

Posłani w pokoju Chrystusa

ISSN 0239-801X

Spis 39 Roczników „Studiów Teologicznych” dostępny pod adresami:

1) www.studiateologiczne.pl; 2) www.czasopisma.uksw.edu.pl; 3) www.archibial.pl

Wydawca:

spes
wydawnictwo

ul. Sadowa 3, 18-400 Łomża

tel.: +48 86 215 14 10, fax: +48 86 215 14 13

www.spesmedia.pl

Adres redakcji:

Ks. W. Turowski: Pl. Papieża Jana Pawła II 1, 18-400 Łomża,

tel. 86 216 54 91, studiateologiczne@onet.eu

Zespół redakcyjny:

Ks. prof. dr hab. Adam Skreczko – redaktor naczelny

Ks. dr Wojciech Turowski – zastępca redaktora naczelnego

Ks. dr hab. Stanisław Biały – sekretarz

Ks. dr Marian Strankowski – rektor AWSD Białystok

Ks. prof. KUL dr hab. Tadeusz Syczewski – rektor WSD Drohiczyn

Ks. dr Robert Bączek – rektor WSD Łomża

Łomża 2021

STUDIA
TEOLOGICZNE

Białystok - Drohiczyn - Łomża

39

2021

Posłani w pokoju Chrystusa

Rada naukowa:

Ks. prof. dr hab. Detlev Domeyer (Dortmund, Niemcy),
Prof. dr hab. Boguslavas Gruževskis (UW Wilno, Litwa),
Ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW Warszawa),
Ks. dr hab. Andrzej Proniewski (UwB Białystok),
Ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL Lublin),
Ks. prof. dr hab. Kazimierz Rynkiewicz (LMU Monachium, Niemcy),
Ks. prof. dr hab. Marcin Składanowski (KUL Lublin),
Ks. dr Charles Vianney Tanke, (UCAC w Yaounde, Kamerun),
Ks. dr Paweł Tarasiewicz (Adler-Aquinas Institute, Mani-tou Springs, CO, USA),
Ks. prof. dr hab. Józef Zabielski (UKSW Warszawa),
Ks. prof. dr hab. Josef Žmijewski (Fulda, Niemcy)

Redaktorzy językowi:

język angielski – Joanna Kossewska
język włoski – Oria Ferraguti
język rosyjski/białoruski – dr Юрий Побайба
język niemiecki – dr Kathrin Maier

Redaktor statystyczny:

Ks. dr Dariusz Tułowiecki

Redaktorzy tematyczni:

Filozofia – Ks. dr hab. Piotr Mrzygłód (PWT Wrocław)
Humanistyka – Ks. dr hab. Stefan Radziszewski (WSH Radom)
Nauki Społeczne – Ks. dr Dariusz Tułowiecki (WSnR UKSW)
Prawo Kanoniczne – Ks. dr hab. Jarosław Sokołowski (UKSW Warszawa)
Teologia – Ks. dr Wojciech Turowski (WSD Łomża)

Artykuły w ST 39/2021 recenzowali:

Ks. dr hab. Przemysław Artemiuk – prof. UKSW Warszawa; Ks. dr hab. Mirosław Brzeziński – prof. KUL Lublin; dr Małgorzata Frąckiewicz – UwB – Białystok; Ks. dr Jacek Froniewski – PWT Wrocław; Ks. dr hab. Adam Kalbarczyk – prof. UAM Poznań; Ks. dr hab. Artur Kasprzak – UKSW Warszawa; Ks. dr Zdzisław Kieliszek – UWM Olsztyn; Ks. dr Arkadiusz Kruk – PWT Wrocław; Ks. dr Bogusław Kulesza – Modena Italia; Ks. prof. dr hab. Andrzej Najda – UKSW Warszawa; Ks. dr hab. Witold Ostafiński – prof. UPJPII Kraków; Ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski – UKSW Warszawa; Ks. dr hab. Andrzej Proniewski – prof. UwB Białystok; Ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda – KUL Lublin; Ks. dr hab. Grzegorz Pyżlak – prof. KUL Lublin; Ks. dr hab. Stefan Radziszewski – UJK Kielce; Ks. prof. dr hab. Adam Rybicki – KUL Lublin; Ks. prof. dr hab. Marcin Składanowski – KUL Lublin; Ks. dr hab. Stanisław Suwiński – prof. UMK Toruń; Ks. dr hab. Adam Wojtczak OMI – prof. UAM Poznań.

Redakcja dziękuje Recenzentom za podjętą pracę dla dobra nauki.

WPROWADZENIE

Trzecia część Ogólnopolskiego programu duszpasterskiego *Eucharystia daje życie* na lata 2019-22 podejmuje tematykę skutków udziału wiernych we Mszy. W centrum uwagi tej refleksji znalazły się wysiłki na rzecz bardziej świadomego udziału wiernych w Eucharystii oraz odkrywania zadań, które wynikają z owoców Komunii św. Zadania te wpisują się w hasło trzeciego roku realizacji programu duszpasterskiego: *Posłani w pokoju Chrystusa*. Kieruje nas ono bezpośrednio w stronę misji, której Chrystus Pan udziela wszystkim zebranych przy eucharystycznym stole. Jak widzimy, priorytety kolejnego etapu ogólnopolskiego programu duszpasterskiego należą do obszaru eucharystycznej natury życia chrześcijańskiego.

Wprawdzie dwa artykuły obecnego tomu Studiów ks. Tomasza Sulika: *La realizzazione della missione dei laici nella Chiesa attraverso l'esercizio del sacerdozio comune dei fedeli nella Costituzione Lumen Gentium* oraz o. Pawła Warchoła OFM Conv.; *Eucharystia fundamentem radykalnej nowości człowieka* poruszają zagadnienia bezpośrednio związane z tematem tegorocznego programu duszpasterskiego, natomiast inne opracowania w nim zawarte prowadzić mogą do szukania odpowiedzi na pytania, jak żyć Eucharystią na co dzień i jak dzielić się nią z innymi. Ukazują też społeczny wymiar chrześcijańskiego powołania i posłania. Są to sprawy istotne zwłaszcza we współczesnych czasach, gdy postępuje laicyzacja i zeswiecczenie życia. W tym kontekście istotne jest budzenie świadomości, że jesteśmy uczniami–misjonarzami. Ten rok winien też obudzić świadomość, jak wielu ludzi straciliśmy na skutek pandemii, oraz że są oni poza Eucharystią. Duszpasterz nie może tylko koncentrować się na tych wiernych, którzy wciąż przychodzą do kościoła. Trzeba wyjść, nawoływać, zapraszać. Jesteśmy wszyscy posłani. Msza św., Eucharystia nie kończy się błogosławieństwem końcowym. Powinno jej towarzyszyć odkrycie tego, że Pan Bóg nas do czegoś potrzebuje; posyła nas do czegoś lub do kogoś.

Redakcja Studiów zwraca się z prośbą do Autorów mających zamiar zamieszczać swoje teksty na łamach naszego pisma, aby byli wrażliwi na wskazania Episkopatu Polski co do przyszłorocznej tematyki programu duszpasterskiego. Hasło roku duszpasterskiego 2022/23 będzie brzmiało „Wierzę w Kościół, Przybytek Boga z ludźmi”, które wyrasta z analizy aktualnej sytuacji Kościoła. Będzie wezwaniem poszukiwania dróg dziś i na ju-

tro Kościoła w Polsce, obudzeniem i umocnieniem wiary w Kościół, która jest doświadczaniem obecności Boga we wspólnocie i w obecnym świecie.

Żywimy bowiem nadzieję, że materiały starannie opracowywane będą pomocą w realizacji tego programu. Roczник nasz bowiem trafia do wszystkich parafii trzech diecezji (zgodnie z tytułem). Poza tym od tego numeru pismo zostaje wydawane w ramach Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jesteśmy wdzięczni Uniwersytetowi, że podjął się tej współpracy.

Redakcja

Artykuły

O. KRZYSZTOF FERENC CSSP

LE LIVRE DE JONAS DANS LE CONTEXTE DE L'ACTIVITE LITTERAIRE DE L'EPOQUE DE SA CREATION

Contenu: 1. Époque de la création du livre de Jonas; 2. Courants religieux et culturels de l'époque; 3. Activité littéraire de l'époque; 4. Genre littéraire du livre de Jonas.

Introduction

Aujourd'hui, avec une forte probabilité, nous voyons dans le livre de Jonas un texte postexilique, une voix spécifique en relation avec les changements qui ont eu lieu en Israël au cinquième ou au début du quatrième siècle av. J.-C. L'ayant considérée comme une œuvre post-babylonienne, nous aimerions la voir dans ce contexte.

L'histoire des Juifs en Palestine après la captivité babylonienne, à savoir sous l'occupation perse (538-333 av. J.-C.), n'est pas bien connue. Les sources disponibles n'en présentent qu'une relation fragmentaire. Parmi elles, se trouvent les livres bibliques d'Esdras et de Néhémie, qui continuent ceux des Chroniques, ainsi que les écrits prophétiques d'Aggée, de Zacharie et de Malachie et en partie aussi ceux de Daniel et d'Esther.

Malgré les difficultés mentionnées ci-dessus, il faut auparavant prendre en considération non seulement la sortie de la captivité de Babylone, mais en particulier les conséquences religieuses provoquées par ce soudain don de la liberté fait aux Juifs. Il faut tenter de prendre en

O. Krzysztof Ferenc CSSp – Rektor Wyższego Seminarium Duchownego Zgromadzenia Ducha Świętego w Bydgoszczy afiliowanego do Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Studiował teologię biblijną na Jezuickim Fakultecie w Paryżu (Le Centre Sèvres), gdzie uzyskał tytuł licencjata. Obecnie przygotowuje pracę doktorską z tej dziedziny na UKSW w Warszawie.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5399-5126>; e-mail: spirytynek@gmail.com

compte les attentes et les déceptions religieuses des Juifs de cette époque. Cette étude permettra d'apercevoir les problèmes de la communauté post-texilique. Cette restitution du texte à son moment historique peut apporter une lumière sur l'interprétation du comportement de Jonas, et même sur l'interprétation du livre¹.

Par conséquent, nous entendons approfondir notre connaissance des événements historiques, la situation des destinataires et leurs conditions culturelles ou religieuses, leurs problèmes théologiques, et même leur activité littéraire, et enfin le genre littéraire du Livre de Jonas.

1. Époque de la création du livre de Jonas

Les Juifs déportés à Babylone ont subi un important changement religieux. La prédication des prophètes (Ezéchiel, Jérémie, Deutéro-Isaïe) suscite une réflexion sur l'exil et le présente comme le résultat de l'infidélité du peuple. En même temps, dans le message des prophètes, le peuple comprend qu'il peut continuer à espérer malgré ses fautes; il entend que le retour est possible, mais conditionné par une fidélité qui, vu de l'infidélité antérieure, ne pourra surgir que d'un don de Dieu (Ez 36,24-28)².

Depuis le milieu du VI^e siècle av. J.-C., Israël en exil nourrit l'espoir d'être libéré grâce au roi perse Cyrus, qui gagne alors manifestement du respect politique et militaire. Celui-ci est appelé par le Deutéro-Isaïe comme libérateur, l'oint envoyé par Dieu, le «messie» qui sauvera le peuple d'Israël en exil (Is 45,1-5). Les vœux d'Israël sont finalement exaucés lorsqu'en 539 Cyrus entre en vainqueur dans la capitale du pays de Babylone³. Un immense empire perse naît sur les décombres de l'empire de Babylone; à son apogée il s'étend de la Macédoine à l'Indus. Contrairement à ses prédécesseurs, le nouvel état mène une politique habile envers les peuples conquis. Si les Assyriens étaient connus pour leur cruauté, les Babyloniens furent un peu plus cléments et les Perses sont extrêmement tolérants. Ils laissent les peuples conquis cultiver leur propre culture, leur langue et leur religion et vont jusqu'à soutenir la religion juive. Cette tolérance, qui favorise un pluralisme religieux dans l'Empire perse, ne peut s'expliquer que

¹ Cf. A.-M. Pelletier, *Lectures bibliques: aux sources de la culture occidentale*, Paris 2001, p. 241.

² Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël: des origines à la période romaine*, Bruxelles 2007, p. 88-89.

³ *Ibid.*, p. 91.

par un choix politique⁴. L'édit de Cyrus⁵ traduit de façon significative la politique de tolérance des monarques perses, il dit à ce propos: «Ainsi parle Cyrus, roi de Perse: YHWH, le Dieu du ciel, m'a remis tous les royaumes de la terre, c'est lui qui m'a chargé de lui bâtir un Temple à Jérusalem, en Juda. Quiconque, parmi vous, fait partie de tout son peuple, que son Dieu soit avec lui! Qu'il monte à Jérusalem, en Juda, et bâtisse le Temple de YHWH, le Dieu d'Israël – c'est le Dieu qui est à Jérusalem. Qu'à tous les rescapés, partout, la population des lieux où ils résident apporte une aide en argent, en or, en équipement et en montures, en même temps que des offrandes de dévotion pour le Temple de Dieu qui est à Jérusalem» (Esd 1,2-4).

Le victorieux Cyrus permet aux exilés de rentrer dans leur pays pour y reconstruire le temple et pour reprendre leurs traditions religieuses. Dans le livre d'Esdras, le décret de Cyrus est explicitement adressé aux Juifs. Cependant il faut considérer le retour à Jérusalem non comme un privilège réservé aux Israélites, mais comme une décision qui fait partie d'un plan d'ensemble⁶. Les événements montrent que s'achève le temps de la colère de Dieu contre son peuple et contre le temple. Dans l'acte du retour d'exil, le roi perse n'est que l'instrument de YHWH; l'édit de Cyrus et le retour d'exil sont les deux faces d'un acte unique de Dieu. L'action messianique passe désormais par le truchement d'un souverain étranger, païen, aperçu comme «l'oint de YHWH» (Is 45,1)⁷.

La réalisation des résolutions de l'édit est confiée à Sheshbazzar, qualifié de prince de Juda en Esd 1,7-8 (*nasi*, terme caractéristique du livre d'Esdras). En Esd 5,14, il n'est que haut-commissaire, *pehah*. Ce titre de l'administration perse implique que la Judée est devenue un district séparé, administré de manière autonome. La mission de Sheshbazzar vise à rapatrier le matériel du temple et poser les fondations du nouveau temple⁸.

Le retour semble se réaliser par étapes. Sous le commandement de Shes-

⁴ Cf. D. Noël, *Au temps des Empires. De l'Exil à Antiochos Epiphane (587-175)*, Cahiers Évangile 121 (2003), p. 23.

⁵ L'édit en question, dont Esdras rapporte le texte, ne date pas de la première année de règne de Cyrus, comme l'indiquent l'analyse de la forme et les anachronismes. De même pour l'édit cité en Esd 6,3-5. Ces édits furent fabriqués en réalité à une époque postérieure, à un moment où ils pouvaient servir à conférer une garantie et un privilège impérial au Temple déjà reconstruit, et à contrer les prétentions du temple rival de Samarie. Voir: M. Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire: histoire ancienne d'Israël*, Montrouge 2008, p. 342.

⁶ Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 92.

⁷ Cf. Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, Cahiers Évangile 95 (1996), p. 14.

⁸ Cf. D. Noël, *Au temps des Empires*, p. 26.

hbaççar, un premier convoi, un petit groupe d'exilés a pu retourner en terre d'Israël après 538 av. J.-C, mais le nombre ne devait pas être très important. Peu d'exilés sont rentrés immédiatement. Pour une partie importante de la population juive – y compris un groupe de prêtres – le retour n'est pas une priorité (Esd 8,2.15). En effet, la génération née et grandie en Babylonie s'est intégrée dans les relations locales. Même si elle vivait en captivité, elle se procura une bonne situation et en partie une promotion sociale. Il est alors difficile d'y renoncer au profit d'une vie incertaine en Palestine⁹.

Les rapatriés sous Sheshbaççar entreprennent la reconstruction du Temple. Mais leur mission ne se réalise pas facilement, au lieu d'être reçus avec enthousiasme dans leur patrie, ils rencontrent l'opposition des populations locales qui n'ont pas connu l'Exil¹⁰.

Pour bien mesurer la situation, il faut rappeler le statut de ces deux groupes sociaux. Ceux qui sont restés étaient les villageois, les pauvres paysans, les serviteurs que les Babyloniens ont laissés pour cultiver la terre. Ceux qui étaient déportés étaient les dirigeants politiques, les prêtres, les scribes et les propriétaires terriens. Ils revenaient avec l'idéologie de la nouvelle alliance en se considérant comme le «reste d'Israël». Ceux qui étaient restés étaient incultes, analphabètes, dispersés et sans chef. Les rapatriés venaient avec des titres de propriété sur des terres, alors que les autochtones restés les avaient occupées. Deux stratégies étaient possibles: la fusion ou le rejet. Malheureusement, le rejet a l'emporté¹¹.

La mission de Sheshbaççar est donc un demi-échec: l'autel des sacrifices est consacré mais la reconstruction du Temple entreprise doit s'interrompre à cause du conflit avec des opposants autochtones: Samaritains, Edomites et Ammonites. Sur les détails de sa mission les événements restent très flous, nous demeurons dans l'incertitude. L'ordre des événements tel qu'il se présente, est remis en question: comment peut-on parler de la restauration du culte sur l'autel avant la construction des fondations du temple¹²?

La principale vague de réfugiés arrive durant les premières années du règne de Darius I^{er} (522-486 av. J.-C.), probablement en 521 av. J.-C., sous la direction de Zorobabel, le petit-fils du roi Joiakîn et donc descendant de David, en présence du grand prêtre Josué, descendant de Sadoc. Les textes prophétiques parlent de Zorobabel en termes quasi messianiques

⁹ Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 93.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 93.

¹¹ Cf. Voir: M. Liverani, *La Bible*, p. 346-347.

¹² Cf. R. Lebeau, *Une histoire des Hébreux: de Moïse à Jésus*, Paris 1998, p. 155-156.

(Ag 2,20-23; Za 6,9-14) et donc laissent espérer une restauration monarchique¹³. Comme «gouverneur de Juda», Zorobabel continue l'œuvre de Sheshbazzar pour la reconstruction du Temple. Les rapatriés se prennent pour le *Reste* sacré à partir duquel un nouveau royaume messianique doit être fondé. Ils éprouvent du mépris pour ceux qui sont restés dans la patrie et notamment pour les Samaritains¹⁴. Pour affirmer leur supériorité, ils ne permettent pas à ces derniers de collaborer à la reconstruction du temple. La réouverture du chantier suscite de nouveau l'hostilité des Samaritains. Ils s'adressent au gouverneur Tattenai et réussissent à arrêter les travaux de la construction. Cet état se prolonge jusqu'à environ 520 av. J.-C.¹⁵.

Tandis que le temple reste toujours en ruine, le prophète Aggée accuse les Judéens récemment retournés dans leur pays, de faire passer leurs affaires privées, les constructions de leurs propres maisons avant le rétablissement du culte; ils estiment que Dieu peut attendre (Ag 1,2-9). En voyant le petit nombre, trop faible pour suffire à la restauration, le prophète Zacharie invite les déportés à rentrer (Za 2,10-11)¹⁶. Grâce à l'ingéniosité de Zorobabel et au zèle des deux prophètes – Aggée et Zacharie – au printemps 515 av. J.-C., durant la sixième année du règne de Darius I^{er}, le temple nouvellement bâti, est consacré. Avec la célébration solennelle de la Pâque (Esd 6,19-22), commence une nouvelle époque de l'histoire d'Israël¹⁷.

Malheureusement, la restauration de la monarchie et le changement de statut de Juda ne se réalisent pas. Zorobabel ne devient pas «roi de Juda» et à partir du milieu du V^e siècle, les gouverneurs ne sont plus les descendants de David. Cette rupture de la dynastie davidique fait comprendre aux rapatriés l'invalidation de la promesse faite à David et à sa descendance (2 Sm 7), promesse que les prophètes avaient renouvelée en faveur de Zorobabel, constructeur du second temple. Cette situation provoque un choc idéologique chez les Judéens qui ont du mal à accepter l'autorité non davidique. Naturellement ils se tournent vers la dynastie sacerdotale, comme assurance de la continuité des traditions et seule autorité de la communauté

¹³ Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 94.

¹⁴ Jérusalem a toujours considéré la communauté samaritaine comme le produit d'un schisme inacceptable, comme une population d'une formation ethnico-religieuse mixte et d'un culte extrêmement syncrétique. Voir: J. A. Soggin, *Histoire d'Israël et de Juda: introduction à l'histoire d'Israël et de Juda des origines à la révolte de Bar Kokhba*, Bruxelles 2004, p. 358-359.

¹⁵ Cf. R. Lebeau, *Une histoire des Hébreux*, p. 156.

¹⁶ Cf. D. Noël, *Au temps des Empires*, p. 26-27.

¹⁷ Cf. M. Liverani, *La Bible*, p. 369.

judéenne. Le grand prêtre semble avoir récupéré le respect dû à Zorobabel et le peuple prête avec ardeur le principal de son attention au domaine religieux et social¹⁸.

Il manque des données historiques sur la période suivant immédiatement la reconstruction et la consécration du temple; parfois même certaines données sont controversées. Une chose est sûre, la situation socio-politique et religieuse dans la communauté postexilique est difficile; graves déficiences dans le comportement des prêtres et corruption morale expriment l'attente d'un changement profond, l'attente d'une guérison¹⁹.

2. Courants religieux et culturels de l'époque

Le processus de la reconstruction et du renouvellement du peuple élu d'après l'exil se développe dans le contexte historique de l'empire perse, dans un contexte de crises politiques, sous des monarques différents, dans un climat de courants indépendantistes différents selon les régions de l'empire. Dans ce contexte, se situe la mission de deux figures importantes pour la formation de l'identité de la communauté postexilique: Esdras et Néhémie²⁰.

La chronologie de l'action des deux hommes – commune ou séparée – pose des difficultés considérables, mais ne change aucunement la connaissance sur l'essentiel des changements au sein de la communauté juive. En outre, cela ne constitue pas l'objet de la présente étude. C'est pourquoi, conformément à l'opinion commune des exégètes, nous adoptons l'ordre d'apparition de ces deux personnages en contradiction avec la présentation biblique: la mission de Néhémie est suivie, et non précédée, par celle d'Esdras. Selon la conviction des exégètes, cet ordre est dû à une intention théologique, selon laquelle une figure sacerdotale doit être précédée par une figure laïque. En conséquence, il faudrait donc placer la première arrivée de Néhémie à Jérusalem en 445 av. J.-C., sous Artaxerxès I^{er}. Sa mission est suivie par l'arrivée d'Esdras sous le règne d'Artaxerxès II, en 398 av. J.-C.²¹.

Néhémie, échanson à la cour du roi Artaxerxès I^{er} à Susse²², apprend la

¹⁸ Cf. A. Lemaire, *Zorobabel et la Judée à la lumière de l'épigraphie (fin du VI^e s. av. J.-C.)*, Revue Biblique 103-1 (1996), p. 55-57.

¹⁹ Voir L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 95-96.

²⁰ *Ibid.*, p. 96.

²¹ Cf. Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, Cahiers Évangile 95 (1996), p. 33; L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 96.

²² Voir A. Lemaire, *Néhémie le réformateur (445-433)*, in Quesnel M., GRUSON P. (dirs.), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Paris 2001, p. 351-352.

situation déplorable de ses compatriotes en Palestine: «Ceux qui sont restés de la captivité, là-bas dans la province, sont en grande détresse et dans la confusion, il y a des brèches dans le rempart de Jérusalem et ses portes ont été incendiées» (Ne 1,3). À sa propre demande, le roi le nomme gouverneur de la Judée. Une telle mission suppose que les pleins pouvoirs ont été conférés directement par le roi²³. Grâce à cette nomination, la région obtient son indépendance²⁴ de la province de Samarie et Néhémie se rend alors à Jérusalem en vue d'y reconstruire des murailles.

Il est impossible de savoir ce qui s'est vraiment passé, mais il semble qu'il ne s'agit pas des ruines laissées par les Babyloniens et maintenue en l'état. Vraisemblablement, durant le premier quart du V^e av. J.-C., Jérusalem, hormis le temple, a dû connaître une nouvelle destruction avec des dégâts assez limités²⁵.

L'action énergique de Néhémie (Ne 2,18b) suscite de multiples oppositions au niveau d'une partie des notables, de certains Judéens, de Sanballat, gouverneur de la Samarie, de Tobiyva exerçant probablement une autorité sur l'ancien territoire d'Ammon et de Geshem qui exerçait des fonctions royales parmi les tribus arabes. Ses opposants craignent le renforcement de l'autonomie judéenne et sont déterminés à menacer le travail commencé soit par des sarcasmes et des moqueries (Ne 2,19; 3,33-35) soit par un véritable coup de main contre Jérusalem (Ne 4,1-6). Malgré ces vives oppositions, la reconstruction continue à avancer sous la protection d'une garde armée organisée par Néhémie, des guetteurs de nuit prêts à se battre et même avec la participation «des Juifs qui habitaient près d'eux» (Ne 4,6). La propagande anti-néhémienne ne s'arrête pas, les adversaires utilisent tous les moyens possibles, comme le traquenard (Ne 6,1-4), la fausse accusation (Ne 6,5-9) ou même l'intervention d'un faux prophète, Shemaya, pour discréditer Néhémie aux yeux de tous. En dépit de cette opposition puissante, Néhémie achève en cinquante-deux jours les murs et les portes de Jérusalem, en 444 avant J.-C. (Ne 6,15)²⁶.

Voyant la population de Jérusalem peu nombreuse, il entreprend une action de repeuplement. Il le réalise par le transfert dans Jérusalem d'un

²³ Cf. A. Soggin, *Histoire d'Israël*, p. 340.

²⁴ Lors des fouilles dans des localités judéennes habitées durant cette période, on a retrouvé des monnaies et des estampilles portant l'inscription «Judée», ce qui confirme une autonomie relative de la province juive par rapport aux autres régions; voir L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 97.

²⁵ Voir A. Soggin, *Histoire d'Israël*, p. 338-339.

²⁶ Voir Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 52-53.

dixième des habitants des villes et villages environnants, tirés au sort ou volontaires. Une fois l'action du repeuplement effectuée, la ville inaugure les nouvelles murailles²⁷.

Après douze ans de gouvernance à Jérusalem, Néhémie se rend à la cour de Perses. Mais pendant son absence, un nouveau désordre s'établit à Jérusalem et, dès 432 av. J.-C., nous retrouvons Néhémie en Judée (Ne 5,14) où il entreprend des réformes au plan social et au plan religieux. Il s'attaque d'abord au problème de l'esclavage de ses compatriotes²⁸. À cause de la fiscalisation excessive, des mauvaises récoltes et des difficultés économiques, les exilés s'endettent, ils vendent leurs propriétés et même certains se livrent à l'esclavage. Lors d'une assemblée populaire, on jure solennellement de libérer les Israélites, de restituer les biens aux propriétaires et de diminuer les impôts perses (Ne 5,1-12)²⁹.

Par intérêt commercial, le grand prêtre Eliashib concède une salle du temple à Tobbiya l'Ammonite, adversaire de Néhémie. De son retour, Néhémie furieux applique avec zèle la Loi et expulse Tobbiya, parce qu'une telle présence est inacceptable selon Dt 23,4 qui exclut «l'Ammonite et le Moabite de l'assemblée de YHWH». Puis il nettoie les locaux du temple, en rétablissant leur caractère sacré et leur fonction originale³⁰.

Le personnel du temple de Jérusalem ne percevait plus de rémunération et il abandonnait le service du sanctuaire et par conséquent il allait chercher ailleurs sa subsistance. Néhémie rappelle l'obligation de la dîme (Dt 14,22-27; 26,12-13) et il institue une commission de contrôle³¹.

Les Juifs n'observaient pas le repos sabbatique. Le sabbat, bien valorisé durant l'exil à Babylone, avait quelque mal à s'imposer en terre judéenne. En vue d'arrêter le commerce, Néhémie ordonne de fermer les portes de la ville le jour du sabbat, lieu habituel des transactions. Cette vision de la «sainteté» de la ville Jérusalem enfermée dans ses murs (cf. Ne 1,11) se retrouve par exemple en Jl 4,17: «Jérusalem sera un lieu saint, les étrangers n'y passeront plus³²!».

²⁷ Cf. Lebeau R., *Une histoire des Hébreux*, p. 158.

²⁸ Les différents historiens placent cet événement dans les différentes périodes de la mission de Néhémie. La situer pendant la première mission suppose une visée théologique, selon laquelle la communauté restaurée dans ses murs (Ne 6) se devait d'être d'abord réconciliée avec elle-même (Ne 5); voir Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 56.

²⁹ Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 98.

³⁰ Cf. Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 59-60.

³¹ Cf. D. Noël, *Au temps des Empires*, p. 42.

³² Voir Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 60-61.

Il adjure ses compatriotes d'éliminer les mariages mixtes avec des femmes étrangères. En Ne 13,28, Néhémie s'en prend au lien matrimonial d'un fils de Yoyada, fils d'Eliashib, le grand prêtre en exercice, avec une princesse samaritaine, union qui ne peut pas être admise par le pieux réformateur. Il chasse le fils du grand prêtre en scellant définitivement la séparation des Samaritains et des Juifs³³.

L'image de Néhémie retenue par l'histoire et confirmée par la tradition biblique est tout d'abord celle du bâtisseur³⁴: «De Néhémie le souvenir est grand, lui qui releva pour nous les murs en ruine, établit portes et verrous et releva nos habitations» (Sir 49,13). Parmi ses diverses réalisations, la reconstruction des murailles de Jérusalem est la plus importante en vue de la sécurité nationale. De cette manière, il prépare les conditions extérieures pour les réformes d'Esdras.

Esdras est présenté comme prêtre, descendant d'Aaron par Sadoq et scribe de YHWH «versé dans la Loi de Moïse» (cf. Esd 7,1-6), mais aussi comme un haut fonctionnaire de la cour perse, sorte de commissaire aux affaires juives. Il arrive à Jérusalem à la tête d'un groupe d'exilés en 398 av. J.-C.³⁵ Selon Esd 7,25, il obtient un large mandat pour mener à bien le renouveau du culte à Jérusalem et sa mission ordonnée par le roi perse – Artaxerxès II – ne se limite pas seulement à la Judée, mais vise «tout le peuple de Transeuphratène». Certains, cependant, voient ici un travail du rédacteur, et pour eux Esdras n'exerce pas les fonctions du gouverneur provincial, mais reprend certains aspects de la mission de son prédécesseur Néhémie³⁶.

Lors d'une célébration de la Fête des Tentés (Ne 8,13-18), Esdras lit devant toute la population le livre de la Loi³⁷. Émus, les Israélites se sentent prêts à agir selon la volonté de Dieu, ils confessent publiquement leurs

³³ Voir D. Noël, *Au temps des Empires*, p. 42-43; Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 60-62.

³⁴ Cf. A. Lemaire, *Néhémie le réformateur (445-433)*, p. 353; Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 63.

³⁵ Il n'y a pas d'unanimité sur la date, voir J.A. Soggin, *Histoire d'Israël et de Juda*, p. 341-346. La date proposée ici est celle de Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 98. A. LEMAIRE place l'arrivée d'Esdras sous Artaxerxès I^{er} en 458 av. J.-C.; voir A. Lemaire, *Néhémie le réformateur (445-433)*, p. 360.

³⁶ Cf. A. Lemaire, *Néhémie le réformateur (445-433)*, p. 36; L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 99.

³⁷ Comme l'ordre historique, de la même manière aussi la question sur le contenu exact du «livre de la Loi» divise encore les commentateurs. Il s'agit probablement d'un fragment du Pentateuque. Pour Luca MAZZINGHI, il s'agissait de la législation culturelle concernant le temple. Voir L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 100.

péchés et renouvellent l'alliance: ils promettent de rompre les liens avec des étrangers, d'observer le sabbat, de payer loyalement des impôts pour le temple. Après cet événement, lors d'une relecture de la Loi (second récit en Esd 10), Esdras exige irrévocablement de ses compatriotes: «Vous avez commis une infidélité en épousant des femmes étrangères: ainsi avez-vous ajouté à la faute d'Israël ! Mais à présent rendez grâce à YHWH, le Dieu de vos pères, et accomplissez sa volonté en vous séparant des peuples du pays et des femmes étrangères³⁸» (Esd 10,10-11).

À cet égard, la position des deux hommes: Néhémie et Esdras, est intransigeante et déterminée. En effet, ils considèrent ce problème comme le plus grand danger pour la fidélité d'Israël à YHWH. Afin de résoudre définitivement le problème des mariages mixtes, Esdras crée un système judiciaire avec une commission de «chefs de maisons paternelles» (Esd 10,16). Ce comité établit la «liste des coupables» – dont copie est jointe en Esd 10,18-43 – et procède à la purification de la vie familiale (Esd 10,17). Ces mesures radicales, liées aux questions religieuses, laisseront une marque particulière sur les Israélites pour les siècles à venir. C'est ainsi que Esdras réussit à endiguer les interférences ethniques et religieuses pour déterminer qui fait partie de la communauté israélite³⁹.

Le plus important aspect de la réforme religieuse d'Esdras avait pour but de restaurer l'identité du peuple juif fondée sur la Torah. Ainsi, la Loi de Moïse est dès lors au centre de la vie de cette nation, elle règle toute la vie d'Israël. La loi détermine qui appartenait à la communauté israélite et qui devait en être exclu. Depuis Esdras et Néhémie, la Loi acquiert une importance absolue, peu importent l'époque et les circonstances. Par le décret royal, elle devient la «Loi du roi», la loi impériale qui a valeur au plan civil. Selon la Loi, les scribes et les juges ont l'autorité de régler la vie interne de la communauté et leurs coutumes religieuses⁴⁰. Cependant ce faisant, elle perd son ancien rôle de fil conducteur censé révéler la volonté de Dieu, par le décret civil du roi de Perse; elle se trouve entièrement détachée du législateur divin et remise entre les mains d'un pouvoir païen⁴¹.

Avec la réforme d'Esdras, les rapatriés juifs deviennent conscients que l'idée d'une nouvelle monarchie davidique indépendante est politiquement

³⁸ Voir Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 41-46.

³⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁰ Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 99.

⁴¹ Voir Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 47.

gommée. La réforme fait naître une réalité nouvelle, le judaïsme⁴², réalité basée sur l'expérience de la captivité de Babylone qui a fait comprendre que la nation d'Israël existe même sans indépendance politique. Son existence n'est pas fondée sur les seuls facteurs politiques et par le fait d'avoir son propre état, mais par une fidélité religieuse à YHWH, qui s'exprime de plus en plus par une séparation des autres peuples⁴³.

Au point de vue national, la communauté juive postexilique se bâtit sur deux piliers: le Temple et la Loi. Tous ces efforts visent à s'isoler du milieu païen, du «peuple de la terre»; ce qui est défini en mots bibliques de la manière suivante: «notre Dieu ne nous a point abandonnés: il nous a concilié la faveur des rois de Perse, nous accordant un répit pour que nous puissions relever le Temple de notre Dieu et restaurer ses ruines, et nous procurant un abri sûr en Juda et à Jérusalem» (Esd 9,9). Les réformes postexiliques ont réussi à construire une communauté judéenne «pure», en marge du monde, séparée des autres par le mur de la Loi⁴⁴.

Durant la période postexilique, on apprécie la valeur des Livres Sacrés, pas simplement par l'étude, la lecture et la méditation de jour et de nuit (cf. Ps 1,2) mais aussi par le travail des scribes. Par le contact avec la sagesse d'autres nations, une société en marche de reconstruction tente à mener une nouvelle réflexion sur l'expérience humaine et la foi dans le Dieu d'Israël. C'est à cette époque qu'on place certains livres sapientiels, comme ceux des Proverbes, de Job ou du Cantique des Cantiques⁴⁵.

Il semblerait qu'une nouvelle vie commence enfin. Cependant nous savons de l'histoire que la réforme d'Esdras rencontra des opposants. D'un côté nous avons une tendance légaliste et avec le temps elle sera de plus en plus forte. De l'autre côté les courants sapientiaux et prophétiques nous témoignent des mentalités plus ouvertes, avec les mouvements universalistes⁴⁶. Entre les partisans et les adversaires de la réforme, il y a des controverses religieuses; le livre de Ruth en est le résultat, puisqu'il contient la légalisation religieuse des mariages religieux entre les Israélites et les Moabites⁴⁷. Le fanatisme pusillanime des juifs et leur égoïsme concernant le salut sont stigmatisés par le livre de Jonas dont le milieu de création devait

⁴² Pour approfondir voir C. Tassin, *Le judaïsme, de l'Exil au temps de Jésus*, Cahiers Évangile 55 (1986).

⁴³ Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 100.

⁴⁴ L'expression tirée chez R. Lebeau, *Une histoire des Hébreux*, p. 161.

⁴⁵ Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 102.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁷ Cf. A. Lemaire, *Néhémie le réformateur (445-433)*, p. 62.

être, selon les exégètes, identique – ou presque identique – au milieu au sein duquel le livre de Ruth a pris forme⁴⁸.

3. Activité littéraire à l'époque

La Ville Sainte et le Temple sont reconstruits. A la même époque, à côté du temple reconstruit, de nombreuses synagogues analogues à celles connues en Babylonie, surgissent au service de l'importante diaspora juive et pour les localités éloignées de Jérusalem; d'où la nécessité de reproduire davantage de copies des Livres Sacrés. Il s'agissait non seulement de lire, mais aussi d'expliquer, de transmettre et de diffuser⁴⁹. Le besoin d'expliquer résultait d'une conviction qu'à l'époque d'après la captivité l'institution des prophètes avait pris fin (cf. Ps 74,9), remplacée par la Torah. La lecture, l'étude et l'interprétation de la Torah devaient permettre de reconnaître la volonté de Dieu concernant les problèmes concrets de la communauté⁵⁰. Ce travail est accordé aux scribes appelés *soferim*, c'est-à-dire les «hommes du Livre». C'est ainsi qu'Esdras est appelé scribe, lui aussi, en Ne 8,1, un scribe qui a «appliqué son cœur à scruter la Loi de YHWH, à la pratiquer et à enseigner en Israël, les lois et les coutumes» (Esd 7,10). Expliquer et actualiser l'Écriture, c'était l'activité réservée aux *soferim*. La mise en scène de la proclamation de la Parole de Dieu pendant la Fête des Tentes (Ne 8,1-11) est déjà influencée par l'office synagogaal, pendant lequel le scribe (Esdras) lit un passage de la Loi de Dieu, traduit en araméen et en explique le sens pour que les auditeurs comprennent (cf. Ne 8,8)⁵¹.

Déjà au temps d'Esdras, le travail des *soferim* ne se limitait pas simplement à copier et à diffuser les textes du code législatif. Leur rôle commence par la rédaction et compilation du Pentateuque lui-même, en fondant dans un même texte, les traditions antérieures et la tradition (rédaction) sacerdotale. Les modifications apportées au texte s'inscrivaient dans les œuvres. Cela conduisit à élaborer la forme finale du livre de la Loi reconnue et adoptée par la suite comme la base des copies qui étaient soigneusement préparées⁵².

⁴⁸ Voir L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 95.

⁴⁹ Voir J.A. Soggin, *Histoire d'Israël et de Juda*, p. 348-349.

⁵⁰ Cf. F. Siegert, *La naissance de l'identité juive dans le monde antique*, *Cahiers bibliques* 32 (1986), p. 7.

⁵¹ Voir C. Tassin, *Le judaïsme, de l'Exil au temps de Jésus*, p. 28.

⁵² Cf. A. Lemaire, *Scribes. II. Ancien Testament-Ancien Israël*, in *Supplément au Dictionnaire*

Dans l'explication de l'Écriture, les scribes – spécialement les scribes enseignants – accompagnaient éventuellement le texte biblique d'un commentaire détaillé en rapprochant le passage étudié des autres passages bibliques similaires, en tiraient les applications juridiques et proposaient une interprétation historique actualisante. Ils communiquaient ainsi à Israël la volonté de Dieu en devenant de véritables héritiers des prophètes⁵³.

Sous la direction d'Esdras, les *soferim* «appliquaient leur cœur à scruter la Loi de YHWH» (cf. Esd 7,10). La racine du verbe «scruter» renvoie à l'activité spécifique du scribe: étude et l'enseignement sur la Torah appelée *midrash*. Le mot *midrash* vient du verbe hébreu *darash*, dont le sens premier est «chercher», mais sa signification peut s'étendre jusqu'aux nuances de «interroger, consulter, enquêter, réclamer», voire «exiger». Le sens commun à l'époque postexilique est: chercher Dieu et chercher sa réponse dans l'Écriture. Donc *darash* signifie l'étude de la Torah: «Grandes sont les oeuvres de YHWH, dignes d'étude (*derwšim*) pour qui les aime». Le sens de la racine *drš* se trouve fixé dès l'époque postexilique; lorsque le Chroniqueur emploie le mot *midrash*, il se réfère à des ouvrages qui glosent l'Écriture dans un but instructif⁵⁴.

Dans la signification classique, on ne peut pas dissocier du *midrash* les techniques et les méthodes qu'il utilise⁵⁵. Les méthodes midrashiques conduisent à des créations littéraires diverses dans l'interprétation, l'exégèse et l'explication du texte biblique. Dans le cas d'un texte narratif, il s'agit d'un *midrash* haggadique – *haggadah*: un commentaire en vue d'une formation spirituelle avec exhortations morales, commentaires doctrinaux et récits greffés sur la Parole de Dieu. Dans l'esprit des auditeurs, le commentaire devient inséparable du récit biblique lui-même. Dans le cas de l'interprétation des parties législatives du texte, il s'agit habituellement du *midrash* halakhique – *halakhah*: un commentaire destiné à fournir des règles juridiques⁵⁶.

Même si les origines du *midrash* remontent à une époque bien anté-

de la Bible. Tome 12. Satan - Songe, Paris, Letouzey & Ané, 1996, p. 262-263.

⁵³ *Ibid.*, p. 264.

⁵⁴ Pour approfondir la terminologie voir: M. Taradach, *Le Midrash: introduction à la littérature midrashique. Drs dans la Bible, les Targumim, les Midrasim*, Le Monde de la Bible 22 (1991), p. 27; C. Tassin, *Le judaïsme, de l'Exil au temps de Jésus*, p. 28.

⁵⁵ Il y avait aussi des opinions contraires disant qu'on ne peut pas confondre le midrash comme méthode et le midrash comme genre littéraire; voir R. Le Deaut, *A propos d'une définition du midrash*, *Biblica* 50 (1969), p. 405.

⁵⁶ M. Taradach, *Le Midrash*, p. 29-30.

rieure⁵⁷, le phénomène du *midrash* se développa en liaison avec le père du judaïsme: Esdras, prêtre et scribe. Il se développa pendant la période postexilique. Cette méthode fleurira dans le judaïsme rabbinique: la Bible commente la Bible, les auteurs se réfèrent volontiers aux écrits du passé⁵⁸.

Les livres des Chroniques, dont les sources principales sont le Pentateuque, nous permettent particulièrement de découvrir l'exégèse du type *midrash*⁵⁹. Les livres d'Esdras et de Néhémie sont de la même époque⁶⁰. C'est pour nous d'autant plus précieux que par rapport aux œuvres mentionnées, on parle de la même époque de l'écriture que celle du livre de Jonas. Le terme même de *midrash* est lié à la signification que le Chroniqueur lui assigne.

Le contexte de l'époque nous a montré qu'Esdras tentait de reconstruire en Judée la communauté religieuse du peuple élu, en se basant sur le Temple, sur la Loi de Moïse et son interprétation. Ses efforts visaient à établir à partir de la Torah une communauté israélienne *pure*, ainsi qu'à résoudre le problème des mariages mixtes, en promulguant une loi sur l'expulsion des femmes étrangères.

Voici deux exemples de l'exégèse midrashique de cette période⁶¹. Le premier exemple concerne le fondement de l'idée de la séparation: «Cela réglé, les chefs m'abordèrent en disant: „Le peuple d'Israël, les prêtres et les lévites n'ont point rompu avec les peuples des pays plongés dans leurs abominations - Cananéens, Hittites, Perizzites, Jébuséens, Ammonites, Moabites, Egyptiens et Amorites! - mais, pour eux et pour leurs fils, ils ont pris femmes parmi leurs filles: la race sainte s'est mêlée aux peuples des pays: chefs et magistrats, les premiers, ont participé à cette infidélité”!» (Esd 9,1-2).

Esdras reproche aux rapatriés «l'abomination», puisque «race sainte», ils se sont mêlé aux peuples des pays. Le scribe fait une relecture théologique en opposant la «race sainte» à la liste des «peuples des pays». L'expression de la «race sainte» renvoie à «la nation sainte» d'Ex 19,6 et Sg 17,2: «Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres, une nation sainte. Voilà les paroles

⁵⁷ Le midrash est la forme la plus ancienne de la tradition orale; dans sa forme la plus florissante, il fut uniquement et essentiellement oral; voir R. Le Deaut, *A propos d'une définition du midrash*, p. 404.

⁵⁸ Cf. C. Tassin, *Le judaïsme, de l'Exil au temps de Jésus*, p. 58.

⁵⁹ Cf. R. Le Deaut, *A propos d'une définition du midrash*, p. 35.

⁶⁰ La thèse classique attribuée aux auteurs de 1 et 2 Chr, la paternité d'Esdr-Ne: l'histoire, relue par l'auteur des livres des Chroniques viserait à introduire l'œuvre d'Esdras et de Néhémie. En antithèse, des chercheurs récents relèvent plus de différences idéologiques que de ressemblances; cf. C. Tassin, *Le judaïsme, de l'Exil au temps de Jésus*, p. 18.

⁶¹ Je m'appuie sur les travaux de Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 23-24, 44-46.

que tu diras aux Israélites» (Ex 19,6); «Alors que des impies s'imaginaient tenir en leur pouvoir une nation sainte, devenus prisonniers des ténèbres, dans les entraves d'une longue nuit, ils gisaient enfermés sous leurs toits, bannis de la providence éternelle» (Sg 17,2).

Le fondement de l'idée de la séparation n'est donc pas racial ou raciste⁶². L'abomination, c'est le danger du syncrétisme, dénoncé par la parole du prophète Malachie: «Juda a agi en traître: une abomination a été perpétrée en Israël et à Jérusalem. Car Juda a profané le sanctuaire cher à YHWH. Il a épousé la fille d'un dieu étranger. Que YHWH retranche, pour l'homme qui agit ainsi, le témoin et le défenseur, des tentes de Jacob et du groupe de ceux qui présentent l'offrande à YHWH Sabaot!» (Ml 2,11-12).

Il s'agit ici d'une allusion⁶³ à Dt 7,1-3 où est interdit aux Israélites de se marier avec la population locale, repris ensuite en Esd 9,1-2.12-15. Les mariages avec des femmes étrangères mettent en danger la pureté de la foi, ce sont les mariages avec les dieux étrangers. L'idée de la séparation découle de l'idée de l'élection. Le peuple est «la race sainte» en tant que descendants d'Abraham. Le peuple de YHWH ne peut être qu'un peuple séparé⁶⁴. On voulait ainsi démontrer à la communauté postexilique la ressemblance de sa situation avec celle de l'époque de la conquête de Canaan.

Un autre exemple du travail midrashique concerne la radicale mesure d'expulsion des étrangers. Le rédacteur se laisse guider dans son argumentation et dans son récit par le modèle de l'Exode. Dans l'Ancien Testament, on fait souvent référence aux peuples qui vivaient en Palestine avant les Israélites (cf. Jos 3,10; Jg 3,5), ce qui devait renvoyer au don du pays lors de l'Exode, les aider à se souvenir: grâce à qui ils sont entrés dans la Terre Promise. Là comme ici, il ne fallait pas «se mêler aux peuples des pays» (cf. Esd 9,2); il fallait éviter tout contact avec ceux-ci, y compris par mariages. Mais les *soferim* dans l'œuvre Esd-Ne allèrent encore plus loin. Dans l'explication du texte du Ex 3,8.17, ils ajoutèrent à l'ancienne liste du Pentateuque les Ammonites, les Moabites et les Egyptiens (voir Dt 7,1-3), en se basant sur le fait que, conformément à Dt 23,4-8, il leur était interdit d'entrer dans «l'assemblée de YHWH». Il s'agissait de se référer au Pentateuque

⁶² *Ibid.*, p. 44.

⁶³ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁴ Selon R. LEBEAU, la célèbre promesse d'élection du peuple, adressée à Abraham: «Quitte ton pays...», est clairement formulée à ce moment postexilique pour justifier, devant ceux qui voulaient rester, le départ vers la Terre promise et la centralisation du culte: voir R. Lebeau, *Une histoire des Hébreux* p. 16

pour élargir les anciennes dispositions légales afin de justifier les courants séparatistes⁶⁵.

En utilisant la méthode exégétique, les réformateurs déterminaient qui faisait partie de la communauté de YHWH: les exilés revenus dans leur pays ou ceux qui étaient demeurés dans le pays, «les peuples des pays»⁶⁶.

L'activité littéraire de cette époque ne se limite pas seulement aux partisans des réformateurs. Des voix se lèvent aussi contre les mesures politico-religieuses de l'époque d'Esdras et de Néhémie. Dans le groupe de la résistance aux réformes, parmi ceux qui «péchaient» du point de vue de la communauté postexilique, il y a des prêtres et des scribes, connaissant la Loi et sachant se servir de l'exégèse des textes. Ces opposants font naître une exégèse concurrentielle, une littérature de la protestation. Les livres de Jonas et de Ruth font partie de cette littérature. En se basant sur la Torah, les scribes opposants justifiaient ainsi leur mariage avec les femmes étrangères et exprimaient leur ouverture aux «peuples des pays»⁶⁷.

4. Genre littéraire du livre de Jonas

Le livre de Jonas impressionne les exégètes par sa beauté littéraire; du point de vue doctrinal, ceux-ci le comptent en outre parmi les pages les plus importantes de l'Ancien Testament⁶⁸. Puisque le livre contient une histoire sur la mission d'un prophète, il a été naturellement compté parmi les textes prophétiques. Au début du XX^e siècle, la question commence à se poser concernant la définition de son genre littéraire⁶⁹. Pour certains, le genre littéraire du livre ne passionne plus⁷⁰, alors que pour les autres, la polémique semble continuer⁷¹. Cette difficulté semble provenir de la complexité du contenu et du message de ce «petit» livre: un récit dans lequel est inclus un psaume; une mission prophétique colorée par de multiples prodiges; l'humour et la satire mêlés de grandes réflexions théologiques.

⁶⁵ Voir Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, p. 24.

⁶⁶ Cf. L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, p. 99.

⁶⁷ Cf. Eynikiel E., *Les païens peuvent-ils participer au culte de Yhwh? Des questions et des réponses dans le livre de Jonas*, in E. Bons, Th. Legrand (dirs.), *Le monothéisme biblique: évolution, contextes et perspectives*, Lectio Divina 244 (2011), p. 128.

⁶⁸ Cf. A. Lacocque, P.-E. Lacocque, *Le complexe de Jonas: une étude psycho-religieuse du prophète*, Paris 1989, p. 12.

⁶⁹ Voir C. Lichtert, *Un siècle de recherche à propos de Jonas. Première partie*, Revue Biblique 112-2 (2005), p. 200 ss.

⁷⁰ Cf. C. Lichtert, *Traversée du récit de Jonas*, Bruxelles 2003, p. 5.

⁷¹ E. Eynikiel, *Les païens peuvent-ils participer au culte de Yhwh?*, p. 111.

Puisque le livre de Jonas n'est pas un recueil de paroles ou d'oracles prophétiques, mais une histoire sur le destin d'un prophète, on le considérerait comme une histoire, une sorte de biographie du prophète Jonas. La personne de Jonas appartient à l'histoire et on pourrait dire que sa mission n'a rien d'impossible, comme celle d'Élie en Phénicie ou celle d'Élisée en Syrie, tous les deux envoyés auprès des païens (1 R 19,17; 2 R 8,7-15). La biographie de Jonas est proche de l'histoire de la fuite d'Élie à la montagne Horeb (1 R 19), de l'histoire de Balaam (Nb 22-23) ou du sauvetage des pécheurs de Sodome (Gn 18). Dans ces histoires, une analogie peut-être perçue avec le sort de Jonas au niveau du genre et du contenu: le motif du sauvetage des étrangers, l'aversion du prophète pour l'accomplissement du devoir, sa fuite et son découragement, ainsi que la victoire finale de Dieu⁷². En formulant une série de reproches quant à l'historicité de ce livre, l'exégèse rejeta finalement ce genre littéraire. Les biblistes contemporains se prononcent en effet unanimement contre l'historicité de cette œuvre.

Bien que soit reconnu son caractère didactique, il y a des désaccords pour déterminer si le livre est entièrement symbolique. Certains voient ici une allégorie qui exprime de manière picturale l'histoire d'Israël. Selon eux, Jonas symboliserait la nation d'Israël. Ils l'expliquent par le fait que son nom signifie «colombe», et que cet oiseau fut longtemps un symbole d'Israël. S'échappant de YHWH, Jonas correspondrait à Israël échappant de la mission lui confiée: convertir les nations païennes. Le prophète dans le ventre du poisson symboliserait son passage d'un péril mortel – la captivité de Babylone; le rejet sur le rivage correspondrait au retour de l'exil et la liberté. En face des multiples critiques, les défenseurs de l'interprétation allégorique essayaient de ne plus s'enfermer dans les détails du texte, mais plutôt dans la perspective générale. Toutefois, de telles interprétations et en général l'école de l'interprétation allégorique conduisent à un arbitraire énorme et ne donnent aucune certitude. En effet, il n'existe aucune preuve que le poisson symbolisait Babylone; loin de punir Jonas, le poisson aide le prophète. En outre, le livre ne contient aucun commentaire, ce qui est typique pour l'allégorie biblique⁷³.

⁷² Voir *La sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. Le livre de Jonas*, traduit par A. Feuillet, Paris 1957, p. 10-11; A. Lacocque, P.-E. Lacocque, *Le complexe de Jonas*, p. 44.

⁷³ Voir C. Lichtert, *Un siècle de recherche à propos de Jonas*, p. 206-208. Il faut rappeler ici J. Vermeylen qui argumente en faveur d'une date de composition fort tardive vers 200 av. J.-C. et relance le débat, en ouvrant de nouvelles pistes pour une lecture à caractère allégorique où Ninive représente Antioche, capitale des Séleucides, et le livre a été écrit pour

On aime définir le livre de Jonas comme une parabole sur la perspective universaliste du salut divin, conformément à l'ancienne promesse du douzième chapitre de la Genèse: une «bénédition» pour toutes les autres nations. Certains pensent que la parabole met en valeur la relation entre l'élection d'Israël par Dieu et la tâche commune et universelle de ce peuple. D'autres limitent son rôle uniquement à l'image de l'attitude d'Israël envers les nations païennes à l'époque du nationalisme et de la xénophobie d'après l'exil. Ils pensent également que cette parabole vise à justifier le Dieu d'Israël, étant donné qu'il ne punit pas encore l'oppresseur principal des Juifs – le peuple assyrien – symbolisé par Ninive. Par ailleurs, il existe trop d'ambiguïtés pour définir le livre comme une parabole: s'il était une parabole, il se caractériserait par la brièveté. En outre, il ne contient pas de commentaire typique pour la parabole et commence par un début manifestement historique, ce qui est contradictoire avec la parabole⁷⁴.

Il existe des exégètes qui considèrent le livre de Jonas comme un conte satirique où l'enseignement théologique passe par la satire. Une histoire aux éléments ironiques, satiriques, et même grotesques qui ridiculise l'attitude d'enfermement du prophète sur lui-même, du point d'en faire une figure d'antihéros, d'anti-prophète⁷⁵.

On voit dans ce livre un *midrash* prophétique se référant au texte de 2 R 14,25: «C'est lui qui recouvra le territoire d'Israël, depuis l'Entrée de Hamat jusqu'à la mer de la Araba, selon ce que YHWH, Dieu d'Israël, avait dit par le ministère de son serviteur, le prophète Jonas fils d'Amittai, qui était de Gat-Hépher». Mais on rejette bien sûr l'idée du *midrash* historique considéré comme une suite du livre des Rois. On n'utilise pas non plus ce terme *midrash* comme un euphémisme pour la fiction biblique⁷⁶. Ce le texte didactique écrit avec la méthode du *midrash*. Même si l'histoire fut fondée sur le personnage et des événements historiques, elle comporte de nombreux éléments librement choisis des Livres Sacrés pour donner une riche réflexion et un enseignement sur l'expérience du prophète, l'efficacité de sa prédication et la bienveillance de Dieu pour tous les hommes,

convaincre les Judéens hellénisants de Jérusalem à se rallier au nouveau pouvoir; voir l'article de J. Vermeylen, *Le livre de Jonas: un écrit politico-religieux?*, Science et Esprit 54/3 (2002), p. 287-297.

⁷⁴ Cf. *La sainte Bible traduite en français*, p. 15; C. Lichtert, *Un siècle de recherche à propos de Jonas*, p. 207-208.

⁷⁵ Cf. J. Auneau, *Un conte théologique et satirique*, p. 8; on peut voir aussi A. Maillot, *Jonas ou le sourire de Dieu* p. 10; le titre de la première édition de ce livre était: *Jonas ou les farces de Dieu*.

⁷⁶ Cf. C. Lichtert, *Un siècle de recherche à propos de Jonas*, p. 206-207.

y compris les païens⁷⁷. L'auteur voulait illustrer l'enseignement de Jérémie: «Mais si cette nation, contre laquelle j'ai parlé, se convertit de sa méchanceté, alors je me repens du mal que j'avais résolu de lui infliger. Tantôt je parle, à propos d'une nation ou d'un royaume, de bâtir et de planter, mais si cette nation fait ce qui est mal à mes yeux en refusant d'écouter ma voix, alors je me repens du bien que j'entendais lui faire» (Jr 18,8-10). Le livre de Jonas serait donc une exégèse midrashique sur le jugement, la repentance, la conversion et la miséricorde⁷⁸. En outre, on pourra y voir un commentaire des paroles de l'Exode⁷⁹: «YHWH passa devant lui et il cria: „YHWH, YHWH, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité; qui garde sa grâce à des milliers, tolère faute, transgression et péché mais ne laisse rien impuni et châtie les fautes des pères sur les enfants et les petits-enfants, jusqu'à la troisième et la quatrième génération”» (Ex 34,6-7).

Aujourd'hui, les chercheurs n'apportent pas de nouvelles argumentations et comme auparavant il n'existe pas d'unanimité. Le livre de Jonas est considéré comme *midrash*⁸⁰, récit didactique⁸¹, parabole⁸² ou nouvelle⁸³. Certains en arrivent à dire que le livre est bibliquement «inclassable»⁸⁴.

⁷⁷ Cf. A. Lemaire, *Néhémie le réformateur (445-433)*, p. 354-355.

⁷⁸ On peut voir dans ce sens l'article de D. Duval, *Jonas et le jugement*, in Bons E. (dir.), *Le jugement dans l'un et l'autre Testament. I. Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann*, Lectio Divina 197 (2004), p. 207-224.

⁷⁹ Voir: J.-P. Sonnet, *Jonas est-il parmi les prophètes? Une réécriture narrative sur les attributs divins*, in C. Clivaz (dir.), *Écritures et réécritures: la reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique*, Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010, Leuven, 2012, p. 139-144.

⁸⁰ A. Lemaire, *Néhémie le réformateur (445-433)*, p. 354; F. Conrad, *Prière en situation de détresse (Jon 2,1-11)*, Scriptura 15 (1999), p. 73.

⁸¹ Ch. Reynier, *Jonas, le prophète*, in *Tempêtes: quatre récits bibliques. L'homme, la nature, la mort*, Lire la Bible 167 (2011), p. 39; Millet O., Robert P., *Culture biblique*, Paris 2001, p. 126.

⁸² E. Eynikiel, *Les païens peuvent-ils participer au culte de Yhwh?*, p.111; mais voir aussi l'article du même auteur où il classe le livre de Jonas comme midrash dans un sens générale et en le spécifiant davantage comme parabole: E. Eynikiel, *Le genre littéraire de livre du Jonas*, in *Bricoler la mémoire: la théologie et les arts face au déclin de la tradition*, Actes du colloque international de la Radboud Universiteit Nijmegen, Paris 2007, p. 236.

⁸³ Potin J., *La Bible rendue à l'histoire*, Paris 2000, p. 254.

⁸⁴ A. Maillot, *Jonas ou le sourire de Dieu*, p. 11. Aujourd'hui, «l'hypothèse des Douze», suppose qu'aux périodes perse et hellénistique, il y avait un «Livre des Douze» et non douze livres prophétiques, lu comme une unité cohérente. Dans cette hypothèse le livre de Jonas pourrait servir de livre méta-prophétique commentant tous les autres livres prophétiques. Voir E. Ben Zvi et al. (dirs.), *Les recueils prophétiques de la Bible: origines, milieux, et contexte proche-oriental*, Genève 2012, p. 423.

Conclusion

En prenant en considération tous ces éléments, nous n'avons pas la moindre raison de nous inquiéter que la belle histoire sur Jonas ne soit pas un écrit historique ou strictement prophétique. Ce que l'auteur anonyme pendant la période perse (538-333 av. J.-C.), au temps d'Esdras et de Néhémie ou au début de la période grecque (333-300 av. J.-C.), nous transmet dans un récit par un travail midrashique, dans la ligne des prophètes, est beaucoup plus précieux que la recherche d'un poisson capable d'avaler un humain adulte ou la recherche du genre du ricin. L'enseignement du livre sur Dieu lui-même est de loin plus important.

