej, dz. cyt.

⁵² Zob. np. świadectwo m. Marii Chrzanowskiej, F-1b (IIg-3): „Służebnica Boża cała swą postawą, sposobem bycia promieniowała czystością” (..) Jej kontakty z ludźmi były nacechowane wielkim szacunkiem. Była poważna, choć wesoła, żartowała, ale nigdy nie było żartów niestosownych”.

⁵³ Zob. s. B. E. Kowalkowska, Zeznanie, dz. cyt.

⁵⁴ Zob. tamże.

Ks. Tadeusz Zadykowicz
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Formacja moralna w pluralistycznym społeczeństwie – koncepcje i metody

MORAL FORMATION IN A PLURALIST SOCIETY – CONCEPTS AND METHODS

Today's upbringing and education environment is determined today by the phenomenon of pluralism. The very existence of varieties and openness to them results in some formation suggestions. They are usually a manifestation of a notion that there is nothing permanent and all the opinions have the same value and are dependent on individual judgements and the complexity of social and cultural conditions. Such pluralism claims that the norms that are commonly acknowledged are almost impossible to carry out and everyone has the right to decide what is right or wrong. The Church notices these ambiguities and claims pluralist upbringing insufficient. However, there are possibilities to cooperate on the basis of solidarity and readiness to have a dialogue.

Key words: moral formation, shaping of conscience, pluralism, cooperation in educating

Formacja moralna, której istotą jest wychowanie sumienia, kształtowanie postaw, a przez nie także struktur społecznych, stanowi jeden z podstawowych celów każdego wychowania. Co więcej, należy ją uznać nie tyle za jeden z wielu aspektów złożonych procesów edukacji, ile działanie przenikające wszystkie zabiegi wychowawcze i przekazywane treści¹. Tak rozumiana formacja jawi się dziś jako zadanie

¹ Por. A. Derdziuk, *Formacja moralna a formacja sumienia*, [w:] *Formacja moralna – formacja sumienia*, J. Nagórny, T. Zadykowicz (red.), Lublin 2006, s. 14-21. Por. także: M. Wolicki, *Wychowanie sumienia jako najistotniejszy element wychowania*

szczególnie złożone, które musi stawić czoła gwałtownym przemianom społecznym, gospodarczym i kulturowym. Specyficznym znamieniem tych przemian jest samo istnienie oraz coraz bardziej powszechna zgoda na wszelkie różnorodności. Dla Polski taki pluralizm jest rzeczywistością względnie nową. Przyniósł ją dopiero rok 1989, który wraz z zasadniczymi zmianami społecznymi i politycznymi w Europie Środkowej, wprowadził kraje tego regionu na drogę pluralizmu, stanowiącego charakterystyczną cechę państw demokratycznych.

W warunkach postępującego zróżnicowania dokonują się także przemiany w spojrzeniu na wychowanie, jego funkcje oraz metody. Zarówno bowiem rodzina, jak i szkoła, jako podstawowe środowiska wychowawcze, nie działają w oderwaniu od dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości. Zadania wychowawcze podejmują one w pluralistycznym społeczeństwie, które tworzy specyficzne koncepcje tegoż wychowania. Żeby lepiej zrozumieć współczesne przemiany w tym zakresie, warto skupić się najpierw na samym fenomenie pluralizmu, by później ukazać jego konsekwencje w dziedzinie wychowania, możliwości współpracy wychowawczej w ramach społeczności pluralistycznej oraz kryteria i ocenę niektórych konkretnych propozycji.

I. Ogólna charakterystyka pluralizmu

Podstawowa charakterystyka pluralizmu winna obejmować zarówno próbę określenia jego istoty, przyczyn, rodzajów, jak i złożonej struktury. W najbardziej podstawowym znaczeniu pluralizm (od łac. *pluralis* – mnogi; należący do większej liczby niż jeden; będący w większej liczbie) oznacza sytuację, gdy w danej społeczności występuje różnorodność typów i cech stanowiących ją członków, niejednorodność poglądów, dążeń, wartości. Na gruncie filozofii termin „pluralizm” ukuł Christian Wolff (1679-1759). Jego zdaniem rzeczywistości świata nie można sprowadzić do jednej lub kilku zasad ją tłumaczących i dlatego pluralizm to tyle, co wyrzeczenie się jakiegokolwiek wyjaśniania². Na płaszczyznę nauk politycznych pojęcie pluralizmu wprowadził Harold Joseph Laski (1893-1950). Wbrew zwolennikom wszechwładzy państwa opowiadał się on za wielością wspólnot oraz ich swobodnym

moralnego, [w:] *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, A. Rynio (red.), Lublin 2007, s. 393-394.

² Por. B. Drożdż, *W stronę dookreślenia społeczeństwa pluralistycznego. Refleksja etyczno-społeczna*, [w:] *Żyjemy dla Pana. Księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, M. Rosik (red.), Wrocław 2005, s. 45.

funkcjonowaniem³. Natomiast z psychologicznego, pedagogicznego oraz moralnego punktu widzenia oznacza on postawę otwartości wobec wszelkich różnorodności. Najogólniej można więc powiedzieć, że pluralizm to „pogląd, zgodnie z którym w rzeczywistości lub w poznaniu ludzkim istnieje wiele odrębnych, niezależnych od siebie, niesprowadzalnych do wspólnego mianownika czynników”⁴. Tak rozumiany pluralizm odnosi się do wszystkich dziedzin ludzkiego życia, także życia społecznego, gospodarczego i politycznego.

O pluralizmie można mówić także wówczas, gdy przy różnorodności form zewnętrznych zostaje zachowana jednorodność ich wewnętrznych znaczeń i treści. Treści te są przeżywane i manifestowane z zastosowaniem różnorodnych środków wyrazu. Takie rozumienie pluralizmu pozwala stwierdzić, że u podstaw zróżnicowanych kulturowo form zachowania może leżeć jedna zasada moralności⁵. To też daje szansę na dialog na temat formacji moralnej w pluralistycznym społeczeństwie. Zanim jednak przyjdzie dokładniej przedstawić warunki tego dialogu, warto nieco dokładniej przyjrzeć się samemu zjawisku pluralizmu od strony jego genezy, rodzajów oraz konkretnych przejawów.

Wydaje się, że najbardziej podstawową przyczyną pluralizmu jest indywidualizm dążący do przyznania jednostce możliwie najszerszej, niczym nieograniczonej wolności. Jest więc on zewnętrznym wyrazem, formą idei indywidualistycznych, które z kolei stanowią zasadniczy składnik liberalizmu. Zbudowana na indywidualizmie koncepcja społeczeństwa pluralistycznego sprowadza je do zbioru autonomicznych jednostek, z których każda przyjmuje inne racje, niż pozostałe i to w tym stopniu, że jakakolwiek komunikacja pomiędzy nimi jest *de facto* niemożliwa. Za źródło pluralizmu można uważać również pozostałe składniki liberalizmu ideologicznego, a mianowicie racjonalizm, przyznający rozumowi jedyne źródło poznania tego, co moralnie dobre i słuszne oraz deizm, ograniczający kreatywną i porządkującą obecność Boga jedynie do aktu stworzenia. Z tymi podstawowymi tezami liberalizmu wiążą się również pozostałe źródła pluralizmu. Należą do nich: zakwestionowanie tezy o istnieniu jednej, obiektywnej prawdy, a także procesy sekularyzacyjne, które bywają uważane na bezpośrednią przyczynę pluralizmu społeczno-kulturowego. Upowszechnianie

³ Zob. *The pluralist theory of the state. Selected writings of G. D. H. Cole, J. N. Figgis, and H. J. Laski*, P. Q. Hirst (red.), London 1989.

⁴ J. Wagner, *Pluralizm*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, W. Piwowarski (red.), Warszawa 1993, s. 130.

⁵ Por. F. Adamski, *Pluralizm wartości a wychowanie*, [w:] *Wychowanie personalistyczne*, F. Adamski (red.), Kraków 2005, s. 271.

się liberalizmu jako ruchu ideowo-politycznego należy niewątpliwie do podstawowych przyczyn politycznych pluralizmu. Kościół natomiast wiąże pluralizm ze społeczną naturą człowieka, która, będąc źródłem jedności, jest także źródłem różnorodności społecznej i kulturowej. Wśród bardziej szczegółowych przyczyn pluralizmu wymienia się np. migracje. Człowiek uczestniczący w ruchach migracyjnych spotyka się z przesłaniem wielu kultur, filozofii, tradycji, religii czy ideologii.

W zależności od płaszczyzny, na której zaznacza się różnorodność, można wyróżnić kilka rodzajów pluralizmu. Pluralizm społeczny (zwany także strukturalnym) oznacza wielość grup społecznych; współistnienie, przenikanie się oraz konkurowanie licznych podmiotów w ramach życia społecznego. Pluralizm religijny to wielość wyznań i religii członków danej społeczności. Pluralizm aksjologiczny wyraża się różnorodnością w orientacji na wartości. Pluralizm kulturowy oznacza wielość stylów i filozofii życia; konkurencję w zakresie preferowania różnych światopoglądów. Pluralizm polityczny to różnorodność sił kształtujących formy życia gospodarczego i społeczno-politycznego⁶. Pluralizm prawny oznacza teorię, zgodnie z którą prawo nie jest jednolitym systemem norm, ale przeciwnie, składa się ze współistniejących, niekiedy konfliktujących ze sobą, a zwykle odmiennych pod względem pojęciowym i kulturowym, porządków i podsystemów⁷. Można mówić również o pluralizmie etnicznym, pluralizmie struktur społecznych, a nawet o pluralizmie teologicznym i duszpasterskim. Przejawem pluralizmu jest także różnorodność językowa. Podstawą zróżnicowania są więc czynniki wewnętrzne i zewnętrzne, takie jak: własne przekonania, preferowany system wartości, ideologia, ale także terytorium, władza, prawo, sytuacja gospodarcza.

Tak rozumiany pluralizm jest istotnym elementem i jedną z nielicznych zasad akceptowanych przez wspomniany już, europejski ruch ideowo-polityczny wyrosły z Odrodzenia i Oświecenia zwany liberalizmem⁸. Uważa się go również za podstawową cechę charakterystyczną państwa demokratycznego kontrastującą z postawą zaborczą państwa dążącego do ogarnięcia wszystkiego⁹. Ponieważ ta druga postawa kryje

⁶ Por. tamże.

⁷ Por. J. Winczorek, *Pluralizm prawny wczoraj i dziś. Kilka uwag o ewolucji pojęcia*, [w:] *Pluralizm prawny. Tradycja – transformacje – wyzwania*, D. Bunikowski, K. Dobrzeniecki (red.), Toruń 2009, s. 12.

⁸ Na marginesie warto dodać, że drugą taką zasadą akceptowaną przez liberalizm jest zasada tolerancji.

⁹ Szczegółowego opisu społeczeństwa pluralistycznego dokonał Alexis de Tocqueville (1805-1859). Rozwoju jednostki dopatrywał się on w ramach odmiennych grup zróżnicowanego społeczeństwa. Według niego decentralizacja jest

wielkie niebezpieczeństwo, Kościół uznaje za uprawniony pluralizm instytucji i opinii, a swoim członkom nakazuje wziąć czynny udział w działalności politycznej, uznając autonomię polityki starać się, by ich dążenia były zgodne z wymaganiami *Ewangelii* oraz by dać osobiste i zbiorowe świadectwo prawdziwości i szczerości swej wiary poprzez skuteczną i bezinteresowną służbę ludziom¹⁰. Pluralizm bywa też traktowany jako jedna z naczelných zasad (paradygmat) nauk społecznych. Obok takich podstawowych wartości, jak neutralność ideologiczna, godność człowieka, prymat osoby przed społeczeństwem, szacunek dla demokratycznie uznanych norm prawnych, pluralizm struktur społecznych stoi u podstaw porządku społecznego¹¹. Wraz z innymi postawami i dążeniami wydaje się on być szczególnie potrzebny w budowaniu nowego, sprawiedliwszego świata.

Podstawową cechą społeczeństwa pluralistycznego jest nie tylko samo istnienie różnorodności, ale nade wszystko jej uznanie oraz prawne i moralne przyzwolenie na różnorodność. Przyzwolenie to objawia się w równouprawnieniu poszczególnych różnorodności¹². Temu uznaniu towarzyszy najczęściej głoszona idea zmiany w każdej niemal sferze życia – włącznie z religią i moralnością. Ów klimat „zmienności” sprawia, że poszukiwanie prawdy ostatecznej nie ma wyraźnie określonego kierunku. Człowiek zadowala się prawdami cząstkowymi i tymczasowymi i nie próbuje już stawiać zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego¹³. To z kolei prowadzi do zamazania granicy między dobrem a złem, prawdą a kłamstwem oraz do odrzucenia obiektywnej hierarchii wartości. Żyjąc w społeczeństwie pluralistycznym, człowiek należy jednocześnie do wielu grup i kręgów o różnych systemach wartości¹⁴. Choć często identyfikuje się z nimi tylko częściowo, w niektórych aspektach, to jednak jego poglądy ulegają relatywizacji. Uprawniona wielość stanowisk ustępuje miejsca takiemu pluralizmowi, który opiera się na założeniu, że nie ma już nic stałego i trwałego; że wszystkie opinie mają równą wartość. Jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych współcześnie

przejawem wolności. Por. B. Drożdż, *W stronę dookreślenia społeczeństwa...*, dz. cyt., s. 46.

¹⁰ Por. Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens* (14.05.1971), 46.

¹¹ Por. Jan Paweł II, Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (Warszawa, 8.06.1991), L'OR 1-9.06.1991 s. 99.

¹² Por. F. Adamski, *Pluralizm...*, dz. cyt., s. 272.

¹³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 5.

¹⁴ Por. R. Kamiński, *Pluralizm a duszpasterstwo*, „Roczniki Teologiczne” 42(1995), z. 6, s. 7.

przejawów braku wiary w istnienie prawdy. Relatywizm propagujący model człowieka wyzwolonego ze stałych przekonań, wartości etycznych i religii jest podstawową cechą społeczeństwa pluralistycznego. W takim klimacie intelektualnym łatwo jest niektórym teoretykom wychowania reprezentować pogląd, jakoby chrześcijańska koncepcja dobra i zła była barierą rozwoju cywilizacyjnego, a stałe zasady i normy moralne ograniczały wolność człowieka.

Już nawet najbardziej podstawowy opis pluralizmu pokazuje, że jest on zjawiskiem złożonym, zarówno pod względem form, źródeł, jak i oceny moralnej. Dlatego na fenomen ten warto spojrzeć z perspektywy Objawienia, które potwierdza, że różnorodność nie zawsze musi mieć charakter antyspołeczny, powodujący osłabienie czy wręcz wyeliminowanie relacji personalnych w ramach społeczności. Przeciwnie, pluralizm może i powinien być zawsze podporządkowany jedności i uniwersalności. Różnorodność, zwłaszcza kulturowa, etniczna i językowa, należy do porządku ustanowionego w akcie stworzenia i jako taka nie może być zlikwidowana. Co więcej, ta różnorodność może być traktowana jako dar Boga. Taka struktura pluralizmu została jednak skażona już u początków historii ludzkości przez grzech wieży Babel (por. Rdz 11, 1-9). Na tle tej winy różnice kulturowe i językowe przestają być darem Boga i stają się przyczyną niezrozumienia i konfliktów, nabierają charakteru sztywnych podziałów, zamiast być różnorodnością, która wzbogaca jedność. Ponieważ jednak zróżnicowanie etniczne i językowe należy do porządku stworzenia, Bóg zmierza do odnowienia go w ramach swojego planu zbawienia. Ta odnowa osiąga swój cel i pełną realizację w Jezusie Chrystusie. W tajemnicy odkupienia zostaje przywrócona prawowitość pluralizmu etnicznego i kulturowego, co widać zwłaszcza w dniu Pięćdziesiątnicy, gdy wobec przedstawicieli „wszystkich narodów pod słońcem”, zgromadzonych w Jerozolimie, apostołowie „zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić. (...) i każdy słyszał, jak przemawiali w jego własnym języku” (por. Dz 2, 4-6). Od tego momentu różnorodność językowa, jako przejaw pluralizmu etniczno-kulturowego, nie jest już przyczyną zamieszania i sprzeciwu, ale dzięki powołaniu wszystkich ludzi do tworzenia jednego ludu Bożego w Duchu Świętym, staje się narzędziem jedności i wspólnoty w wielości¹⁵.

Nad różnorodnością ciąży jednak ciągle dziedzictwo grzechu, który utrudnia odnajdywanie właściwego jej sensu. Widać to zarówno

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Szanować tożsamość kulturową każdej osoby*. Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1991, 3-4.

w pierwszych gminach chrześcijańskich¹⁶, jak i we współczesnym Kościele i świecie. Zarówno wówczas, jak i dziś pluralizm prowadzi do konfrontacji ludzi i grup. Niesie on ze sobą nieuniknione napięcia, ukryte niechęci i otwarte polemiki. Daje jednak równocześnie szansę harmonijnego spotkania odmiennych podmiotów społecznych, które dzielą się dziedzictwem wspólnym każdej ludzkiej istocie, kształtowanym przez wartości człowieczeństwa i braterstwa. W ten sposób wzbogacają się nawzajem poprzez współuczestnictwo w różnorodnych kulturach. W swoim pierwszym aspekcie pluralizm uwydatnia podziały i problemy społeczeństw. Aspekt uniwersalności umacnia jednak zdecydowanie jedność rodziny ludzkiej i powszechny dobrobyt¹⁷. Poszanowanie dla wielorakich różnic i rozwijanie ich staje się kryterium autentyczności dążenia do jedności rodziny ludzkiej.

Pluralizm może stanowić podstawową wartość porządku społecznego, ale może też być źródłem konfliktów. Może być wyrazem i podstawą bogactwa danej kultury, ale może być też źródłem jej dezintegracji, rozpadu, utraty tożsamości¹⁸. Dlatego należy stwierdzić, że na drodze pluralizmu można iść tylko tak daleko, by nie zatrzeć istotnych znamion jedności, którą ostatecznie wyznacza dobro człowieka¹⁹. Nie wystarczy więc pozostać na poziomie samego stwierdzenia mnogości. Obok tych elementów empirycznych należy również uwzględnić elementy normatywne, tzn. zasady postępowania, jakie pociąga za sobą istnienie różnorodności. To właśnie te elementy normatywne zawarte w pluralizmie sprawiają, że stanowi on znak czasu i wyzwanie dla Kościoła. Stosunek Kościoła katolickiego do pluralizmu został określony w ramach tzw. teologii rzeczywistości ziemskich, gdzie jest traktowany jako wezwanie do autentycznego dialogu, który może otworzyć różne kultury i narody na pokojowe spotkanie. Przewycięzanie różnorodnych podziałów stanowi bowiem jeden z najdelikatniejszych i najbardziej palących problemów

¹⁶ O istnieniu pewnego pluralizmu można mówić już w przypadku wspólnoty korynckiej, w której istniały prawdopodobnie cztery frakcje, które, przyjmując tę samą doktrynę chrześcijańską, różniły się jednak w poglądach na autorytet poszczególnych apostołów i stylem życia. Część Koryntian uznawała autorytet Pawła, część zaś Apollosa czy Kefasa (Piotra) lub, pomijając apostołów, odwoływała się do autorytetu samego Chrystusa (por. 1 Kor 1, 10-12).

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Szanować tożsamość kulturową każdej osoby*. Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1991, 3.

¹⁸ Por. F. Adamski, *Pluralizm...*, dz. cyt., s. 276.

¹⁹ Jan Paweł II mówi o tym w kontekście różnorodnych form sprawowania Eucharystii. Por. List apostolski o tajemnicy i kulcie Eucharystii *Dominicae cenae* (24.02.1980), 12. Wydaje się jednak, że tę samą zasadę można odnieść do wielu dziedzin życia człowieka, w tym do kwestii wychowania.

naszych czasów. Jak pisze Jan Paweł II, nie chodzi tu tylko o „oddalenie złowieszczonego widma wojen religijnych, które stały się przyczyną rozlewu krwi w wielu okresach dziejów ludzkości”²⁰, ale nade wszystko o stworzenie warunków bardziej stabilnego pokoju. Kulturowe rozdrobnienie i pluralizm są dla Kościoła wyzwaniem także i w tym sensie, że nieustannie wystawiają na próbę wierność poszczególnych chrześcijan wobec określonych wymogów wiary. W wielu częściach świata chrześcijaństwo staje przed perspektywą życia w „diasporze”, to znaczy jest wystawione na próbę rozproszenia, w którym uczniowie Chrystusa mają trudności z utrzymaniem wzajemnych kontaktów, a przy tym nie znajdują oparcia w strukturach i tradycjach typowych dla kultury chrześcijańskiej. W obliczu takich problemów utrudniona jest np. możliwość spotkania się w niedzielę z wszystkimi braćmi w wierze i wzajemnego dzielenia się darem braterstwa²¹.

Znakiem czasu i szczególnym wyzwaniem dla Kościoła są jednak te koncepcje pluralizmu, które wiążą go z wielością opinii i sposobów postępowania, które są rzekomo uzależnione wyłącznie od indywidualnego osądu subiektywnego sumienia lub od złożoności uwarunkowań społeczno-kulturowych²². Taki pluralizm uznaje za prawie niemożliwe normy powszechnie obowiązujące²³. Jan Paweł II nazywa go „bezkrytycznym pluralizmem”, tzn. opartym na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość²⁴. Jest to – jak mówił Papież – jeden z najbardziej rozpowszechnionych we współczesnym świecie przejawów braku wiary w istnienie prawdy²⁵. Wskazując na źródła takich koncepcji, Jan Paweł II pisał: „Od takiej postawy nie są wolne także pewne koncepcje życia pochodzące ze Wschodu: odbierają one bowiem prawdzie charakter absolutny, wychodząc z założenia, że objawia się ona w równej mierze w różnych doktrynach, nawet wzajemnie sprzecznych. W takiej perspektywie wszystko zostaje sprowadzone do rangi opinii”²⁶. Zbędne staje się wówczas jakiegokolwiek wyjaśnianie rzeczywistości. Deklarowana i uznawana zmienność sprawia, że sama możliwość zaistnienia zmian jest uważana za wystarczający powód

²⁰ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 55.

²¹ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini*, 83.

²² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 4.

²³ Por. Jan Paweł II, Konstytucja apostolska o uniwersytetach i wydziałach kościelnych *Sapientia christiana* (15.04.1979), 6.

²⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 5.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Tamże.

ich legitymizacji²⁷. W takim pluralizmie bowiem sama zmienność jest uważana za fundamentalną wartość.

Skrajną konsekwencją pluralizmu jest przeświadczenie, że nie można drugiej osobie narzucać jakichkolwiek rozwiązań w imię np. obiektywnej słuszności, użyteczności itp. Każdy sam winien decydować o tym, co uznaje za dobre, a co za złe; czemu przypisuje wartość prawdy, a czego nie akceptuje i odrzuca jako fałsz. W związku z tym za fundamentalny element normatywny pluralizmu uznaje się tolerancję dla opinii przeciwnych do własnych oraz szacunek dla wszelkich wyborów, nawet takich, które z własnej perspektywy są uznawane za niekorzystne, lub wręcz szkodliwe dla podejmujących je jednostek i właściwych im wspólnot osób. W konsekwencji pluralizm staje się rodzajem wyznawanej wiary²⁸. Propozycja Kościoła w dziedzinie wiary i moralności jest wówczas odbierana w najlepszym wypadku jako jedna z wielu, a o wiele częściej jest utożsamiana z naciskiem, przymusem. Odwołanie się do niezmiennych wartości religijnych i moralnych jest bowiem postrzegane jako zagrożenie dla ludzkiej wolności, jako atak na nienaruszalne zasady indywidualizmu i obojętności. Dlatego podważa się autorytet Kościoła, marginalizuje się jego stanowisko. Z akceptacją spotyka się tylko takie nauczanie religijne, które ogranicza się jedynie do przedstawienia różnych religii w sposób porównawczy i „neutralny”. W ten sposób ubóstwienie tolerancji staje się drogą do nietolerancji, a nawet do prześladowania.

Pluralizm stanowi wyzwanie dla Kościoła także i w tym znaczeniu, że jego skutkiem jest poczucie zagubienia osoby w gąszczu głoszonych stanowisk i poglądów. Rodząc relatywizm bądź indyferentyzm religijny, nie może pozostać poza granicą zainteresowania wspólnoty, której powierzono odpowiedzialność za człowieka i jego losy. Również źle pojmowany pluralizm teologiczny, kulturowy i duszpasterski, który choć często wypływa z dobrych intencji, w rezultacie utrudnia dialog ekumeniczny i zagraża tak koniecznej jedności wiary. W sferze zaś życia społecznego wyzwania pluralizmu związane są próbami ograniczenia współpracy do wspólnego minimum oraz z upowszechnianiem się „demokracji bez wartości”. Wyzwania pluralizmu są tym większe, że związane z nim postulaty i wzorce życia są w sugestywny sposób przedstawiane i popularyzowane przez środki społecznego przekazu, coraz skuteczniej zagłuszając nauczanie Kościoła. Zjawisko daleko posuniętego pluralizmu, nie tylko w społeczeństwie świeckim, lecz również w samej wspólnocie Kościoła, wymaga szczególnej zdolności

²⁷ Por. B. Drożdż, *W stronę dookreślenia społeczeństwa...*, dz. cyt., s. 53.

²⁸ Por. tamże, s. 55.

krytycznego rozeznawania rzeczy. Jest to jeden z motywów uzasadniających konieczność bardzo głębokiej formacji intelektualnej²⁹. Swoista apoteoza różnorodności we współczesnych społeczeństwach wpłynęła nie tylko na sferę polityki, gospodarki, ale także w dużym stopniu określiła stosunek do religii i Kościoła. W zasięgu tego wpływu znalazła się również dziedzina wychowania, zwłaszcza tej sfery, jaką jest sumienie, wartości, postawy moralne. Wychodząc z błędnej koncepcji pluralizmu zakwestionowano uniwersalną wartość dziedzictwa chrześcijańskiego, także w dziedzinie wychowania.

II. Pluralistyczne społeczeństwo jako środowisko wychowania

Współczesna sytuacja społeczno-kulturowa sprawia, że należy nie tylko – jak chcieliby niektórzy – uczyć pluralizmu i wychowywać do pluralizmu, ale także podjąć refleksję nad tym, jak uczyć i wychowywać w pluralizmie poglądów i opinii na temat Boga, człowieka i świata. To drugie zadanie jest o wiele ważniejsze i o wiele trudniejsze. Zgoda na różnorodność i na równouprawnienie wszelkich postaw moralnych, jako istotna cecha współczesnego środowiska wychowawczego, rodzi bowiem liczne konsekwencje zarówno w postaci pojawiających się modeli edukacji, jak i wyzwania, przed jakimi staje Kościół ze swoją wizją formacji moralnej. Dziś już nie ma wątpliwości, że podmiotem wychowania (tym, kto wychowuje) jest pluralistyczne społeczeństwo, które przedstawia swoim członkom szerokie możliwości wyboru w zakresie światopoglądów, filozofii życia. Jest ono zresztą nazywane „społeczeństwem wyboru” w odróżnieniu od tzw. społeczeństwa losu³⁰. W ramach tego społeczeństwa istnieje swoista konkurencja w zakresie pozyskiwania zwolenników³¹. Z bogatej oferty hałaśliwie i natrętnie reklamowanych myśli zawsze można wybrać to, co łatwe, przyjemne, atrakcyjne, niewymagające wyrzeczeń³². Tym bardziej, że „pluralistyczny wychowawca” stawia sobie za cel wykształcenie

²⁹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis*, 51.

³⁰ Por. F. Adamski, *Pluralizm...*, dz. cyt., s. 273.

³¹ Por. B. Drożdż, *W stronę dookreślenia społeczeństwa...*, dz. cyt., s. 52; T. Doktor, *Orientacje moralne*, [w:] *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, I. Borowik, T. Doktor (red.), Kraków 2001, s. 229.

³² Por. D. Sarzała, *Wychowanie do wartości w dobie pluralizmu*, „Wychowawca” (2000) nr 9, s. 4-7. Por. także: S. Chrobak, *Wychowanie w kontekście konkurencyjności – wyzwania dla pedagogiki chrześcijańskiej*, [w:] *Wychowanie chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 621.

w wychowanku głównie, a niekiedy wyłącznie, postawy tolerancji dla inności, różnorodności, bo to ją uważa za najbardziej pożądaną w tworzeniu relacji i w funkcjonowaniu społeczeństwa multikulturowego. Rezygnując z jednolitego punktu odniesienia, w duchu relatywizmu, tolerancją próbuje przysłonić wszystkie inne wartości. Dlatego wychowanie do nich staje się szczególnie trudne.

Świadomość tych niebezpieczeństw nie oznacza jednak pochwały dla tzw. monopolu wychowawczego. Wychowanie moralne bowiem z natury swojej ma charakter pluralistyczny, gdyż wymaga wkładu wielu podmiotów edukacyjnych (rodzina, szkoła, Kościół). Problem jednak polega na zagwarantowaniu dostępu do wychowania zgodnego z systemem wartości rodziców. „Kościół pochwała te władze i państwa, które, uwzględniając pluralizm dzisiejszego społeczeństwa i szanując należną wolność religijną, pomagają rodzinom, aby wychowanie dzieci we wszystkich szkołach mogło się odbywać zgodnie z własnymi zasadami moralnymi i religijnymi tych rodzin”³³. Prawo do wolności religijnej wymaga, aby również w obrębie społeczeństwa pluralistycznego, zostało zagwarantowane wychowanie religijne w szkołach i aby było ono zgodne z przekonaniem rodziców. Sobór Watykański II przypomina, że „rodzicom przysługuje prawo do tego, aby według własnych swych poglądów religijnych rozstrzygali, jaki rodzaj nauczania religijnego ma być udzielany ich dzieciom”³⁴. Prawo to jest naruszane, jeśli zmusza się dzieci do uczęszczania w szkole na wykłady, które nie są zgodne z przekonaniem religijnym rodziców, albo jeśli się narzuca jedyny system wychowania, z którego całkowicie usunięta zostaje formacja religijna. W społeczeństwach pluralistycznych będzie jednak zawsze istniało niebezpieczeństwo marginalizacji lub nawet prześladowania osób i mniejszości, które usiłują kierować się własnym sumieniem w wyborze godziwych dróg postępowania. Takie narzucanie wszystkim jednolitej wizji organizacji społecznej i kulturalnej jest w istocie wyrazem nietolerancji, która nie zostawia miejsca dla pluralizmu działań politycznych czy społecznych³⁵.

³³ DWCH, 7.

³⁴ DWR, 5. Por. także: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, k. 799; *Karta Praw Rodziny*, 24.11.1983, ds. 5, c-d. Stwierdzenie to znajduje się również w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (ds. 26) oraz w wielu innych deklaracjach i konwencjach wspólnoty międzynarodowej. Por. *List okólny Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej n. 520/2009 do przewodniczących konferencji episkopatów o nauczaniu religii w szkole* (Rzym, 5.05.2009).

³⁵ Por. Jan Paweł II, *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1991, 4. Por. także: T. Zadykowicz, *Wolność religijna jako prawo człowieka w kontekście współczesności*, [w:] *Prawa*

Istotą wychowania do życia w pluralistycznym społeczeństwie jest przygotowanie człowieka do uznania istnienia wielości wspólnot i wynikającego z zasady autonomii zobowiązania do poszanowania owej różnorodności³⁶. Nie oznacza to jednak – jak z pozoru mogłoby się wydawać – istnienia etycznego zakazu formacji moralnej zgodnej z przyjętym systemem wartości. Przeciwnie, wprowadzanie młodych w rzeczywistość kultury, ich uspołecznienie związane jest ze swej natury z jakimś systemem wartości, z jakąś filozofią życia. Świadomość istnienia wielu takich systemów i filozofii nie może podważyć przekonania, że istnieje prawda absolutna, do której należy się przybliżać. Uznanie pluralizmu za istotną cechę współczesnego społeczeństwa nie może więc oznaczać aprobaty dla wszystkich zachowań i wzajemnie wykluczających się poglądów³⁷.

W obecnej sytuacji pluralizmu społeczno-kulturowego odwoływanie się do niezmiennych wartości religijnych i moralnych oraz kształtowanie przez socjalizację i wychowanie wokół nich światopoglądów, ideologii i postaw społecznych, postrzegane jest jako wysokiego stopnia ograniczenie ludzkiej wolności³⁸. Z drugiej jednak strony poczucie indywidualnego zagubienia w gąszczu głoszonych stanowisk i poglądów rodzi pytanie o wartości wspólne, które należałoby brać pod uwagę w wychowaniu. Czy da się stworzyć jakiś wspólny katalog takich wartości, co do potrzeby rozwoju i przekazywania których nie będzie żadnych wątpliwości w pluralistycznym społeczeństwie? Wprawdzie każde wychowanie domaga się określenia wartości, które stanowią źródło zasad postępowania, jednakże wychowanie do wartości w pluralistycznym społeczeństwie jest zadaniem szczególnie trudnym ze względu na charakterystyczne dla tego społeczeństwa żądanie zapewnienia obywatelom i realizowania w praktyce jak najszerzego i niczym nieskrępowanego prawa do wyboru wartości. Dodatkowym utrudnieniem jest przeświadczenie o nadrzędnej roli człowieka w stanowieniu wartości, a co za tym idzie – w prawie do ich zmiany. Istniejący pluralizm wartości i postaw etycznych stanowi zatem wyzwanie dla wychowania najpierw dlatego, że stawia wychowawców wobec wielu

człowieka. W 60 Rocznicy uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. *Przesłanie moralne Kościoła*, K. Jeżyna, T. Zadykowicz (red.), Lublin 2010, s. 159.

³⁶ Por. K. Olbrycht, *Tolerancja a wychowanie*, [w:] *Wychowanie personalistyczne*, dz. cyt., s. 240.

³⁷ Por. F. Adamski, *Pluralizm...*, dz. cyt., s. 276.

³⁸ Por. B. Drożdż, *W stronę dookreślenia społeczeństwa...*, dz. cyt., s. 53.

odmiennych propozycji. Czy właściwą reakcją wobec nich winna być konfrontacja, czy może istnieje jakaś możliwość współpracy?

III. Współpraca wychowawcza w ramach społeczności pluralistycznej

Wielka różnorodność stanowisk i propozycji, także w zakresie wychowania, każe postawić pytanie o możliwość i konkretne formy współpracy wychowawczej w ramach pluralistycznego społeczeństwa. Taka współpraca wydaje się pod wieloma względami możliwa, a nawet konieczna, jednakże przy zachowaniu pewnych zasad ogólnych, do których należy zaliczyć solidarność, pomocniczość oraz zdolność do prawdziwego dialogu. Pluralizm bowiem, z jednej strony charakteryzuje się współistnieniem wielu różnych podmiotów społecznych, które pozostają we wzajemnej konkurencji. Z drugiej jednak, fakt ten nie może prowadzić do wzajemnego zwalczania się. Tym bardziej nie może prowadzić do wniosku, że wszystkie wartości są względne i wobec tego najwłaściwszą postawą w stosunku do innych propozycji i innych podmiotów jest obojętność. Zdaniem Jana Pawła II istnieje możliwość współpracy wychowawczej w pluralizmie inicjatyw. O takiej współpracy ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, którzy w swym życiu niosą odpowiedzialność za służbę rodzinie, Papież mówi: „Ci którzy poświęcili się dla jej dobra w łonie Kościoła, w jego imieniu i przezeń natchnieni, jednostki, grupy, ruchy czy stowarzyszenia, często znajdują obok siebie osoby i instytucje, które pracują dla tego samego ideału. W wierności wartościom *Ewangelii* i wartościom ludzkim oraz w poszanowaniu uprawnionego pluralizmu inicjatyw, współpraca ta może sprzyjać szybszemu oraz integralnemu rozwojowi rodziny”³⁹. W tym pluralizmie inicjatyw nie może zabraknąć wkładu Kościoła: „Jest on niezbędny w procesie budowy przyszłości, kładzenia fundamentów pod demokratyczne państwo, w którym każdy czuje się dobrze i bezpiecznie, gdzie są chronione podstawowe wartości ludzkie i chrześcijańskie, gdzie troska o dobro wspólne zajmuje pierwszorzędną rolę”⁴⁰. Zbudowanie takiego państwa nie jest możliwe bez wychowania jego obywateli.

³⁹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 86. Zachętę do takiej współpracy można wyczytać także ze słów Papieża o możliwości i zarazem konieczności zaangażowania na rzecz ojczyzny, „wszystkich ludzi dobrej woli, wszystkich, którym zależy na jej losach”. Por. Jan Paweł II, *Konkordat wielkim zadaniem dla obecnych i przyszłych pokoleń*. Przemówienie w związku z ratyfikacją Konkordatu (25.08.1998), L’OR 19(1998), nr 5-6, s. 49-50.

⁴⁰ Jan Paweł II, Przemówienie w związku z ratyfikacją Konkordatu *Konkordat wielkim zadaniem dla obecnych i przyszłych pokoleń* (25.08.1998), L’OR 19(1998),

Warunkiem współpracy w dziedzinie wychowania jest określenie ideału, przemyślenie celu, do którego ma ono zmierzać. Uzgodnienie stanowisk w tym względzie winno stanowić wspólną bazę słusznego pluralizmu. Ten sam cel może bowiem przyświecać różnym formom zaangażowania, a te z kolei mogą prowadzić do wspólnego celu. Musi więc istnieć jakaś wspólna płaszczyzna w postaci tych samych podstawowych wartości. Zgoda w kwestii tych wartości jest niezbędnym warunkiem prawdziwej współpracy. Z kolei brak poszanowania dla nich podkopuje fundamenty wzajemnego zaufania i uniemożliwia jakąkolwiek kooperację. Dla Kościoła taką wartością stanowi sam człowiek postrzegany na sposób integralny. Zatem to antropologia jest płaszczyzną współpracy w dziele wychowania i to ona stanowi zarazem granicę w akceptacji bądź odrzuceniu różnych propozycji w tym względzie. Uprawnioną różnorodność form zaangażowania w wychowanie moralne należy wyprowadzać z tych samych, antropologicznych, celów. Różne środowiska wychowawcze muszą najpierw w duchu życzliwości i szacunku starać się wzajemnie zrozumieć swe stanowiska i motywacje, rozpoznać różnice, a zarazem ocenić możliwość zbieżności i jedności, wyznając także w tym względzie przekonanie, że „silniejsze jest to, co nas łączy, niż to, co dzieli”⁴¹. Wspólny szacunek dla ideału wychowania jest pierwszym warunkiem zasadnego pluralizmu. Drugim jest wzajemny szacunek wychowawców. Ich miłość, życzliwość i wzajemne zrozumienie muszą okazać się silniejsze od wszelkich sztucznych podziałów i przeciwności. Są one bowiem nie tylko zwykłym konwensansem, ale prawdziwą postawą solidarną, ukierunkowaną na dobro wychowanków.

Państwo, dbając o odpowiednie wychowanie młodzieży, musi pamiętać nie tylko o postawie i zasadzie solidarności, ale także o zasadzie pomocniczości, która wyklucza wszelki monopol szkolny, sprzeciwiający się wrodzonym prawom osoby ludzkiej, a także postępowi i upowszechnianiu samej kultury, pokojowemu współżyciu obywateli i pluralizmowi istniejącemu dziś w bardzo licznych społeczeństwach⁴². Zasada pomocniczości reguluje współpracę między rodziną a różnymi instancjami odpowiedzialnymi za edukację. Zasada ta zakłada wolność rodziców i ich prymat w wychowaniu. Wszelkie stowarzyszenia, instytucje pośrednie, a nawet Kościół, spełniają jedynie funkcję pomocniczą. Ich wkład nie może zatem oznaczać zastępowania czy wyręczania rodziny, ale jej wspieranie i umacnianie. Współpracę wychowawczą

nr 5-6, s. 49.

⁴¹ Por. Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens* (14.05.1971), 50.

⁴² DWCH, 6.

w warunkach daleko posuniętego pluralizmu kulturowego i religijnego, zabezpiecza również postawa dialogu. Jeśli jednak dialog ten ma być owocny, musi opierać się na uznaniu istnienia obiektywnej prawdy. Tylko wówczas pozwoli on rozpoznać „nie to, co ludzie myślą, ale jaka jest obiektywna prawda”. Tym bowiem, co może być przydatne dla teologii (także pedagogiki), nie są rozmaite ludzkie poglądy, ale wyłącznie prawda⁴³. Autentyczny dialog musi również zakładać szacunek dla rozmówcy. Ten szacunek nie oznacza rezygnacji z własnego zdania, ale pozwala to zdanie prezentować w sposób nacechowany życzliwością i autentyczną troską o dobro odbiorcy. Bez tych warunków istnieją tylko dialogi pozorne, które stanowią karykaturę prawdziwego dialogu. Należy jednak zauważyć, że w społeczeństwach pluralistycznych istnieje groźba usankcjonowania takich właśnie dialogów, podobnie jak istnieje groźba zanegowania zasady solidarności przez unik bądź konformizm, a zasady pomocniczości przez totalizm. Dlatego należy szukać jeszcze bardziej szczegółowych kryteriów pluralizmu, które pozwolą dokonać oceny konkretnych propozycji w dziedzinie wychowania.

IV. Kryteria uprawnionego pluralizmu.

Ocena wybranych koncepcji i metod wychowania w pluralistycznym społeczeństwie

Pluralizm otwarty i respektujący wartości podstawowe nazywany jest w Kościele „słusznym pluralizmem”, „pluralizmem w duchu dialogu” lub „chrześcijańskim pluralizmem”. W odniesieniu do wychowania można sformułować kilka kryteriów, które pozwolą go odróżnić od pluralizmu absolutnego, a w gruncie rzeczy szkodliwego. Pluralizm wychowania musi nade wszystko uwzględniać dwie różne, choć ściśle powiązane ze sobą, płaszczyzny formacji – religijną i świecką. Integralna formacja jest wyrazem autentycznego pluralizmu wychowania. Takiego pluralizmu pozbawione jest natomiast wychowanie oparte na filozofii materialistycznej i ateistycznej, która nie respektuje ani myśli religijnej, kierującej życie do celu wiecznego i ostatecznego, ani wolności, ani godności ludzkiej. Tam, gdzie te wartości są zabezpieczone, różnorodność form wychowania jest dopuszczalna i pod niejednym względem pożyteczna, pod warunkiem jednak, że wychowanie nie ogranicza się tylko do sfery ściśle religijnej i nie pomija wartości doczesnych.

⁴³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 69.

W pluralizmie należy szukać integrującej idei. Jak już zaznaczono, musi w nim istnieć podstawowa zgoda, co do ogólnie obowiązujących norm, wartości i wzorców zachowań. Społeczeństwo pluralistyczne nie może być pozbawione takiego fundamentu nienaruszalnych wartości – wartości uniwersalnych, takich jak: godność osoby ludzkiej, wartość życia ludzkiego oraz rodziny, życie w społeczeństwie, wolność i odpowiedzialność, prawo do bycia sobą i do bycia z innymi. Wartości te są wartościami nie dlatego, że za takie zostały przez kogokolwiek uznane; że ktoś się za nimi opowiedział. Nie są one wytworem ludzkiego umysłu czy owocem umowy społecznej. Mają one charakter obiektywny, tzn. że człowiek jedynie je odkrywa, a nie tworzy, a odkrywszy uznaje w nich normę zobowiązującą w życiu osobistym i społecznym. Ten świat wartości został człowiekowi odsłonięty przez Boga, ale są one jednocześnie wartościami w pełni ludzkimi. Dlatego inspiracje do nich mogą być czerpane z odmiennych światopoglądów pluralistycznego społeczeństwa. Oparty na integrującej idei pluralizm metod wychowania może być znakiem żywotności i pomysłowości. Ważne jest jednak, aby każda metoda opierała się ostatecznie na podstawowym prawie wierności dochowanej Bogu i wierności okazanej człowiekowi⁴⁴.

Istnieje wiele koncepcji wychowania moralnego, jednak ich głównym składnikiem są kategorie aksjologiczne dobra i zła, a ściślej – rozróżnienie tychże rzeczywistości. Tzw. pluralizm pedagogiczny zakłada ciągły wybór między alternatywnymi możliwościami, ciągłą zmianę i eksperymentowanie różnymi środkami i różnorodnymi drogami i metodami. Oznacza to, że każdy może praktykować odmienny styl wychowania, wybierać odmienną drogę badań, krytyki i afirmacji określonych teorii wychowania⁴⁵. Wśród wielu propozycji istnieją kierunki negujące potrzebę jakichkolwiek zasad moralnych w wychowaniu, a nawet samego wychowania. Bazują one na takich założeniach ogólnych, jak: kolektywizm, indywidualizm, sytuacjonizm, relatywizm i permissywizm. Tym, co – jak już wspomniano – najbardziej charakteryzuje społeczeństwa pluralistyczne jest indywidualizm. W wychowaniu oznacza on przyzwolenie na to, by człowiek na własną rękę określał preferencje życiowe i do nich dostosowywał normy moralne. To on, indywidualny człowiek, zostaje uczyniony ostateczną instancją określającą normy

⁴⁴ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, 55.

⁴⁵ Por. A. Barska, *Pedagogika niepokoju*, „Edukacja i dialog” (1999) nr 9. http://eid.edu.pl/archiwum/1999,97/listopad,153/pedagogika_niepokoju,909.html (25.08.2012).

prawne, religijne⁴⁶. W konsekwencji wartości uniwersalne zostają odrzucone na korzyść wartości definiowanych indywidualistycznie i sytuacyjnie. U podstaw wielu współczesnych koncepcji wychowania leży często tak zwana etyka sytuacyjna, której przedstawiciele twierdzą, że o moralności decyduje własna sytuacja człowieka, a nie system wartości i norm moralnych. Teoria i praktyka wychowania oparta na takich poglądach uważa chrześcijańską koncepcję dobra i zła za barierę rozwoju cywilizacyjnego, a stałe zasady i normy moralne za ograniczenie wolności człowieka. Obok etyki indywidualistycznej i sytuacyjnej za fundament wychowania społeczeństwo pluralistyczne uznaje skrajny relatywizm moralny i poznawczy oraz związany z nim permissywizm. Twierdzi się, że wszelkie wartości mają charakter względny i każdy człowiek powinien dokonywać w tym względzie autonomicznego wyboru. Natomiast wszelkie wskazywanie, że coś jest dobre bądź złe, będące częścią wychowania w jego tradycyjnym ujęciu, uważane jest za niedopuszczalną próbę narzucania dzieciom i młodzieży własnego punktu widzenia i za sprzeczną z zasadą neutralności i z tolerancją indoktrynacją. Zwolennicy takiej koncepcji wychowania lansują pogląd, że wychowankom należy przedstawić różne propozycje moralne, religijne i światopoglądowe, wybór pozostawiając ich osobistym decyzjom, ponieważ to sam młody człowiek ma zadecydować o słuszności wyboru określonej wartości⁴⁷.