Abstract

Cet article a tenté de voir le livre de Jonas, un texte très controversé, surtout dans le passé, dans le contexte de l'activité littéraire de l'époque de sa création. Nous voyons dans ce livre un texte postexilique. À la suite des réformes d'Esdras et de Néhémie, les Juifs voulaient vivre «séparés des autres par le mur de la Loi». Un regard sur l'activité littéraire au sein de cette réforme nous permet d'aborder le livre de Jonas de manière plus appropriée. L'exégèse des textes inspirés devient un instrument de cette réforme. Cependant, la réforme rencontre des opposants. D'un côté, nous avons des tendances particularistes, de l'autre des mouvements universalistes. L'activité littéraire ne se limite pas aux partisans des réformateurs. Des voix littéraires se lèvent aussi contre les mesures politico-religieuses. Dans le groupe de la résistance aux réformes, il y a ceux qui connaissent la Loi et savent se servir de l'exégèse des textes. Ces opposants font naître une exégèse concurrentielle, une littérature de la protestation. L'auteur du livre de Jonas, anonyme et inspiré, décide de présenter la conception universaliste du salut. Pour atteindre son objectif, il utilise une forme littéraire bien connue et pratiquée dans cet espace géographique et à cette époque: le *midrash*.

Mots clés: *Livre de Jonas, réforme d'Esdras et de Néhémie, soferim, midrash.*

Księga Jonasza w kontekście działalności literackiej epoki jej powstania

Streszczenie

W niniejszym artykule podjęto próbę spojrzenia na Księgę Jonasza, bardzo kontrowersyjny tekst, zwłaszcza w przeszłości, w kontekście działalności literackiej czasu jej powstania. Księga uznawana jest powszechnie za tekst powygnościowy. Na skutek reform Ezdrasza i Nehemiasza, Żydzi chcieli żyć „oddzieleni od innych murem Prawa”. Spojrzenie na działalność literacką w ramach tej reformy pozwala nam właściwiej podejść do Księgi Jonasza. Egzegeza tekstów natchnionych staje się narzędziem tej reformy, która napotyka jednak przeciwników. Z jednej strony mamy tendencje partykularystyczne, z drugiej ruchy uniwersalistyczne. Działalność literacka nie ogranicza się do zwolenników reformatorów. Pojawiają się też głosy literackie przeciwko środowiskom polityczno-religijnym tej reformy. W grupie oporu są tacy, którzy znają Prawo i potrafią posługiwać się egzegezą tekstów. Ci przeciwnicy rodzą konkurencyjną egzegezę, literaturę protestu. Anonimowy i natchniony autor Księgi Jonasza postanawia przedstawić uniwersalistyczną koncepcję zbawienia. Aby osiągnąć swój cel, posługuje się formą literacką dobrze znaną i praktykowaną w tej przestrzeni geograficznej i w owym czasie: midraszem.

Słowa kluczowe: *Księga Jonasza, reforma Ezdrasza i Nehemiasza, soferim, midrasz.*

The Book of Jonah in the context of the literary activity of the epoch of its creation

Abstract

This paper attempts to look at the book of Jonah, a highly controversial text, especially in the past, in the context of the literary activity of the time of its composition. The book is generally considered to be a post-exilic text. As a result of the reforms of Ezra and Nehemiah, the Jews wanted to live „separated from others by the wall of the Law”. A look at the literary activity within this reform allows us to approach the Book of Jonah more appropriately. The exegesis of the scribes becomes an instrument of this reform. However, the reform encounters its adversaries. On the one side we

have particularist tendencies, on the other, universalist movements. And the literary activity is not limited to the supporters of the reformers. There are also literary voices against the political-religious means of this reform. Within the group of opposition to the reform are those who know the Law and can use textual exegesis. These opponents give birth to a competing exegesis, a literature of protest. The anonymous and inspired author of the book of Jonah decides to present a universalist concept of salvation. To achieve his goal, he uses a literary form well familiar and practiced in this geographical space and at this time: the midrash.

Keywords: *Book of Jonah, reform of Ezra and Nehemiah, soferim, midrash.*

Bibliografia

- Abadie Ph., *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, Cahiers Évangile 95 (1996).
- Auneau J., *Un conte théologique et satirique*, Cahiers Évangile. Supplément 110 (1999).
- Ben Zvi E. et al. (dirs.), *Les recueils prophétiques de la Bible: origines, milieux, et contexte proche-oriental*, Genève 2012.
- Bons E. (dir.), *Le jugement dans l'un et l'autre Testament. I. Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann*, Lectio Divina 197 (2004), p. 207-224.
- Bons E., LEGRAND T. (dirs.), *Le monothéisme biblique: évolution, contextes et perspectives*, Lectio Divina 244 (2011), p. 109-128.
- Conrad F., *Prière en situation de détresse (Jon 2,1-11)*, Scriptura 15 (1999), p. 67-86.
- Eynikiel E., *Le genre littéraire de livre du Jonas», in Bricoler la mémoire: la théologie et les arts face au déclin de la tradition*, Actes du colloque international de la Radboud Universiteit Nijmegen, Paris 2007, p. 233-246.
- Eynikiel E., *Les païens peuvent-ils participer au culte de Yhwh? Des questions et des réponses dans le livre de Jonas*, in E. Bons, Th. Legrand (dirs.), *Le monothéisme biblique: évolution, contextes et perspectives*, Lectio Divina 244 (2011), p. 109-128.
- Lacocque A., Lacocque P.-E., *Le complexe de Jonas: une étude psycho-religieuse du prophète*, Paris 1989.
- La sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. Le livre de Jonas*, traduit par A. Feuillet, Paris 1957.
- Lebeau R., *Une histoire des Hébreux: de Moïse à Jésus*, Paris 1998.
- Le Deaut R., *A propos d'une définition du midrash*, Biblica 50 (1969), p. 394-413.

Lemaire A., *Scribes. II. Ancien Testament-Ancien Israël*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible. Tome 12: Satan - Songe*, Paris, Letouzey & Ané 1996, p. 262-264.

Lemaire A., *Zorobabel et la Judée à la lumière de l'épigraphie (fin du VI^e s. av. J.-C.)*, *Revue Biblique* 103-1 (1996), p. 48-57.

Lichtert C., *Traversée du récit de Jonas*, Bruxelles 2003.

Lichtert C., *Un siècle de recherche à propos de Jonas. Première partie*, *Revue Biblique* 112-2 (2005), p. 192-214.

Liverani M., *La Bible et l'invention de l'histoire: histoire ancienne d'Israël*, Montrouge 2008.

Maillot A., *Jonas ou le sourire de Dieu*, Paris 1997.

Mazzinghi L., *Histoire d'Israël: des origines à la période romaine*, Bruxelles 2007.

Millet O., Robert P., *Culture biblique*, Paris 2001.

Noël D., *Au temps des Empires. De l'Exil à Antiochos Epiphane (587-175)*, *Cahiers Évangile* 121 (2003).

Pelletier A.-M., *Lectures bibliques: aux sources de la culture occidentale*, Paris 2001.

Potin J., *La Bible rendue à l'histoire*, Paris 2000.

Quesnel M., GRUSON P. (dirs.), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Paris 2001.

Reynier Ch., *Jonas, le prophète*, in *Tempêtes: quatre récits bibliques. L'homme, la nature, la mort*, *Lire la Bible* 167 (2011) p. 37-95.

Siegert F., *La naissance de l'identité juive dans le monde antique*, *Cahiers bibliques* 32 (1986), p. 4-39.

Soggin J. A., *Histoire d'Israël et de Juda: introduction à l'histoire d'Israël et de Juda des origines à la révolte de Bar Kokhba*, Bruxelles 2004.

Sonnet J.-P., *Jonas est-il parmi les prophètes? Une réécriture narrative sur les attributs divins*, in C. Clivaz (dir.), *Écritures et réécritures: la reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique*, Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010, Leuven, 2012, p. 159-168.

Taradach M., *Le Midrash: introduction à la littérature midrashique. Drs dans la Bible, les Targumim, les Midrasim*, *Le Monde de la Bible* 22 (1991).

Tassin C., *Le judaïsme, de l'Exil au temps de Jésus*, *Cahiers Évangile* 55 (1986).

Vermeylen J., *Le livre de Jonas: un écrit politico-religieux?*, *Science et Esprit* 54/3 (2002), p. 287-297.

O. ŁUKASZ PINIO ISCHP

WAS VERRÄT DAS SONDERGUT DES MATTHÄUSEVANGELIUMS ÜBER SEINE THEOLOGIE?

Inhalt: 1. Einführung, 2. Herkunft des Sondergutes, 3. Die theologischen Grundzüge des Sondergutes, 3.1 Jesusbild, 3.1.1 *Doppelter Ursprung Jesu*, 3.1.2 *Wahrer oder falscher König der Juden? Die heilsgeschichtliche Konsequenz der Christologie*, 3.1.3 *Christologie in einem jüdischen Kontext*, 3.2 *Gesetz*, 3.2.1 *Christologische Interpretation des Gesetzes*, 3.2.2 *Christliches Leben aus dem Gesetz*, 3.3 *Gemeinde*, 3.3.1 *Kirche als corpus permixtum*, 3.3.2 Die Gemeindeglieder untereinander, 3.3.3 Das Endzeitgericht: Gerechtigkeit und Bestrafung, 4. Fazit.

1. Einführung

Die exegetische Beschäftigung mit dem Matthäusevangelium verlangt immer nach einer vergleichenden Lektüre mit den restlichen synoptischen Evangelien. Beim Vergleich stellt sich heraus, dass diese Evangelien literarisch stark voneinander inspiriert wurden und die beiden Längeren (Mt und Lk) der inhaltlichen Grundstruktur von Markus folgen. Sie ergänzen diese mit den Inhalten der sog. Logienquelle Q, die den beiden Autoren unabhängig voneinander zur Verfügung stand.¹ Ausserdem lässt sich offensichtlich feststellen, dass man einige Schriftstellen weder aus der Markus-Vorlage noch aus der Q-Quelle herleiten kann. Man muss somit mit einer zusätzlichen Sonderquelle rechnen, die nur Matthäus bzw. Lukas zur Verfügung stand. In der vergleichenden Analyse stellt sich heraus, dass „ungefähr die Hälfte des Mt keine Parallele im Mk hat, von dieser Hälfte finden sich etwa

O. Łukasz Pinio ISchP (ur. 1988 r.) – studia ukończył na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Ludwiga Maksymiliana w Monachium. Obecnie specjalizuje się na studiach licencjackich teologii fundamentalnej na UKSW w Warszawie.

¹ Vgl. I. Broer, *Einleitung in das Neue Testament*, Würzburg 2010, 107.

5/9 auch bei Lk [Logienquelle], die restlichen 4/9 sind Sondergut², das sich nach Kümmel besonders dazu eignet, die eigentliche theologische Absicht des Redaktors des matthäischen Textes zu erkennen. Das in dieser Arbeit angesetzte Ziel ist es, die Theologie von Matthäus nach ihren Grundbestandteilen zu untersuchen, die eben im spezifischen Sondergut verborgen ist. Um das zu erreichen, muss man zuerst die Frage beantworten, woher dieses Sondergut stammen könnte. Hat man es hier mit einer schriftlichen oder mündlichen Quelle zu tun? Im nächsten Schritt werden die theologischen Grundzüge analysiert, die man in drei untereinander korrespondierende Felder aufteilen kann: Jesusbild, Gesetz und Gemeinde.

2. Herkunft des Sondergutes

Die Forschungsgeschichte kennt viele Theorien, die die Herkunft des Sondergutes zu erklären versuchen. Eine der ersten Theorien nahm an, dass noch eine erweiterte Q-Vorlage hätte geben müssen, die Matthäus bei der Redaktion des Evangeliums benutzte.³ Dadurch würde man die allgemeine Anzahl der matthäischen Quellen auf zwei reduzieren: Markusevangelium und die erweiterte Logienquelle. Konsequenterweise müsste man dann sagen, dass es kein Sondergut gab. Diese Theorie wurde jedoch durch die sprachlichen Analysen von Floyd V. Filson infrage gestellt.⁴ Er zeigte, dass sich Matthäus nicht an den in seinen Vorlagen vorgegebenen Erzählmustern orientiert, sondern immer wieder die vorgegebenen Fragmente zerlegt und seiner eigenen theologischen Absichten gemäß in veränderte Kontexte einfügt. Zudem lässt sich noch sagen, dass einige Fragmente, die dem Sondergut zugeschrieben werden, unwahrscheinlich aus der erweiterten Q-Vorlage stammen: sie seien – sprachlich gesehen – anders verfasst als die Logienquelle Q. Heutzutage ist die These von zwei Matthäus-Quellen vollkommen verworfen.

Eine der lange diskutierten Fragen war die, ob das Sondergut eine schriftliche Quelle war, worauf der Umfang und die benutzten Zitate hindeuten, oder ob es sich hier nur um eine mündliche Überlieferung handelt, was die formgeschichtliche Disparatheit erklären könnte. Am wahrscheinlichsten ist die Annahme, dass es sich dabei um eine mündliche Überlieferung han-

² W. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1980, 79.

³ Vgl. Ebd., 80.

⁴ Vgl. F.V. Filson, *Broken Patterns in the Gospel of Matthew*, „Journal of Biblical Literature“ 1956 (September) vol. 75, no. 3, 227–231.

delt, die im gesellschaftlichen Kontext der matthäischen Gemeinde bekannt war. Vielleicht entstand sie als eine Reaktion auf die in der Gemeinde nicht anerkannte theologische Position, die dem Verfasser besonders wichtig war. Der inhaltliche Charakter der Ergänzungen des markinischen Erzählfadens lässt vermuten, dass es sich dabei um die Auseinandersetzung mit der damals gängigen Kritik an Jesus- und Gemeinschaftsbild handelte, um dadurch die Gegenposition zu entkräften.⁵ Die auffallende Erfüllungszitate können sowohl einer schriftlichen als auch einer mündlichen Quelle entnommen werden. Die Art, wie Matthäus mit Zitaten aus dem Alten Testament umzugehen pflegt, deutet daraufhin, dass er sie aus der missionarischen Predigttradition hergeleitet hat.⁶ Das würde demgemäß auf eine mündliche Tradition hinweisen. Georg Strecker fügt jedoch hinzu, dass diese Schriftzitate aus einer christlichen Testimoniensammlung hätten stammen müssen und von Matthäus im Prozess der Schriftauslegung auf die im Evangelium dargestellte Person Jesu bezogen wurden.⁷ Solche aktualisierende Art der Auslegungspraxis war in der damaligen Zeit auch in der Gemeinde von Qumran bekannt. Dort findet man auch verschiedene Zitatensammlungen (Florilegien) samt ihrer aktualisierten Auslegung in schriftlicher Form (Pescharim). Es lässt sich folglich begründet vermuten, dass es auch vergleichbare Sammlungen woanders gab.⁸ Mit hoher Wahrscheinlichkeit kann man im Fall von Matthäus von einer schriftlichen Zitatensammlung ausgehen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Matthäus bei der Redaktion des Evangeliums nicht nur auf das Markusevangelium und die Logienquelle Q zurückgriff, sondern auch auf eine mündliche Tradition, die sich im Umfeld seiner Gemeinde herausbildete. Das Sondergut kann somit nicht als eine dem Matthäus in schriftlicher Form vorhandene Quelle gelten, (ausgenommen der Zitatensammlungen.)

3. Die theologischen Grundzüge des Sondergutes

Im nächsten Schritt werden die Hauptanliegen des Sondergutes dargestellt: das Christusbild, das in der Gemeinde vorherrschte; die Stellung zum jüdischen Gesetz, das auf Christus hin interpretiert wurde und somit

⁵ Vgl. L. Bormann, *Bibelkunde. Altes und Neues Testament*, Göttingen 2012, 211.

⁶ Vgl. W. Kümmel, *Einleitung...*, 82-83.

⁷ Vgl. G. Strecker, *Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen 1962, 83.

⁸ Vgl. L. Bormann, *Bibelkunde...*, 211.

auch eine Öffnung auf andere hin beinhaltete (Missionsbefehl); und das Bild der Gemeinde – die Selbstwahrnehmung der Jüngerschaft – die sich in einer nicht idealen Welt zurechtfinden musste.

3.1 Jesusbild

3.1.1 Doppelter Ursprung Jesu

Das Christentum musste sich von Anfang an vielen theologischen Fragen stellen, die vieles dazu beigetragen haben, die eigene theologische Position zu verschärfen. Relativ früh begegnet man der jüdischen Kritik der Art und Weise, wie die Person Jesu von Christen wahrgenommen wurde.⁹ Was sich aus der jüdischen Perspektive kohärent erweist – die heftige Infragestellung der Messianität Jesu –, verlangte natürlicherweise nach einer entsprechenden christlichen Reaktion, die ihrerseits dazu beitrug, all das, was derzeitig über den göttlichen Ursprung Christi vor allem in Legenden mündlich innerhalb der Gemeinde herumerzählt wurde, in einer zusammenhängenden Form aufzuschreiben.¹⁰

Auch Matthäus sucht eine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung Jesu: einerseits gehört er dem Familienstamm Davids und Abrahams (Mt 1,1-17) an, was von einem irdischen Ursprung zeugt; andererseits wurde er jedoch vollkommen durch die Wirkung Gottes gezeugt (Mt 1,18-25), was auf einen göttlichen Ursprung hindeutet. Die Gleichzeitigkeit des himmlischen und irdischen Ursprungs könnte folglich darauf hindeuten, dass das Göttliche, was die aussergewöhnliche Stellung Jesu bestimmt, sich in der davidischen Geschlechterfolge konkretisiert und dadurch die messianischen Verheissungen erfüllt, die an Davids Namen verknüpft wurden.¹¹ Das Göttliche stellt sich also in eine konkrete Geschichte hinein.

Der Ursprung Jesu wurde schon in der vorpaulinischen Tradition (vgl. Röm 1,3) in Zusammenhang mit dem Haus Davids gesehen. Auffällig erscheint jedoch die von Matthäus aufgestellte Verbindung zu Abraham.¹² Dadurch wurde die jüdisch-davidische Wahrnehmung der ausschliesslichen Beziehung zu Gott gesprengt und auf alle Völker (Abraham als Völ-

⁹ Vgl. J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, Kraków 2008, 12-27.

¹⁰ Vgl. L. Bormann, *Bibelkunde...*, 123.

¹¹ Vgl. H. Merklein, *Die Jesusgeschichte. Synoptisch gelesen*, Stuttgart 1994, 33.

¹² Vgl. H. Frankemölle, *Das Matthäusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert*, Stuttgart 2010, 19.

kervater) hin erweitert.¹³ Die Notwendigkeit solcher Erweiterung hat ihre Herkunft in der matthäischen Gemeinde, die im Kontext der Auseinandersetzung mit Judentum und Heidentum entstand. Joachim Gnilka präzisiert zusätzlich, dass sich Matthäus um eine Herausbildung eines neuen Verständnisses des Gottesvolkes bemüht, das an die Stelle des Alten getreten sei.¹⁴ Mit dem neuen Verständnis wurde also die Botschaft des königlichen Messias (aus dem Hause Davids), die sich ursprünglich nur auf die Juden bezog, auf die heidnischen Völker hin interpretiert und erweitert.¹⁵ Auf die Heilsöffnung deuten zusätzlich die in der Stammbaumgeschichte erwähnten Frauen (Mt 1,3-6) hin: Tamar, Rahab, Rut und *die des Urias* (also Batseba). In der Auslegungsgeschichte herrschte über längere Zeit die Meinung, dass die eigentliche Intention, die zu dieser Auswahl der Frauen führte, vor allem deren Erlösungsbedürftigkeit sei, was die messianische Bedeutung Christi hervorheben sollte.¹⁶ Andererseits wird in der neueren Forschung darauf hingewiesen, dass sich Matthäus bei dieser Auswahl vor allem an einer bestimmten heilsgeschichtlichen Perspektive orientierte. Er wollte dadurch betonen, dass Gott aus jeglichen Irregularitäten der Geschichte einen heilbringenden Ausweg findet.¹⁷ Zugleich beweisen diese Frauen durch ihre eigene Herkunft, dass das Heil den Heiden offensteht: „Tamar gilt (...) als Aramäerin; Rut ist Moabiterin; Rahab gehört in das kanaanäische Jericho, und Batseba ist die Frau des Hetiters Urija“¹⁸, alle sind dementsprechend einer heidnischen Abstammung.

Die periodisch in 3x14 Generationen geordnete Beschreibung der irdischen Herkunft Jesu steht für die gesamte jüdische Heilsgeschichte, die von Gott seit Anbeginn der Welt planvoll gelenkt wird und ihren Kulminationspunkt in der Person Jesu findet. In ihm erfüllen sich die davidisch-abrahamische Verheissungen.¹⁹

An die Vorstellung des Stammbaums knüpft die Perikope der Geburt Christi (Mt 1,18-25) an. Dadurch sollte das Missverständnis vermieden werden, dass sich die Messianität Christi aus der biologischen Abstam-

¹³ Vgl. H. Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen*, Stuttgart 2006, 301.

¹⁴ Vgl. J. Gnilka, *Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick*, Würzburg 1989, 44.

¹⁵ Vgl. H. Merklein, *Die Jesusgeschichte...*, 34.

¹⁶ Vgl. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1–13,58*, Teil 1, Freiburg – Basel – Wien 1986, 8-9.

¹⁷ Vgl. H. Frankemölle, *Das Matthäusevangelium...*, 21.

¹⁸ H. Merklein, *Die Jesusgeschichte...*, 34-35.

¹⁹ Vgl. R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1 – 16,20*, Würzburg 1985, 17.

mung – als Sohn Davids – ableitet. Helmut Merklein betont hierbei trefflich: „Der Immanuel steht in der menschlichen Geschichte und ist doch aus ihr nicht zu erklären. Er ist von Gott verheißen, von Gott in menschlicher Geschichte vorbereitet und von Gott durch heiligen Geist gewirkt.“²⁰ Auf diesem Hintergrund lässt sich die Geschichte von der Jungfrauengeburt besser einordnen. Matthäus legt vor allem Wert darauf, dass die Zeugung Jesu ohne Zutun eines Mannes geschah. Gewichtet wird somit nicht die Aussage, dass Josef kein biologischer Vater Jesu ist, sondern, dass Jesus direkt durch das Wirken des Geistes Gottes erschaffen wurde. Maria war bei der Geburt noch Jungfrau (Mt 1,25). Diese Motive – Zeugung durch Gott und Jungfrauengeburt – wurden wahrscheinlich aus der mündlichen Tradition entnommen. Hierbei suggerierte Rudolf Bultmann, dass es jedoch in der vormatthäischen Tradition noch keine Spuren der Jungfrauengeburt gegeben habe. Die Geburtsgeschichte erzählte lediglich von einer Verheissung an Josef, dass sein Nachkomme Messias sein werde.²¹ Folglich könnte man vermuten, dass die vormatthäischen Geburtsgeschichten etwas anderes akzentuierten – nämlich, dass der Geborene aus Jungfrau Maria dem Familienstamm Davids durch die Vaterschaft Josefs angegliedert wurde.²² Der eigentliche Sinn der Geschichte könnte somit aus der dargestellten Haltung Josefs erschlossen werden, von dem die Zugehörigkeit Jesu zum Davidstamm abhängig gemacht wird. Die Aufnahme Jesu in den Davidstamm wird gemäss der jüdischen Tradition durch die Namensgebung vollzogen, die Josefs als zu erfüllende Aufgabe im Traum erhielt (vgl. Mt 1,21). In der Begründung des Namens finden sich die zentralen Aspekte der matthäischen Christologie wieder. Einerseits wird das Kind mit dem theoforen Namen *Jeschua* genannt: *Jahwe ist Erlöser/Heil* und eben sein erlösendes Wirken an seinem Volk findet ein ausgezeichnete Ausdruck in der Person Jesu, „denn er wird retten sein Volk von ihren Sünden“ (Mt 1,21b). Die Sündenvergebung ist gemäss der jüdischen Tradition allein Gott vorbehalten. Matthäus überträgt sie jedoch auf Jesus und zeigt damit, dass man in seinem Handeln und seiner Person das göttliche Heil wirklich erfahren darf. Andererseits wird der Name *Emmanuel* auf Jesus bezogen, was mit einem für Matthäus wichtigen Theologumenon verbunden ist: Menschen haben Gemeinschaft mit Gott. Dieser Gedanke wird im Verlauf des Evangeliums die Gestalt einer immer bleibenden Gemeinschaft zwi-

²⁰ H. Merklein, *Die Jesusgeschichte...*, 36.

²¹ Vgl. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 2012, 316f.

²² Vgl. J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1–13,58*, 16.

schen Menschen und Gott annehmen: „Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Aions“ (Mt 28,20b). Matthäus zeichnet dementsprechend ein Jesusbild, in dem „die eschatologisch unüberbietbare menschliche Daseinsweise Gottes auf Erden“²³ ausgedrückt wird.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass man in Mt 1,1-25 zwei theologische Schwerpunkte vorfindet, die von prägender Bedeutung für andere Inhalte des Evangeliums sind:

- Erstens: die heilsgeschichtliche Freiheit Gottes im Hinblick auf die Nicht-Juden.
- Zweitens: die doppelte Herkunft Jesu. In ihm erfüllen sich die Verheissungen Jahwes an seinem Volk (David, Abraham).

Das theologische Gewicht der Perikope ist in allen Einzelheiten christologisch und nur in diesem Kontext lassen sich ihre Inhalte (z.B. Jungfrauengeburt) dem Sinn gemäss verstehen. Dogmatisch könnte man im Hinblick auf die matthäische Christologie sagen, dass es sich hier um eine soteriologische Beziehungschristologie (Heil – Gott – Mensch) im jüdischen Kontext handelt.

3.1.2 Wahrer oder falscher König der Juden? Die heilsgeschichtliche Konsequenz der Christologie

Die Bedeutung des Jesusereignisses war eine der Grundfragen, „die zwischen Synagogen und der matthäischen Gemeinde auf der anderen Straßenseite kontrovers [diskutiert wurden]“²⁴. Einerseits ist mit dem vollzogenen Bruch der Christen mit der Synagoge das theologische Thema der Heilsöffnung für die Heiden verbunden, die bereits in der Missionspraxis praktiziert wurde, andererseits wird an dem Problem deutlich, dass man hier um eine heilsgeschichtliche Deutung der Christologie ringt. Diese Problematik findet sich in der Magier-Perikope (Mt 2,1-12) widergespiegelt. Das Grundmotiv der Erzählung – die Verfolgung des Königskindes – lässt sich als ein in der antiken Literatur bekanntes Topos erkennen, das schon von alttestamentlichen Redaktoren in der Vorstellung der Mosegeschichte aufgegriffen wurde.²⁵ Matthäus verbindet dieses Königskind-Motiv mit anderen bekannten Topoi: dem Aufgang des Sternes (Geburtszeichen einer wichtigen Person) und der alttestamentlichen Idee von der Völkerwallfahrt

²³ H. Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum...*, 302.

²⁴ I. Broer, *Einleitung...*, 123.

²⁵ Vgl. H. Merklein, *Die Jesusgeschichte...*, 37.

zum Sion.²⁶ Die Völkerwallfahrt korrespondiert ausgezeichnet mit dem in Mt 1,1 angedeuteten Familienstamm Abrahams und der sich aus ihm ergebenden Erweiterung des Heilsangebotes Jahwes für die Heiden.

Die gesamte Erzählung ist so konzipiert, dass sie der Gesamttendenz des Evangeliums entspricht und den Unglauben des jüdischen Volkes hervorhebt.²⁷ Man beobachtet es an der oppositionellen Vorstellung zweier Personen(gruppen): Magier und Herodes samt Schriftgelehrten. Die Perikope entwickelt sich von einer narrativen zur theologischen Opposition: wahrer und falscher König der Juden. „In dieser Inszenierung, die von den beiden Oppositionen lebt, ist das Geschick Jesu und der Gang der Heilsgeschichte vorabgebildet: Jerusalem lehnt Jesus ab, die Heiden dagegen huldigen ihm.“²⁸ Das Huldigungsmotiv korrespondiert deutlich mit der schon angedeuteten Idee der Völkerwallfahrt zum Sion und es könnte als seine Erfüllung verstanden werden. Die theologische Mitte bildet hier somit nicht direkt die Christologie – die natürlicherweise im Gedankengang vorausgesetzt wird – sondern vor allem ihre heilsgeschichtliche Konsequenz. Mit dieser Erzählung spielt Matthäus darauf an, was im Corpus des Evangeliums allmählich entfaltet wird und schlussendlich in Mt 28,19f die volle Gestalt bekommt: die Öffnung der Heilsgeschichte für alle Völker.²⁹

3.1.3 Christologie in einem jüdischen Kontext

Die gesamte Christologie wird von Matthäus in einem jüdischen Denkontext entwickelt. Das Ringen um die eigene Identität des Christlichen wird deutlich in der Perikope Mt 2,13-23 dargestellt: Weggeschichte Jesu nach Ägypten und seine Rückkehr nach Israel. Oder mit anderen Worten gesagt: die Auseinandersetzung Gottes mit dem von ihm auserwählten Volk. Die Perikope – inhaltlich gesehen – ist mit vielen der jüdischen Tradition bekannten Motiven ausgestattet, die allerdings aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgestellt und christologisch reinterpreted wurden.³⁰ Die theologische Bedeutungsmittel ist somit zweidimensional: einerseits ereignet sich die Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk in der Person Jesu (eine Personifizierung der gesamten Heilsgeschichte); andererseits

²⁶ Vgl. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1–13,58*, 34.

²⁷ Vgl. Ebd.

²⁸ H. Merkley, *Die Jesusgeschichte...*, 38.

²⁹ Vgl. Ebd., 39.

³⁰ Vgl. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1–13,58*, 57.

wird betont, dass der eigentlich Handelnde bei allen Schwankungen der Geschichte immer noch derselbe Gott sei.³¹

Zusammenfassung: Matthäus hatte zum Ziel seinen Christusglauben in die Geschichtstheologie des Judentums einzubinden, um dadurch zu zeigen, dass es zwischen Judentum und Christentum keinen Unterschied in der theologischen Grundüberzeugung gebe: Gott ist den Menschen zugewandt und führt alles zum Guten hin. Der sprachliche Stil, den man leicht als antisemitisch bewerten könnte, müsste im Kontext der damaligen Auseinandersetzung beurteilt werden.³² Damals befand sich nicht nur das Christentum im Prozess des Entstehens, sondern auch das rabbinische Judentum. Die beiden Gruppen suchten nach der eigenen Identität in kritischer Abgrenzung voneinander, was die Härte der Sprache verständlich macht. Allerdings muss man betonen, dass die Grundintention von Matthäus auf keinen Fall antisemitisch ist. Er will nicht beweisen, dass das jüdische Volk von Gott verworfen wurde, sondern zeigt darauf hin, dass die Erwählung eine Chance sei, die jedem offensteht. Sie verlangt jedoch eine aktive Antwort vonseiten des Menschen.³³

3.2 Gesetz

Die aktive Antwort des Menschen wurde von Matthäus in der Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gesetz dargestellt. Im nächsten Schritt werden die Sondergut-Aspekte der Botschaft Jesu nach theologischen Inhalten befragt, die mit diesem Thema zusammenhängen. Dazu eignen sich die Stellen, die im zweiten Teil des Matthäusevangeliums vorkommen, nämlich das Sondergut in der sog. Bergpredigt. Im ersten Teil behandelt Matthäus das Thema des Gesetzes im Allgemeinen (Mt 5,5.7-10; Mt 5,17.19f.; Mt 5,21-24; Mt 5,27-37) und im zweiten Teil knüpft er daran, mit der lebensmässigen Ausformulierung des Gesetzes: das Leben aus dem Gesetz (Mt 6,1-6 und Mt 6,16-18).

3.2.1 Christologische Interpretation des Gesetzes

Die erste grosse Rede hat einen programmatischen Charakter. Matthäus verarbeitet hier hauptsächlich das Material der Logienquelle Q, erweitert es

³¹ Vgl. H. Frankemölle, *Das Matthäusevangelium...*, 26.

³² Vgl. H. Merkley, *Die Jesusgeschichte...*, 39.

³³ Vgl. Ebd., 39.

jedoch mit eigenen theologischen Überlegungen.³⁴ Die allgemeinen Züge des Jesusbildes – Jesus als Lehrer – wurden von Matthäus vor allem der Logienquelle entnommen.³⁵ In der Gesamtkomposition wird die Grundlinie des Evangeliums erkennbar. Sprachliche Vorbilder für Seligpreisungen könnte Matthäus in der jüdischen Weisheitsliteratur vorgefunden haben, was auch den erkennbaren Charakter der biblischen Frömmigkeit erklären könnte, der den matthäischen Text auszeichnet.³⁶ Im Grunde genommen werden in der Bergpredigt die Grundhaltungen eines Menschen Gott und den Mitmenschen gegenüber dargestellt. Der Christ sollte alles von Gott erwarten und nicht auf die eigene Gerechtigkeit setzen, wie dies – so die erkennbare Kritik im Text – die jüdischen Gegner der matthäischen Gemeinde hätten gemacht haben müssen. Zugleich wird jedoch die dazu im ersten Blick als paradox erscheinende Gewichtung auf das eigene Tun des Menschen hingelegt. Gerecht ist jener, der eine den Seligpreisungen entsprechende Haltung vorzuweisen hat.³⁷

Im Weiteren (Mt 5,17.19f) wird eine Neuinterpretation des jüdischen Gesetzes vorgenommen, indem Matthäus es auf den Sinngehalt untersucht und auf die Person Jesu hin auslegt. Jesus wird als die personifizierte Erfüllung des jüdischen Gesetzes dargestellt und somit auch als dessen Sinnmitte. Matthäus antwortet damit auf die Kritik, dass das Christentum nicht mehr am jüdischen Gesetz festhält. Das Gesetz wurde laut Matthäus im Christentum nicht gemindert, sondern eben vollkommen erfüllt (Mt 5,17). In V19 wird darüber hinaus auf den Zusammenhang zwischen der Gesetzeslehre und dem ihr entsprechenden Tun hingewiesen. In V20 wird dieser Zusammenhang (Gesetz – Tun) gegen Pharisäer ausgelegt. In diesem Sinne bemüht sich Matthäus zu zeigen, dass nicht Christen das Gesetz falsch verstehen, sondern eben solche jüdischen Gruppierungen, die sich vor allem um den Wortlaut des Gesetzes streiten und nicht darum, wie man es ins Leben umsetzen sollte.

Nachdem Matthäus gezeigt hat, wie das Gesetz im Allgemeinen in der Gemeinde verstanden wird, liefert er in Mt 5,21-48 eine speziell christliche Deutung der Tora. Jesus wird in Mt 5,21-24.27-37 als ein bevollmächtigter Ausleger des göttlichen Gesetzes dargestellt, indem er drei jüdische Gesetze auf eigene Art auslegt: das Verbot des Tötens, des Ehebruches und des Schwörens. Dies geschieht in einer Abgrenzung gegenüber den damals gän-

³⁴ Vgl. L. Bormann, *Bibelkunde...*, 216.

³⁵ Vgl. U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart 2005, 273.

³⁶ Vgl. H. Frankemölle, *Das Matthäusevangelium...*, 39.

³⁷ Vgl. Ebd.

gigen jüdischen Interpretationen (Mt 5,33) die wahrscheinlich in der matthäischen Gemeinde bekannt waren. Streit in Bezug auf die Frage der richtigen Interpretation bzw. die aktualisierende Toraauslegung war in der damaligen Situation ein Normalfall. Man sollte deswegen auch die sog. Antithesen nicht als etwas Antijüdisches bewerten. Hubert Frankemölle fordert z.B., dass man in der christlichen Exegese auf diesen Begriff vollkommen verzichten sollte, weil er eben fälschlicherweise auf der Überzeugung basiert, dass „hier unaufhebbare Gegensätze oder unjüdische Überbietung zu sehen“³⁸ sei.

3.2.2 Christliches Leben aus dem Gesetz

Jüdische bzw. auch christliche Ethik entscheidet sich im Alltag des Menschen. Erst aus der konkreten Situation heraus lässt sich das Ethische erkennen. Dieser situationsbezogene Zugang zur Ethik zeigt sich in der Auslegung des Gesetzes vom Ehebruch (Mt 5,27-32). Das sechste Gebot basiert laut Matthäus auf der unwiderruflichen Liebe und Treue. Es handelt sich hierbei um ein im Herzen eingeschriebenes Ethos und deswegen wird dieses Gebot auch schon im Herzen verletzt und nicht unbedingt im Moment des geschlechtlichen Ehebruches.³⁹ Das Verbot der Scheidung gehört allerdings nicht zum matthäischen Sondergut, sondern wurde wahrscheinlich von der Logienquelle Q übernommen.⁴⁰ Ähnliche Auslegung fand man schon im damaligen Judentum, obwohl mehrheitlich die Scheidung als Möglichkeit nicht ausgeschlossen war.

Mt 6,1-6.16-18 wird im Kontext der Weisheitstheologie formuliert und beschreibt somit eine ideale menschliche Grundhaltung, die im Laufe des Lebens auf der Basis der gesammelten Erfahrung und des Lebenswissens entsteht: Almosengeben, Beten und Fasten. Matthäus betont jedoch bei der Vorstellung dieser Grundhaltungen, dass ihr Wert von der Intention des Menschen abhängt, mit der er sie realisiert. Es sollte nicht so sein, dass man dies nur deswegen tut, um sein eigenes Ansehen in der Gemeinde zu steigern. Möglicherweise handelt es sich hier nicht nur um eine Kritik der rabbinischen Gruppierungen, sondern auch um eine versteckte Kritik an der matthäischen Gemeinde.⁴¹

³⁸ H. Frankemölle, *Das Matthäusevangelium...*, 42.

³⁹ Vgl. Ebd., 43.

⁴⁰ Vgl. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13, Część 1*, Częstochowa 2005, 244.

⁴¹ Vgl. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1-13,58*, 203-204.

3.3 Gemeinde

Im Sondergut lassen sich einige Elemente des spezifischen Gemeindemodells erkennen, die man auf die realexistierende Gemeinde der matthäischen Christen zurückführen könnte: Mt 28,17-18a; 16,17-19; 19,10-12; 18,15-35; 23,8-11.15-22; 13,24-30; 13,44-52; 20,1-16; 21,28-32. Zu diesen Elementen gehören auch eschatologische Glaubensvorstellungen, die auf eine neue Gemeinschaft hinzielen (Endzeitrede: Mt 25,1-13 und Mt 25,31-46).

Im allgemeinen ist dieses Evangelium neben den christologischen Motiven sehr stark durch ekklesiologische Elemente geprägt.⁴² Einige Theologen (Schweizer, Roloff) sind sogar der Meinung, dass „Matthäus die Geschichte Jesu mit der Absicht [erzählt], dadurch Wesen und Selbstverständnis der Kirche darzulegen.“⁴³ In diesem Sinne wird die Zugehörigkeit zur Kirche (Jüngerschaft) als Nachfolge Christi definiert, die als Verwirklichung der Lehre verstanden wird.⁴⁴ Die Ekklesiologie des Evangeliums ist primär heilstheologisch orientiert, so wird die Gemeinde anhand der jüdischen Glaubensvorstellungen als das endzeitliche Gottesvolk dargestellt, das jedoch in der Welt als *coprus permixtum* existiert.⁴⁵

3.3.1 Kirche als *corpus permixtum*

Das Bild der Kirche lässt sich am deutlichsten aus den Gleichnissen herleiten, die zum Sondergut gehören⁴⁶: Mt 13,24-30 (von Unkraut inmitten des Weizens), Mt 13,44-52 (vom Schatz im Acker, von der Perle, vom Fischnetz), Mt 18,23-35 (Reich und König). Mt 20,1-16 (von den Arbeitern im Weinberg), Mt 21,28-32 (von den ungleichen Söhnen) und zwei Endzeitgleichnisse Mt 25,1-13 und Mt 25,31-46. Die Thematik der eschatologischen Gemeinde lässt sich darüber hinaus auch in anderen Gleichnissen erkennen.

Die theologische Mitte bildet hier das Gleichnis von *Unkraut inmitten des Weizen*, das von Matthäus selbst allegorisch ausgelegt wurde, was zu einem angemessenen Verständnis der matthäischen Gemeinde beitragen sollte.⁴⁷ Die restlichen Gleichnisse lassen sich um dieses herum theologisch gruppieren.

⁴² Vgl. J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993, 144.

⁴³ Ebd., 144.

⁴⁴ Vgl. Ebd., 157.

⁴⁵ Vgl. Ebd., 146.

⁴⁶ Vgl. L. Bormann, *Bibelkunde...*, 212-213.

⁴⁷ Vgl. R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1 – 16,20*, Würzburg 1985, 123.

Sprachlich bedient sich Matthäus der alltäglichen Bildwelt. Die Erzählung an sich ist stimmig aufgebaut. Der Aufbau des Gleichnisses zielt auf dessen Ende hin.⁴⁸ Die Perikope beinhaltet zwei Elemente, die theologisch gut aufeinander abgestimmt sind:

- Aufforderung zur wahren Jüngerschaft,
- die Scheidung von Guten und Bösen.

Die wahre Jüngerschaft Christi ist die gute Saat und definiert sich durch die Verwirklichung der Lehre Jesu. Schon in der früheren Perikope (Bergpredigt) wurde von Matthäus dargelegt, was es heisst, ein Jünger Christi zu sein: „Allein durch das Tun des Willens Jesu erweisen sich die Christen als das, was sie sind, nämlich als seine Jünger.“⁴⁹ Dieses wird in einem anderen Gleichnis (Mt 7,16-20) – das allerdings nicht zum Sondergut zählt – dadurch bestätigt, indem gesagt wird, dass die faktische Nachfolge – wenn sie nicht nur eine deklarative bleiben soll – mit dem *Frucht-Bringen* zu tun haben muss.⁵⁰ Sie muss sich folglich im Leben durch Taten verwirklichen.

Das zweite theologische Element wird mit dem Gegensatz zwischen gutem Weizen und Unkraut ausgesagt. Hierdurch erscheint das ekklesiologische Bild: Kirche als *corpus permixtum*. Matthäus zielt also nicht auf eine Verwirklichung der vollkommenen Gemeinde auf Erden – denn dieses ist im diesseitigen Zustand nicht realisierbar. In Mt 22,10 wird folglich über Gott ausgesagt, dass dieser gegenüber den Menschen eine wartende Haltung einnimmt. Niemand wird im Voraus ausgewählt, sondern jeder muss sich im Laufe des Lebens durch Taten erweisen.⁵¹ Man könnte also annehmen, dass es in der matthäischen – realexistierenden Gemeinde nicht nur überzeugte Nachfolger Christi gegeben hat, sondern auch solche, die sich noch auf dem Weg dahin befanden und dem moralischen Ideal nicht vollkommen entsprachen. Sowohl die einen als auch die anderen haben ihren Platz in der Gemeinde und müssen miteinander koexistieren.

3.3.2 Die Gemeindemitglieder untereinander

Die Perikope Mt 18,15-22 beinhaltet viele Informationen über den Umgang der Gemeindemitglieder untereinander. Matthäus bedient sich in der Perikope der Autorität Jesu und lässt im Verlauf des Textes durch ihn die

⁴⁸ Vgl. Ebd., 123.

⁴⁹ J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, 157.

⁵⁰ Vgl. Ebd., 159.

⁵¹ Vgl. Ebd., 160.

eigene Position darstellen. Die Perikope kann in drei thematische Teile gegliedert werden:

- Rückgewinnung des Sünders (V15-18),
- Macht des Gebetes (V19-20),
- grenzenlose Vergebung (V21-22).⁵²

In dieser Perikope wurden von Matthäus teilweise einige Fragmente aus der Logienquelle bearbeitet.⁵³ Das Sondergut findet sich in V19-20. Es lässt sich jedoch erst im Kontext der Gesamtkomposition der genannten Perikope richtig verstehen. Diesen drei Schritten folgend wird jetzt die Perikope nach ihren theologischen Inhalten befragt.

Zuerst fällt auf, dass Matthäus alle Gemeindemitglieder als Brüder bezeichnet. Die Gemeinde sollte sich im Sinne eines *corpus permixtum* immer darum bemühen, den verlorenen Bruder zurückzugewinnen, der sich öffentlich gegen die in der christlichen Gemeinschaft praktizierte praktische Gerechtigkeit verfehlte.⁵⁴ Gnilka präzisiert, dass es hier nur um solche Verfehlungen gehe, „die in der Gemeinschaft geschehen und dieser zur Ärgernis werden.“⁵⁵ Für ein vergleichbares Verfahren lassen sich keine Vorbilder im rabbinischen Judentum finden.⁵⁶ Einige Vergleichspunkte bietet die Praxis der Qumran-Gemeinde an: „Es soll keiner gegen seinen Nächsten eine Sache vor die Vollversammlung bringen ohne vorausgehende Zurechtweisung vor Zeugen“ (1 QS 6,1). Gnilka ist jedoch der Meinung, dass es einen deutlichen Unterschied in der Intention gebe. Man wollte dadurch verhindern, dass alle Streitigkeiten sofort in der Vollversammlung geklärt werden, was eine unnötige Zeitverschwendung wäre.⁵⁷

Die Gemeinde hat somit vor allem einen geschwisterlichen Charakter. Auffallend ist hier die Erweiterung der sog. Schlüsselgewalt, die in einer anderen Sondergut-Perikope (Mt 16,18) dem Petrus allein zugesagt wird.⁵⁸ Hier hätte die Gemeinde als Ganzheit (Männer und Frauen) die volle Schlüsselgewalt. Man könnte folglich zwischen zwei unterschiedlichen Dimensionen der Schlüsselgewalt der Gemeinde unterscheiden: Ers-

⁵² Diese Verse sollte man mit dem darauffolgenden Gleichnis – Mt 18, 23-35 – zusammen sehen.

⁵³ Vgl. R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium* 16,21 – 28,20, Würzburg 1985, 172.

⁵⁴ Vgl. H. Frankemölle, *Das Matthäusevangelium...*, 150.

⁵⁵ J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 14,1 – 28,20*, 137.

⁵⁶ Vgl. Ebd., 138.

⁵⁷ Vgl. Ebd., 138-139.

⁵⁸ Diese Perikope hat einen theologisch reflektierten Charakter und bietet neben der Bestimmung der Autorität von Petrus auch eine wichtige christologische Aussage: Jesus ist der verheissene Messias. Vgl. J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, 162.

tens handelt es sich dabei um das verbindliche Sprechen im Bereich der Lehre, zweitens beinhaltet sie auch die disziplinarische Gemeindefunktion.⁵⁹ Diese Perikope legt das Gewicht vor allem auf den zweiten Punkt, in dem man die eigentliche Intention des Matthäus erkennen kann.

Die Sondersprüche (V19-20) wurden erst nachträglich in die Perikope hinein komponiert und ihre thematische Gegenüberstellung zum Ausschluss aus der Gemeinde sollte wohl darauf hindeuten, dass es auch eine alternative Möglichkeit anstatt des Ausschlusses gebe. Die Gemeindeversammlung verfügt über eine besondere Fähigkeit des kraftvollen Bittgebets⁶⁰: „denn wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen [Jesus], dort bin ich in ihrer Mitte“ (Mt 18,20). In diesem Satz spiegelt sich die jüdische Vorstellung der Anwesenheit Jahwes inmitten seines auserwählten Volkes. Die Gemeindeversammlung übernimmt folglich die Stellung des Gottesvolkes. Im Matthäusevangelium wird die Anwesenheit Jahwes in seinem Volk an die Person Jesu gebunden und diese wird wiederum in der Versammlung der Christen im Gebet erfahrbar.⁶¹ In diesem Sinne kann man sagen, dass die primäre Funktion – die in der Schlüsselgewalt wurzelt – nicht der Ausschluss des Sünders wäre, sondern das gemeinsame Beten um seine Rückgewinnung. Die wirkliche Macht der Gemeinde liegt dementsprechend im gemeinsamen Beten und nicht in der autoritativen Pädagogik des Ausschlusses. Im nächsten Schritt – Vergebungsvorgang (V21-22) – schliesst Matthäus die Funktion des Ausscheidens aus der Gemeinde fast vollkommen aus.⁶² Die Christen sind aufgefordert, immer zur Vergebung bereit zu sein. Diese Grundhaltung baut auf der grenzenlosen Vergebungsbereitschaft Gottes gegenüber den Menschen auf. Matthäus motiviert seine Gemeinde sich an dieses Ideal der göttlichen Gerechtigkeit zu binden, die immer zur Vergebung bereit ist und aus ihm her in der Gemeinde zu leben. Die Realisierung dieses Ideales lässt hoffen, dass der Mensch seinerseits die Vergebung bei Gott erlangt. Das menschliche Tun wird in der matthäischen Theologie in Beziehung zur gerechten Stellung vor Gott gestellt.⁶³

⁵⁹ Vgl. J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 14,1 – 28,20*, 139.

⁶⁰ Vgl. R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium 16,21 – 28,20*, 174.

⁶¹ Vgl. J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 14,1 – 28,20*, 140.

⁶² Vgl. H. Frankemölle, *Das Matthäusevangelium...*, 152.

⁶³ Vgl. I. Broer, *Einleitung in das Neue Testament*, 126-128.

3.3.3 Das Endzeitgericht: Gerechtigkeit und Bestrafung

Das Bild der Kirche als *corpus permixtum* mündet in Endzeitgerichtsvorstellungen, die sich zugleich mit dem Problem der Verzögerung der Parusie auseinandersetzen. Das Urchristentum baute darauf, dass sich alles in überschaubarer Zeit mit der siegreichen Wiederkunft Christi erfüllt. Schnell hat sich jedoch erwiesen, dass dies nicht der Fall ist. Der Gemeinde drohte deswegen eine moralische Erstarrung. Solche Verwirrung innerhalb der Gemeindemitglieder wurde von Matthäus in Mt 25,1-13 dargestellt, indem er verschiedene Haltungen der wartenden Christen beschreibt. Die einen werden des Wartens müde und bemühen sich nicht mehr um die Haltung der Wachsamkeit. Die anderen lassen sich dagegen nicht verwirren und gestalten ihr Leben in Hinblick auf die kommende Wiederkunft Christi, als ob sie nicht verzögert wäre. Das entscheidende Motiv ist in dieser Perikope die Tätigkeit der richtigen Vorbereitung selbst: Man sollte genügend Lampenöl mitnehmen. Das Lampenöl symbolisiert das Tun der wahren Gerechtigkeit, das im Verlauf des Evangeliums geschildert wurde.⁶⁴ Das gesamte Leben wird somit als Vorbereitung verstanden und als Möglichkeit endsprechend viele Werke der Gerechtigkeit anzusammeln. Das Verständnis des Tuns wird in der darauf anschliessenden Perikope – Mt 25,31-46 – weiter vertieft. Matthäus ist in dem Punkt sehr stark in der jüdischen Tradition verwurzelt und meint, dass „[der] Glaube nur als durch Tun beglaubigter Glaube vor Gott (...) bestehen wird.“⁶⁵ Es geht also um konkrete Taten im Leben des Einzelnen.

Die matthäische Vorstellung der Eschatologie ist universell: Es gibt keine prädestinierte Gruppe der Menschen, die direkt von Gott zur Erlösung erwählt wurden. Alle Völker sind zu Christus eingeladen und haben die gleiche Möglichkeit das ewige Leben zu erlangen. Das einzige eschatologische Kriterium ist das Tun der Gerechtigkeit.⁶⁶ Frankemölle geht noch weiter in den Folgerungen und behauptet, dass „das Eingehen in das ewige Leben nicht am Bekenntnis zu Jesus Christus gebunden [sei]“⁶⁷ und jeder, der die Werke der Gerechtigkeit tut, erlöst werden kann. Er scheint übersehen zu haben, dass das matthäische Verständnis der Gerechtigkeit stark an Christus und die Zugehörigkeit zur Gemeinde gebunden ist und sich nicht ohne Bedeutungsveränderung von Christus lösen kann.

⁶⁴ Vgl. H. Merklein, *Die Jesusgeschichte...*, 200.

⁶⁵ H. Frankemölle, *Das Matthäusevangelium...*, 208.

⁶⁶ Vgl. H. Merklein, *Die Jesusgeschichte...*, 201.

⁶⁷ Vgl. H. Frankemölle, *Das Matthäusevangelium...*, 208.

4. Fazit

Das Sondergut beinhaltet vielfältige Informationen zur Theologie von Matthäus und informiert zuerst über den geschichtlichen Kontext der matthäischen Gemeinde, in der das Evangelium entstand. Es handelt sich um eine Gemeinde, die sich immer noch im Prozess der Identitätsbildung findet und auf dem Wege der Auseinandersetzung mit dem jüdischen Glauben zu einem eigenen Selbstverständnis kommen muss. Im Zentrum steht das Bekenntnis zu Jesus und seiner messianischen Stellung in der Heilsgeschichte. Er ist derjenige, der das Heil zu allen Menschen bringt. Niemand wird hier ausgeschlossen, auch nicht die Juden. Matthäus entwickelt – wie bereits angedeutet wurde – eine soteriologische Beziehungschristologie, die folglich nach einer Antwort vonseiten des betroffenen Menschen verlangt. Im Judentum bestand die religiöse Hingabe an Gott in einer treuen Gesetzeserfüllung. Bei Matthäus wird das Gesetz auf Christus hin interpretiert und die menschliche Antwort besteht darin, dass man alle Handlungen – auch die Herzenswünsche – aus dem Glauben herleitet. Man tut etwas Gutes nicht um von Anderen gesehen zu werden, sondern wegen des Guten selbst. Zur Gemeinde gehören nicht nur die Menschen, die dem christlichen Lebensideal entsprechen, aber auch solche, die es noch nicht verwirklichen können (Gemeinde als *corpus permixtum*). Folglich ist es nicht die Aufgabe des Menschen jemanden aus der Gemeinde auszuschließen. Das Grundgesetz der Gemeindeführung sollte nach Matthäus das barmherzige Bittgebet sein: Darin besteht die wahre Schlüsselgewalt. Von dieser matthäischen Haltung könnte auch die heutige Kirche viel Wichtiges lernen, besonders im Umgang mit diesen, die wegen komplizierter Lebensumstände von den Sakramenten ausgeschlossen wurden. Die Maxime Kants paraphrasierend – die gut mit der Haltung des Matthäus korrespondiert – könnte man sagen: Du solltest so mit dem Mitmenschen umgehen, wie du es dir wünschst, dass Gott mit dir umgeht.

Zusammenfassung

Das Sondergut des Matthäusevangeliums enthält wichtige Informationen für die Interpretation des gesamten theologischen Inhalts, der im Evangelium enthalten ist. Bei Matthäus handelt es sich nicht nur um einen spezifischen Zugang zur Christologie, die als Christologie der Beziehungen im Kontext der jüdischen Theologie entwickelt wird, sondern auch um ekklesiologische Elemente, die die Gemeinde des Matthäus als Corpus

permixtum darstellen. Die leitende Funktion, die das ganze Evangelium narrativ verbindet - bildet die praktische Gerechtigkeit, die im Leben des einzelnen Menschen verwirklicht werden soll, um allen die Erlösung zu ermöglichen.

Schlüsselwörter: *Sondergut, Christologie des Matthäus, Ekklesiologie des Matthäus.*

Co zdradzają materiał własny (Sondergut) Ewangelii Mateusza o jego teologii?

Streszczenie

Materiał własny treść ewangelii (Sondergut) zawiera ważne informacje dla interpretacji całej treści teologicznej – zawartej w Ewangelii. W przypadku Mateusza mamy do czynienia nie tylko ze specyficznym podejściem do chrystologii, która rozwijana jest jako chrystologia relacji w kontekście teologii żydowskiej, lecz także z elementami eklezjologicznymi, które prezentują wspólnotę Mateusza jako *corpus permixtum*. Przewodnią funkcję – łączącą narracyjnie całą Ewangelię – jest praktyczna sprawiedliwość, która ma być realizowana w życiu poszczególnego człowieka: umożliwiając każdemu osiągnięcie zbawienia.

Słowa kluczowe: *Sondergut, chrystologia Mateusza, eklezjologia Mateusza.*

What do the material (Sondergut) of the Gospel according to Matthew about his theology reveal?

Summary

The specific content of the gospel (Sondergut) contains important information for the interpretation of the entire theological content – contained in the gospel. In the case of Matthew, we are dealing not only with a specific approach to Christology, which is developed as a Christology of relations

in the context of Jewish theology, but also with ecclesiological elements that present the community of Matthew as a *corpus permixtum*. The guiding function - narratively connecting the entire gospel – is practical justice, that should be realized in the life of the individual: making it possible for everyone to attain salvation.

Key words: *Sondergut, christology of Matthew, ecclesiology of Matthew.*

Literaturverzeichnis

- Broer I., *Einleitung in das Neue Testament*, Würzburg 2010.
- Bormann L., *Bibelkunde. Altes und Neues Testament*, Göttingen 2012.
- Bultmann R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1995.
- Filson F.V., *Broken Patterns in the Gospel of Matthew*, „Journal of Biblical Literature” 1956 (September) vol. 75, no. 3, 227–231.
- Frankemölle H., *Das Matthäusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert*, Stuttgart 2010.
- Frühjudentum und Urchristentum: Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Ch. bis 4. Jahrhundert n.Ch.)*, Stuttgart 2006.
- Gnilka J., *Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick*, Würzburg 1989.
- Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1 – 13,58, Teil 1*, Freiburg – Basel – Wien 1986.
- Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 14,1 – 28,20, Teil 2*, Freiburg – Basel – Wien 1986.
- Kümmel W., *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1980.
- Merklein H., Helmut, *Die Jesusgeschichte. Synoptisch gelesen*, Stuttgart 1994.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13, Część 1*, Częstochowa 2005.
- Pelikan J., *Powstanie wspólnej tradycji (100-600) = Entstehen der gemeinsamen Tradition (100-600)*, Kraków 2008.
- Roloff J., *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993.
- Schnackenburg R., Rudolf, *Matthäusevangelium 1,1 – 16,20*, Würzburg *Matthäusevangelium 16,21 – 28,20*, Würzburg 1985.
- Strecker G., *Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen 1962.
- Schnelle U., *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart 2005.

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

**ATEŃSKI FILOZOF I ANGIELSKI
KONWERTYTA WOBEC OSKARŻYCIELI.
OBRONA SOKRATESA PLATONA I APOLOGIA
PRO VITA SUA JOHNA H. NEWMANA JAKO
PRZYKŁADY APOLOGII PRO VITA SUA**

Treść: Wstęp, 1. Apologia Sokratesa, 2. Obrona Johna H. Newmana, Zakończenie – wnioski.

Wstęp

Postać Sokratesa nieustannie inspiruje¹. Jej ślady odnaleźć możemy zarówno u autorów starożytnych, jak i u współczesnych apologetów. Chrześcijanie, jak zauważa M.L. McPherran, bardzo szybko zaczęli porównywać antycznego filozofa z Chrystusem². Podobieństw dopatrywali się najpierw w historii życia Sokratesa, czyli w niesprawiedliwych zarzutach, procesie, karze pieniężnej, uwięzieniu w celi i samotnej śmierci, ale powiązań szukali również na poziomie idei. Sokrates jawił się jako „protoplasta i prorok Chrystusa”³. Pierwszym, który dostrzegł paralele między tymi postaciami, był św. Justyn Męczennik (*Apologia pierwsza*, V,3-4; *Apologia druga*, X,4-8). Kolejni to Klemens Aleksandryjski (*Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I,XIV,63,3; V,XIV,99,3; V,XIX,92,3; *Zachęta*

Ks. prof. UKSW dr hab. Przemysław Artemiuk (ur. 1974) – teolog fundamentalny, adiunkt w Katedrze Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologijnej WT UKSW w Warszawie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

¹ Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przekład P. Domański, Warszawa 2003, s. 95-139.

² M.L. McPherran, *Religia Sokratesa*, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2014, s. 19.

³ Tamże.

do Greków, VI,71,1 i nn), Orygenes (*Przeciw Celsusowi*, III,66,67; IV,89; VII,56) i Augustyn (*O wierze prawdziwej*, c.39, przyp. 72; II,2; *Wyznania*, I,II; *O zgodności Ewangelistów*, I,12,18). Z kolei współcześni apologetyci, sięgając do Sokratesa, widzą w nim zarówno wzorzec filozofa polityki i zarazem krytyka oligarchicznego układu, dominującego wśród starożytnych Ateńczyków (R. Legutko⁴), jak i model świadka-męczennika, dokonującego całkowitej konwersji w imię prawdy (D. Karłowicz⁵).

Do postaci Ateńczyka chętnie wraca dzisiaj także teologia fundamentalna, wyrosła ze starożytnej apologii⁶. Podejmując badania nad dawnymi formami obrony, przywołuje osobę filozofa i widzi w jego postawie model apologii *pro vita sua*, który będzie znajdował w kolejnych wiekach naśladowców. W czym tkwi fenomen obrony Sokratesa i dlaczego tak silnie oddziałuje? Spróbuję znaleźć odpowiedzi na te pytania, analizując najpierw dzieło Platona, a potem sięgając do dziewiętnastowiecznej *Apologia pro vita sua* J.H. Newmana, która stanowi w jakiś sposób naśladowanie obrony ateńczyka. Wnioski z analizowanych dzieł przedstawię w perspektywie teologii fundamentalnej.

1. Apologia Sokratesa

Platon na własne oczy mógł się przekonać, jak funkcjonuje antyczne państwo. Przygotowany do kariery ateńskiego polityka, wybiera prawdziwą filozofię, która pozwala człowiekowi zrozumieć, co jest sprawiedliwe w *polis* oraz w życiu jednostki⁷. Momentem przełomowym dla młodego myśliciela okazuje się kryzys (ok. 390 roku przed Chr.), który wywołały najprawdopodobniej ataki Polikratesa na Sokratesa. Dialog *Gorgias* jest tego świadectwem⁸. W kolejnych latach Platon przekonał się, że próba ustanowienia

⁴ R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.

⁵ D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna. Pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2007; myśl Sokratesa nieustannie wzbudza zainteresowanie filozofów, zob. P. Augustyniak, *Aporetyczna nieśmiertelność. Esej o Fedonie, śmierci i nowoczesnym podmiocie*, Kraków 2016; P. Nowak, *Umieram, więc jestem*, Warszawa 2016.

⁶ H. Seweryniak, *Apologia i dziennikarstwo*, Warszawa 2018, s. 23-29; P. Artemiuk, *Renesans apologii*, Płock 2016, s. 17-30; w tekście odwołuję się do fragmentów mojej książki.

⁷ Zob. E. Voegelin, *Platon*, przekład A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 20 oraz tenże, *Świat polis*, przekład M.J. Czarnecki, Warszawa 2013.

⁸ Zob. Ch.H. Kahn, *Platon i dialog sokratyczny. Wykorzystanie literackiej formy na użytek filozofii*, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2018, s. 215-249.

sprawiedliwego porządku w Atenach może być jeśli nie niemożliwa, to niemal niewykonalna. Ta obserwacja jednak nie doprowadziła go do rezygnacji. Postanowił bowiem „odbudować porządek cywilizacji helleńskiej, czerpiąc z zasobów własnego umiłowania mądrości, wzmocnionego paradygmatem życia i śmierci męża najsprawiedliwszego – Sokratesa”⁹. E. Voegelin podkreśla, że to jest najciekawszy wątek myśli filozofa, czyli „sprzeciw wobec nieporządku panującego w otaczającym go społeczeństwie”¹⁰ oraz próba „przywrócenia, poprzez umiłowanie mądrości, porządku cywilizacji helleńskiej”¹¹. Kluczem do myśli Platona pozostaje osoba Sokratesa¹². Poznajemy ją głównie z dzieła zatytułowanego *Obrona (apologia) Sokratesa*¹³. Niemniej jednak osoba mistrza stale jest obecna w twórczości Platona do tego stopnia, że staje się maską samego filozofa¹⁴.

Chociaż wciąż trwają dyskusje na temat genezy tego dzieła Platona¹⁵, można przyjąć, że inspiracją do napisania utworu było skazanie w roku 399 Sokratesa na karę śmierci¹⁶. Diogenes Laertios przechował w swoim dziele oświadczenie złożone przez oskarżyciela Meletosa. Brzmiało ono tak: „Sokrates jest winny nieuznawania bogów uznawanych przez polis oraz wprowadzania nowych bóstw [*daimonia*]; jest także winny psucia młodzieży. Kara śmierci” (II,40)¹⁷. Charakteryzując sam utwór, należy podkreślić, że Sokrates, wykonując swoje zadanie, czyli broniąc się, posłuszny jest bogu. Ma świadomość bowiem, że jego mądrość nie pochodzi jedynie z intelektu, przysła do niego z Delf. Dlatego góruje nad rozmówcami, widząc w ich wysiłkach jedynie chęć dorównania mu, co jest przejawem pychy. „Próbuje, podkreśla E. Voegelin, wstrząsnąć poszczególnymi Ateńczykami, przede wszystkim najbardziej pysznymi, aby przywołać ich z powrotem do prawdziwego porządku. Sokrates jest dla polis darem boga, ateńskim

⁹ E. Voegelin, *Platon*, s. 21.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Zob. Ch.H. Kahn, *Platon i dialog sokratyczny*, s. 27-178.

¹³ Zob. Platon, *Obrona Sokratesa*, tłumaczenie i komentarz R. Legutko, Kraków 2007, inna wersja apologii zob. Ksenofont, *Obrona Sokratesa*, tłumaczenie i komentarz D. Tymura, Warszawa 2019.

¹⁴ Zob. P. Friedländer, *Plato*, New York 1959, t. I, s. 126. Więcej na temat Sokratesa i jego dziejów zob. M.L. McPherran, *Religia Sokratesa*, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2014.

¹⁵ Zob. R. Legutko, *Sokrates i jego obrona*, w: Platon, *Obrona Sokratesa*, s. 7-19.

¹⁶ Zob. C. Wodziński, *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, Gdańsk 2008; J. Grzybowski, *Uciec z krainy zapomnienia*, Warszawa 2016, s. 17-47.

¹⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekład zbiorowy, Warszawa 1982, s. 99.

gzem, który ma pobudzić Ateny do życia. Odwołując się do heraklitowej frazy, Sokrates napomina swoich sędziów, aby nie wpadli w irytację jak człowiek nagle przebudzony ze snu; muszą go oszczędzić, ponieważ niełatwo znajdą jego następcę, który będzie ich pobudzał, przekonywał i napominał. Człowiek, który stoi przed nimi oskarżony o bezbożność – mówi Sokrates – jest prawdziwym sługą boskiego porządku, posłanym przez delickiego boga dla zbawienia bezbożnych oskarżycieli¹⁸. Jak przebiega cała rozprawa? „W mowach obrończych, zdaniem niemieckiego filozofa, dzieją się jednocześnie trzy rzeczy: proces Sokratesa zakończony skazaniem go, proces Aten zakończony odrzuceniem zbawcy oraz oddzielenie Sokratesa od polis zakończone jego śmiercią w samotności¹⁹”.

Pierwsza mowa jest właściwą obroną Sokratesa. Dowodzi on bowiem, że oskarżenie go o bezbożność jest bezpodstawne, „nie może być on bowiem bezbożnikiem, skoro próbuje zreformować polis zgodnie z nakazem boga z Delf²⁰. Filozof próbuje także wytłumaczyć sędziom, co wewnętrzny głos, *daimonion*, mówi mu²¹. Nie zachęcał go do ubiegania się o urząd w celu uratowania społeczeństwa, ale doradzał, aby nadal prowadził badania nad mądrością innych. Niemniej jednak filozof dokładnie widział problem Aten, który polegał na rozdzieleniu władzy i ducha. Przy czym to właśnie brak reform konstytucyjnych, a przy tym równoczesne zepsucie rządzących prowadziły do upadku polis. „Sokrates, stwierdza E. Voegelin, przemawiając jako przedstawiciel boskiej mocy Hellady, podkreśla ironię faktu, iż to właśnie on – jedyny Ateńczyk, który wierzy w bogów do tego stopnia, że wypełnia ich nakazy i naraża tym swoje życie – został oskarżony o bezbożność, i to przez tych samych ludzi, których brak wiary w rzeczy boskie stanowi przyczynę zepsucia²²”. Słowa Sokratesa nie wywołały powszechnego entuzjazmu. Jego mowa obronna, o czym świadczy głoso-

¹⁸ E. Voegelin, *Platon*, s. 24-25.

¹⁹ Tamże, s. 25.

²⁰ Tamże.

²¹ „Sokratejski *daimonion*, wyjaśnia M.L. McPherran, jest wewnętrznym głosem, znakiem ostrzegawczym oraz głosem ukazującym się w horyzoncie świadomości za sprawą bóstwa, bóstw lub boskiego *daimona*. Przed Sokratesem *daimonion* pojawiał się nielicznym lub wręcz nikomu, natomiast Sokratesowi towarzyszył od dziecka. Ingerencje tego głosu w sprawy filozofa – zarówno istotne, jak i drobne – są dobrze znane. Zazwyczaj (albo zawsze) przyjmuje się, że *daimonion* działa w ten sposób, że daje Sokratesowi znak, który – bez uprzednich przygotowań – ostrzega filozofa, by nie podejmował on działań, w które właśnie ma zamiar się zaangażować”; tenże, *Religia Sokratesa*, s. 343-344.

²² E. Voegelin, *Platon*, s. 26.

wanie, nie była w całości zaakceptowana, a słuchacze, czyli Pięciuset, znajdowali się w sytuacji niezwykle stresującej. Ostatecznie sąd podzielił się niemal równo, bowiem 281 jego członków zagłosowało za winą filozofa. Broniąc się przed oskarżeniami, Sokrates w swojej mowie wyrokuje w sprawie Aten. Ma do tego pełne prawo, bowiem jest postrzegany jako objawienie boga delfickiego i na tym właśnie polega jego misja.

W drugiej mowie z kolei następuje oddzielenie filozofa od polis. Dokonuje się ono według określonej procedury prawnej. Powód musi zaproponować karę, oskarżony zaś, jeśli przyznaje się do winy, winien przedstawić swoją kontrpropozycję. Oczywiście oskarżyciel domaga się kary śmierci. Oznacza to, że duchowy zbawca polis, czyli filozof, zostaje odrzucony, chociaż pozostaje wolny. Pozostając w takim zawieszeniu, Sokrates medytuje nad służbą na rzecz miasta i nad stosowną zapłatą za swoją działalność. Nie uznaje postawionych mu zarzutów, ale posłuszny prawu polis i wierny procedurom, proponuje drobną grzywnę. W konsekwencji sąd skazuje go na śmierć²³.

W ostatniej mowie Sokrates zwraca się do sędziów, którzy go skazali. Przypomina im o odpowiedzialności za jego śmierć i o przeznaczeniu, przed którym nie ma ucieczki. Przed tymi, którzy go uniewinnili, odkrywa tajemniczy porządek obrad: skoro w żadnym punkcie procedury *daimonion* go nie ostrzegł, to oznacza, że bogowie zaakceptowali obronę przez filozofa linię obrony²⁴.

Apologię zamyka wielki temat, który będzie się przewijał przez dzieła Platona. Jest nim sens życia filozofa, jego misja wobec państwa oraz przeznaczenie.

Obrona Sokratesa do dzisiaj uchodzi za utwór wyjątkowy i posiada ogromne znaczenie z kilku przynajmniej powodów.

Po pierwsze, jest najwcześniejszym z dzieł Platona i relacjonuje wydarzenia dopiero co dokonane. Stanowi zatem nie tylko reportaż z przeszłości, ale jest już z pewnością interpretacją życia Sokratesa widzianego oczami Platona, a równocześnie ekspozycją idei filozofa, które z czasem ulegną rozwojowi.

Po drugie, co łatwo stwierdzić, czytając antyczny tekst, odpowiedzi oskarżonego mijają się z zarzutami, bowiem nie o to mu chodzi, aby je odeprzeć. Sokrates, podkreśla R. Legutko, „nie chciał dać się wciągnąć

²³ Zob. tamże, s. 27-28.

²⁴ Zob. tamże, s. 28.

w to, co było oczywistym podtekstem procesu: zagrożenie demokracji ze strony zwolenników oligarchii, konflikty między stronnictwami oraz zła pamięć o krótkich, lecz brutalnych rządach Kritiasa i innych. Odżegnał się wyraźnie od nastawienia prooligarchicznego, ale też nie miał ochoty przedstawić się jako zwolennik demokracji. Próbował wytłumaczyć Ateńczykom, że jego działalność nie ma związku z politycznymi sporami i nie da się do nich sprowadzić. Dotyczy czegoś bardziej podstawowego niż konflikty o władzę między zwolennikami różnych ustrojów. Prawdziwym celem mowy było wyjaśnienie współobywatelom sensu swoich działań, a ten polegał na szczególnym sposobie uprawiania filozofii. Filozofowanie takie było kierowaniem uwagi ludzi na problemy dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, po to, by w wyniku refleksji nad nimi oraz nad własnym życiem mogli to życie uczynić lepszym²⁵. Można zatem wnioskować, że w apologii Platon rozpoczyna prezentację jednego z najważniejszych wątków, a mianowicie dokonuje pierwszej refleksji nad rolą filozofa w życiu publicznym i nad sensem życia filozoficznego.

Po trzecie, apologia Sokratesa była zdecydowanie czymś więcej, niż tylko obroną przed oskarżeniami. Sokrates w mowie procesowej chciał wyjaśnić, jakie znaczenie, sens ma jego działalność. Filozofowi na pewno nie chodziło o prezentację własnej wizji reform Aten czy też wyjaśnienie koncepcji wychowania, które miało go oczyścić z zarzutu bezbożności i demoralizacji młodzieży.

Po czwarte, Sokrates chciał jasno wyartykułować Ateńczykom, że nie może zrezygnować z własnej misji, ponieważ jest ona nienegocjowalna w kategoriach politycznych. Nie chodzi bowiem o korzyści płynące z niej dla polis. Filozofia, a zatem refleksja nad tym, co dobre i sprawiedliwe, oznacza coś o wiele większego. Tutaj, jak zauważa R. Legutko, tkwi podstawowe przesłanie i największe odkrycie Sokratesa. Filozofia bowiem nie zależy „ani od nastrojów w społeczeństwie, ani od przewagi fizycznej czy militarnej, ani od wyroków sądu, ani nawet – jak się okaże w innych dialogach – od woli bogów. Było to dla Sokratesa odkrycie tak niezwykle, że zmieniło całe jego życie. Wyobrażał sobie zapewne, że kto dobrze pojmie, iż źródła mądrości nie podlegają arbitralnej władzy człowieka, ten również musi swoje życie przewartościować²⁶. Odkrycie okazało się również ponadczasowe. Jego skutki bowiem trwają do dzisiaj. „Refleksja filozoficzna

²⁵ R. Legutko, *Sokrates i jego obrona*, s. 15-16

²⁶ Tamże, s. 18.

uzyskała status niezależności od wszelkich subiektywnych i społecznych uwarunkowań. Stała się narzędziem, za pomocą którego mogliśmy oceniać siebie i innych, prowadząc spory co do sensu moralnego naszych działań²⁷.

Po piąte, okazało się, iż refleksja filozoficzna to nie tylko sfera intelektu, ale również moralności. Człowiek bowiem, podejmując namysł nad podstawowymi pojęciami, zaczął w oparciu o nie zmieniać swoje życie, podporządkowując się im. „Ta władza czy siła duchowa, którą Sokrates nazywał duszą, nie była więc jedynie sprawnością intelektualną, ale tak naprawdę stanowiła to, co było istotą człowieka, czyli jego moralną podmiotowość. (...) Dzięki trudowi filozoficznemu mogliśmy, według Sokratesa, zobaczyć siebie inaczej: nie w swoich rolach społecznych, nie w przebraniu, jakie dawała nam nasza pozycja czy reputacja, nie w stanie zadowolenia wywołanym przyjemnościami i sukcesami. Mogliśmy zobaczyć siebie takimi, jacy jesteśmy niezależnie od tych wszystkich przebrań. A gdy już ktoś osiągnął taką zdolność patrzenia na siebie, to musiał, zdaniem Sokratesa, dojść do nieodpartego wniosku, iż owa ocena jest jedyną, jaka się naprawdę liczy i że całe swoje życie powinien pokierować w ten sposób, by wypadła ona jak najlepiej²⁸”.

Czy jednak sam rozum i wiara w filozofię wystarczą, aby odkryć prawdę, która nada życiu sens? Przecież nadmierna ufność w intelekt zgubiła już wielu. Chrześcijańskie objawienie podpowiada, iż prawda nie pochodzi z nas, lecz jest darem, światło przychodzi z zewnątrz od Boga. Tego jednak Sokrates wiedzieć jeszcze nie mógł. L. Kołakowski nazywa go najważniejszym architektem kultury europejskiej i to nie ze względu na doktrynę, ale sposób docierania do prawdy²⁹. Ateńczyk pytaniami usiłował zmusić rozmówców do jej poszukiwań. Wierzył jednak, iż sama prawda znajduje się w ludzkim wnętrzu, należy tylko ją wydobyć odpowiednimi sposobami. „Prawda – streszcza myśl Sokratesa L. Kołakowski – jest już w nas – choć najczęściej o tym nie wiemy; przeniesiona jest z poprzedniego naszego wcielenia; nie uczymy się zatem naprawdę, lecz przypominamy sobie zapomnianą wiedzę³⁰”. Dla antycznego filozofa najważniejszy był Rozum. W nim najpierw szukał prawdy. Rozum pozwalała odróżnić dobro od zła. Był też jedynym autorytetem i wszystko pozostawało na jego łasce. Dlatego L. Kołakowski zastanawia się, „czy może jest jakaś racja w mniema-

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 19.

²⁹ Zob. L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie*, Kraków 2008, s. 7.

³⁰ Tamże, s. 10.

niu Sokratesa, iż zło, które czynimy, ma za przyczynę ignorancję naszą; po prostu marny nasz Rozum nie potrafi zła i dobra odróżnić; pomyślmy też, czy gdyby tak było, wynikałoby stąd, że jesteśmy po prostu niewinni, cokolwiek czynimy³¹.

R. Legutko podkreśla, że myśl klasyczna posiada „nieskończenie głębokie pokłady treści ukazujące się umysłowi badacza w kolejnych odsłonach”³². Dlatego zgłębiając chociażby Sokratesa, „studiujemy – zauważa krakowski filozof – także coś, co stało się filozoficznym modelem człowieczeństwa, modelem, który dla dalszych pokoleń był wzorem i miarą doskonałości. Stajemy wobec tego wzorca onieśmieleni, bo wiemy, że przedmiotem badań nie jest po prostu system filozoficzny, lecz że dotykamy tutaj jednego z głównych składników ludzkiej duchowości”³³.

Wracając do samej apologii Sokratesa, należy podkreślić, iż stanowi ona model obrony, swoisty wzorzec. Sama akcja zakorzeniona jest w konkretnym wydarzeniu, pokazuje proces filozofa z roku 399 przed Chrystusem. Jednak jej wydźwięk, przesłanie, które niesie, zdecydowanie przekracza ramy starożytności. To do niej będą sięgali późniejsi twórcy szukający wzoru dla własnych dzieł. *Obrona Sokratesa* na zawsze pozostanie obrazem, który będą naśladowali pisarze zarówno pogańscy, jak i chrześcijańscy. Jej ponadczasowość została zapisana w formule, dialogu, który odsłania zarzuty stawiane filozofowi, a równocześnie prezentuje odpowiedzi oskarżonego, przyjmujące formę apologijnych mów, w których filozof wyłuskuje własne racje poparte logiczną argumentacją.

2. Obrona Johna H. Newmana

J.H. Newman (zm. 1890)³⁴, konwertyta z anglikanizmu i rzymskokatolicki święty, uchodzi za ojca Kościoła czasów nowożytnych, a równocześnie znakomitego apologetę³⁵. Jego droga życiowa wiodła od ruchu oksfordzkie-

³¹ Tamże, s. 13.

³² R. Legutko, *Sokrates*, s. 12.

³³ Tamże; analiza innych wątków filozofii klasycznej w perspektywie współczesnej, zob. tenże, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1998, s. 73-107.

³⁴ Zob. G.L. Müller, *John Henry Newman begeben*, Augsburg 2003; F. O'Brien, *Nie pokój, lecz miecz. John Henry Newman*, przekład S. Golus, Kraków 2003; *Serce mówi do serca. Bł. John Henry Newman (1801-1890)*, red. K. Pek, Lublin 2013; T.J. Norris, *Kardynał Newman dzisiaj*, przekład B. Moderska, Poznań 2014.

³⁵ Zob. *John Henry Newman. Kirchenleher der Moderne*, red. C. Arnold, B. Trocholepczy, K. Wenzel, Freiburg im Breisgau 2009; M. Rusecki, *Apologetyczna myśl J.H. Newmana*,

go³⁶, w którym wyróżniał się jako wybitny kaznodzieja i proboszcz kościoła Panny Marii w Oksfordzie³⁷, poprzez studia nad historią wczesnego chrześcijaństwa³⁸, która zaowocowała nawróceniem na katolicyzm, broniącym następnie wobec zarzutów dawnych kolegów³⁹, aż po dogłębną refleksję nad logiką wiary⁴⁰ i głos w sprawie nieomylności biskupa Rzymu⁴¹. Myśl apologijna ujawnia się najpełniej w dziele *Apologia pro vita sua*, przyjmując postać obrony własnych poglądów i decyzji konwersji na katolicyzm.

Z pewnością nie byłoby wymienionej obrony, gdyby nie spotkanie J.H. Newmana z Ojcami Kościoła. H. de Lubac nazywa konwertytę spadkobiercą ich myśli i wskazuje równocześnie na stałą obecność refleksji nad patrystyką w tradycji anglikańskiej⁴². „Wizja Ojców, przyznaje angielski teolog, była dla mojej wyobraźni zawsze źródłem zachwytu, obiektem kontemplacji, w chwilach wolnych od codziennych obowiązków kierowałem ku niej myśli”⁴³. Pierwsze spotkanie J.H. Newmana z głębią patrystyki rozpoczęło się już w wieku piętnastu lat i powróciło po krótkiej fascynacji liberalizmem. Jednak to doświadczenie odkrywania pisarzy wczesnochrześcijańskich było niepełne, bowiem do momentu przełomu towarzyszyła mu protestancka perspektywa. „Przeczytałem Justyna bardzo uważnie w 1828 roku, wyznaje późniejszy Kardynał – i zrobiłem obszerne notatki – ale, jak sądzę, po części traciłem tylko czas. Byłem jak żeglarz, który przybija do portu w Atenach albo w Kairze, rozgląda się wokoło, nie wie, co podziwiać, czemu się dokładnie przyjrzeć, czyni przypadkowe uwagi i zapomina o wszystkim po wyjeździe”⁴⁴. Około 1830 roku J.H. Newman

„Studia Theologia Varsaviensia” 47/2009 nr 2, s. 41-55.

³⁶ Zob. P. Kantyka, *Anglikanizm i katolicyzm w XIX wieku*, w: *Serce mówi do serca. Bł. John Henry Newman (1801-1890)*, s. 7-16.

³⁷ Zob. J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826-1843 rokiem*, przekład P. Kostyło, Kraków 2000.

³⁸ Doskonałym świadectwem patrystycznych poszukiwań jest dzieło powstałe już po nawróceniu, ale zbierające wcześniejsze badania, zob. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, przekład J.W. Zielińska, Warszawa [brw].

³⁹ Tenże, *Apologia pro vita sua*, przekład S. Gąsiorowski, Warszawa 2009.

⁴⁰ Tenże, *Logika wiary*, przekład P. Boharczyk, Warszawa 1989.

⁴¹ Tenże, *List do Księcia Norfolk „O sumieniu”*, przekład A. Muranty, Bydgoszcz 2002.

⁴² Zob. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, przekład M. Stokowska, Poznań 2011, s. 257.

⁴³ J.H. Newman, *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching (Diff. I)*, t. I, s. 370 (wykład 12 – *Ecclesiastical History No Prejudice to the Apostolicity of the Church*); cyt. za: T.J. Norris, *Kardynał Newman dzisiaj*, s. 66.

⁴⁴ Tenże, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, ed. C.S. Dessain et al. (LD V), t. V, s. 133 (do Roberta Isaaca Wilberforce, 30 sierpnia 1835); cyt. za: T.J. Norris, *Kardynał*

przyjmuje propozycję napisania historii wczesnych soborów Kościoła. Ta praca staje się w jego życiu przełomem. „Intensywne studia patrystyczne, komentuje biograf, były dla [niego] kluczem do ponownego odkrycia Objawienia chrześcijańskiego w całej jego pełni. Pismo Święte już studiował i dużą część znał na pamięć; teraz otworzył się przed nim drugi wielki skarb⁴⁵. Czytając zatem Ojców, odkrywa ważną zasadę, która pozwala mu nabrać dystansu do własnej konfesji. J.H. Newman oddaje ją porównaniem z sądami religijnymi. „Jeśli człowiek, wyjaśnia, zaczyna naginać je do siebie, zamiast naginać się do nich, jeśli czyni z nich dowody na współczesne założenia, zamiast wniknąć umysłem w tekst, jeśli wyciąga z nich swe własne doktryny, to z całą pewnością umknie mu właściwy ich sens⁴⁶.”

Dlatego J.H. Newman poddaje się sile patrystyki, pozwalając się prowadzić interpretacjom Pisma Świętego proponowanym przez Ojców Kościoła. Oni „(..) czynią, coś, wyznaje teolog, czego nie może dokonać w sposób satysfakcjonujący żadne badanie konkretnych kontekstów, zapoznają nas z tym, o czym mówi Pismo. Nie mówią nam, co oznaczają słowa w sensie etymologicznym, filozoficznym czy klasycznie scholastycznym, ale co znaczą aktualnie, co znaczą w Kościele w teologii chrześcijan⁴⁷. Ostatecznie zatem pisarze pierwszych wieków stają się kluczem do odkrycia Kościoła katolickiego. „W pełni czasów, stwierdza J.H. Newman, i judaizm, i pogaństwo stały się nicością; zewnętrzne ramy, ukrywające, lecz i nasuwające Żywą Prawdę, nigdy nie były zamierzone jako trwałe i rozplywały się w promieniach Słońca Sprawiedliwości, świecącego poza nimi i poprzez nie (...). Kościół święty pozostanie w swych sakramentach i hierarchicznym porządku nawet do końca świata ostatecznie tylko symbolem tych faktów niebiańskich, które wypełniają wieczność. Jego tajemnice wyrażają w ludzkiej mowie jedynie prawdy, którym umysł ludzki sprostać nie może⁴⁸. W stwierdzeniach tych wyraźnie widać sakramentalną głębię tajemnicy Boga, którą dostrzega J.H. Newman. „To, co zewnętrzne, komentuje słowa konwertyty T.J. Norris, zawierać może to, co wewnętrzne, widzialne zawiera niewidzialne, to, co historyczne, zawiera wieczność, to, co doty-

Newman dzisiaj, s. 71.

⁴⁵ C.S. Dessain, *John Henry Newman. Pionier odnowy Kościoła*, przekład M. Stebart, Poznań 1989, s. 29.

⁴⁶ J.H. Newman, *Esseys Critical and Historical* (Ess. I), t. I, s. 228 (VI. *The Theology of St. Ignatius*); cyt. za: T.J. Norris, *Kardynał Newman dzisiaj*, s. 73.

⁴⁷ Tenże, *Lectures on the Doctrine of Justification* (Jfc.), s. 121 (wykład 5 – *Misuse of the Term Just or Righteous*); cyt. za: T.J. Norris, *Kardynał Newman dzisiaj*, s. 80.

⁴⁸ Tenże, *Apologia pro vita sua*, s. 88.

kalne i ludzkie, zawiera w sobie niedotykalnego Boga⁴⁹. Angielski teolog w starożytności chrześcijańskiej nie tylko znalazł niewidzialną religię, ale zobaczył coś zdecydowanie ważniejszego. Nie zbiór suchych dokumentów, z których można wyciągnąć konstruktywne wnioski, lecz żywą, pobudzającą rzeczywistość, która winna być nieustannie przyswajana przez nowe pokolenia wierzących. Początkowo wydawało mu się, że Kościół anglikański, tak zresztą pisał w *Via media*, jest zbudowany na takim mocnym fundamencie Ojców, którzy nigdy nie mogli prowadzić do Rzymu⁵⁰. Uważał nawet, że papież zdradził rzeczywistość katolicką, o czym świadczą świadectwa patrystyczne. Wniknięcie jednak w rozumienie katolicyzmu i studia nad monofizytyzmem przekonały go, że się myli. „To w Ojcach, podkreśla G. Dragas, konkretnie żyjących i działających w określonym czasie historycznym jako katolicy, napotkał J.H. Newman realną siłę rzeczywistości katolickiej (...). Byli napełnieni życiodajną mocą Boga, który w Chrystusie przyjął ludzką słabość, odkupił ją i udoskonalił (...). Znalazł w Ojcach Chrystusa apostołów jako życiodajnego Ducha działającego w historii ludzkości i prowadzącego ją do zgodności ze swą duchową i doskonałą formą⁵¹. Postanowił zatem przekonać zwolenników Ruchu Oksfordzkiego do takiej wizji katolicyzmu, który nie jest kwestią geografii. Narodził się on bowiem w dniu Pięćdziesiątnicy i polega na pełni Objawienia, „przejawiającej się w tajemnicy wiary i wyrażonej w doktrynie apostołowskiej, świętych obrzędach i jednolitym ustroju, pochodzącym od apostołów⁵². J.H. Newman „coraz wyraźniej widział rzeczywistość «katolicką u Ojców jako katolicką prawdę zmartwychwstałego Chrystusa wraz ze wszystkimi jej implikacjami dla chrześcijańskiego życia i wzrastania w historii»⁵³.

Czytając następnie dokumenty Soboru Chalcedońskiego z 451 roku w czasie letnich wakacji 1839 roku i analizując spór z monofizytami, po

⁴⁹ T.J. Norris, *Kardynał Newman dzisiaj*, s. 82.

⁵⁰ „W pełni wierzyłem w naszą sprawę, wyznaje, myśmy podtrzymywali to pierwotne chrześcijaństwo, które głosili po wszelkie czasy wcześnie nauczyciele Kościoła i które zostało utrwalone i poświadczane przez anglikańskie formularze i anglikańskich teologów. Ta starożytna religia prawie uwiędła w naszym kraju wskutek zmian politycznych ostatnich 150 lat i musiała być przywrócona. Faktycznie byłaby to druga Reformacja i lepsza Reformacja, ponieważ byłby to powrót nie do XVI wieku, lecz do XVII”; tenże, *Apologia pro vita sua*, s. 108.

⁵¹ G. Dragas, *John Henry Newman: A Starting-Point for Rediscovering the Catholicity of the Fathers Today*, „The Greek Orthodox Theological Review” 3/1980, s. 279; cyt. za: T.J. Norris, *Kardynał Newman dzisiaj*, s. 84.

⁵² T.J. Norris, *Kardynał Newman dzisiaj*, s. 84.

⁵³ Tamże.

raz pierwszy poczuł wątpliwości, czy rzeczywiście anglikanizm dziedziczy patrystyczną katolickość. A jeśli nie, pytał, to czy da się go w takim razie utrzymać? Postawa papieża Leona I strzegącego chrystologicznego depozytu wiary, a także świadectwo wierności Kościołów, które nie zdecydowały się na odejście od ortodoksji, przemówiły do angielskiego teologa najmocniej. Potem przyszły pisma św. Augustyna i jego przekonanie, że „Kościół jako całość nie może się mylić”⁵⁴. Te słowa najmocniej uderzyły w J.H. Newmana. Sami Ojcowie Kościoła powstałi niejako przeciwko jego wcześniejszym koncepcjom zawartym w *Via Media* i zaczęli przemieniać go w katolika. Studia nad św. Atanazym wzmocniły ten kierunek nawrócenia⁵⁵. Ostatecznie J.H. Newman dokonał konwersji na katolicyzm w październiku 1845 roku, a rok później przyjął święcenia kapłańskie w Kościele katolickim. O swojej przemianie opowiada w autobiografii zatytułowanej *Apologia pro vita sua*, broniąc procesu nawrócenia.

Dzieło to zostało napisane błyskawicznie w roku 1864 jako odpowiedź na oskarżający pamflet Charlesa Kingsley`a, który zarzucał J.H. Newmanowi i Kościołowi katolickiemu zacieranie prawdy i wypaczanie sensu słów. Oskarżenia tego typu wobec teologa już pojawiały się wcześniej w związku z jego konwersją na katolicyzm. Tym razem jednak J.H. Newman postanowił odpowiedzieć, przedstawiając pogłębioną argumentację, a tym samym dokonując apologii własnego życia wobec wszystkich krytyków. Do dzisiaj autobiografia jest uznawana za jedną z najdoskonalszych, chociaż teolog nie przewidywał wcale jej napisania. „Každy, zauważa Ch. Hollis, kto interesuje się życiem Newmana, zna okoliczności towarzyszące opisaniu tego życia, pamięta, jak Newman stojąc przy swoim pulpicie ze łzami toczącymi

⁵⁴ Św. Augustyn, *Contra epistolam Parmeniani*, III, IV, 24 PL 43:100. U Newmana to zdanie pojawia się w *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, ed. C.S. Dessain et al. (LD). „Kościół jako całość nie może się mylić” (t. XXV, s. 220; do pani Wilson, 24.10.1870) i „Chrześcijańska wspólnota wydaje sądy nieomyłne” (t. XXIV, s. 354; do pani Helbert, 20.10.1869); cyt. za: T.J. Norris, *Kardynał Newman dzisiaj*, s. 86.

⁵⁵ „Obawiam się, stwierdzał w jednym z listów Newman, że muszę wyznaczyć, iż w tym samym stopniu jak myślę, że Kościół angielski okazuje się wewnątrznie i radykalnie obcy zasadom katolickim, tak też odczuwam trudności obrony jego pretensji, jakoby był gałęzią Kościoła katolickiego. Wydaje się snem nazywać pewne wyznanie katolickim, gdy nie można powołać się na jakies jasne stwierdzenia doktryny katolickiej w jego formularzach, ani interpretować dwuznaczne formularze w myśl przyjętego i żywego znaczenia katolickiego, czy to dawnego, czy teraźniejszego. Ludzie o poglądach katolickich są w rzeczywistości tylko grupą w naszym Kościele. Nie mogę zaprzeczyć, że wiele innych niezależnych okoliczności, w które nie warto tu wchodzić, doprowadziły mnie do tego samego wniosku”; tenże, *Apologia pro vita sua*, s. 328-329.

się po policzkach pisał w gorączkowym pośpiechu, natychmiast odsyłając do druku każdą zapisaną kartkę papieru, tak że cały proces pisania trwał raptem dziewięć tygodni⁵⁶. *Apologia pro vita sua* pozwoliła zrewidować światu poglądy na temat konwersji teologa i przyczyniła się do umieszczenia go wśród szanowanych ludzi XIX wieku. I chociaż jej przeciętny czytelnik, podkreśla S. Brzozowski, „nieprędko odkrywa duchowe znaczenie tych stronic, które zdają się mówić o zagadnieniach i szczegółach nazbyt wyspecjalizowanych, określonych, aby mogło istnieć poza nimi bezpośrednio pulsowanie duszy”⁵⁷, to autobiografia J.H. Newmana przynajmniej z czterech powodów niezmiennie posiada swoją moc.

Po pierwsze, z założenia jest opisem przeżyć wewnętrznych. J.H. Newman nie zajmuje się w niej klasycznymi danymi autobiograficznymi. Nie posługuje się też swobodnym językiem. Chciał w tym dziele w sposób syntetyczny omówić własne poglądy religijne i taki też był cel napisania apologii. Odeprzec zarzuty i przedstawić własne racje⁵⁸.

Po drugie, książka traktuje o poglądach religijnych teologa do roku 1845. Wtedy to zdecydował się na konwersję. Szczegółowo zatem praca ukazuje czas do chwili nawrócenia, okres zaś od roku 1845 do opublikowania apologii kwituje stwierdzeniem: „Od momentu, kiedy stałem się katolikiem, dzieje rozwoju moich poglądów religijnych dobiegły końca i nie mam już o czym opowiadać”⁵⁹. Oznacza to, że po przyjęciu katolicyzmu nigdy nie wątpił w zasadność swojej decyzji, a jego lojalność wobec Kościoła katolickiego pozostała niezachwiana.

Po trzecie, warto zdać sobie sprawę, że J.H. Newman napisał autobiografię w wieku sześćdziesięciu trzech lat. Wtedy wydawało mu się, że praca będzie stanowiła zwieńczenie jego życia. Okazało się jednak, że dane mu było jeszcze przygotować kolejne dzieła stanowiące esencję jego myśli⁶⁰. Ch. Hollis zauważa, że z tej perspektywy nie tylko trzeba widzieć w J.H. Newmanie konwertytę, ale przede wszystkim „człowieka, który zrewidował całą metodę apologetyki Kościoła katolickiego. Jego rozwój jako katolika jest ważniejszy niż jego rozwój jako anglikanina”⁶¹.

⁵⁶ Ch. Hollis, *Newman a świat współczesny*, przekład T. Mieszkowski, Warszawa 1970, s. 161.

⁵⁷ S. Brzozowski, *John Henry Newman*, w: *Jest Bóg, żyje prawda. Inna twarz Stanisława Brzozowskiego*, wybór, wstęp i redakcja M. Urbanowski, Warszawa 2012, s. 23.

⁵⁸ Zob. Ch. Hollis, *Newman a świat współczesny*, s. 162.

⁵⁹ J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, s. 351

⁶⁰ Chodzi przede wszystkim o „Logikę wiary” i „O rozwoju doktryny chrześcijańskiej”.

⁶¹ Ch. Hollis, *Newman a świat współczesny*, s. 163.

Po czwarte, pisząc swoją autobiografię J.H. Newman nie mógł zdawać sobie sprawy, co będzie się działo dalej z jego książką. W momencie powstawania dzieła *Apologia pro vita sua* towarzyszyło mu niezrozumienie i nie widział wielkich nadziei na przyszłość. Przeciwnie zaś, zdawał sobie sprawę, że każdy jego zamysł w ciągu ostatnich dwudziestu lat kończy się fiaskiem, a próba usprawiedliwienia przynosi kolejne nieporozumienia. Dlatego „trudno się dziwić, że zaczął pisać *Apologię* w nastroju zwątpienia i niemal rozpacz⁶²”.

Przyjrzyjmy się zatem momentowi narodzin dzieła, które w aspekcie genezy przypomina platońską *Obronę Sokratesa*. „Przez ponad dwadzieścia lat, wyjaśnia J.H. Newman, ludzie powszechnie mieli niejasne wrażenie, niekorzystne dla mnie, jakoby moje postępowanie wobec Kościoła anglikańskiego wtedy, gdy byłem jego członkiem, było niezgodne z chrześcijańską prostotą i uczciwością. Takiego wrażenia trudno było uniknąć, skoro człowiek, który pisywał z mocą przeciw pewnej sprawie i skupił wokół siebie stronników właśnie przez te pisma, zawahał się w swej opozycji, odwołał swoje własne słowa, wywołał zdumienie u własnych przyjaciół, a w ich działalności zamieszanie, wreszcie skończył przejściem na stronę tych, których tak silnie oskarżał. Chociaż byłem wówczas tak jak zawsze czuły na posądzenia, którymi mnie tak swobodnie obrzucano, to jednak nigdy się z ich powodu bardzo nie niecierpliwiłem. Uważałem je bowiem za część naturalnej i sprawiedliwej kary, jaka mnie z powodu mojej zmiany religii spotkała – choćby miały one trwać równie długo jak moje życie. Usunięcie ich odłożyłem do czasu, gdy wygasną osobiste uczucia, a wyjdą na światło dzienne dokumenty, pogrzebane dotąd w gabinetach lub rozproszone po świecie⁶³”. Stało się jednak inaczej. „Tak, i to przez wiele lat, był stan mojego umysłu, gdy na początku 1864 roku niespodziewanie zmuszono mnie do obrony i dano mi możliwość przedstawienia słuszności mojej sprawy przed światem, i to nawet – tak się złożyło – z widokami na bezstronne wysłuchanie. Będąc rzeczywiście zaskoczony, miałem wiele powodów do niepokoju, jak się obronię w tak poważnej sprawie. Już dawno jednak zawarłem ciche porozumienie sam ze sobą, że o ile zajdzie nieprawdopodobny wypadek formalnego wyzwania mnie przez jakąś znaną osobę, to moim obowiązkiem będzie na nie odpowiedzieć. Ta okazja obecnie się nadarzyła i nigdy więcej może się nie nadarzyć. Niekorzystanie z niej natychmiast

⁶² Tamże, s. 164.

⁶³ J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, s. 30.

oznaczałoby w praktyce wyrzeczenie się mojej sprawy. Wobec tego wykorzystalem ją. Niestety, nie miałem zbyt wiele czasu na spokojne przygotowanie odpowiedzi na stawiane mi zarzuty”⁶⁴.

Jakie zatem zarzuty postawił J.H. Newmanowi Ch. Kingsley – pisarz i profesor historii na uniwersytecie w Cambridge? Stwierdził on, że teolog jako duchowny katolicki nie ma, tak jak cały jego stan, zaufania do prawdy. Nie jest ona dla niego żadną cnotą. „Nigdy nie powiedziałem, wyjaśnia J.H. Newman, nigdy nie śniło mi się powiedzieć, jakoby prawda sama w sobie nie powinna być cnotą duchowieństwa rzymskiego, lub by przebiegłość była bronią, którą niebo dało świętym, by przy jej pomocy opierali się niecnemu światu. Na jaką pracę mógł ów pisarz się powołać?”⁶⁵. W stawianym zarzucie zatem teolog wietrzy kłamstwo. „Oskarżyć mnie formalnie o popełnienie błędu, stwierdza J.H. Newman, to jedna sprawa, zgodzić się, że nie zamierzałem popełnić go, to inna sprawa. Nie jest dla mnie satysfakcją, jeśli człowiek oskarżający mnie o tę obrazę, wyzna, że nie oskarża mnie o tamtą, lecz on myślał inaczej. Nie mając więc możliwości uzyskania zadośćuczynienia tam, gdzie miałem prawo tego żądać, odwołałem się do publiczności”⁶⁶. Podejmując obronę, teolog nie tylko chciał zachować dobro własnego imienia. „Ofiarowałem, uzasadnia podjęcie wyzwania, moją pokorną służbę świętej sprawie. Protestowałem dla dobra szerokiego grona ludzi znakomitego charakteru, umysłów uczciwych, o czystym poczuciu honoru, ludzi, którzy mieli swoje miejsce i swoje prawa na tym świecie, chociaż byli kapłanami świata niewidzialnego, ludzi znieważonych (jak dostatecznie wykazują powyższe wyjątki) nie tylko w mojej osobie, ale bezpośrednio i wyraźnie w ich własnych. Stosownie do tego zabrałem się natychmiast do pisania *Apologii pro vita sua* (...). Było dla mnie wielką nagrodą znajdować w miarę, jak spór się rozwijał, tak wielką liczbę braci duchownych, wspierających mnie sympatią w obranej linii postępowania, a przy okazji darzących mnie formalnym i publicznym wyrazem swej aprobaty”⁶⁷.

J.H. Newman widzi również w słowach Ch. Kingsley`a wezwanie do złożenia świadectwa. niesprawiedliwe oskarżenia nie wywołują złości, nie rodzą też nienawiści, ale zmuszają teologa do namysłu nad własną drogą. „Nie mogę żałować, przyznaje, że zmusiłem mojego oskarżyciela do pełnego przedłożenia jego zarzutów przeciwko mnie. O wiele lepiej by wyja-

⁶⁴ Tamże, s. 30-31.

⁶⁵ Tamże, s. 31.

⁶⁶ Tamże, s. 32.

⁶⁷ Tamże, s. 34.

wił swe myśli o mnie za mojego życia, niż po mojej śmierci. W tej sytuacji jestem szczęśliwy, że mam możliwość przeczytania o sobie najgorszego, co może być o mnie powiedziane, przez pisarza, który zadał sobie trud takiej pracy i jest z niej bardzo zadowolony. Poczytuję sobie za zysk, że bada mnie od zewnątrz ktoś, kto nienawidzi zasad najbliższych mojemu sercu, kto mnie osobiście nie zna, nie może więc sprostować swoich fałszywych mniemań o mojej doktrynie i kto ma taki czy inny powód, by być dla mnie tak surowym, jak tylko może...⁶⁸. Jak zatem zamierza odpowiedzieć J.H. Newman na zarzuty Kingsley`a? „Wojnę z nim prowadzę, ale źle mu nie życzę. Wszak bardzo trudno wzniecić w sobie gniew w stosunku do osób, których się nigdy nie widziało. Już łatwiej irytować się na przyjaciół czy wrogów, mając ich przed sobą, choć piszę z całego serca przeciw temu, co o mnie powiedział, to nie żywię osobistej antypatii do niego. Myślę, że trzeba pisać tak, jak piszę, dla mojego własnego dobra i dla dobra duchowieństwa katolickiego, nie pragnę jednak przypisywać mu niczego gorszego niż to, że dał się porwać swym gwałtownym uczuciom⁶⁹.”

J.H. Newman ma jednak świadomość, że opinia publiczna nie jest po jego stronie. Moment jego konwersji wywołał powszechną konsternację trwającą przez ponad dwadzieścia lat. „Jestem pewny, że w moim przypadku stanowi to ową dużą przeszkodę przychylnego wysłuchania mnie, gdy, jak teraz, mam się bronić. Jestem bowiem teraz nie tylko członkiem najbardziej nieangielskiej społeczności, której wielkim celem ma być, jak się mniema, zniszczenie protestantyzmu i Kościoła protestanckiego, i co do której ogólnie się przypuszcza, że jej środkami ataku jest chytryść bez skrupułów i oszukaństwo, ale, jakże się to pierwotnie stało, iż wszedłem w ogóle w jakieś stosunki z Kościołem rzymskim? (...). Jak można mi teraz ufać, skoro kiedyś dawno mi zaufano i stwierdzono, że nie jestem tego godny?”⁷⁰. I to jest zdaniem J.H. Newmana najmocniejszy zarzut. „To właśnie, podpowiada teolog, stanowi siłę oskarżyciela; nie artykuły oskarżenia, skonstruowane z moich pism, które łatwo w proch rozsypie, ale nastawienie sądu⁷¹”. Czy jest zatem wyjście z tego impasu, w którym opinia publiczna i Kościół urzędowy nie rozumieją osobistego nawrócenia teologa? „Muszę przełamać tę barierę przesądów przeciwko mnie, stwierdza J.H. Newman, jeśli

⁶⁸ Tamże, s. 36.

⁶⁹ Tamże, s. 36-37.

⁷⁰ Tamże, s. 45-46.

⁷¹ Tamże, s. 46.

zdołam. I myślę, że potrafię to zrobić⁷².

Decydując się na udzielenie odpowiedzi angielskiemu adwersarzowi, teolog wie, że nie czyni tego ani dla jego dobra, ani dla swojego. Dla kogo zatem to robi? Bronię racji, przyznaje J.H. Newman, „dla dobra religii, którą wyznaję, dla dobra duchowieństwa, do którego należę, i dla moich przyjaciół i wrogów oraz tej publiczności niezłożonej ani z jednych, ani z drugich, ale z tych, co mają dobrą wolę, co kochają uczciwe postępowanie, co sceptycznie zadają krzyżowe pytania, z zainteresowaniem badają, ciekawie się przypatrują i dla ludzi po prostu obcych, obojętnych, dla których jednak wynik nie jest obojętny – dla dobra tych wszystkich będzie mu dana odpowiedź⁷³”.

Jaki zatem cel stawia przed sobą J.H. Newman w dziele *Apologia pro vita sua*, co chce pokazać, uzasadnić? „Muszę, powiedziałem sobie, dać klucz prawdziwy do całego mojego życia, muszę pokazać, kim jestem, żeby można było ustalić, kim nie jestem, i żeby został unicestwiony ten upiór, co mówi niezrozumiale zamiast mnie. Pragnę być znany jako żywy człowiek, a nie jako straszdyło na wróble, odziane w moje szaty. Fałszywe wyobrażenia można co prawda zwalczać argumentami, lecz unicestwiają je tylko prawdziwe wyobrażenia. Zwycięzę nie mojego oskarżyciela, ale moich sędziów. Tak, odpowiem na jego zarzuty i krytyki po kolei, aby nikt nie powiedział, że nie da się na nie odpowiedzieć, taka praca jednak nie będzie ani celem, ani treścią mojej odpowiedzi. Narysuję, o ile to możliwe, dzieje mojego ducha, ustalę punkt, w którym zacząłem, z jakiej zewnętrznej sugestii lub przypadku zrodziła się każda myśl, w jaki sposób i jak dalece rozwijały się one wewnątrz, jak rosły, zmieniały się, łączyły, ścierały z sobą i były zmieniane, a także, jak ja się do nich odnosiłem, jak dalece i przez jaki czas sądziłem, że mogę je podtrzymać zgodnie z obowiązkami kościelnymi zaciągniętymi przeze mnie i z zajmowanym przez mnie stanowiskiem. Muszę wykazać – co rzeczywiście jest prawdą – że doktryny, które przez tyle lat wyznawałem, przyswoiłem sobie częściowo pod wpływem moich protestanckich przyjaciół, częściowo z nauk czerpanych z książek, a częściowo z pracy własnego umysłu. W ten sposób wyjaśnię to zjawisko, które wielu ludziom wydaje się tak dziwne, mianowicie, że opuściłem «moją rodzinę i dom mego ojca» dla Kościoła, od którego niegdyś ze strachem się odwracałem. Tak, to dziwne dla nich! Jakby zaprawdę religia

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże, s. 48.

kwitnąca przez wiele wieków, wśród tak licznych narodów, pośród takich odmian życia społecznego, w tak różnych klasach i warunkach ludzkich, po tylu politycznych i społecznych rewolucjach, nie mogła podbić rozumu i przemów serca bez pomocy oszustwa w tym procesie przemiany i sofizmów szkolnych⁷⁴.

J.H. Newman wyjaśnia również samą strukturę szkicu, jak nazywa swoje dzieło. Wie, że będzie on niekompletny. Niemniej jednak nie przewiduje żadnych błędów, bowiem ma on odpowiadać zarysowanemu celowi. Źródła apologii to przede wszystkim pamięć jej autora, a także spisane notatki i autorskie dzieła, czyli wszystko, co jest pewne. „Nadto, wyjaśnia teolog, zamierzam pisać po prostu osobiście i historycznie, nie tłumaczę doktryny katolickiej, nie robię nic więcej poza wytłumaczeniem siebie samego, moich przekonań i moich czynów. Pragnę, o ile to możliwe, po prostu przedstawić fakty, obojętne, czy one przemówią ostatecznie przeciw mnie czy za mną⁷⁵. Całość składa się z pięciu rozdziałów prezentujących dzieje poglądów religijnych w poszczególnych latach (rozdział I to lata do roku 1833; rozdział II – lata 1833-1839; rozdział III – lata 1839-1841; rozdział IV – lata 1841-1845; rozdział V to charakterystyka stanu umysłu po roku 1845). Apologię zamyka wyznanie pozostające świadectwem odnalezienia źródła bijącego w Kościele katolickim. „Od momentu, kiedy stałem się katolikiem, dzieje rozwoju moich poglądów religijnych dobiegły końca i nie mam już o czym opowiadać. Nie chodzi mi o to, że mój umysł próżnował lub że zrezygnował z rozważania tematów teologicznych, lecz że nie mam już do opisanie żadnych zmian i że nie miałem jakichkolwiek niepokojów umysłu. Miałem spokój i zadowolenie, nigdy też nie miałem ani jednej wątpliwości. Nie odczułem przy nawróceniu jakiejkolwiek zmiany intelektualnej czy moralnej, która by wywierała ucisk na mój umysł. Nie uświadamiałem sobie, bym miał mocniejszą wiarę w fundamentalne prawdy Objawienia czy większego panowania nad sobą. Nie miałem więcej zapału, ale było to jak przybycie do portu po wzburzonym morzu. A moje szczęście z tego powodu trwa nieprzerwanie aż do dzisiaj⁷⁶”.

Apologia J.H. Newmana posiada wyraźny rys osobisty. Bowiem głębokie studium pism patrystycznych przygotowało grunt w życiu teologa do konwersji z anglikanizmu na katolicyzm. Obronie tego doświadczenia poświęcił Kardynał swoje najbardziej osobiste dzieło. W apologii tej

⁷⁴ Tamże, s. 49.

⁷⁵ Tamże, s. 51.

⁷⁶ Tamże, s. 351.

J.H. Newman nie tylko odtwarza dzieje swoich poglądów, ale ukazuje stopniowe dojrzewanie do pełni wiary, którą odnalazł w Kościele katolickim, oraz przedstawia argumentację przemawiającą za wyborem tej drogi. *Apologia pro vita sua* nawiązuje zatem do dzieł tej miary, co *Obrona Sokratesa Platona*, ponieważ J.H. Newman jako oskarżony staje przed opinią publiczną domagającą się od niego apologii i uzasadnienia własnych racji.

Zakończenie – wnioski

Nowa apologia, a co za tym idzie, współczesna teologia fundamentalna, stwierdza H. Seweryniak, widzi w platońskim dziele matrycę. Sokratesowi chodzi przecież o „niezmienne idee o znaczeniu moralnym”⁷⁷. Dlatego późniejsi apologetci, Justyn, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Augustyn, a w nowszych czasach J.H. Newman, G.K. Chesterton, broniąc własnych racji, wchodząc w spór ze światem, chętnie spoglądali na ateńskiego męża, który pierwszy zdecydował się na apologię *pro vita sua*, bo wiedział, że są rzeczy nienegocjowalne, których nie może zmienić żaden system polityczny. Istota myśli Sokratesa, zauważa H. Seweryniak, jest następująca: „należy zajmować się tym, co niezmiennie, a nie fizyczną rzeczywistością, w której wszystko wciąż się zmienia i w końcu ginie. Niezmiennie są natomiast idee, które mają znaczenie moralne: prawda, cnota, sprawiedliwość, odwaga”⁷⁸. Apologetci dobrze o tym wiedzą, dlatego znajdują w ateńskim mędrцу pokrewną duszę.

Teologia fundamentalna wraca dzisiaj do kategorii świadectwa, pytając o martylogiczną wiarygodność chrześcijaństwa. *Martyria*, od czasów Sokratesa oznaczająca świadectwo, jest dobrze wyczuwalna w nowej apologii, chociaż nie zawsze stanowi jej integralny element. Jest wszelako faktem, że najskuteczniejszą obronę może uprawiać jedynie świadek. Cechuje go wrażliwość na wyzwania współczesności, a jego postawę kształtuje zarówno przywiązanie do tradycji, jak i oświecona i żywa wiara, która sprawia, że czyni on Boga wiarygodnym w tym świecie. Świadek to człowiek wierny do końca, niecofający się przed konsekwencjami swojej postawy, przenikliwy, stawiający dogłębnie przemyślane diagnozy, nierezygnujący z raz obranej drogi, czerpiący siły z wewnętrznej głębi, zakorzeniony.

Współcześni apologetci, naśladowując Sokratesa i J.H. Newmana, stają się

⁷⁷ H. Seweryniak, *Apologia i dziennikarstwo*, s. 29.

⁷⁸ Tamże, s. 25.

zarówno stróżami, gotowymi obronić wartości fundamentalne, cywilizację i chrześcijaństwo, które ją zrodziło, jak i świadkami prawdy, która jest z Boga. W ich wypowiedziach nie brakuje osobistych wyznań, opisów momentów decydujących, które jednoznacznie zaważyły na ich życiu. Określają je jako nawrócenie, przejrzenie czy spotkanie z Bogiem. Dla wielu to doświadczenie staje się motywem przewodnim misji apologijnej. Bycie apologetą jest zadaniem intelektualnym, czyli konstruowaniem argumentacji przemawiającej za chrześcijaństwem, opowiedzeniem się za prawdą i trwaniem przy niej, ale również postawą wobec świata, która przybiera formę szeroko rozumianego świadectwa.

Streszczenie

Nowa apologia, ale także współczesna teologia fundamentalna widzi w platońskim dziele matrycę. Sokratesowi chodzi przecież o „niezmienne idee o znaczeniu moralnym”. Dlatego późniejsi apologetci, Justyn, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Augustyn, a w nowszych czasach J.H. Newman i G.K. Chesterton, broniąc własnych racji, wchodząc w spór ze światem, chętnie spoglądali na ateńskiego męża, który pierwszy zdecydował się na apologię *pro vita sua*, bo wiedział, że są rzeczy nienegocjowalne, których nie może zmienić żaden system polityczny. W prezentowanym artykule autor bada, na czym polega fenomen obrony Sokratesa i dlaczego tak silnie oddziałuje. Próbuje znaleźć odpowiedzi na te kwestie, analizuje najpierw dzieło Platona, a potem sięga do dziewiętnastowiecznej *Apologia pro vita sua* J.H. Newmana, która stanowi w jakiś sposób naśladowanie obrony ateńczyka. Wnioski z analizowanych dzieł przedstawia w perspektywie teologii fundamentalnej.

Słowa-kluczowe: Sokrates, J.H. Newman, apologia, teologia fundamentalna.

Athenian philosopher and English convert to the accusers. *Apologia pro vita sua* John H. Newman and *The Apology of Socrates* by Plato as examples of apology *pro vita sua*

Summary

The new apologia, as well as contemporary fundamental theology, considers the work of Plato as the base. It is Socrates who emphasizes „unchanging ideas of moral significance.” Therefore, later apologists, such as Justin, Clement of Alexandria, Origen or Augustine, and, in more recent times, J.H. Newman and G.K. Chesterton, defending their own arguments in a dispute with the world, eagerly looked at the Athenian philosopher, who was the first one to use *pro vita sua* apologia. It was because he knew that there were non-negotiable things that could not be changed by any political system. In the presented article, the author examines what the phenomenon of Socrates’ defense consists of and why it has such a strong influence. Trying to find answers to these questions, he first analyzes the work of Plato, and then goes back to the nineteenth-century *Apologia pro vita sua* by J.H. Newman, which mimics the defense of the Athenian thinker. The author presents the conclusions drawn from the analyzed works from the viewpoint of fundamental theology.

Keywords: *Socrates, J.H. Newman, apologia, fundamental theology.*

Bibliografia

- Artemiuk P., *Renesans apologii*, Płock 2016.
- Augustyniak P., *Aporetyczna nieśmiertelność. Esej o Fedonie, śmierci i nowoczesnym podmiocie*, Kraków 2016.
- Brzozowski S., *John Henry Newman*, w: *Jest Bóg, żyje prawda. Inna twarz Stanisława Brzozowskiego*, wybór, wstęp i redakcja M. Urbanowski, Warszawa 2012, s. 21-81.
- Dessain C.S., *John Henry Newman. Pionier odnowy Kościoła*, przekład M. Stebart, Poznań 1989.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekład zbiorowy, Warszawa 1982.
- Friedländer P., *Plato*, New York 1959, t. I.

- Grzybowski J., *Uciec z krainy zapomnienia*, Warszawa 2016.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przekład P. Domański, Warszawa 2003.
- Hollis Ch., *Newman a świat współczesny*, przekład T. Mieszkowski, Warszawa 1970.
- John Henry Newman. *Kirchenleher der Moderne*, red. C. Arnold, B. Trocholepczy, K. Wenzel, Freiburg im Breisgau 2009.
- Kahn Ch.H., *Platon i dialog sokratyczny. Wykorzystanie literackiej formy na użytek filozofii*, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2018.
- Kantyka P., *Anglikanizm i katolicyzm w XIX wieku*, w: *Serce mówi do serca. Bł. John Henry Newman (1801-1890)*, red. K. Pek, Lublin 2013, s. 7-16.
- Karłowicz D., *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna. Pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2007.
- Kołąkowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie*, Kraków 2008.
- Ksenofont, *Obrona Sokratesa*, tłumaczenie i komentarz D. Tymura, Warszawa 2019.
- Legutko R., *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1998.
- Legutko R., *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.
- Lubac de H., *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, przekład M. Stokowska, Poznań 2011.
- McPherran M.L., *Religia Sokratesa*, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2014.
- Müller G.L., *John Henry Newman begegnen*, Augsburg 2003.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, przekład J.W. Zielińska, Warszawa [brw].
- Newman J.H., *Logika wiary*, przekład P. Boharczyk, Warszawa 1989.
- Newman J.H., *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826-1843 rokiem*, przekład P. Kostyło, Kraków 2000.
- Newman J.H., *List do Księcia Norfolk „O sumieniu”*, przekład A. Muran-ty, Bydgoszcz 2002.
- Newman J.H., *Apologia pro vita sua*, przekład S. Gąsiorowski, Warszawa 2009.
- Norris T.J., *Kardynał Newman dzisiaj*, przekład B. Moderska, Poznań 2014.
- Nowak P., *Umieram, więc jestem*, Warszawa 2016.
- O'Brien F., *Nie pokój, lecz miecz. John Henry Newman*, przekład S. Go-

lus, Kraków 2003.

Platon, *Obrona Sokratesa*, tłumaczenie i komentarz R. Legutko, Kraków 2007.

Rusecki M., *Apologetyczna myśl J.H. Newmana*, „*Studia Theologia Var-saviensia*” 47/2009 nr 2, s. 41-55.

Serce mówi do serca. Bł. John Henry Newman (1801-1890), red. K. Pek, Lublin 2013.

Seweryniak H., *Apologia i dziennikarstwo*, Warszawa 2018.

Voegelin E., *Platon*, przekład A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.

Voegelin E., *Świat polis*, przekład M.J. Czarnecki, Warszawa 2013.

Wodziński C., *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, Gdańsk 2008.

BIBLIJNE PODSTAWY I HISTORYCZNY ROZWÓJ KATOLICKIEJ NAUKI O ODPUSTACH

Treść: Wprowadzenie; 1. Pojęcie odpustu; 2. Biblijne uwarunkowania odpustów; 3. Historia teologii odpustów; Zakończenie.

Wprowadzenie

Potoczne rozumienie odpustu w dzisiejszej praktyce duszpasterskiej koncentruje się często na jego pobożnościowo-ludowym charakterze bądź też traktuje się go jako niezrozumiały już dziś przeżytek, relik minionych epok historii Kościoła. Odpusty jednakże posiadają głęboką teologię mającą wielowiekową tradycję. Celem niniejszego artykułu będzie syntetyczne wydobycie teologicznych podstaw odpustów z Pisma Świętego, a także z Magisterium Kościoła, które w wypowiedziach soborów, papieży i innych teologów zajmowało się tym zagadnieniem, a także analityczne wykazanie, że dzięki tymże podstawom, sakramentalium, jakim jest odpust, to najbardziej umocowana w doktrynie, a co za tym idzie, najbardziej obiektywna droga do duchowego uzdrowienia człowieka.

1. Pojęcie odpustu

Odpust, jak definiuje św. Paweł VI, „jest to darowanie przed Bogiem kary doczesnej za grzechy, zgładzone już co do winy. Dostępuje go chrześcijanin odpowiednio usposobiony i pod pewnymi warunkami, za pośrednictwem Kościoła, który jako szafarz owoców odkupienia rozdaje i prawomocnie przydziela zadośćuczynienie ze skarbca zasług Chrystusa i świętych”¹.

Ks. Karol Kajetan Godlewski – prezbiter archidiecezji białostockiej, magister teologii, doktorant Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

¹ Św. Paweł VI, Konstytucja Apostolska *Indulgentiarum Doctrina*, nr 1.

W zależności od tego, czy od wspomnianej kary doczesnej związanej z popełnionymi grzechami uwalnia w całości, czy też w części, mówimy o podziale na odpusty zupełne i częściowe².