To do tych ogólnych założeń odwołują się przedstawiciele licznych kierunków pedagogicznych, wśród których można wymienić: model postmodernistyczny, model edukacji utalitarystycznej, „użytecznościowej”, „pragmatycznej”, rezygnację z wychowania na korzyść samorealizacji i samodoskonalenia, pedagogikę alternatywną, antypedagogikę. Nie wchodząc w kwestię szczegółowych omówień każdego z tych kierunków⁴⁸, trzeba zwrócić uwagę na pewne cechy, które zdają się być wspólne dla nich wszystkich. Cechuje je niewątpliwie odrzucenie prawdy jako wartości ponadczasowej, a przyjmowanie jako jedynego kryterium skuteczności działania. W takim wychowaniu odrzuca się autorytet i potrzebę samodyscypliny, które są uważane

⁴⁶ Por. H. Kiereś, *Dobro czy wartości? Problem kryterium wychowania*, „Zeszyty Edukacyjne” (2005) nr 3, s. 22.

⁴⁷ Por. D. Sarzała, *Wychowanie do wartości...*, dz. cyt. Zob. także: J. Nagórny, *Nauczyciel wobec współczesnych wyzwań*, „Zeszyty Edukacyjne” (2005) nr 3, s. 37.

⁴⁸ Więcej na ten temat por. T. Zadykowicz, *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradigmat naśladowania we współczesnej refleksji teologicznomoralnej – źródła i perspektywy*, Lublin 2011, s. 149-152.

za cechy pedagogiki normatywnej⁴⁹. Wychowanie nastawione jest na informację, skuteczność, efektywność działania, przynoszącego osobisty sukces i zapewniającego karierę, oraz prawo do nieograniczonego wyżycia się. Kształcenie nie jest ujmowane w aspekcie „bycia”, „stawania się”⁵⁰, ale „funkcjonowania”. Charakterystyczną dla społeczeństw pluralistycznych jest rezygnacja z wychowania na korzyść samorealizacji i samodoskonalenia, a co za tym idzie stan bierności, nieufności i sceptycyzmu pedagogów wobec swoich oddziaływań. Brak wyraźnych drogowskazów moralnych sprawia, że wychowanie jest rozumiane jako przyzwolenie na ekspresyjną samorealizację związaną ze starannym unikaniem wartościowania, które rzekomo może zniewalać wychowanka.

Wszystkie te wizje wychowania pomijają wiele ważnych kwestii. Ich uwadze umyka nade wszystko samo rozumienie rozwoju człowieka oraz konkretnych jego dróg i narzędzi. Zakaz perswazji i rezygnacja z wszelkich oddziaływań wychowawczych na rzecz samodzielnego poszukiwania dróg własnego rozwoju wydaje się mało przekonujący, a nawet – jak pokazuje doświadczenie – niebezpieczny. Niebezpieczeństwo takich ujęć polega na tym, że wychowanek może zaakceptować poglądy tej osoby, która bardziej sugestywnie potrafi ująć swą argumentację i osobowością, lub zasugeruje się przykładem większości i będzie wybierał stosownie do chwilowej przyjemności i osobistej korzyści. Wiele wątpliwości budzą również metody, jakimi posługują się zwolennicy tych koncepcji, a zwłaszcza te, które są wyrazem rezygnacji z oddziaływania przykładem, a nawet jakiegokolwiek oddziaływania i odwołanie się jedynie do spontanicznego wyczucia i twierdzenia, że „dziecko/wychowanek wie lepiej”; że człowiek „z natury” jest bytem wyposażonym we wszelkie niezbędne doskonałości i dlatego jest

⁴⁹ Por. M. Cogieli, *Wychowanie przez katechezę szkolną w dobie transformacji*. „Ateneum Kapłańskie” (1999) t. 133, z. 1, s. 35-45. Poglądy takie reprezentuje m.in. niemiecki pedagog Wolfgang Hinte. Charakteryzując pedagogikę niedyrektywną, pisze on: „Aby nie było nieporozumień, co do rozumienia koncepcji niedyrektywnej pedagogiki: nie oznacza ona, że pedagog nie podejmuje żadnych działań, że się nie angażuje, że nie wyraża swoich zainteresowań czy hamuje swoje potrzeby. «Nidyrektywna» oznacza raczej stałą troskę o pozostawienie partnerowi uczącemu się odpowiedzialności i (możliwie) pełnej wolności decydowania o tym, jak, gdzie, z kim, czego i za pomocą jakich środków chce się czegoś uczyć”. Por. *Non-direktive Pädagogik. Eine Einführung in Grundlagen und Praxis des selbstbestimmten Lernens*, Wiesbaden 1990, s. 91.

⁵⁰ Por. J. Zabielski, „*Dyktatura relatywizmu*” *we współczesnym świecie*, [w:] *Wartości moralne w kontekście współczesnego sekularyzmu*, J. Gocko (red.), Lublin 2007, s. 62.

całkowicie autonomiczny wobec innych, a zwłaszcza wobec społeczności i państwa.

Na tle tych propozycji i metod wychowania wyróżnia się personalistyczny model wychowania. Opiera się on na trzech fundamentalnych zasadach: na integralnej wizji człowieka, na aksjologicznych podstawach oraz na integralnej metodzie: interpretacji doświadczenia i dialogu pedagogicznym. Stawia on sobie jasny cel wychowania – doprowadzenie do pełni człowieczeństwa, do odpowiedzialnego korzystania z wolności w duchu odpowiedzialności. Wskazując na podmiotowość człowieka i jego wrodzoną godność, nie zapomina o jego powołaniu do wspólnoty z innymi osobami w duchu miłości⁵¹. Niestety, w pluralistycznym społeczeństwie model ten jest traktowany jako jedna z propozycji, w dodatku przestarzała, niemodna. O wiele większą akceptację, zarówno wśród nauczycieli jak i wychowanków, znajdują wszelkie propozycje hołdujące fragmentarycznym antropologiom i bazującym na nich konkretnym rozwiązaniom. Dla chrześcijan taka sytuacja stanowi wyzwanie, by z nadzieją, męstwem, cierpliwością i wytrwałością podejmować służbę człowiekowi, ukierunkowując jego dynamizm na prawdziwe wartości; by może nawet nie tyle podjąć polemikę z pozachrześcijańskimi, a niekiedy nawet wrogimi chrześcijaństwu, modelami wychowania, ile w sposób wyraźny nakreślić pozytywne wychowawczo skutki chrześcijańskiej koncepcji pedagogicznej⁵².

Już *Pismo Święte* wskazuje na los dzieci Boga i uczniów Chrystusa jako na los przybyszów i osadników. *Księga Kapłańska* ukazuje potomków Abrahama jako gości i pielgrzymów (por. Kpł 25, 23). W *Nowym Testamencie* to przekonanie staje się udziałem każdego ucznia Chrystusa, który będąc obywatelem niebieskiej ojczyzny i współobywatelem świętych (por. Ef 2, 19), nie ma trwałego mieszkania na ziemi i żyje jako wędrowiec (por. 1 P 2, 11), podążający nieustannie ku ostatecznemu celowi. Ta biblijna wizja pomaga zrozumieć, że Kościół, choć jest obecny we wszystkich częściach świata, nie utożsamia się z żadną grupą etniczną ani kulturą. Wielość języków, ras, kultur i obyczajów

⁵¹ Por. M. Pokrywka, *Antropologiczne podstawy wychowania w rodzinie*, [w:] *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej. Przesłanie moralne Kościoła*. K. Jeżyna, T. Zadykowiec (red), Lublin 2008, s. 13-27; P. Kieniewicz, *Wychowanie społeczne w świetle Familiaris consortio*, tamże, s. 75-85; J. Bagrowicz, *Wychowanie w świetle Biblii*, [w:] *Wychowanie chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 40-46.

⁵² Por. D. Luber, *Wychowanie chrześcijańskie wobec współczesnego dyskursu o istocie wychowania*, [w:] *Wychowanie chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 640.

przypomina natomiast Kościołowi o jego własnej kondycji ludu pielgrzymującego ze wszystkich zakątków ziemi ku wiekuistej ojczyźnie. Taka wizja pomaga chrześcijanom odrzucić wszelką mentalność nacjonalistyczną i wyrwać się z ciasnych schematów ideologicznych. Przypomina im, że *Ewangelia* musi być wcielana w życie, aby stawać się jego zaczynem i duszą, również dzięki nieustannej trosce o oczyszczenie jej z naleciałości kulturowych, które krępują jej wewnętrzny dynamizm⁵³. Z drugiej jednak strony to głoszenie *Ewangeli*i dokonuje się dzisiaj w specyficznym klimacie, jaki wyznacza zjawisko pluralizmu. Jego ocena pozostaje ambiwalentna, zwłaszcza wtedy, gdy z samego faktu istnienia różnorodności próbuje się wyprowadzać pewne normy oraz tworzyć adekwatne do tego programy wychowawcze. Taka sytuacja stanowi szczególne wyzwanie dla Kościoła, a zwłaszcza dla jego misji formacyjnej. Przed Kościołem, jako doświadczonym wychowawcą sumień ludzkich, stają dzisiaj – w dobie pluralizmu – olbrzymie zadania.

Uznanie pluralizmu za istotną cechę współczesności nie powinno powodować aprobaty dla wszystkich zachowań i wzajemnie wykluczających się poglądów, także w dziedzinie wychowania. Nie wszystkie koncepcje i metody można uznać za jednakowo prawomocne. Kościół wyraża swoją akceptację dla takiego pluralizmu, który respektuje podstawowe wartości i nazywa taki pluralizm „pluralizmem słusznym”, „pluralizmem w duchu dialogu” lub po prostu „chrześcijańskim pluralizmem”. Pluralizm taki jest czymś, co chrześcijaństwo dopuszcza, ale nie jest on ideałem. Ideałem jest wspólnota, w której panuje jedność myśli, zadań i uczuć (por. 2 Kor 13, 11; Flm 2, 2n). Do takiej zaś wspólnoty prowadzi formacja oparta na integralnej wizji człowieka.

Słowa kluczowe: formacja moralna, kształtowanie sumienia, pluralizm, współpraca wychowawcza

⁵³ Por. Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1999, 2. Papież cytuje w tym miejscu fragment *Listu do Diogneta*, w którym mówi się o chrześcijanach, że „żyją w swojej ojczyźnie, ale jako cudzoziemcy, uczestniczą we wszystkim jako obywatele, ale nie są z niczym związani jak obcokrajowcy. Każdy obcy kraj jest dla nich ojczyzną, a każda ojczyzna jest obcym krajem. (...) Mieszkają na ziemi, ale są obywatelami niebios” (5, 1).

Ks. Leszek Mariusz Jakoniuk
Université de Strasbourg

L'Exultet – La Bonne Nouvelle chantée

EXSULTET – DOBRA NOWINA WYŚPIEWANA

Wigilia Paschalna stanowi centralny moment Triduum Paschalnego. Za św. Augustynem jest ona nazywana często „matką wszystkich wigilii”. Autor w swej pracy koncentruje się na jednym z elementów celebracji Wigilii Paschalnej. Jest nim Orędzie Wielkanocne (Exsultet). Odwołując się do źródeł i istniejących opracowań ukazuje pochodzenie Orędzia Wielkanocnego, jego miejsce w celebrowanej liturgii paschalnej, specyficzną strukturę i słownictwo oraz istniejące liczne melodie, dzięki którym w uroczysty sposób głoszona jest Dobra Nowina o Zmartwychwstaniu.

Słowa kluczowe: Exsultet, Orędzie Wielkanocne, Praeconium paschale, Wigilia Paschalna, Wielki Tydzień, Triduum Paschalne, śpiew liturgiczny, Ojcowie Kościoła, źródła patrystyczne, liturgia

EXULTET – THE CHANTED GOOD NEWS

Easter Eve is the central part of the Easter Triduum. Saint Augustine and his followers often call it, 'the mother of all eves'. The author focuses on one aspect of Easter celebrations, namely the Exultet message. Having analysed the existing sources and other materials, he shows the origin of the message, its place in the Easter liturgy, its specific structure, vocabulary and numerous melodies used to announce in a solemn way the Resurrection.

Key words: Exultet, Easter message, Praeconium paschale, Easter Eve, Easter Week, Easter Triduum, liturgical chant, Fathers of the Church, patristic sources, liturgy

« A travers l'Exultet, l'Église invite le ciel et la terre à s'unir à sa joie pour acclamer et louer la lumière du Christ ressuscité qui, en cette nuit sainte et admirable, éclaire toute la création »¹.

Introduction

Notre foi chrétienne – comme l'écrit saint Paul dans sa première lettre aux Corinthiens² - est fondée sur l'événement pascal qu'est la mort et la Résurrection de Jésus. Au centre de la vie chrétienne, la plus solennelle des veillées célébrées dans l'Église est la veillée pascale, que saint Augustin appelle « la mère de toutes les saintes vigiles ». Dans cet article, nous voudrions examiner l'*Exultet*³ qui est aujourd'hui chanté dans nos paroisses au cours de la Vigile Pascale. Le centre de notre étude sera une des trois formes que nous propose le Missel romain⁴ du chant qui annonce la Pâque. Dans les paragraphes qui suivent, nous nous concentrons sur les aspects fondamentaux. Dans le premier, nous allons voir des indications succinctes sur les origines de l'*Exultet*. Ensuite, nous étudierons sa place dans la célébration liturgique. Après l'avoir situé, nous nous concentrerons sur sa structure et son vocabulaire. Pour terminer nous jetterons un coup d'œil aux questions liées avec la musique.

I. *L'Exultet (Praeconium Paschale)*: les origines

L'année liturgique chrétienne est composée de plusieurs fêtes, au centre desquelles se trouve la fête de Pâques sur laquelle toute la liturgie de l'Église est fondée. A certaines périodes de l'Église, les fidèles attendaient la Vigile Pascale et surtout son rite de la lumière, comme l'acmé de la célébration: le diacre chantait l'annonce de la joie pascale

¹ D. Crouan, *Les offices de la semaine sainte*, Paris, Tequi, 1988, p. 57.

² « Mais si le Christ n'est pas ressuscité, vide alors est notre message, vide aussi votre foi » 1 Cor 15, 4.

³ *L'Exultet* – son texte français sera désigné désormais par EF et son texte latin par EL. Pour faciliter les citations des textes latins et français de *L'Exultet* nous avons essayé de numéroter ses versets et de les mettre parallèlement l'un à côté de l'autre dans la troisième partie de cet article.

⁴ En France, la liturgie de la Vigile pascale laisse le choix entre trois versions du *Praeconium paschale*. La deuxième est brève, la troisième comporte des acclamations du peuple. Comme objet de nos recherches nous prenons la première, plus proche du latin. L'édition française du missel sera désignée désormais par MR et latine par MRL.

dont la formulation littéraire était laissée à sa libre composition. Celles que l'on a composées et chantées dans l'Église pendant des siècles sont parvenues jusqu'à nous. D'où notre actuel *Exultet*.

Lune des plus récentes études majeures qui traitent synthétiquement des origines du *Praeconium paschale* est une thèse soutenue en 1987 par Christopher Willcock. Dans ses recherches, il a bien analysé la structure et le langage de plusieurs textes et a essayé de les situer dans leur contexte liturgique comme éléments de la Vigile pascale. Les divers textes qui ont survécu jusqu'à nous sont des compositions de plusieurs églises locales qui ont préparé leurs propres textes chantés. L'auteur s'est concentré sur les huit textes du *Praeconium paschale* : gallican, milanais, d'Ennodius, gélasien, isidorien, bénévain, de l'Escorial et la *laus cerei* africaine.⁵ Afin de ne pas nous répéter dans cet article sur telle ou telle question, essayons d'esquisser la problématique sur les origines de *l'Exultet*.

Ce grand texte de louange et de bénédiction que chante le diacre au début de la vigile pascale remonte à l'époque des Pères, probablement comme le constate Robert Amiet, au IV^e siècle, accompagnant la cérémonie du cierge pascal dans l'Église latine⁶. C'est grâce à une lettre⁷ envoyée par Jérôme au diacre Praesidius à Plaisance (Emilie) que nous savons aujourd'hui que la pratique de ce texte, tardivement appelé le *Praeconium Paschale*⁸, existait à cette époque (384). Chaque fois, il devait être rédigé par les diacres eux-mêmes, jusqu'au moment où fut adoptée la forme unique. C'est pourquoi Praesidius, ayant des problèmes avec la composition du texte, a demandé à Jérôme de lui donner des idées. La réponse de saint Jérôme est venue dans une très longue lettre « dans laquelle il ne lui fournissait aucun renseignement, mais où il le mettait en demeure d'éviter dans sa composition un écueil, apparemment fréquent, consistant en des développements littéraires plus ou moins hors du sujet »⁹. Malheureusement nous ne connaissons pas la réaction de Praesidius, et son texte du *Praeconium paschale* n'est pas arrivé jusqu'à nous.

Le témoignage sur *l'Exultet* nous est parvenu aussi grâce à saint Augustin (354-430). Il fait allusion à une *laus cerei*. Augustin, comme

⁵ Ch. Willcock, *La bénédiction du cierge pascal. Etude littéraire et théologique de ce rite*, Paris, Institut Catholique, 1987.

⁶ R. Amiet, *La veillée pascale dans l'Église latine. Le rite romain. Histoire et liturgie*, t. 1, Paris, Cerf, 1999, p. 194.

⁷ *Idem*, p. 195.

⁸ Expression latine que l'on peut traduire par: Joyeuse annonce du Mystère pascal.

⁹ R. Amiet, *La veillée pascale dans l'Église latine, op. cit.*, p. 195.

diacre, en avait composé un lui-même sous forme de poème et il l'a cité trois fois dans son fameux ouvrage *La Cité de Dieu* dans le livre XV au chapitre XXII: «*quod in laude quadam cerei breviter uersibus dixi: haec tua sunt, bona sunt, quia tu bonus ista creasti ; Nil nostrum est in eis, nisi quod peccamus amantes ; Ordine neglecto pro te, quod conditur abs te haec* »¹⁰. C'est pour cette raison que dans plusieurs cas au Moyen Âge on lui a attribué la paternité de *l'Exultet*.

Le troisième témoignage date du V^e siècle. C'est un autre diacre, Ennodius, qui a laissé deux formules composées par lui-même pour la bénédiction du cierge pascal. La composition des textes de *l'Exultet* est faite sous forme de préface¹¹. Dans la première bénédiction, le diacre Ennodius nous présente le contraste entre la nuit du péché et la lumière de la Rédemption. La seconde formule de la bénédiction expose la force purificatrice de l'eau. L'une et l'autre rappellent l'antithèse entre le sacrifice de l'Ancien Testament et celui de la Nouvelle Alliance. C'est également dans les deux qu'on peut trouver le célèbre éloge de l'abeille qui « *est évidemment inspiré du livre IV^e des Géorgiques* »¹² et que la version française a omis dans la célébration actuelle.

Parmi les autres textes de *Praeconium paschale*, outre celui d'Ennodius déjà rappelé ici, il y a encore cinq versions trouvées et conservées jusqu'à notre temps. Selon G. Benoit-Castelli¹³ et l'Encyclopédie Catholique¹⁴, dans une esquisse à grands traits on peut distinguer d'abord la formule sous la forme d'oraison *Deus mundi conditor* que l'on trouve dans le sacramentaire Gélasien. Avec cette bénédiction, c'est la fin, au moins dans la sphère d'influence du Gélasien, de la liberté de composition des *Laudes cerei*. Cette formule était attribuée par S. Benz à Saint Pierre-Chrysologue.

Ensuite nous avons la formule ambrosienne attribuée à saint Ambroise qui a vécu au IV^e siècle, époque à laquelle beaucoup d'Églises

¹⁰ « *C'est ce que j'ai exprimé en ces quelques vers dans un éloge du Cierge : « Toutes ces choses, Seigneur, sont à vous et sont bonnes, parce qu'elles viennent de vous, qui êtes souverainement bon. Il n'y a rien de nous en elles que le péché, qui fait que, renversant l'ordre, nous aimons, au lieu de vous, ce qui vient de vous » ; « quod in laude quadam cerei breviter uersibus dixi: haec tua sunt, bona sunt, quia tu bonus ista creasti nil nostrum est in eis, nisi quod peccamus amantes ordine neglecto pro te... »*, Saint Augustin, *De civ. Dei* 15.22.

¹¹ *Patrologia Latina* [PL] 63, 257 et 261.

¹² G. Benoit-Castelli, « Le "praekonium paschale" », *Ephemerides Liturgicae* [EPHL], 67 (1956), p. 312.

¹³ *Idem*, p. 310-316.

¹⁴ W. Danielski, « *Exsultet* », *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin, 1983, vol. IV, col. 1470-1472.

connaissaient déjà les rites pascaux. On lui a également imputé la rédaction du texte d'éloge pascal¹⁵. Cette attribution de la paternité de *l'Exultet* à Ambroise est un fait, car il nous a laissé beaucoup de témoignages sur la joie chrétienne - le thème du *laus cerei*. Parfois, le langage de *l'Exultet* est caractéristique à saint Ambroise¹⁶. L'analyse du texte permet de reconnaître, sinon sa main, tout au moins son esprit¹⁷.

Puis c'est une formule mozarabe du VII^e siècle avec son système métrique. La formule bénéventaine « *Qui nos ad noctem istam* » appelée souvent *Vetus latina* qui, depuis le XV^e siècle environ, n'est plus en usage en Italie méridionale. La dernière formule connue est romano-gallicane, c'est-à-dire *l'Exultet* du VIII^e siècle – mot tiré de la première phrase. Il est aussi connu comme *Vulgate*, appelé ainsi à cause de son universalité. Le texte littéraire de l'Annonce de la Pâque a été intégré en 1570 dans le Missel romain.

II. La place de *l'Exultet* dans le rite de la nuit pascale

« *L'œuvre de la rédemption des hommes et de la parfaite glorification de Dieu, (...) le Christ Seigneur l'a accomplie principalement* – comme l'affirme la Constitution sur la sainte Liturgie de Vatican II - *par le mystère pascal de sa bienheureuse passion, de sa résurrection du séjour des morts et de sa glorieuse ascension; mystère pascal par lequel "en mourant il a détruit notre mort, et en ressuscitant il a restauré la vie"* »¹⁸. En effet la résurrection de Jésus Christ est le fondement de notre foi. Sans elle, comme l'écrit saint Paul dans sa première lettre aux Corinthiens, notre foi et notre message sont vides¹⁹. Cela nous dit que la Pâque du Christ est le noyau essentiel qui permet de reconnaître l'authentique identité chrétienne. Cette identité se réalise dans la vie quotidienne de l'Église par la liturgie qui se base sur la volonté du Ressuscité qui nous a dit « *faites ceci en mémoire de moi* »²⁰. C'est pourquoi ce grand mystère pascal est célébré depuis les commencements dans la communauté chrétienne comme la commémoration de la Pâque réelle de Jésus.

¹⁵ Dom B. Capelle, « *L'Exultet* pascal, œuvre de St. Ambroise », *Miscellanea Giovanni Mercati*, Città del Vaticano, 1946, t. I, pp. 214-246.

¹⁶ p. ex « *felix ruina quae reparatur in melius* » *In Ps.* 39, 20,1, *PL* 14,1116

¹⁷ M. Huglo, « L'Auteur de *l'Exultet* pascal » *Vigilia Christiana* 7(1953) pp. 85-86; A. Bonato, « La figura di Cristo in sant'Ambrogio », *Teologia* 22 (1997), pp. 244-290.

¹⁸ Vatican II, Constitution sur la sainte liturgie « *Sacrosanctum Concilium* », [SC]5.

¹⁹ I Cor 15, 13. et 14.

²⁰ Lc 22,19.