Do uzyskania odpustu, w myśl obowiązującego *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, zdolny jest tylko ochrzczony i nieekskomunikowany, a więc zdolny do korzystania z praw przysługujących ochrzczoneму wierny³, który znajduje się w stanie łaski uświęcającej, przynajmniej pod koniec wykonywania przepisanych przez Prawo czynności, a zatem wykonanie czynności naznaczonej odpustem, modlitwa w intencjach ojca świętego i wolność od przywiązania do jakiegokolwiek grzechu⁴, przy czym ostatni z wymienionych warunków wydaje się być najtrudniejszy do wypełnienia⁵. Wierny może ofiarować uzyskane odpusty za siebie albo za jakąkolwiek zmarłą osobę na sposób wstawiennictwa, a więc modlitwy przychodzącej jej z pomocą na mocy teologicznego przekonania o wymianie dóbr duchowych w Kościele. Ma to na celu skrócenie jej okresu oczekiwania – *purgatorium*, podczas którego sama za siebie nie może się już modlić i zyskiwać odpustów – na osiągnięcie pełnego zjednoczenia z Bogiem w rzeczywistości nieba.⁶ Należy przy tym zauważyć, że odpusty ofiarowywane za zmarłych zdają się przynosić duchowe korzyści nie tylko im, lecz także temu, kto je zyskuje. Odpustu przecież nie uzyska się poprzez tylko zewnętrzne wykonanie czynności przepisanych przez Kościół. Musi iść z nimi w parze kompatybilna postawa wewnętrzna, a zatem żal wobec popełnionego zła i związane z nim postanowienie poprawy. Odpust zatem zakłada odpowiednią intencję, będącą ukierunkowaniem człowieka chcącego go uzyskać, na konkretne dobro moralne⁷. Dalej, modlitwa zanoszona za kogoś innego nosi znamiona bezinteresowności, a więc zbliża człowieka ją praktykującego do czystej miłości, która uznawana jest za ideał życia chrześcijańskiego⁸.

Władzę udzielania odpustów posiada jedynie papież oraz ci, których do tego zadania subdelegował⁹. W praktyce oznacza to, że wszystkie prawa i obowiązki związane z władzą udzielania odpustów spoczywają na Penitencjarii Apostolskiej.

² *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 2008, kan. 993.

³ Por. B. Patoleta, *Odpusty według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, Pelplin 1996, s. 83.

⁴ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 996.

⁵ Por. J. Dudziak, *Pojęcie i rodzaje odpustów oraz sposoby ich zyskiwania*, Tarnów 1972, s. 157.

⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 1032.

⁷ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna*, t. 2, Warszawa 1998, s. 164.

⁸ Por. Z. Kijas, *Czyściec. Czy jest i dla kogo?*, Kraków 1999, s. 307-308.

⁹ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 995.

Przyjęcie istniejącej w Kościele prawdy o odpuszczeniu jako o aktualnym zgładzeniu kary doczesnej wynikającej z popełnionego a odpuszczonego już grzechu zakłada uprzednie przyjęcie pewnych paradygmatów.

Po pierwsze, trzeba uznać, że przebaczenie winy za grzech nie jest tożsame z usunięciem obowiązku poniesienia doczesnej zań kary, która nie jest, jak podaje *Katechizm Kościoła Katolickiego*, jakimś rodzajem zemsty Boga za okazany Mu sprzeciw, lecz konsekwencją grzechu wynikającą z niego samego¹⁰.

Po drugie, w duchowej ekonomii, funkcjonującej w Chrystusowym Kościele, wzajemna komunია sprawiedliwych umożliwia im wymianę zadośćuczynień za grzechy, jak to miało miejsce w przypadku ponoszącego niewinne męczeństwo diakona Szczepana, które uzyskało nawrócenie Szawła (por. Dz 7).

Po trzecie, z tych zasług ekspiacyjnych, na czele z ekspiacyjną wartością Misterium Paschalnego Jezusa Chrystusa, powstaje duchowy skarbiec, z którego dobra może zaczerpnąć każdy wierzący¹¹. Wreszcie, ustanowieni z woli Boskiego Założyciela zarządcy duchowego dziedzictwa Kościoła, jego przywódcy na czele z biskupem Rzymu – następcą św. Piotra, mają jurysdykcję, by owym dziedzictwem dysponować dla zbawienia powierzonych im pasterskiej pieczy dusz¹².

Przekazując św. Piotrowi, a także tym, którzy jako jego następcy stoją za sterami łodzi, której na imię Kościół, klucze do Królestwa Niebieskiego (por. Mt 16, 18-19), Chrystus złożył w ich dłoniach całą duchową wartość Jego odkupieńczej Męki i Śmierci oraz skarb zasług świętych i błogosławionych.

Papieże, sięgając do tego depozytu, mogą udzielać z niego słabym członkom Kościoła darowania długów wynikających z popełnionych grzechów. Nie oznacza to jednak w żadnym wypadku dyspensy wobec Bożego prawa, które za wyrządzone zło wymaga ze sprawiedliwości adekwatnej pokuty.

Wręcz odwrotnie, władza kościelna uzależnia otrzymanie odpustu zupełnego od przyjęcia sakramentu pokuty, o ile zachodzi wynikająca z ciężkości popełnionych grzechów potrzeba, oraz Eucharystii w kontekście czystej, wyrzekającej się wszelkiego zła, nawet powszedniego, miłości, oraz modlitwy w intencjach papieża, by podkreślić konieczność zadośćuczyn-

¹⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1472.

¹¹ Klemens VI, Bulla *Unigenitus Dei Filii*, w: I. Bokwa (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007, nr. 266-268.

¹² Por. B. De Margerie, *Tajemnica odpustów*, Kraków 2008, s. 35-36.

nienia za ranę zadaną przez grzech całej wspólnocie wierzących. Skarbiec duchowy Kościoła jest w pełni otwarty jedynie przed tym człowiekiem, który gotów jest nie tylko z niego czerpać, ale i pomnażać jego zawartość¹³.

Odpust jest zatem owocem działania Kościoła, który prosi Boga, by udzielił łaski grzesznikowi potrzebującemu naprawienia wszelkich osobistych i społecznych, a nawet kosmicznych konsekwencji swoich wyborów niezgodnych z wolą Bożą, a zatem grzesznych. Odpust jest również znakiem Kościoła, który będąc komunią świętych, korzysta z pełnej władzy Piotra. W odpuszczeniu też niejako uwidacznia się owoc nadobfitych zasług Głowy Mistycznego Ciała względem uchybień Jego członków (por. Rz 5,15)¹⁴.

Za pośrednictwem odpustów świat osiąga pojednanie z grzesznikami. Ustaje jego bunt przeciwko tym, którzy okazując nieposłuszeństwo Stwórcy, niejako wciągnęli w nie także inne stworzenia. Można więc powiedzieć, że poprzez odpust ukazane zostaje kosmiczne, powszechne i międzyludzkie pojednanie i uzdrowienie, jakiego poprzez Kościół dokonał Jezus. Odpust, w swoim duchowo–uzdrowieńczym wymiarze, przywraca harmonię i ład naznaczonemu piętnem grzechu kosmosowi i pozwala, by wspaniałość Bożego dzieła rozbłysła w coraz piękniejszym świecie dzięki darowi pojednania i miłosierdzia Stwórcy. Poprzez odpusty aktualizuje się w życiu ludzkim pełna miłości wiara wyznawców, czystość dziewic, cierpliwość męczenników, słowem – wszelkie dobro, które dokonało się w Kościele na przestrzeni jego istnienia. Konkludując, można stwierdzić, że w tajemnicy odpustów Kościół wyznał swoją wiarę w Ducha Świętego zesłanego na odpuszczenie grzechów i na mocy tejże wiary, obok sakramentu spowiedzi świętej gładzącego karę wieczną, ale w bezpośredniej z nim łączności, ustanowił pozasakramentalny dar odpuszczenia również kary doczesnej, wspomnienie na drodze do pełnej komunii z Bogiem¹⁵.

Scalając uzdrowieńczo–duchową moc odpustów z ich jurydycznym umocowaniem w nauczaniu, prawodawstwie i praktyce Kościoła, należy zauważyć, że są one najskuteczniejszą formą modlitwy o uwolnienie od zła wynikającego z grzechów. Ich skuteczność bowiem wpływa nie tylko z osobistej pobożności wiernych, którzy po nie sięgają, jak to ma miejsce w przypadku wszelkich innych modlitw o uwolnienie, ale jest zagwarantowana przez autorytet Kościoła i papieża, będąc wyrazem jego władzy „związywania i rozwiązywania” (por. Mt 16,19).

¹³ Tamże, s. 6-27.

¹⁴ Tamże, s. 40.

¹⁵ Tamże, s. 41.

2. Biblijne uwarunkowania odpustów

Pismo Święte w kilku miejscach, tak w Starym, jak i Nowym Testamencie, daje podstawy pod budowę doktryny o odpustach.

Wiele czynników wskazuje, że zwyczaj modlitwy za zmarłych, zakonwiczony w wierze w duszę nieśmiertelną i zmartwychwstanie ciała, który trwa w Kościele, został mu przekazany przez judaizm. W Drugiej Księdze Machabejskiej, pochodzącej z około II wieku przed Chrystusem, znajdujemy opis ofiary za zmarłych, poległych w walce z Gorgiaszem, wodzem wrogiej Idumei: „Potem Juda zebrał wojsko i powiodł do miasta Adullam. Ponieważ zaś wypadł siódmy dzień, zgodnie ze zwyczajem oczyścili się i tam spędzili szabat. Następnego dnia w tym czasie, w którym należało już to wykonać, żołnierze Judy przyszedli zabrać ciała tych, którzy polegli, i pochować razem z krewnymi w rodzinnych grobach. Pod chitonem jednak u każdego ze zmarłych znaleźli przedmioty poświęcone bóstwom, zabrane z Jamnii, chociaż Prawo tego Żydom zakazuje. Dla wszystkich więc stało się jasne, że to oni i z tej właśnie przyczyny zginęli. Wszyscy zaś wychwalali Pana, sprawiedliwego Sędziego, który rzeczy ukryte czyni jawnymi, a potem oddali się modlitwie i błagali, aby popełniony grzech został całkowicie wymazany. Mężny Juda upomniał lud, aby strzegli samych siebie i byli bez grzechu mając przed oczyma to, co się stało na skutek grzechu tych, którzy zginęli. Uczyniwszy zaś składkę pomiędzy ludźmi, posłał do Jerozolimy około dwu tysięcy srebrnych drachm, aby złożono ofiarę za grzech. Bardzo pięknie i szlachetnie uczynił, myślał bowiem o zmartwychwstaniu. Gdyby bowiem nie był przekonany, że ci zabici zmartwychwstaną, to modlitwa za zmarłych byłaby czymś zbędnym i niedorzecznym, lecz jeśli uważał, że dla tych, którzy pobożnie zasnęli, jest przygotowana najwspanialsza nagroda – była to myśl święta i pobożna. Dlatego właśnie sprawił, że złożono ofiarę przebłagalną za zabitych, aby zostali uwolnieni od grzechu” (2 Mch 12, 38-45).

Autor Drugiej Księgi Machabejskiej ewidentnie twierdzi, że do zbawienia wiecznego zmarłych mogą przyczyniać się żywi, jak też że niektórzy spośród umarłych mogą skutecznie orędownić za żyjącymi. Można więc tutaj doszukiwać się tego, co Kościół zdogmatyzuje jako obcowanie świętych.

Ponadto, ów fragment zawiera swoistego rodzaju wyznanie wiary w zmartwychwstanie. Została ona w tej księdze wyrażona już w relacji opisującej męczeństwo siedmiu braci (por. 2 Mch 7+). W czasach machabejskich znajdują się zatem ślady uznania prawdy o przyszłym powstaniu

z martwych, chociaż nie znajdowała ona odzewu u wszystkich Żydów.

Tradycja Kościoła przytacza omawiany fragment w kontekście ukazywania wartości modlitwy za zmarłych i potwierdzania słuszności nauki o czyśćcu, który jest stanem bolesnego oczyszczania zmarłych z ciężących na nich win. Skoro nie zdołali się od nich wyzwolić za życia, z miłosierdzia Bożego i dzięki pomocy żywych, w purgatorium uzyskują gotowość partycypacji w zbawieniu, a zatem w pełnej miłości Boga. Fragment ten odczytywany jest podczas liturgii pogrzebowej i we wspomnienie Wszystkich Wiernych Zmarłych¹⁶.

Stary Testament jednak, nawet w opisującym żydowski Dzień Przebłagania szesnastym rozdziale Księgi Kapłańskiej, nie przewiduje żadnego obrzędu rozgrzeszenia przez kapłana, a jedynie jego modlitwę o odpuszczenie grzechów (por. Kpł 5,26). Kapłani Starego Przymierza zatem nie posiadali żadnej władzy usunięcia kar należnych za odstępstwa. Mimo to żydowscy nauczyciele uważali, że ludzie, którzy nie uczynili zadość obowiązkowi pokuty za grzechy w tym życiu, mogą uczynić to po śmierci, skąd wziął się zwyczaj wspomniany w wspomniany Dzień Przebłagania Jom Kippur¹⁷.

Egzegeci oraz teologowie dostrzegali paradygmat kościelnego ustanowienia odpustów w postawie św. Pawła względem grzeszących członków gminy chrześcijańskiej w Koryncie. Możemy w niej dostrzec dwojaki stosunek względem pozostawiania ewidentnej winy bez ukarania.

W Pierwszym Liście do Koryntian Apostoł poleca, aby chrześcijanina dopuszczającego się ciężkiego grzechu kazirodztwa *wydać szatanowi na zatrącenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana Jezusa* (1 Kor 5,5). Możemy tu zauważyć horyzont pojednania w godzinę śmierci, ostatniego odpustu udzielanego żyjącemu.

W Drugim Liście do Koryntian św. Paweł stwierdza: „Jeżeli zaś ktoś smutek sprawił, to nie mnie, lecz po części – by nie przesadzać – wam wszystkim. Niech już takiemu wystarczy, kara, wymierzona przez większość spośród was. Raczej wypada teraz wybaczyć mu i podtrzymać go na duchu, aby nie popadł ów człowiek w rozpaczliwy smutek. Dlatego napominam was, abyście jego sprawę rozstrzygnęli z miłością. W tym też celu napisałem, aby was wypróbować i aby się przekonać, czy we wszystkim jesteście posłuszni. Komu zaś cokolwiek wybaczyliście, ja też [mu wyba-

¹⁶ Por. Komentarz duszpasterski, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzami*, Częstochowa 2009, s. 1048.

¹⁷ Por. B. De Margerie, *Tajemnica...*, s. 42.

czam]. Co bowiem wybaczyłem, o ile coś wybaczyłem, uczyniłem to dla was wobec Chrystusa, ażeby nie uwiódł nas szatan, którego knowania dobrze są nam znane” (2 Kor 2,5-11).

Jest to horyzont odpustu udzielanego w ciągu życia, będącego wyrazem miłosierdzia Bożego względem słabości ludzkiej, którego ambasadorem i szafarzem ma być wspólnota Kościoła. Jej wzrost, według Pawłowej eklezjologii, ma się dokonywać przy towarzyszeniu obficie udzielanych przez Boga owoców i darów duchowych, spośród których największa jest miłość (por. 1 Kor 13,13)¹⁸. Problem, o którym traktuje przytoczony urywek Listu, osadzony był na konflikcie Pawła z założoną przezeń wspólnotą koryncką, która stanowiła bodaj najbardziej wymagającą grupę uczniów, do których Apostoł pisał, czego dowodem był szereg trudności wynikających ze swoistej kolizji ciągle mocno tkwiącej w Koryntianach kultury antycznej z przyjętym dopiero co orędziem Chrystusa i Jego Ewangelią.

W 2 Kor 2,1 św. Paweł czyni aluzję do nieprzyjemnej wizyty w Koryncie poprzedzającej powstanie Listu. Zdaniem egzegetów, Apostoł został wówczas zelżony przez jednego z członków tamtejszej gminy. W tej sytuacji pozostali nie zachowali się jednoznacznie, i poniekąd zgorzeleni słabością swojego duchowego przewodnika, nie okazali mu należytego wsparcia¹⁹. Zaistniał zatem grzech jednostki, który swoimi konsekwencjami dotknął całą wspólnotę, która nie od razu podjęła właściwą reakcję na to zło. Stało się to przyczyną napisania przez Pawła tzw. „Listu we łzach”, do którego nawiązuje w 2 Kor 2,12. Wspólnota zareagowała na ów list, wymierzając winowajcy pokutę tak surową, że sam Apostoł musiał poprosić w 2 Kor, 6-8 a nawet nakazać, aby Koryntianie nie karali grzesznika w sposób nazbyt ciężki, łagodząc tym samym ich oburzenie²⁰.

Tylko za sprawą opartej na osobistym przebaczeniu interwencji Pawła grzesznik mógł mieć nadzieję na łaskawe miłosierdzie ze strony współbraci z gminy. Miłosierdzie Pawła, będące bramą prowadzącą do duchowo-uzdrowieńczego miłosierdzia wspólnoty, można przetransponować na rzeczywistość odpustu: tutaj bowiem również miłosierdzie Jednego – Boga, który okazuje je poprzez sakramentalne pojednanie w spowiedzi, prowa-

¹⁸ Por. R. Pisula, *Odpusty w misterium Kościoła*, Poznań 2001, s. 110.

¹⁹ Por. M. Kowalski, *Rola Słowa Bożego w procesie pojednania człowieka z Bogiem*, w: B. Migut, A. Piwowar (red.), *Moc Słowa Pańskiego. Adhortacja Apostolska Verbum Domini w refleksji biblijno-teologicznej*, Lublin 2012, s. 91.

²⁰ Por. K. Romaniuk i in., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań-Kraków 1999, s. 177.

dzi skruszonego grzesznika do przyjęcia miłosiernej interwencji Kościoła dającego mu wsparcie na drodze pełnego powrotu do duchowego zdrowia.

W obydwu przypadkach św. Paweł Apostoł jawi się jako wzór miłosierznego pedagoga, który z jednej strony z surowością karze ciężkie przewinienia, czego przykład mamy w postawie względem kazirodcy, z drugiej zaś nie waha się przebaczyć temu, komu przebaczyła już wspólnota. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku Apostoł zdaje się korzystać z biskupiej władzy *związywania i rozwiązywania* (por. Mt 16,19), uosabiając pedagogię samego Boga, który najpierw poprzez kary doczesne skłania grzesznika do pokuty, a następnie odpuszcza je dla jego zbawienia²¹.

Innym spośród fragmentów, będącym prefiguracją tajemnicy odpustów, jest 11 rozdział Ewangelii wg św. Jana. Kluczową jego postacią jest Łazarz, jeden z trojga zaprzyjaźnionego z Jezusem rodzeństwa z Betanii. Nie jest on jednak jedynym bohaterem tego wydarzenia, bowiem do głównych postaci w nim występujących należy także Maria, Marta oraz Tomasz. Wiodącym tematem pierwszej części tego rozdziału (J 11,1-16) jest śmierć Jezusa. Wtrącenie o namaszczeniu (por. J 11,2) oraz deklaracja Apostoła Tomasza wskazują na niedaleką odległość tego bolesnego wydarzenia. Obecnie jednak Chrystus jest nieuchwytny dla wrogów, bowiem jak sam mówi, *jeszcze trwa dzień* (J 11,9). Kontekst zapowiedzi śmierci Jezusa obwieszcza, że owo wydarzenie przyniesie chwałę samemu Bogu Ojcu (por. J 11,4). Stwierdzenie, jakoby Łazarz jedynie zasnął, a nie umarł, wskazuje na potęgę i moc Jezusa, która jest większa od śmierci. Wskreszenie Łazarza ma za zadanie pokrzepić wiarę uczniów zalęknionych o los swego Mistrza, na którego życie czyhają wrogowie, a zarazem świadomych tego, że również ich bezpieczeństwo może być zagrożone.

Druga część opowiadania (J 11,17-44) jest osnuta wokół samego przywrócenia życia Łazarzowi. Obydwie jego siostry oraz niektórzy spośród świadków tego niezwykłego wydarzenia żywią przekonanie, że obecność Pana mogła uchronić ich brata od śmierci. Zdają się jednak przy tym domniemywać, że wobec śmierci, której niejako nie zdążył zaradzić, Jezus jest bezradny, a cała sytuacja jest nie do odwrócenia. Chociaż Marta wyznaje wiarę w zmartwychwstanie umarłych w dniu ostatecznym (por. J 11,24), to dotyczy ona bardzo odległej przyszłości, a nie biblijnego *hic et nunc*. Zapytana przez Jezusa, czy wierzy, że to On jest źródłem życia dla tych, którzy weń wierzą, udziela twierdzącej, acz nieprecyzyjnej odpowiedzi (por. J 11,27). Marta

²¹ Por. B. De Margerie, *Tajemnica...*, s. 43-44.

zdaje się przyjmować prawdę o panowaniu Jezusa nad śmiercią, jednakże nie potrafi jej zaktualizować i uwierzyć, że owo panowanie może objawić się wobec zmarłego brata. Kierując się ludzką logiką, wyraża sprzeciw wobec prośby Jezusa, by otworzyć grób. Mistrz zatem upomina ją, by nie traciła wiary w prawdy, które dopiero co wyznała ustami. Przywracając życie Łazarzowi, Jezus potwierdza, że to do Niego należy panowanie nad śmiercią i że jest On źródłem życia²².

Dokonując egzegezy tego tekstu w konotacji do doktryny o odpustach, możemy wyciągnąć kilka wniosków. Umarły Łazarz to obraz człowieka, który popełnił grzech śmiertelny i tym samym znajduje się w stanie duchowej śmierci.

Jezusowy rozkaz *Łazarzu, wyjdź na zewnątrz!* to obraz autorytatywnego uwolnienia człowieka z grzechu i należnej zań kary wiecznej w sakramencie pokuty i pojednania, które dokonuje się *ex opere operato* – przez sam fakt wypełnienia warunków istotnych dla uzyskania rozgrzeszenia, a więc wyznania ważnie wyświęconemu i upoważnionemu kapłanowi śmiertelnych grzechów, za które się żałuje i z których postanawia się poprawić, przyjęcie zadośćuczynienia przez penitenta i rozgrzeszenie udzielone przez kapłana w sposób określony w księgach liturgicznych.

Łazarz wskrzeszony, który wyszedł z grobu, mając kończyny skrępowane płótnami, to obraz człowieka, który powrócił do stanu komunii z Bogiem i Kościołem poprzez zaistniały akt sakramentalny, ale niezdolny do korzystania z wszystkich wynikających z tej komunii łask i uposażeń nadnaturalnych. Słowa Chrystusa skierowane do świadków wskrzeszenia – „rozwiążcie go i pozwólcie mu chodzić” to obraz konieczności zaangażowania wspólnoty Mistycznego Ciała Kościoła w pomoc w przywróceniu pełnej sprawności wyrwanemu ze stanu grzechowej śmierci członkowi tegoż Ciała. Rozwiązanie zaś Łazarza przez osoby postronne to obraz odpustu – uwolnienia z grzechowych pozostałości niepozwalających w pełni sprawnie funkcjonować i używać uposażeń wynikających ze stanu łaski uświęcającej, odpustu, który zawsze pozostaje działaniem całej wspólnoty Kościoła opartym o omówione już prawdy o świętych obcowaniu i wymianie dóbr duchowych, działaniem *ex opere operantis*, a więc skutecznym na tyle, na ile angażuje się w nie działający człowiek²³.

²² Por. *Komentarz duszpasterski do Ewangelii według św. Jana*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzami*, Częstochowa 2009, s. 2361.

²³ Por. S. Szczepanec, *Odpust. Dar pełnej wolności*, Kraków 2013, s. 44.

Przywołane teksty biblijne stanowią fundament, na którym została przez wyjaśniający je Urząd Nauczycielski Kościoła wzniesiona doktryna o możliwości zgładzenia doczesnej kary za grzechy, a zatem o odpustach.

3. Historia teologii odpustów

Po nakreśleniu załączków doktryny o odpustach w Piśmie Świętym warto przyjrzeć się, jak doktryna ta rozwijała się w historii Kościoła. Uwaga zostanie tu skupiona na drodze, którą Kościół przeszedł od czasów patrystycznych, aż do Soboru Trydenckiego, który ostatecznie zakończył proces formułowania się nauki o odpustach co do ich istoty.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa nie istniało w praktyce różnienie na rozgrzeszenie zwalniające pokutnika z winy za grzechy i odpust uwalniający go od kary za nie. Jednak już tutaj można zauważyć, że Kościół, wypowiadając się o grzechach i poszczególnych grupach grzeszników, sklasyfikowanych według ciężkości popełnionego zła, nierozdzielnie wiązał grzech z konkretną pokutą, wskazując tym samym na jego konsekwencje²⁴. Mamy tu do czynienia z tak zwaną „pokutą umartwiającą” lub osobistą, charakteryzującą się nie tyle dobrem, którym grzesznik czyni zadość za zło, którego się dopuścił, ale uciążliwością praktyk mających za cel uświadomienie szpetoty grzechu i jego bolesnych konsekwencji.

Wraz z nastaniem epoki średniowiecza pojawia się swoista „taryfikacja pokuty”, stopniowo otwierająca się na zamianę kar lub ich złagodzenie. Wówczas miejsce „pokuty umartwiającej” zajmuje „pokuta rzeczywista” – dobre uczynki, takie, jak służba Kościołowi i jego obrona, pobożne fundacje, ofiary materialne na pomoc potrzebującym, pielgrzymki itp. Ich podejmowanie w celu uczynienia zadość za popełnione zło, rozwijające się za zachętą Kościoła, sięga poza granice ściśle sakramentalne, a zatem nie chodzi tu już tylko o ponowne prawne włączenie do Kościoła, z którego przez grzech człowiek został ekskomunikowany. Niektóre dokumenty papieskie traktujące o pokucie rzeczywistej używają sformułowań odwołujących się do władzy wiązania i rozwiązywania: *in remissionem peccatorum injungimus*²⁵.

²⁴ *Kanony Synodu w Ancyrze*, 4-9, 16, 20-25, w: A. Baron, H. Pietras (red.) *Acta Synodalia ann. 50-381*, Kraków 2006, s. 62-68.

²⁵ Por. B. De Margerie, *Tajemnica...*, s. 45.

Równoległe zostaje ustanawiana i rozpowszechnia się prywatna pokuta sakramentalna, w której pojednanie ma miejsce przy wyznaniu grzechów i przed wszelką pokutą czyniącą zadość. Kościół niezmiennie jest grzesznikowi towarzyszem na jego drodze odwracania się od grzechu, jednakże już nie poprzez nakładanie ciężkich umartwień, ale przez modlitwę i absolicję, której praktykowanie rozpowszechnił św. Grzegorz Wielki. Przez absolicję rozumie się tu połączone z modlitwą wstawienniczą pragnienie odpuszczenia grzechów. Ponieważ wzbudzała je osoba obdarzona władzą kluczy i odwoływała się tym samym do autorytetu apostołskiego, absolicja uznawana była za skuteczną. Papieże i biskupi udzielali jej także pisemnie, formułując tekst w trybie rozkazującym lub oznajmującym. Ten imperatywny charakter od X wieku wprowadził absolicję w sam obrzęd pojednania pokutnika, najpierw obok, a potem w miejsce dawnych modlitw w formie błagalnej. Wskutek wywołanej rozszerzeniem praktyki pokuty prywatnej i absolicji imperatywnej zmiany perspektywy pojednania zaistniała w Kościele potrzeba połączenia prawnego aktu kapłana z jego modlitwą wstawienniczą. W ten sposób dotychczas pozasakramentalna absolicja została włączona w obrzęd *stricte* sakramentalny, a sam termin zastąpił dotychczas funkcjonujące pojęcie pojednania²⁶.

Przez długi czas żywiono wątpliwości co do mocy absolicji gładzącej zarówno grzech, jak i należną zań karę wieczną. Zgoda istniała jednak w zakresie przyznawania absolicji skuteczności dotyczącej przebaczenia grzechów, co wyrażał sam obrzęd, w sensie upraszającym przed Bogiem darowanie win i kar w taki sam sposób, jaki przypisywano uczynom wynagradzającym. Absolicje jednak nigdy nie miały na celu darowania pokuty nałożonej przez wspólnotę Kościoła. Tutaj dotykamy już samej kwestii odpustu. Zaistnieje ona wraz ze zniesieniem uczynków zadośćczyniących przez pasterzy udzielających absolicji pozasakramentalnych, którzy przypisali im całkowitą skuteczność usprawiedliwiającą przed Bogiem, czemu miało odpowiadać łagodzenie kary kościelnej. Odpust zatem ma udział tak w odkupieniu kar doczesnych, jednakże rezygnując z reguły ekwiwalencji, jak i w absolicji – rozgrzeszeniu przed Bogiem.

Pierwsze wzmianki dotyczące odpustu rozumianego w ten sposób, pochodzą z pierwszej połowy XI wieku, z terenów Francji i Hiszpanii. Jednak w przypadku dokumentów datowanych na XI i XII wiek często zachodzi

²⁶ Tamże, s. 45-46.

trudność w stwierdzeniu, czy traktują one o prawdziwym odpuszczeniu czy tylko o absencji. Część z nich łączy obydwie pojęcia²⁷.

Odpusty udzielone w IX wieku, występujące rzadko i niezbyt hojnie, związane są głównie z nawiedzaniem sanktuariów i daniem jałmużny. Pierwszego odpustu zupełnego udzielił papież Urban II na Synodzie w Clermont w roku 1095. Jego adresatem byli krzyżowcy wyruszający do Jerozolimy, co potwierdziły kanony Soboru Laterańskiego I²⁸.

Od wieku XII uległy pomnożeniu odpusty cząstkowe. Pasterze udzielali ich między innymi za budowę kościołów, prace o społecznym charakterze, pielgrzymki. Odnotowano także odpusty zupełne, jak udzielony św. Franciszkowi odpust dla *Porcjunkuli*. Mieli w nim udział wypowiedziani i skruszeni wierni nawiedzający w dniu 2 sierpnia kościół Matki Bożej Anielskiej w Asyżu. Akt władzy papieskiej zapewniał im uwolnienie od wszelkich win i kar z całego swojego życia. Franciszek prosił o ten odpust z uwagi na biednych, przytłoczonych ciężarem ubóstwa ludzi, dla których już sama ich sytuacja życiowa stanowiła wystarczającą pokutę. Nie mogli oni ofiarować żadnych pobożnych fundacji, jałmużny ani odbyć pielgrzymki do Ziemi Świętej, a jedyne co mieli, to zdolność do modlitwy, aktów wiary i życia w ewangelicznym ubóstwie²⁹.

Przewodzący trzynastowiecznemu Kościołowi papież Innocenty IV i Celestyn V wydawali tzw. „listy odpustowe”. Wierny, który otrzymał taki list, mógł raz jeden zwrócić się do jakiegokolwiek kapłana, który w sakramencie pokuty rozgrzeszyłby go nie tylko z winy, ale i uwolnił od kary. Był to więc odpust zupełny niezwiązany z wykonaniem jakiegokolwiek czynu. Praktykę wydawania takich listów rozpowszechnił później papież Jan XXII³⁰.

W wieku XIII autorem nauki o odpustach był przede wszystkim św. Tomasz z Akwinu³¹. W swoich rozprawach nie skupiał się na nadużyciach, ale na naturze i znaczeniu tej praktyki. Za sprawą Akwinaty dokonała się swoista ewolucja pojęcia *odpust*. Píše on bowiem, że odpust jest znaczący zarówno w odniesieniu do Kościoła, jak i do samego Boga, wobec którego

²⁷ Tamże, s. 46-47.

²⁸ Por. *Kanony Soboru Laterańskiego IV*, w: A. Baron, H. Pietras (red.) *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II, Kraków 2003, s. 125.

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Obrazy nadziei. Wędrowka przez rok kościelny*, Poznań 1998, s. 73.

³⁰ Por. M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999, s. 537.

³¹ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 30, Londyn 1985, ss. 174-191.

jest on odpuszczeniem kary pozostałej po rozgrzeszeniu poprzedzonym żalem i wyznaniem win³². Nie jest przy tym istotne, czy owa kara została przez Kościół zadeklarowana czy też nie. Tomasz zauważył również, że możliwość zyskania odpustu osadza się na wspomnianej już prawdzie o istnieniu duchowego skarbcza Kościoła³³. Wskutek dostępu do tego „nadprzyrodzonego złoza dóbr”, odpusty mogą służyć zadośćuczynieniu zarówno wobec wiernych pozostających na ziemi, jak i wobec tych w czyścisku³⁴.

W roku 1300 mamy w Kościele do czynienia z pierwszym jubileuszem, który bullą *Antiquorum habet* ogłosił papież Bonifacy VIII. Odpust jubileuszowy z nim związany można było uzyskać pierwotnie tylko w Rzymie, raz jeden na okres stu lat. W późniejszym czasie ta możliwość stała się częstsza i rozszerzona także na inne miejsca³⁵.

Prawdziwy rozkwit odpustów datuje się w historii Kościoła na wiek XV. Szczególnie częste są tu odpusty, które można było uzyskać za zmarłych pokutujących w czyścisku. Choć oficjalny dokument dotyczący takich odpustów podpisał dopiero w 1476 roku papież Sykstus IV, to praktyka prywatna wiernych przekazujących z własnej inicjatywy zyskane odpusty zmarłym sięga XIII wieku. Teologowie z tamtego okresu poddali to zjawisko badaniom pod względem jego poprawności doktrynalnej. Część z nich, jak św. Rajmund z Penafort czy św. Albert Wielki była mu przychylna, część je odrzucała. W XV wieku większość teologów uznała jego słuszność i zasadność³⁶.

Analizując historię odpustów oraz ich teologię, nie sposób pominąć największego jej polemika, którym był Marcin Luter. Spośród przybitych przez niego w 1517 roku do drzwi wittenberskiej katedry 95 sławetnych tez, te o numerach od 67 do 80 odnoszą się właśnie do papieskich nadań odpustowych³⁷. W swoim nauczaniu Luter szydzi z kierujących się jego zdaniem pobudkami materialistycznymi kaznodziejów, którzy przedstawiają odpust jako wielką łaskę, gdyż przynosi zysk pieniężny, jednak w porównaniu z łaską Bożą i błogosławieństwem krzyża ma nieporównywalnie mniejszą wartość. Za łaski większe od odpustów uznaje on Ewangelię, dary miłosierdzia i uzdrawiania. Reformator, co

³² Tamże, s. 176.

³³ Tamże, s. 183.

³⁴ Por. M. Pastuszko, *Sakrament*, s. 535-536.

³⁵ Por. B. De Margerie, *Tajemnica*, s. 47.

³⁶ Tamże, s. 47-48.

³⁷ Por. M. Luter, *Wyznanie augsburskie. 95 tez*, Bielsko-Biała 1999, s. 71-79.

godne uwagi, z jednej strony potępia negowanie prawdy o apostołskim odpuszczeniu, z drugiej jednak nie szczędzi słów krytyki wobec samowolnych i nieszczerých słów kaznodziejów odpustowych. Papież, zdaniem Lutra, słuszenie może i powinien karać tych, którzy działają na szkodę nauki o odpustach, jak i tych, którzy pod osłoną odpustu usiłują ugrać coś dla siebie, zadając w ten sposób szkodę prawdzie. Jako realny problem nakreśla on niemożliwość pogodzenia tak zmaterializowanej w jego oczach praktyki udzielania odpustów z doktryną, w której te sakramentalia są umocowane. Wskutek tego dysonansu, zdaniem Lutra, tworzy się wokół teologii odpuszczenia grzechów i darowania kar za nie zamęt i bałagan, którego papież nie chce posprzątać, gdyż geneza tego zamętu przynosi duchowieństwu katolickiemu konkretne korzyści majątkowe. Konkludując, można stwierdzić, iż Marcin Luter nie potępił odpustu jako takiego, ale wypaczające jego istotę złe szafowanie tym darem³⁸.

Wielką rolę w kształtowaniu doktryny o odpustach odegrała sprowokowana wystąpieniem Marcina Lutra, choć dotycząca w swojej treści zdecydowanie teorii, nie zaś skrytykowanych przez niego nadużyć praktyki odpustów, bulla Leona X *Cum postquam* z 1518 roku. Papież przypomina w niej, że władza kluczy, do której należy otwieranie królestwa niebieskiego wiernym, następstwo na urządzie św. Piotra i przywilej bycia wikariuszem Chrystusa na ziemi został udzielony nie komu innemu, jak biskupowi rzymskiemu. Toteż ze słusznej przyczyny ma on pełne prawo, pochodzące z Bożego, a nie ludzkiego ustanowienia, uwalniać wiernych od przeszkód na drodze do Chrystusa w postaci winy za grzechy poprzez sakrament pokuty, oraz od kary doczesnej za pośrednictwem odpustów. Co więcej, papieska władza udzielania odpustów nie obejmuje jedynie wiernych na ziemi, ale również umarłych przebywających w *purgatorium*. Żyjący mogą otrzymać odpust na sposób rozgrzeszenia, zmarli w formie modlitwy wstawienniczej. Papież dodaje, że owocem udzielonego odpustu jest uwolnienie, tak żyjących, jak i zmarłych, od kary doczesnej, według odpowiadającej udzielonemu odpustowi miary. Bulla głosi również, że wszyscy wierni mają przyjąć płynącą z niej naukę na temat odpustów. W przeciwnym razie grozi im kara ekskomuniki³⁹.

W XVI wieku szczególnie sugestywna pozostaje refleksja teologiczna św. Piotra Kanizjusza. Łączy on kościelną doktrynę o odpustach z trzecim

³⁸ Por. W. Medwid, *Życie i dzieło Marcina Lutra a spór wokół tezy i narodzin Reformacji*, w: *Polonia Sacra*, t. 17 (2013), nr 1 (32), s. 279-80.

³⁹ Por. M. Pastuszko, *Sakrament...*, s. 542.

artykułem *Credo*, z wiarą w Osobę Ducha Świętego, który sam w sobie jest doskonałym i zupełnym odpuszczeniem grzechów i kar⁴⁰.

Także sobory ekumeniczne i powszechne oraz sobory lokalne drugiego tysiąclecia zajęły się tematyką odpustów. Pierwsze z nich, z okresu przedtrydenckiego, nie omawiały natury indulgencji, a ich wypowiedzi stanowiły na ogół apologię prawowiernej doktryny w obliczu szerzących się nadużyć.

I tak, Sobór Laterański IV obradujący w 1215 roku, potępia w Konstytucji 62 nazbyt łatwo udzielane przez niektórych prałatów odpusty stwarzające zagrożenie pogardy władzą kluczy złożoną w rękach papieża. Sobór ten wezwał również do umiarkowania w wydawaniu odpustowych listów, podając za przykład Stolicę Apostolską⁴¹. Chociaż nie formułuje on dokładnej doktryny na temat związku odpustów i papieskiej pełni władzy, to można już tu odnaleźć jej załączek. Sobór w Konstancji, dwieście lat później, ogłasza, że papież może udzielać odpustów tym chrześcijanom, którzy prawdziwie skruszeni przystępują do spowiedzi⁴². Potępia również przeciwną odpustom naukę Wiklifa⁴³ i Husa⁴⁴, zdaniem których wiara w odpusty jest niedorzecznością. Ponadto zaznacza, że nadmierne udzielanie odpustów grozi niebezpieczeństwem utraty ich znaczenia, znosząc wszystkie dotychczas udzielone i zapowiadając papieski dekret normujący ich liczbę i rodzaj⁴⁵. Dwadzieścia lat później Sobór Florencki uzna wartość ofiarowanych za bliźnich modlitw i jałmużny według rozporządzeń kościelnych. Jest to wyraźna aluzja do rzeczywistości odpustu⁴⁶. Kwestię odpustów w obszerniejszy sposób podjął następnie Sobór w Trydencie. Określił on odpusty jako *łaski duchowe* i *skarby niebieskie*. Sobór stwierdził, że wszyscy wierni winni mieć dostęp do odpustów i potępił tych, którzy odpusty uznawali za bezużyteczne⁴⁷. W odpowiedzi na zarzuty stawiane przez Marcina Lutra zniesiono całkowicie funkcionu-

⁴⁰ Por. B. De Margerie, *Tajemnica...*, s. 50.

⁴¹ Por. *Kanony Soboru Laterańskiego IV*, w: A. Baron, H. Pietras (red.) *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II, Kraków 2003, s. 307.

⁴² Por. *Kanony Soboru w Konstancji*, w: A. Baron, H. Pietras (red.) *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. III, Kraków 2004, s. 37.

⁴³ Por. Tamże, s. 77-91.

⁴⁴ Por. Tamże, s. 129-143.

⁴⁵ Por. Tamże, s. 259.

⁴⁶ Por. *Kanony Soboru w Bazylei-Ferrarze-Florencji-Rzymie*, w: A. Baron, H. Pietras (red.) *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. III, Kraków 2004, s. 472-473.

⁴⁷ Por. Sobór Trydencki, *Dekret o czyściu*, w: S. Głowa, I. Bieda (red.) *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989, cz. VII, nr 503.

jąca w okresie przedreformacyjnym praktykę udzielania odpustów dla składających ofiary na rzecz m.in. budowy rzymskiej Bazyliki św. Piotra⁴⁸. Zanikły tym samym odpusty związane z jałmużną, przez co duchowy skarb Kościoła przestał być sposobnością do nadużyć w postaci nieumiarkowanego powiększania dóbr materialnych pasterzy Kościoła. Po zakończeniu Soboru zostało przez Piusa IV sformułowane wyznanie wiary zawierające eschatologiczne sformułowania. Kościół dokonał tu potwierdzenia pozostawionej mu przez Chrystusa władzy ustanawiania odpustów i dysponowania nimi, a ich praktykę uznał za zbawienną⁴⁹.

Chociaż *Tridentinum* był ostatnim soborem powszechnym, który podał naukę o odpustach, to niewątpliwie nauka Soboru Watykańskiego II, tak w zakresie eschatologii jak i eklezjologii, stanowiła podbudowę pod obowiązujące Kościół obecnie, sformułowane w 1967 roku nauczanie św. Pawła VI, który rozumiejąc i zgłębiając tajemnicę odpustów, umiał ją głosić i z ekumeniczną wrażliwością jej bronić. Papież ten dokonał reformy w dziedzinie odpustów, jednakże nie w zakresie teorii – sposobu ich rozumienia i pojmowania, a w zakresie praktyki – ustalił nową listę czynów obdarzonych odpustami i zmienił miarę odpustu cząstkowego, znosząc jego tzw. dni, miesiące czy lata. W ten sposób dopełnił dzieła, które rozpoczęło się wraz ze wspomnianą już IX-wieczną ewolucją rozumienia odpustu. Wtedy to przestał być on postrzegany jako darowanie kary kanonicznej, której długość można było jak najbardziej mierzyć kategoriami czasowymi, a zaczął być rozumiany jako darowanie kary doczesnej wobec Boga, której nie można w żaden sposób zmierzyć czy skategoryzować, określając jej „ilość”⁵⁰.

Zakończenie

Na podstawie przywołanych powyżej biblijnych uwarunkowań praktyki odpustów a także wielowiekowej ewolucji, jaką przeżywała teologia odpustów, śmiało można stwierdzić, że są one mocno ugruntowane w doktrynie i tradycji Kościoła i nieuprawnione jest sprowadzanie ich do roli marginalnej, niedogmatycznej praktyki pobożnościowej. Dzie-

⁴⁸ Por. A. Skowronek, *Sakrament pojednania. Wina, grzech, pojednanie*, Włocławek 1995, s. 161.

⁴⁹ Por. B. De Margerie, *Tajemnica...*, s. 49.

⁵⁰ Por. M. Kołodziejczyk, *Nowa miara odpustu cząstkowego*, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 3 (1968), s. 147-159.

ki usystematyzowanym warunkom, które Kościół w osobie św. Pawła VI ustalił dla uzyskania odpustu, wierny, który je wypełnia, może być – dzięki pochodzącej od Chrystusa i pozostawionej Apostołom i ich następcom władzy związywania i rozwiązywania – pewny otrzymania tego duchowego dobra, co przyznaje odpustowi rangę zobiektywizowanej drogi duchowego uzdrowienia. Z kolei okoliczności, w jakich udzielane są odpusty, stanowią nieocenioną okazję do pogłębienia życia duchowego, a zatem wzrostu w miłości Boga i bliźniego. Stąd też można stwierdzić, że pośród różnych form popularnych we współczesnym duszpasterstwie modlitw o uwolnienie i uzdrowienie wewnętrzne człowieka, poparta autorytetem Kościoła i posiadająca wielowiekową tradycję praktyka odpustów, poprzedzona rzetelną katechezą, winna zajmować poczesne miejsce.

Streszczenie

Przy współczesnym, niemającym szerszych podstaw teologiczno-dogmatycznych, rozkwicie w Kościele wielu form duchowych praktyk mających na celu uwolnienie człowieka z konsekwencji popełnionych przez niego grzechów i umocnienie go na drodze wierności Ewangelii, szalenie ważną pozostaje kwestia przypominania o sakramentalium, które stanowią odpusty. Nie są one niezrozumiałym reliktem przeszłości ani jedynie pobożną praktyką ludową, ale solidnie umocowaną w tradycji i teologii formą sięgania po zbawcze owoce Paschy Chrystusa. Ich skuteczność w osobie spełniającej znamiona dyspozycyjności do uzyskania odpustu jest gwarantowana autorytetem złożonej w dłoniach Papieża władzy „związywania i rozwiązywania” (por. Mt 16). Wykazane to zostało w niniejszym artykule, na który składają się trzy rozdziały: Pojęcie odpustu, Biblijne uwarunkowania odpustów oraz Historia teologii odpustów.

Słowa kluczowe: *odpust, pokuta, nawrócenie, teologia odpustów, historia odpustów.*

The biblical basis and historical development of the Catholic teaching on indulgences

Summary

Currently in The Catholic Church are spread many of spiritual practices in order to release human from consequences of his sins and strengthening him in fidelity to Gospel. Some of this practices haven't got theological and dogmatical basis.

For this reason reminding about indulgences is very important. Indulgences aren't incomprehensible relic of history or piously religious practice. They are well-established in theology and tradition form of reaching for saving fruits of Christ's death and resurrection. Effectiveness of indulgences in person who is disposed to obtaining indulgence is guaranteed by Pope's authority of „binding and solving” (Matt. 16). This is demonstrated in this article, which consists of three chapters: The concept of indulgence, The biblical conditions of indulgences, and The history of indulgences theology.

Keywords: *indulgence, penance, conversion, theology of indulgences, history of indulgences.*

Bibliografia

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzami, Częstochowa 2009.

Kanony Synodu w Ancyrze, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Acta Synodalia ann. 50-381*, Kraków 2006.

Kanony Soboru Laterańskiego IV, w: A. Baron, H. Pietras (red.) *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II, Kraków 2003.

Kanony Soboru w Konstancji, w: A. Baron, H. Pietras (red.) *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. III, Kraków 2004.

Kanony Soboru w Bazylei-Ferrarze-Florencji-Rzymie, w: A. Baron, H. Pietras (red.) *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. III, Kraków 2004.

Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 2008.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002.

Sobór Trydencki, Dekret o czyśćcu, w: S. Głowa, I. Bieda (red.) *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989.

Klemens VI, *Bulla Unigenitus Dei Filius*, w: I. Bokwa (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007.

Paweł VI, Konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina*, Watykan 1967.

De Margerie B., *Tajemnica Odpustów*, Kraków 2008.

Dudziak J., *Pojęcie i rodzaje odpustów oraz sposoby ich zyskiwania*, Tarnów 1972.

Kijas Z., *Czyścić. Czy jest i dla kogo?*, Kraków 1999.

Kołodziejczyk M., *Nowa miara odpustu częstkowego*, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 3(1968), s. 147-158.

Kowalski M., *Rola Słowa Bożego w procesie pojednania człowieka z Bogiem*, w: B. Migut, A. Piwowar (red.), *Moc Słowa Pańskiego. Adhortacja Apostolska Verbum Domini w refleksji biblijno-teologicznej*, Lublin 2012, s. 79-100.

Luter M., *Wyznanie augsburskie. 95 tez*, Bielsko-Biała 1999.

Medwid W., *Życie i dzieło Marcina Lutera a spór wokół tez i narodzin Reformacji*, w: *Polonia Sacra*, t. 17 (2013), nr 1 (32).

Olejniki S., *Teologia moralna*, t. 2, Warszawa 1998.

Pastuszko M., *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999.

Patoleta B., *Odpusty według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, Pelplin 1996

Pisula R., *Odpusty w misterium Kościoła*, Poznań 2001.

Ratzinger J., *Obrazy nadziei. Wędrowka przez rok kościelny*, Poznań 1998.

Romaniuk K. i in., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań – Kraków 1999.

Skowronek A., *Sakrament pojednania. Wina, grzech, pojednanie*, Włocławek 1995.

Szczepaniec S., *Odpust. Dar pełnej wolności*, Kraków 2013.

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 30, Londyn 1985.

KS. TOMASZ SULIK

**LA REALIZZAZIONE DELLA MISSIONE
DEI LAICI NELLA CHIESA ATTRAVERSO
L'ESERCIZIO DEL SACERDOZIO COMUNE
DEI FEDELI NELLA COSTITUZIONE
*LUMEN GENTIUM***

Introduzione: 1. Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale; 2. Sacerdozio ministeriale – collaborazione nella missione di Cristo; 3. Partecipazione nella missione di Cristo in forza del Battesimo; Conclusione.

Introduzione

La Costituzione *Lumen Gentium* afferma che Cristo realizza nel mondo il suo messaggio di salvezza per mezzo del popolo di Dio: «Costituito da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da lui assunto ad essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra (cfr. Mt 5, 13-16), è inviato a tutto il mondo»¹. Apparendo nel mondo Cristo ha rivelato la sua missione come sacerdote, re e profeta. Il Popolo di Dio è chiamato da Lui stesso a partecipare a questa triplice missione². La consacrazione sacerdotale è ottenuta da chi entra nella Chiesa con il conferimento del Battesimo³. Questo sacerdozio, la Costituzione Dogmatica

Ks. Tomasz Sulik – Sędzia Sądu Metropolitalnego Białostockiego. Studiował na Facoltà di Teologia di Lugano w Szwajcarii, gdzie uzyskał dyplom doktora teologii oraz na Facoltà di Diritto Canonico di San Pio X a Venezia we Włoszech, gdzie uzyskał licencjat z prawa kanonicznego.

¹ LG, n. 9.

² Cfr. É.J. DE SMEDT, *Il sacerdozio dei fedeli*, in *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica «Lumen Gentium»*. Opera collettiva diretta da Guilherme Baraúna, ofm, a cura di G. BARAÚNA Firenze 1965, 454, edizione italiana a cura di S. OLIVIERI.

³ L. GEROSA osserva: «Quale grazia conferita dal battesimo, il sacerdozio comune presenta dunque una dimensione sovra-individuale che rende il fedele attivo nella costruzione della

sulla Chiesa lo descrive col termine «*sacerdozio comune*»⁴. Non è una realtà che è propria dei laici ma è piuttosto una base e la condizione per qualsiasi altra consacrazione che potrebbe essere sviluppata attraverso la partecipazione al sacerdozio di Cristo⁵.

I fedeli laici sono chiamati a partecipare attivamente al sacerdozio di Cristo. Questa partecipazione si svolge nei diversi modi e dimostra che nella Chiesa che è una sola c'è la diversità dei carismi e delle vocazioni. Come la Chiesa è una così anche il sacerdozio è uno solo perché Cristo Gesù non è diviso (1Kor 1, 13).

La Costituzione *Lumen Gentium* prima di parlare del ruolo della gerarchia nella Chiesa, si ferma sull'argomento del sacerdozio universale dei fedeli. In seguito si concentra sulle funzioni e sulle vocazioni particolari all'interno della Chiesa. Le funzioni che appartengono solo alla gerarchia, nella Costituzione sono trattate come le forme peculiari dei *dona propria*, racchiuse nel sacerdozio universale. Il laicato, è trattato nella Costituzione come una determinata forma del sacerdozio universale⁶

Questo lavoro ha lo scopo di presentare i fedeli laici che dopo aver ricevuto il sacramento del Battesimo sono inseriti a Cristo e partecipano alla sua missione del sacerdote, re e profeta. Queste tre funzioni sono inseparabili quindi chi è investito dal sacerdozio nello stesso tempo partecipa anche al *munus regendi e docendi*. Il presente articolo tenta di dimostrare come i laici, investiti dal sacerdozio comune, possono realizzare la loro missione. Per questo verranno indicati in modo particolare i campi delle loro attività destinati solo ad essi, dove il sacerdote ministeriale è limitato di agire.

Per realizzare questo obiettivo si propone lo schema seguente: prima sarà presentato il rapporto che c'è fra il sacerdozio comune ed il sacerdozio ministeriale. Questo sarà il primo punto del lavoro che toccherà anche l'argomento degli obiettivi del sacerdozio comune nella Chiesa. Per evidenziare meglio la differenza tra il sacerdozio comune ed il sacerdozio ministeriale, sarà dato uno sguardo generale a quello secondo e questo sarà il contenuto del punto secondo. Alla fine saranno dimostrati i modi con

Chiesa. Questa dimensione comunitaria se da una parte legittima la considerazione del sacerdozio comune come uno dei poli dell'istituzione ecclesiale, dall'altra evidenzia una sua propria e specifica apertura al carisma», Id., *Carisma e diritto nella Chiesa*, 138-139.

⁴ Cfr. LG, n. 10.

⁵ Cfr. C. SCANZILLO, *La Chiesa. Sacramento di comunione. Commento teologico alla Lumen Gentium*, Roma 1989, 97-98.

⁶ Cfr. É.J. DE SMEDT, *Il sacerdozio dei fedeli*, 454.

i quali i laici possono realizzare la loro missione all'interno della Chiesa. Questa missione è unita alla missione di Cristo sacerdote, re e profeta.

1. Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale

La Costituzione *Lumen Gentium* sottolinea che c'è una differenza sostanziale tra il sacerdozio universale e quello ministeriale: «*Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo*»⁷. La *sacra potestas* che forma il popolo sacerdotale e lo regge caratterizza il sacerdozio ministeriale. Il sacerdote «*compie il sacrificio eucaristico nel ruolo di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo*»⁸. Lui agisce in forza del mediatore. In virtù del sacerdozio universale il popolo di Dio, compie una missione speciale che riguarda la partecipazione attiva negli atti di culto: «*(...) i fedeli, in virtù del loro regale sacerdozio, concorrono all'offerta dell'eucaristia, ed esercitano il loro sacerdozio col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e la carità operosa*»⁹. Esiste il rapporto stretto tra il sacerdozio ministeriale e quello universale. Il primo è costituito dal secondo. Il sacerdote ministeriale agendo *in persona Christi* conferisce la grazia al popolo di Dio e anche la formazione che hanno bisogno per crescere nella fede e compiere la missione a loro affidata¹⁰. Il sacerdozio universale è anche rivolto verso a quello ministeriale. La grazia conferita nei sacramenti e la guida pastorale garantiscono ai fedeli che partecipano al sacerdozio comune che non rimarranno privi dei mezzi necessari per la santificazione offerti da Cristo con lo Spirito Santo¹¹.

⁷ LG, n. 10; cfr. J. LE CUYER, *Sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune, unità e specificità*, in „*Lateranum*”, 47 (1981), 9-30.

⁸ LG, n. 10; cfr. C. SCANZILLO, *La Chiesa. Sacramento di comunione. Commento teologico alla Lumen Gentium*, 98-99; cfr. E. CORECCO, *Riflessione giuridico-istituzionale su sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale*, in ID., *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. BORGONOVO – A. CATTANEO, Casale Monferrato 1997, vol. II, 181-182.

⁹ LG, n. 10.

¹⁰ P.A. VANHOYE osserva: «Il sacerdozio ministeriale appare nella sua grandezza e nella sua umiltà. È grande, in quanto in esso Cristo stesso agisce come mediatore (...) È umile perché sta al servizio del sacerdozio comune», ID., *Distinzione e rapporti tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale*, in *Sacerdoti nello Spirito*, a cura di V. De Bernardi, Milano 1972, 79.

¹¹ Cfr. P.A. VANHOYE, *Distinzione e rapporti tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale*,

Questi due tipi del sacerdozio inquadrano due possibilità con le quali viene realizzato l'unico sacerdozio di Cristo. Il Popolo di Dio in forza del Battesimo insieme con i ministri sacri, grazie all'opera salvifica di Cristo, formano il popolo sacerdotale. Esso è chiamato a fare dalla propria vita un dono a Dio che diventa il sacrificio a Lui gradito¹². La funzione principale del sacerdote è di offrire i sacrifici. Questo riguarda sia il sacerdote ministeriale sia quello che partecipa nel sacerdozio comune.

La Costituzione *Lumen Gentium* espone in modo particolare due aree particolari dove operano quelli che sono investiti dal sacerdozio comune: il culto e la testimonianza¹³. Da questo derivano i compiti particolari del Popolo di Dio che vengono realizzati nella Chiesa oggi. In modo particolare il sacerdozio comune è caratterizzato dai sacrifici spirituali offerti a Dio. I fedeli laici, investiti dal sacerdozio comune sono specialmente chiamati per portare i frutti dello Spirito: «*Tutte infatti le loro attività, preghiere e iniziative apostoliche, la vita coniugale e familiare, il lavoro giornaliero, il sollievo spirituale e corporale, se sono compiute nello Spirito, e anche le molestie della vita, se sono sopportate con pazienza, diventano offerte spirituali gradite a Dio attraverso Gesù Cristo (cfr. 1 Pt 2,5); nella celebrazione dell'eucaristia sono in tutta pietà presentate al Padre insieme all'oblazione del Corpo del Signore. Così anche i laici, in quanto adoratori dovunque santamente operanti, consacrano a Dio il mondo stesso*»¹⁴. Il Concilio sottolinea in modo chiaro che l'aspetto culturale del sacerdozio comune è collegato con la testimonianza della vita.

Il Concilio Vaticano II insegna che tutti battezzati, uomini e donne partecipano al sacerdozio di Cristo e grazie a questa partecipazione sono abili a offrire i sacrifici spirituali a Dio e di dare la testimonianza di fede in Cristo: «*Vengono consacrati per formare un sacerdozio regale e una nazione santa (cfr. 1 Pt 2,4-10), onde offrire sacrifici spirituali mediante ogni attività e testimoniare dappertutto il Cristo*»¹⁵. Tutto il Popolo di Dio è stato reso partecipe da Cristo stesso nell'unzione dello Spirito Santo. Mediante questa unzione il popolo forma il sacerdozio e offre a Dio le offerte spirituali. Ogni membro di questa comunità è chiamato ad essere testimone di colui che è l'autore di que-

79.

¹² Cfr. M. CHROSTOWSKI, *Kapłaństwo hierarchiczne i kapłaństwo powszechne: czy mogą istnieć bez siebie?*, in „Collectanea Theologica” 80(2010), I, 32.

¹³ Cfr. LG, n. 34; cfr. F. DUCI, *Sacerdozio comune e Sacerdozio ministeriale. Un confronto alla luce del Concilio Vaticano II*, in <http://www.dehonianadocs.org/pdf/DEH1995-35-IT.pdf>, 3 (29.11.2021).

¹⁴ LG, n. 34.

¹⁵ AA, n. 3; cfr. MD, n. 27.

sta vocazione: «*Nostro Signore Gesù, "che il Padre santificò e inviò nel mondo" (Gv 10,36), ha reso partecipe tutto il suo corpo mistico di quella unzione dello Spirito che egli ha ricevuto: in esso, infatti, tutti i fedeli formano un sacerdozio santo e regale, offrono a Dio ostie spirituali per mezzo di Gesù Cristo, e annunziano le grandezze di colui che li ha chiamati dalle tenebre nella sua luce meravigliosa. Non vi è dunque nessun membro che non abbia parte nella missione di tutto il corpo, ma ciascuno di essi deve santificare Gesù nel suo cuore e rendere testimonianza di Gesù con spirito di profezia*»¹⁶.

Questi due tipi del sacerdozio hanno bisogno l'uno dell'altro perché in questo modo trovano la strada per la propria crescita. Quando c'è una cooperazione tra loro, si realizza la vocazione e il compito di ciascuno, cioè il contatto con Dio sia del sacerdote che dei fedeli. Il sacerdote ha bisogno di una comunità, e una comunità all'interno della Chiesa non può esistere senza un sacerdote. Guardando il sacerdote, i fedeli possono sentire nel loro cuore un desiderio di offrire anche la loro vita per i fratelli. Possono anche scoprire la vocazione di fare un sacrificio della loro vita per diventare un popolo sacerdotale. Partecipando all'Eucaristia, potranno consacrare la loro vita più consapevolmente per Cristo. I fedeli che partecipano insieme con il sacerdote al sacerdozio comune, gli dimostrano il sostegno con le loro preghiere. Il sacerdozio è uno, anche se in diversi gradi, e c'è un solo popolo sacerdotale, che vive dell'Eucaristia e la celebra come un segno efficace di unità¹⁷.

Secondo il Concilio, il culto spirituale dei laici in modo particolare è collegato con la partecipazione nella celebrazione del sacramento dell'Eucaristia¹⁸. Questo deriva dal fatto che il sacrificio eucaristico racchiude in se le funzioni compiute non solo dal sacerdote ministeriale ma anche quello investito dal sacerdozio comune: «*Nella celebrazione eucaristica i laici partecipano attivamente con l'offrire se stessi in unione con Cristo Sacerdote e Ostia; e questa loro offerta ha un valore ecclesiale in forza del carattere battesimale che li rende idonei a dare a Dio, con Cristo e nella Chiesa, il culto ufficiale della religione cristiana (cf. san Tommaso, Summa theologiae, III, a. 63, a. 3). La partecipazione sacramentale al banchetto eucaristico stimola e perfeziona la loro offerta, infondendo in loro la grazia sacramentale che li aiuterà a vivere e operare secondo le esigenze dell'offerta compiuta con Cristo*

¹⁶ PO, n. 2.

¹⁷ Cfr. CHROSTOWSKI, *Kapłaństwo hierarchiczne i kapłaństwo powszechne...*, 38.

¹⁸ Le offerte spirituali «nella celebrazione dell'eucaristia sono in tutta pietà presentate al Padre insieme all'oblazione del Corpo del Signore. Così anche i laici, in quanto adoratori dovunque santamente operanti, consacrano a Dio il mondo stesso» LG 34.

e con la Chiesa»¹⁹. L'esercizio del sacerdozio universale e quello ministeriale si realizza in ogni celebrazione eucaristica che il «*punto più alto di culto*» raggiunge nella celebrazione domenicale²⁰.