Avant de nous interroger sur la place du *Praeconium paschale* dans la célébration de la vigile pascale, il faut d'abord mentionner que la célébration pascale a subi déjà, durant les premiers siècles, une évolution considérable. Il faut se rendre compte que jusqu'à la première moitié du IV^e siècle tout était, dans la liturgie, concentré uniquement sur la Pâque et – pour utiliser ici l'expression de Raniero Cantalamessa – « *la physionomie de la Pâque de l'Église était extrêmement simple* »²¹. Elle était comme une célébration synthétique : « *tous les événements pascaux étaient célébrés ensemble, dans leur unité dialectique de mort-vie, comme un mystère unique* »²². À partir de la fin du IV^e siècle, bien que la Vigile pascale occupât toujours une place privilégiée, on a commencé progressivement, sous l'influence de la liturgie palestinienne²³, à séparer les événements du mystère pascal et à les célébrer l'un après l'autre. Ce processus très rapidement étendu dans le temps, conduit à exprimer le contenu de la fête pascale en de nombreux rites. Ce développement de la fraction de la célébration de cette fête en cycle pascal, a fait que dans la liturgie, on a commencé à respecter, au fur et à mesure, jusqu'au jour où les événements se sont « *historiquement produits* »²⁴. Saint Ambroise le définit comme le *triduum sacrum* dans lequel le Christ « *et passus est, et requievit, et resurrexit* »²⁵ et Saint Augustin le nomme également dans une de ses lettres comme le

²¹ R. Cantalamessa, *Le mystère pascal*, Paris, Salvator, 2000, p. 80.

²² *Idem*, p. 82.

²³ La liturgie palestinienne était marquée par les tendances à lier les événements passés avec la commémoration de lieu et le temps concret. Le très riche témoignage nous a été laissé par Ethérie dans son *Journal de voyage*. Voir: *Ethérie, Journal de voyage*, éd. et trad. Hélène Pétré, Paris Le Cerf, collection Sources chrétiennes 21, 1964.

²⁴ Les chrétiens ont étendu les fêtes pascales sur cinquante jours. Dès le 4^{ème} siècle apparaît l'octave pascal qui s'enracine dans la pratique baptismale : tout au long de la semaine, les néophytes venaient rencontrer l'évêque pour les catéchèses mystagogiques. Le dimanche, que l'on appelait le dimanche *in albis*, les néophytes venaient rendre leur vêtement blanc et prenaient place au milieu de l'assemblée. Très vite également, le cinquantième jour fut solennisé. On y célébrait le don de l'Esprit saint fait aux apôtres. A Jérusalem, aussi étrange que cela puisse paraître, lorsqu'on avait fêté le don de l'Esprit, on montait au mont des Oliviers fêter l'Ascension alors que partout ailleurs, on célébrait l'Ascension à la date donnée dans les Actes : au quarantième jour. R. Cantalamessa utilisant l'expression « *historiquement produits* » a pensé à « l'institution de l'eucharistie – le jeudi saint, la Passion – le vendredi, l'Ascension le quarantième jour, etc. » ou des événements « avant la Pâque – le carême, la semaine sainte, le *triduum* pascal, et après la Pâque l'octave, l'Ascension et la Pentecôte ». Voir R. Cantalamessa, *Le mystère pascal*, *op. cit.*, p. 82-83.

²⁵ Saint Ambroise, *Ep.* 23, 12-13 ; *PL* 16,1030.

«*sacratissimum triduum crucifixi, sepulti, suscitati* »²⁶. A la suite de ce déploiement de la liturgie pascale de la fin du IV^e siècle, on peut voir que *l'Exultet* a trouvé sa place concrète dans la célébration. Cela confirmerait que le *Praeconium pascale* remonte probablement aussi, comme nous l'avons déjà mentionné, à la fin du IV^e.

La liturgie du mystère pascale que nous avons aujourd'hui, et surtout la liturgie de la vigile pascale – *mater omnium vigiliarum*²⁷ – qui nous intéresse particulièrement et forcément dans notre travail sur *l'Exultet*, nous les devons à la réforme liturgique précédant le Concile Vatican II²⁸. Cette restauration de la vigile pascale dans la nuit du Samedi saint au dimanche est autorisée d'abord *ad experimentum* par le pape Pie XII en 1951²⁹, puis est prolongée pour trois ans en 1952³⁰, pour être définitivement reçue et confirmée dans *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus*³¹ en 1956. Aussi les normes de l'année liturgique promulguées en 1969³², et dernièrement, le document de la Congrégation pour le culte divin *Paschalis Sollemnitatis*³³ concernant la préparation et la célébration des fêtes pascales, remettent le temps pascale en valeur, ce qui a permis d'approfondir la réflexion sur les rites si nombreux dans cette célébration où *l'Exultet* joue son rôle.

La Vigile pascale célébrée entièrement de nuit, dans laquelle le *triduum pascale* trouve «son cœur», est «*une veille en l'honneur du*

²⁶ Saint Augustin, *Ep.* 55, 24 ; *PL* 33, 215.

²⁷ Saint Augustin, *Sermo* 219 ; *PL* 38, 1088.

²⁸ Pour plus de détails sur la réforme du rite, nous renvoyons à EPHL, 66 (1952), pp. 68-73.

²⁹ *Dominicae resurrectionis vigiliam. Decretum de solemni vigilia instauranda. Rubricae Sabbato sancto servandae si Vigilia paschalis instaurata peragatur, Acta Apostolicae Sedis [AAS]*, 43 (1951) 128 -137.

³⁰ *Instaurata vigilia paschalis. Decretum et Rubricae Sabbato sancto servandae si vigilia paschalis instaurata peragatur cum variationibus per decretum diei 11 Ianuarii 1952 approbatis, AAS*, 44 (1952) 48-63.

³¹ *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus*, editio iuxta typicam vaticanam, Regensbourg 1956.

³² Par ex.: l'octave de la Pentecôte est supprimée pour bien manifester l'unité du temps pascale. L'appellation des dimanches est modifiée : on dit dimanches de Pâques et non plus dimanches après Pâques. On ne parle plus du dimanche après l'Ascension mais du 7^{me} dimanche. Il est demandé aussi de ne pas mettre de fêtes autres durant ce temps liturgique. « Les normes universelles de l'année liturgique et du calendrier », Documentation Catholique [DC], 1541 (1969) p. 525-530.

³³ *Paschalis Sollemnitatis*, Le document de la Congrégation pour le culte divin du 16 janvier 1988. «La préparation et la célébration des fêtes pascales», DC 1958 (1988) p. 300-310.

Seigneur»³⁴. Lorsque nous ouvrons notre Missel romain actuel où se trouve le rituel de la veillée pascale, nous ne pouvons que nous émerveiller devant un rituel aussi beau, aussi riche, aussi noble. Cette célébration rassemble, par l'ensemble de ses rites, tous les éléments du message de Pâques. Nous voyons qu'elle est structurée en quatre étapes. Ce sont : la liturgie de la lumière (lucernaire), la liturgie de la parole, la liturgie baptismale et la liturgie de l'Eucharistie. Elles se suivent l'une après l'autre, constituant entièrement le rituel de la Vigile. Il est vrai que toutes les quatre dans leur structure sont autonomes et variées, néanmoins – comme l'a écrit Dom Jean Gaillard - «*ce n'est pas une simple succession, mais bien plutôt une symphonie, dont le thème se développe en crescendo jusqu'à la communion au Christ vivant dans l'eucharistie pascale* »³⁵ Notre *Praeconium pascale* fait aussi partie de cette symphonie.

En ce qui concerne l'annonce de la Pâque chantée dans *l'Exultet*, il faut constater qu'elle est intégralement liée à la cérémonie du cierge pascal et c'est aussi pourquoi on l'appelle soit la *Laus cerei*, soit la *benedictio cerei*. Quant au rite de la bénédiction du cierge, on sait qu'il est né dans l'Eglise latine. On ne connaît ni son inventeur, ni sa date, ni son lieu d'origine exact. Néanmoins, on peut deviner facilement les motifs de son apparition dans le rituel. Il était une conséquence «*du besoin de matérialiser dans les yeux, et dans les esprits et les cœurs des fidèles, la réalité invisible de la résurrection du Christ Jésus* »³⁶. Nous savons déjà que le *Praeconium pascale* n'était composé que pour chanter l'éloge du cierge pascal dans une assemblée chrétienne, où il brillait la nuit de Pâques comme un symbole du Christ ressuscité, temple de la joie de Dieu.

En faveur de la relation intérieure de *l'Exultet* avec le rite de la lumière, il est évident que nous ne pouvons pas voir sa place dans la liturgie de la nuit pascale hors du contexte lié inséparablement avec la bénédiction du cierge. Si on parle de la liturgie de la lumière, il faut rappeler que cette ouverture solennelle de la veillée est un reste de l'office du Lucernaire (l'action de grâces pour la lumière), particulièrement connu dans les pays francs. Celui-ci s'enracine à l'idée propre à l'évangile selon saint Jean, où Jésus est présenté dès le prologue comme la lumière du monde³⁷, et a subsisté jusqu'à aujourd'hui – dans

³⁴ Ex 12,42.

³⁵ Dom J. Gaillard, *La Liturgie Pascale. Guide de la Semaine sainte et de Pâques*, Paris, Cerf, 1988, p. 194.

³⁶ R. Amiet, *La veillée pascale dans l'Église latine, op. cit.*, p. 194.

³⁷ Jn 1, 4-5, et 12 ; Jn 8,12 .

la liturgie ambrosienne et mozarabe. En ce qui concerne la liturgie romaine, « toujours réservée dans l'admission des rites symboliques - comme le souligne Louis Bouyer – elle ne l'accepta jamais qu'une fois l'an, mais le jour où son symbolisme pouvait prendre tout son sens, c'est-à-dire au début de la veillée pascale »³⁸. La liturgie joue avant tout sur un mode symbolique. Faisant partie du rituel de la nuit du Samedi Saint au dimanche de Pâques, notre *Praeconium paschale* joue, par sa place, comme toute liturgie de la lumière, sur un monde implicite, avec pudeur, avec réserve.

Or, notre *Exultet* se trouve avec le rite de la lumière, juste au début de la célébration du mystère pascal. Mais ici, il faut bien préciser que cet hymne au cierge pascal faisant partie de l'ouverture de la célébration, ne vient pas tout de suite. Il doit s'écouler un peu de temps avant qu'il soit chanté. La liturgie de la lumière a sa logique intérieure qui demande à être observée. Le Missel romain distingue trois étapes de ce premier moment de la célébration. La première étape comprend la bénédiction du feu et la préparation du cierge pascal, la deuxième, la procession derrière la lumière du cierge et la troisième, l'annonce de la Pâque, dite parfois aussi *eucharistia lucernaris*³⁹. Elle couronne l'office de la lumière. Durant toute la liturgie d'ouverture, nous voyons une progression discrète et sobre jusqu'au *Praeconium paschal*, qui, à la fois, achève la célébration de la lumière et fait de lui-même un passage vers la deuxième partie de la célébration – liturgie de la parole qui reprend et développe ce qui y est présenté en une synthèse.

La place de l'éloge pascal dès le début de la vigile n'est pas aussi accidentelle. Elle permet à l'*Exultet* d'être une anticipation de l'Alléluia qui viendra à l'Évangile. Elle fait que le *Praeconium paschale* avec le cierge pascal, dont la flamme éclaire et chauffe, initie à la joie de Dieu qui ne nous quittera plus mais, au contraire, qui sera doublée lorsque l'Évangile fera le récit de la découverte de la résurrection du Christ. D'ailleurs, même le lieu dans l'église de la proclamation de l'*Exultet* n'est pas sans signification. Celui qui chante l'annonce de la Pâque monte à l'ambon – la table de la parole de Dieu⁴⁰ – d'où l'on proclame la Bonne Nouvelle au cours de chaque liturgie.

Nous voyons que l'*Exultet*, comme partie intégrale du rite de la lumière, constitue avec lui un prélude. Il introduit l'assemblée dans l'esprit de la célébration. Il le fait avec une grande réserve, pour se

³⁸ L. Bouyer, *Le mystère pascal*, Paris, Cerf, 1957, p. 381.

³⁹ « ...l'*eucharistia lucernaris* proprement dite, la consécration en forme d'eucharistie du grand cierge qui va brûler durant toute la Vigile... », *Idem*, p. 381.

⁴⁰ SC 51 ; *Institutio Generalis Missalis Romani* [IGRM] 28.

laisser conduire encore aux trois autres parties de la liturgie de la nuit pascale, qui restent à parcourir. Si nous essayons d'analyser cet hymne au cierge, nous voyons que dans *l'Exultet* tout est déjà dit du mystère de la foi; l'intelligence de la liturgie nous éclaire de manière discrète pour que nous ne restions pas sur place, et que nous sachions que nous avons encore devant nous un passage à faire.

Les événements célébrés la nuit pascale sont une annonce du passage de la mort à la résurrection du Christ, que l'éloge pascal, progressivement, développe et explique: « *Voici la fête de la Pâque, dans laquelle est mis à mort l'Agneau véritable dont le sang consacre les portes des croyants. Voici la nuit où tu as tiré d'Égypte les enfants d'Israël, nos pères, et leur as fait passer la mer Rouge à pied sec* »⁴¹ La place du *Praeconium* pascale confirme que tout dans la liturgie a son ordre pour faire paraître ensuite le mystère pascal plus nettement et pour nous conduire au cœur de la foi « *telle que la veillée pascale nous le fait vivre, chaque année* »⁴².

III. Le texte – structure et vocabulaire

Après la bénédiction du feu nouveau, le cierge pascal est allumé, symbole du Christ qui illumine chaque homme, et la grande annonce de *l'Exultet* retentit joyeusement. Pour mieux comprendre *l'Exultet*, il faut, en effet, se concentrer sur la question du texte qui, pareillement aux autres éléments de la Vigile pascale et la Vigile elle-même tout entière, a sa propre structure, son contenu et son vocabulaire spécifiques. Nous ne voulons pas bien sûr considérer dans les détails ni le texte ni sa signification, mais montrer les éléments de sa structure et son vocabulaire.

Comme dans la messe, la prière eucharistique est « *le centre et le sommet de toute la célébration* »⁴³ le chant de *l'Exultet* est aussi le sommet de la première partie de l'office de la nuit pascale. Nous savons que l'action de grâce au cours de la messe s'exprime surtout dans la préface « *où le prêtre, au nom de tout le peuple saint, glorifie Dieu le Père et lui rend grâce pour toute l'œuvre de salut, ou pour un de ses aspects particuliers* »⁴⁴. Il faut remarquer que cette invitation

⁴¹ Voir aussi EL 11-12

⁴² Commission Episcopale de la Catéchèse et du Catéchuménat, *Aller au cœur de la foi - Question d'avenir pour la catéchèse*, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2003, p. 26.

⁴³ IGMR 78.

⁴⁴ IGMR 79a.

de l'assemblée à la louange et à l'action de grâce se rencontre non seulement à la célébration de l'eucharistie mais aussi pendant les bénédictions solennelles poétiquement exprimées (cierge pascal, eau baptismale, dédicace, ordination). Elles se font aussi dans le cadre d'une préface. C'est pourquoi, l'*Exultet* qui annonce la Pâque, par rapport à sa structure, n'était pas aussi sans raison rappelé par Louis Bouyer comme « *l'eucharistie lucernaire* »⁴⁵, car la préface fait partie intégrale de la prière eucharistique. Ce chant pascal a la forme d'une préface et c'est lui qui, de même que la préface, commence par le dialogue habituel « *le Seigneur soit avec vous* », puis, comme la préface eucharistique, développe le thème par une expression propre à la préface « *vere dignum et iustum est* »⁴⁶. En déterminant ici l'*Exultet* comme « *la préface du mystère pascal* » il ne faut pas oublier que le mot « préface », avant qu'il ne soit adopté dans les langages liturgiques, avait plusieurs significations : dans la langue du culte païen on trouve un usage très ancien qui désignait un sacrifice préalable, dans la rhétorique un usage tout à fait technique, dans l'administration officielle il avait le sens de « *proclamer* » mais sans aucune nuance d'antériorité, dans la langue courante et commune il équivalait à « *dire d'avance* », « *prédire* », « *dire énergiquement* » ou « *introduction* ». Enfin, dans la terminologie liturgique ce mot a hérité un sens large et multiple avec nuance d'antériorité, comme par exemple chez Cyprien pour la liturgie eucharistique ou d'après une thèse de P. Jungman pour une « *prière solennelle prononcée devant l'assemblée des fidèles* »⁴⁷.

Quand nous essayons d'analyser notre texte présent dans le Missel romain, nous pouvons distinguer une structure générale du *Praeconium paschale*. L'éloge du cierge pascal compte, en effet, trois éléments principaux : introduction, louange pascale et conclusion terminée par l'« *amen* » du peuple.

La première partie, évoquant la joie à cause de la résurrection du Christ, commence par l'invitatoire « *Exultez de joie ...* » qui s'achève par « *Réjouis-toi, mère Église...* »⁴⁸ On exprime ici l'universalité du salut, c'est-à-dire que le mystère célébré dans la veillée pascale a

⁴⁵ « L'« eucharistie lucernaire » – écrit-il – va commencer. C'est au diacre qu'il appartient de la chanter ». L. Bouyer, *Le mystère pascal*, op. cit., p. 385.

⁴⁶ EL 9 et EF 9.

⁴⁷ Sur l'usage détaillé du mot voir: Chr. Mohrmann, « Sur l'histoire de *praefari-praefatio* », *Vigiliae Christianae*, 7/1 (1953), pp. 1-15 ; H. Leclercq, « préface », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, sous la rédaction de Henri Marrou, Paris 1948, t. 14 2^{ème} partie, col. 1704-1716.

⁴⁸ EF 1-3.

une portée universelle. Tous sont appelés à laisser éclater leur joie et louer Jésus, Fils de Dieu, splendeur du Père. On ne pouvait pas mieux marquer – comme le souligne Jean Gaillard – « *le caractère cosmique de la victoire du Christ : les anges, la terre, l'Église sont unis dans l'allégresse de la Résurrection* »⁴⁹. On peut mentionner ici cet invitoire de trois phrases où chacune est caractérisée par un verbe spécial placé au début de la phrase : « *Exultet* », « *Gaudeat* » et « *Laetetur* ». Cela n'est pas sans intérêt que l'auteur les introduit dans le texte. Ce n'est pas non plus seulement une question d'ornementation poétique. C'est une mise en évidence d'une dynamique de la joie, de sa force et sa fragilité. Chaque mot a son importance, sa densité, pour bien introduire à la joie universelle que le Christ donne. Puis arrive dans cette introduction à la Louange pascale le moment où nous voyons que le diacre proclame une prière de l'intercession adressée à l'assemblée. Il demande de prier pour lui pour qu'il trouve un soutien à chanter « *la gloire du cierge pascal* »⁵⁰.

La seconde partie⁵¹ de *l'Exultet* est « un corpus » proprement dit du *Praeconium paschale*. Elle « *traite de l'action de grâces pascale et des louanges rendues à Dieu qui a accompli des merveilles au cours de la nuit de Pâques* »⁵². L'architecture de cette partie reçoit un développement unique par rapport à la première. Si nous entrons dans les détails, nous voyons les éléments particuliers que nous pouvons appeler: adresse au Père tout-puissant et au Fils unique, rachat de la dette d'Adam par le Fils unique, éloge de la Nuit pascale, élan d'admiration et d'amour devant l'œuvre rédemptrice, reprise de l'éloge de la Nuit, offrande de la flamme, symbolisme du cierge et de sa flamme et dernier éloge de la Nuit. Ces éléments disent que le mystère pascal célébré est un passage qui conduit à la liberté. En faisant le parallèle avec le passage d'Israël par la Mer Rouge⁵³, le texte nous dit que notre marche derrière le cierge pascal symbolise notre passage de l'esclavage à la liberté, le passage « *où le feu d'une colonne lumineuse repoussait les ténèbres du péché* »⁵⁴. En Christ, nous sommes un peuple sauvé. *L'Exultet*, quand on va plus loin dans cette deuxième partie, nous dit pourquoi cette nuit est celle de notre salut. En effet, si nous sommes sauvés, c'est parce

⁴⁹ Dom J. Gaillard, *La Liturgie Pascale*, op. cit., p. 202

⁵⁰ EF 5.

⁵¹ EF 6-29.

⁵² A. Chupungco, *Exultet* dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1990, vol. I, p. 954.

⁵³ EF 12.

⁵⁴ EF 13.

que le Christ y est vainqueur de la mort. Cette nuit ne s'éclaire de rien d'autre que de la lumière du Christ ressuscité « *voici la nuit, c'est la nuit, c'est maintenant la nuit, ô nuit* »⁵⁵. Le texte regarde le chemin parcouru depuis la faute originelle pour y remarquer que rien ne s'est perdu. Même la faute a été occasion de grâce « *O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* »⁵⁶. Nous admirons aussi l'amour infini du Père qui est allé jusqu'à livrer le Fils pour délivrer l'esclave⁵⁷. Enfin le *Praeconium paschale* nous présente aussi l'Église comme étant le nouveau peuple de Dieu. Mais ce peuple nous est présenté à l'œuvre : il est là, rassemblé autour du cierge pascal, en train d'offrir « *en sacrifice du soir* »⁵⁸ la flamme qui monte vers Dieu et il demande que cette flamme soit accueillie. Ici, il convient de dire que le texte latin de *l'Exultet*, contrairement à la version française du *laus cerei*, se prolonge par une explication d'où le cierge pascal est tiré. L'édition typique du Missel romain fait ici référence au travail des abeilles « *apis mater eduxit* »⁵⁹, ce que malheureusement le texte français ne fait pas. Jadis, l'éloge de l'abeille se poursuivait avec une poésie toute virgilienne.

La troisième⁶⁰ partie de *l'Exultet* s'achève par la prière. Elle est bien évidemment accompagnée d'un motif eschatologique : elle annonce l'aube nouvelle et inaugure notre passage de cette terre à la patrie du ciel parce que la terre n'est pas le but suprême. D'une voix unanime et vibrante, toute l'assemblée fait retentir l'*Amen* de la foi, de l'espérance et de l'action de grâces.

Ce résumé très libre de *l'Exultet* découvre que la liturgie évoque les bienfaits « *que Dieu a prodigués à son peuple, elle invite la nature entière à chanter la gloire du Christ ressuscité et enfin elle demande que la grâce pascale se prolonge* »⁶¹. Ce regard sur le *Praeconium paschale* nous a permis de bien voir sa structure, que l'on peut décrire dans le schéma simple et clair ci-dessous :

⁵⁵ EF 12, 13, 14, 15, 21, 22, 23, 25, 29.

⁵⁶ EL 19-20 et EF 19-20

⁵⁷ EF 18 et EL 18

⁵⁸ EF 25 ; « *sacrificium vespertinum* » EL 25.

⁵⁹ EL 28.

⁶⁰ EF 30-32.

⁶¹ D. Crouan, *Les offices de la semaine sainte, op. cit.*, p. 59.

La structure de l'Exultet⁶²***INTRODUCTION (1-5)**

invitatoire (1-3)

- | | |
|--|---|
| <p>1 <i>Exsultet iam angelica turba
caelorum:
exsultent divina mysteria:
et pro tanti Regis victoria tuba
insonet salutaris</i></p> | <p>1 Exultez de joie, multitude des
anges,
exultez, serviteurs de Dieu,
sonnez cette heure triomphale
et la victoire d'un si grand roi.</p> |
| <p>2 <i>Gaudeat et tellus tantis irradiata
fulgoribus:
et, aeterni Regis splendore
illustrata,
totius orbis se sentiat amisisse
caliginem.</i></p> | <p>2 Sois heureuse aussi, notre terre,
irradiée de tant de feux,
car il t'a prise dans sa clarté
et son règne a chassé ta nuit</p> |
| <p>3 <i>Laetetur et mater Ecclesia
tanti luminis ador-
nata fulgoribus:
et magnis populorum vocibus
haec aula resultet.</i></p> | <p>3 Réjouis-toi, mère Église,
toute parée de sa splendeur,
entends vibrer dans ce lieu saint
l'acclamation de tout un peuple.</p> |

prière du diacre (4-5)

- | | |
|---|--|
| <p>4 <i>Quapropter astantes vos, fratres
carissimi,
ad tam miram huius sancti
luminis claritatem,
una mecum, quaeso,
Dei omnipotentis misericordiam
invocate.</i></p> | <p>4 [Et vous, mes frères bien-aimés,
à la lumière de cette flamme,
ne cessez pas d'en appeler avec
moi
à la bonté du Tout-Puissant.</p> |
| <p>5 <i>Ut, qui me non meis meritis
intra Levitarum numerum
dignatus est aggregare,
luminis sui claritatem infundens
cerei huius laudem implere
perficiat.</i></p> | <p>5 Il m'a choisi dans mon indignité
pour être à son service; que sa
lumière me pénètre
et je chanterai la gloire du cierge
pascal]</p> |

***LOUANGE PASCALE (6-29)**

dialogue (6-8)

- | | |
|---|--|
| <p>6 <i>Dominus vobiscum
Et cum spiritu tuo</i></p> | <p>6 [Le Seigneur soit avec vous.
R. Et avec votre esprit.</p> |
|---|--|

⁶² Voir MRL pp. 347-355 et MR pp. 168-173.