I fedeli laici per compiere gli obblighi che derivano dalla loro vocazione hanno bisogno affinché ci siano i ministri sacri i quali garantiranno sacramentali doni di grazia. Il sacerdozio ministeriale in modo particolare si unisce con il sacrificio di Cristo ma non comporta il grado più alto della santità²¹. Il rapporto tra il sacerdozio comune e quello gerarchico, al quale partecipano i vescovi, i presbiteri e i diaconi è un'immagine della relazione fra il pastore e la comunità²². Il sacerdozio ministeriale è stato costituito accanto a quello comune per farlo crescere e rendere possibile il suo esercizio: «*Non si deve pensare al sacerdozio ordinato come se fosse anteriore alla Chiesa, perché è totalmente al servizio della Chiesa stessa; ma neppure come se fosse posteriore alla comunità ecclesiale, quasi che questa possa essere concepita come già costituita senza tale sacerdozio*»²³. Il campo privilegiato del sacerdozio ministeriale è la liturgia e il culto liturgico invece per quanto riguarda il sacerdozio comune è quello del culto spirituale ed i sacrifici spirituali. Anche se nei due tipi del sacerdozio emerge l'aspetto della correlazione non c'è nessun dubbio che l'uno è differente dall'altro. Per far emergere meglio questa differenza bisogna evidenziare gli aspetti principali del sacerdozio ministeriale.

2. Sacerdozio ministeriale – collaborazione nella missione di Cristo

La Costituzione *Lumen Gentium* afferma che Gesù Cristo è presente nella sua Chiesa come sommo Sacerdote e realizza in essa la sua triplice missione: di sacerdote, re e profeta. Secondo il documento, il sacerdozio ministeriale consiste nella collaborazione in questa missione: «*Nella persona quindi dei vescovi, ai quali assistono i sacerdoti, è presente in mezzo ai credenti il Signore Gesù Cristo, Pontefice Sommo*»²⁴. Gesù Cristo per mezzo

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale. Mercoledì 15 dicembre 1993*, in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1993/documents/hf_jp-ii_aud_19931215.html, (29.11.2021), n. 4.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, n. 5.

²¹ Cfr. CHROSTOWSKI, *Kapłaństwo hierarchiczne i kapłaństwo powszechne...*, 33.

²² Cfr. *Ibid.*

²³ PDV 16.

²⁴ LG, n. 21.

del ministero dei sacerdoti, soprattutto dei vescovi, come sacerdote «continuamente amministra ai credenti i sacramenti della fede; per mezzo del loro ufficio paterno (cfr. 1 Cor 4, 15) integra nuove membra al suo corpo con la rigenerazione soprannaturale», come re «dirige ed ordina il popolo del Nuovo Testamento nella sua peregrinazione verso l'eterna beatitudine», come profeta «predica la parola di Dio a tutte le Genti»²⁵.

Questi tre aspetti del sacerdozio di Cristo sono uniti indissolubilmente nella sua missione²⁶. La partecipazione alla missione di Cristo sacerdote, re e profeta, è presentata dalla *Lumen Gentium* sempre in ottica di questi tre aspetti connessi tra di loro. I Padri Conciliari affrontando l'aspetto del sacerdozio universale, si basano anche sull'analisi della Sacra Scrittura²⁷.

La Costituzione *Lumen Gentium* sottolinea: «Infatti per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo i battezzati vengono consacrati a formare un tempio spirituale ed un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte le opere del cristiano, spirituali sacrifici, e far conoscere i prodigi di Colui, che dalle tenebre li chiamò all'ammirabile sua luce. Tutti quindi i discepoli di Cristo, perseverando nella preghiera e lodando insieme Dio, offrano se stessi come vittima viva, santa, gradevole a Dio, rendano dovunque testimonianza di Cristo e, a chi la richieda, rendano ragione della loro speranza della vita eterna»²⁸. Il documento, fedele alla Sacra Scrittura, afferma che anche chi è investito solo del sacerdozio comune, partecipa anche alla missione sacerdotale, profetica e regale di Cristo. Per quanto riguarda i laici, la Costituzione sulla Chiesa proclama che essi sono ammessi alla missione di Cristo e della Chiesa. Questo è menzionato nella definizione su chi siano i laici, dove il documento parla della loro partecipazione alla triplice missione di Cristo²⁹.

3. Partecipazione nella missione di Cristo in forza del Battesimo

Il Concilio Vaticano II nel suo insegnamento sottolinea il legame con la missione di Cristo e della Chiesa e per quanto riguarda la missione propria

²⁵ LG, n. 21; cfr. É.J. DE SMEDT, *Il sacerdozio dei fedeli*, 457.

²⁶ Cfr. É.J. DE SMEDT, *Il sacerdozio dei fedeli*, 457.

²⁷ É.J. DE SMEDT, osserva: «Il popolo "sacerdotale" è investito di un sacerdozio "regale". È diventato "per il Dio nostro un regno e dei sacerdoti, e regneranno sulla terra" (APOC. 5, 10). Questo sacerdozio offre a Dio non soltanto il "frutto di labbra che confessano il suo nome" (Ebr. 13, 15), ma annuncia anche le lodi delle sue meraviglie (1 Piet. 2, 9), Id., *Il sacerdozio dei fedeli*, 457.

²⁸ LG, n. 10.

²⁹ Cfr. LG, n. 31.

dei laici, invia all'approfondimento di questa missione³⁰. I laici in forza del Battesimo diventano i membri della Chiesa e partecipano alla sua missione³¹. Il loro contributo alla crescita del Popolo di Dio consiste nell'uso dei doni ricevuti da Dio³². L'insegnamento del Concilio riguardo alla partecipazione ai *tria munera Christi* richiama la testimonianza della vita. Essa è il fattore attivo e indispensabile che deriva dalla collaborazione con la grazia ricevuta³³. Il ricevimento del Battesimo inserisce tutti *christifideles*, tra i quali ci sono anche i laici, alla missione sacerdotale, profetica e regale di Cristo³⁴.

La Costituzione Dogmatica sulla Chiesa dedica ai fedeli laici il capitolo IV, dove presenta l'aspetto della missione sacerdotale dei laici e la loro partecipazione all'ufficio sacerdotale di Cristo come lo svolgimento del «*culto spirituale*»³⁵. Secondo i Padri Conciliari, lo svolgimento della funzione sacerdotale dei laici fa parte della loro partecipazione nel culto della Chiesa³⁶. La Costituzione sottolinea che i laici danno anche il proprio contributo nell'esercizio della funzione sacerdotale di Cristo. Questo avviene at-

³⁰ Cfr. K. WOJTYLA, *Alle fonti del Rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, Città del Vaticano 1981, 197.

³¹ «se il laico è membro della Chiesa e se questa è il popolo sacerdotale – profetico – regale di Cristo, anche il laico partecipa realmente al sacerdozio, al profetismo ed alla regalità di Gesù Cristo e della sua Chiesa, è una partecipazione che scaturisce dall'essere Chiesa, dall'essere, con il battesimo, incorporato a Cristo sacerdote, profeta e re», D. TETTAMANZI, *Laico*, in *Dizionario di Spiritualità di Laici*, a cura di E. ANCILLI, Milano 1981, 397.

³² «I laici radunati nel popolo di Dio e costituiti nell'unico corpo di Cristo sotto un solo capo, sono chiamati chiunque essi siano, a contribuire come membra vive, con tutte le forze ricevute dalla bontà del Creatore e dalla grazia del Redentore, all'incremento della Chiesa e alla sua santificazione permanente», LG 33. La Costituzione parla dei doni propri dei laici superando così il tentativo di ridurre il loro contributo solo ai compiti religiosi, cfr. R. BARRUFFO, „*I laici nella costituzione conciliare sulla Chiesa*”, in „Civiltà Cattolica” 116 (1965), II, 237.

³³ K. WOJTYLA scrive: «Il magistero conciliare ci permette di considerare la partecipazione al triplice ufficio di Cristo non soltanto nel senso ontologico, ma anche nel senso di determinati atteggiamenti; questi si esprimono nell'atteggiamento di testimonianza e gli conferiscono una dimensione propria, quasi una forma interiore attinta da Cristo stesso: forma della sua missione e della sua forza», ID., *Alle fonti del Rinnovamento*, 198.

³⁴ Cfr. LG 10; A. BARRUFFO scrive: «Come Cristo, unto ed inviato dal Padre, svolge i tre uffici di sacerdote, profeta e re, come la Chiesa intera vive queste tre forme di ministero, così ogni singolo battezzato partecipa alla triplice missione: sacerdotale, profetica e regale di Cristo e della Chiesa», ID., *I laici nella costituzione conciliare sulla Chiesa*, 237.

³⁵ «Il sommo ed eterno sacerdote Gesù Cristo, volendo continuare la sua testimonianza e il suo ministero anche attraverso i laici, li vivifica col suo Spirito e incessantemente li spinge ad ogni opera buona e perfetta. A coloro infatti che intimamente congiunge alla sua vita e alla sua missione, concede anche di aver parte al suo ufficio sacerdotale per esercitare un culto spirituale, in vista della glorificazione di Dio e della salvezza degli uomini», LG, n. 34.

³⁶ Cfr. K. WOJTYLA, *Alle fonti del Rinnovamento*, 201.

traverso la guida dello Spirito Santo, che ispira a compiere le opere buone, a condurre una vita coniugale cristiana, affrontare le difficoltà della vita. In questo modo i fedeli laici compiono i sacrifici spirituali che dopo vengono offerti a Dio nella celebrazione eucaristica³⁷. Dal testo della Costituzione si può dedurre che la partecipazione dei laici alla funzione sacerdotale di Cristo ha anche una dimensione propria dello stato laicale. L'esercizio del sacerdozio comune avviene attraverso la realizzazione dei principi cristiani nell'ambiente in cui vivono i fedeli laici: nella vita familiare, nel lavoro. In questo modo si svolge il «*culto spirituale*» operato da loro tramite il quale si effettua la consacrazione del mondo³⁸.

Il compito di colui che partecipa al sacerdozio comune è quello di offrire sacrifici spirituali che portano alla santificazione. Il ministero dei laici nella Chiesa è visto come una missione per santificare se stessi e gli altri. Questa missione fa aumentare la santità della Chiesa. Il Concilio Vaticano II ha ricordato e approfondito l'insegnamento sull'universale vocazione alla santità³⁹.

Dio chiama tutti a condurre una vita santa, chiama all'amore perfetto. Questa vocazione alla santità è unita in modo inseparabile con il mistero della Chiesa, che è il Corpo Mistico di Cristo. I membri della Chiesa realizzano, rispondono alla vocazione alla santità partecipando alla santità del Cristo Capo⁴⁰. I laici sono chiamati alla santità con gli altri discepoli di Cristo. La grazia è il fattore decisivo in questa vocazione. Il laico riceve da Dio l'aiuto necessario (la grazia) per condurre la sua vita secondo i principi del Vangelo.

I fedeli laici di diverso stato, età e condizione partecipano al ministero di santificazione. In modo particolare i genitori cattolici partecipano a questo ministero: «*Nella funzione di santificare hanno una parte loro propria anche gli altri fedeli partecipando attivamente secondo modalità proprie alle*

³⁷ Cfr. LG, n. 34.

³⁸ F. OCARIZ scrive: «il mondo, mediante l'attività dei fedeli laici, diventa "materia" offerta efficacemente a Dio come adorazione, espiazione, rendimento di grazie e richiesta, mentre le realtà terrene sono ordinate alla perfezione propria della loro natura, secondo il disegno divino», ID., *La partecipazione dei laici nella missione della Chiesa*, in *Annales Theologici*, 1(1987) 1-2, 15; K. WOJTYŁA riferendosi a questa «secolarità» laica nella *consecratio mundi* scrive: «Proprio questo atteggiamento con cui l'uomo, per Cristo e con Cristo, - unitamente all'oblazione del Corpo del Signore - offre al Padre se stesso e il mondo, esprime in modo particolarmente intimo ed insieme fondamentale, l'essenza esistenziale della fede», ID., *Alle fonti del Rinnovamento*, 201; cfr. E. McDONOUGH, „*Laité and the Inner Working of the Church*”, in „*Jurist*” 47(1987), 228-245.

³⁹ Cfr. LG, n. 10-11.

⁴⁰ Cfr. J. DYDUCH, *Posłannictwo świeckich w Kościele w świetle II polskiego synodu plenarnego*, in „*Prawo Kanoniczne*” 47 (2004) n. 3-4, 27.

celebrazioni liturgiche, soprattutto a quella eucaristica; partecipano in modo peculiare alla stessa funzione i genitori, conducendo la vita coniugale secondo lo spirito cristiano e attendendo all'educazione cristiana dei figli»⁴¹.

Il sacerdozio universale viene realizzato dai fedeli anche nella celebrazione di tutti i sacramenti. Per quanto riguarda i laici, nelle celebrazioni emerge piuttosto l'aspetto ricettivo dei sacramenti, però la *Lumen Gentium* sottolinea che l'esercizio del sacerdozio universale presume anche la partecipazione attiva nella celebrazione dei sacramenti: «*I fedeli, incorporati nella Chiesa col battesimo, sono destinati al culto della religione cristiana dal carattere sacramentale*»⁴².

La santità del popolo di Dio viene espressa in modo particolare nella liturgia. La Chiesa fa opera di santificazione attraverso la celebrazione delle funzioni liturgiche durante i quali i fedeli vengono santificati. Questo riguarda anche i laici che partecipano attivamente nella liturgia. Questi sono

⁴¹ CIC, can. 835 §4.

⁴² LG, n. 11; cfr. CCC, n. 1273. La Costituzione Dogmatica sulla Chiesa sottolinea in quale modo emerge l'aspetto culturale dei sacramenti che riguarda il sacerdozio comune: I fedeli «rigenerati quali figli di Dio, sono tenuti a professare pubblicamente la fede ricevuta da Dio mediante la Chiesa. Col sacramento della confermazione vengono vincolati più perfettamente alla Chiesa, sono arricchiti di una speciale forza dallo Spirito Santo e in questo modo sono più strettamente obbligati a diffondere e a difendere la fede con la parola e con l'opera, come veri testimoni di Cristo. Partecipando al sacrificio eucaristico, fonte e apice di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la vittima divina e se stessi con essa così tutti, sia con l'offerta che con la santa comunione, compiono la propria parte nell'azione liturgica, non però in maniera indifferenziata, bensì ciascuno a modo suo. Cibandosi poi del corpo di Cristo nella santa comunione, mostrano concretamente la unità del popolo di Dio, che da questo augustissimo sacramento è adeguatamente espressa e mirabilmente effettuata. Quelli che si accostano al sacramento della penitenza, ricevono dalla misericordia di Dio il perdono delle offese fatte a lui; allo stesso tempo si riconciliano con la Chiesa, alla quale hanno inflitto una ferita col peccato e che coopera alla loro conversione con la carità, l'esempio e la preghiera. Con la sacra unzione degli infermi e la preghiera dei sacerdoti, tutta la Chiesa raccomanda gli ammalati al Signore sofferente e glorificato, perché alleggerisca le loro pene e li salvi (cfr. Gc 5,14-16), anzi li esorta a unirsi spontaneamente alla passione e morte di Cristo (cfr. Rm 8,17; Col 1,24), per contribuire così al bene del popolo di Dio (...) E infine i coniugi cristiani, in virtù del sacramento del matrimonio, col quale significano e partecipano al mistero di unità e di fecondo amore che intercorre tra Cristo e la Chiesa (cfr. Ef 5,32), si aiutano a vicenda per raggiungere la santità nella vita coniugale; accettando ed educando la prole essi hanno così, nel loro stato di vita e nella loro funzione, il proprio dono in mezzo al popolo di Dio. Da questa missione, infatti, procede la famiglia, nella quale nascono i nuovi cittadini della società umana, i quali per la grazia dello Spirito Santo diventano col battesimo figli di Dio e perpetuano attraverso i secoli il suo popolo. In questa che si potrebbe chiamare Chiesa domestica, i genitori devono essere per i loro figli i primi maestri della fede e secondare la vocazione propria di ognuno, quella sacra in modo speciale. Muniti di salutari mezzi di una tale abbondanza e d'una tale grandezza, tutti i fedeli d'ogni stato e condizione sono chiamati dal Signore, ognuno per la sua via, a una santità, la cui perfezione è quella stessa del Padre celeste» LG, n. 11.

i frutti del Concilio Vaticano II dopo il quale ai laici sono state affidate alcune funzioni all'interno della liturgia tra le quali si può menzionare: il ministero del lettore, dell'accollito, del commentatore⁴³

La *Lumen Gentium* ha sottolineato le facoltà profetiche e carismatiche della Chiesa e ha accentuato la partecipazione del Popolo di Dio alla funzione profetica di Cristo⁴⁴. L'ufficio profetico viene esercitato dai Pastori⁴⁵, però anche pure i fedeli laici partecipano nella missione profetica di Cristo⁴⁶. Il Concilio dichiara che tutto il Popolo di Dio è responsabile per annunciare il messaggio del Vangelo. La Rivelazione di Dio non ha i limiti e tutti, cioè la gerarchia e i fedeli laici sono inseriti nell'opera di evangelizzazione⁴⁷. Essa diventa più autentica ed efficace quando viene confermata dalla testimonianza della vita.

La missione profetica di Cristo consiste nel proclamare il Regno di Dio attraverso la testimonianza della vita con l'annuncio della parola. La partecipazione dei laici a questa missione li autorizza e li obbliga a vivere e professare la fede con coraggio. La partecipazione dei laici alla missione profetica non si limita solo a testimonianza della vita, ma riguarda anche la testimonianza della parola. In questo modo i laici si inseriscono all'opera di evangelizzazione. I laici partecipano a questa immensa opera impegnandosi per promuovere il rispetto per la dignità dell'uomo, per il diritto alla vita, alla libertà e soprattutto libertà religiosa⁴⁸.

Grazie alla legislazione della Chiesa dopo il Concilio, i laici hanno opportunità di impegnarsi nell'evangelizzazione attraverso il ministero della Parola di Dio: *«I fedeli laici, in forza del battesimo e della confermazione, con la parola e con l'esempio della vita cristiana sono testimoni dell'annuncio evangelico; possono essere anche chiamati a cooperare con il Vescovo e con i presbiteri nell'esercizio del ministero della parola»*⁴⁹.

⁴³ Cfr. J. DYDUCH, *Posłannictwo świeckich w Kościele w świetle II polskiego synodu plenarnego*, in „Prawo Kanoniczne” 47 (2004) n. 3-4, 29.

⁴⁴ Cfr. LG, n. 12; cfr. cfr. E. MALNATI, *Teologia del laicato nel Magistero della Chiesa*, Lugano 2005, 36.

⁴⁵ I compiti dei pastori vengono delineati nel III capitolo della Costituzione *Lumen Gentium*.

⁴⁶ «Cristo, il grande profeta, il quale con la testimonianza della sua vita e con la potenza della sua parola ha proclamato il regno del Padre, adempie il suo ufficio profetico fino alla piena manifestazione della gloria, non solo per mezzo della gerarchia, che insegna in nome e con la potestà di lui, ma anche per mezzo dei laici, che perciò costituisce suoi testimoni provvedendoli del senso della fede e della grazia della parola (cfr. *At* 2, 17-18; *Ap* 19, 10), perché la forza del Vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale», LG 35.

⁴⁷ Cfr. K. WOJTYŁA, „*Alle fonti del Rinnovamento*”, 224-225.

⁴⁸ J. DYDUCH, *Posłannictwo świeckich w Kościele...*, 31.

⁴⁹ CIC, can. 759; cfr. Can. 766.

Un ambiente importante per l'esercizio dell'ufficio profetico da parte dei laici è la scuola, dove avviene il processo di istruzione e di educazione. La scuola è una comunità dove gli insegnanti, i genitori e gli alunni possono inserirsi all'opera di evangelizzazione. In particolare questo compito svolge la scuola cattolica. I laici nell'esercizio della funzione profetica, vanno ad annunciare il Vangelo alle persone che non conoscono Cristo. I compiti missionari derivano dal Battesimo e dalla Cresima, con i quali i laici vengono inseriti alla missione profetica di Gesù Cristo⁵⁰.

Gli aspetti della vita umana, vissuti nella fede, vengono diretti verso l'eternità. I laici attraverso l'animazione delle realtà temporali diventano annunciatori del messaggio evangelico⁵¹. In questo modo, attraverso delle opere e della testimonianza di vita cristiana, partecipano all'ufficio profetico di Cristo⁵². La Costituzione *Lumen Gentium* afferma che il luogo per eccellenza dove la missione profetica viene esercitata dai fedeli laici è la famiglia. I genitori impegnandosi nell'educazione cristiana dei figli, diventano per loro i primi maestri della fede⁵³. La partecipazione dei laici al *munus docendi* è caratterizzata dal fatto che solo Cristo viene predicato e testimoniato. In Lui Dio si è rivelato in modo pieno ed è solo Lui «*la via, la verità e la vita*»⁵⁴.

La funzione regale di Cristo viene esercitata nella Chiesa tramite la facoltà pastorale degli apostoli e dei loro successori⁵⁵. L'insegnamento del Concilio mette nella stessa prospettiva la funzione regale di Cristo che chiama alla libertà regale di tutto Popolo di Dio⁵⁶. Rispondendo a questa chiamata, i fedeli laici partecipano alla funzione regale di Cristo e in questo modo contribui-

⁵⁰ J. DYDUCH, *Posłannictwo świeckich w Kościele...*, 33.

⁵¹ Cfr. LG, n. 35; cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Partecipazione dei laici all'ufficio profetico di Cristo. L'udienza generale del mercoledì di 26.01.1994*, in „L'Osservatore Romano” 27.01.1994, 4.

⁵² «Ogni laico deve essere davanti al mondo un testimone della risurrezione e della vita del Signore Gesù e un segno del Dio vivo. Tutti insieme, e ognuno per la sua parte, devono nutrire il mondo con i frutti spirituali (cfr. *Gal* 5,22) e in esso diffondere lo spirito che anima i poveri, miti e pacifici, che il Signore nel Vangelo proclamò beati (cfr. *Mt* 5,3-9). In una parola: „ciò che l'anima è nel corpo, questo siano i cristiani nel mondo”», LG, n. 38.

⁵³ «In questo ordine di funzioni appare di grande valore quello stato di vita che è santificato da uno speciale sacramento: la vita matrimoniale e familiare. L'esercizio e scuola per eccellenza di apostolato dei laici si ha là dove la religione cristiana permea tutta l'organizzazione della vita e ogni giorno più la trasforma. Là i coniugi hanno la propria vocazione: essere l'uno all'altro e ai figli testimoni della fede e dell'amore di Cristo», LG, n. 35.

⁵⁴ Gv 14, 6.

⁵⁵ Cfr. LG, n. 27; LG, n. 28.

⁵⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Partecipazione dei laici all'ufficio regale di Cristo. L'udienza generale del mercoledì di 9.02.1994*, in „L'Osservatore Romano” 10.02.1994, 4; cfr. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del Rinnovamento*, 233.

scono all'edificazione del suo regno⁵⁷. I cristiani seguendo il Cristo, mettono in pratica il suo insegnamento: «(...) chi vuole diventare grande tra voi sarà vostro servitore (...)»⁵⁸. Per il discepolo di Cristo regnare significa servire⁵⁹. Il luogo per la continuità della missione regale di Cristo è la Chiesa. I laici costruendo il rapporto con il mondo e animando cristianamente le realtà temporali, partecipano a questa funzione⁶⁰. Questo argomento si inserisce all'insegnamento del Concilio sulla *consecratio mundi*⁶¹.

Il cristiano può regnare con Cristo. La sua regalità significa la partecipazione al Regno di Dio. Partecipazione all'ufficio regale di Cristo implica inserimento al governo della Chiesa. I laici possono essere inseriti in alcuni atti nei diversi ambiti della vita della Chiesa: parrocchie, diocesi, movimenti. Questa collaborazione può essere realizzata attraverso il dialogo fatto con gli organismi della Chiesa che hanno bisogno il consiglio o l'informazione⁶².

La partecipazione dei laici all'ufficio regale di Cristo si attua attraverso la vittoria sull'egoismo e la partecipazione all'opera salvifica di Gesù. Il *munus regendi* viene esercitato dal cristiano quando lui, dopo aver ricevuto l'unzione dallo Spirito contribuisce nel processo di liberazione, personale e comunitaria, che la risurrezione di Cristo ha inaugurato. Secondo il Concilio in questo modo si svolge la partecipazione dei credenti a tale ufficio: «*Cristo, fattosi obbediente fino alla morte e perciò esaltato dal Padre (cfr. Fil 2,8-9), è entrato nella gloria del suo regno; a lui sono sottomesse tutte le cose, fino a che egli sottometta al Padre se stesso e tutte le creature, affinché Dio sia tutto in tutti (cfr. 1 Cor 15,27-28). Questa potestà egli l'ha comunicata ai discepoli, perché anch'essi siano costituiti nella libertà regale e con l'abnegazione di sé e la vita santa vincano in se stessi il regno del peccato anzi, servendo il Cristo anche negli altri, con umiltà e pazienza conducano i loro fratelli al Re, servire il quale*

⁵⁷ Cfr. LG, n. 36; cfr. J.H. PROVOST, *The participation of the laity in the governance of the Church*, in „*Studia Canonica*” 17 (1983), 417-448.

⁵⁸ Cfr. Mc 10, 35-45.

⁵⁹ Cfr. K. WOJTYLA, *Alle fonti del Rinnovamento*, 233; cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, 21.

⁶⁰ «I fedeli perciò devono riconoscere la natura profonda di tutta la creazione, il suo valore e la sua ordinazione alla lode di Dio, e aiutarsi a vicenda a una vita più santa anche con opere propriamente secolari, affinché il mondo si impregni dello spirito di Cristo e raggiunga più efficacemente il suo fine nella giustizia, nella carità e nella pace. Nel compimento universale di questo ufficio, i laici hanno il posto di primo piano», LG, n. 36; cfr. F. OCARIZ, *La partecipazione dei laici nella missione della Chiesa*, 21-22.

⁶¹ Cfr. LG, n. 34; cfr. G. de ROSA, *Il significato teologico della „consecratio mundi*, in „*Civiltà Cattolica*”, 115 (1963), III, 521-532; cfr. D. TETTAMANZI, *Vocazione e spiritualità dei laici nei documenti conciliari*, 97-100.

⁶² Cfr. M.A. ROSTKOWSKI, *I fondamenti teologici ed ecclesiologici della vocazione missionaria dei laici*, in „*Nurt SVD*” 46/1, 92.

è regnare. Il Signore infatti desidera estendere il suo regno anche per mezzo dei fedeli laici: il suo regno che è regno „di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace” e in questo regno anche le stesse creature saranno liberate dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio (cfr. Rm 8,21). Grande veramente è la promessa, grande il comandamento dato ai discepoli: „Tutto è vostro, ma voi siete di Cristo, e Cristo è di Dio” (1 Cor 3,23). I fedeli perciò devono riconoscere la natura profonda di tutta la creazione, il suo valore e la sua ordinazione alla lode di Dio, e aiutarsi a vicenda a una vita più santa anche con opere propriamente secolari, affinché il mondo si impregni dello spirito di Cristo e raggiunga più efficacemente il suo fine nella giustizia, nella carità e nella pace. Nel compimento universale di questo ufficio, i laici hanno il posto di primo piano»⁶³.

Questo l'argomento viene sviluppato nell'esortazione apostolica *Christifideles laici* dove si parla della partecipazione dei laici all'ufficio regale di Cristo in una triplice forma: servizio del Regno di Dio, l'impegno per la diffusione di questo Regno e ordinare la creazione al bene comune⁶⁴.

Il servizio del Regno deve essere un comportamento fondamentale dei fedeli laici e la disponibilità a servire fa emergere la loro dignità regale⁶⁵. La diffusione del Regno consiste nell'impegno di far partecipi ad esso i nuovi membri e anche nell'aiuto affinché tutti membri del Regno si identificassero sempre di più con questa realtà. Questo avviene attraverso il combattimento contro il peccato e servizio ai fratelli nella carità e nella giustizia⁶⁶. Tutto il creato può essere ordinato al bene umano „con un'attività sorretta dalla vita di grazia, essi partecipano all'esercizio del potere con cui Gesù Risorto attrae a sé tutte le cose e le sottomette, con Se stesso, al Padre, così che Dio sia tutto in tutti”⁶⁷. Attraverso la realizzazione di questo impegno viene dato un giusto valore alle realtà temporali.

La Costituzione *Lumen Gentium* afferma che il sacerdozio comune viene esercitato nei sacramenti: «i fedeli (...) esercitano il loro sacerdozio col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e la carità operosa»⁶⁸. All'esercizio del

⁶³ LG, n. 36.

⁶⁴ Cfr. ChL, n. 14.

⁶⁵ Cfr. M.A. ROSTKOWSKI, *I fondamenti teologici ed ecclesiologicali...*, 93.

⁶⁶ Cfr. ChL, n. 14.

⁶⁷ ChL, n. 14.

⁶⁸ LG, n. 10. C. SCANZILLO scrive: «Tutto il popolo cristiano nella vita sacramentale è celebrante con Cristo capo e sommo sacerdote – dirà S. Tommaso: „tutto il rito della religione cristiana deriva dal sacerdozio di Cristo” – in una forma sociale e comunitaria (...)», ID., *La Chiesa*

sacerdozio comune nei segni sacramentali è dedicato il paragrafo 11 della Costituzione. Grazie all'amministrazione dei sacramenti la comunità ecclesiale è sempre viva e si santifica⁶⁹. Il Concilio afferma che il Popolo di Dio, ricevendo la forza dai sacramenti è chiamato da Cristo alla santità⁷⁰.

Conclusione

In forza dell'opera salvifica di Cristo, la comunità dei battezzati costituisce il popolo sacerdotale. Il sacerdozio di Cristo è uno solo e anche se tutti sono chiamati a partecipare nella funzione sacerdotale, profetica e regale di Gesù, è diverso il modo di questa partecipazione. Il sacerdozio ministeriale è differente da quello comune non soltanto di grado ma anche di sostanza. Però anche se uno è diverso dall'altro, sono collegati, perché uno è ordinato all'altro. La relazione tra il sacerdozio ministeriale ed il sacerdozio comune è raffigurata nel rapporto formato tra il sacerdote e la comunità dei fedeli. Il sacerdozio gerarchico ha il carattere ministeriale per sua natura. In forza di questo ministero può fornire ai *christifideles* tutti i mezzi necessari per la salvezza. I fedeli laici ricevendo il sacramento del Battesimo sono inseriti a Cristo sacerdote, re e profeta. Questo significa, che sono inseriti anche nella sua triplice missione. Partecipando nella funzione sacerdotale di Cristo si partecipa anche nella funzione profetica e regale perché queste funzioni sono inseparabili tra di loro. I laici essendo investiti dal sacerdozio comune agiscono soprattutto animando le realtà temporali, dove il sacerdote ministeriale non può agire efficacemente.

Riepilogo

Il decimo paragrafo della Costituzione dogmatica sulla Chiesa del Concilio Vaticano II menziona il sacerdozio comune di tutti i battezzati. Gesù Cristo svolge la sua opera salvifica nel mondo attraverso il Popolo di Dio. Venendo al mondo, ha rivelato la sua missione: profetica, sacerdotale e regale. Tutti sono coinvolti in questa missione e tutti sono chiamati a parte-

sacramento di comunione. Commento teologico alla Lumen Gentium, Roma 1989, 99.

⁶⁹ «Il carattere sacro e organico della comunità sacerdotale viene attuato per mezzo dei sacramenti e delle virtù», LG, n. 11.

⁷⁰ «Muniti di salutari mezzi di una tale abbondanza e d'una tale grandezza, tutti i fedeli d'ogni stato e condizione sono chiamati dal Signore, ognuno per la sua via, a una santità, la cui perfezione è quella stessa del Padre celeste», LG, n. 11.

ciparvi attivamente. Tutti i fedeli partecipano alla missione di Cristo, ma ci sono diversi gradi e modi di partecipare. C'è una differenza essenziale tra il sacerdozio gerarchico e il sacerdozio comune. Tuttavia, tra i due c'è uno stretto legame. Il sacerdozio gerarchico è al servizio del sacerdozio comune. I laici che si innestano in Cristo mediante il Battesimo partecipano così alla sua missione: profetica, sacerdotale e regale. Questo dà loro il diritto di ricevere dai santi pastori i mezzi di grazia che Cristo dona alla sua Chiesa. Approfittando della grazia sacramentale, il Popolo di Dio partecipa attivamente all'opera della salvezza, dando nel mondo una testimonianza di appartenenza a Gesù Cristo.

Parole chiave: *Sacerdozio; Chiesa, Battesimo, culto, laici.*

Realizacja misji świeckich w Kościele poprzez sprawowanie powszechnego kapłaństwa wiernych w Konstytucji *Lumen gentium*

Streszczenie

Konstytucja Dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II w 10 punkcie mówi o kapłaństwie wspólnym wszystkich ochrzczonych. Jezus Chrystus realizuje w świecie swoje dzieło zbawcze za pośrednictwem Ludu Bożego. Przychodząc na świat, objawił swoją misję: prorocką, kapłańską i królewską. Każdy człowiek jest włączony w tę misję i każdy jest wezwany, aby w niej aktywnie uczestniczyć. Wszyscy wierni uczestniczą w misji Chrystusa, są jednak różne stopnie i sposoby tego uczestnictwa. Między kapłaństwem hierarchicznym a kapłaństwem wspólnym istnieje różnica istotowa. Istnieje jednak ścisła relacja między jednym a drugim. Kapłaństwo hierarchiczne pozostaje w służbie kapłaństwu wspólnemu. Świeccy, którzy przez chrzest zostają wszczępieni w Chrystusa, tym samym uczestniczą w Jego misji: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej. To daje im prawo, aby otrzymali od świętych pasterzy środki łaski, jakie Chrystus udziela swojemu Kościołowi. Korzystając z łaski sakramentalnej, Lud Boży bierze aktywny udział w dziele zbawienia, dając w świecie świadectwo przynależności do Jezusa Chrystusa.

Słowa kluczowe: *kapłaństwo; kościół, chrzest, kult, świeccy.*

The implementation of lay missions in the Church through the exercise of the universal priesthood of the faithful in the Constitution „Lumen gentium”

Abstract

The 10th paragraph of the Dogmatic Constitution on the Church of the Second Vatican Council mentions the common priesthood of all the baptized. Jesus Christ carries out his salvific work in the world through the People of God. Coming into the world, he revealed his mission: prophetic, priestly and king. Everyone is involved in this mission and everyone is called to actively participate in it. All the faithful share in Christ's mission, but there are different degrees and ways of participating. There is an essential difference between the hierarchical priesthood and the common priesthood. However, there is a close relationship between the two. The hierarchical priesthood is at the service of the common priesthood. Lay people who are grafted onto Christ through Baptism thus share in his mission: prophetic, priestly and kingly. This gives them the right to receive from the holy shepherds the means of grace that Christ bestows upon his Church. Taking advantage of the sacramental grace, the People of God actively participates in the work of salvation, giving in the world a testimony of belonging to Jesus Christ.

Keywords: *Priesthood, Church, Baptism, worship, laity.*

Bibliografia

Apostolicam Actuositatem, Decreto sull'apostolato dei laici del 18.11.1965, in AAS 59 (1966), 837-864; in *Enchiridion Vaticanum* 1, 912 - 1041.

Lumen Gentium, Costituzione dogmatica sulla Chiesa, 21.11.1964, in AAS 57 (1965), 5-75.

Presbyterorum Ordinis, Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri, del 7.12.1965, in AAS 58 (1966), 991-1024.

Codice di Diritto Canonico Commentato, Testo ufficiale latino. Traduzione italiana. Fonti. Interpretazioni autentiche. Legislazione complementare della Conferenza episcopale italiana. Commento. Indice analitico, Milano 2001.

GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, Lettera enciclica, 04.03.1979, in AAS 71 (1979), 257-354; in EdE 8, 18-139.

GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, Lettera apostolica del 15.08.1988, in AAS 80 (1988), 1653-1729.

GIOVANNI PAOLO II, *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992.

GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale. Mercoledì 15 dicembre 1993*, in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1993/documents/hf_jp-ii_aud_19931215.html, (29.11.2021).

GIOVANNI PAOLO II, *Partecipazione dei laici all'ufficio profetico di Cristo. L'udienza generale del mercoledì di 26.01.1994*, in „L'Osservatore Romano” 27.01.1994.

GIOVANNI PAOLO II, *Partecipazione dei laici all'ufficio regale di Cristo. L'udienza generale del mercoledì di 9.02.1994*, in „L'Osservatore Romano” 10.02.1994.

BARRUFFO R., *I laici nella costituzione conciliare sulla Chiesa*, in „Civiltà Cattolica” 116 (1965), II, 228-241.

CHROSTOWSKI M., *Kapłaństwo hierarchiczne i kapłaństwo powszechne: czy mogą istnieć bez siebie?*, in „Collectanea Theologica” 80(2010), I, 23-39.

CORECCO E., *Riflessione giuridico-istituzionale su sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale*, in ID., *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. BORGONOVO – A. CATTANEO, Casale Monferrato 1997, vol. II, 175-212.

LE CUYER J., *Sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune, unità e specificità*, in „Lateranum”, 47 (1981), 9-30.

DUCCI F., *Sacerdozio comune e Sacerdozio ministeriale. Un confronto alla luce del Concilio Vaticano II*, in <http://www.dehonianadocs.org/pdf/DEH1995-35-IT.pdf>, 1-7 (29.11.2021).

GEROSA L., *Carisma e diritto nella Chiesa*, Milano 1989.

MALNATI E., *Teologia del laicato nel Magistero della Chiesa*, Lugano 2005.

MCDONOUGH E., *Laity and the Inner Working of the Church*, in „Jurist” 47(1987), 228-245.

ROSTKOWSKI M.A., *I fondamenti teologici ed ecclesiologicali della vocazione missionaria dei laici*, in “Nurt SVD” 46/1, 79-96.

O. PAWEŁ WARCHOŁ OFM CONV.

EUCHARYSTIA FUNDAMENTEM RADYKALNEJ NOWOŚCI CZŁOWIEKA

Treść: 1. Lekcja służby; 2. Uczta wyrazem przemiany człowieka; 3. Świadkowie Eucharystii.

Papież Benedykt XVI pisze, że w przemianie wewnętrznej człowieka „ujawnia się cała wartość antropologiczna radykalnej nowości przyniesionej przez Chrystusa w Eucharystii”¹. Sakrament prowadzi do *metanoi*, czyli porzucenia przez człowieka starego sposobu życia, by przyjąć nowy, zgodny z duchem Ewangelii. Taki proces przemiany trwa jednak przez całe życie a jego źródłem jest łaska Pana, z którą człowiek winien współpracować. Czerpiąc z niej, otrzymuje się siłę ducha, aby dawać skuteczne świadectwo bycia uczniem Chrystusa.

Tę prawdę o przemianie ukazuje nam wieczernik wraz z wykonywanymi przez Jezusa gestami i wypowiedzianymi przez Niego słowami. Jest to miejsce wyjątkowe, w którym przed swoją śmiercią Jezus ustanowił Eucharystię i kapłaństwo, a po zmartwychwstaniu zesłał na apostołów Ducha Świętego, by udzielić im mocy potrzebnej do realizacji świętości i uświęcania innych. Na przykładzie Jezusa w wieczerniku dostrzegamy, w jaki sposób człowiek winien oczyszczać swe wnętrze, by móc jednoczyć się z Bogiem i chodzić w mocy Ducha Jego śladami. Przyjrzyjmy się z bliska temu miejscu i wyznaczonemu dla nas zadaniu bycia nowym człowiekiem.

O. prof. dr hab. Paweł Warchol – ur. 1965 r., kapłan w Zakonie Braci Mniejszych Konwentualnych. Wykłada teologię na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, mariologię w Centrum Studium Mariologicznych „Kolbium” w Niepokalanowie oraz teologię dogmatyczną i teologię duchowości w WSD w Łodzi Łagiewnikach. Autor wielu rozpraw i artykułów. Prowadzi rekolekcje parafialne i zakonne; e-mail: pmmmwawa@interia.pl

¹ Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum Caritatis*, Tarnów 2007, nr 71.

1. Lekcja służby

Zanim w wieczniku Jezus wypowie słowa konsekracyjne nad chlebem i winem, najpierw obmywa apostołom nogi. W tym celu składa szaty (por. J 13, 4), bierze prześcieradło i nim się przepasuje (por. J 13, 4) a następnie klęka przed każdym ze swoich uczniów. Obmywając nogi apostołom, uczy ich postawy sługi. W uniżeniu Jezusa odczytujemy bycie uczniem Pańskim, które w niczym nas nie pomniejsza, ale zwywa do wiernego naśladowania Mistrza.

1.1. Szlachetność pokory

Pokorę Chrystusa dostrzegamy w całym Jego życiu, ale w sposób szczególnie w wieczniku. To tam Chrystus klęka przed apostołami, aby umyć im nogi. Wobec kłótni, kto z nich jest największy, Nauczyciel pokazuje postawę służby. Gest ukłęknięcia Jezusa to wyzbycie się władzy, aby udzielić uczniom lekcji, jak powinni odnosić się do innych. Gestem tym Jezus potwierdza, że „przyszedł, nie po to, aby mu służono, ale służyć innym i dać swe życie na okup dla wielu” (Mk 10, 45). Ukłęknięcie i umycie nóg apostołom jest afirmacją Jego słów. Pan pokazuje, że jest „widzialną ikoną swej boskiej tożsamości”².

Lekcja pokory Jezusa musiała być dla Jego uczniów głębokim wstrząsem, gdyż umycie nóg jest sposobem, w jaki Pan objawia siebie, kwestionując pojęcie, jakie mamy o Nim i o sobie. Dla Jezusa bycie Panem nie oznacza postawy wyniosłości, ale maleńkość i pokorę³. Jego logika postępowania jest inna od tej, jaką przyjmuje świat. Jezus wprowadza uczniów w tajemnicę dziecięstwa Bożego, czyli w życie w postawie dziecka i pokorze celnika.

Prawdę o pokorze obecnej w Eucharystii rozumiał św. Franciszek z Asyżu, gdyż ona objawiała mu codzienne uniżanie się na ołtarzu Najwyższego. Łączył ją z tajemnicą wcielenia, w której Bóg stał się człowiekiem i przyrównywał przyjście Chrystusa na ołtarzu do przyjścia w łonie Dziewicy: „Oto uniża się co dzień jak wtedy, gdy z łona królewskiego zstąpił do łona Dziewicy. Codziennie przychodzi do nas w pokornej postaci. Co dzień

² S. Fausti, *Rozważaj i głos Ewangelię. Wspólnota czyta Ewangelię według św. Jana*, Kraków 2005, s. 372.

³ Por. tamże, s. 374.

zstępuje z łona Ojca na ołtarz w rękach kapłana”⁴. Kontemplując Eucharystię, Franciszek myśli o Chrystusie zrodzonym z Maryi, dlatego ołtarz porównuje do żłóbka, gdyż na nim Syn Ojca przychodzi do ludzi. W Grecio natomiast, gdzie zainicjował pierwszy bożonarodzeniowy żłóbek zostaje odprawiona nad nim Msza św.⁵. Dlatego pełen podziwu wobec jedności ołtarza i żłóbka wypowie następujące słowa: „O przedziwna wielkości i zdumiewająca łaskawości! O wzniosła pokoro! O pokorna wzniosłości, bo Pan wszechświata, Bóg i Syn Boży, tak się unizą, że dla naszego zbawienia ukrywa się pod niepozorną postacią chleba! Patrzcie, bracia, na pokorę Boga i wylewajcie przed Nim serca wasze, unizajcie się i wy, byście zostali wywyższeni przez Niego. Nie zatrzymujcie więc niczego z siebie dla siebie, by was całych przyjął Ten, który cały wam się oddaje”⁶.

Te stwierdzenia pochodzą z Jego miłości do Eucharystii i obecnego w niej Chrystusa, który zachwyca go swoim ubóstwem, pokorą i maleńkością. Uczestnicząc we Mszy św. Biedaczyna z Asyżu widzi Jezusa sakramentalnie jako pamiątkę radykalnej miłości, którą okazał w tajemnicy krzyża, ogałając samego siebie, by wypełnić z miłości wolę Ojca. Słusznie więc Giovanni Iammarone OFMConv napisze, że Eucharystia jest dla Franciszka „przedłużeniem wcielenia będącego objawieniem miłości pokornej, ubogiej, kenotycznej i momentem pokornej, ogałającej odpowiedzi miłości ze strony człowieka na miłość Boga”⁷.

Ta refleksja Biedaczyny z Asyżu sprawia, że ukazuje on styl życia dla siebie samego i współbraci, dlatego mówi o sobie i o nich, że są braćmi mniejszymi, gdyż podziwiają pokorę Boga⁸. Taka postawa jest aktualna nie tylko

⁴ Św. Franciszek, *Napomnienia*, w: *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992, s. 18-19.

⁵ Relacje między Eucharystią a wcieleniem, jaką św. Franciszek ukazał, rozwinęły już wcześniej Ojcowie greccy. „Jak kiedyś Logos przyjął ciało w Maryi, tak przez Ducha łączy się z ofiarowanym chlebem i winem, sprawia, że przenikają Jego Osobę i ścisła je w taki sposób i tak intensywnie, że tracą swoją naturę, by «przemienić się» w Jego Ciało i w Jego Krew. Taka jest koncepcja Ojców antiocheńskich: Grzegorza z Nyssy i Cyryla Aleksandryjskiego” (por. J. Betz, *Eucharistie*, w: *Encyclopedie de la Foi*, II, Paris 1967, s. 74-75). Tymczasem na Zachodzie większość teologów wieku XII, wierna tradycji silnie wpajanej przez Pascasia Radberta w wieku IX i podjęta żarliwie przez przeciwników Berengariusza, z naciskiem podkreśla tożsamość Ciała obecnego w Eucharystii z Ciałem zrodzonym przez Maryję, które zawisło na krzyżu i wstąpiło do nieba (por. J. De Ghellinck, *Eucharistie (au XI^e siècle en Occident)*, DThC 5/B 1271).

⁶ Św. Franciszek, *List skierowany do całego Zakonu*, w: *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992, s. 99-100.

⁷ G. Iammarone, *Duchowość franciszkańska. Istota i podstawowe treści. Chrześcijańska propozycja życia na dziś*, Kraków 1998, s. 112.

⁸ Por. tamże, s. 113.

dla franciszkanów, ale dla wszystkich uczniów Pana. Eucharystia ustanowiona przez Jezusa w wieczniku jest lekcją pokory.

1.2. Wezwanie do czystości

Obmycie nóg pokazuje, że czystość jest nieodzowna w czasie sprawowania przez Jezusa Ostatniej Wieczerzy. Czyn ten antycypuje wodę, która wypłyne na krzyżu z boku Chrystusa oraz jest nową paschą, pozwalającą „przejsć przez Morze Czerwone w miednicy wody, która nie pogrąży nikogo, jedynie Tego, który zbawia wszystkich”⁹. Gdy odmawia się obmycia, krzywdę wyrządza się sobie samemu. Piotr, który wzdygał się przed umyciem nóg przez Jezusa, nie czynił tego z niewiedzy, czym jest brud, ale z powodu postawy, jaką okazał mu Nauczyciel. Apostoł chciał widzieć swojego Mistrza w chwale, a nie jako niewolnika.

Obmycie nóg jest jednak zapowiedzią obmycia krwią Chrystusa. Ona bowiem oczyszcza z grzechów i prowadzi na wieczyste gody Ojca. Przystępując do najświętszego Boga, trzeba mieć czyste serce, aby godnie uczestniczyć w uczcie eucharystycznej stanowiącej zapowiedź wiecznej. Składana wówczas z Chrystusem nasza ofiara staje się bardziej skuteczna dla każdego z przyjmujących i całego Ludu Bożego. Gdy człowiek nie łączy się z Chrystusem, nie przynosi owocu, a kto Go odrzuca i gardzi Jego krwią, beczceci i depcze Baranka Bożego. Stąd bycie czystym jest sprawdzianem miłości Boga.

Aby podkreślić, jak ważna jest czystość serca, Kościół wprowadził na początku Mszy św. akt pokutny. Jest on niezbędnym wymogiem, aby przeprzić Boga za nasze grzechy, nie zaniedbując sakramentu pokuty i pojednania. Gdy człowiek znajduje się w stanie łaski, wówczas zamieszkuje w nim Jezus, a spożywając Jego Ciało i pijąc Jego krew, głosimy Jego śmierć i zmartwychwstanie. Dzięki tym substancjom czerpiemy siłę oraz leczymy się z grzechowych ran. W Pierwszym Liście św. Piotra czytamy: „Zostaliście oczyszczeni drogocenną krwią Chrystusa jako Baranka bez zmazy” (1), to znaczy, że Bóg, który mógł porzucić człowieka, by pogrążyć go w piekielnych czeluściach, ratuje go swoją najdroższą krwią. Ona dokonuje duchowego oczyszczenia, odradza życie Boże w duszach i uświęca. Ponad nią nie ma nic świętszego. To źródło Boskiego miłosierdzia.

Dlatego postawa Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy zmusza do refleksji, domaga się pytań i odpowiedzi, czy żyjemy w stanie łaski, czy też

⁹ S. Fausti, *Rozważaj i głos Ewangelię...*, dz. cyt., s. 373.

nasze dusze splamione są egoizmem i szukaniem własnej korzyści. Naszym bowiem celem jest upodobnienie się do Chrystusa, a bez cnoty czystości jest to niemożliwe. Zdobywa się ją długofalowo, oczyszczając ze wszystkiego, co stanowi przeszkodę do zjednoczenia z Bogiem. Czystość zaś łączy się z miłością, której źródłem jest Bóg. Św. Jan Paweł II, pisząc w adhortacji do osób konsekrowanych widzi w czystości „odblask nieskończonej miłości łączącej trzy Boskie Osoby w tajemniczej głębi życia trynitarnego”¹⁰ (nr 21). Ów odblask winien lśnić w każdym ludzkim sercu, ale trzeba sprostać wymaganiom Pana, który uczył słuchaczy: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8).

1.3. Pokora i czystość źródłem dzieł miłosierdzia

Bogactwo symboliki wieczernika uczy nas przede wszystkim służby. W geście klęknienia Jezusa przed grzesznym człowiekiem objawia się nie jako tyran, lecz jako sługa. Św. Jan Paweł II, nawiązując do tego wydarzenia, napisał, że „z Jego gestu uniżenia i pokory wywodzą się wszystkie dzieła miłości i miłosierdzia, jakich uczniowie Chrystusa dokonują w ciągu dziejów, aby mogła wzrastać komunია między ludźmi”¹¹.

Ze służebnej postawy Chrystusa wobec ludzi wypływa również obowiązek służby Jego uczniów. Pan podaje konkretny sposób okazywania miłości wobec drugiego człowieka, w którym należy zaangażować całego siebie. Człowiek bowiem staje się sobą i jest sobą, gdy obdarza bliźnich miłością. Dzięki niej jest „łamanym chlebem”, który należy brać, aby mieć siłę i dzielić się z innymi. Składając Bogu dar ze swojego życia, człowiek staje się komunią.

W historii Kościoła postawa Chrystusa Sługi wyzwoliła różne formy służby dla chorych, ubogich, więźniów i potrzebujących. Z tej racji powstały nowe zakony i zgromadzenia, stowarzyszenia i wspólnoty, które swoją postawą kontynuują misję, jaką Jezus pełnił podczas życia na ziemi. Pan bowiem daje wzór, abyśmy przyoblekli się w szaty dobrego Samarytanina i służyli jedni drugim, oczyszczali się i realizowali Boży plan.

Przykładem takiej służby są święci, dla których wyznacznikiem chrześcijaństwa nie jest pozycja społeczna, majątność czy poglądy polityczne, ale jakość ludzkich relacji, czyli przyjazny sposób odnoszenia się do wszyst-

¹⁰ Jan Paweł II, *Adhortacja Vita consecrata*, w: tenże, *Dzieła zebrane. Adhortacje*, t. II, Kraków 2005, nr 21.

¹¹ Jan Paweł II, *Miłość i służba*. Tekst przemówienia papieskiego przekazany młodzieży do refleksji, 21 VIII 1997 r., w: „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 10 (1997), s. 18.

kich ludzi. W nich bowiem Kościół spotyka się z kulturą każdej epoki i poprzez nią ewangelizuje. Dlatego służba, wypływająca z miłości, uświęca dusze i prowadzi do coraz pełniejszego zjednoczenia z Bogiem. Im więcej w służbie człowieka bezinteresownej miłości, tym więcej pokory wprowadzającej na drogę Prawdy, którą jest Chrystus.

Postawa miłosierdzia przypomina, że nie jest ona przywilejem i wyróżnieniem. Życie spełnione należy mierzyć miarą Chrystusa, a nie miarą materii. Wtedy owocuje służba, gdyż umniejszając siebie, ukazuje wielkość innych. Służba wymaga jednak otwartości serca, wyrzeczenia się bojaźni, zaniechania stronniczości i zerwania z egoizmem. Św. Jan Paweł II napisał, że Bóg „odwrócił wszelkie kryteria panowania, a ukazał kryterium służby”¹², dlatego Eucharystia oznacza dzielenie się z najbiedniejszymi. Jest ona wtedy kontynuacją świadectwa pierwszych wspólnot chrześcijańskich, którzy po przyjęciu Komunii Świętej dzielili się przyniesionymi na Eucharystię darami z tymi, którzy ich nie posiadali.

2. Uczta wyrazem przemiany człowieka

Po obmyciu nóg apostołom, Jezus zaprasza ich do stołu, gdzie spożywa wraz z nimi posiłek przygotowany zgodnie z tradycją starotestamentalną. Jest to kolejny etap wieczerzy. Jej symbolika i realizm są nadzwyczaj bogate, gdyż sięgają one przeobcstwienia człowieka i kierują ku Chrystusowi, ukazując Jego ofiarną miłość. Eucharystia bowiem jest tożsama z historyczną ofiarą krzyżową na Golgocie, oznaczając tę miłość, jaką Bóg objawił w tajemnicy paschalnej. W niej aktualizuje się zbawcze wydarzenie krzyża i zmartwychwstania obdarzające człowieka miłością. Eucharystia jest sakramentem odkupienia wszystkich ludzi.

2.1. Przeobrażeni w Chrystusa

Zgodnie ze zwyczajem żydowskim jednym z elementów wieczerzy było podanie apostołom chleba. Zanim to nastąpiło, Jezus bierze go w swoje dłonie i wypowiada następujące słowa: „To jest moje ciało, za was wydane. Czyńcie to na moją pamiątkę” (Łk 22,19). Choć chleb podczas przemiany nie zmienia swoich właściwości fizycznych, to na mocy słów Jezusa staje

¹² Jan Paweł II, List apostolski *Mane nobiscum Domine*, w: „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 1(2005), nr 28.

się Jego prawdziwym ciałem. Podobnie czyni z kielichem z winem, wypowiadając następujące słowa: „Ten kielich jest nowym przymierzem w mojej krwi, która jest wylewana za was” (Łk 22, 20). Na mocy tych słów także wino staje się krwią Chrystusa. W języku teologicznym przemiana ta nosi nazwę przeistoczenia, o czym nauczał już Sobór Trydencki: „Poprzez konsekrację chleba i wina dokonuje się przemiana całej substancji chleba w substancję Ciała Chrystusa, naszego Pana, i całej substancji wina w substancję Jego krwi. Święty Kościół katolicki słusznie i właściwie nazwał tę przemianę przeistoczeniem (transsubstancją)”¹³. Kapłan zatem sprawując Mszę św. dokonuje tej samej czynności, co Jezus, aby chleb i wino stały się Jego Ciałem i Jego Krwią.

Warto jeszcze spojrzeć na chleb i wino od innej strony. W naturze bowiem nie ma takich owoców, które mogłyby ucierpieć bardziej, by stać się tym, czym są, a mianowicie chlebem i winem. Otóż chleb, powstaje z ziaren pszenicy, która rodzi się w ciemnościach gleby, a po zmieleniu zostaje poddana oczyszczającemu ogniewi. Podobnie wino rodzi się z soczystych kiści winogron, które muszą zostać poddane zgnieceniu, by wycisnąć z nich soki, które po fermentacji staną się winem. Nie bez przyczyny Jezus użył tych produktów w czasie wieczerzy, gdyż symbolizują Jego mękę i cierpienia, nieodzowne w dziele odkupienia i zbawienia ludzi¹⁴.

Jakie znaczenie ma symbol chleba i wina dla duchowego życia chrześcijanina? W świetle wiary widać, że mądrość Boża kształtuje się najczęściej – jak w przypadku ziarna czy kiści winogron – poprzez bolesne zmiążdżenie i trudne doświadczenie życiowe. Każde cierpienie, choćby najboleśniejsze, może stać się lekcją mądrości. Zgodne jest to z nauką Jezusa o ziarnie rzuconym w ziemię, która uczy, że bez śmierci nie ma życia, czyli jeśli chrześcijanin nie umrze dla siebie, nie może żyć z Jezusem. Św. Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej dostrzeże tę prawdę, pisząc, że Chrystus chce przekształcać nas w siebie. Nie zawaha się prosić znajomych kapłanów, by niejako „konsekrowali” ją samą razem z Ciałem Pańskim na żywą hostię za zbawienie dusz.

Eucharystia uczy ponadto, że przemiana, której jest źródłem, wymaga trudu zmagania się ze swoimi grzechami. Uzdalnia nas do zwycięstwa w trudzie pokutnym, w którym „stary człowiek”, obcy Bogu, ulega uśmiercaniu, aby dać miejsce „człowiekowi nowemu”. Św. Cyprian, rozważając

¹³ *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989, VII, 292.

¹⁴ Por. F. J. Sheen, *Życie Jezusa Chrystusa*, Kraków 2018. s. 421.

biblijną tajemnicę upojenia winem i Duchem Świętym we krwi Chrystusa, mówi: „Przez picie krwi Pana i zbawiennego kielicha zatracą się wspomnienie o dawnym człowieku, zapomina się o poprzednim światowym postępowaniu i smutne, zbolełe serce przygniecione przedtem ciężarem dręczących grzechów, raduje się teraz przebaczeniem, otrzymanym w Bogu”¹⁵. Gdy sprawujemy Eucharystię – zauważa św. Jan Paweł II – „zostajemy wybawieni od zła i stajemy się zdolni czynić dobro”¹⁶.

W ten sposób Eucharystia czyni nasze życie duchowe bardziej harmonijnym, jasnym i przejrzystym. Przyjaźń z Chrystusem upodabnia nas do Niego. W oparciu o nią i Jego moc stajemy się „drugim Chrystusem”, czyli uczymy się kochać w taki sposób, w jaki On umiłował każdego z nas. Jego Boska moc dodaje nam sił i wyznacza horyzonty pracy wewnętrznej nad sobą, scala naszą duszę, oczyszcza ją i zanurza w modlitwie. Pomaga też wnikać lepiej w tajemnice wiary i nawiązać kontakt z Bogiem.

2.2. Bycie jednością z Chrystusem

Między spożywaniem codziennego chleba a Eucharystią istnieje zasadnicza różnica. Jedząc bowiem chleb przyswajamy go, a on zmienia się w nas, natomiast spożywając Chleb Eucharystyczny, jednoczymy się z Bogiem. Spożywając zatem Boski pokarm i pijąc Boski napój, trwamy w Chrystusie. Eucharystia wypełnia nas Boskim życiem: Syn łączy się w niej z człowiekiem, czyniąc go dzieckiem Bożym a Duch Święty jako Duch Syna, przychodząc w Jego Ciele, to synostwo pieczętuje.

Eucharystia prowadzi zatem do zjednoczenia z Chrystusem. Cierpienie i śmierć Pana, których apogeum nastąpi na krzyżu, ukazuje, gdzie należy szukać sensu i zrozumienia ludzkiej egzystencji. W zjednoczeniu z Chrystusem, którego źródłem jest Eucharystia, otrzymujemy mądrość trwania z Nim pomimo cierpienia i trudów. Gdy nam się wydaje, że Bóg nas opuścił, jest najbliżej nas. Ciemności Wielkiego Piątku ustąpiły wraz ze słońcem łaski w poranek zmartwychwstania. Droga do mądrości Chrystusowej wiedzie zatem przez cierpienie, które złączone z Jego cierpieniem nie jest bezsenssem.

Eucharystia, w której uczestniczymy, przypomina każdemu z nas, że za tym, co zwykłe i powszechne: za winem i chlebem kryje się niezwykła rzeczywistość Boga. Stwórca pragnie wszakże, aby spotkanie z Nim było za

¹⁵ Św. Cyprian, *Listy* (63,15), tłum. Władysław Szoldrski, Warszawa 1969 s. 211.

¹⁶ Jan Paweł II, *Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj*. Orędzie na XXXVIII Światowy Dzień Pokoju 2005 r., w: „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 2 (2005), s. 4-8.

każdym razem inne, nowe, pogłębione. Nie chce, aby ono było obowiązkiem, przyzwyczajeniem czy niezrozumiałym misterium z dzieciństwa, ale prawdziwą z Nim ucztą. Boga winniśmy kosztować w każdym czasie. Prawdę tę potwierdzi św. Zygmunt Szczęsny Feliński, mówiąc: „Gdybyśmy byli w stanie to jedno należycie zrozumieć, że w Komunii Świętej sam Bóg do serca naszego wstępuje, nic więcej byśmy nie potrzebowali”.

W ten sposób rozpoczyna się w nas życie wieczne, gdyż przepływa w nas Boskie życie. Nie jest to jeszcze błogosławiona wizja, jak pisała św. Teresa Benedykta od Krzyża, ale wejście w progi Bożego Królestwa, antycypacja nieba. Eucharystia jest zatem „lekarstwem nieśmiertelności”¹⁷. „Jeśli nie będziecie spożywać Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pić Jego Krwi, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6, 53) – uczy nas Chrystus. Dzięki Eucharystii rozpoczyna się w nas nasze zmartwychwstanie i trwanie z Panem.