- | | | | |
|---|---|---|---|
| 7 | <i>Sursum corda
Habemus ad Dominum</i> | 7 | Élevons notre coeur.
R. Nous le tournons vers le
Seigneur. |
| 8 | <i>Gratias agamus Domino Deo
nostro
Dignum et iustum est.</i> | 8 | Rendons grâce au Seigneur
notre Dieu.
R. Cela est juste et bon.] |

adresse au Père tout-puissant et au Fils unique (9)

- | | | | |
|---|--|---|--|
| 9 | <i>Vere dignum et iustum est,
invisibilem Deum Patrem
omnipotentem
Filiumque eius Unigenitum,
Dominum nostrum Iesum
Christum,
toto cordis ac mentis affectu
et vocis ministerio
personare.</i> | 9 | Vraiment, il est juste et bon
de chanter à pleine voix et de
tout coeur
le Père tout-puissant, Dieu
invisible,
et son Fils unique, Jésus Christ,
notre Seigneur. |
|---|--|---|--|

rachat de la dette d'Adam par le Fils unique (10)

- | | | | |
|----|---|----|--|
| 10 | <i>Qui pro nobis aeterno Patri Adae
debitum solvit
et veteris piaculi cautionem pio
cruore deterisit.</i> | 10 | C'est lui qui a remis pour nous
au Père éternel
le prix de la dette encourue par
Adam;
c'est lui qui répandit son sang
par amour
pour effacer la condamnation du
premier péché. |
|----|---|----|--|

éloge de la Nuit pascale (11-15)

- | | | | |
|----|---|----|--|
| 11 | <i>Haec sunt enim festa paschalia,
in quibus vere ille Agnus
occiditur,
cuius sanguine postes fidelium
consecrantur.</i> | 11 | Car voici la fête de la Pâque
dans laquelle est mis à mort
l'Agneau véritable
dont le sang consacre les portes
des croyants. |
| 12 | <i>Haec nox est,
in qua primum patres nostros,
filios Israel eductos de Aegypto,
Mare Rubrum sicco vestigio
transire fecisti.</i> | 12 | Voici la nuit où tu as tiré
d'Égypte
les enfants d'Israël, nos pères,
et leur as fait passer la mer
Rouge à pied sec. |
| 13 | <i>Haec igitur nox est,
quae peccatorum tenebras
columnae illuminatione
purgavit</i> | 13 | C'est la nuit où le feu d'une
colonne lumineuse
repoussait les ténèbres du péché. |

- | | |
|--|--|
| <p>14 <i>Haec nox est,
quae hodie per universum
mundum in Christo
credentes
a vitiis saeculi, et caligine
peccatorum segregatos,
reddit gratiae, sociat sanctitati</i></p> | <p>14 C'est maintenant la nuit
qui arrache au monde corrompu,
aveuglé par le mal
ceux qui, aujourd'hui et dans
tout l'univers,
ont mis leur foi dans le Christ
Nuit qui les rend à la grâce
et leur ouvre la communion des
saints.</p> |
| <p>15 <i>Haec nox est,
in qua, destructis vinculis
mortis,
Christus ab inferis victor
ascendit.</i></p> | <p>15 Voici la nuit où le Christ,
brisant les liens de la mort,
s'est relevé, victorieux, des
enfers.</p> |

élan d'admiration et d'amour devant l'œuvre rédemptrice (16-20)

- | | |
|---|---|
| <p>16 <i>Nihil enim nobis nasci profuit,
nisi redimi profuisset</i></p> | <p>16 A quoi servirait-il de naître
sans le bonheur d'être sauvé</p> |
| <p>17 <i>O mira circa nos tuae pietatis
dignatio!</i></p> | <p>17 Merveilleuse condescendance de
ta grâce!</p> |
| <p>18 <i>O inaestimabilis dilectio
caritatis:
ut servum redimeres, Filium
tradidisti!</i></p> | <p>18 Imprévisible choix de ton amour
pour racheter l'esclave, tu livres
le Fils.</p> |
| <p>19 <i>O certe necessarium Adae
peccatum,
quod Christi morte deletum est!</i></p> | <p>19 Il fallait le péché d'Adam
que la mort du Christ abolit.</p> |
| <p>20 <i>O felix culpa,
quae talem ac tantum meruit
habere Redemptorem!</i></p> | <p>20 Heureuse était la faute
qui nous valut pareil
Rédempteur</p> |

reprise de l'éloge de la Nuit (21-24)

- | | |
|---|---|
| <p>21 <i>O vere beata nox,
quae sola meruit scire tempus et
horam,
in qua Christus ab inferis
resurrexit!</i></p> | <p>21 Ô nuit de vrai bonheur :
toi seule pus connaître cette
heure
où le Christ a surgi des enfers.</p> |
| <p>22 <i>Haec nox est, de qua scriptum
est:
Et nox sicut dies illuminabitur:
et nox illuminatio mea in deliciis
meis.</i></p> | <p>22 C'est de toi qu'il fut écrit :
«La nuit resplendira comme le
jour;
la nuit même est lumière pour
ma joie. »</p> |

- | | |
|---|---|
| <p>23 <i>Huius igitur sanctificatio noctis
fugat scelera, culpas
lavat:
et reddit innocentiam lapsis, et
maestis laetitiam.</i></p> | <p>23 Car le pouvoir sanctifiant de
cette nuit
chasse les crimes et lave les
fautes,
rend l'innocence aux coupables et
l'allégresse aux affligés.</p> |
| <p>24 <i>Fugat odia, concordiam parat et
curvat imperia</i></p> | <p>24 Dissipe la haine, dispose à
l'amitié et soumet toute
puissance</p> |

offrande de la flamme (25)

- | | |
|---|--|
| <p>25 <i>In huius igitur noctis gratia,
suscipe, sancte Pater, laudis
huius sacrificium
vespertinum,
quod tibi in haec cerei oblatione
sollemni,
per ministrorum manus
de operibus apum, sacrosancta
reddit Ecclesia.</i></p> | <p>25 Dans la grâce de cette nuit,
accueille, Père saint, en sacrifice
du soir
la flamme montante de cette
colonne de cire
que l'Église t'offre par nos mains.</p> |
|---|--|

symbolisme du cierge et de sa flamme (26-27)

- | | |
|---|---|
| <p>26 <i>Sed iam columnae huius
praeconia novimus,
quam in honorem Dei rutilans
ignis accendit.</i></p> | <p>26 Nous savons ce que proclame
cette colonne
qui brûle en l'honneur de Dieu.</p> |
| <p>27 <i>Qui, licet sit divisus in partes,
mutuati tamen luminis
detrimenta non novit.</i></p> | <p>27 Quand on en transmet la flamme
sa clarté ne diminue pas.</p> |

- 28 *Alitur enim liquantibus ceris,
quas in substantiam pretiosae
huius lampadis
apis mater eduxit.*

**La version française
dans la célébration actuelle
a omis le verset 28**

dernier éloge de la Nuit (29)

- | | |
|--|---|
| <p>29 <i>O vere beata nox,
in qua terrenis caelestia,
humanis divina
iunguntur</i></p> | <p>29 Ô nuit de vrai bonheur,
nuit où le ciel s'unit à la terre,
où l'homme rencontre Dieu.</p> |
|--|---|

* CONCLUSION (30-32)

demande (30-32)

- | | |
|---|---|
| <p>30 <i>Oremus ergo te, Domine,
ut cereus iste in honorem tui
 nominis consecratus,
ad noctis huius caliginem
 destruendam,
indeficiens perseveret.</i></p> <p>31 <i>Et in odorem suavitatis
 acceptus,
supernis luminaribus misceatur</i></p> <p>32 <i>Flammas eius lucifer matutinus
 inveniat:
Ille, inquam, lucifer, qui nescit
 occasum:
Christus Filius tuus,
qui regressus ab inferis,
humano generi serenus illuxit,
et vivit et regnat in saecula
 saeculorum. Amen</i></p> | <p>30 Aussi nous t'en prions, Seigneur
Permetts que ce cierge pascal,
 consacré à ton nom,
brûle sans déclin dans cette nuit.</p> <p>31 Qu'il soit agréable à tes yeux,
et joigne sa clarté à celle des
 étoiles</p> <p>32 Qu'il brûle encore quand se
 lèvera l'astre du matin,
celui qui ne connaît pas de
 couchant:
le Christ, ton Fils ressuscité,
 revenu des enfers,
répandant sur les humains sa
 lumière et sa paix,
lui qui règne avec toi et le
 Saint-Esprit,
maintenant et pour les siècles
 des siècles. Amen</p> |
|---|---|

En ce qui concerne le problème littéraire du *Praeconium paschale*, il convient d'ajouter simplement que souvent, dans la célébration liturgique, la substance doctrinale était exprimée poétiquement. Nous pouvons le voir spécialement, par exemple, dans l'hymnodie chrétienne latine de Hilaire de Poitiers à Ambroise de Milan⁶³. Notre *Exultet* aussi comporte ce caractère. Et comme il n'est ni un théorème, ni un sermon classique, ni un rapport d'expert, ni une composition pour présenter froidement une théorie ou enlever une conviction, il a besoin de lyrisme où s'allient le réalisme et les métaphores. Et comme dans le cas de la préface eucharistique, le *Praeconium paschale* doit aussi être lyrique, car il «*ressemble plus à une lettre d'amoureux qu'à un traité de théologie*»⁶⁴. Cette grande annonce de la résurrection n'est pas un simple et médiocre genre de poésie. Il est – comme l'a constaté

⁶³ J. Fontaine, «*Les origines de l'Hymnodie chrétienne latine d'Hilaire de Poitiers à Ambroise de Milan*», *Transversalités*, 14 (1985), pp. 15-51.

⁶⁴ P. De Clerck, *L'intelligence de la liturgie*, Paris, Éd. du Cerf, coll. «*Liturgie*» 4, 1997, 2^e éd. revue et augm., 2005, p.181.

Dom B. Capelle – « *l'un des chefs d'œuvre de la lyrique chrétienne* »⁶⁵. Il convient encore de souligner que *l'Exultet*, comme une longue pièce lyrique, comporte beaucoup « *de réminiscence bibliques vétéro-testamentaires* »⁶⁶. Nous y trouvons le langage et les images tirées de la Sainte Écriture comme par exemple: la faute d'Adam, l'agneau pascal de Moïse, le passage de la mer Rouge, la colonne de feu qui guidait la marche des Hébreux dans le désert, la mort du Christ, sa descente aux enfers et sa résurrection. Les rapports aux épisodes bibliques nous rappellent l'histoire du salut. Le caractère poétique de *l'Exultet* implique qu'il soit exécuté par le chant qui nous permet d'entrer dans le mystère du salut. La musique, dans la célébration liturgique, comme dans la vie quotidienne, est une forme éminente d'expression. Aujourd'hui nous disposons d'un grand nombre de textes et de mélodies du *Praeconium paschale*.

IV. La musique

Dans la célébration liturgique, la musique, comme « *habitus de l'âme* »⁶⁷, a une place privilégiée. Encouragée par saint Paul⁶⁸, on ne peut pas oublier non plus que les éléments chantés dans la liturgie sont une forme éminente de prière et qu'elle « *favorise l'unanimité et rend les rites plus solennels* »⁶⁹. Enfin, dans la musique, on peut découvrir aussi qu'elle a un caractère sacramental qui lui donne la qualité de symbole. Elle dévoile, à sa mesure, ce qui est caché dans le mystère de Dieu. Ainsi, comme tout signe symbolique, « *elle 'renvoie' aussi à autre chose qu'elle-même. Elle ouvre sur le champ indéfini des significations qu'elle éveille et des libres réactions qu'elle provoque* »⁷⁰.

On s'est jusqu'ici occupé seulement du texte de *l'Exultet* dans le sens littéraire. Dans nos recherches, il convient de le voir intégralement et de regarder aussi son côté musical. Il est indiscutable qu'actuellement,

⁶⁵ Dom B. Capelle, *l'Exultet pascal, œuvre de S. Ambroise*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, Città del Vaticano, 1946, t. I, p. 228.

⁶⁶ R. Amiet, *La veillée pascale dans l'Eglise latine*, op. cit., p. 204.

⁶⁷ « La Musique est un « *habitus* » de l'âme, c'est-à-dire une qualité, une vertu spéciale à l'âme par quoi celle-ci s'extériorise et se perfectionne en s'extériorisant »; A. Colling, *Musique et spiritualité*, Paris, Plon 1941, p. 7.

⁶⁸ « Chantez à Dieu de tout votre cœur avec reconnaissance, par des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés » Col 3, 16.

⁶⁹ SC 112.

⁷⁰ à propos de la Musique dans les liturgies chrétiennes : « *Universa Laus* », La Maison-dieu [MD] 145 (1981), p.16.

partout, dans la liturgie latine, l'Annonce de la Pâque doit être entièrement⁷¹ chantée d'après un texte et une mélodie déterminée par le rituel officiel. Même si cette obligation à chanter n'est pas explicitement dite, nous pouvons la voir dans le texte de l'*Exultet* lui-même et nous pouvons la déduire aussi des rubriques liturgiques du missel. Au cours du texte, le diacre, dans le prologue du *Praeconium paschale*, par sa prière personnelle et très humble, demande à l'assemblée son assistance par la prière pour recevoir de Dieu la lumière, non pas pour dire ou réciter mais pour chanter cette louange («*que sa lumière me pénètre et je chanterai la gloire* »⁷²) du cierge pascal. En ce qui concerne les rubriques, le Missel Romain montre très clairement que c'est le diacre qui chante l'*Exultet* mais «*à défaut du diacre, un prêtre autre que le célébrant, ou un chantre, ou même le prêtre célébrant, peut le faire*»⁷³. Nous pouvons trouver aussi la même indication dans la lettre circulaire de la Congrégation pour le Culte divin *Paschalis Sollemnitatis*.⁷⁴ Dès lors, on peut supposer que cet élargissement évite une situation qui conduirait à le réciter. En outre, c'est en faveur de la spécificité de l'*Exultet*, de sa singularité, qu'une large liste d'interprètes (diacres, prêtres, chantres) était déjà mentionnée et surtout qu'il reçoit - comme l'a fait remarquer à juste titre Jean Gaillard - les «*même honneurs que l'Évangile, parce qu'il est l'annonce de la Résurrection du Seigneur, la Bonne Nouvelle de la Nuit pascale* »⁷⁵ et qu'il vaut d'être chanté.

Il faut constater que la question musicologique du *Preconium Paschale* est vaste, et il est évidemment très difficile de présenter toutes

⁷¹ A une certaine époque certains manuscrits qui avaient transcrit l'éloge de l'abeille «*se contentaient de ne pas le noter ou de mettre un signe indiquant qu'il fallait le passer, en chantant.*» G. Benoit-Castelli, *Le « preconium paschale »*, *EPHL*, 67 (1953), p. 316.

Aujourd'hui, seulement en cas exceptionnel «*si ce n'est pas un diacre ni un prêtre qui chante l'annonce de la Pâque, celui qui le fait ... il omet, dans la forme longue, la fin de l'invitatoire, depuis **Et vous, mes frères bien-aimés...** Il omet également la salutation: **Le Seigneur soit avec vous.*** », voir la rubrique n° 16 dans MR p. 167.

⁷² EF 4-5.

⁷³ MR p. 167.

⁷⁴ «*Le diacre proclame l'Annonce de la Pâque, qui développe dans un grand poème lyrique tout le mystère pascal en l'insérant dans l'ensemble de l'histoire du salut. En cas de nécessité, à défaut de diacre, et si le prêtre célébrant lui-même n'est pas en mesure de l'exécuter, on confiera l'Annonce de la Pâque à un chantre* » *Paschalis Sollemnitatis* 84, Le document de la Congrégation pour le culte divin de 16 janvier 1988. «*La préparation et la célébration des fêtes pascales*», DC 1958 (1988) p. 307-308.

⁷⁵ Dom J. Gaillard, *La Liturgie Pascale*, op. cit., p. 201.

ses mélodies parce qu'elles sont nombreuses. Comme l'a écrit dans son article G. Benoit-Castelli, musicologue et spécialiste, qui le premier a fait une grande enquête en cette matière, on a trouvé 160 manuscrits de *l'Exultet* notés, et une soixantaine d'imprimés⁷⁶. D'après lui, nous ne disposons de la mélodie du *Praeconium paschale* qu'à partir du X^e siècle. Pour le temps qui précède, il est difficile de supposer que cet hymne à l'honneur du cierge pascal n'ait pas été chanté. On ne peut simplement pas dire aujourd'hui selon quelle mélodie il a été chanté, ni même, si ce chant a été universel ou seulement localisé. G. Benoit-Castelli a réussi à distinguer cinq grandes familles mélodiques, avec un certain nombre de sous-familles, ce qui donne environ une trentaine de mélodies différentes. A cause de sa maladie puis de sa mort, G. Benoit-Castelli n'a pu exécuter son projet d'approfondir des recherches complètes sur la musique du *Praeconium Paschale*. On a seulement essayé aujourd'hui de reproduire le schéma des lignes mélodiques laissées par lui même verbalement: I. Italie : ambrosien, bénéventain, nonantolien, toscan, nord-italien ; II. Aquitaine-Espagne : languedocien, limousin, auvergnat, espagnol ; III. France : lyonnais, cistercien, chartrain, corbéien, breton, ouest, nord-est ; IV. Normandie-Angleterre : normand, anglais ; V. Allemagne : rhénan, germanique (cinq types différents)⁷⁷. Dans son article publié dans *Ephemerides Liturgicae*⁷⁸, Benoit-Castelli a esquissé les développements des mélodies en publiant en même temps d'intéressants extraits des manuscrits avec les notes que l'on possède.

Conclusion

Nous avons pénétré dans la compréhension de *l'Exultet* comme texte existant dans la célébration pascale. Les origines de *l'Exultet* remontent au IV^e siècle à l'époque des Pères. C'est une époque où les célébrations pascales s'épanouissent d'une façon particulière. De notre côté, c'est le retour aux sources. *L'Exultet* trouvait sa place dans la célébration de la nuit pascale par le rite de la bénédiction du cierge pascal. Son contenu riche, les images tirées de la Bible, sa structure hymnique propre, ont été lyriquement exprimés par la forme la plus éminente, à savoir, par la musique qui l'accompagne. Dans cet article nous avons regardé *l'Exultet* simplement comme un texte avec ses origines, sa structure concrète, son vocabulaire et son langage, texte

⁷⁶ G. Benoit-Castelli, *Le « praeconium paschale »*, EPHL 67 (1953), p. 318.

⁷⁷ Voir : R. Amiet, *La veillée pascale dans l'Église latine*, op. cit., p. 223.

⁷⁸ G. Benoit-Castelli, « Le "praeconium paschale" », EPHL 67 (1956), pp. 309-334.

qui prend vie au cours de la veillée pascale, en particulier à travers son exécution musicale. Grâce au *Praeconium paschale*, qui est comme l'élan de la joie pascale qui troue la nuit, nous sommes invités à chanter la Bonne Nouvelle de la Résurrection du Christ. *L'Exultet* n'est qu'une partie de l'ensemble de la Veillée pascale qui mérite une étude approfondie. Il y a toute la Vigile, de la porte franchie jusqu'à l'envoi en mission. Le chantier reste donc ouvert.

Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2011/2012

Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku prowadzi działalność badawczą, dydaktyczną i wydawniczą. Swoją statutową działalność w roku akademickim 2011/2012 realizowała w sześciuosobowym składzie. Na stanowisku profesora nadzwyczajnego byli zatrudnieni: ks. abp prof. dr hab. Edward Ozorowski, pełniący jednocześnie funkcję kierownika Katedry, ks. dr hab. Adam Skreczko prof. UwB i ks. prof. dr hab. Józef Zabielski, na stanowisku adiunkta: ks. dr Tadeusz Kasabuła i ks. dr Andrzej Proniewski oraz w pionie administracyjnym – mgr lic. Anna Dziegielewska.

W roku sprawozdawczym 2011/2012 Katedra realizowała program ustalony na comiesięcznych Radach. W nim poczesne miejsce zajmuje działalność naukowo-badawcza, w którą wpisują się liczne konferencje o zasięgu międzynarodowym i regionalnym.

Wobec szerzących się sporów o człowieka – jego statusu jako osoby w prawodawstwie i życiu społecznym i rodzących się z nich niepokojących praktyk godzących w jego życie w dniach 14-15.10.2011 roku we współpracy z International Institute of Restorative Reproductive Medicine w ramach II Dni Godności Życia odbyła się międzynarodowa konferencja *Otoczmy troską życie*. Pierwszego dnia obrady odbyły się w kinie „Ton”. Uczestnicy wysłuchali następujących prelekcji: ks. prof. dr hab. Józefa Zabielskiego *Osoba ludzka jako normatyw ochrony życia*, mgr. Adama Lachowicza *Historia prawa prenatalnego*, dr Marty Cywińskiej *Ochrona życia w kulturze społeczeństw*, dr. inż. Antoniego Zięby *Aktualne zadania ruchów pro life w Polsce*. Drugiego zaś dnia sesję w auli Magna Uniwersytetu Medycznego rozpoczął film *Od poczęcia człowiek*. Po nim nastąpiły wystąpienia prelegentów. Byli nimi: Ks. prof. dr hab. Stanisław Warzeszak *Prawo naturalne a problem niepłodności*, prof. Urszula Dudziak *Odpowiedzialność za miłość*

i życie – przejawem i warunkiem zdrowia człowieka, prof. med. Wanda Póltawska *Czego oczekiwał ojciec święty Jan Paweł II od lekarzy?*, prof. Phil Boyle (Irlandia) *Naprotechnologia*, dr med. Tadeusz Wasilewski *Godność i życie ludzkie w leczeniu niepłodności małżeńskiej*, prof. dr hab. Alina T. Midro *Zaburzenia genetyczne u dzieci, które mogą powstawać po zastosowaniu metody in vitro*, mgr Dariusz Wasilewski *Ocena skuteczności klinicznej i ekonomicznej in vitro*, mgr Agnieszka Pietraszko-Gryń *Sytuacja cywilno-prawna dziecka poczętego w następstwie sztucznej prokreacji*.

Refleksją nad rokiem duszpasterskim pod hasłem *Kościół naszym domem* stał się zorganizowany w dniu 07.01.2012 roku zjazd kolędowy. Jego tematyka koncentrowała się wokół tegoż zagadnienia. Sympozjum miało miejsce w kinie „Ton”. Uczestnicy mieli okazję wysłuchać o. prof. dr. hab. Andrzeja Napiórkowskiego OSPPE, który wystąpił z prelekcją nt. *Teologia roku duszpasterskiego 2011/2012* oraz ks. bp. dr. Józefa Wysockiego, który przygotował referat *Ceremoniał rodzinny budowaniem domu Kościoła*.

W celu wypracowania nowych metod kerygmacyjnych w obliczu współczesnych wyzwań duszpasterskich, w dniach 14-15.02.2012 roku zostały zorganizowane warsztaty duszpasterskie dla księży, których motywem przewodnim była *Nowa ewangelizacja*. Uczestnicy mieli okazję wysłuchać wykładu ks. bp. dr. Edwarda Dajczaka, omawiającego to zagadnienie. Po nim w grupach konwersatoryjnych: ks. mgr. lic. Jerzego Sęczka (*Dzieci*), ks. dr. Jarosława Grzegorzcyka (*Młodość*) i ks. dr. Zbigniewa Snarskiego (*Dorośli*) wypracowywali metody skutecznej ewangelizacji wśród poszczególnych grup wiekowych ludzi.

Tematowi relacji nauki i wiary w procesie poznania oraz ich relacjach w kształtowaniu współczesnej moralności społecznej została poświęcona międzynarodowa konferencja *Nauka a wiara*, zorganizowana w dniach 6-8.03.2012 roku we współpracy z Katedrą Biostruktury, Zakładem Patomorfologii Lekarskiej Uniwersytetu Medycznego w Białymstoku. Miejszem obrad stała się Aula Magna UM. Uczestnicy konferencji byli świadkami prezentacji stanowisk przedstawicieli różnorodnych dyscyplin naukowych. Pierwszego dnia z prelekcjami wystąpili: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk *Nauki przyrodnicze: metafizyka – wiara*, zmarły niespełna dwa tygodnie później prof. dr hab. Jerzy Janik *Fizyka a problem Boga – pokora fizyka*, prof. Józef Dulak *Medycyna regeneracyjna w świetle relacji między nauką i wiarą*. Następnego dnia uczestnicy wysłuchali referatów: ks. abp. prof. dr. hab. Edwarda Ozorowskiego *Anatomia wiary – przyczynek do dialogu nauki z wiarą*, prof. dr. hab. Mieczysława Chorążego *Złożoność życia – od*

nauki przyrodniczej do wiary, prof. dr. hab. Stanisława Pużyńskiego *Eutanazja – punkt widzenia psychiatry*. Ostatni dzień był poświęcony problemom bioetycznym. Referaty wygłosili: ks. bp dr hab. Józef Wróbel prof. KUL *Bioetyka a wiara* i prof. Mariusz Z. Ratajczak *Komórki macierzyste w medycynie regeneracyjnej – nadzieje i zagrożenia*.

W celu pogłębienia refleksji nad rolą rodziny, 29.03.2012 roku została zorganizowana przy współpracy z Katedrą Pedagogiki Niepaństwowej Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Białymstoku konferencja pt. *W trosce o współczesną rodzinę. Teoria, badania, pomoc*. Wśród licznych wystąpień wykładowców NWSP pracownicy Katedry zaprezentowali referaty: ks. abp prof. dr hab. Edward Ozorowski *Teologia wśród nauk o rodzinie*, ks. prof. dr hab. Adam Skreczko *Pedagogizacja rodziców formą pomocy współczesnej rodzinie*.

W rocznicowe obchody powstania metropolii białostockiej został wpisany zjazd paschalny pod hasłem *Dwudziestolecie metropolii białostockiej*, który odbył się 14.04.2012 roku. Miejszem sesji była sala kina Ton. Uczestnicy zapoznali się z historią metropolii dzięki wykładom ks. prof. dr. hab. Wojciecha Góralskiego *Kanoniczne znaczenie metropolii w Kościele* i ks. dr. Tadeusza Kasabuły *Archidiecezja Białostocka – geneza i rozwój*.

W dniach 17-19.09.2012 roku pod patronatem Katedry odbył się Zjazd Towarzystwa Teologów Dogmatyków. Konferencja międzynarodowa została zorganizowana pod hasłem *Człowieczeństwo Boga*. Miejszem obrad było Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku.

Obok organizacji i udziału pracowników Katedry w konferencjach, w sferze badawczej zawierają się publikacje naukowe: 13 publikacji w recenzowanym czasopiśmie karajowym lub zagranicznym wymienionym w wykazie MNISW, 3 monografie, 32 autoryzowane rozdziały w monografiach, 4 redakcje wieloautorskiej monografii lub serii wydawniczej i wiele innych publikacji popularnonaukowych.

W ramach działalności dydaktycznej Katedra uczestniczy w procesie dydaktycznym Uniwersytetu w Białymstoku poprzez prowadzenie przez jej pracowników naukowych zajęć w formie wykładów, konwersatoriów, ćwiczeń i seminariów na poszczególnych wydziałach UwB: ks. prof. dr hab. Józef Zabielski: „Bioetyka” (30 godz.) dla studentów Wydziału Biologiczno-Chemicznego, „Etyka” (15 godz.), „Współczesne koncepcje filozofii i etyki” (60 godz.) i seminarium magisterskie (100 godz.) na Wydziale Pedagogiki i Psychologii; ks. dr hab. Adam Skreczko prof. UwB: Seminarium magisterskie (270 godz.) – Wydz. Pedagogiki i Psychologii; ks. dr Tadeusz Kasabuła: „Chrześcijańskie dziedzictwo

Europy” (15 godz.), „Elementy przedchrześcijańskie w religijności pogranicza polsko-litewsko-ruskiego w XVI-XVIII wieku (30 godz.), „Kultura życia codziennego w Polsce przedrozbiorowej (30 godz.), „Kulturowe korzenie Europy” (90 godz.) w Katedrach Stosunków Międzynarodowych i Neofilologii oraz w Instytucie Filologii Polskiej, Angielskiej i Francuskiej; ks. dr Andrzej Proniewski: „Teologiczne uwarunkowania komunikacji interpersonalnej” (30 godz.), „Tożsamość Europy międzykulturowej” (30 godz.) na Wydziale Biologiczno-Chemicznym, „Historia filozofii” (50 godz.), „Współczesne koncepcje filozofii i etyki” (120 godz.), „Podstawy filozofii” (30 godz.), „Etyka zawodowa” (60 godz.), „Etyka” (15 godz.), Seminaria magisterskie (50 godz.).

W ramach działalności wydawniczej zespół redakcyjny złożony z pracowników MKTK przygotował do druku i wydał X tom pisma Katedry „Rocznik Teologii Katolickiej”. Znajduje się w nim 16 artykułów naukowych, 3 sprawozdania i 8 recenzji.

Regularne Rady Katedry odbywają się w jej siedzibie. Służą wypracowaniu projektów naukowo-badawczych. Ustalenia te przybierają kształt w postaci organizowanych konferencji o zasięgu regionalnym i międzynarodowym.

Anna Dziegielewska

Człowieczeństwo Boga. Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej Towarzystwa Teologów Dogmatyków w dniach 17-19.09.2012 roku

Towarzystwo Teologów Dogmatyków zwyczajem lat ubiegłych brało udział w dorocznym spotkaniu, które odbyło się w Białymstoku w dniach 17-19.09.2012 roku. Tegoroczny Zjazd członków Towarzystwa połączono z międzynarodową konferencją naukową na temat *Człowieczeństwa Boga*. Podjęty problem odzwierciedlił potrzeby współczesnego człowieka, któremu trzeba udzielić odpowiedzi na pytania o Osobę Boga, który stał się człowiekiem. Konferencja została zorganizowana przez ks. prof. dr hab. abp. Edwarda Ozorowskiego we współpracy z ks. dr. Andrzejem Dębskim i ks. dr. Andrzejem Proniewskim. W konferencji wzięło udział blisko osiemdziesięciu teologów duchownych i świeckich, reprezentujących główne ośrodki akademickie z całej Polski i z zagranicy.

W tym roku na miejsce spotkania został wybrany Białystok jako miasto wielu kultur. Lokalizacja konferencji na terenie Podlasia umożliwiła konfrontację z żywą teologią prawosławną. Stało się możliwe także spotkanie muzułmanów tatarskich, co w konsekwencji zaowocowało udziałem w praktycznym doświadczeniu dialogu ekumenicznego i religijnego.

Białostocka konferencja koncentrowała się wokół wyjaśnień człowieczeństwa Boga w kategoriach ludzkich, personalnych i indywidualnych, które znalazły swój wyraz w Osobie Jezusa Chrystusa. W Nim to Bóg stał się człowiekiem i jeszcze przed zaistnieniem świata stał się dla każdego człowieka, żyjącego w konkretnym czasie i określonej historii, niedoścignionym wzorem. Ciągłe poznawanie Osoby Jezusa prowadzi do budowania i przeżywania głębokiej relacji z Nim, co jest niezwykle ważne dla teologów.

Inauguracja konferencji miała miejsce dnia 17.09.2012 roku w pałacu Branickich, gdzie pierwszy wykład pt. *Białystok Branickich* wygłosił

ks. dr Jan Nieciecki z Instytutu Historii Sztuki KUL. Następnie ks. dr hab. Krzysztof Guzowski, prof. KUL w swoim referacie wyjaśniał istotę humanizmu Chrystusa, jako Boga bliskiego człowiekowi.

Kolejne sesje odbywały się w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym. Środowe spotkanie rozpoczęła msza święta, której przewodniczył abp Edward Ozorowski, Metropolita Białostocki. W homilii przypomniał, że człowieczeństwo Boga jest odwieczne. Uprzedza stworzenie świata i człowieka, a swój punkt kulminacyjny znalazło w Jezusie Chrystusie. „To On jest wzorem człowieczeństwa i wskazuje, co w człowieku, który w Nim osiągnął zbawienie jest najdoskonalsze” – mówił arcybiskup Ozorowski. Zwrócił uwagę, że punktem wyjścia w rozpoznawaniu obecności Boga powinna być wiara prowadząca do metafizyki – *credo ut intelligam*.

Pierwszy wykład w tym dniu wygłosił abp Jakub, ordynariusz prawosławnej diecezji białostocko-gdańskiej. Wyjaśniał w nim pojęcie i formułę dogmatu chrystologicznego w teologii prawosławnej. Podkreślał, że prawda o „bogoczułowieczeństwie” Chrystusa w ujęciu prawosławia znajduje swój wyraz nie tylko w doktrynie wiary, ale także w liturgii i ikonografii. W swoim referacie abp prof. dr hab. Edward Ozorowski wskazał, na czym polega humanizm unii hipostatycznej w Jezusie Chrystusie. Prelegent podkreślił, że Chrystus, jako doskonały człowiek wyznacza każdemu wierzącemu kierunek wzrastania w człowieczeństwie, którego pełnią jest ostatecznie zmartwychwstanie. Kolejny wykład, ks. prof. dr hab. Hansa Christiana Schmidbauera z Wydziału Teologicznego w Lugano w Szwajcarii, w oparciu o teologię Josepha Ratzingera ukazał naturę oraz podstawowe i metafizyczne atrybuty Boga. Referent stwierdził, że droga człowieka do wiedzy „o tej uniwersalnej rzeczywistości jest czymś więcej niż tylko teorią, ale przede wszystkim żywą prawdą, jest dynamiczna i jest do przebycia, według chrześcijaństwa, w nawiązaniu relacji z Jezusem Chrystusem, jako uniwersalnym konkretem i Logosem wiecznym, który stał się człowiekiem w historii, w którym wieczność niezmienna otwiera się na nas i w którym Bóg naprawdę przyjął kształt i oblicze w świecie – zarówno jako prawdziwy Bóg w osobie, jak też prawdziwy człowiek w osobie”. W tym samym dniu uczestnicy konferencji odwiedzili prawosławny monastyr i Muzeum Ikon w Supraślu, *silvarium* leśnego ogrodu w miejscowości Poczopek w Puszczy Knyszyńskiej, a także zwiedzili meczet tatarski i mizar w Kruszynianach. Wieczorem teolodzy dotarli do kolegiaty pw. św. Antoniego w Sokółce. Tu zatrzymali się na modlitwie adoracyjnej i nieszporach przed Najświętszym

Sakramentem, który wraz z częścią Ciała Pańskiego wystawiony jest od roku w kaplicy Matki Bożej Różańcowej.

Dziewiętnastego września uczestnicy konferencji koncelebrowali mszę świętą w sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Białymstoku, gdzie spoczywają relikwie bł. ks. Michała Sopoćki. Wizyta w sanktuarium była z jednej strony hołdem wdzięczności bł. ks. Michałowi Sopoćce, profesorowi Seminarium Duchownego w Białymstoku, który życie poświęcił promocji dzieła Miłosierdzia Bożego, z drugiej zaś swoistym gestem przeproszenia za niezrozumienie i krzywdy ze strony teologów, współczesnych ks. Sopoćce, których doświadczył starając się o upublicznienie teologicznych uzasadnień i potrzeby kultu miłosierdzia Bożego. Następnie wysłuchali wykładu ks. prof. dr hab. Jerzego Szymika na temat obrazu Boga w teologii Josepha Ratzingera. Kończący konferencję wykład zatytułowany *Człowiek i Trójca. Wewnętrzne życie Boga z perspektywy decyzji stwórczej w teologii Karla Bartha i Karla Rahnera* wygłosił ks. dr Robert Woźniak.

Doroczne konferencje Towarzystwa Teologów Dogmatyków mają za zadanie integrację środowiska, które nosi odpowiedzialność za kształtowanie i formowanie właściwej postawy osób wierzących, w szczególności sposób przyszłych duchownych i katechetów. W spotkaniach biorą udział duchowni i świeccy teolodzy z całej Polski oraz goście z zagranicy. Zjazdy te przyczyniają się do integracji środowiska teologicznego i są wyrazem potrzeby budowania wspólnoty ze sobą, dzielenia się przemyśleniami i naukowymi poszukiwaniami, a także wypracowywaniem zbieżnych stanowisk w kwestiach obrony depozytu wiary katolickiej. Niezwykle ważnym elementem dorocznych spotkań jest wspólna Eucharystia oraz modlitwa.

Ks. Andrzej Proniewski

Sprawozdanie z warsztatów duszpasterskich 14-15 II 2012 roku

Głoszenie *Ewangelii* jest misją Kościoła. W dobie współczesnych przemian ideologicznych, koniecznym staje się wypracowanie nowych form przepowiadania, nieodzowną jest refleksja nad „nową ewangelizacją”. W celu ich wypracowania Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w dniach 14-15.02.2012 roku zorganizowała dla księży warsztaty duszpasterskie pod hasłem *Nowa ewangelizacja*, które się odbyły w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku. Zgromadziły one ponad dwustu pięćdziesięciu duchownych. Gościem warsztatów był bp dr Edward Dajczak, ordynariusz diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Całość prowadził ks. prof. UwB dr hab. Adam Skreczko, wikariusz biskupi ds. stałej formacji kapłanów. Warsztaty składały się z konferencji, pracy w grupach konwersatoryjnych.

W swojej prelekcji bp Dajczak najwięcej uwagi poświęcił duszpaństwu młodzieży. Odwołując się do badań naukowych z zakresu komunikacji społecznej przeprowadzonych przez *Opus Dei*, przedstawił diagnozę młodego pokolenia, które posługuje się nowym kodem komunikacyjnym, wirtualnym przeżywaniem, spowodowanym spędzaniem czasu w wirtualnej rzeczywistości internetu. Rys ów sprecyzował wokół czterech cech: 1) człowiek nie jest w stanie organizować informacji, tylko reaguje na bodźce, co związane jest z wirtualizacją życia, zmierzającą do szukania emocji, wrażeń, a nie wiedzy; 2) młodzi nie są złaknieni informacji religijnych, lecz pragną osobowego doświadczenia Boga; 3) kryzys autorytetu obiektywnego łączy się z potrzebą autorytetu osoby – młodzież przede wszystkim trzeba kochać miłością wymagającą, jedynie tak można ją doprowadzić do wiary; 4) wobec moralnego kryzysu tożsamości młodego człowieka istotnym wezwaniem jawi się przeżycie głębi w wierze. Prelegent wskazał na problemy, z którymi musi zmierzyć się ewangelizacja w dzisiejszym świecie. Postępujący laicyzm, indyferentyzm moralny, natłok docierających informacji oraz

spadek, a często zanik życia religijnego w rodzinach, to tylko niektóre z trudności, na które obecnie napotykają duszpasterze.

Na podstawie powyższych spostrzeżeń bp Dajczak określił nową ewangelizację jako „wejście w rzeczywistość współczesnego człowieka, który w sposób przedmiotowy i indywidualny odbiera świat”. Przeto ewangelizacja nabiera rys personalistycznych: nie jest frontową metodą przekazywania nauki religijnej, lecz wychodzi naprzeciw potrzebom ludzkim i przekazuje *Ewangelię*, dostosowując jej przekaz do podmiotowych zdolności percepcyjnych człowieka. Prelegent nadto podkreślił znaczenie elementu przeżyciowego w ewangelizacji, gdyż w dzisiejszym świecie nie wystarczy przekazywać jedynie samej wiedzy religijnej i formuł wiary. „Należy wypracować sposób przekazywania wiary, a nie informacji. Pierwszą twarzą *Ewangelii* nie może być wiedza. Młodzież jest zainteresowana kluczem do życia. Trzeba zatem wyrabiać motywację sakramentalną poprzez dialog, który kształtuje wiarę. Bliskie, bezpośrednie i emocjonalne doznania są bliższe młodemu pokoleniu niż logiczne myślenie. Problemem, a jednocześnie wyzwaniem dla duszpasterzy jest doprowadzenie młodych do spotkania Boga, dotarcie do ich serc. Z racji zaś silnego utożsamiania się z wartościami grup rówieśniczych, sposobem ewangelizacji może stać się tworzenie wspólnot przyjaźni” – mówił Ordynariusz koszaliński – kołobrzeski.

Prelegent wielokrotnie podkreślał dostrzegalne u młodych poszukiwanie wartości i pragnienie Boga, które „niejednokrotnie roztrząsają się o skałę jurysdykcyjnego Kościoła, w którym nikt – ani księży, ani katecheci, ani rodzice nie mają czasu i cierpliwości do bycia z młodzieżą”. Zachęcał uczestników warsztatów do podchodzenia z miłością do młodego człowieka, niejednokrotnie rozdartego między ideałami a płytkością życia społecznego, które go otacza. Stąd rodzi się jego bunt. Wobec zagubienia aksjologicznego młodego pokolenia, ewangelizacja powinna pomóc wierzyć, doprowadzić do osobowego spotkania z przychodzącym Jezusem Chrystusem.

Po wysłuchaniu konferencji, duchowni w trzech grupach konwersatoryjnych pracowali na temat ewangelizacji dzieci, młodzieży i osób dorosłych. Na zakończenie prac przewodniczący grup zaprezentowali na forum wypracowane wnioski.

Ks. mgr lic. Jerzy Sęczek, którego grupa rozważała nad ewangelizacją dzieci, przedstawił rozwiązanie tegoż zagadnienia w ewangelizowaniu rodziców przez dzieci. W tym celu powinno wykorzystywać się zastane formy: mszę świętą z udziałem dzieci. Wyakcentował postulat otwartości: celebrians winien katechizować dzieci. Podkreślił nadto

problem egzekwowania wiedzy i praktyk religijnych na katechezach parafialnych. W tej materii trzeba wypracować nowe formy mobilizacji dzieci, by Kościół nie kojarzył im się tylko z zaliczaniem modlitw.

Z kolei ks. dr Jarosław Grzegorzczak, którego grupa skupiła się wokół zagadnienia ewangelizacji młodzieży, zarysował punkty zapalne przygotowań do bierzmowania, a mianowicie kwestię kontroli religijności młodych w postaci wpisów do książeczek ze mszy świętych, nabożeństw itp. Zwrócił uwagę na potrzebę kształtowania jakości kapłana jako duszpasterza wokół takich cech jak gorliwość i zaangażowanie. Panaceum na dobre przygotowanie młodzieży ma stać się podmiotowe podejście do młodych, tj. bycie duszpasterza z nimi.

Następnie wyniki pracy grupy wokół tematu ewangelizacji dorosłych zaprezentował ks. dr Zbigniew Snarski. Podkreślił konieczność dobrego przeżycia liturgii z aktywnym udziałem świeckich, które może być skuteczną formą budzenia wiary. Podkreślił punkt wyjścia nowej ewangelizacji – pedagogizację rodzin.

Podsumowując zaproponowane przez uczestników warsztatów rozwiązania duszpasterskie, bp Dajczak zwrócił uwagę na fundament ewangelizacji, którym winna być miłość do człowieka, poszukującego Prawdy, nieraz buntującego się. „Ewangelizator musi być przyjacielem ludzi – mówił – gdyż młodzi nie chcą widzieć Kościoła jako jeszcze jednej instytucji, lecz jako rodzinę, wspólnotę miłości, w której mogą kształtować swoją osobowość”.

W słowie kończącym warsztaty ks. abp prof. dr hab. Edward Ozorowski wyakcentował konieczność wypracowania nowych form ewangelizacji: „*Ewangelia* jest ciągle ta sama, ale inni są ludzie dziś niż byli wczoraj. Zmieniają się, mają inne problemy i posługują się innymi środkami komunikacji. Jeśli mamy być skutecznymi ewangelizatorami, musimy inspirować młodych ludzi do stawiania trudnych pytań”.

Podczas warsztatów bp Dajczak spotkał się również z alumnami białostockiego seminarium. Odwołując się do swojego kapłaństwa i doświadczenia pracy duszpasterskiej, przekonywał, że ludzie potrzebują dziś kapłanów całkowicie oddanych Bogu, którzy jedynie w ten sposób mogą stać się prawdziwymi świadkami i przewodnikami w drodze ku Chrystusowi.

Warsztaty dla kapłanów Archidiecezji Białostockiej organizowane są cyklicznie przez Międzywydziałową Katedrę Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku. Ich celem jest zdobycie wiedzy, poszerzenie praktycznych umiejętności oraz wypracowanie nowych i skutecznych metod działania w kontekście współczesnych wyzwań duszpasterskich.

Anna Dziegielewska

Sprawozdanie ze zjazdu księży profesorów i wykładowców historii Kościoła. Wigry, 11-13.04.2012 roku

W dniach od 11 do 13.04.2012 roku w pokamedulskim zespole klasztornym na Wigrach odbyło się spotkanie profesorów i wykładowców historii Kościoła. Od czterdziestu ośmiu lat, zawsze w tygodniu po Wielkanocy, spotykają się ci, którzy z pasją zajmują się badaniem historii Kościoła, jak i edukacją. Tym razem okazją do spotkania i tematem przewodnim konferencji naukowej stała się dwudziesta rocznica ogłoszenia bulli *Totus Tuus Poloniae Populus* papieża Jana Pawła II z 25.03.1992 roku wprowadzającej nowy podział administracyjny Kościoła katolickiego w Polsce. W wygłoszonych referatach zostały przypomniane zmiany w administracji kościelnej na ziemiach polskich od chwili ustanowienia pierwszych biskupstw i arcybiskupstwa w Gnieźnie aż do ostatnich zmian w 2004 roku.

Spotkanie rozpoczęło się 11.04, we środę, od wspólnej kolacji. Gospodarzem tegorocznego spotkania była diecezja ełcka, stąd uczestnictwo w kolacji biskupa ełckiego Jerzego Mazura, który następnego dnia z rana przewodniczył Eucharystii w wigierskim kościele pw. Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny i wygłosił okolicznościową homilię.

Konferencja naukowa rozpoczęła się od wystąpienia ks. dr. hab. Włodzimierza Bielaka z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który wygłosił referat pt. *Organizacja kościelna w średniowieczu – normy i praktyka*. Ks. prof. dr hab. Anzelm Weiss podzielił się swą wiedzą dotyczącą bezpośredniego podporządkowania ordynariatów biskupich papieżowi, stąd temat jego wystąpienia: *Biskupstwa bezpośrednio podporządkowane Stolicy Apostolskiej*. Trzecim referatem w porannej sesji było wystąpienie ks. prof. dr hab. Józefa Krętosza z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach pt. *Wpływ etatyzmu na organizację Kościoła katolickiego na ziemiach polskich zaboru austriackiego*.