2.3. Bycie ofiarą

Najbardziej radykalnym wyrazem jedności z Bogiem jest wyrażenie zgody, aby całkowicie upodobnić się do Chrystusa, czyli stać się ofiarą dla Jego chwały i zbawienia dusz. Podobnie jak kapłan składa na ołtarzu Chrystusa oddającego swoje życie za nas, również wierni winni składać ofiarę ze swojego życia. Przypomnienie tej prawdy wyznaje się w czasie Eucharystii, kiedy kapłan zachęca, aby Bóg przyjął składaną przez niego i Lud Boży ofiarę. Oznacza to bowiem złączenie się z ofiarą Chrystusa i złożenie wszystkiego, co ją stanowi, a mianowicie naszych modlitw, postu, trudów, cierpień i wyrzeczeń. Jeśli bowiem ktoś chce upodobnić się do Chrystusa, musi złączyć się z Nim na ołtarzu i Mu towarzyszyć. Pan wymaga od nas ofiary heroicznej, zapominającej o sobie samych, bezinteresownej, a – jeśli zajdzie potrzeba – oddania nawet swojego życia. Zaprasza nas do współzbawiania, czyli współuczestnictwa w zbawczej ofierze Chrystusa za grzechy całego świata. Taka ofiara staje się bezgraniczną, bo zakorzenioną w Chrystusie. W niej łączymy się z głębią Jego miłości, by z Nim współmówić na sposób Bosko-ludzki. W ofierze Chrystusa nabierają mocy i sensu wszelkie cierpienia. Uczestnicząc zatem we Mszy św. i przeżywając ją, łączymy swoje cierpienia z męką Jezusa dla przedłużenia Jego zbawczego dzieła. Swymi cierpieniami – powie św. Paweł Apostoł – dopełniamy braki udręk Chrystusa dla dobra

¹⁷ Św. Ignacy Antiocheński, *Epistola ad Ephesios*, 20, 2.

Jego Ciała, którym jest Kościół (Kol 1, 24). W ten sposób pomnażamy Jego skarbiec dla dobra wszystkich dusz.

Prawdę o byciu ofiarą rozumiała św. Faustyna Kowalska, notując w swoim *Dzienniczku*: „Moja ofiara jest niczym sama z siebie, ale kiedy ją łączę z ofiarą Jezusa Chrystusa, to staje się wszechmocną i ma moc przebłagania gniewu Bożego. (...) Pragnę stać się hostią ofiarną przed Tobą, a przed ludźmi zwykłym opłatkiem...”¹⁸. W tych stwierdzeniach zostaje wypowiedziana prawda, że wszelkie ofiary przynoszą owoce tylko wtedy, gdy złożone są z ofiarą Chrystusa. On jest bowiem Ofiarą przebłagalną za grzechy całego świata, której nikt nie może zastąpić. Starotestamentalne ofiary składane z cielców w jerozolimskiej świątyni były tylko cieniem ofiary Zbawiciela dokonanej raz na zawsze na drzewie krzyża. Wreszcie św. Faustyna w wyznaniu, które czyni dla Jezusa, pragnie być przez ludzi niezauważona, aby móc w pokorze przynosić Mu chwałę. Ona rozumie, że została wybrana na ofiarę miłości za dusze, które powierzył jej Chrystus, podejmując współodpowiedzialność za ich odrodzenie do życia w wierze.

Bycie ofiarą nie było obce św. Bratu Albertowi Chmielowskiemu podkreślającemu, że wszystkie wysiłki ludzkie nie są wystarczającą odpowiedzią na miłość, jaką Jezus ukazał w tajemnicy Eucharystii. Pisze: „Pan Jezus ustanawiając Najświętszą Eucharystię oddał nam swoje Ciało i Krew, czyli anticipative przyjął całą Mękę, w której Ciało zostało zniszczone i Krew wylana, ale już zostały żywe w Najświętszej Eucharystii na pożywienie dla nas. Czy Panu Jezusowi cierpiącemu mękę i za mnie ukrzyżowanemu mogę czego odmówić? Czy mogę odmówić męki dla Niego i krzyża, gdybym je z łaski i Woli najświętszej miał cierpieć i mógł? Czybym chciał cierpieć? gdyby w tym była jaka chwała Boska? W tej i każdej rzeczy: «Bądź woła Twoja». Czy dla wywdzięczenia się Panu Jezusowi za Mękę i śmierć dla mnie mógłbym czego odmówić, o czym bym pewno wiedział, że chce tego? Czy dla wywdzięczenia się za Ciało i Krew, które pożywam, mógłbym czego odmówić Panu Jezusowi w Eucharystii?»¹⁹. Wobec dobra świadczonego przez Jezusa wdzięczność zatem jest najlepszym wyrazem miłości, gdyż nie jest „litanią próśb” adresowaną do Boga, ale wyrazem dziękczynienia, które jest Mu miłe.

Tę prawdę o byciu ofiarą dla Chrystusa praktykowali liczni święci. Konsultowali się jednak z kierownikami duchowymi i spowiednikami, gdyż takie czyny winny być zawsze potwierdzone posłuszeństwem

¹⁸ *Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia, Kraków-Stockbridge-Rzym 1981, nr 482.*

¹⁹ <http://adoremus.pl/index.php?page=swiadectwa-swietych>.

Kościoła. Dla większości uczniów Pańskich ofiarą jest akceptacja codzienności życia, które przynosi wiele trudnych i gorzkich chwil. Jego oznakami jest brak szemrania wobec niewygód, akceptacja trudności, okazywanie przebaczenia nie zawsze życzliwym nam osobom, pokorne znoszenie innych. Dlatego Msza św. mając moc zbawczą, pomaga nam uruchomić naszą miłość, aby skutecznie wprowadzać nasze słowa w czyny. Nie może być jednak chwilą, która zachwyci i wkrótce zgaśnie, gdyż wymaga długofalowego dojrzewiania. Stąd Komunia św. wymaga rewizji życia tego, kto ją przyjmuje, oraz rewizji motywacji miłości i pokory w relacji z braćmi. Trzeba odpowiedzieć na pytanie, czy im się służy, czy też nimi posługuje. W ten sposób Eucharystia buduje jedność z Bogiem i pogłębia wiarę wspólnoty. Ona kieruje nasz wzrok w stronę Boga i czyni nas darem dla innych: człowiek staje się członkiem Chrystusowego Ciała; jest Jego własnością i ofiarą.

3. Świadkowie Eucharystii

Bycie nowym człowiekiem dokonuje się w mocy Ducha Świętego. Dlatego po śmierci Pana apostołowie ponownie zgromadzeni w wieczerniku otrzymali Pocieszyciela, aby mogli żyć jak ich Pan i Nauczyciel. Na mocy udzielonego Parakleta sprawowali Eucharystie, mocą Chrystusa uzdrawiali dusze i ciała braci i sióstr, kontynuowali dzieło zbawcze podarowane przez Chrystusa. Ich entuzjazm i odwaga były owocem darów Ducha oraz ściślejszej z Nim współpracy. Łaska bowiem jest dana, ale apostołowie potrafili ją przyjąć i z nią współdziałać.

3.1. Eucharystia w mocy Ducha

Bycie świadkiem Chrystusa dokonuje się w mocy Ducha. Łączność z Nim urzeczywistnia się w Eucharystii poprzez epiklezę, gdy kapłan – z wyciągniętymi nad kielichem i pateną rękoma – prosi Ojca o Jego zesłanie. Duch czyni chleb i wino żywym Ciałem i Krwią Zbawiciela. Przyzywa się Go po to, byśmy przemienieni zdołali rozpoznać Jego życiodajną moc. Człowiek przyjmujący Chrystusa otrzymuje udział w Jego Duchu i zbliża się do Ojca jako Jego dziecko w Chrystusie. Św. Franciszek z Asyżu, miłośnik Eucharystii, napisał w *Napomnieniach*, że dzięki Duchowi je-

steśmy w stanie przyjąć Boga żywego w Eucharystii²⁰. S. C. Napiórkowski OFMConv dopowiada, że „w Duchu Świętym widzi wielkiego Gospodarza naszego wnętrza. Gospodarza, który porządkuje swój dom, czyli nas, i otwiera go na przyjęcie Pana, stojącego u drzwi, pukającego i oczekującego na otwarcie”²¹.

W Eucharystii dzięki mocy Ducha Świętego zachodzi relacja wzajemnego dawania i brania. Paraklet daje nam najpierw Jezusa, natomiast podczas Komunii Jezus daje nam Ducha. W ten sposób Duch przenika nasze serca, przemienia je i wciąga w krąg swojej łagodnej mocy, wobec której pryskają wszystkie miary ludzkiego wartościowania.

Pod postacią chleba i wina dotykamy Ducha, który czyni nas również uczestnikami zbawczych darów. Jego Osoba przenika do głębi serc, gdyż w Eucharystii żyje zatem moc Pańska, która uświęca od wewnątrz nasze działanie. Kto spożywa Ciało i Krew Chrystusa, otrzymuje Jego Ducha. Dając siebie jako chleb z nieba, pomnaża On naszą świętość i przygotowuje na duchową ucztę tych, którzy pragną w niej uczestniczyć w królestwie Bożym. Tajemnica dokonuje się przez wcielenie, urzeczywistnia się też w kielichu, w którym staje się zdumiewające zjednoczenie natury Boskiej i ludzkiej w jednej osobie. W Eucharystii i poprzez jej liturgiczną symbolikę Duch Święty skutecznie działa i cudownie ingeruje w zwykły bieg wypadków.

Duch Święty przyczynia się też do tego, że łaska promieniuje na uczestników, tym samym na chrześcijańską wspólnotę. By Duch mógł skutecznie w nas działać, trzeba nasłuchiwać Jego natchnień i być wiernym w ich realizacji. Taką praktykę stosowała św. Maria od Jezusa Ukrzyżowanego, pisząc: „Staram się – notuje przed Komunią św. – aby wśród dnia być wierną Duchowi Świętemu i czynić zadość Jego wymaganiom. Staram się o ciszę wewnętrzną, abym mogła słyszeć Jego głos”²². Nie ma uświęcenia człowieka bez Eucharystii i Eucharystii bez Ducha Świętego. W czasie Eucharystii święci otrzymywali więcej, niż mogli pomieścić w swoich pragnieniach.

²⁰ Św. Franciszek, *Napomnienia*, w: *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992, s. 17.

²¹ S. C. Napiórkowski, *Eucharystia w wierze i pobożności św. Franciszka i co z tego dla franciszkanów wynika (ze szczególnym uwzględnieniem braci mających władzę)*, w: *Duchowość Świętego Franciszka. Materiały z sympozjum odbytego w dniach 13-14 listopada 1998 roku w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów w Łodzi Łagiewniakach*, Niepokalanów 2001, s. 193.

²² *Dzienniczek...*, nr 1828.

3.2. Promieniujący świadectwem

Bycie uczniem Chrystusa, którego moc czerpie się z Eucharystii, stanowi sprzeciw wobec grzechu, świata i diabła. Z niej trzeba zaopatrzyć się na drogę w wiarę, niezłomną nadzieję i miłość, by dać świadectwo przynależności do Chrystusa poprzez pracę, cierpienie, łzy, a nawet męczeństwo. Im bardziej człowiek jednoczy się z Chrystusem poprzez miłość i wzrastającą świadomość otrzymanego daru od Boga, tym bardziej do Niego się przybliża. Spożywając Ciało Chrystusa i pijąc Jego Krew człowiek ubóstwia się, gdyż w jego krwi płynie Krew samego Boga. Któż ogarnie wartość ofiary Mszy św.? Lekceważenie jej powodujeubożenie duszy i brak wzrostu w świętości.

Nieposłuszeństwo pierwszego człowieka, które ludzkości przyniosło cierpienie i śmierć, Bóg przemienia w życie i radość w czasie Mszy Św. Stwórca pragnie, aby człowiek cieszył się życiem i przestał kosztować z „drzewa poznania dobra i zła” (Rdz 3, 5). Chce, aby Jego dzieci odrzuciły trujące posiłki i soki, którymi kusi współczesna cywilizacja odciągająca od Boga i Jego królestwa. Pseudowartości i strzępy postnowoczesności zaśmiecające nasze wnętrza i niszczące naszą świadomość nie przynoszą bowiem duchowego wzrostu i rozwoju człowieczeństwa. Dlatego okruszyny cywilizacji w postaci erotyzmu i „rytualnej” konsumpcji są niczym wobec Boskiego pokarmu. Brak świadomości powoduje degenerację i dziczenie z braku kryteriów i wartości.

Aby sprzeciwić się takim antywartościom, niezbędne jest świadectwo. Św. Jan Paweł II pisze, że „apostoł dostrzega ścisły związek między uczcą a głoszeniem: wejść w komunię z Chrystusem w pamiętce paschy oznacza równocześnie poczuć się zobowiązanym do stania się misjonarzem wydarzenia, które ten obrzęd uobecnia”. (...) Do tej misji Eucharystia daje nie tylko siłę wewnętrzną, ale również – poniekąd – program. Jest ona bowiem pewnym sposobem bycia, który chrześcijanin przejmuje od Jezusa, a przez swoje świadectwo ma promieniować na społeczeństwo i kulturę²³.

Miłość, którą ukazuje nam Chrystus podczas Eucharystii, nie może być zatem dobrowolnością, ale nakazem. W obliczu współczesnej kultury nastawionej na popyt, dziką ekonomię i antymoralność, wszyscy jesteśmy powołani, aby ewangelizować współczesny świat i być świadkami Chrystusowej miłości. „Człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, niż

²³ Jan Paweł II, List apostolski *Mane nobiscum Domine*, w: „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 1(2005), nr 24-25.

nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami²⁴ – napisał Paweł VI w *Evangelii nuntiandi*. Dawanie osobistego świadectwa, życie wiarą, nadzieją i miłością jest pierwszą formą ewangelizacji. Misja ta bowiem jest istotnym promieniowaniem, a dzięki temu działaniem Chrystusa. Na tyle, na ile wspólnota w Kościele staje się podmiotem ewangelizacji, na tyle też może pociągnąć do Chrystusa innych. Prawda o chrześcijaństwie objawia się zatem bardziej poprzez jakość życia chrześcijańskiego niż przez głoszenie nauki, chociaż to ostatnie musi uzupełniać pierwsze. Wyśiłki ewangelizacyjne nie przynoszą owoców bez autentycznych świadków Chrystusa. Prawdziwe reformy Kościoła rozpoczynają się od dogłębnego nawrócenia i wiernego trwania przy Słowie Pana. Kto odchodzi od Niego, niszczy Kościół i sieje zgorzenie.

3. 3. Nieodzowność wiary

Nie pojęlibyśmy wielkości Mszy św. i bycia Jej świadkiem bez wiary. Dzięki niej, patrząc na Eucharystię, dostrzegamy w niej obecność Boga. Św. Franciszek z Asyżu wyzna, że „widząc chleb i wino oczyma cielesnymi, wierzymy mocno, że jest to Jego żywe i prawdziwe najświętsze Ciało i Krew²⁵. Eucharystia wymaga zatem wiary i w wierze zanurza, przez co kształtuje człowieka i rodzi owoce miłości. Jej skuteczność dokonuje się zgodnie z prawem duchowym: im człowiek bliżej Boga, tym ściślejsze z Nim zjednoczenie i piękniejszy rozwój człowieczeństwa. Ci, którzy pojęli tę prawdę, pragnęli chleba niebiańskiego, nie bacząc na trud czuwania całą noc u bram Kościoła, aby po ich otwarciu nasycić duchowy głód.

W świetle wiary otrzymuje się mądrość Syna Bożego, który w niej udziela się duszy. W wierze człowiek posiada samego Chrystusa, Mądrość przedwieczną, a w Nim niezgłębionego Boga. Wiara jednoczy nas z Chrystusem jako członki z Głową i włącza w nurt Jego boskiego życia. Nie ma innego środka do zjednoczenia z Bogiem oprócz wiary. Ona jest źródłem i drogowskazem. Dlatego łaska doświadczenia mistycznego daje doświadczenie tego, czego uczy wiara, że Bóg zamieszkuje duszę. „Gdyby ludzie mieli więcej wiary, a nade wszystko więcej miłości, nie byłoby człowieka, który by nie pragnął codziennie komunikować - a już w żaden sposób nie przeżyłby niedzieli bez tej Uczty Eucharystycznej. O, jak bardzo pragnę, by wrócili pierwsze czasy chrześcijaństwa, kiedy Komunię św. przyjmowano codzien-

²⁴ Paweł VI, *Evangelii nuntiandi* nr. 41.

²⁵ Św. Franciszek, *Napomnienia*, w: *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992, s. 18.

nie. Dajcie Mi więcej dobrze wychowanej młodzieży, a dam wam więcej dobrych kapłanów, którzy odrodzą świat, niosąc Komunię św. i słowo moje na pokarm dusz²⁶ – pisała św. Leonia Nastał. Ona wiedziała, że wiara jest łaską Najwyższego, która powoduje realizację wszystkich planów Boskich.

W czasach niewiary trzeba używać wszystkich możliwych środków, aby przyciągnąć ludzi do Boga. Najważniejszym z nich jest własne nawrócenie i wzrost, taki, jaki dawali nam święci. Od wielkości i siły wiary uczniów Pańskich zależy czas nadejścia chwały i zwycięstwa Boga.

* * *

Ostatnia Wieczerza sprawowana w wieczerniku przez Chrystusa jest źródłem duchowego wzrostu dla apostołów i wszystkich chrześcijan. Zgromadzeni w tym miejscu apostołowie uczyli się, jak osiągnąć sztukę bycia pokornym, czystym i miłosiernym, by w ostateczności – jeśli zaistnieje potrzeba – oddać swoje życie, czyli stać się ofiarą. Ukazany przez Jezusa wzór bycia Jego uczniem został potwierdzony wylaniem na nich Ducha Świętego. Dzięki Niemu – podobnie mogli konsekrować chleb i wino w Eucharystii, by stały się Ciałem i Krwią Chrystusa, promieniując Boską mocą i dzięki głoszonemu Słowu, przemieniać serca innych. Łaska przemiany dotyczy wszystkich uczniów Pana.

Streszczenie

Wieczernik jest tym miejscem, gdzie odnajdujemy poszczególne etapy przemiany duchowej człowieka. Począwszy od umycia nóg apostołów, poprzez wieczerzę i konsekrację chleba i wina, które stały się Ciałem i Krwią Chrystusa, aż po otrzymanie Ducha Świętego dostrzega się proces zdobywania świętości. Mówi o tym bogactwo gestów i słów Jezusa, w których odnajdujemy zachętę, aby je zrozumieć i wcielić w życie.

W geście obmycia nóg uczniowie uczą się pokory, dostrzegają znaczenie czystości oraz podejmują służbę na wzór swego Nauczyciela. Jest ona kryterium przynależności do Jezusa, rezygnacją ze swego życia, aby oddać się do jego dyspozycji.

Lekcja pokory i służby, jakiej Jezus udziela apostołom, stanowi przygotowanie do wieczerzy, by wejść na głębszy stopień zjednoczenia, spożywa-

²⁶ *Uwierzyłam miłości. Dziennik duchowy i wybór listów*, Kraków 2010, nr 87.

jąc Jego Ciało i pijąc Jego Krew. W nich tkwi moc i siła dla człowieka pragnącego żyć po Bożemu. Kto wkracza na taką drogę, doświadcza nowości życia, odrzucając grzech, i naśladuje Jezusa.

Relacja Jezusa z uczniami zostaje pogłębiona udzieleniem im Ducha Świętego, aby mogli przemieniać chleb i wino w Ciało i Krew Chrystusa oraz karmić ludzkie dusze zgłodniałe Boga. W ten sposób dzięki otrzymanemu Duchowi apostołowie i ich naśladowcy stają się świadkami Chrystusa, głosząc z mocą Słowo Boże i promieniując świętością.

Słowa kluczowe: *Eucharystia, służba, pokora, czystość, miłosierdzie, konsekracja, przemienienie, chleb, wino, Ciało, Krew, Duch, wiara.*

The Eucharist as the foundation of the radical newness of man

Abstract

The power and strength of the Eucharist instituted by Jesus in the Upper Room is food for people who want to live God's life. Those who embark on this path experience the newness of life by rejecting sin and following Jesus. Therefore, the Upper Room is the place where we find the various stages of the inner transformation of man. From the washing of the feet of the apostles, through the supper and consecration of the bread and wine that became Christ's Body and Blood, to receiving the Holy Spirit, there are stages of inner transformation. This is evidenced by the wealth of gestures and words of Jesus, in which we find encouragement to understand and implement them in our lives.

Keywords: *Eucharist, service, humility, purity, mercy, consecration, transfiguration, bread, wine, body, blood, spirit, faith.*

Bibliografia:

- Benedykt XVI, *Adhortacja Sacramentum Caritatis*, Tarnów 2007.
Betz J., *Eucharistie*, w: *Encyclopedie de la Foi*, II, Paris 1967, s. 74-75.
Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Poznań 1989.

Cyprian św., *Listy* (63,15), tłum. Władysław Szołdrski, Warszawa 1969.
Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia, Kraków-Stockbridge-Rzym 1981.

Fausti S., *Rozważaj i głoś Ewangelię. Wspólnota czyta Ewangelię według św. Jana*, Kraków 2005.

Franciszek św., *Napomnienia*, w: *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992, s. 17-26.

Franciszek św., *List skierowany do całego Zakonu*, w: *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992, s. 97-102.

Iammarone G., *Duchowość franciszkańska. Istota i podstawowe treści. Chrześcijańska propozycja życia na dziś*, Kraków 1998.

Ignacy Antiocheński św., *Epistola ad Ephesios*, 20, 2.

Jan Paweł II, *Adhortacja Vita consecrata*, w: tenże, *Dzieła zebrane. Adhortacje*, t. II, Kraków 2005, s. 495-576.

Jan Paweł II, *List apostolski Mane nobiscum Domine*, w: „L'Osservatore Romano” 1(2005).

Jan Paweł II, *Miłość i służba*. Tekst przemówienia papieskiego przekazany młodzieży do refleksji, 21 VIII 1997 r., w: „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 10 (1997), s. 18.

Jan Paweł II, *Nie daj się zwyciężać złu, ale zło dobrem zwyciężaj*. Orędzie na XXXVIII Światowy Dzień Pokoju 2005 r., w: „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 2 (2005), s. 4-8.

Napiórkowski S. C., *Eucharystia w wierze i pobożności św. Franciszka i co z tego dla franciszkanów wynika (ze szczególnym uwzględnieniem braci mających władzę)*, w: *Duchowość Świętego Franciszka. Materiały z sympozjum odbytego w dniach 13-14 listopada 1998 roku w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów w Łodzi Łagiewniakch, Niepokalanów 2001*, s. 193.

Paweł VI, *Evangelii nuntiandi* nr. 41.

Sheen F. J., *Życie Jezusa Chrystusa*, Kraków 2018.

Uwierzyłam miłości. Dziennik duchowy i wybór listów, Kraków 2010, nr 87.

<http://adoremus.pl/index.php?page=swiadectwa-swietych>.

O. ADAM WOJTCZAK OMI

CHRYSOLOGICZNA ORIENTACJA KULTU MARYJNEGO WEDŁUG ŚW. JANA PAWŁA II

Treść: Wprowadzenie, 1. Wysławianie Matki Chrystusa, 2. Kontemplacja oblicza Chrystusa w „szkole” Maryi, 2.1. Różaniec – modlitwa maryjna o sercu chrystologicznym, 2.2. Niewiasta Eucharystii, 3. Pośredniczka w Chrystusie, 4. Synowskie zawierzenie Matce – źródło i kres w Chrystusie.

Wprowadzenie

Na krótko przed Soborem Watykańskim II dały znać o sobie w Kościele głosy krytyczne wobec przejawiającej się wówczas w kulcie maryjnym „dostojnej izolacji”¹ Maryi. Prowadziła ona w nim do napięcia pomiędzy chrystocentryzmem i mariocentryzmem. Sobór podjął ten problem i wskazał, że kult maryjny powinien odznaczać się orientacją trynitarną i chrystologiczną. Jeżeli chodzi o tę drugą, dodał, że „rozmaite formy pobożności względem Bożej Rodzicielki [...] sprawiają, że kiedy Matka doznaje czci, to poznaje się, kocha i wielbi w sposób należyty i zachowuje się przykazania Syna”². Słuszna wskazówka Soboru nie przyniosła jednak spodziewane-

O. Adam Wojtczak OMI – (dr hab., prof. UAM) – pracownik naukowy Zakładu Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; autor kilku książek: *Uczennica i Matka. Wokół chrystocentryzmu mariologii Jana Pawła II* (2005); *Matka i Królowa. Ku integralnemu i pogłębionemu rozumieniu tytułów maryjnych* (2009); *Serva Domini. Z maryjnego nauczania Benedykta XVI* (2013); *Symboliczne inwokacje Litanii loretańskiej. Historia – teologia – kult* (2016), *Czułe oblicze Matki. Przewodnie motywy mariologii papieża Franciszka* (2019) i ponad 90 artykułów z zakresu mariologii oraz teologii Eucharystii w czasopismach polskich i zagranicznych; członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Mariologicznego i Pontificia Academia Mariana Internationalis.

¹ T.D. Łukaszuk, *Chrystologiczna zasada odnowy kultu maryjnego*, w: S.C. Napiórkowski (red.), *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus” na temat rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarze*, Lublin 1991, 169.

² KK 66.

go skutku, przynajmniej w pierwszych latach posoborowych. Dlatego Paweł VI podjął wskazaną przez Sobór chrystologiczną drogę odnowy kultu maryjnego, rozwijając ją znacznie i przystosowując do wymagań naszych czasów. W adhortacji apostolskiej *Marialis cultus* przypomniał, że „w Maryi «wszystko odnosi się do Chrystusa i od Niego zależy»”³. W ten sposób uwydatnił, że Chrystus jest źródłem wielkości i godności Matki oraz osobowym centrum Jej odniesienia. Inaczej mówiąc, chrześcijańskie prawo wiary (*lex credendi*) domaga się, by kościelne prawo modlitwy (*lex orandi*) żyło i rozwijało się w swej mocy w odniesieniu do Maryi. „To niewątpliwie – zapewnia papież – przyczyni się do umocnienia czci dla Matki Jezusa [...], a także powiększenia czci należnej samemu Chrystusowi, ponieważ [...] «odnosi się do Pana to, co poświęca się Służebnicy; w ten sposób wpływa na Syna to, co wyświadcza się Matce»”⁴.

Dzieło chrystologicznej odnowy kultu maryjnego, zainicjowane przez Sobór i pogłębione przez Pawła VI, kontynuował św. Jan Paweł II. Chrystocentryzmu pobożności maryjnej nauczył się w młodości. „Od najmłodszych lat – wyznał – maryjność wiązała się dla mnie ściśle z wątkiem chrystologicznym. W tym kierunku wychowywało mnie kalwaryjskie sanktuarium. [...] Jest ono nie tylko maryjne, ale też i głęboko chrystocentryczne”⁵. Także znaczny wpływ wywarł na niego św. Ludwik Maria Grignion de Montfort. Dzięki niemu jeszcze lepiej pojął, że „prawdziwe nabożeństwo do Matki Bożej jest chrystocentryczne, co więcej, jest najgłębiej zakorzenione w trynitarnej tajemnicy Boga, związane z misterium wcielenia i odkupienia”⁶. Nie dziwi więc fakt, że pontyfikat Jana Pawła II stanowi przykład nauczania maryjnego bogatego nie tylko w doktrynę, ale i inspirowanego z kultycznego punktu widzenia. Z pozycji nauczyciela i świadka nauczał on, że w Maryi wszystko pochodzi od Chrystusa i ku Niemu jest skierowane. Warto zatem w setną rocznicę jego urodzin przybliżyć ponownie, dlaczego i w jaki sposób przekonywał on, że chrystologiczna koncentracja kultu maryjnego przynależy do samej jego natury i dlatego nigdy nie może być zaniechana ani nawet przesłonięta.

Zasygnalizowane zagadnienia wyznaczają podstawową strukturę artykułu. Na następnych stronicach przywołam główne wątki papieskiego wy-

³ MC 25.

⁴ Tamże.

⁵ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, 158.

⁶ Tamże, 157.

kładu na temat chrystologicznego wymiaru pobożności maryjnej, zwłaszcza te, które są nowe i dla niego charakterystyczne. Przy okazji zwróć uwagę na zawarte w nich lub dające się z nich wyprowadzić pastoralne implikacje, czyli wyzwania i postulaty o profilu treściowym i metodologicznym. Przewodnią rolą w tym względzie przysługują encyklikom *Redemptoris Mater* i *Ecclesia de Eucharistia*, listowi apostolskiemu *Rosarium Virginis Mariae* oraz katechezom maryjnym, jakie św. Jan Paweł II wygłosił podczas śródowych audiencji w latach 1995-1997. Będę często przytaczał je dosłownie, żeby przemawiał on sam. Cenną pomocą posłużą też publikacje teologów, które są opracowaniami lub komentarzami do jego myśli.

1. Wysławianie Matki Chrystusa

„Fundamentalną godność Maryi – stwierdza Jan Paweł II – stanowi bycie «Matką Syna». W doktrynie i kulcie chrześcijańskim wyraża to tytuł «Matki Bożej»⁷. A zatem wiara, którą chrześcijanin obejmuje Chrystusa, napotyka przy Nim Matkę. Zasadniczą wielkością, jaką w Niej odkrywa, jest Boże macierzyństwo, fakt najbardziej zdumiewający, który zapewnia nieporównywalne miejsce Matki Pana w dziejach zbawienia, tajemnicy, która wprowadza Matkę w głąb misterium Syna. Maryja całą sobą jest zwrócona ku Chrystusowi, owładnięta miłością do Niego. Dlatego należy w kulcie odkrywać nieustannie tę macierzyńską godność przyznaną Maryi, aby była Ona czczona „pod zaszczytnym imieniem Bożej Rodzicielki”⁸.

Papież Wojtyła jest świadomy, że hierarchia prawd maryjnych ustalona w wierze i teologii posoborowej nie koresponduje w pełni z hierarchią funkcjonującą w pobożności i posłudze pastoralnej. Dlatego w licznych przemówieniach nawołuje, aby tajemnica Bożego macierzyństwa Maryi zachowywała w pobożności najwyższy blask w porównaniu z innymi Jej tajemnicami, aby tytuł „Matka Boża” przyciągał serca wiernych, aby praktyka duszpasterska dawała sprzyjające okazje do wysławiania wyjątkowej godności Matki Boga.

Encyklika *Redemptoris Mater* rozważa Boży zamysł zbawienia, odwiecznie związany z Chrystusem i ogarniający wszystkich ludzi, w którym „szczególne miejsce zajmuje *niewiasta* jako Matka Tego, z którym Ojciec

⁷ Jan Paweł II, *Maryja w perspektywie trynitarniej* (Audiencja generalna, 10 I 1996), w: A. Szostek (red.), *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998*, t. 4, Warszawa 1999, 135 [dalej: JPMB].

⁸ KK 66 – cyt. za: tenże, *Encyklika Redemptoris Mater. O Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła* (25 III 1987), Watykan 1987, 42 [dalej: RM].

odwiecznie związał dzieło zbawienia”⁹. Daje w ten sposób do zrozumienia, że „Tej, która wprowadziła w ludzkość odwiecznego Syna Bożego, nie można nigdy oddzielać od Tego, który znajduje się w centrum zamysłu Bożego realizowanego w historii”¹⁰. Więcej, należy w kulcie zwracać uwagę na związek Bożego macierzyństwa Maryi z Chrystusowym dziełem odkupienia. Matka Boga nie może ustępować miejsca Matce ludzi. W tym kontekście Jan Paweł II wystosowuje usilną prośbę do wiernych, „aby kierowali swój wzrok ku Matce Odkupiciela i czuli się – podobnie jak Ona – umiłowani przez Boga”¹¹. Równocześnie rozmaite formy nabożeństwa względem Niej – powtarza papież za soborową konstytucją *Lumen gentium* – „sprawiają, że gdy Matka doznaje czci, to poznaje się, kocha i wielbi w sposób należyty i zachowuje przykazania Syna, przez którego wszystko stworzone (Kol 1,15-16) i w którym wieki temu «Bogu spodobało się, aby przebywała [...] wszelka pełność» (Kol 1,19)”¹². Przy tym jednak kontemplowanie i wysławianie w Niej najwyższej godności nadanej jakiegokolwiek istocie stworzonej, nie może dawać wrażenia, że oddajemy Jej kult równy Osobom Boskim. „Istnieje nieskończona różnica między kultem maryjnym a kultem oddawanym [...] Wcielonemu Słowu”¹³.

Wynika stąd, że również język, jakim chrześcijanin lub duszpasterz zwraca się do Maryi, choć przypomina czasami język kultu oddawanego Bogu, ma zupełnie inny walor i wymowę. Papież postuluje zatem – za adhortacją *Marialis cultus* – by ożywić i upowszechnić modlitwę *Anioł Pański* i odmawianie różańca. Pierwsza z nich zaprasza do medytacji tajemnicy wcielenia i ukazuje Maryję w Jej gotowości do realizowania Bożego planu zbawienia. W ten sposób pozwala przeżywać na nowo to wielkie wydarzenie w dziejach zbawienia. Druga zaś, poprzez powtarzanie *Zdrowaś Maryjo*, prowadzi do rozważania Chrystusowych tajemnic wiary i w ten sposób wzmacnia miłość do Bogarodzicielki i jednocześnie „wyraźniej zwraca modlitwę maryjną ku jej właściwemu celowi, którym jest uwielbienie Chrystusa”¹⁴.

⁹ RM 7.

¹⁰ Jan Paweł II, *Maryja w perspektywie trynitarniej...*, 133.

¹¹ Tenże, „*Pełna łaski*” (Audiencja generalna, 8 V 1996), JPMB, t. 4, 162.

¹² KK 66 – cyt. za: tenże, *Natura kultu maryjnego* (Audiencja generalna, 22 X 1997), JPMB, t. 4, 312.

¹³ Tenże, *Natura kultu maryjnego...*, 311. Por. A. Wojtczak, *Zasady pobożności maryjnej*, w: tenże, *Uczennica i Matka. Wokół chrystocentryzmu mariologii Jana Pawła II*, Poznań 2005, 167 [dalej: UM].

¹⁴ Jan Paweł II, *Modlitwa do Maryi* (Audiencja generalna, 5 XI 1997), JPMB, t. 4, 319.

Niepokojący jest współcześnie – sygnalizowany przez Stanisława Celestyna Napiórkowskiego – „proces autonomizacji postaci Maryi w sztuce sakralnej”¹⁵. Wywiera on negatywny wpływ na praktykę pastoralną. Przejawia się on w tym, że motyw *Theotókos* nie uchodzi za wiodący w przedstawieniach Maryi. Jej czcicielom ofiaruje się figurki albo obrazki Maryi bez Dzieciątka. Przez to odbiera się Jej największy skarb i najważniejszy tytuł czci: Boże macierzyństwo. Przestaje Ona wskazywać na Chrystusa i tym samym nie prowadzi do głębszego z Nim zjednoczenia. Ten typ przedstawiania Maryi, zabarwiony jeszcze odrobiną sentymentalizmu, może prowadzić w kulcie do mariocentryzmu. Wówczas Chrystus staje się jedynie tłem, zaś głównym przedmiotem pobożności jest sama Maryja. Tymczasem Jej wielkość i godność wypływa z tego, że jest Ona Matką właśnie tego Dziecka. Jest Ona odniesiona do Dziecka, a nie Ono do Niej¹⁶. Autentyczna ikona Matki Bożej prowadzi chrześcijanina do poznania Jej Syna. Dlatego Jan Paweł II apeluje o przywrócenie Chrystusa Matce. Kiedy wskazuje na rolę wizerunków maryjnych, które mają zaszczytne miejsce w świątyniach i domach, podkreśla, że „Maryja bywa na nich przedstawiana jako tron Boży, niosący Pana i podający Go ludziom (*Theotókos*) lub jako droga, która wiedzie do Chrystusa i ukazuje Go (*Odigitria*) [...]. Zwykle bywa przedstawiana wraz z Synem, Dzieciątkiem Jezus w ramionach: właśnie to odniesienie do Syna wślawia Matkę. Czasem obejmuje Go z czułością (*Glykofilousa*), kiedy indziej hieratyczna zdaje się pogrążona w kontemplacji Tego, który jest Panem dziejów”¹⁷. W sumie papieska intuicja podpowiada, że teologiczny sens wizerunku Maryi jest chrystologiczny. Tylko wówczas pokrywa się on z biblijnym obrazem Maryi i Jej relacji do Chrystusa¹⁸.

Uznanie w maryjnym nauczaniu papieża z Polski budzi też spoglądanie na Maryję przez pryzmat tajemnicy Chrystusa. W tym celu odnosi on soborową zasadę: „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”¹⁹ w sposób zgoła szczególny do Matki Chrystusa: „Tylko w tajemnicy Chrystusa wyjaśnia się w pełni Jej własna tajemnica [...]. Tak więc przez tajemnicę Chrystusa jaśnieje w pełni na

¹⁵ S.C. Napiórkowski, *O właściwe miejsce Bogarodzicy w pobożności katolickiej. Pytania o hierarchię prawd*, w: tenże, *Matka mojego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Opole 1988, 201.

¹⁶ A. Wojtczak, *Pastoralne przesłanie nauki o chrystocentryzmie pobożności maryjnej*, UM 270. RM 33.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Pobożność maryjna a kult obrazów*, JPMB, t. 4, s. 316.

¹⁹ KDK 22.

horyzoncie wiary Kościoła tajemnica Jego ziemskiej Matki²⁰. Teologiczny fundament tej zasady znajduje się w tajemnicy wcielenia. To z faktu bycia Matką Chrystusa wynika wzajemna zależność poznawcza Matki i Syna. Dlatego papież stwierdza w encyklice *Redemptoris Mater*, że „Kościół [...] od pierwszej chwili «patrzył» na Maryję poprzez Jezusa, tak jak «patrzył» na Jezusa przez Maryję²¹. Przyzwyczajeni jesteśmy do drugiej części tego sformułowania, tj. znanego wszystkim hasła: „Przez Maryję do Jezusa”. Papież widzi jednak potrzebę dopełnienia go zwrotem odwrotnym: „Przez Jezusa do Maryi”. Nie znajdujemy go jeszcze wprost i dosłownie w encyklice maryjnej, jakkolwiek nauka o Maryi w niej zawarta uzasadnia go w pełni²². Po raz pierwszy wypowiedział Jan Paweł II formułę „Przez Jezusa do Maryi” w dniu 24 września 2000 roku w homilii na zakończenie prac XX Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego i Maryjnego²³. Wyraża ona zdecydowanie chrystocentryczną koncentrację pobożności maryjnej. Jej punktem wyjścia musi być Chrystus. Nabożeństwo maryjne bez centralnego miejsca Jej Boskiego Syna jest niezgodne z Ewangelią i nauką Kościoła. Jezus niezawodnie prowadzi do Maryi, kontemplacja Jego tajemnicy pozwala odkryć w niej Bożą Rodzicielkę. Dopiero w świetle prawdy o Chrystusie można dostrzec właściwe Jej odniesienia do Boga i ludzi, a także poprawnie ująć miejsce w kulcie chrześcijańskim: „w Kościele zajmuje [Ona] miejsce najwyższe po Chrystusie, a zarazem nam najbliższe²⁴”.

Komentatorzy papieskiego nauczania dopatrują się w formule „Przez Jezusa do Maryi” podwójnego sensu. Najpierw posiada ona znaczenie poznawcze. Oznacza to, że kontemplując w życiu wiary tajemnice Jezusa, spotyka się w nich Jego Matkę. Kto znajduje Jezusa, znajduje też Maryję, gdyż Ewangelia o Jezusie Chrystusie przekazuje jednocześnie orędzie o Matce Pana. Takie rozumienie formuły prezentuje encyklika *Redemptoris Mater*.

²⁰ RM 4.

²¹ Tamże, 26. Wiąż Maryi z Chrystusem zasadza się na płaszczyźnie wiary. Dzieje się tak, gdyż Maryja stała się obecna w tajemnicy Chrystusa przez to, że uwierzyła. Zwiastowanie było chwilą uwierzenia w tajemnicę wcielenia (por. tamże, 12).

²² Por. J. Kudasiewicz, „Przez Jezusa do Maryi” w *Biblii*, w: S.C. Napiórkowski, K. Pek (red.), *Przez Jezusa do Maryi. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne – Licheń, 26-27 października 2001 roku*, Częstochowa-Licheń 2002, 32 [dalej: PJM].

²³ Jan Paweł II, *Tajemnica Trójcy Świętej a Maryja* (Homilia na zakończenie XX Międzynarodowego Kongresu Maryjno-Mariologicznego, Watykan, 24 IX 2000), *OsRomPol* 21(2000)11, 16.

²⁴ KK 54. Por. W. Siwak, „Przez Jezusa do Maryi” według Jana Pawła II, PJM 180.

Można nawet przyjąć, że zwrot „Przez Jezusa do Maryi” jest bardziej zasadniczy, ponieważ tajemnica Chrystusa przewyższa tajemnicę Maryi²⁵. Takie dochodzenie do Maryi nigdy nie prowadzi do mariocentryzmu, gdyż w źródłach Objawienia spotykamy Matkę ze swoim Synem. Skoro z Ewangelii poznajemy tajemnice Jezusa, to zdążając do Maryi poprzez Jezusa, nie możemy ominąć źródeł Objawienia. Ewangeliczne perykopy opisują, że pasterze i Mędrcy, szukając nowo narodzonego Jezusa, znaleźli również Jego Matkę (Mt 2,1-12; Łk 2,8-20); prorok Symeon i prorokini Anna, oczekując na Mesjasza, spotkali także Jego Matkę (Łk 2,25-38).

Papież nadaje zasadzie „Przez Jezusa do Maryi” jeszcze głębsze znaczenie, a mianowicie kultyczne. Jednak nie w sensie, że Jezus pośredniczy do Maryi. „Wraz z kultem Jezusa – pisze Wacław Siwak – następuje kult Jego Matki²⁶. „W ślad za poznaniem tajemnicy Chrystusa – wyjaśnia maryjna encyklika – idzie błogosławieństwo Jego Matki jako szczególna cześć dla *Theotókos*. Jednakże w tej czci zawiera się zawsze błogosławieństwo Jej wiary. [...] Ci więc, którzy [...] przyjmują z wiarą tajemnicę Chrystusa, Słowa Wcielonego i Odkupiciela świata, nie tylko garną się ze czcią i ufnością do Maryi jako Jego Matki, ale zarazem szukają w Jej wierze oparcia dla swojej wiary²⁷. Ponadto przez Jezusa Maryja została dana umiłowanemu uczniowi za matkę, a on przyjął Ją do siebie, czyli do swego życia wiary. A więc słowa „Oto Matka twoja!» oznaczają, że Jezus pragnął wzbudzić w uczniach miłość i zaufanie do Maryi, prowadząc ich do uznania Jej za Matkę – Matkę każdego wierzącego²⁸. Konkretniej mówiąc, „biorąc przykład z Jana, chrześcijanie sprawiają, że poprzez kult wciąż trwa miłość Chrystusa do Matki, którą oni przyjmują we własnym życiu²⁹. Ten ważny wątek streszcza Jan Paweł II w rozmowie z André Frossardem: „Cały wewnętrzny stosunek do Bogurodzicy wynika organicznie z naszego związku z tajemnicą Chrystusa [...]. Można powiedzieć, że temu, kto stara się Go poznać i miłować, sam Chrystus wskazuje Matkę – podobnie jak uczynił to na Kalwarii w stosunku do swego umiłowanego ucznia³⁰.”

²⁵ Por. S.C. Napiórkowski, *Dwa wielkie słowa o Maryi: kult maryjny i Matka Odkupiciela*, w: tenże, *Matka Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Niepokalanów 1998, 234.

²⁶ W. Siwak, art. cyt., 186.

²⁷ RM 27.

²⁸ Jan Paweł II, „*Oto Matka twoja*” (Audiencja generalna, 7 V 1997), JPMB, t. 4, 259.

²⁹ Tenże, *Kult Błogosławionej Dziewicy* (Audiencja generalna, 15 X 1997), w: tamże, 307.

³⁰ A. Frossard, „*Nie łękajcie się!*”. *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan 1982, 153.

2. Kontemplacja oblicza Chrystusa w „szkole” Maryi

Droga przez Jezusa do Maryi nie wyklucza drogi przez Maryję do Jezusa. „Oblicze Syna – czytamy w liście apostolskim o różańcu – należy do Niej ze szczególnego tytułu. [...] Nikt nie oddawał się równie pilnie kontemplowaniu Chrystusowego oblicza, jak Maryja”³¹. Także „nikt nie spotkał się z Chrystusem tak, jak Ona, do nikogo Bóg Wcielony nie przemówił taką pełnią Objawienia, jak do Niej, nikt też nie odpowiedział na tę pełnię tak, jak Ona”³². Dlatego Jan Paweł II nazywa Maryję „niedościgłym wzorem kontemplacji Chrystusa”³³. Przyciąga On do siebie ludzi, a Maryja przyczynia się do tego, by kierowali oni ku Niemu swe oczy i serca. Spoglądając na Nią, uczą się żyć w głębszej jedności z Chrystusem, iść za Nim z żywą wiarą, pokładać w Nim ufność i nadzieję, Kochając Go całym swym sercem³⁴. Jest to program, jaki papież zaproponował Kościołowi u początku trzeciego tysiąclecia, zachęcając go, aby z entuzjazmem nowej ewangelizacji wypłynął na głębię morza dziejów³⁵.

Pobożność na wzór Maryi nie tyle obiecuje, lecz wymaga, nie jest sentymentalnym przeżyciem, ale łączy się z trudem dorastania do pełni chrześcijaństwa. Maryja inspiruje nie tylko słowem, ale nade wszystko przykładem. Jej wzorczość ma apelacyjny charakter, zobowiązuje, jest imperatywem, którego nie można obojętnie pominąć³⁶. Zwłaszcza – uwydatnia Jan Paweł II – przechodzić z Nią poprzez sceny różańca i naśladować Ją w odniesieniu do Eucharystii, to być w Jej „szkole”, żeby czytać Chrystusa, wnikać w Jego zbawcze tajemnice i rozumieć Jego przesłanie.

2.1 Różaniec – modlitwa maryjna o sercu chrystologicznym

W pierwszym numerze listu apostolskiego *Rosarium Virginis Mariae*

³¹ Jan Paweł II, List apostolski *Rosarium Virginis Mariae. O różańcu świętym* (16 X 2002), Poznań 2002, 10 [dalej: RVM].

³² K. Wojtyła, *Inspiracja maryjna Vaticanum II. Komentarz teologiczno-duszpasterski*, w: A. Wiczorek (red.), *Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1990, 112. Por. B. Kochaniewicz, *Wpływ Soboru Watykańskiego II*, w: tenże, *Wybrane zagadnienia z mariologii Jana Pawła II*, Niepokalanów 2007, 24-25.

³³ RVM 10.

³⁴ Por. Jan Paweł II, *Maryja figurą i wzorcem Kościoła* (Audycja generalna, 6 VIII 1997), JPMB, t. 4, 284.

³⁵ Por. tenże, List apostolski *Novo millennio ineunte. Na zakończenie Wielkiego Jubileuszu roku 2000* (6 I 2001), Poznań 2001, 58.

³⁶ Por. A. Wojtczak, *Doniosłość nauki o wierze Maryi*, UM 60.

papież zaznacza, że różaniec, „choć ma charakter maryjny, jest modlitwą o sercu chrystologicznym”³⁷. Następnie, w numerze dwunastym, dodaje, że jest on „modlitwą wyraźnie kontemplacyjną”³⁸. Znaczy to, że jest on obcowaniem z Chrystusem „poprzez Serce Jego Matki”³⁹. Konkretniej mówiąc, lud chrześcijański kontempluje oblicze Chrystusa „w towarzystwie i w szkole Maryi”⁴⁰. Ona stale „przypomina wiernym «tajemnice» swojego Syna, pragnąc, by je kontemplowano, i by dzięki temu mogły wydać z siebie całą swą zbawczą moc”⁴¹.

W przytoczonych określeniach – trafnie zauważa B. Kochaniewicz – na uwagę zasługują trzy elementy. Po pierwsze, papież przypomina, że różańca nie można redukować do warstwy słownej. Jego istotą jest kontemplacja. Po drugie, centrum tej modlitwy jest Chrystus i zbawcze Jego wydarzenia. Po trzecie, Maryja nie przesłania w niej Chrystusa ani nie przeszkadza wierzącym w bezpośrednim kontakcie z Odkupicielem. Proponowana perspektywa odchodzi od klasycznego modelu „przez Maryję do Jezusa” na korzyść ujęcia „z Maryją do Jezusa”. O ile Matka Pana posiada wpływ zewnętrzny, to Duch Święty przemienia od wewnątrz, abyśmy mogli przeniknąć w głąb tajemnicy Chrystusa⁴².

Nowością nauczania Jana Pawła II jest ponadto troska o integralność i pogłębienie chrystologicznego wymiaru różańca. Stąd proponuje jego uzupełnienie o nowy cykl medytacyjny, który ze specjalnego tytułu można nazwać „tajemnicami światła”. Oczywiście, całe misterium Chrystusa jest światłem. „Jednak ten wymiar wyłania się szczególnie w latach życia publicznego, gdy głosi On Ewangelię Królestwa”⁴³. W pięciu wskazanych przez papieża momentach tej fazy życia Chrystusa, „z wyjątkiem Kany, obecność Maryi pozostaje ukryta w tle”⁴⁴.

Pierwszy rozdział listu o różańcu, pod tytułem *kontemplacja Chrystusa z Maryją*, wyłania pięć jego aspektów, które, wychodząc z doświadczenia Maryi, „lepiej określają właściwy mu charakter kontemplacji chrysto-

³⁷ RVM, 1.

³⁸ Tamże, 12.

³⁹ Tamże, 2.

⁴⁰ Por. tamże, 3.

⁴¹ Tamże, 11.

⁴² Por. B. Kochaniewicz, *Nowe spojrzenie na modlitwę różańcową*, w: tenże, *Wybrane zagadnienia...*, 133-134.

⁴³ RVM 21.

⁴⁴ Tamże, 21. Por. A. Wojtczak, *Różaniec – modlitwa maryjna o sercu chrystologicznym*, UM 260-265.

logicznej⁴⁵. Kontemplować z Maryją to w pierwszej kolejności wspominać. Chodzi o pamięć – uściśla papież – w biblijnym znaczeniu, „która aktualizuje dzieła dokonane przez Boga w historii zbawienia, [...] a które mają swój punkt kulminacyjny w samym Chrystusie⁴⁶. Należą one nie tylko do „wczoraj”, lecz są także „dniem dzisiejszym zbawienia⁴⁷. To, czego dokonał Bóg przed wiekami, nie dotyczy jedynie świadków tych wydarzeń, ale darem łaski dosięgają one ludzi wszystkich czasów. „Wspominać je» w postawie wiary i miłości oznacza otwierać się na łaskę, jaką Chrystus uzyskał dla nas przez swe tajemnice życia, śmierci i zmartwychwstania⁴⁸.

Liturgia, działanie Chrystusa i Kościoła, jest zbawczym działaniem w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyż urzeczywistnia to, czego dokonał Odkupiciel. Życie duchowe nie ogranicza się jednak do udziału w niej samej. Chrześcijanin winien także modlić się nieustannie. „Różaniec ze swą specyfiką przynależy do tej urozmaiconej scenerii modlitwy «nieustannej»”, która „jako «medytacja» o Chrystusie [...], jest zbawienną kontemplacją. Zagłębianie się, tajemnica po tajemnicy, w życie Odkupiciela sprawia bowiem, że to, co On zdziałał, a liturgia aktualizuje, zostaje dogłębnie przyswojone i kształtuje egzystencję⁴⁹. Właśnie tak czyniła Maryja. W kontakcie z Jezusem podejmowała nieustanny wysiłek zrozumienia tajemnicy swego Syna w kontemplacji i ciszy. Ewangelista Łukasz pisze, że „chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu” (Łk 2,51). Każdy dzień bliskości z Chrystusem stanowił dla Niej zachętę, by Go lepiej poznać. Dlatego w modlitwie różańcowej uczy wspominać, to znaczy wnikać w bogactwo tajemnicy Chrystusa. Modlący się z Nią są zaproszeni jednocześnie do refleksji nad tajemnicą własnego życia, które „jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3,3).

Nie wystarczy wspominać Chrystusa – kontynuuje wątek papież. Jest On „Nauczycielem w całym tego słowa znaczeniu, jest objawiającym i samym Objawieniem. Nie chodzi jedynie o nauczanie się tego, co głosił, ale o «nauczenie się Jego samego». Jakaż nauczycielka byłaby w tym bieglejsza niż Maryja? [...] Wśród istot stworzonych nikt lepiej od Niej nie zna Chrystusa; nikt nie może, tak jak Matka, wprowadzić nas w głęboką znajomość

⁴⁵ RVM 12. Por. D. Mastalska, *Maryja wzorem i nauczycielką w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 5(2003)3, 99.

⁴⁶ RVM, 13.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże. Por. A. Wojtczak, *Różaniec...*, 253.

Jego misterium⁵⁰. Przechodzić z Nią przez poszczególne tajemnice różańca oznacza w Jej towarzystwie „czytać Chrystusa”⁵¹. Już pierwszy ze „znaków”, jaki uczynił Jezus – przemienienie wody w wino na weselu w Kanie – ukazuje Maryję w roli nauczycielki, kiedy zachęca sługi do wykonania poleceń Syna (por. J 2,5). Również po Jego wniebowstąpieniu, kiedy pozostawała z uczniami w Wieczerniku, pomagała im przygotować serca i umysły na przyjście Ducha Świętego. Więcej, szkoła Maryi okazuje się tym skuteczniejsza, jeśli pomyśleć, że prowadzi ją Ta, która uzyskuje dla nas w obfitości dary Ducha i jednocześnie daje nam przykład pielgrzymki wiary, której jest mistrzynią⁵². Głęboka wiara pozwalała Jej przyjąć i zrozumieć znaczenie słów i wydarzeń Chrystusa. Maryjne pielgrzymowanie wiary jest dla odmawiających różaniec punktem odniesienia, aby dostrzegali w Niej Gwiazdę Przewodnią. „Wobec każdej tajemnicy swego Syna zachęca nas Ona, jak to było przy zwiastowaniu, do zadawania z pokorą pytań, które otwierają na światło, aby na koniec okazać zawsze posłuszeństwo wiary: «Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa» (Łk 1,38)”⁵³.

Za poznaniem Chrystusa podąża chrześcijański wysiłek, by upodabniać się coraz bardziej do swego Mistrza i postępować zgodnie z Jego „logiką”: „To dążenie niech was ożywia; ono też było w Chrystusie Jezusie” (Flp 2,5)⁵⁴. „Ze wszystkich stworzeń – przytacza Jan Paweł II doktrynę św. Ludwika Marii Grignon de Monforta – najpodobniejsza do Chrystusa Pana jest Matka Najświętsza”⁵⁵ i dodaje od siebie, że „nigdzie drogi Chrystusa i Maryi nie jawią się tak ściśle złączone, jak w różańcu. Maryja żyje tylko i wyłącznie w Chrystusie i ze względu na Chrystusa!”⁵⁶. Modlitwa różańcowa przenosi nas mistycznie, abyśmy stanęli u Jej boku. Ona uczy, że ideał upodabniania do Chrystusa „jest osiąganym przez obcowanie, które moglibyśmy nazwać «przyjacielskim». Wprowadza nas ono w naturalny sposób w życie Chrystusa i pozwala nam jakby «oddychać» Jego uczuciami”⁵⁷. Na pogłębienie naszej przyjaźni z Jezusem wpływa także Jej macierzyńskie wstawiennictwo. Synowskie zawierzenie Matce wychowuje do duchowego

⁵⁰ RVM 14.

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. tamże; Jan Paweł II, *Maryja a dar Ducha Świętego* (Audiencja generalna, 28 V 1997), JPMB t. 4, s. 265.

⁵³ RVM 14. Por. A. Wojtczak, *Różaniec...*, 255.

⁵⁴ Por. RVM 15.

⁵⁵ L.M. Grignon de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, Warszawa 1996, 97 – cyt. za: RVM 15.

⁵⁶ RVM 15.

⁵⁷ Tamże.

wzrastania, dopóki Chrystus w pełni się w nas nie ukształtuje (por. Ga 4,19)⁵⁸.

Różaniec jest także prośbą kierowaną do Chrystusa z Maryją. Papież Wojtyła rozpoczyna refleksje na ten temat od skróconego nakreślenia teologii modlitwy chrześcijańskiej. Przypomina, że ma ona dostęp do Ojca jedynie wtedy, kiedy kierujemy ją w imię Jezusa. Maryja zaś wspiera ją swym matczynym wstawiennictwem. „«Modlitwa Kościoła jest jakby prowadzona przez modlitwę Maryi». Jeżeli bowiem Chrystus, jedyny Pośrednik, jest Drogą naszej modlitwy, to Maryja, najpełniej jaśniejąca Jego blaskiem, ukazuje Drogę”⁵⁹. Wyrwane prośby zanoszone do Maryi opierają się „na ufności, że macierzyńskie wstawiennictwo wszystko może uzyskać od Serca Syna. Jest Ona «wszechmocna z łaski»”⁶⁰, ale to wyrażenie należy właściwie rozumieć. Przekonanie owo umacnia się od wieków w ludzie chrześcijańskim na drodze doświadczenia. Modlitwa kierowana do Maryi i z Maryją przybliży ostatecznie modlących się do Chrystusa, a także zapewnia i umacnia bezpośrednią więź z Nim. Jest rzeczą wymowną, że list apostołski o różańcu nie wspomina o Maryi jako szafarce, skarbnicy łask. Wskazuje tylko na Jej rolę orędowniczki w różańcu, która w mocy Ducha Świętego „staje przed Ojcem, który obdarzył Ją pełnią łask, i przed Synem zrodzonym z Jej łona, modląc się z nami i za nas”⁶¹.

W końcu różaniec jest drogą zwiastowania z Maryją Chrystusa, szczególną sposobnością katechezy, której „celem jest ukształtowanie ucznia według Serca Chrystusa”⁶². W ten sposób Matka Boża Różańcowa „prowadzi dalej swe dzieło głoszenia Chrystusa”⁶³. Historia różańca przekonuje, że Kościół w minionych wiekach uznawał jego wyjątkową skuteczność. Również dziś, kiedy stajemy wobec nowych wyzwań, przynagła nas on do apostołstwa w codzienności. Sama Maryja zaświadcza w nim, jak cenna jest chrześcijańska egzystencja przeniknięta miłością do Chrystusa i bliźnich. W tym sensie „różaniec – sumuje papież jego chrystologiczny rys – zachowuje całą swą moc i pozostaje narzędziem nie do pominięcia pośród środków duszpasterskich każdego dobrego głosiciela Ewangelii”⁶⁴.

⁵⁸ Por. A. Wojtczak, *Różaniec...*, 257.

⁵⁹ RVM 16.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże. Por. A. Wojtczak, *Różaniec...*, 258-259.

⁶² RVM 17.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże. Por. *Biblijna droga pobożności maryjnej. Z księdzem profesorem Józefem Kudasiwiczem rozmawia Danuta Mastalska*, Kielce 2002, 134; Obszernie wątek ten omawia I. von Gaál, *Marienverehrung als Integration von Kontemplation und Aktion*, w: A. Ziegenaus

2.2 Niewiasta Eucharystii

Kontemplowanie oblicza Chrystusa – naucza encyklika *Ecclesia de Eucharistia* – zakłada umiejętność rozpoznawania Go nade wszystko w żywym sakramencie Jego Ciała i Jego Krwi. Kościół żyje dzięki Chrystusowi eucharystycznemu. Nim się karmi, z Niego czerpie światło⁶⁵. Tajemnice Kościoła i Eucharystii są ze sobą nierozzerwalnie związane, to samo dotyczy Maryi i Kościoła. Słusznie więc pobożność chrześcijańska dostrzega „głębką więź pomiędzy nabożeństwem do Matki Bożej i kultem Eucharystii. Maryja prowadzi wiernych do Eucharystii”⁶⁶. Jan Paweł II, uznając Maryję za mistrzynię w kontemplowaniu Chrystusa, włącza do tajemnic światła także „ustanowienie Eucharystii”⁶⁷. Przez to daje wyraz przekonaniu, że Maryja może prowadzić nas „ku Najświętszemu Sakramentowi”⁶⁸. Równie wymownie brzmi pytanie, jakie papież stawia w ostatnim liście wielkoczwartkowym do kapłanów: „Któż bardziej niż Maryja może nam pomóc rozmyślać się w wielkości tajemnicy eucharystycznej?” i zaraz sam udziela odpowiedzi: „Nikt lepiej niż Ona nie może nauczyć nas żarliwości, z jaką [...] powinniśmy przebywać z Jej Synem ukrytym pod eucharystycznymi postaciami”⁶⁹.

Związek Maryi z Eucharystią, poza Jej udziałem w Uczcie eucharystycznej w pierwszym pokoleniu chrześcijan, papież z Wadowic uzasadnia pośrednio, „wychodząc od Jej wewnętrznej postawy”⁷⁰. Przyznaje, że życie Maryi było w pewien sposób „«procesją Bożego Ciała»” i „prawdziwą «egzystencją eucharystyczną»”⁷¹. Zastosowanie głębokiej analogii⁷² pozwala mu nazywać Maryję „Niewiastą Eucharystii”⁷³.

Jest Ona najpierw przewodnikiem eucharystycznej wiary Kościoła. „Jeśli – stwierdza Jan Paweł II – Eucharystia jest tajemnicą wiary, która przewyższa nasz intelekt, a przez to zmusza nas do jak najpełniejszej uległości

(red.), *Totus tuus. Maria im Leben und Lehre Johannes Pauls II*, Regensburg 2004, 210-221.

⁶⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia. O Eucharystii w życiu Kościoła* (17 IV 2003), Poznań 2003, 6 [dalej: EE].

⁶⁶ RM 44.

⁶⁷ RVM 21.

⁶⁸ EE 53.

⁶⁹ Jan Paweł II, „*To czyńcie na moją pamiątkę* (13 III 2005), w: K. Lubowicki (red.), *Listy na Wielki Czwartek 1979-2005*, Kraków 2005, 330.

⁷⁰ EE 53.

⁷¹ Jan Paweł II, *Eucharystia źródłem życia Kościoła* (Anioł Pański, 5 VI 1994), JPMB, t. 5, 430.

⁷² Por. EE 55.

⁷³ Tamże, 53. Por. A. Wojtczak, *Maryja – „Niewiasta Eucharystii”*, UM 127.

słowu Bożemu, nikt tak jak Maryja nie może być wsparciem i przewodnikiem w tej postawie⁷⁴. Dzieje się tak, ponieważ sakramentalne uobecnianie dzieła Chrystusa z Ostatniej Wieczerzy podczas każdej celebracji eucharystycznej, które jest posłusznym wypełnieniem Jego nakazu: „To czyńcie na moją pamiątkę!” (Łk 22,19), staje się „jednocześnie przyjęciem zaproszenia Maryi do okazywania Mu posłuszeństwa bez wahania: «Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie» (J 2,5)”⁷⁵. Zachowuje ono ciągle swą aktualność. „Z matczyną troską, poświadczoną podczas wesela w Kanie, Maryja wydaje się nam mówić: «Nie wahajcie się, zaufajcie słowu mojego Syna. On, który mógł przemienić wodę w wino, ma moc uczynić z chleba i wina swoje Ciało i swoją Krew, ofiarując wierzącym w tej tajemnicy żywą pamiątkę swej Paschy, aby w ten sposób uczynić z siebie» chleb życia «»⁷⁶. Oprócz tego – dodaje papież – w Maryję wpatrują się wierni, gdy słuchają słowa głoszonego podczas niedzielnego zgromadzenia, ucząc się od Niej, jak je zachowywać i rozważać w sercu⁷⁷. „Jej przykład pozwala zrozumieć, że kult nie polega przede wszystkim na wyrażaniu myśli i uczuć człowieka, ale na przyjęciu postawy słuchania Bożego słowa, by je poznać i sobie przyswoić, a także kierować się nim w życiu codziennym”⁷⁸.

Ponadto podczas zwiastowania Maryja poczęła Chrystusa w ciele. Ofiarowała Mu swoje dziewicze ciało, aby mógł dokonać się cud wcielenia Słowa Bożego. W ten sposób – zdaniem encykliki *Ecclesia de Eucharistia* – antycypowała Ona „w sobie to, co w jakiejś mierze realizuje się sakramentalnie w każdym wiernym, który przyjmuje pod postacią chleba i wina Ciało i Krew Pańską”⁷⁹. Intuicja papieska dopatruje się podobieństwa między maryjnym *fiat* wypowiedzianym na słowa Gabriela i *amen*, które wypowiada każdy wierny, gdy otrzymuje Ciało Pańskie. Maryja był wezwana do wiary, że Ten, którego poczęła za sprawą Ducha Świętego, był Synem Bożym. W ciągłości z Jej wiarą, tajemnica eucharystyczna wymaga od nas wiary, że ten sam Jezus, Syn Boży i Syn Maryi, uobecnia się w swym Bosko-ludzkim jestestwie pod postaciami chleba i wina⁸⁰.

⁷⁴ EE 54.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże. Por. T. Siudy, *Maryja a Eucharystia*, w: tenże, *Śłużebnica Pańska*, Niepokalanów 1995, 162.

⁷⁷ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini. O świętowaniu niedzieli* (31 V 1998), Poznań 1998, 86.

⁷⁸ Tenże, *Wzór kultu Kościoła* (Audiencja generalna, 10 IX 1997), JPMB, t. 4, 294.

⁷⁹ EE 55.

⁸⁰ Por. tamże; A. Wojtczak, *Maryja...*, 133.

Maryja antycypowała eucharystyczną wiarę Kościoła również podczas odwiedzin swojej krewnej Elżbiety. Spotkanie ich – podkreśla papież – było nie tylko spotkaniem dwóch matek, lecz zarazem spotkaniem dwóch synów. Dała temu wyraz Elżbieta przy powitaniu: „A skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie? Oto, skoro głos Twego pozdrowienia zabrzmiał w moich uszach, poruszyło się z radością dzieciątko w moim łonie” (Łk 1,43-44). A zatem, nie tylko Elżbieta powitała Maryję, ale także Jan powitał Jezusa, którego Maryja nosiła w swoim łonie od chwili zwiastowania. Była „żywym tabernakulum Wcielonego Słowa”⁸¹, „pierwszym «tabernakulum» w historii”⁸². Pierwsza kontemplowała oblicze Chrystusa i adorowała Go oczekując na Jego narodziny. Przyniosła Go następnie (jeszcze niewidocznego dla ludzkich oczu) do Elżbiety, a On pozwolił jej adorować się „niejako «promieniując» swoim światłem przez oczy i głos Maryi”⁸³. „Czy zatem Maryja – pyta retorycznie papież – [...] nie jest nieodścignionym wzorem miłości i natchnienia podczas każdej naszej komunii eucharystycznej?”⁸⁴. To właśnie one pozwalają „najpełniej zjednoczyć się z Chrystusem w tajemnicy Jego eucharystycznej obecności”⁸⁵.

W drugiej kolejności Maryja daje przykład podejmowania ofiary z Chrystusem. Eucharystia zawiera niezatarty zapis Jego męki i śmierci. Jest nie tylko ich przywołaniem, lecz także sakramentalnym uobecnieniem. Dzięki niej Kościół żyje odkupieńczą ofiarą krzyża i uczestniczy w niej. Czyni to, „utożsamiając się z duchem Maryi”⁸⁶, gdyż przez całe swoje życie u boku Syna realizowała Ona ofiarniczy rys Eucharystii. Przeżywała „jakby «antycypowaną Eucharystię» pragnienia i ofiary”⁸⁷, która miała swoje wypełnienie w zjednoczeniu z Synem na Kalwarii, a następnie – w okresie popaschalnym – wyraziła się w Jej uczestnictwie w celebrowanej przez Apostołów Eucharystii. Wówczas – zauważa Jan Paweł II – Ciało Chrystusa wydane na ofiarę i uobecnione w znakach sakramentalnych, było tym samym ciałem, które poczęło się w łonie Maryi. Przyjmowanie Eucharystii musiało oznaczać dla Niej niejako powtórne przyjęcie w Jej łonie serca, które było rytmem Jej serca, ponownym przeżywaniem tego, czego doświadczyła pod

⁸¹ Jan Paweł II, *Eucharystia źródłem...*, 430.

⁸² EE 55.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Jan Paweł II, *Przesłanie na XIX Międzynarodowy Kongres Maryjny na Jasnej Górze w Częstochowie* (15 VIII 1996), JPMB, t. 3, 228.

⁸⁶ EE 56.

⁸⁷ Tamże.

krzyżem⁸⁸. W ten sposób uczy Ona „stać pod krzyżem, aby składać Ojcu ofiarę Chrystusa i łączyć z nią ofiarę własnego życia”⁸⁹.

Więcej, w Eucharystii, pamiętce Kalwarii, uobecnia się wszystko, czego Chrystus dokonał przez mękę i śmierć. A więc nie brakuje też tego, co uczynił dla Matki ku naszemu pożytkowi. Powierzył Jej ucznia, a w nim każdego z nas. Słowami: „Oto Syn Twój!” i „Oto Matka twoja!” (J 19,26-27) wskazał na Jej nowe macierzyństwo – macierzyństwo duchowe. Dlatego „przeżywanie w Eucharystii pamiętki śmierci Chrystusa zakłada też nieustanne przyjmowanie tego daru. Oznacza to, że – na wzór Jana – przyjmujemy do siebie Tę, która za każdym razem jest nam dawana za Matkę”⁹⁰. W Jej sercu tajemnica odkupienia jest wypisana w sposób jedyny i niepowtarzalny. Biorąc do siebie Matkę, przyjmujemy równocześnie wszystko, co było Jej udziałem na Kalwarii. Utożsamiamy się „z duchem Maryi”⁹¹. Pociąga to za sobą „podjęcie zadania upodabniania się do Chrystusa w szkole Matki i zgodę na to, by nam towarzyszyła”⁹².

Na zakończenie refleksji o Maryi-Niewieście Eucharystii papież Wojtyła odczytuje pieśń *Magnificat* w perspektywie eucharystycznej. Uczy, że „kiedy Maryja wznosi okrzyk: «Wielbi dusza moja Pana i raduje się duch mój w Bogu, Zbawicielu moim», nosi już w łonie Jezusa. Wielbi Ojca «przez» Jezusa, lecz wielbi Go także «w» Jezusie i «z» Jezusem. To jest właśnie prawdziwa «postawa eucharystyczna»”⁹³. Eucharystia bowiem, podobnie jak pieśń Maryi, jest uwielbieniem i dziękczynieniem. Kościół wyraża je między innymi słowami prefacji: „Godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, abyśmy nieustannie wysławiali Ciebie, wszechmogący, wieczny Boże, i Tobie za wszystko składali dziękczynienie”⁹⁴. Poprzez to, tak jak Maryja, głosi z mocą niezmaconą prawdę Bogu, który jest źródłem wszelkiego obdarowania⁹⁵.

W kantyku *Magnificat* – przyjmuje Jan Paweł II – jest także obecny wymiar eschatyczny Eucharystii. „Maryja opiewa «nowe niebiosa» i «nową

⁸⁸ Por. tamże. Obszerniej głęboko ofiarniczy profil uczyty eucharystycznej omawia Jan Paweł II, List apostolski *Mane nobiscum Domine. Na rok Eucharystii 2004-2005* (7 X 2004), Kraków 2004, 15.

⁸⁹ Tenże, List apostolski *Dies Domini...*, 86.

⁹⁰ EE 57.

⁹¹ Tamże, 58.

⁹² Tamże, 57.

⁹³ Tamże, 58.

⁹⁴ 2. Prefacja zwykła, w: *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, 54*.

⁹⁵ Por. RM 37.

ziemię», które w Eucharystii znajdują swoją antycypację i w pewnym sensie programowy «zamysł»⁹⁶. Inaczej mówiąc, celebracja eucharystyczna orientuje Kościół ku powtórnemu przyjsciu Pana i czyni je bliskim. „Kto się karmi Chrystusem w Eucharystii – stwierdza encyklika *Ecclesia de Eucharystia* – nie potrzebuje wyczekiwać zaświatów, aby otrzymać życie wieczne: posiada je już na ziemi jako przedsmak przyszłej pełni, która obejmuje człowieka do końca. W Eucharystii otrzymujemy także gwarancję zmartwychwstania ciał, które nastąpi na końcu czasów: «Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja Go wskrzeszę w dniu ostatecznym» (J 6,54)⁹⁷. Znaczy to, że stanowi ona zadatek przyszłej chwaly, finalnego spotkania z Chrystusem w dniu, w którym „będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3,2). Spełnienie tego programu ponownie odsyła do Maryi. „Patrząc na Nią, poznajemy przemieniającą moc, jaką posiada Eucharystia. W Niej dostrzegamy świat odnowiony w miłości. Kontemplując Ją wziętą do nieba z duszą i ciałem, dostrzegamy skrawek «nowych niebios» i «nowej ziemi», które otworzą się przed naszymi oczyma wraz z powtórnym przyjsciem Chrystusa»⁹⁸.

3. Pośredniczka w Chrystusie

Chrześcijanie nie tylko darzą Maryję czcią i Ją naśladowają, lecz także uciekają się do Niej. Zwracając się z prośbami w potrzebach, ufając, że Jej macierzyńskie Serce „nie może pozostać obojętne na materialną i duchową nędzę Jej dzieci”⁹⁹. Wrośnięta w chrześcijaństwo praktyka wzywania Maryi, Bożej i naszej Matki, stanowi integralny element katolickiego rozumienia „świętych obcowania”. Chodzi jednakże o to, żeby w modlitwach wstawieniowych do Maryi Chrystus był wyraźniej ukazywany jako centralna postać duchowości chrześcijańskiej. Służy temu nauczanie Jana Pawła II o pośrednictwie Maryi przedłożone szczególnie w encyklice *Redemptoris Mater*. Cechuje je pastoralny charakter. Papież podejmuje kwestię pośrednictwa nie tyle po to, aby wchodzić w wartki nurt problematyki teologicznej, ile bardziej, aby pomóc wiernym w ich maryjnej pobożności.

Wielce pożyteczny dla poprawnego jej kształtowania okazuje się nowy, komplementarny w stosunku do tradycyjnego (Przez Maryję do Chrystu-

⁹⁶ EE 58.

⁹⁷ Tamże, 18.

⁹⁸ Tamże, 62. Por. A. Wojtczak, *Maryja...*, 147.

⁹⁹ Jan Paweł II, *Modlitwa...*, 320.

sa) model pośrednictwa Maryi w Chrystusie. Znajdujemy w *Redemptoris Mater* jego poglądowe wyjaśnienie. Do maryjnej encykliki papież nie zwracał szczególnej uwagi na interpretację *in Christo*. Tym większe zaskoczenie, że w tym papieskim dokumencie koncepcja *Maria in Christo Mediatrix* występuje w jasnym świetle¹⁰⁰. Jest ona pogłębieniem, treściowym i językowym, nauki ostatniego Soboru. Trzecia część encykliki przypomina najpierw – za *Vaticanum II* – biblijne stwierdzenie o Chrystusie, jedynym Pośredniku pomiędzy Bogiem i ludźmi (por. 1 Tm 2,5-6)¹⁰¹, a następnie, że „żadne stworzenie nie może być nigdy stawiane na równi ze Słowem Wcielonym i Odkupicielem”¹⁰². Za punkt wyjścia nauki o pośrednictwie maryjnym przyjmuje papież prawdę o Bożym macierzyństwie. W jego rozumieniu pośrednictwo Maryi stanowi część prawdy o Jej Bożym macierzyństwie. Posiada ono inkarnacyjny fundament: nie wyczerpuje się w macierzyńskim współdziałaniu z Synem (*ad Christum*), ale „przedłuża” w relacji *ad Ecclesiam, ad nos*¹⁰³.

W porównaniu z mariologią soborową Jan Paweł II wyraźnie wzmacnia naukę o maryjnym pośrednictwie przez uczestnictwo w jedynym pośrednictwie Chrystusa, które rozumie w sposób inkluzyjny, a więc, że nie wyklucza ono, ale wzbudza u stworzeń osobowe współdziałanie. Kategoria partycypacji czyni zadość postulatowi przejrzystego chrystocentryzmu. Uczy, że pośrednictwo Maryi opiera się na pośrednictwie Chrystusa, czerpie z Niego całą swą moc i „nie przeszkadza w żaden sposób bezpośredniej łączności wiernych z Chrystusem, przeciwnie, umacnia ją”¹⁰⁴. Idei bezpośrednich odniesień nas do Chrystusa i Chrystusa do nas dobrze służy też „umiejscowienie” pośrednictwa Maryi w pośrednictwie Ducha Świętego¹⁰⁵. Maryja nie wchodzi pomiędzy Chrystusa a wierzących, ale staje obok i swą obecnością, przykładem i wstawiennictwem przyczynia się do umocnie-

¹⁰⁰ Jan Paweł II nie stosuje wprost wyrażenia „Pośredniczka w Chrystusie”, wprowadza jednak do swego wykładu terminy, które były dotąd nieobecne w języku Soboru oraz papieży: „pośrednictwo [Maryi] w Chrystusie” (RM 38); wchodzenie Maryi „w siebie właściwy sposób w jedyne pośrednictwo Chrystusa” (RM 39) i uczestnictwo „w powszechności pośrednictwa Odkupiciela – jedyne Pośrednika (RM 40).

¹⁰¹ Por. KK 60; RM 38.

¹⁰² KK 62. Por. RM 38.

¹⁰³ Por. RM 38; W. Łaszewski, *Pośrednictwo szczególne i wyjątkowe*, w: S.C. Napiórkowski (red.), *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, Lublin 1993, 110-112 [dalej: MOTK].

¹⁰⁴ KK 60; RM 38.

¹⁰⁵ Por. RM 38.

nia bezpośrednich więzi z Chrystusem, przybliża do Niego¹⁰⁶. Ginie przez to zacieranie świadomości bezpośredniości odniesień do Chrystusa, jakie pojawia się w tradycyjnej wykładni modelu „przez Maryję do Chrystusa”. Pobożna wyobraźnia umieszcza zwykle Maryję pomiędzy nami i Odkupicielem, którego czyni dalekim, Ją zaś zdecydowanie bliższą. Rodzi to przekonanie, że lepiej uciekać się do Matki, która wszystko rozumie, wszystko może i jest najlepsza¹⁰⁷.

Pośrednictwo maryjne posiada charakter macierzyński¹⁰⁸, dzięki czemu wyróżnia się spośród pośrednictw pozostałych istot stworzonych¹⁰⁹. Macierzyńskości nie należy jednak rozumieć jako jego źródła, ale jako szczególną cechę. Przymiotnik „macierzyńskie” zastąpił inny: „powszechne”. Nie wskazuje on na zakres pośrednictwa Maryi, ale raczej na jego specyfikę. Akcent zostaje przesunięty w kierunku sposobu uczestnictwa Matki w pośrednictwie Syna¹¹⁰. Papież naświetla je jako pokorną i cierpliwą posługę na rzecz uczniów Chrystusa: „Maryja – służebnica Pańska uczestniczy w królowaniu Syna. Jej wyniesieniem królewskim nie przestaje być chwała służenia: wzięta do nieba nie zaprzestaje [...] zbawczej «służby», w której wyraża się macierzyńskie pośrednictwo aż do wiekuistego dopełnienia się zbawienia wszystkich wybranych”¹¹¹.

W tej perspektywie tytuł „Służebnica Pańska” nabiera nowego brzmienia. Wyraża on, że pośrednictwo Maryi jest funkcją historiozbawczą i jest podporządkowane pośrednictwu Chrystusa¹¹². Realizuje się ono – wyjaśnia papież – „przez całkowite oddanie siebie, swojej osoby zbawczym zamierzeniom Najwyższego”¹¹³ i przez doskonałą wierność osobie i misji Syna¹¹⁴. Następnie przytacza on słowa Soboru: „«Kościół nie waha się jawnie wyznawać taką podporządkowaną rolę Maryi; ciągle jej doświadcza i zaleca ją sercu wiernych, aby inni wsparci tą macierzyńską opieką, jeszcze silniej przyłgnęli

¹⁰⁶ Por. S.C. Napiórkowski, *Pośredniczka w Chrystusie*, MOTK 212.

¹⁰⁷ Por. A. Wojtczak, *Pastoralne przesłanie...*, 276.

¹⁰⁸ Por. RM 40. Określenie to stanowi nowość w stosunku do nauki Soboru Watykańskiego II o pośrednictwie Maryi (por. M. Hauke, *Die mütterliche Vermittlung*, w: A. Ziegenaus (red.), dz. cyt., 125-175).

¹⁰⁹ Por. tamże, 38.

¹¹⁰ Por. W. Łaszewski, art. cyt., 109-110.

¹¹¹ Por. RM 41; B. Kochaniewicz, *Współodkupicielka czy Matka Odkupiciela?*, w: tenże, *Wybrane zagadnienia...*, 120.

¹¹² Por. RM 39.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Por. tamże, 42.

do Pośrednika i Zbawiciela»¹¹⁵. Oznacza to, że doświadczana przez wiernych moc wstawiennicza Maryi objęta jest ramami pośrednictwa Chrystusa. Ma to określone konsekwencje w kulcie Kościoła. Zanoszone prośby i celebrowane nabożeństwa ku Jej czci winny mieć na względzie, że Chrystus jest jedynym źródłem łaski. Maryja natomiast jest dla chrześcijan rzeczniczką woli Syna. Wiedzą oni – dopowiada papież z Krakowa – „że mogą liczyć na Jej macierzyńskie wstawiennictwo, aby otrzymać od Pana to wszystko, co jest konieczne do rozwoju życia Bożego i osiągnięcia zbawienia wiecznego”¹¹⁶.

Wymowną jest ponadto rzeczą, że Jan Paweł II nie wspomina o Maryi jako Szafarce łask, ale podkreśla z naciskiem, że Kościół „czci Ją jako Matkę duchową ludzkości i Orędowniczkę łaski”¹¹⁷. Można zatem – za Lucjanem Balterem – wnosić „że zawarta w encyklice interpretacja tradycyjnej prawdy o pośrednictwie Maryi ma charakter wybitnie zawężający”¹¹⁸. Papież sprowadza je do matczynego wstawiennictwa. Jest ono jedynym w swym rodzaju (ze względu na Jej godność Matki), a co za tym idzie niesłuchanie skuteczne, ponieważ uczestniczy Ona w macierzyński sposób w powszechności pośrednictwa jedynego Pośrednika¹¹⁹. Wszelka łaska, jaką otrzymujemy, jest zawsze *gratia Christi*. Nie ma miejsca w jednej historii zbawienia na inną przyczynę sprawczą poza Bogiem objawionym w Jezusie Chrystusie. Maryja natomiast ukazuje wymagania, jakie powinny być spełnione, żeby mogła objawić się zbawcza moc Jej Boskiego Syna.

Papieskie nauczanie o pośrednictwie maryjnym podporządkowanym i o pośrednictwie w Chrystusie chroni od kultu maryjnego samodzielnego i konkurencyjnego w stosunku do Jezusa. W praktyce pastoralnej nie należy nawet stwarzać pozorów przeciwstawiania modlitwy do Maryi woli Chrystusa i wymaganiom, jakie stawia On swym uczniom, ani też przeciwstawiać sprawiedliwości Chrystusa miłosierdziu Maryi. Normą modlitwy wstawienniczej do Dziewicy Maryi jest prawo wiary a nie psychologiczna interpretacja Jej tajemnicy, zwłaszcza miłosierdzia. Głosi ono, że Jezus nie tylko objawił nam Ojca bogatego w miłosierdzie (por. Ef 2,4), ale jest wcielonym i uosobionym Miłosierdziem Ojca. Maryja zaś jako pierwsza doświadczyła Bożego miłosierdzia, zna jego cenę i potrafi je słać. Jeśli

¹¹⁵ KK 62 – cyt. za RM 38.

¹¹⁶ Jan Paweł II, *Modlitwa...*, 320.

¹¹⁷ RM 47.

¹¹⁸ L. Balter, *Wszelchpośrednictwo Maryi a jedyne pośrednictwo Chrystusa*, w: S. Grzybek (red.), *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, Kraków 1988, 133.

¹¹⁹ Por. RM 40.

zwracamy się do Niej „Matko Miłosierdzia” wyznajemy, że jest Ona Matką Jezusa, w którym przyszło do nas miłosierdzie Boże, i jednocześnie ikoną Bożego miłosierdzia¹²⁰. Jej sanktuaria, „miejsca maryjnej modlitwy, są wspólnym świadectwem Bożego miłosierdzia, które człowiek otrzymuje dzięki pośrednictwu Maryi”¹²¹. Opiera się ono – sumuje wątek papież – na szczególnej podatności macierzyńskiego serca, szczególnej wrażliwości i zdolności „docierania do wszystkich, którzy tę właśnie miłosierną miłość najłatwiej przyjmują ze strony Matki”¹²².

4. Synowskie zawierzenie Matce – źródło i kres w Chrystusie

W maryjnym programie pontyfikatu Jana Pawła II uderza jego bezgraniczne zawierzenie Maryi. Jego Piotrowej posłudze przewodziło hasło *Totus tuus*. Nie było ono jedynie wyrazem dewocji, lecz czymś więcej. Szkołą synowskiego zawierzenia Maryi stała się dla niego Jasna Góra. „Jestem człowiekiem zawierzenia. Nauczyłem się nim być tutaj” – stwierdził w trakcie pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny¹²³. Przez 27 lat pełnienia posługi papieskiej ponad dwieście razy wypowiadał akty zawierzenia. Pośród nich szczególną wymowę mają słowa wypowiedziane u początku pontyfikatu, kiedy w rzymskiej bazylice Matki Bożej Większej zawierzył Niepokalanej „wszystkich, którym służy i wszystkim, którzy z nim służą”¹²⁴. Następnie, w dniu 13 maja 1982 roku, ponowił w Fatimie zawierzenie Maryi Piusa XII: „Zawierając Ci, o Matko, świat, wszystkich ludzi i wszystkie ludy, zawierzamy Ci także samo to poświęcenie za świat, składając je w Twoim macierzyńskim Sercu”¹²⁵. Nowym aktem zawierzenia zwrócił się do Maryi podczas obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000: „Ty jesteś blaskiem, który nie przyćmiewa światłości Chrystusa, bo istniejesz w Nim i przez Niego. Całą swą istotą mówisz *fiat*: Tyś jest Niepokalana, w Tobie jaśnieje pełnia łaski [...]. Pragniemy Ci dzisiaj zawierzyć przyszłość, która nas czeka,

¹²⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia. O Bożym miłosierdziu* (30 XI 1980), Watykan 1980, 9.

¹²¹ Tenże, *Maryja w duchowym doświadczeniu Kościoła* (Audiencja generalna, 15 XI 1995), JPMB, t. 4, 115.

¹²² Tenże, Encyklika *Dives in misericordia...*, 9. Por. A. Wojtczak, *Pastoralne przesłanie...*, 278.

¹²³ Jan Paweł II, *Macierzyńska obecność Maryi w życiu Kościoła i Ojczyzny* (Homilia na Jasnej Górze, 4 VI 1979), JPMB, t. 2, 50.

¹²⁴ Tenże, *Homilia in Patriarchali Basilica Liberiana, seu S. Mariae Maiores, inter Missarum sollemnia habita* (8 XII 1978), „Acta Apostolicae Sedis” 71(1979), 13.

¹²⁵ Tenże, *Akt zawierzenia Matce Bożej* (Fatima, 13 V 1982), OsRomPol 3(1982)4, 20.

prosząc Cię, abyś towarzyszyła nam w drodze. [...] Tobie [...] powierzamy naszą drogę w nowym Millennium, żeby pod Twoim przewodnictwem wszyscy ludzie odnaleźli Chrystusa, światłość świata, jedyne Zbawiciela, który króluje z Ojcem i Duchem Świętym¹²⁶.

Papież Wojtyła, wielki świadek zawierzenia Maryi naszych czasów, okazuje się zarazem pierwszym nauczycielem zawierzenia, tym, który interpretuje prawdę o zawierzeniu. Czyni to przede wszystkim w encyklice *Redemptoris Mater* i homilii wygłoszonej w Fatimie w dniu 13 maja 1982 roku. Będąc świadomy podnoszonych zastrzeżeń teologicznych pod adresem owej formy kultu maryjnego, wskazuje na potrzebę jej pogłębienia. W tym celu odwołuje się najpierw do podstawowej prawdy chrześcijańskiej, która uczy, że w znaczeniu ścisłym i absolutnym możemy oddać się jedynie samemu Bogu, ponieważ w porządku natury i łaski zależyśmy bezwzględnie od Niego: „wszyscy poszczególni ludzie są oddani Ojcu Przedwiecznemu mocą Chrystusowego odkupienia. Oddani w przebitym na krzyżu Sercu Odkupiciela¹²⁷.

Akt zawierzenia Maryi – według papieża – jawi się natomiast jako „na wskroś oryginalne odczytanie prawdy o obecności Bogarodzicy w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, jak głosi VIII rozdział konstytucji *Lumen gentium*”¹²⁸. Matka Chrystusa jest związana w sposób szczególny z Kościołem: „jako Ta, która «szła naprzód w pielgrzymce wiary»”¹²⁹. Jej „*Itinerarium wiary* [...] spotyka się w Wieczerniku z drogą wiary Kościoła”¹³⁰. „Ci więc – tłumaczy *Redemptoris Mater* – którzy z pokolenia na pokolenie [...] przyjmują z wiarą tajemnicę Chrystusa, Słowa Wcielonego i Odkupiciela świata, nie tylko garną się ze czcią i ufnością do Maryi jako Jego Matki, ale zarazem szukają w Jej wierze oparcia dla swojej wiary”¹³¹. Na taką potrzebę wskazał Odkupiciel w testamencie z Kalwarii. Zawierzenie jest Jego inicjatywą, kiedy powierzając Maryję Janowi a Jana Maryi ustanowił macierzyńsko-synowską relację. Wyrażenie *éis tà ïdia* („wziął Ją do siebie”

¹²⁶ Tenże, *Akt zawierzenia Najświętszej Maryi Pannie* (Rzym, 8 X 2000), OsRomPol 21(2000),11-12, 24-25.

¹²⁷ Tenże, *Co znaczy poświęcić świat Niepokalanemu Sercu Maryi?* (Homilia w Fatmie, 13 V 1982), JPMB, t. 2, 160. Por. T. Siudy, *Jan Paweł II – świadek i nauczyciel zawierzenia Maryi*, w: Z.S. Jabłoński (red.), *Zawierzenie Maryi ku przyszłości. Sympozjum mariologiczne – Jasna Góra, 6-8 XII 1993*, Jasna Góra-Częstochowa 1994, 67.

¹²⁸ Jan Paweł II, *Macierzyńska...*, 49.

¹²⁹ RM 25.

¹³⁰ Tamże, 26.

¹³¹ RM 27. Por. A. Wojtczak, *Zasady pobożności maryjnej...*, 177.

– J 19,27) oznacza przyjęcie Matki do sfery duchowego życia umiłowanego ucznia Pana, który reprezentuje na Kalwarii wszystkich ludzi. U stóp krzyża ma zatem – konkluduje papież – „początek szczególne zawierzenie człowieka Bogarodzicy. Skoro została [Ona] jemu samemu dana za Matkę, wówczas słowa powyższe mówią – bodaj pośrednio – o tym wszystkim, w czym wyraża się wewnętrzny stosunek syna do matki. Wszystko to można ująć w słowie «zawierzenie». Zawierzenie jest odpowiedzią na miłość osoby, w szczególności zaś na miłość matki”¹³².

„Ów stosunek synowski, to zawierzenie się syna matce – kontynuuje myśl Jan Paweł II – nie tylko ma swój początek w Chrystusie, ale także – można powiedzieć – do Niego jest skierowane”¹³³. W nawiązaniu do swojego duchowego mistrza w tym zakresie, św. Ludwika Marii Grignon de Monforta, papież precyzuje: „Poświęcić się Maryi – to znaczy przyjąć Jej pomoc, by oddać nas samych i ludzkość Temu, który jest Święty, nieskończenie Święty; przyjąć Jej pomoc – uciekając się do Jej matczynego Serca, otwartego pod krzyżem miłością do każdego człowieka, do całego świata – aby oddać świat i człowieka, i ludzkość, i wszystkie narody Temu, który jest nieskończenie Święty”¹³⁴. W encyklice *Redemptoris Mater* papież Wojtyła idzie jeszcze dalej w wyjaśnianiu treści aktu zawierzenia Maryi, gdy stwierdza: „Zawierając się po synowsku Maryi, chrześcijanin – podobnie jak apostoł Jan – «przyjmuje» Matkę Chrystusa i wprowadza Ją w to wszystko, co stanowi jego własne życie wewnętrzne, poniekąd jego ludzkie i chrześcijańskie «ja»¹³⁵. To zawierzenie wyzwała Jej macierzyńską pomoc: „W stosunku do każdego chrześcijanina, do każdego człowieka, Maryja jest Tą, która pierwsza «uwierzyła» – i tą właśnie wiarą Oblubienicy i Matki pragnie oddziaływać na wszystkich, którzy Jej po synowsku się zawierzają. Im bardziej zaś trwają w tym zawierzeniu i postępują w nim, tym bardziej Maryja przybliży ich do niewypowiedzianych «bogactw Chrystusowych» (por. Ef 3,8)”¹³⁶.

Papieska interpretacja lepiej podkreśla związek zawierzenia Maryi ze zbawczym dziełem Chrystusa, uwydatniając, że akt ten posiada swoje źródło w Chrystusie i do Niego ostatecznie prowadzi. Jedno jest tylko oddanie, które

¹³² RM 45. Por. B. Kochaniewicz, *Matka Odkupiciela w tajemnicy krzyża*, w: tenże, *Wybrane zagadnienia...*, 96-97.

¹³³ RM 46.

¹³⁴ Jan Paweł II, *Co znaczy poświęcić świat...*, 160.

¹³⁵ RM 45.

¹³⁶ Tamże, 46. Por. T. Siudy, *Jan Paweł II...*, 69; L. Scheffczyk, *Die „Marienweihe“ in Leben und Lehre Johannes Pauls II unter systematischem Aspekt*, w: A. Ziegenaus (red.), dz. cyt., 121-124.

ogarnia wszystkie oddania: oddanie Chrystusa Ojcu. Znaczy to, że oddajemy się jedynie Chrystusowi, a w Nim Ojcu. Czynimy to za przykładem i macierzyńskim wsparciem Maryi. Zawierzenie Jej, pierwszej wierzącej, świadczy o „maryjnym wymiarze uczniów Chrystusowych”¹³⁷. W kierunku zainicjowanym przez papieża należy podążać w praktyce pastoralnej. Nieodzowne są pewne korekty, aby zawierzenie Maryi spełniało formacyjną rolę. Nade wszystko w modlitewnych aktach zawierzenia nie może się Ona pojawiać jako wielkość paralelna do Chrystusa, lecz przeciwnie, winny one ukazywać Ją jako Matkę i Służebnicę Pańską. Maryja jest *Hodegetrią*, Tą, która wskazuje drogę do Chrystusa i ostatecznie prowadzi do Niego. Zawierzyć się Jej oznacza zatem zawierzyć Jej przykładowi i słowom: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie”. Przez to zawierzenie Matce nie zatrzymuje się na Niej samej, lecz skierowane jest ku Chrystusowi i naznaczone wypełnianiem Jego woli, do czego jesteście wezwani na mocy sakramentu chrztu¹³⁸.

* * *

Promowana przez Jana Pawła II chrystologiczna orientacja kultu maryjnego jest trafnym i bogatym w pożądane skutki przedsięwzięciem. W aspekcie doktrynalnym bazuje ona na Biblii i Tradycji patrystycznej, które widziały Maryję wewnątrz tajemnicy Chrystusa. W praktyce Kościoła pozwala natomiast zachować wewnętrzną spójność i jedność w głoszeniu i przeżywaniu chrześcijaństwa. Konkretniej mówiąc, uwalnia je od dwubiegunowości, która przez długie wieki przejawiała się w odrębności kultu maryjnego, który pozostawał jakby w pewnej konkurencji do oficjalnego kultu Kościoła. Tymczasem papież definiuje życie chrześcijańskie przez odniesienie go do Chrystusa. On jest jedyną drogą, która wiedzie do Ojca. Chrystus jest ponadto najwyższym wzorem, według którego uczeń winien kształtować swoje postępowanie. Kult oddawany Maryi przyczynia się zaś do umocnienia bezpośrednich związków wiernych z Chrystusem.

Papieskie nauczanie posiada silne zabarwienie pastoralne, bo dąży do pogłębienia wiary. Wyrasta ono z doktryny ostatniego Soboru. Zawiera jednak nowe i oryginalne wątki i pojęcia teologiczne. Dla chrystologicznej odnowy pobożności maryjnej przydatny jest komplementarny w stosunku do tradycyjnego („Przez Maryję do Chrystusa”) model pośrednictwa Ma-

¹³⁷ RM 45.

¹³⁸ Por. A. Wojtczak, *Pastoralne przesłanie...*, 274.

ryi „w Chrystusie” i wezwanie do komplementarności w niej chrystotypiczności i eklezjotypiczności. Cenne jest ponadto *cum* encykliki *Redemptoris Mater*, które wskazuje, że podążamy do Chrystusa nie tylko przez Maryję, ale również z Maryją. *Cum* posiada w sobie coś aktywnego, co pobudza do działania. Daje znać o sobie szczególnie w podejściu do różańca i Eucharystii. Papież wycofuje także ze słownika teologicznego kilka tradycyjnych terminów: „Pośredniczka do Chrystusa”, „Pośredniczka wszelkich łask” i „Współodkupicielka”. Zastępuje je pojęciami nowymi, bardziej chrystologicznymi i eklezjologicznymi: „Przez Chrystusa do Maryi”, „pośrednictwo macierzyńskie i podporządkowane”, „Niewiasta Eucharystii”, „kontemplacja z Maryją oblicza Chrystusa” i „synowskie zawierzenie Matce”. Na ile nasza Ojczyzna, jakże maryjna, potrafi przyjąć zawarte w nauce Jana Pawła II nowe przesłania? Pytanie to pozostaje otwarte, kiedy uroczyste świętujemy setną rocznicę urodzin papieża Polaka.

Streszczenie

Pontyfikat Jana Pawła II cechuje nauczanie maryjne bogate nie tylko w doktrynę, lecz także inspirujące z kultycznego punktu widzenia. Papieską domeną jest troska o chrystologiczną orientację pobożności maryjnej. W setną rocznicę urodzin papieża artykuł przybliży dlaczego chrystocentryzm przynależy do natury kultu maryjnego i w czym konkretnie się on przejawia. Zagadnienia te wyznaczają jego podstawową strukturę. Najpierw dochodzi do głosu formuła „Przez Jezusa do Maryi”, która równoważy tradycyjną formułę „Przez Maryję do Jezusa”. W kolejnym punkcie jest mowa o kontemplacji oblicza Chrystusa w „szkole” Maryi (Eucharystia i różaniec). Dla chrystologicznej odnowy pobożności maryjnej przydatny jest również model pośrednictwa maryjnego w Chrystusie (*Maria in Christo Mediatrix*), które jest macierzyńskie i podporządkowane Jego pośrednictwu. Papież Wojtyła jest ponadto świadkiem i nauczycielem synowskiego zawierzenia Maryi, które swe źródło ma w Chrystusie i do Niego ostatecznie prowadzi. Pożyteczne jest w końcu papieskie *cum*, które wyraża, że podążamy do Chrystusa nie tylko „za wzorem” Maryi, ale także „z” Maryją. Przewodnia rola w tym względzie przysługuje encyklikom *Redemptoris Mater* i *Ecclesia de Eucharistia*, listowi apostołskiemu *Rosarium Virginis Mariae*, katechezom maryjnym, jakie papież wygłosił w latach 1995-1997.

Słowa kluczowe: *Maryja, kult maryjny, chrystocentryzm, Jan Paweł II.*

Christological orientation of Marian cult according to Saint John Paul II

Summary

John Paul II's pontificate is characterized by Marian teaching, which is abundant not only in the doctrine, but it is inspirational from the cultic point of view. The papal domain is the care for Christological orientation of Marian piety. On the one-hundredth anniversary of the Pope's birth, the article reveals why Christocentrism belongs to the nature of Marian cult and how it is specifically manifested. These issues delineate its basic structure. At first, the formula "through Jesus to Mary" comes to the foreground, which is balanced by the traditional formula "through Mary to Jesus". The next point focuses on the contemplation of the Christ's face in Mary's "school" (the Eucharist and the Rosary). In order to Christologically renew Marian piety, it is beneficial to utilize the model of Marian mediation in Christ (*Maria in Christo Mediatrix*), which is motherly and subjected to His mediation. Pope Wojtyła is also a witness and a teacher of entrusting himself to Mary in a filial manner, which originates in Christ and ultimately leads to Him. Finally, the papal *cum*, which expresses the fact that we come to Jesus not only "imitating" Mary, but also "with" Mary. In this respect the most prominent are the encyclicals *Redemptoris Mater* and *Ecclesia de Eucharistia*, apostolic letter *Rosarium Virginis Mariae*, as well as Marian catecheses given by the Pope between the years 1995 and 1997.

Keywords: *Mary, Marian cult, Christocentrism, John Paul II.*

Bibliografia

Balter L., *Wszecchpośrednictwo Maryi a jedyne pośrednictwo Chrystusa*, w: Grzybek S. (red.), *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, Kraków 1988, 121-135.

Hauke M., *Die mütterliche Vermittlung*, w: Ziegenaus A. (red.), *Totus tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II*, Regensburg 2004, 125-175.

Jan Paweł II, *Co znaczy poświęcić świat Niepokalanemu Sercu Maryi?* (Homilia w Fatimie, 13V 1982), JPMB, t. 2, 154-163.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater. O Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła* (25 III 1987), Watykan 1987.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994.

Jan Paweł II, *Maryja w perspektywie trynitarniej* (Audiencja generalna, 10 I 1996), JPMB, t. 4, 133-135.

Jan Paweł II, *Przesłanie na XIX Międzynarodowy Kongres Maryjny na Jasnej Górze w Częstochowie* (15 VIII 1996), JPMB, t. 3, 227-229.

Jan Paweł II, *Natura kultu maryjnego* (Audiencja generalna, 22 X 1997), JPMB, t. 4, 311-313.

Jan Paweł II, *Modlitwa do Maryi* (Audiencja generalna, 5 XI 1997), JPMB, t. 4, 318-320.

Jan Paweł II, List apostolski *Rosarium Virginis Mariae* (16 X 2002), Poznań 2002.

Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia. O Eucharystii w życiu Kościoła* (17 IV 2003), Poznań 2003.

Kochaniewicz B., *Matka Odkupiciela w tajemnicy krzyża*, w: tenże, *Wybrane zagadnienia z mariologii Jana Pawła II*, Niepokalanów 2007, 88-102.

Kochaniewicz B., *Współodkupicielka czy Matka Odkupiciela?*, w: tenże, *Wybrane zagadnienia z mariologii Jana Pawła II*, Niepokalanów 2007, 103-121.

Kudasiewicz J., „Przez Jezusa do Maryi” w Biblii, PJM 31-51.

Łaszewski W., *Pośrednictwo szczególne i wyjątkowe*, MOTK 91-118.

Łukaszuk T.D., *Chrystologiczna zasada odnowy kultu maryjnego*, w: Napiórkowski S.C. (red.), *Nauczycielka i Matka. Adhortacja „Marialis cultus” na temat należycie pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarze*, Lublin 1991, 167-189.

Mastalska D., *Maryja wzorem i nauczycielką w nauczaniu Jana Pawła II, „Salvatoris Mater”* 5(2003)3, 90-104.

Napiórkowski S.C., *Pośredniczka w Chrystusie*, MOTK 195-213.

Napiórkowski S.C., *Dwa wielkie słowa o Maryi: kult maryjny i Matka Odkupiciela*, w: tenże, *Matka Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Niepokalanów 1998, 230-236.

Scheffczyk L., *Die „Marienweihe” in Leben und Lehre Johannes Pauls II unter systematischem Aspekt*, w: Ziegenaus A. (red.), *Totus tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II*, Regensburg 2004, 109-124.

Siwak W., „Przez Jezusa do Maryi” według Jana Pawła II, PJM 163-192.

Siudy T., *Jan Paweł II – świadek i nauczyciel zawierzenia Maryi*, w: Ja-

błoński Z.S. (red.), *Zawierzenie Maryi ku przyszłości. Sympozjum mariologiczne – Jasna Góra, 6-8 XII 1993*, Jasna Góra-Częstochowa 1994, 65-70.

Wojtczak A., *Maryja – „Niewiasta Eucharystii”*, UM 125-149.

Wojtczak A., *Pastoralne przesłanie nauki o chrystocentryzmie pobożności maryjnej*, UM 267-282.

Wojtczak A., *Różaniec – modlitwa maryjna o sercu chrystologicznym*, UM 243-265.

Wojtczak A., *Zasady pobożności maryjnej*, UM 151-185.

KS. GRZEGORZ KOSIOREK

CZŁOWIEK PIERWSZĄ DROGĄ KOŚCIOŁA W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Treść: Wstęp; I. Godność osoby ludzkiej – źródła biblijne i nauczanie Kościoła: 1. Człowiek, arcydziełem Stwórcy; 2. Grzech pierwszych rodziców i jego skutki; 3. Człowiek pomimo wszystko kochany przez Boga. II. Człowiek drogą Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II: 1. Geneza myśli Papieża Polaka; 2. Prymat człowieka na drodze Kościoła. III. Człowiek w samym sercu Kościoła: 1. Troska Kościoła o człowieka; 2. Troska Kościoła o najsłabszych; 3. Troska Kościoła o młodzież i dzieci; 4. Troska Kościoła o rodzinę. Zakończenie.

Wstęp

W jaki sposób kształtowała się wrażliwość Karola Józefa Wojtyły na ludzką krzywdę, konieczność obrony najsłabszych oraz godność każdego człowieka?

To długi proces, trwający przez całe młode życie Wojtyły. W owym czasie stracił on wszystkie najbliższe osoby, całą rodzinę.¹ Pierwsze lata dzieciństwa wzrastał, przyglądając się bardzo trudnym warunkom bytowym Polaków, naznaczonym skrajnym ubóstwem po I wojnie światowej. W tym okresie dynamicznie odradzała się Polska po odzyskaniu niepodległości, co pociągało za sobą potrzebę ofiarnej służby jednostek i całego narodu. Gdy miał 19 lat, wybuchła II wojna światowa – był to czas wielkich okrucieństw i Holokaustu wobec Żydów i Polaków. Bezradny wobec tych niegodziwości Karol nie zgadzał się na krzywdę, która nękała ludność ziemi ojczystej. Dostrzegął, że bezwzględność okupantów mocno dotykała najsłabszych i bezbronnych.² Jako młody

Ks. mgr lic. Grzegorz Kosiorek – prezbiter diecezji łomżyńskiej; w roku 2020 rozpoczął roczny Kurs Teologiczny „ad lauream” na WT UKSW; przygotowuje pracę doktorską z zakresu teologii duchowości pod kierunkiem ks. prof. ucz. dr. hab. Włodzimierza Gałązki.

¹ Por. M. Balon, *Wielki Pontyfikat Św. Jana Pawła II*, Kraków 2018, s. 5.

² Por. G. Galeazzi, G. Svidercoschi, *Kto się boi Jana Pawła II?*, Kraków 2020, s. 24-25.

ksiądz, a potem biskup, doświadczał agresji komunizmu usiłującego odrzeć cały naród oraz Kościół z wiary, wolności i polskości, czemu sam Wojtyła, jak i polski kler, mocno się sprzeciwiał. To wszystko kształtowało wrażliwość przyszłego Papieża na krzywdę jednostek i całego narodu. Postanowił wówczas całe swoje życie *postawić na człowieka*.³

Pontyfikat Jana Pawła II – mającego w pamięci te doświadczenia – od samego początku nacechowany był troską o ludzi najsłabszych i bezbronnych, w szerokim tego słowa znaczeniu.⁴ Wielokrotnie podkreślał, że Kościół musi bronić godności każdej osoby ludzkiej, stworzonej na obraz i podobieństwo Boże, odkupionej przez Chrystusa.⁵ Zaznaczał, że nigdy nie może zgodzić się on na bezprawie i krzywdę ludzką. Człowiek bowiem dla Jana Pawła II był wartością nadrzędną i dlatego Matka Kościół musi stać na straży poszanowania jego praw.

Papież zauważał konieczność przychodzenia z pomocą ludziom młodym, będącym nadzieją oraz przyszłością świata. Pragnął, by otoczeni troską Mistycznego Ciała Chrystusa,⁶ rozwijali własną wrażliwość na pomnażanie w sobie i w swoim środowisku dobra, a także wzajemnej miłości, mającej źródło w Bogu.

Nigdy nie zapomniał o Ojczyźnie, ale robił wszystko co było w jego mocy, by jak najczęściej odwiedzać Polskę. Do końca życia ważne dla niego były jej sprawy.⁷

I. Godność osoby ludzkiej – źródła biblijne i nauczanie Kościoła

Papież Polak – jak zaznaczono powyżej – kładł ogromny nacisk na to, by godność każdej osoby ludzkiej była bezwzględnie poszanowana, ponieważ człowiek i tylko on, nosi w sobie obraz i podobieństwo Stwórcy.⁸ Żadna inna istota żywa nie została tak bardzo wyróżniona. Jedynie ludzie – od samego początku istnienia – uczestniczą w życiu Boga.⁹

³ Por. tamże, s. 26-27.

⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium Vitae* 3, (dalej EV).

⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* 8, (dalej RH).

⁶ Por. Katechizm Kościoła Katolickiego 788, Poznań 1984, (dalej KKK); Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* 7, (dalej KK); RH 18.

⁷ Por. M. Balon, *Wielki Pontyfikat Św. Jana Pawła II*, Kraków 2018, s. 61-67.

⁸ Por. Rdz, 1,26; KKK 225.

⁹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* 19, (dalej KDK).

I dlatego – dzięki łasce – są w stanie wejść w wewnętrzną komunie z Panem Wszechrzeczy.¹⁰ Tak ścisła relacja może nawiązać się między Osobą Boga i człowieka dlatego, że jedynie on na ziemi jest zdolny do poznania i miłowania swego Kreatora.¹¹

1. Człowiek, arcydziełem Stwórcy

Ojciec Święty Jan Paweł II dostrzegał Boga, który z wielką miłością stwarza człowieka i obdarowuje go życiem, podobnym do Jego własnego istnienia. Stwórca czyni go – mężczyzną i niewiastą – swoim obrazem od samego początku wyrażonym w ciele. Mężczyzna i kobieta stanowią dwa różne sposoby ludzkiego bycia ciałem, dlatego to dopiero razem są pełnią obrazu Ojca Niebieskiego.¹²

Słowo *arcydzieło* w samej nazwie wyraża najdoskonalsze dzieło, prześcigające swym fenomenem znacznie inne implikacje Kreatora. Wyjątkowością człowieka jest stworzenie na obraz Boży odzwierciedlający w nim – choć nie w pełni – samego Stwórcę.¹³ Bowiem na podstawie wspaniałości stworzeń, a zwłaszcza osoby ludzkiej, można poznać doskonałość ich Stwórcy.¹⁴ Pan Bóg, powołując do życia Adama i Ewę, daje im podobnie jak aniołom – rozum i wolność wybierania dobra lub zła.¹⁵

Patrząc na powoływanie świata do istnienia,¹⁶ dostrzec można, z jak wielkim pietyzmem Pan Bóg zaangażował się, by był on piękny, pełen harmonii, bezpieczny. Dlaczego świat ma być tak piękny, a raczej ze względu na kogo, tak bardzo bezawaryjny i funkcjonalny? Dowiadujemy się o tym w kolejnych wersach Księgi Rodzaju, gdy jest mowa o stworzeniu wyjątkowej istoty żywej, którą jest człowiek.¹⁷ Bóg Ojciec, czyniąc go, zaangażował się cały, jakby wchodził w głąb siebie,¹⁸ można mniemać, że cała Trójca Przenajświętsza pochyła się nad tą szczególną istotą,¹⁹ stworzoną na obraz

¹⁰ Por. KKK 154.

¹¹ Por. tamże 356.

¹² Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich, odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Kraków 2020, s. 69-70.

¹³ Por. KKK 42-43.

¹⁴ Por. Mdr 13,5.

¹⁵ Por. KKK 311.

¹⁶ Por. Rdz 1, 1-25.

¹⁷ Por. Rdz 1, 26-31.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich, odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Kraków 2020, s. 32.

¹⁹ Por. Rdz 1, 26.

Boży,²⁰ co daje jej ogromną godność, nieporównywalnie większą niż innym bytom ziemskim, zwłaszcza że została obdarowana rozumem i wolną wolą na wzór Stwórcy.²¹

Przedwieczny uczynił swe arcydzieło tak doskonale, że jest ono koroną całego świata ożywionego.²² Ponadto powołał je do istnienia dobrym, by żyło w przyjaźni ze swym Kreatorem i wszystkim, co On uczynił.²³ Pan wszechrzeczy każe mu ziemię czynić poddaną, stawiając go ponad światem,²⁴ dając tej wyjątkowej istocie władzę nad rzeczami stworzonymi i całym globem.²⁵ Co więcej, Pismo Święte mocno podkreśla, że do nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka, czyniąc go obrazem swojej własnej wieczności.²⁶

2. Grzech pierwszych rodziców i jego skutki

Grzech i śmierć weszły na świat przez zawiść diabła,²⁷ który zwiódł podstępem Adama i Ewę.²⁸ Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia*, wskazał, że konsekwencją grzechu pierwszych rodziców była dramatyczna pokusa wyłączenia Boga przez człowieka z życia osobistego.²⁹

Stan pierwotnej doskonałości ludzi uległ osłabieniu w momencie nieposłuszeństwa wobec Stwórcy.³⁰ Co więcej, od tej chwili [...] *prawdziwa inwazja grzechu zalewa świat*,³¹ a istoty rozumne odczuły kryzys świętości, ponieważ przez swój upadek Adam jako pierwszy człowiek utracił pierwotną doskonałość i sprawiedliwość, które otrzymał jako dar od Boga, nie tylko dla siebie, lecz dla wszystkich ludzi.³²

Od czasu pierwszego grzechu ludzie nie zawsze odpłacają posłuszeństwem i wdzięcznością za Miłość, lecz przeciwstawiają się Stwórcy. Próbują swoje cele osiągnąć poza Nim. Jest to skutek wewnętrznego rozdarcia, które

²⁰ Por. Rdz 1, 27.

²¹ Por. EV 34.

²² Por. Syr 17, 1-7; EV 34.

²³ Por. KKK 374.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich, odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Kraków 2020, s. 31-32.

²⁵ Por. Rdz 1, 28-29. KKK 377.

²⁶ Por. Mdr 2, 23.

²⁷ Por. Mdr 2, 24.

²⁸ Por. Rdz 3, 1-6.

²⁹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja *Reconciliatio et Paenitentia* 14, (dalej RP).

³⁰ Por. Rdz 3, 6-7.

³¹ KKK 401.

³² Por. KKK 416.

prowadzi niejednokrotnie do nieszczęść jednostek, a nawet całych zbiorowości,³³ wiodąc je do zbrodni. To zaś obraża i zasmuca Pana, wywołując w Nim słuszny gniew:

- bratobójstwo dokonane przez Kaina,³⁴
- dramat jednostek, np. króla Dawida,³⁵
- zagłada miast, wraz z żyjącymi tam ludźmi np. mieszkańców Sodomy i Gomory,³⁶
- zniszczenie ludzkości w potopie, na skutek wielkiego i powszechnego zepsucia moralnego ludzi wiodącego do braku wrażliwości na upomnienia Stwórcy, które miały doprowadzić do nawrócenia i oddalenia kary za zło.³⁷

Najbardziej bolesnym skutkiem nieposłuszeństwa pierwszych rodziców jest śmierć.³⁸ Jednak Bóg będąc bogatym w miłosierdzie, już w momencie upadku Adama i Ewy – widząc ich smutek i żal z powodu upadku – obiecał, że poprzez osobę Niewiasty pošle Zbawiciela, który pokona szatana.³⁹

3. Człowiek pomimo wszystko kochany przez Boga

Św. Jan Paweł II dostrzegął w każdym człowieku wielkie pokłady dobra. Widział jednak, że słaba wola oraz różne okoliczności życiowe są w stanie odebrać mu moc do podążania drogą posłuszeństwa Panu.⁴⁰ Dlatego wskazywał na człowieka jako na osobę, którą Stwórca umiłował w sposób wyjątkowy, miłością bezwarunkową⁴¹ i jest gotów przebaczyć mu zawsze, gdy tylko żałuje on swego złego postępowania, ponieważ Bóg jest doskonały w swej świętości.⁴²

Ojciec Święty wielokrotnie wspominał o kruchości człowieka zranionego grzechem pierworodnym. Dlatego nie zawsze potrafi on poradzić sobie z nieustannie atakującymi go pokusami odwracającymi jego wzrok od Boga żywego i prawdziwego. Skutkiem tego, kierując swe pragnienia ku bożkom – bardzo różnym na przestrzeni wieków⁴³ – łatwo usprawiedliwia się i prze-

³³ Por. KDK 13.

³⁴ Por. Rdz 4, 6-8.

³⁵ Por. 2 Sam 11, 2-25.

³⁶ Por. Rdz 18, 20-21; 19, 24-25.

³⁷ Por. Rdz 6, 1-7; 7, 7-24.

³⁸ Por. Mdr 2, 24.

³⁹ Por. Rdz 3, 15.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor* 1, (dalej VS).

⁴¹ Por. 1J, 4,19.

⁴² Por. KKK 208.

⁴³ Por. VS 2.

mienia prawdę Bożą w kłamstwo, za sprawą kusiciela,⁴⁴ kierowany pychą, bez trudności tłumaczy swe postępowanie. Z powodu grzechu pierwszych rodziców ludzka zdolność poznawania prawdy jest przytępiona, a wola znacznie osłabiona, dlatego człowiek łatwo poddaje się pokusie. W konsekwencji synowie Adama i Ewy, ulegając relatywizmowi moralnemu i sceptycyzmowi, zaczynają szukać złudnej wolności poza samą prawdą – Bogiem.⁴⁵

Stwórca jednak świadom ludzkiej słabości nie przestaje kochać dzieła rąk swoich, stworzonego na Jego obraz.⁴⁶ Co więcej, zawsze pierwszy go szuka.⁴⁷ Człowiekowi zatem należy się szczególna uwaga i wszelka możliwa pomoc Kościoła, by mógł powrócić do Stwórcy, ilekroć żałuje. Albowiem mimo swej grzesznej natury, zranionej grzechem pierwszych rodziców,⁴⁸ nigdy nie przestał być koroną stworzenia i umiłowanym dzieckiem Boga.⁴⁹ To właśnie dlatego ma być on otoczony przez Kościół największą troską – ma być pierwszą drogą Kościoła.⁵⁰

II. Człowiek drogą Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II

Papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu ukazywał człowieka jako osobę wyjątkową w Bożych oczach. Ze względu na ten przywilej, od samego początku swego pontyfikatu, zadał Kościołowi nową misję – bezkompromisowe zatroskanie o dobro wszystkich ludzi. Wyzaczył Mu tym samym znamienne spojrzenie na każdą osobę ludzką przez pryzmat, jakim widzi go sam Stwórca. I chociaż Kościół już wcześniej dostrzegał człowieka jako byt wyróżniający się spośród całego stworzenia, to jednak teraz musi postawić go w samym centrum swego posługiwania. Ma uczynić go główną drogą swego planu działania, wiodąc całą mocą ku poznaniu i pokochaniu Chrystusa oraz poddaniu codziennego życia zasadom Ewangelii, aby dzięki temu osiągnął on zbawienie.⁵¹

⁴⁴ Por Rdz 3, 5.

⁴⁵ Por. VS 2.

⁴⁶ Por. Rdz 1, 27.

⁴⁷ Por. Rdz 3, 9.

⁴⁸ Por. Rdz 3, 6-7.

⁴⁹ Por. J 17,26.

⁵⁰ Por. S. Stefanek, *Życie jest święte*, Łomża 26.03.2005, ŁWD 67 (2005), nr 1, s. 102.

⁵¹ Por. F. Woronowski, *Chrześcijanin. Pełnia jego życia religijnego i ruch najgłębszej odnowy*, Łomża 1999, s. 4-5.

1. Geneza myśli Papieża Polaka

Jak wspomniano na wstępie, koncepcja Papieża Polaka odnosząca się do osoby ludzkiej – biorącej swą godność bezpośrednio od Stwórcy – kształtowała się w wirze trudnych doświadczeń związanych z losami udręczonej Ojczyzny, Kościoła i poszczególnych osób. Karol Wojtyła nigdy nie zgadzał się z okrucieństwem, jakie niosły ze sobą reżimy – najpierw nazizmu, a potem komunizmu. Dlatego jako młody człowiek, potem ksiądz, a następnie biskup, arcybiskup i kardynał Krakowa, wszelkimi staraniami wpływał na wyzwolenie ludzi spod dyktatury.

Jan Paweł II od początku swego pontyfikatu – wzorem Soboru Watykańskiego II – inspirował wszystkich ludzi, aby używając wszelkich możliwych starań i środków, wspólnie dążyli do jedności w Chrystusie.⁵² To przynaglanie do przyjaźni w Panu Ojciec Święty przejął od swoich wielkich poprzedników: Jana XXIII, Pawła VI oraz Jana Pawła I.

I chociaż pontyfikat tego ostatniego trwał jedynie 33 dni, to jednak Papież Polak dostrzegł w nim wyznaczoną przez Opaczność Bożą drogę, którą winien kroczyć Kościół w przededniu XXI w.⁵³ Dlatego też w myśl swego poprzednika przyjął imiona dwóch wcześniejszych papieży *Jan Paweł* (por. RH 2).⁵⁴

2. Prymat człowieka na drodze Kościoła

Zdaniem Papieża, człowiek – i tylko on – swoim podobieństwem do Stwórcy oraz umiejętnością nawiązywania z Nim głębokiej relacji osobowej, sam niejako wskazuje kierunek, w którym powinien zdążać Kościół. Sam staje się główną koncepcją Mistycznego Ciała Chrystusa.

Jan Paweł II, odnosząc się do przesłania księdza kardynała Stefana Wyszyńskiego, podkreślał, że Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi. Wyzaczył tym samym Kościołowi zadanie doprowadzenia każdego człowieka do świętości. Ta misja, którą swemu Mistycznemu Ciału zlecił Chrystus, zdaniem Papieża, jest nadrzędna, dlatego akcentował mocno, że: *człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia*

⁵² Por. KK 1.

⁵³ Por. RH 2.