Krótką przerwą na kawę stała się okazją nie tylko do wymiany doświadczeń, wiedzy czy uzupełnieniem wygłoszonych referatów, ale

także sposobnością do zapoznania się z nowymi wydawnictwami dotyczącymi historii Kościoła. W Wigrach pojawiło się stoisko wydawnictwa Biały Kruk, które promowało nową, czterotomową serię dotyczącą historii Kościoła w Polsce pt. *Kościół na straży polskiej wolności*. Pierwszy tom, autorstwa prof. Krzysztofa Ożoga, pt. *Korona i Krzyż. Czas Piastów i Jagiellonów*, dotyczy czasu kształtowania się państwowości polskiej w zgodzie z *Ewangelią* i misją Kościoła. Coroczne spotkanie historyków, już od wielu lat, jest okazją do zdobycia przez nich najnowszych wydawnictw naukowych. Księża profesorowie – autorzy naukowych publikacji dzielą się swym dorobkiem naukowym, przywożąc ze sobą książki, często niedostępne w księgarniach, wydawane w nielicznych nakładach.

W drugiej części sesji zabrał głos ks. dr hab. Wojciech Guzewicz, wykładowca historii Kościoła w ełckim seminarium, organizator tegorocznego zjazdu. Wygłosił wykład nt. *Zagadnienie organizacji kościelnej w Drugiej Rzeczypospolitej*. Po nim referat dotyczący *Reorganizacji diecezji pruskich w 1821 roku* wygłosił ks. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

Przedpołudniowe obrady zakończyły się dyskusją, w której padło wiele cennych uzupełnień czy zapytań. Autorzy referatów starali się odpowiedzieć na wszystkie postawione pytania.

Po posiłku w porze południowej organizatorzy zaproponowali objazd i zwiedzanie okolicznych miejscowości. Wielu uczestników konferencji było bowiem na Wigrach po raz pierwszy. Trasa wiodła przez Sejny, Studzieniczną, Augustów i Suwałki. Zachwycaly nie tylko śliczne krajobrazy, piękno jezior czy lasów Puszczy Augustowskiej, ale także cisza i panujący spokój.

W Sejnach uczestnicy konferencji zwiedzili bazylikę pw. Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny, była katedrą diecezji sejneńskiej wpisaną w kompleks zabudowań poddominikańskich. Świątynia znana jest z siedemnastowiecznej figury, słynącej cudami, Matki Bożej Sejneńskiej, koronowanej koronami papieskimi w 1975 roku. W Studzienicznej, proboszcz tamtejszej parafii, przywitał uczestników zjazdu w zabytkowym drewnianym kościele słynącym ze zdobień z poroży dzikich zwierząt. Zaprosił następnie do Sanktuarium Matki Bożej Studzieniczańskiej, gdzie modlono się przed obrazem Matki Bożej, do której w 1999 roku pielgrzymował także papież Jan Paweł II. Wizytę tę upamiętnia pomnik Ojca Świętego autorstwa Czesława Dźwigaja. W Augustowie i Suwałkach księża zwiedzili kościoły: Matki Bożej Częstochowskiej, pobudowany pierwotnie, jako cerkiew prawosławna, oraz kościół św. Aleksandra z I połowy XIX wieku, będący konkatedrą.

Pierwszy dzień obrad, pełen nowych wiadomości i wrażeń, zakończyła kolacja i koleżeńskie spotkanie księży profesorów.

Następnego dnia mszy świętej przewodniczył i kazanie wygłosił bp Jan Marian Kopiec, nowo mianowany ordynariusz diecezji gliwickiej. Po zakończonej mszy świętej była możliwość zwiedzenia krypt pod świątynią, w których pogrzebani zostali mnisi – kameduli, jak i pomieszczeń w zabudowaniach klasztornych, w których odpoczywał papież Jan Paweł II podczas swego pobytu na Wigrach w 1999 roku.

Drugi dzień obrad był już znacznie krótszy. Wykłady zaplanowano tylko w sesji przedpołudniowej, gdyż wielu księży czekała długa droga powrotna. W pierwszej części swój referat wygłosił ks. dr Adam Szot, dyrektor Archiwum Archidiecezjalnego w Białymstoku i wykładowca historii w tamtejszym seminarium. Tematem wystąpienia były *Zmiany organizacyjne Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego w Imperium Rosyjskim w latach 1772-1848*. Autorem kolejnego referatu był ks. prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB, rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Z powodu jego nieobecności przeczytał go – w imieniu rektora – o. dr Arkadiusz Smagacz OCD, adiunkt Katedry Historii Zakonów na KUL.

Po krótkiej przerwie na kawę o najnowszych zmianach w administracji kościelnej na ziemiach polskich mówili: ks. dr Robert Masalski i ks. dr Tomasz Moskal. Ich referaty dotyczyły tematu: *Bulla „Episcoporum Poloniae ceoetus” – geneza i konsekwencje*. Bulla wydana przez papieża Pawła VI w 1972 roku normalizowała stosunki prawne między PRL a Watykanem i ustalała nowy podział administracyjny na Ziemiach Odzyskanych.

Po wygłoszeniu referatów był jeszcze czas na krótką dyskusję i podanie spraw organizacyjnych. Miejscem następnego zjazdu księży profesorów i wykładowców historii Kościoła wyznaczono Pelplin. Przyszłoroczne obrady mają dotyczyć kwestii misji w Kościele powszechnym i zaangażowania Kościoła polskiego na polu działalności misyjnej. Zjazd na Wigrach zakończył się obiadem, podczas którego podano wigierską specjalność – sielawę.

W pamięci wszystkich uczestników zjazdu pozostanie nie tylko zdobyta wiedza, odnowione relacje i przyjaźnie, ale głęboko wpisze się cisza panująca w pokamedulskim klasztorze oraz piękno wigierskich jezior.

Ks. Adam Szot

Francis Cardinal George, OMI, *God in Action. How Faith in God can Address the Challenges of the Word*, New York 2011, ss. 230

Znakomity intelektualista amerykański Francis George opublikował niezwykle ciekawą książkę na temat działania Boga w świecie i możliwości zsynchronizowania aktywności Boga z poczynaniami ludzi. O poczytności dzieła świadczą m.in. umieszczone na obwolucie laudacje różnych wybitnych osobistości. Nie tylko zresztą one, bo książkę czyta się z przyjemnością i pożytkiem. Autor wprawdzie zaadresował ją do kapłanów, ale – myślę – także ludzie świeccy mogą być jej czytelnikami, bo postawiony problem jest uniwersalny.

Brzmi on: Jak wiara w Boga może kierować wyzwania do świata? Ten ogólnie postawiony problem został rozpisany na następujące rozdziały: 1. Bóg w życiu publicznym Ameryki. 2. Wolność religijna w konstytucji Stanów Zjednoczonych: Bóg na ławie oskarżonych. 3. Wolność osobista w kulturze amerykańskiej: Nie możemy działać, jeżeli Bóg nie działa. 4. Wolność i prawda: współpraca z Bogiem. 5. Ciało ludzkie i wolność osobista: Stworzeni na obraz i podobieństwo Boga. 6. Bóg i wojna: Bronisz samego siebie, gdy przebaczasz swoim nieprzyjaciołom. 7. Handel jako substytut wojny: biznes i powołanie od Boga. 8. Migranci: Z kim Bóg podróżuje? 9. Integracja ekonomiczna na półkuli ziemskiej. 10. Ponowne rozpatrzenie narodowej suwerenności: Czy Bóg bierze udział w globalizacji? Postscriptum: Utopie i Królestwo Boże. Wprawdzie autor stawia pytania mieszkańcom Stanów Zjednoczonych, ale pośrednio adresuje je do wszystkich ludzi, zwłaszcza że oni są coraz bardziej złączeni ze sobą więzami globalizacji.

Jest on świadom, że nie jest pierwszy w wyłuszczeniu tych pytań, że przed nim stawiali je przedstawiciele wszystkich religii i że różnie starali się na nie odpowiadać filozofowie, poczynając od starożytnych Greków, poprzez myślicieli Cesarstwa Rzymskiego, po nasze czasy. Zna on światopoglądy: panteistów, deistów, ateistów, marksistów i odcina się od nich, nie chce ich przedłużać. Nie zamierza również traktować książki jako apologetyki, psychologii religii, teologii życia

duchowego, teologii historii, eschatologii itp. (s. 2). Nawet katolicka nauka społeczna, chociaż jest mu bliska, nie wyczerpuje treści książki. Autor jedynie pragnie, by jego książka była skromnym wysiłkiem dostrzegania działania Bożego w wyzwaniach naszych czasów: w życiu publicznym i w indywidualnych doświadczeniach ludzi.

Duża wiedza, jaką posiada, pozwoliła mu na uporządkowanie i klarowne wyjaśnienie takich pojęć, jak: religia, wiara, kultura, prawo, wolność, wojna, rząd, ubóstwo, życie, godność osoby ludzkiej. Trafnie też charakteryzuje zjawisko globalizacji: politycznej, ekonomicznej, kulturowej oraz zasady solidarności i pomocniczości, pomocne w tworzeniu układów społecznych w zglobalizowanym świecie. Wszystko to stanowi niewątpliwą wartość książki.

Może być ona znakomitym materiałem do medytacji. Napisana została z pozycji wiary katolickiej, ale nie stroni od tego, co w wykładanym przedmiocie mówią nauki świeckie i religie niechrześcijańskie. Wszyscy, którzy w swoim myśleniu kierują się zdrowym rozumem (*recta ratio*) nie powinni mieć kłopotu z jej odbiorem. Natomiast postmoderniści, którzy odrzucają prawdę absolutną i porządek naturalny w prawie i moralności, pewnie będą mieli z nią kłopoty, jeżeli będą musieli ją przeczytać.

Temat „Bóg w działaniu” jest wieloaspektowy. Można go śledzić w świecie przyrody i w świecie ludzi. Pierwszym obszarem zajmuje się filozofia. L. Szestow wykazał, że ma ona z tym wiele kłopotów (*Ateny i Jerozolima*, Kraków 1993). Bo chociaż wie, że świat zależy od Boga w zaistnieniu i istnieniu, to jednocześnie, poszukując prawdy powszechnej i koniecznej, nie bardzo godzi się na to, by to, co zaistniało, podlegało zmianom. Seneka, zbierając myślenie starożytnych, postawił tezę: *Ipse omnium conditor et rector (...) semel iussit, semper paret*. Do dziś filozofia, przyjmując istnienie Boga, woli Go widzieć jako Początek i Cel stworzenia, a nie jako Gospodarza uprawiającego pole. Także przyrodniczy wiedzą, iż prawa fizyczne są nieprzekonywalne.

Gdyby wymienione obszary nie zachodziły na siebie, można by postawioną kwestią się nie zajmować. Ale każdy myślący człowiek wie, że życie ludzi zależy od świata, w którym żyją i za zasadne uważa pytanie, jakiego rodzaju jest ta zależność: zdeterminowana do końca, czy podlegająca modyfikacjom. Kard. Francis właściwie nie poświęca temu pytaniu wiele uwagi. Natomiast L. Szestow wyjaśnia: „W granicach rozumu można budować naukę, wzniosłą moralność, nawet religię, ale żeby odnaleźć Boga, trzeba wyzwolić się od czarów rozumu z jego fizycznymi i moralnymi środkami przymusu i zwrócić się ku zupełnie innemu źródłu” (tamże, s. 84).

Nasz Dostojny Autor wiedział, że jest tu ukryta pułapka i zrezygnował z szukania Boga w przyrodzie, a zajął się śledzeniem aktywności Boga w świecie ludzi. Pisze interesująco, po mistrzowsku. Tym niemniej prowokuje do postawienia pytania: Jaką moc dowodową posiadają stawiane przez niego tezy? Rozum przyjmuje za prawdę to, co jest udowodnione. Nie istnieją dla niego prawdy nieudowodnione. Inaczej jest w dziedzinie wiary. Pan Bóg nie dowodzi. Pan Bóg wymaga posłuszeństwa. Nie oznacza to ślepej wiary. „(Sit) rationabile obsequium vestrum” (Rz 12, 1). Wiara biblijna ma swoje sposoby dowodzenia.

Kościół w nauczaniu wiary odwołuje się do Objawienia i jednocześnie to, co objawione, konfrontuje z rozumem. Teologia jest próbą rozumienia tego, co Bóg objawił. Kard. Francis zastrzega jednak, że jego książka nie jest teologią. A to prowokuje pytanie: Jaką moc dowodową posiadają jego wywody? Zwłaszcza, że ogarnia on nimi sprawy świeckie: politykę, ekonomię, relacje międzynarodowe itp. Próbę oceny tych rzeczywistości podejmowali filozofowie greccy i starożytni myśliciele chrześcijańscy. Wychodzili oni z założenia, że podstawowe prawdy o świecie posiadają ludzie zapisane w swoich umysłach. Tak np. św. Justyn męczennik głosił, że każda prawda, gdziekolwiek i przez kogokolwiek była głoszona, jest prawdą boskiego Logosu. A w XV wieku kwitła *prisca theologia* – przekonanie o nawarstwianiu się mądrości. Przedstawicielem takiego myślenia był m.in. Mikołaj z Kues († 1464). Przedstawiciele tego kierunku, znając dobrze objawienie judeochrześcijańskie, czerpali jednocześnie pełną garścią z mądrości swoich poprzedników. Argument teologiczny nie wyklucza racji wziętych z innych obszarów prawdy.

Francis George odwołuje się często do *Pisma Świętego*, cytuje dokumenty Soboru Watykańskiego II i wypowiedzi papieży Jana Pawła II oraz Benedykta XVI. Szanuje wielkich prezydentów Stanów Zjednoczonych oraz postanowienia konferencji międzynarodowych. Na końcu książki znajduje się wykaz autorów, do których się odwoływał. Nie jest on wprawdzie najbogatszy, ale wystarczający do potwierdzenia wiarygodności tego, co pisze.

W wykazywaniu aktywności Boga w świecie, autor oczywiście pozostaje w sferze teorii. Dowodów praktycznych mogłaby dostarczyć wiara. Zwykle wtedy takie wydarzenia określa się jako cudowne, tzn. niezwykle, nie dające się wytłumaczyć prawami natury. Gdy jednak tworzy się teologię, nie sposób jest utrzymać się w obszarze zarysowanym tematem. Tak również jest w książce naszego autora. Wychodząc z założenia, że Bóg jest nie tylko Pierwszym Motorem, milczącym Absolutem, lecz że stworzywszy ludzi z miłości, kocha ich

i chce doprowadzić do siebie, tworzy z tego punktu wyjścia światło oświecające drogę człowieka i ludzkości. Stąd też, chociaż czytelnikowi wydaje się czasem, że autor odszedł od tematu, to jednak tak nie jest i powinien spokojnie dać się jemu prowadzić.

Busołą, pomocną w kroczeniu tą drogą, jest Chrystusowe rozróżnienie: „Oddajcie Cesarzowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Łk 20, 25). Paul Valadier pisze, że „chrześcijaństwo – przez to, że przynosi to rozróżnienie i nieustannie o nim przypomina na przykład w wszelkim pokusom, wynikającym z jego zapoznawania – zachowuje zadziwiającą świeżość. Zachowuje ją nawet z powodu dwuznaczności i niejasności, które mimo pozornej formalnej klarowności to rozróżnienie zawiera: problematyczność tego stosunku z konieczności związana z tym rozróżnieniem, zmusza do dyskusji, a nawet do kwestionowania samej formuły” (*Nędza polityki i moc religii*, Warszawa 2007, s. 5-6). Historia pokazuje, że zawsze, gdy dominowała jedna strona rozróżnienia, dochodziło do wojny i ucisku. Natomiast poszanowanie Boga i właściwe wykonywanie władzy wprowadza pokój i harmonijne współzycie między ludźmi. Jestem przekonany, że kard. F. George taki cel założył w swojej książce i go osiągnął.

Abp Edward Ozorowski

Notki o Autorach

Dr hab. DARIUSZ ADAMCZYK prof. UJK – ur. 1970, dr hab. nauk teologicznych; Doktorat z zakresu teologii pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, habilitacja z zakresu katechetyki na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Profesor nadzwyczajny Wyższej Szkoły Handlowej w Radomiu, wykładowca etyki i filozofii na Wydziale Nauk Humanistycznych. Autor licznych artykułów naukowych dotyczących Biblii w katechezie, teologii biblijnej, jedności Starego i Nowego Testamentu, etyki i pedagogiki religijnej i monografii, m.in. :*Stworzenie – Opatrzność – Ewolucja. Przyczynek do dialogu nauki i wiary* (Szczecin 2009); *Fenomen sumienia* (Kielce 2012).

O. mgr KARL BARANOUSKI OFMConv – ur. 1984 w Mińsku (Białoruś). Magister teologii. Absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Ks. prof. dr hab. WOJCIECH GÓRALSKI – ur. 1939, od 1970 r. wykładowca w Seminarium Duchownym w Płocku, obrońca węzła małżeńskiego w Sądzie Biskupim. Wykładowca na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i na Wydziale Nauk Ekonomicznych i Społecznych Politechniki Warszawskiej w Płocku. Przewodniczący Sekcji Kanonistów przy Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski, członek Rady Naukowej tejże Konferencji oraz Zarządu Stowarzyszenia Kanonistów Polskich i kilku towarzystw naukowych, członek Centralnej Komisji ds. Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych przy Prezesie Rady Ministrów, autor wielu publikacji naukowych i popularnonaukowych.

Dr JOHN M. GRONDELSKI – z Perth Amboy w stanie New Jersey (USA); doktorat z zakresu teologii moralnej na Uniwersytecie Fordham w Nowym Jorku; wykładowca na Uniwersytetach St. John's i Seton Hall; od 1992-1993 roku stypendysta Fundacji Kościuszkowskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim; autor publikacji, m.in. w czasopismach: „Angelicum”, „Studia Moralia”, „Antonianum”, „Irish Theological Review”, „Homiletic and Pastoral Review”.

Ks. mgr lic. LESZEK JAKONIUK - ur. 1976, absolwent AWSD w Białymstoku i UKSW w Warszawie gdzie w 2001 roku otrzymał tytuł magistra teologii. W latach 2002-2005 odbył w Instytucie Katolickim w Paryżu specjalistyczne studia w dziedzinie katechetyki (pedagogie de la foi) uwieńczone dyplomem DSET (Diplôme Supérieur d'Études Théologiques). W 2010 roku ukończył doktoranckie studia III stopnia na Uniwersytecie w Strasbourgu we Francji.

Ks. dr RADOSŁAW KIMSZA – ur. 1968, doktor teologii, lic. wschodnich nauk kościelnych. Adiunkt w Politechnice Białostockiej. Dyrektor wydziału Nauczania Kurii Metropolitalnej w Białymstoku. Wykładowca w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchowym w Białymstoku oraz Studium Teologii w Białymstoku. Konsultor Rady ekumenicznej Konferencji Episkopatu Polski. Autor wielu publikacji z zakresu teologii duchowości.

Ks. Abp prof. zw. dr hab. EDWARD OZOROWSKI – ur. 1941 r., święcenia kapłańskie 1964, biskupie 1979, Metropolita Białostocki 2006. Profesor UKSW, UwB, AWSO w Białymstoku, WSD w Sankt Petersburgu, dwukrotny laureat nagrody Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego, laureat doktoratu honoris causa UwB.

Ks. dr PAWEŁ PIETRUSIAK – ur. 1967 w Rzeszowie. 1984-1992 studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchowym w Przemyślu i magisterium na KUL. 1993-1997 studia w Rzymie (historia teologii) ukończone doktoratem. 1998-2001 wykładowca teologii w WSD w Rzeszowie. 2001-2010 profesor teologii i patrologii w WSD Konferencji Episkopatu Czadu w Ndżamenie oraz wykładowca w WSD w Maroua (Kamerun). Od 2011 wykładowca na Wydziale Teologii Uniwersytetu Katolickiego Afryki Środkowej w Yaoundé (Kamerun) i w WSD w Rzeszowie.

Ks. dr ANDRZEJ PRONIEWSKI – ur. 1968, dr nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej (2000 – Uniwersytet Gregoriański w Rzymie). Adiunkt Uniwersytetu w Białymstoku. Prorektor i wykładowca w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchowym w Białymstoku, w Studium Teologii i w Studium Życia Rodzinnego. Od 2012 r. pełni obowiązki kierownika Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej UwB. Konsultor Rady naukowej Konferencji Episkopatu Polski. W swoim dorobku naukowym posiada liczne publikacje z zakresu teologii, hermeneutyki i antropologii, m.in. *Kim on jest? Hermeneutyka demonologii* (Białystok 2011)

Dr hab. BERNADETTA M. PUCHALSKA-DĄBROWSKA prof. UwB – dr nauk humanistycznych, absolwentka filologii polskiej Filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku oraz filologii angielskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Pracownik naukowy w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Badania z zakresu dawnej prozy polskiej i angielskiej (XVI-XVIII wiek) ze szczególnym uwzględnieniem biografistyki (hagiografia) oraz literatury wspomnieniowej. Autorka prac historycznoliterackich oraz interdyscyplinarnych z pogranicza historii literatury i teologii duchowości, dziejów medycyny i historii sztuki.

O. dr JERZY SZYRAN OFMConv – ur. 1968, doktor teologii moralnej. Wykładowca teologii moralnej w WSD OO. Franciszkanów w Łodzi – Łagiewnikach. Autor wielu publikacji naukowych z zakresu teologii moralnej na łamach kwartalnika „Collectanea Theologica” i „Homo Dei”, rocznika teologicznego „Lignum vitae”, „Łódzkie Studia Teologiczne” oraz popularnonaukowych w dwumiesięczniku „Poślaniec św. Antoniego z Padwy”, miesięczniku „Rycerz Niepokalanej” i na katolickiej stronie internetowej Mateusz.

Ks. dr WOJCIECH TUROWSKI – ur. 1971, zastępca redaktora naczelnego pisma Studia Teologiczne. Wykładowca homiletyki i retoryki Wyższego Seminarium Duchownego im. Papieża Jana Pawła II w Łomży. Przewodniczący wydziału Nauczania i Wychowania Katolickiego Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej.

Ks. dr JACEK WOJDA – kapłan diecezji siedleckiej; absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Instytutu Katolickiego w Paryżu, dr teologii z zakresu historii Kościoła; pracownik naukowy Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie (Sekcja św. Jana Chrzciciela); wykładowca historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym w Siedlcach.

Ks. dr hab. TADEUSZ ZADYKOWICZ – ur. 1968, absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Asystent Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej w Instytucie Teologii Moralnej KUL (2001-2003). Adiunkt Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej w Instytucie Teologii Moralnej KUL (2003-2005). Adiunkt Katedry Teologii Moralnej Ogólnej w Instytucie Teologii Moralnej KUL (2005-). Członek Odwoławczej Komisji Dyscyplinarnej do Spraw Studentów i Doktorantów; dyrektor Instytutu Teologii Moralnej KUL. Członek i współpracownik Towarzystwa Naukowego KUL (2002-); członek zwyczajny Stowarzyszenia Teologów Moralistów (2007-); członek korespondent Lubelskiego Towarzystwa Naukowego (2003 -); członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich (2004-); członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego (2008-). Główne kierunki badań: moralność życia religijnego; współczesny kontekst życia religijno-moralnego; biblijne oraz kulturowe przesłanki moralności; rola wzorów osobowych w chrześcijańskim życiu moralnym.

Ks. mgr lic. BOGUSŁAW ZIEZIULA – ur. 1966, Absolwent Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (1990 – 1991), Wyższej Szkoły Biznesu National – Louis University w Nowym Sączu (2001 – 2002). Doktorant Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie (teologia pastoralna). W swoim dorobku naukowym ma liczne prace z zakresu funkcjonowania instytucji kościelnych, teologii miłosierdzia, problematyki pastoralnej.

Indeks tematyczny

A

aborcja 146
Apokalipsa według św. Jana 48, 49, 52,
53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 78, 113
apologeci 61, 62, 63, 64, 68, 70, 74, 77, 78
apostolstwo 8, 16, 20, 21, 27, 160

C

charakter 8, 20, 27, 51, 67, 69, 73, 76, 82,
83, 84, 85, 87, 89, 90, 151, 155,
157, 158, 164, 181
czasoprzestrzeń 84
człowiek 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16,
18, 19, 20, 24, 27, 28, 29, 32, 33, 34,
36, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57,
58, 59, 74, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 86,
88, 90, 111, 112, 115, 116, 117, 119,
120, 142, 143, 144, 145, 146, 149,
151, 156, 158, 159, 160, 163, 168,
169, 170, 171, 173, 174, 176, 178,
180, 181, 182, 183, 184

D

darowanie winy 31, 34
dialog 20, 80, 81, 82, 83, 84, 89, 90, 91,
167, 171, 173, 177, 179, 183, 184,
211, 215
dogmat 212
Dzieje Apostolskie 23, 24, 25, 26, 27, 28,
29, 30, 31, 32, 33, 34, 52, 123

E

egzegeza biblijna 58, 59
ewangelizacja 18, 19, 21, 208, 214, 215,
216
Exsultet 114, 185

F

formacja moralna 165, 167, 174, 176,
184

G

grzech 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31,
32, 33, 34, 51, 54, 57, 58, 75, 80,
113, 116, 132, 170

H

hierarchia 122, 138, 169
humanizm 8, 212

J

jakość 18, 91, 164, 216

K

kara za grzech 25, 27, 34
Kościół 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18,
19, 20, 26, 28, 33, 35, 36, 37, 49,
50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 62,
63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,
72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81,
82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90,
91, 93, 94, 112, 114, 117, 118, 119,
122, 123, 124, 125, 126, 127, 133,
134, 135, 138, 139, 140, 168, 169,
171, 172, 173, 174
Kościół domowy 35, 36
kształtowanie sumienia 184

L

liturgia 18, 81, 86, 90, 185, 216

M

małżeństwo 35, 36, 81
materializm 179
metropolia 122, 123, 124, 125, 126, 127,
129, 131, 133, 135, 137, 139, 140
metropolita 122, 123, 124, 125, 126, 127,
128, 129, 130, 131, 132, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 139, 140
miłość 11, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 35, 54,

66, 72, 79, 80, 82, 86, 87, 89, 90,
111, 118, 119, 120, 138, 148, 160,
162, 178, 183
monoteizm 93, 94
moralność 81, 167, 169, 173, 181

N

nauka 8, 14, 19
nawrócenie 23, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34,
49, 88
nowa ewangelizacja 18

O

obowiązek 10, 18, 26, 72, 88, 128, 129,
130, 131, 132, 133, 135, 140
obraz 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57,
73, 74, 78, 83, 84, 86, 112, 113,
149, 161, 162, 163, 164, 221
Ojcowie Kościoła 57, 66, 185
opis 26, 27, 34, 74, 114, 154, 156, 160,
161, 163, 164, 170
Orędzie Wielkanocne 185
osoba 9, 13, 15, 16, 20, 142, 143, 144,
169, 173, 177, 178, 180, 182
osobowość 19, 134, 182

P

piekło 112, 113, 115, 117, 118, 119, 120
pluralizm 166, 167, 168, 169, 170, 171,
172, 173, 174, 175, 176, 177, 178,
179, 180, 184
pokuta 28, 29, 30, 31, 33, 34, 130
powszechne prawo 145, 149
powszechne zbawienie 120
poznanie 8, 57, 71, 86, 91, 128, 167
Praeconium paschale 185
prawa człowieka 144, 145, 146, 149
prawda 8, 9, 11, 16, 17, 19, 72, 75, 78,
85, 88, 90, 111, 118, 128, 167, 169,
170, 172, 173, 176, 179, 181
provincia kościelna 122, 123, 124, 125,
126, 127, 128, 130, 131, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 139, 140
przykład 91, 158, 159, 160, 161, 162, 163,
164, 182

R

religia 9, 13, 19, 55, 168, 169, 170, 173,
174
rozum 14, 20, 167

S

Sąd Ostateczny 52, 113, 120
Septuaginta 48, 67, 78
Sobór Laterański 94
sprawozdanie 154, 155, 157, 159, 160,
162, 164, 210
sumienie 149, 165, 172, 174, 175
symbole biblijne 59

Ś

śmierć 13, 26, 27, 30, 35, 51, 55, 56, 73,
88, 111, 112, 114, 115, 116, 118,
119, 143, 147, 148
śpiew liturgiczny 185
świadek 19, 24, 27, 53, 82, 153, 156, 158,
159, 160, 162, 164
świadomość 149

T

teologia 49, 50, 52, 57, 71, 77, 80, 118,
179
Triduum Paschalne 185

U

uprawnienie 125, 128, 129, 130, 135, 136,
137, 140

W

wiara 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17,
18, 19, 20, 21, 29, 34, 54, 55, 67,
69, 75, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 88,
89, 90, 91, 112, 114, 135, 162, 164,
169, 170, 172, 173
widzenie uszczęśliwiające 120
Wielki Tydzień 185
wierzący 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 18, 19,
21, 52, 65, 69, 70, 84, 88, 91, 212,
213

Wigilia Paschalna 114, 185
wola 11, 14, 20, 51, 148, 163, 177
współpraca wychowawcza 166, 177, 178,
184
wyznanie wiary 11, 13, 21, 29, 88, 126,
128

Z

zbawienie 15, 16, 28, 29, 30, 32, 68, 69,
70, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85,
86, 88, 89, 91, 112, 113, 115, 116,
117, 118, 119, 120
złożoność 172
zstąpienie do piekieł 117, 118, 120

Ź

źródła patrystyczne 185

Ż

życie 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18,
19, 20, 30, 34, 35, 36, 48, 49, 51,
52, 57, 58, 64, 69, 73, 81, 82, 83,
84, 86, 87, 112, 113, 114, 115, 116,
132, 133, 137, 139, 141, 142, 143,
144, 145, 146, 147, 148, 149, 155,
159, 161, 162, 163, 164, 167, 168,
169, 172, 173, 174, 176, 177, 179,
180
życie człowieka (życie ludzkie) 8, 11, 15,
18, 50, 81, 116, 142, 143, 147, 149,
180
życie wieczne 14, 15, 50, 53, 56, 117, 118,
120

Indeks osobowy

A

- Adamski Franciszek 167, 169, 171, 174, 176
Amalariusz z Trewiru 127
Ambroży (Ambroise) 47, 74, 188, 189, 190, 202
Amiet Robert 187, 192, 203, 205
Ancilli Ermanno 48
Apolinary z Hierapolis 62, 77
Aryston z Pella 62
Arystydes z Aten 62, 63, 68, 72, 76
Atenagoras z Aten 62, 71
Augustyn (Augustin) 9, 47, 74, 113, 186, 187, 188, 190, 191

B

- Babińska Joanna Mieczysława 153
Badowski Michał 154
Bagrowicz Jerzy 183
Balthasar Hans U. von 118
Baran Bogdan 82
Bardy Gustave 62
Barnard Leslie W. 72
Baron Arkadiusz 113
Baronius 105, 106
Barska Adriana 180
Barth Karl 82, 213
Bartosiak Mariusz 8
Basdevant Brigitte 97
Bayet Jean 65
Bączkowicz Franciszek 124
Beckett Wendy 54
Bedouelle Guy 99
Bekker A. 153
Bellarmin Robert 84
Benedykt XIV 131
Benedykt XVI 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 79, 89, 91, 115, 119, 142, 223
Benoit-Castelli Georges 188, 204, 205
Bernstein Alan E. 112, 113

- Bielak Włodzimierz 217
Bielawski Maciej 51
Bieńkowski Ludomir 188
Blachnicki Franciszek 14, 15
Blank Josef 72
Bobichon Philippe 65, 66
Bonato Antonio 189
Bonifacy VIII 126, 127, 129
Bonsirven Joseph 66
Bori Pier Cesare 86
Boros Ladislaus 118, 119
Borowik Irena 174
Bortkiewicz Paweł 147
Boruto Faustyna 160
Boulluc Alain le 70
Bouyer Louis 193, 195
Boyle Phil 208
Brandstatter Roman 56
Braudel Fernand 104
Brosse Olivier de la 96, 98, 99, 100
Bunikowski Dawid 168
Burghardt Walter J. 148

C

- Caffarel Henri 38
Cantalamessa Raniero 190
Capelle Bernard 189, 203
Carpentier Jean 97
Casini Carlo 142
Caspar Erich 104
Cezary z Arles 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59
Chantraine Pierre 76
Chegurova Daria 9
Childéric II 96
Chilpéric I 95
Chorąży Mieczysław 208
Chrobak Stanisław 174
Chrostowski Waldemar 25
Chrzanowska Maria 152, 154, 157, 164
Chudzińska Władysława 159
Chupungco Anscar 196

Clotaire II 95, 96, 97
 Clotaire III 96
 Clovis I 95
 Clovis II 96
 Cogiel Marcei 182
 Cole George Douglas Howard 167
 Colling Alfred 203
 Congar Yves Marie 117, 118
 Constable Giles 97
 Constant II Pogonat 102, 103
 Constantin III 102
 Constantin le Grand 98
 Conte a Coronata Matthaeus 133
 Cooke Bernard J. 39
 Courth Franz 12
 Crouan Denis 186, 197
 Cyceron 65, 113
 Cywińska Marta 207
 Czechowska Łucja 152

Ć

Ćwiek Andrzej 113

D

Dagobert I 95, 96, 97
 Dagron Gilbert 99
 Dajczak Edward 208, 214, 215, 216
 Daniélou Jean 42, 66, 72, 97, 99
 Danielski Wojciech 188
 Dassmann Ernst 62
 Datrino Lorenzo 48
 Dąbrowski Eugeniusz 24, 25, 26, 27, 28,
 29, 32, 33, 56
 Dąbrowski K. 157
 De Clerck Paul 202
 Derdziuk Andrzej 165
 Derwiszyńska Stanisława 152, 153, 163
 Dębski Andrzej 211
 Dias Patrick Venantius 63
 Dillon Richard J. 25, 26, 28, 29
 Dioklecjan 123
 Dionizy z Halikarnasu 65
 Dobrzeński Karol 168
 Doktor Tadeusz 174
 Döllinger Ignaz von 99

Drabina Jan 113
 Droge Arthur J. 70
 Drożdż Bogusław 166, 169, 173, 174, 176
 Dublanchy E. 62
 Dudziak Urszula 207
 Dujarier Michel 67
 Dulak Józef 208
 Dyduch Jan 136
 Dynewska S. S. 156
 Dziegielewska Anna 207
 Dziwisz Stanisław 12

E

Edwards Mark J. 69
 Elliott Peter J. 39
 Eloi 96, 105, 108
 Ennodius 188
 Eudoxie 102
 Euzebiusz 77

F

Fabrykiewicz Antpni 158
 Fantappiè Carlo 126, 127
 Figgis John Neville 167
 Filetos 117
 Fischer Mark 40
 Fitzmyer Joseph A. 32
 Fliche Augustin 102, 103, 105
 Fontaine Jacques 202
 Fritz Luc 77
 Frydrykiewicz A. 162

G

Gaillard Jean 192, 196, 204
 Gaudemet Jean 97
 Gądecki Stanisław 49, 53, 54, 56, 58
 George Francis 221, 222, 223, 224
 Getter Matylda 152
 Giordani Igino 62
 Gnypp Z. 157
 Gocko Jerzy 182
 Goodspeed Edgar Johnson 63
 Góralski Wojciech 124, 127, 136, 209
 Górecki Edward 136

Grabowski M. 153
Grant Robert McQueen 62
Grégoire le Grand 97
Grillmeier Aloys 37
Gronkiewicz Adriana Teresa 152
Gryglewicz Feliks 24, 28, 29, 30, 31, 34,
52, 188
Grzegorzczak Jarosław 208, 216
Grzegorz IX 129
Grzegorz VII 128
Grzegorz Wielki 54, 125
Grzybek Stanisław 33
Guillot Olivier 95, 96, 97
Guiorgadzé Marina 63
Gutkowska Irena Augustyna 157, 158
Guzewicz Wojciech 218
Guzowski Krzysztof 212

H

Hefe Charles-Joseph 103, 104, 105
Hemperek Piotr 127
Héracléonas 102
Héraclius 98, 99, 102
Heraklit z Efezu 69
Hezjod 113
Hieronim 48, 54
Hilary z Poitiers (Hilaire de Poitiers) 47,
202
Hinte Wolfgang 182
Hipolit 54
Hoffmann Joseph 44
Holte Ragnar 69
Honorius I 95, 99, 101, 102, 108
Huglo Michel 189
Hünemann Peter 44
Hymenajos 117

I

Ignacy Świrski 153, 154
Innocenty I 124
Innocenty IV 128, 129
Ireneusz z Lyonu 54

J

Jacewicz Marian 161
Jakub 212
Jakubiak Krzysztof 113
Janik Jerzy 208
Jan Kasjan 47
Jankowski Augustyn 24, 25, 26, 27, 28,
29, 30, 31, 32
Jan Paweł II 12, 45, 90, 112, 122, 133,
137, 142, 143, 148, 169, 170, 171,
172, 174, 175, 177, 179, 180, 184,
208, 217, 218, 219, 223
Jan XXIII 84
Jazykowa Irina 54
Jean IV 103, 108
Jeziarska Ewa Józefa 166
Joly Robert 76
Jungman P. 195
Juniewicz Edward 157
Justynien 104
Justyn 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,
71, 72, 73, 223

K

Kacprzyk Wiesław 137
Kaczoruk B. 153
Kamiński Ryszard 80, 169
Kamykowski Łukasz 80
Kanty Pytel Jan 24, 25, 26
Karol Wielki 126
Kasabuła Tadeusz 207, 209
Keener Craig S. 24
Kęsicka Elekta 152
Kieniewicz Piotr 183
Kiereś Henryk 181
Kippley John F. 44
Kittel Gerhard 65
Klauck Hans-Josef 33
Klemens Aleksandryjski 63
Klemens VI 115
Kobylińska Edmunda 153
Kołaczyńska Helena Edyta 152, 153, 162
Komorowski Bronisław 148
Konopka K. 152

Kopiczko Andrzej 218
 Kopiec Jan Marian 219
 Korbut Hiacenta Ewa 153
 Kowalczyk Józef 122
 Kowalkowska Benigna Ewa 163, 164
 Kowalski Jan Maria Michał 56
 Kozłowska K. 153, 157
 Krętosz Józef 217
 Krukowski Józef 135, 136
 Krusch Bruno 107
 Kuratczyk L. 156
 Kwadratus 61, 77

L

Lachowicz Adam 207
 Lament Bolesława 151, 152, 153, 154,
 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161,
 162, 163, 164
 Lament Zygmunt 161, 162
 Lampe A. 65
 Lampe Geoffrey William Hugo 65, 76
 Langgartner Georg 48, 49
 Langkammer Hugolin 50, 114
 Läßle Alfred 9
 Laski Harold J. 166, 167
 Laurentius Josephus 129, 131
 Lawler Michael G. 41
 Lebrun François 97
 Leclercq Henri 103, 104, 105
 Leclercq Henri 195
 Lemarignier Jean-François 97
 Linton Olof 62, 66
 Luber Dorota 183
 Ludwik Pobożny 127
 Lukian 113
 Lukrecjusz 113

Ł

Łoziński Zygmunt 152
 Łukaszyk Romuald 80, 188

M

Machinek Marian 143, 149
 Makrobiusz 113

Marcin Czermiński 152
 Marcovich Miroslav 71, 72, 74, 75
 Marek Aureliusz 72
 Marrou Henri Irénée 76, 97, 99, 195
 Martelet Gustave 82
 Martine 102
 Martin I 95, 103, 104, 105, 106, 107, 108,
 109
 Martin Victor 102, 103, 105
 Maryniarczyk Andrzej 208
 Masalski Robert 219
 Matthew Donald 98
 Maxime d'Aquilée 107
 Maxime de Chrysopolis 107, 108
 Maxime le Confesseur 95, 101, 102, 107
 Mayeur Jean-Marie 99
 May Georg 62
 May William E. 44
 Mazur Wawrzyniec 152
 McNamara Kevin 37
 Meliton z Sardes 62, 63, 72, 73
 Menenius Agryppa 65
 Meyendorff Jean 99, 100, 101, 102
 Midro Alina T. 208
 Mikołaj z Kues 223
 Milcjades 62
 Miltiades 77
 Miłosz Czesław 56
 Miquel Pierre 50
 Misiarczyk Leszek 62, 63, 68, 71
 Misiurek Jerzy 31
 Mohrmann Christine 195
 Moreau Joseph 76
 Morin Germain 49
 Moskal Tomasz 219
 Moysa Stefan 82
 Mrozek Andrzej 113
 Munier Charles 62, 68
 Murchland Bernard 38
 Musielak Jan M. 25
 Mussner Franz 32
 Muszala Andrzej 146
 Muszyński Henryk 117
 Myszor Wincenty 113

N

Nagórny Janusz 165, 181
Napierała Stanisław 122
Napiórkowski Andrzej 208
Nawrot Janusz 24, 31
Neuner Peter 12
Newman John Henry 38
Nieciecki Jan 212
Norwich John Julius 109
Nowacki Józef 142
Nowak Antoni J. 31

O

Olbrycht Katarzyna 176
Olejnik Stanisław 24, 31
Orchowski Józef 146
Orygenes 47, 74
Osborn Eric Francis 65, 66, 70
Ouen 96, 105, 107, 108
Outtier Bernard 63
Ozorowski Edward 10, 207, 208, 209,
211, 212, 216
Ożóg Krzysztof 218

P

Pantal O. 95, 96, 97
Paul Diacre 106
Pauzanasz 113
Paweł Apostoł 42
Paweł VI 16, 80, 81, 82, 83, 169, 178, 219
Pépin l'Ancien (Pépin de Lande) 96
Pépin le Jeune 96
Pesch Rudolf 32
Pétre Héléne 190
Piechowiak Marek 145
Pierrard Pierre 98
Pierre-Chrysologue 188
Pierre Marie-Joseph 63
Pietkiewicz J. 159
Pietras Henryk 113
Pietraszko-Gryń Agnieszka 208
Pietri Charles 99
Pietri Luce 99
Pie XII 191

Pilarczyk Krzysztof 113
Pindel Roman 32, 33
Piszczałowska Genowefy 161
Pius V 130
Piwowarski Władysław 167
Plazaola Juan 51
Plöchl Willibald 124, 125, 127, 128, 129,
130
Plutarch 113
Pokrywka Marian 183
Pop Roman 145
Pouderon Bernard 62, 63, 64, 68, 70, 71,
75, 77
Póltawska Wanda 208
Proniewski Andrzej 207, 210, 211
Pseudo-Izydor 127
Pużyński Stanisław 209
Pyrrhus 101, 102, 103

R

Radwański Zbigniew 144
Rahner Hugo 63, 74
Rahner Karl 40, 44, 112, 118, 213
Ratajczak Mariusz Z. 209
Ratzinger Joseph 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15,
18, 119, 120, 143, 144, 145, 212,
213
Riché Pierre 99
Romaniuk Kazimierz 24, 25, 26, 27, 28,
29, 30, 31, 32, 56
Rosik Mariusz 166
Rotharis 98, 106
Rouche Michel 97
Rubinkiewicz Ryszard 116
Rusecki Marian 9
Ryken Leland 51
Rynio Alina 166
Ryś Maria 147
Rzymiski Teodor (Kubina Teodor) 40

S

Sabourin Léopold 24
Sargiewicz Weronika 157, 158, 159
Sarzała Dariusz 174, 181
Sawicka F. 161

Schillebeeckx Edward 39, 41, 44
 Schmidbauer Hans Christian 212
 Schmidt Karl Ludwig 65
 Seneka 222
 Serge 100, 101
 Sergius 99
 Sesboüé Bernard 10
 Séverin I 102, 108
 Sęczek Jerzy 208, 215
 Siemaszko Anna 158
 Sienkiewicz J. 156, 160
 Sigebert II 105
 Sigebert III 96
 Simon Marcel 66
 Sipos Stephanus 126
 Sitarz Mirosław 124, 136
 Siwek Grzegorz 91
 Skreczko Adam 207, 209, 214
 Smagacz Arkadiusz 219
 Smoliński M. 156
 Smykowska Elżbieta 51, 55
 Snarski Zbigniew 208, 216
 Sokrates 69
 Sołtysiak Arkadiusz 113
 Sophrone 100, 101, 108
 Sopoćko Michał 213
 Sorsoli Cirillo 48
 Speyr Adrienne von 49
 Špidlik Tomáš 52
 Stabińska J. 158
 Stachowiak Lech 24, 25, 26, 27, 28, 29,
 30, 31, 32
 Stańczak Angela 159
 Starowieyski Marek 73
 Strzeduła Gerard 118
 Strzeszewski Czesław 81
 Szafrąński Adam Ludwik 87
 Szestow Lew 222
 Szymanek Edward 25, 26, 28, 30, 31, 52
 Szymik Jerzy 213
 Szyran Jerzy 147

Ś

Ślipko Tadeusz 146, 147
 Śmiarowska H. 158

Świderkówna Anna 73, 74, 75

T

Tacjan Syryjczyk 62, 70, 71
 Taracha Piotr 113
 Taylor Justin 25, 29, 30
 Teofil z Antiochii 62, 63, 74, 78
 Théodore 104
 Théodore, évêque de Pharan 99
 Théodore I 102, 108
 Thierry III 96
 Tobor Zygmunt 142
 Tocqueville Alexis de 168
 Tomasz z Akwinu 40
 Trzciński K. 160
 Turowski Wojciech 88
 Tykoniusz 48

V

Valadier Paul 224
 Vannier Marie-Anne 63
 Vauchez André 99
 Venard Marc 99
 Vidal Pedro 130
 Vigilus 104
 Vogt Hermann Josef 62
 Vorgrimler Herbert 37, 112

W

Wagner Jan 167
 Wal Jan 80
 Warzeszak Stanisław 207
 Wasilewska Józefa 160
 Wasilewski Dariusz 208
 Wasilewski Tadeusz 208
 Weiss Anzelm 217
 Welter Huberto 101
 Wergiliusz 113
 Wernz Franz Xaver 130
 Wierciński Feliks 152
 Wiktoryn z Petawium 48
 Wilhoit James C. 51
 Wilk Stanisław 219
 Willcock Christopher 187

Winczorek Jan 168
Winkówna G. 158
Wojda Jacek 104
Wojtyła Karol 152, 154
Wolff Christian 166
Wolicki Marian 165
Wołoszyn Gemma Bronisława 153
Woźniak Robert 213
Wójcicka A. 163
Wójtowicz Wojciech 10
Wróbel Józef 146, 209
Wujek Jakub 56
Wypych Stanisław 33
Wysocki Józef 208

Z

Zabielski Józef 182, 207, 209
Zadykowicz Tadeusz 165, 181, 183
Zajdzińska S. 153
Zakrzewska D. Z. 153
Zatorski Włodzimierz 50
Zdybicka Zofia J. 80
Zeilinger Franz 116
Zeiller Jacques 63
Zięba Antoni 207
Zilles Urbano 146
Zimoń Henryk 80
Zmijewski Josef 32

Ż

Żurek Antoni 48, 49, 50