⁵⁴ Por. Tamże 2.

i Odkupienia.⁵⁵ Chociaż Ojciec Święty nadał tym słowom taki kształt dopiero w encyklice *Redemptor hominis*, to jednak były one głęboko zakorzenione w jego wcześniejszym nauczaniu. Już jako młody biskup, a potem kardynał prowadził refleksję duchową, teologiczną i filozoficzną nad prawdą o człowieku, o jego niepowtarzalnej wyjątkowości, który jako osoba posiada niezbywalne prawa.⁵⁶ Konsekwentnie tę myśl o człowieku będącym drogą Kościoła kontynuował, a czynił to ze względu na jego podobieństwo do Stwórcy. Uczył, że godność jego człowieczeństwa może być właściwie rozumiana jedynie w możliwości nawiązywania szczególnej relacji z Bogiem. I wyjątkowość ta musi być odczytywana nie tylko w odniesieniu czysto pojęciowym, ale praktycznie winna uwzględniać pełną rzeczywistość egzystencji każdej jednostki w jej życiu codziennym. Bowiem człowiek i jego najwyższe powołanie odsłania się w Chrystusie poprzez objawienie tajemnicy Ojca i Jego miłości.⁵⁷ Uważał, że tę drogę Kościół musi przebywać z każdym człowiekiem bardzo indywidualnie i bardzo osobowo, na wzór Chrystusa. Dlatego, iż została ona zadana Kościołowi raz na zawsze. Wobec tego Zbawiciel przez swoje Ciało Mistyczne pragnie doprowadzić każdą osobę ludzką do Ojca i Jego miłości, bez względu na czasy, w jakich przyjdzie jej wzrastać.⁵⁸

III. Człowiek w samym sercu Kościoła

Jan Paweł II podkreślał z naciskiem, że człowiek nie może żyć bez Miłości. Dopiero w Bogu, kochającym bezwarunkowo, potrafi on w pełni odnaleźć samego siebie, sens własnego życia i odkryć swą pierwotną godność przywróconą mu przez Odkupiciela.⁵⁹ Dlatego Papież pragnął, by Kościół pomagał ludziom wszystkich czasów zwracać wzrok w stronę Jezusa, który do głębi dotyka ludzkich serc, sumień i wszystkich spraw.⁶⁰ Matka Kościół nie może zatem odstąpić żadnego człowieka, ale z wciąż większą determinacją winna kierować go ku Chrystusowi.⁶¹

⁵⁵ Tamże 14.

⁵⁶ Por. G. Galeazzi, G. Svidercoschi, *Kto się boi Jana Pawła II?*, Kraków 2020, s. 83.

⁵⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia* 1, (dalej DM).

⁵⁸ Por. tamże 1.

⁵⁹ Por. RH 10.

⁶⁰ Por. tamże 10.

⁶¹ Por. tamże 14.

1. Troska Kościoła o człowieka

Jan Paweł II dawał mocny wyraz przekonaniu, iż nikt nie jest aż tak zły, by zasłużył na totalne odrzucenie i potępienie, lecz ma prawo otrzymać szansę przemiany życia oraz naprawienie krzywd zadanych drugim. Winien mieć sposobność zrehabilitowania się i oczekiwać Bożego miłosierdzia, ponieważ Chrystus umarł za wszystkich bez wyjątku.⁶² Każda inna koncepcja byłaby niesprawiedliwa i niezgodna z miłością bliźniego, którym jest każdy człowiek bezwzględnie. Co więcej, żeby przywrócić go społeczeństwu i pomóc na nowo stać się prawdziwie dzieckiem Bożym, należy wnikliwie, ale bardzo subtelnie, wkroczyć w historię jego życia, aby zrozumiał, jak bardzo grzech odebrał mu pierwotną niewinność, by w konsekwencji miał możliwość odzyskać ją na nowo.

Papież Polak podkreślał, iż Kościół winien otoczyć troską każdą osobę ludzką – od poczęcia, aż do naturalnej śmierci. Również wtedy, gdy odbiera sama sobie swą własną godność, krzywdząc siebie lub drugich.⁶³ Matka Kościół nie może przekreślić ludzi uwikłanych w grzech, nieradzących sobie z własną słabością, brakiem moralności, a nawet targających się na życie własne czy bliźnich. Ma Ona natomiast obowiązek przynaglać do oderwania się od grzechu, w który jednostka się uwikłała.⁶⁴ Dysponuje przy tym prawem nawoływania do czynienia pokuty, żalu za grzechy, okazania skruchy oraz przyjęcia postawy skruszonej. Jest to konieczne do nawrócenia, ponieważ ktoś taki, nie uznając własnego grzechu, nie nawróci się. Trzeba zatem przyjść mu z pomocą, by mógł poznać samego siebie, co z kolei pozwoli ocenić właściwie własną sytuację, w której przez złe wybory się znalazł. To dopiero pozwoli ponownie nawiązać przyjaźń z Bogiem, z sobą samymi i innymi ludźmi.⁶⁵

Takiej rzetelności Kościoła wobec każdej osoby ludzkiej domaga się Chrystus. Wynika ona z nakazu Jezusa, by miłosierdzie było głoszone względem każdego, nawet najbardziej potępionego w oczach ludzkich. Stwórca bowiem nie chce śmierci grzesznika, lecz pragnie, by się nawrócił i miał życie.⁶⁶ Pan wszelkiego istnienia ma plan wobec każdej istoty ludzkiej i jeżeli tylko pozwoli ona działać Bogu w swoim życiu, może wejść na wyżyny świę-

⁶² Por. tamże 14.

⁶³ Por. EV 3.

⁶⁴ Por. RH 10.

⁶⁵ Por. RP 13.

⁶⁶ Por. EV 9.

tości poprzez pokutę oraz przemianę wewnętrzną, a następnie świadczyć o miłości Trójcy Przenajświętszej.⁶⁷

Dlatego Jan Paweł II bardzo mocno akcentował, iż władza, wymierzając sprawiedliwość nawet największemu przestępcy – ma obowiązek doprowadzić do jego przemiany oraz powrotu. Nigdy jednak nie ma prawa dopuścić do karania śmiercią.⁶⁸ Ojciec Święty stał na straży każdego życia ludzkiego, ponieważ nie można tracić wiary w dobro drzemiące w człowieku i w jego nawrócenie. Pan Jezus w każdym czasie daje ludziom ogrom łask i skuteczne środki, aby wszyscy mogli osiągnąć świętość. Nadto pomaga w zbawieniu i najeźniej czyni to przez swój Kościół wyposażony do tego – przez Niego samego – w sakramenty święte⁶⁹ oraz w mandat głoszenia nawrócenia przez Słowo Boże.⁷⁰

Skoro – zdaniem Papieża – Kościół tak wielką uwagę zwraca na ochronę życia, w tym życia przestępcy, o ileż bardziej ma obowiązek dbać o każde życie niewinne, a zwłaszcza ludzi najsłabszych i bezbronnych, bez żadnego wyjątku.⁷¹

2. Troska Kościoła o najsłabszych

Święty Papież ludzi słabych i bezbronnych postrzegał w szerszej perspektywie. Nie ograniczał się jedynie do nieumiejącego się jeszcze bronić człowieka, żyjącego pod sercem matki oraz bezsilnych wobec trudnego położenia ludzi w podeszłym wieku i nieuleczalnie chorych. Patrzył globalnie, wskazując przy tym ludzką niemoc w obliczu niesprawiedliwości, w stosunku do której jednostka bywa bezsilna.⁷²

Nauczanie Jana Pawła II staje się jeszcze bardziej aktualne w obecnych czasach, gdy świat doświadcza ogromnego kryzysu w postaci braku poszanowania dla ludzkiego życia. Z tego powodu Ojciec Święty w pierwszej kolejności najbardziej solidaryzował się ze wspomnianymi powyżej ludźmi najsłabszymi i bezbronnymi. Wyraz temu dał w Encyklice *Evangelium Vitae*, ukazując w niej zatroskanie o ich życie, wyznaczając tym samym właściwy kierunek podążania Kościoła XXI w.⁷³

⁶⁷ Por. Dz 9, 1-31.

⁶⁸ Por. EV 56.

⁶⁹ Por. RP 11.

⁷⁰ Por. tamże 12.

⁷¹ Por. EV 57.

⁷² Por. tamże 3.

⁷³ Por. tamże 58-67.

Niemniej jednak wielu ludzi współcześnie żyjących nie zgadza się z nauką św. Jana Pawła II.⁷⁴ A przecież Ojciec Święty wspierając się dorobkiem Soboru Watykańskiego II, wyrażał się stanowczo, wytykając to wszystko, co godzi w samo życie, naruszając całość osoby ludzkiej w jej godności jak: wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, aborcja, eutanazja i samobójstwo, okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, próby wywierania przymusu psychicznego, a także nieludzkie warunki życia i pracy, gdzie pracownik staje się narzędziem zysku, a nie wolną osobą, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytutka, handel kobietami i dziećmi. Papież wykazywał, że to wszystko jest czymś haniebnym, zaś owe praktyki bardziej kompromitują tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy. W konsekwencji uwłaczają czci należnej Stwórcy.⁷⁵

Wydawać by się mogło, iż wielu z nas – szczególnie w obecnych czasach – ulega poglądom sprzecznym z nauczaniem Kościoła, zwłaszcza w zakresie dotyczącym takich zagadnień jak legalizacja aborcji i eutanazji zasłaniając się fałszywą dobrocią. Jest to powodowane tym, iż zło jest krzykliwe i próbuje zagłuszyć ogromne pokłady dobra. Pojawia się wrażenie, że *kultura śmierci* zwycięża nad *kulturą życia*.⁷⁶ Na szczęście to tylko złudzenie, bo cnota jest więcej – ona dzięki Mądrości Bożej przerasta niemoralność i trwa.⁷⁷ W Kościele, w którym działa Duch Święty, nieskazitelność wciąż tryumfuje. Trzeba tylko na to działanie Ducha Bożego w człowieku i w świecie ciągle na nowo otwierać oczy i serca ludziom współcześnie żyjącym.⁷⁸

Jan Paweł II nie poddawał się nigdy opiniom próbującym zamknąć usta nauczającego Kościoła. Co więcej, wspierał duchowo głowy państw – chociażby prezydenta Ronalda Regana, którego wiele łączyło z Papieżem Polakiem. Obaj oni omal nie zginęli w zamachach, byli zdecydowanymi antykomunistami, potępiali moralny relatywizm, występowali przeciw kontrkulturze, stanowczo sprzeciwiali się aborcji i wszystkiemu, co było związane z *cywilizacją śmierci*.⁷⁹

Papież mężnie głosił Chrystusa jako jedyne źródło prawdziwego ładu w świecie. Dlatego, przygotowując Kościół do wejścia w XXI wiek, pod-

⁷⁴ Por. M. Balon, *Wielki Pontyfikat Św. Jana Pawła II*, Kraków 2018, s. 69-70.

⁷⁵ Por. EV 3.

⁷⁶ Por. tamże 95.

⁷⁷ Por. Mdr 7, 22-30.

⁷⁸ Por. VS 22.

⁷⁹ Por. M. Balon, *Wielki Pontyfikat Św. Jana Pawła II*, Kraków 2018, s. 42.

kreślał, że trzeba rozbudzić w każdym wierzącym prawdziwą tęsknotę za autentyczną świętością, mocno zakotwiczoną w oczekiwaniu na wieczność w niebie, opartą na Ewangelii, a szczególnie na przykazaniu miłości Boga i bliźniego, do której wiedzy ciasna brama nawrócenia i osobistej odnowy. Ojciec Święty zaznaczał, że może się to dokonać jedynie poprzez żarliwą modlitwę, mocne przyłgnięcie do Żywego Boga oraz solidarność z bliźnimi – najbardziej potrzebującymi pomocy.⁸⁰

Następca św. Piotra doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że człowiek dobrze ukształtowany duchowo, pragnący świętości, nie odwróci się od Boga i od człowieka będącego w potrzebie. Zachęcał zatem, by ludzie otwierali się na Chrystusa, Jedyne Pośrednika, albowiem to jest nader skuteczne w budowaniu *kultury życia*.⁸¹ Natomiast, gdy dodatkowo zapraszamy do tego procesu Maryję, wówczas nabiera on formy apelu kierowanego przez Najświętszą Panią do samego Jezusa. To zaś musi zaowocować nawróceniem jednostek, a tym samym radykalną odnową życia całego Kościoła.⁸²

3. Troska Kościoła o młodzież i dzieci

Papież Polak był przyczyną sprawczą powstania nowego programu dla Kościoła. Miał on cechować się bezwzględną koniecznością wspierania rozwoju ludzi młodych. Dlatego zwracał uwagę świata, bardziej niż Jego poprzednicy, na potrzebę otwierania przed nimi większych możliwości wzrastania w mądrości – przez dostęp do edukacji – i bez względu na status społeczny. To z kolei zaowocowało otwarciem przed nimi szerokich horyzontów, a tym samym zdopingowało wielu spośród nich do tego, by stawiali sobie wysokie poprzeczki – rywalizowali w duchu *fair play*, gdzie próba pokonania i zdyskredytowania innych nie była konieczna, lecz liczyło się wspólne pomnażanie dobra. W ten sposób mogli intensyfikować wrodzony potencjał budowania lepszego ładu społecznego, dając sobie i innym realne szanse tworzenia świata w oparciu o miłość czerpaną z Ewangelii.

Jan Paweł II jako młody ksiądz, a potem kardynał krakowski, zawsze szukał sposobności dotarcia do jak największej liczby młodych. Jako Papież również wypatrywał najlepszych metod trafienia do ich serc. Liczyła się dla niego każda jednostka, która gdy staje się bliska Chrystusowi, owocuje po-

⁸⁰ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* 42, (dalej TMA).

⁸¹ Por. EV 95.

⁸² Por. TMA 42.

tężną inwazją dobra w świecie.

Papież Polak już na początku swego pontyfikatu – w pierwszej encyklice *Redemptor Hominis* wydanej 4 marca 1979 r. – wskazywał na swą troskę o właściwy wzrost młodych w łasce Bożej. Aby to osiągnąć, zobowiązywał małżonków, kapłanów i osoby konsekrowane do wierności powołaniu. Zaznaczał, że ta radykalność podjętych zobowiązań jest konieczna, by stawali się dla dzieci i młodzieży najlepszym wzorem tego, jak należy żyć.⁸³

Fenomenem Ojca Świętego Jana Pawła II była niesamowita łatwość nawiązywania kontaktu z młodzieżą. Potrafił zachwycić swą otwartością, odpowiadając na najtrudniejsze pytania nawet tych spośród młodych, którzy nie zgadzali się z poglądami Kościoła głoszonymi przez Wikariusza Jezusa Chrystusa.⁸⁴

W 1980 r., podczas podróży apostolskiej do Francji, Papież został na nowo zainspirowany tym, w jaki sposób Kościół może bardziej zaopiekować się młodzieżą. Otóż jeden z młodych ludzi przedarł się przez kordon policji i zbliżywszy się na odległość kilku metrów do Papieża, zawołał: *Jestem ateistą, wyjaśnij mi, dlaczego wierzysz w Boga!* Te słowa napełniły zadumą Ojca Świętego i powiedział: *Tym młodym ludziom musimy udzielić odpowiedzi.* Była to iskra, która miała stać się podwaliną Światowych Dni Młodzieży.⁸⁵ To właśnie wówczas Papież zapragnął, by takie spotkania odbywały się cyklicznie. Od tamtej pory nosił w sercu konieczność wprowadzenia tej myśli w czyn. Odpowiedź otrzymał w 1983 r., kiedy Kościół obchodził Jubileusz Roku odkupienia – 150. rocznicę Męki Pańskiej.⁸⁶ Jan Paweł II zaproponował Radzie do Spraw Świeckich, by w tym wyjątkowym czasie przygotowała osobne spotkanie Papieża z młodymi ludźmi. Właśnie wtedy młodzi, wspólnie z Ojcem Świętym, tę ideę wprowadzili w życie, proponując spotkanie na skalę masową. Wikariusz Jezusa Chrystusa był tak przeszczęśliwy, że nie naradzając się z urzędnikami watykańskimi, natychmiast ogłosił, że zaprasza młodych chrześcijan do Watykanu na Niedzielę Palmową roku 1984. Wielkość pierwszych Światowych Dni Młodzieży przekroczyła wszelkie oczekiwania. Organizatorzy spodziewali się 60 tys., a przyjechało 300 tys.⁸⁷ Powodem tego – jak twierdził Następca św. Piotra – była potrzeba wspólnych spotkań, dzielenia się doświadcze-

⁸³ Por. RH 21.

⁸⁴ Por. M. Balon, *Wielki Pontyfikat Św. Jana Pawła II*, Kraków 2018, s. 37.

⁸⁵ Por. G. Galeazzi, G. Svidercoschi, *Kto się boi Jana Pawła II?*, Kraków 2020, s. 97.

⁸⁶ Por. tamże, s. 98.

⁸⁷ Por. M. Balon, *Wielki Pontyfikat Św. Jana Pawła II*, Kraków 2018, s. 39.

niami, słuchania Słowa Bożego, wspólnego spojrzenia w przyszłość oraz potwierdzenia słuszności własnych wyborów życiowych.⁸⁸

ŚDM są uważane przez wielu za najpiękniejszy „wynalazek” Papieża Polaka, chociaż on twierdził z pokorą, że to był pomysł młodych, którzy sami wymyślili te spotkania.⁸⁹

Ojciec Święty utwierdzony, że jest to znak czasu i dzieło Boga, dążył do tego, by stało się ono udziałem wszystkich młodych, aby każdy z nich miał równe szanse na przeżycie tych wzniosłych chwil i wspólne świętowanie, w gronie rówieśników, doświadczając miłości Boga i wzajemnej solidarności. Dlatego ustanowił Światowe Dni Młodzieży w każdej diecezji. Stały się one przez to – jak pragnął Papież – dostępne dla każdego.⁹⁰ Okazały się gigantycznym sukcesem ewangelizacyjnym oraz przyczyną odrodzenia wiary w środowiskach i miejscach uznawanych wcześniej za duchową pustkę.⁹¹

4. Troska Kościoła o rodzinę

Ojciec Święty Jan Paweł II z ogromnym szacunkiem pochylał się nad sprawami rodziny. Chociaż sam nie mógł długo cieszyć się ciepłem ogniska domowego, wiedział jednak, że jest ono najlepszą szkołą bogatszego człowieczeństwa.⁹² Dlatego pragnął, by Kościół otoczył tę wyjątkową komórkę społeczną szczególną troską, gdyż jest ona jednym z najcenniejszych dóbr ludzkości.⁹³

Papież sięgał w swoim nauczaniu do wielkiego dorobku Soboru Watykańskiego II. Podobnie jak Ojcowie soborowi uważał, że aby mąż i żona mogli osiągnąć pełnię swego życia i posłannictwa, powinni dopilnować, by w życzliwej atmosferze wspólnie wymieniać myśli oraz troskliwie współdziałać w wychowaniu dzieci.⁹⁴

Mocno akcentował, że właściwym źródłem uświęcenia związku mężczyzny i kobiety oraz budowanej przez nich wspólnoty jest sakrament małżeństwa. Zaznaczał, że Chrystus jest obecny w całym życiu małżonków, a nie tylko w kościele podczas ceremonii ślubnej. Zbawiciel pragnie, by kochali się oni we wzajemnej wierności tak ściśłą miłością, jaką On ukochał

⁸⁸ Por. G. Galeazzi, G. Svidercoschi, *Kto się boi Jana Pawła II?*, Kraków 2020, s. 100.

⁸⁹ Por. tamże, s. 98.

⁹⁰ Por. tamże, s. 100.

⁹¹ Por. M. Balon, *Wielki Pontyfikat Św. Jana Pawła II*, Kraków 2018, s. 39.

⁹² Por. KDK 52.

⁹³ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* 1, (dalej FC 1).

⁹⁴ Por. KDK 52.

swój Kościół. Pan Jezus przepęlnia całe ich życie wiarą, nadzieją i miłością, by zbliżali się coraz bardziej do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia, wielbiąc Boga życiem.⁹⁵

Ojciec Święty wyznaczał konkretne zadanie Kościołowi – otoczenia małżonków troską poprzez obfite szafowanie sakramentów świętych. Podkreślał przy tym, iż Eucharystia jest samym źródłem związku sakramentalnego. Bowiem w tej bezkrwawej ofierze Chrystusa dokonującej się podczas każdej Mszy św. – mogą oni najpełniej odnaleźć korzenie, z których wyrasta, stale się odnawia i nieustannie ożywia ich przymierze. Ofiara Ciała i Krwi Chrystusa zdaniem Papieża jest źródłem miłości intensyfikującej komunie małżonków, czyniąc ich jeszcze bardziej jednym ciałem. Ofiara ta rozpała w rodzinie chrześcijańskiej dynamizm misyjny i apostołski.⁹⁶

Karol Wojtyła w czasie trwania Soboru Watykańskiego II miał realne możliwości wpływać na formę i treść dokumentów koncylium. Był niejako przyczyną sprawczą ich całokształtu. Jako następcą św. Piotra chętnie się nimi posługiwał, angażując Kościół, by jak najowocniej służył ognisku domowemu. Widział w nim bowiem fenomen pokoleniowy, dzięki któremu starsi i młodszy spotykają się, pomagając sobie wzajemnie w osiągnięciu pełnej mądrości życiowej. Szanują przy tym właściwą hierarchię praw poszczególnych jej członków. Tak więc ta, choć bardzo mała, komórka społeczna, dysponuje niesamowitą mądrością, jest zatem fundamentem społeczeństwa.⁹⁷ To zaś zobowiązuje wszystkich mających wpływ na wspólnoty i grupy społeczne, by oddziaływali dźwigając wzwzysł geniusz małżeństwa i rodziny. Dlatego władza państwowa ma uważać za swą świętą powinność uznawać je, ochronić, popierać, strzec moralności publicznej i sprzyjać dobrobytowi domowemu. Musi ponadto zabezpieczyć prawa rodziców do rodzenia potomstwa i wychowywania go na łonie ogniska domowego (por. KDK 52).⁹⁸

⁹⁵ Por. FC 56.

⁹⁶ Por. tamże 57.

⁹⁷ Por. KDK 52.

⁹⁸ Por. tamże 52.

Zakończenie

Powyższy artykuł ukazuje, iż całe nauczanie Papieża Polaka było pionierskie i uniwersalne. Wprowadziło wiele odważnych zmian, zachowując jednocześnie mądrość dorobku pokoleń. Przypominało, iż człowiek nigdy nie przestał być podstawową drogą codziennego życia Kościoła i jego doświadczenia jako wspólnoty. Inspirowało ono Kościół – i czyni to dziś – by stał On na straży życia każdej istoty ludzkiej, zwłaszcza słabej i bezbronnej. Człowiek winien mieć prymat przed wszystkim innym, zatem należy mu się bezkompromisowe poszanowanie jego godności, troska o ustawiczny rozwój duchowy, intelektualny i materialno-bytowy.

Wielka mądrość Ojca Świętego we wszystkich ludziach budziła i budzi nadal wiele emocji oraz przemyśleń. Jedni się go lękają, bo łamie stereotypy i wpływa na zmianę systemów, inni kochają, ponieważ jest na wskroś ludzki i autentyczny.

Streszczenie

Jan Paweł II dzięki autentycznej świętości i zatroskaniu o każde ludzkie życie stał się wiarygodnym świadkiem Jezusa Chrystusa. Dzięki temu jego nauczanie było na wskroś przekonujące i pociągało ludzkie serca do kroczenia drogą wiary.

Od najmłodszych lat cechowała go ogromna wrażliwość na konieczność niesienia pomocy każdemu człowiekowi, a w sposób szczególny słabemu i bezbronnemu, który sam nie potrafi stawić czoła zagrożeniom czyhającym na jego bezpieczeństwo i życie. Osoba ludzka stała się dla niego wyznacznikiem wskazującym kierunek, w którym powinien zmierzać Kościół.

Obserwując jego życie i nauczanie, można zauważyć, że pochylał się nad wszystkimi ważnymi sprawami, którymi żyje dzisiejszy świat. Nie stronił od trudnych wyzwań i pytań.

Chociaż od śmierci Papieża Polaka minęło już 16 lat, to jednak Jego nauczanie jest wciąż aktualne i potrafi zainspirować każdego człowieka do dobrej woli do czynienia refleksji nad przemijaniem, sensem życia i koniecznością ofiarnej służby na rzecz bliźnich.

Słowa kluczowe: *godność; prymat; troska o człowieka.*

Man is the first way of the Church in the teaching of John Paul II

Summary

Thanks to His genuine holiness and concern for every human life, John Paul II became a credible witness of Jesus Christ. As a result, His teaching was thoroughly convincing and drew human hearts to follow the path of faith.

From an early age, He was very sensitive to the need to help every person, especially the weak and defenseless, who alone cannot face the threats lurking in his or her safety and life. The human person became for Him a determinant pointing the direction in which the Church should go.

Observing His life and teaching, we can see that He was concerned with all the important matters that struggles today's world. He did not shy away from difficult challenges and questions.

Although 16 years have passed since the death of the Polish Pope, His teaching is still relevant and can inspire every man of good will to reflect on the passing of time, the meaning of life and the necessity of devotional service to others.

Keywords: *dignity; primacy; concern for man.*

Bibliografia

- Balon M., *Wielki pontyfikat św. Jana Pawła II*, Kraków 2018.
Galeazzi G., Svidercoschi G., *Kto się boi Jana Pawła II?*, Kraków 2020.
Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Rzym 1979.
Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, Rzym 1980.
Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor*, Rzym 1993.
Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium Vitae*, Rzym 1995.
Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Rzym 1981.
Jan Paweł II, Adhortacja *Reconciliatio et Paenitentia*, Rzym 1984.
Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, Rzym 1994.
Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Kraków 2020.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia, Poznań 2003.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, Poznań 1967.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, Poznań 1967.

Stefanek S., *Życie jest święte*, „Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne” 67(2005), nr 1, s. 100-103.

Woronowski F., *Chrześcijanin. Pełnia jego życia religijnego i ruch najgłębszej odnowy*, Łomża 1999.

KS. WALTER RACHWALIK

FENOMEN MIŁOSIERDZIA
„PROMIENIA SILNEJ ŁASKI BOŻEJ
OSTATECZNEJ” W ŚWIETLE *DZIENNICZKA*
ŚW. SIOSTRY FAUSTYNY KOWALSKIEJ

Treść: Wstęp, 1. Tajemnica odejścia z tego świata, 2. Tajemnica sądu szczegółowego, 3. Tajemnica końcowego oczyszczenia zbawionych, 4. Tajemnica wiecznego zbawienia, 5. Tajemnica wiecznego potępienia, Zakończenie.

Wstęp

W nauce Kościoła istotne miejsce zajmuje prawda o śmiertelności każdej istoty ludzkiej oraz o jej nieśmiertelności. Chwilą ich zetknięcia jest śmierć. Sama zaś świadomość nieuniknionej perspektywy kresu ziemskiej egzystencji „służy także jako przypomnienie, że mamy tylko ograniczony czas, by realizować nasze życie”¹. W nauce Soboru Watykańskiego II zawarte jest stwierdzenie, z którego wynika, iż nieodwracalność faktu śmierci okazuje się być światłem, w którym ludzki byt znajduje ostateczne uzasadnienie swego istnienia: „Tajemnica losu ludzkiego ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci”². W Katechizmie Kościoła Katolickiego jest mowa o tym, że „śmierć jest końcem ziemskiej pielgrzymki człowieka, czasu łaski i miłosierdzia, jaki Bóg ofiarowuje człowiekowi, by realizował swoje ziemskie życie według zamyśłu Bożego i by decydował o swoim ostatecznym przeznaczeniu”³. Kościół wyznaje, że w chwili śmierci „każdy człowiek w swojej nieśmiertelnej duszy

Ks. Walter Rachwalik – mgr-lic. Doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, ojciec duchowy polskiej mistyczki Alicji Lenczewskiej (1934-2012).

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego 1007*, [dalej KKK]. Pallottinum, Poznań 1994.

² *Sobór Watykański II, konst. Gaudium et spes*, 18.

³ KKK 1013.

otrzymuje zaraz po [niej] wieczną zapłatę na sądzie szczegółowym, który polega na odniesieniu jego życia do Chrystusa i albo dokonuje się przez oczyszczenie, albo otwiera bezpośrednio wejście do szczęścia nieba, albo stanowi bezpośrednio potępienie na wieki⁴. Kościół stale przywołuje słowa Zbawiciela jednoznacznie definiujące nieodwołalność nieodwracalnego faktu zarówno wiecznego zbawienia, jak i potępienia⁵.

Tematyka prawd wiary dotycząca rzeczy ostatecznych człowieka znajduje swoje odzwierciedlenie w doświadczeniach religijnych mistyków Kościoła. Teologowie jednomyślnie wykazują w swoich badaniach, że wielu spośród nich otrzymało już za życia ziemskiego przywilej wglądu w te tajemnice⁶. Do ich grona należy św. Siostra Faustyna Kowalska (1905-1938)⁷, potwierdzenie tego odnajdujemy w jej pismach⁸.

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel ukazanie sposobów i form, poprzez które Bóg wyjaśnił Świętej z Krakowa, z perspektywy Wieczności, sens i istotę śmierci, sądu szczegółowego, czyśćca, nieba i piekła.

1. Tajemnica odejścia z tego świata

Pamięć o konieczności śmierci była stale obecna w sercu św. Siostry Faustyny. Gdy przebywała w szpitalu, często była naocznym świadkiem konających, którym modlitwą wypraszała szczęśliwy zgon. W niektórych przypadkach Bóg przenosił ją do nich darem bilokacji. Zdarzały się przypadki, kiedy to w chwili śmierci umierającego widziała jego duszę od razu przenoszoną do nieba. Otrzymała w obrazach mistycznych przywilej poznania, co dzieje się z duszą człowieka konającego. Widziała toczący się o nią bój, szczególnie gdy rzecz dotyczyła grzesznika zatwardziałego. Z jej notatek wynika, iż aniołowie Boga przybywają, by uratować go przed wiecznym potępieniem⁹.

⁴ KKK 1022.

⁵ Por.: Łk 16, 22 (przypadek Łazarza), także Łk 23, 43 (przypadek Dobrego Łotra).

⁶ *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, Słownik, Opracowanie L. Borriello, R. Di Muro, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2018; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2001, s. 866-867, 869; S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 336-354; A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa 2003, t. II, s. 511-513; K. TUROWSKI, *Oblubienica Boga, rozmowa z ks. Walterem Rachwałikiem ojcem duchownym Alicji Lenczewskiej*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2019, s. 19 n.; S. WITEK, *Teologia życia wewnętrznego*, Lublin 1986, 455-456.

⁷ S. URBAŃSKI, *Życie mistyczne bł. Siostry Kowalskiej*, Wydawnictwo ATK Warszawa 1997.

⁸ F. KOWALSKA, *Dzienniczek*, Wydawnictwo Misericordia, Kraków 2012, [dalej Dz].

⁹ W. RACHWAŁIK, *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia, studium teologiczno-ascetyczne*, dz. cyt., s. 95-101; 229 n.,

Z *Dzienniczka* wynika, że podczas pobytu w prądnickim szpitalu zakaźnym wielokrotnie zdarzyło się jej być wzywana w duchowy sposób przez konających. Widziała w tym szczególną łaskę Bożą. Tak o tym napisała: „Szczególnie teraz, jak jestem w tym szpitalu, to doznaję wewnętrznej łączności z konającymi, którzy w rozpoczęciu konania proszę mnie o modlitwę. Dziwną mi Bóg dał łączność z konającymi”¹⁰. Ten nadprzyrodzony fenomen przybierał formę widzenia czysto duchowego. Oświecona nagłym światłem Bożym, czując się wprost przymuszoną do modlitwy w intencji przywołującego ją konającego, wstawiała się za nim przed Stwórcą. Modliła się tak długo, dopóki w jej duszy nie pojawił się pokój. Długość modlitwy uzależniona była od stopnia walki duchowej, którą musiał toczyć konający. Zdarzało się, że umierający przebywał „na drugim czy na trzecim baraku”, ostatecznie jednak nie stanowiło to przeszkody, ponieważ „dla ducha przestrzeń nie istnieje”¹¹.

Z historii jej modlitwy za konających na szczególną uwagę zasługuje przypadek umierającej w prądnickim szpitalu pewnej Żydówki. Przebywała ona w jednoosobowym pokoju sąsiadującym z separatką s. Faustyny. Siostra odwiedzała ją wielokrotnie. Niestety, jej stan chorobowy się pogłębiał. Na myśl, że mogłaby umrzeć bez chrztu świętego, duszę Siostry przepelniał szczery ból. Uzgodziła więc z pielęgniarką, że ochrzczi ją przed śmiercią. Pojawiła się jednak poważna przeszkoda, ponieważ jej współwyznawcy na zmianę stale przy niej czuwali. Faustyna odczuła w sercu natchnienie, by pomodlić się w jej intencji przed obrazem Króla Miłosierdzia¹², który miała na okładce broszurki. Przypominając Zbawicielowi obietnice łask, które miały być udzielane czczącym Pana w tym Obrazie, poprosiła, aby umierająca Żydówka mogła dostąpić łaski chrztu. W nocy chora czuła się coraz słabsza. Faustyna aż trzy razy wstawiała, aby wykorzystać właściwy moment do udzielenia jej chrztu. Rano chora poczuła się lepiej, ale po południu rozpoczęła się agonia. Gdy zaczęła tracić przytomność, Żydzi rozbiegli się w poszukiwaniu lekarza. Przy umierającej zostały tylko Siostra i pielęgniarka, która bez przeszkód udzieliła jej chrztu świętego. Chwilę później wszyscy się zbiegli i chora umarła, tak jakby zasnęła. Z opisu Siostry wyłania się mistyczny obraz duszy Żydówki wstępującej do nieba w cudownej piękności. Wyraziła również swój zachwyt nad pięknem

¹⁰ Dz 835.

¹¹ Tamże.

¹² Zob. Dz 88.

dusz odchodzących z tego świata w stanie łaski uświęcającej¹³.

Z relacji s. Faustyny dowiadujemy się, że to „poznanie” dotyczyło również umierających w miejscach oddalonych o „paręset kilometrów”. „Zdarzyło się parę razy co do krewnych i rodziny, a także co do sióstr zakonnych i dusz, których za życia wcale nie znałam”¹⁴. Pod numerem 1565 s. Faustyna pozostawiła opis modlitwy przy konającym przebywającym w odległym, nieznanym jej miejscu. Któregoś dnia, gdy wstąpiła do kaplicy, usłyszała w duszy głos Zbawiciela. Pan Jezus poprosił ją, aby odmówiła Koronkę w intencji pewnego konającego grzesznika. Podczas jej odmawiania zobaczyła owego konającego w ciężkich mękach – nieznanego sobie mężczyznę. Oczyma duszy widziała bezsilność broniącego go Anioła Stróża i zaciekle ataki wroga zbawienia. Wtem nagle przy chorym stanął Chrystus, Król Miłosierdzia, w postaci jak z obrazu, a z Boskiego Serca wypłynęły promienie i osłoniły konającego. Chory umarł spokojnie¹⁵. W innym czasie Pan Jezus posłał s. Faustynę, w darze bilokacji, do nieznanego jej domu, w którym umierał w strasznych mękach stary człowiek. Wokół jego posłania w mistycznym obrazie zobaczyła mnóstwo przeciwników Boga i zgromadzoną rodzinę. Natychmiast rozpoczęła modlitwę, przeciwnicy Boga rozpierzchli się, a on umarł w pokoju. „W tej chwili ujrzałam się w swym pokoju, jak się to dzieje – nie wiem”¹⁶.

Bóg ukazał s. Faustynie, w specjalnym objawieniu, co dzieje się z człowiekiem konającym, zanim nastąpi jego cielesna śmierć. Niezwykle cenną jest notatka oznaczona nr 1698. Opierając się na udzielonych jej przez Boga mistycznych doświadczeniach, stwierdziła ona, że Bóg w sobie znany sposób chce zdobyć duszę grzesznika w ostatniej niemal sekundzie jego życia. Zdarza się, że obecni przy konającym stwierdzają u niego brak jakichkolwiek reakcji na podejmowane przez nich próby porozumienia. Mając w pamięci jego złe życie, nie widząc żadnych oznak żalu i skruchy, cierpią na myśl, że jego dusza znajdzie się w otchłani piekła. Mimo iż obecni mogą być pewni, że wszystko jest już stracone, w niewidzialnym przez nich nadprzyrodzonym świecie dzieją się rzeczy wielkie. Bo oto Zbawiciel oświeca jego duszę tym, co św. Siostra Faustyna określiła „promieniem silnej łaski Bożej ostatecznej”. Konający grzesznik, poruszony miłosierdziem Boga, może zwrócić się ku Niemu „w ostatnim momencie z taką siłą miłości, że

¹³ Dz 916.

¹⁴ Dz 835.

¹⁵ Dz 1565.

¹⁶ Dz 1797.

w jednej chwili otrzymuje od [Niego przebaczenie] i win, i kar”. Ostatecznie jednak o tym decyduje sam umierający. Jednakże, „o zgrozo”, niektórzy z nich z powodu wielkiej zatwardziałości, świadomie i dobrowolnie odrzucają możliwość powrotu do Boga. Mimo że w następującym już akcie konania Bóg wewnątrznie ukazał im jasność Swego Miłosierdzia. Gardząc Nim, skazują się na wieczne potępienie. Ich upór udaremnia trud zanoszonych do Boga modlitw „i nawet same wysiłki Boże...”¹⁷.

Ona sama z powodu nieuleczalnej zakaźnej choroby, jaką była wówczas gruźlica płuc¹⁸, wielokrotnie doświadczyła zbliżającej się chwili śmierci¹⁹. Z jej opisów wynika, iż spadały na nią bolesne niewysłowione cierpienia przedśmiertne. Obejmowały one zarówno jej ciało, jak i umysł. Doświadczając za życia wyjątkowych łask²⁰, tęskniąc za wiecznym zjednoczeniem z Bogiem pragnęła umrzeć, ażeby na wieki znaleźć się przy Nim i żyć w Jego Miłości - wręcz przyzywała jej nadejścia²¹.

19 września 1936 roku s. Faustyna, przebywając w sanatorium na podkrakowskim Prądniku, odbyła rozmowę z lekarzem, dr. Adamem Silbergiem. Z jego ust usłyszała jednoznaczną zapowiedź kresu życia. Wracając do separatki, wstąpiła do kapliczki. Tam, podczas modlitwy usłyszała również od Pana Jezusa zapowiedzieć zbliżającej się śmierci. Potem, opisując stan serca, stwierdziła, że jej duszę wypełniła nadprzyrodzona radość. Była to przecież chwila, kiedy to po raz pierwszy usłyszała głos swojego Oblubieńca i Mistrza wzywającego ją do Siebie²².

¹⁷ Dz 1698; „O mój Boże, jak mi żal ludzi, którzy nie wierzą w życie wieczne, jak się modlą za nich, aby i ich promień miłosierdzia ogarnął, i przytulił ich Bóg do łona ojcowskiego. O Miłości, o królowo”. (Dz 780)

¹⁸ W. RACHWAŁIK, *Tajemnica nieuleczalnej choroby Siostry Faustyny*, w: tenże, *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia, studium teologiczno-ascetyczne*, dz. cyt., s. 197-208; zobacz także: Dz 20, 22, 342, 479, 487, 717, 782, 783, 784, 794-795, 797-799, 814, 830, 831, 953, 963, 972, 1033, 1040, 1065, 1066, 1116, 1119, 1202-1207, 1236, 1310, 1314, 1427, 1429-1430, 1467, 1508, 1509, 1554.

¹⁹ Dz 1435, 1464, 1539, 1613, 1616, 1679, 1729, 1786.

²⁰ W. RACHWAŁIK, *Tajemnica uniesień duchowych*, w: tenże, *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia, studium teologiczno-ascetyczne*, dz. cyt., s. 221-225; zobacz także: Dz 173-175, 177, 231, 411, 469, 503, 507, 513, 582, 702, 732, 767, 850, 983.

²¹ Dz 825, 841, 854, 899, 918, 1589, 1700.

²² Dz 694; W innym miejscu *Dzienniczka* s. Faustyna tak opisuje to zdarzenie: „Po pierwszym badaniu lekarz stwierdził ciężki stan. Jest siostra w podejrzeniu o to, o co się siostra pyta, no, ale Bóg wszechmocny wszystko może. Kiedy weszłam do swej separatki, pogrążyłam się w modlitwie dziękczynnej za wszystko, co mi Pan zesłał przez życie całe, poddając się zupełnie Jego najświętszej woli. Głębia radości i pokoju zalała mi duszę. Czułam tak głęboki spokój, że gdyby śmierć w tej chwili nastąpiła, nie powiedziałabym jej – poczekaj,

Z dnia 14 września 1936 roku pochodzi jej notatka, gdzie opisała cierpienia, które, jak to określiła, miały przymioty przedśmiertnych udręk spadających na konających. Tego wieczoru, będąc bardzo zmęczoną, położyła się do snu. Trwał on krótką chwilę. Obudziło ją cierpienie tak wielkie, że nie mogła przez trzy następujące kolejne godziny wykonać najmniejszego ruchu, „a nawet śliny przełknąć”. Spodziewając się nadchodzącej śmierci, które zawsze pragnęła, łączyła się ze Zbawicielem cierpiącym na krzyżu, nie mogąc inaczej się modlić. Gdy ta męka minęła, spadły na nią ciężkie poty. Z tego też powodu dalej trwała w bezruchu, „ponieważ powracało to, co było przedtem”. Wyczerpana całonocnym cierpieniem pozostała w łóżku, nie mogąc się podnieść. Kończąc to wspomnienie, podzieliła się następującą myślą: „jeżeli po takich cierpieniach nie ma śmierci, więc jak wielkie muszą być cierpienia śmiertelne”²³.

12 sierpnia 1934 roku nagle zasłabła, zabrakło jej tchu, nie mogąc oddychać, dusiła się, w oczach pojawiła się ciemność, poczuła zamieranie funkcji ciała. Pomimo wzbudzonej ufności, ogarnął ją niezrozumiały lęk. Wezwany kapłan udzielił jej sakramentu chorych i jako jej spowiednik zapewnił, że mogła stanąć przed Bogiem. Stwierdziła: „straszna jest śmierć, chociaż nam daje życie wieczne”²⁴. 27 stycznia 1937 roku s. Faustyna odniosła się do stanu swego zdrowia. Stwierdziła, że czuła „znaczne jego polepszenie”. W mijającym czasie Pan Jezus przeprowadzał ją „od bram śmierci do życia”. Stwierdziła, że niewiele brakowało, a byłaby umarła. Ostatecznie jednak chwilę śmierci uzależniła od woli Bożej. Miała ona pełną świadomość, że do nieba prowadzi droga prób i walki²⁵. W innym czasie, podczas pobytu na Prądniku, w nocy, spadło na nią tak wielkie cierpienie, że była pewna nadchodzącej śmierci. Choroba porwała w kawałki wnętrze jej organizmu. Bezradni lekarze nie mogli znaleźć tego przyczyny. Śmierć nie nastąpiła. Pan chciał, tak to zrozumiała, aby tym cierpieniem zadość czyniła sprawiedliwości Bożej za grzeszną ludzkość²⁶.

13 kwietnia 1937 roku, jak czytamy w *Dzienniczku*, po raz kolejny spadły na nią ogromne cierpienia. Jej organizmem wstrząsnął gwałtowny ka-

bo mam jeszcze sprawy do załatwienia. Nie, ale z radością powitałabym ją, bo jestem gotowa na spotkanie się z Panem nie tylko dziś, ale od chwili, w której całkowicie zaufałam miłosierdziu Bożemu, zdając się zupełnie na Jego najświętszą wolę pełną miłosierdzia i litości. Wiem, czym jestem sama z siebie...” (Dz 1679).

²³ Dz 696.

²⁴ Dz 321.

²⁵ Dz 897.

²⁶ Dz 999.

szel. Osłabiona, musiała pozostać w łóżku. Wyczerpana, nie mogła wykonać żadnego ruchu²⁷. Z omawianego okresu jej życia pochodzi kolejna notatka opisująca dramatyczny stan jest zdrowia. 11 kwietnia 1937 roku tak się pogorszyło jej zdrowie, że została zmuszona pozostać w łóżku. Kaszel rozrywał jej wnętrzności. Oświadczyła, że gdyby powtórzyłyby się jeszcze kilka razy, to na pewno nadeszłaby chwila śmierci²⁸. 14 kwietnia 1937 roku miał miejsce wyjątkowy przypadek. Tego dnia s. Faustyna poczuła się gorzej, aniżeli wtenczas, gdy wysłano ją na kurację. Swój stan opisała w taki sposób: „Wielkie miałam rżenie i chrapanie w płucach, i dziwne bóle”. Po przyjęciu Komunii Świętej poprosiła Pana Jezusa, aby przywrócił jej zdrowie na znak, że będzie mogła wykonać zlecone jej przez Boga zadania. I tak się rzeczywiście stało. Została uzdrowiona. Jej oddech był czysty, jakby nigdy nie chorowała, zniknął wszelki ból. Miesiąc później Bóg sprawił, że powróciła do poprzedniej choroby²⁹.

W omawianym czasie s. Faustyna po raz kolejny stanęła przed perspektywą nadchodzącej śmierci. W pewien wieczór, gdy stwierdziła nieznaczną poprawę stanu swego zdrowia, w sercu przemówił do niej Zbawiciel i zapowiedział, że na pewno nie odzyska już pełni sił. Polecił jej również odprawić spowiedź świętą. Przygotowała się do snu, jednakże po pewnej chwili pojawiły się silne bóle serca. Dopiero o jedenastej w nocy poprosiła siostrę, z którą zajmowały wspólną celę, o podanie kropli. Następnego dnia, widząc, jak łatwo może zjawić się śmierć, od razu postanowiła przywołać kapłana, by mogła przystąpić do sakramentu pokuty³⁰. W pewną noc, w omawianym okresie jej życia, spadły na nią tak gwałtowne boleści, że wydawało się jej, że jej wnętrzności zostały rozszarpane. Po zażyciu lekar-

²⁷ Dz 1085.

²⁸ Dz 1088.

²⁹ Dz 1089, 1125. Z tego okresu pochodzi utwór poetycki, poprzez który w wyjątkowej formie s. Faustyna przedstawiła stan swego zdrowia: „Každy czyn spełniam w obliczu śmierci, tak go wykonuję teraz, jak go pragnę widzieć w ostatniej godzinie. Choć życie, jak wichur, prędko przeleci, lecz żaden czyn, w Bogu podjęty, nie zginie. * Czuję zupełny rozkład swego organizmu, choć jeszcze żyję i pracuję. Śmierć nie sprawi mi żadnego tragizmu, bo ją od dawna czuję. * Choć dla natury to bardzo przykro czuć ustawicznie własnego trupa, lecz nie jest tak strasznie, gdy duszę światło Boże przeniknęło, bo się w niej rozbudza wiara, nadzieja, miłości skrucza. * W dniu każdym robię wielkie wysilenia, by brać udział w życiu wspólnym, a przez to wypraszać łaski dla dusz zbawienia, zasłaniając ich swą ofiarą przed ogniem piekielnym. * Bo, choćby dla jednej duszy zbawienia, warto się poświęcać przez życie całe i ponieść największe ofiary i udręczenia, widząc, jak wielką Bóg ma z tego chwałę” (Dz 1435).

³⁰ Dz 1464.

stwa, gwałtownie wstrząsnęły nią silne torsje, a gdy się pochyliła ku ziemi, straciła przytomność i z głową opartą o podłogę tak zastygła na jakiś czas. Gdy oprzytomniała, spostrzegła, że całym ciałem przycisnęła swoją twarz i głowę do podłogi. Stwierdziła: „zalana torsjami, myślałam, że to już będzie koniec”. Uratowały ją siostry³¹. 17 czerwca 1937 roku, w piątek po Bożym Ciele, s. Faustyną wstrząsnęły tak silne cierpienia, iż spodziewała się śmierci. „Wystąpiła silna gorączka, a w nocy większe odplucie krwią”. Rano przystąpiła do Komunii Świętej. Po południu temperatura jej ciała spadła do 35,8 stopni. Osłabła tak bardzo, że czuła, jakby w niej „wszystko zamierało”. W tej samej chwili w modlitwie zwróciła się do Zbawiciela, który dał jej wewnętrznie poznać, że jednak nie była „to jeszcze chwila wyzwolenia, ale bliższe wezwanie Oblubieńca”³².

Z jej licznych wypowiedzi wynika, że ogarniała ją stała trwoga na myśl o ewentualnych cierpieniach, które musiałaby znieść w ostatniej chwili życia. Prawdą było i to, że bardzo pragnęła śmierci. W niej bowiem widziała jedyny sposób, by na wieki zjednoczyć się z Boskim Oblubieńcem. Ostatecznie jednak zdała się całkowicie na wyrok Boga co do czasu i jak sposobu odwołania ją z tego świata. Swoją postawę uległości wobec zamiarów Bożych wyraziła w modlitwie skierowanej do Zbawiciela: „O mój Jezu. Ty tylko sam jeden znasz wysiłki moje; niby jest lepiej, ale to lepiej o tyle, że mogę chodzić na werandę, a nie leżeć w łóżku. Widzę i zdaję sobie jasno sprawę, co się ze mną dzieje, pomimo troskliwości przełożonych i starań lekarzy zdrowie moje niknie i ucieka, ale cieszę się niezmiernie z wezwania Twego, Boże mój, Miłości moja, bo wiem, że z chwilą śmierci rozpocznie się posłannictwo moje. O, jak pragnę być rozwiązana z ciała tego. O mój Jezu, Ty wiesz, że we wszystkich pragnieniach swoich zawsze chcę widzieć wolę Twoją. Sama z siebie nie chciałabym ani o minutę umrzeć wcześniej, ani też o minutę żyć dłużej, ani zmniejszenia cierpień, ani powiększania ich, ale pragnę jedynie tak, jak jest wola Twoja święta. Choć zapały wielkie i pragnienia moje wielkie palą się w sercu moim, jednak nigdy ponad wolę Twoją”³³.

³¹ Dz 1613. O stanie jej zdrowia świadczy rozmowa, którą odbyła z Panem Jezusem: „O Pnie mój, dziękuję Ci za to, że mnie upodabniasz do siebie przez wyniszczenie. Widzę, że się zaczyna kruszyć moja ziemską powłoka; cieszę się tym, bo już niedługo znajdę się w domu Ojca mego”, Dz 1616.

³² Dz 1786.

³³ Dz 1729. Podobne przesłanie odnajdujemy w innej jej notatce: „Dziś powiedziałam Panu: Kiedy mnie zabierzesz do siebie? Ja już się tak źle czułam i z takim utęsknieniem czekałam na przyjście Twoje. Odpowiedział mi [Pan] Jezus: „Bądź zawsze gotowa, ale już niedługo cię

Chociaż ogarniało ją przerażenie na myśl o ewentualnych cierpieniach, które musiałaby znieść w tej ostatniej chwili, to jednak Bóg dał jej łaskę łagodnego zgonu. To wydarzenie miało miejsce w domu Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach, w niewielkim klasztornym szpitaliku dnia 5 października 1938 roku o godz. 22.45. Siostra Eufemia Traczyńska, która jako jedyna była przy jej odejściu do wieczności, tak opisała tę chwilę: „Siostra Faustyna jakby lekko otworzyła oczy i trochę się uśmiechnęła, a potem skłoniła głowę i już...”³⁴.

2. Tajemnica sądu szczegółowego

Jeszcze za jej życia ziemskiego Bóg udzielił św. Siostrze Faustynie łaski mistycznego przeżycia sądu szczegółowego. Z jej zapisków wynika, że w bliżej nieokreślonym czasie wezwana przez Zbawiciela stanęła przed Nim. „Sta-
nęłam przed Panem sam na sam. [Pan] Jezus był takim, jakim jest w męce. Po chwili znikły te rany, a pozostało tylko pięć w rękach, nogach i boku”³⁵. W tej samej chwili ujrzała rzeczywisty stan moralny swojej duszy w sposób, w jaki widział to Bóg. Natychmiast poznała to wszystko, co się Mu w niej nie spodobało. Stwierdziła, że przed Bogiem niczego nikt nigdy nie ukryje. Zaskoczona zapisała, iż nie spodziewała się, że w przypadku tego osądu trzeba przed Bogiem zdać rachunek z każdej, nawet najdrobniejszej sprawy. „Natychmiast ujrzałam cały stan duszy swojej, tak jak Bóg na nią patrzy. Jasno ujrzałam wszystko, co się Bogu nie podoba. Nie wiedziałam, że nawet z takich cieni drobnych trzeba zdawać rachunek przed Panem. Co to za moment! Kto go opisze? Stanąć naprzeciw trzykroć Świętemu”³⁶.

Z jej innych zapisków duchowych wynika również i to, że miała ona zwyczaj przeprowadzania rachunku sumienia każdego dnia. Praktyka ta

pozostawię na tym wygnaniu; musi się spełnić w tobie Moja święta wola”. Ach, Panie, jeśli się jeszcze nie całkowicie we mnie spełniła Twoja święta wola, oto jestem gotowa na wszystko, co Ty chcesz, o Panie. O mój Jezu, dziwi mnie to, że Ty dajesz mi poznać wiele tajemnic, a tej tajemnicy, to jest godziny śmierci mojej, nie chcesz mi powiedzieć. I odpowiedział mi Pan: „Bądź spokojna, dam ci poznać, lecz jeszcze nie teraz”. Ach, mój Panie, przepraszam Cię za to, że chciałam o tym wiedzieć. Ty wiesz sam dlaczego, bo Ty znasz moje stęsknione serce, które się rwie ku Tobie. Ty wiesz, że nie chciałabym ani o minutę umrzeć wcześniej, tylko tak, jakież postanowił przed wiekami. Z dziwną życzliwością Jezus słuchał moich wylewów serca”. (Dz 1539)

³⁴ K. TUROWSKI, *Oblubienica Boga, rozmowa z ks. Walterem Rachwalikiem ojcem duchownym Alicji Lenczewskiej*, dz. cyt., s. 9.

³⁵ Dz 36.

³⁶ Tamże.

podtrzymywała w niej stałą pamięć o własnej grzeszności i słabości. Wyształciła w niej cenną cnotę wewnętrznego skruchy i przysposabiała do nadzwyczaj owocnego korzystania z łask Miłosierdzia Bożego, zwłaszcza gdy przystępowała do sakramentu pokuty. Badając stan, w jakim znajdowała się jej dusza, starała się wydobyć z pamięci to, co ją najwięcej upokarzało i wymagało heroicznej odwagi, by się do tych grzechów przyznać przed sobą i wyznać je Bogu – przed spowiednikiem, Jego następcą. W jej przekonaniu w niektórych przypadkach wyznanie słabości powszechnie uznawanych za nic nieznaczących, pociąga za sobą więcej cierpienia niżeli w sprawach większej wagi. Przywoływała mękę Zbawiciela, co rozpalala w jej duszy żal doskonały. Bóg prowadził ją tą drogą od najwcześniejszych lat jej życia, aż do śmierci. Stała się poddawana osądowi sumienia. A sąd szczegółowy, któremu jak każdy człowiek została poddana w chwili śmierci, był jedynie ostatnim aktem stanięcia przed Bogiem, Sędzią Sprawiedliwym, który za zło każe a za dobro wynagradza³⁷.

3. Tajemnica końcowego oczyszczenia zbawionych

W religijnych doświadczeniach świętej z Krakowa dochodziło do jej spotkań z duszami czyścowymi³⁸. Św. Siostra Faustyna zapisała okoliczności, w których w jej drodze mistycznych przeżyć na stałe zaistniały kontakty z duszami czyścowymi. Z jej *Dzienniczka* wynika, iż geneza apostołstwa na rzecz tych dusz sięga pierwszego miesiąca jej życia zakonnego. 1 sierpnia 1925 roku Helena została przyjęta do klasztoru Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Warszawie. Miała wówczas 20 lat. Gdy pod koniec miesiąca poważnie zachorowała, zamieszkała w podwarszawskim Skolimowie. Tam w modlitwie zwróciła się do Zbawiciela z zapytaniem, za kogo w tym czasie rekonwalescencji powinna być się modlić. W odpowiedzi usłyszała, że miała się o tym dowiedzieć następnej nocy. Zgodnie z zapowiedzią, następnego dnia, nocą, miał się jej ukazać Anioł Stróż i polecił jej iść ze sobą. Następnie wprowadził ją do czyśćca. Opisała to miejsce jako mglistą przestrzeń napełnioną ogniem. Nazwała je „więzieniem cierpiącym”. W nim ujrzała wielką rzeszę dusz. Płomienie te „paliły”

³⁷ W. RACHWAŁIK, *Tajemnica ludzkiej nędzy i Bożej Mocy*, w: tenże: *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia, studium teologiczno-ascetyczne*, dz. cyt., s. 165-169; zobacz także: Dz 19, 42, 66, 71, 156, 162, 237, 256, 264, 298, 363, 440, 464, 603, 1087, 1093, 1182, 1388, 1417, 1630.

³⁸ W. RACHWAŁIK, *Tajemnica życia dusz w czyśćcu cierpiących*, w: tenże: *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia, studium teologiczno-ascetyczne*, dz. cyt., s. 137-144.

tylko owych zmarłych, jej nie dotknęły. Wśród nich widziała też Matkę Bożą, która swoją obecnością przynosiła im ochłodę. Nazywali Ją Gwiazdą Morza. Z jej notatek wynika, iż dusze te trwały w ciągłej modlitwie. Jednakże nie przynosiło im to ulgi w ich cierpieniach. Zrozumiała, że swoimi modlitwami i ofiarami tym duszom mogą jedynie przyjść z pomocą wierni żyjący jeszcze na ziemi. Korzystając z okazji, zapytała je, z jakiego powodu cierpią najbardziej. Jednogodnie oświadczyły, iż cierpią z tęsknoty za Bogiem. Podsumowaniem tego mistycznego doświadczenia były słowa, które uznała za pochodzące od Jezusa Chrystusa. Zbawiciel miał jej powiedzieć, że cierpienie tych dusz jest zadośćuczynieniem sprawiedliwości Bożej. Pod wpływem tego wydarzenia troska o wybawienie dusz czyścicowych z ognia Bożej sprawiedliwości stała się jedną z okazji przywoływania Miłosierdzia Bożego³⁹.

Nadprzyrodzone jej kontakty z duszami czyścicowymi przybierały formę wewnętrznych lub na jawie. W pierwszym przypadku dochodziło do jej umysłowych z nimi rozmów, w drugim ukazywały się w żywej postaci, co umożliwiało prowadzenie rzeczywistych dialogów.

Pewnego dnia, wieczorem Faustyna udała się do klasztorного ogrodu z zamiarem odmówienia Różańca. Korzystając z tego, że w pobliżu znajdował się ich zakonny cmentarz, wstąpiła tam, modląc się w intencji zmarłych. W sercu zapytała ich: „Pewnie jesteście bardzo szczęśliwe?”. W odpowiedzi usłyszała zapewnienie, że tak jest. Jednakże o głębi szczęścia wiecznego zadecydował zakres ich wierności Bożym przykazaniom, gdy żyły na ziemi⁴⁰. W innym czasie, w wigilię Dnia Zadusznego, Faustyna skierowała swoje kroki w stronę cmentarza. Podeszła pod furtkę, uchyliła ją i wewnętrznie zapytała zmarłych, w jaki sposób mogłaby im się przysłużyć. Odpowiadając, wskazały na możliwość wyproszenia im u Boga miłosierdzia. Wystarczyłoby, gdyby starała się w każdej chwili życia spełniać wolę Bożą⁴¹. 1 listopada 1937 roku, podczas wieczornej modlitwy Siostra Faustyna odczuła „obecność wielu dusz”. Wtedy też wewnętrznie Bóg dał jej poznać, że każdy człowiek, po śmierci, będzie się musiał wypłacić sprawiedliwości Bożej „do ostatniego szelągka”⁴².

Zmarli cierpiący w czyścicu ukazywali się jej również na jawie. Gdy Faustyna przybyła do Krakowa (23.01.1925), niedługo potem zmarła s. Łosiń-

³⁹ Dz 20.

⁴⁰ Dz 515.

⁴¹ Dz 518.

⁴² Dz 1375.

ska. Kilka dni po śmierci przyszła do niej w żywej postaci. Zmarła poprosiła ją, aby w jej imieniu udała się z prośbą do przełożonej, aby zamówiła w jej intencji jedną Mszę Świętą i odmówiła trzy akty strzeliste. Helena zapewniła zmarłą, że spełni jej prośbę. Jednakże na skutek pojawiających się wątpliwości co do prawdziwości tego zdarzenia, odkładała pójście do przełożonej. Zmarła ukazywała się jeszcze dwukrotnie, upominając się o spełnienie złożonej obietnicy. Wtedy od razu udała się do przełożonej, która zapewniła, że spełni powierzona jej przez zmarłą zakonnice prośbę. Gdy upłynęły kolejne trzy dni, owa zmarła ukazała się Helenie i powiedziała: „Bóg zapłać”⁴³. Kolejne dwa wydarzenia przekonały s. Faustynę, że dokonujące się uzdrowienie dusz cierpiących w czyśćcu w niektórych przypadkach może odbywać się wieloetapowo⁴⁴. W pewien wieczór s. Faustynie ukazała się na jawie jedna z nieżyjących sióstr. Była to jej kolejna wizyta z zaświatów. Gdy zobaczyła ją po raz pierwszy, zmarła była „w stanie bardzo cierpiącym”. Podczas kolejnych spotkań można było zauważyć, że była „stopniowo w mniejszych cierpieniach”. We wspomniany wieczór owa zmarła siostra przybyła już z nieba i była „szczęściem promieniująca”⁴⁵. Którejś nocy, dwa miesiące po śmierci, s. Faustynie ukazała się pewna siostra z jej zakonu, za życia należąca do tzw. „pierwszego chóru”. Była „cała w płomieniach, z boleśnie wykrzywioną twarzą”. Widząc to, Faustyna podwoiła modlitwę w jej intencji. Następnego nocy zmarła ukazała się ponownie, lecz była w jeszcze gorszym stanie. Z przebiegu ich rozmowy wynika, że owoce modlitw i s. Faustyny, i innych zakonnice Pan Jezus przeniósł na inne dusze czyścicowe. Ona zaś nie ustawała w modlitwie w jej intencji. Po pewnym czasie zmarła ukazała się odmieniona i rozpromieniona⁴⁶.

4. Tajemnica wiecznego zbawienia

Bóg wielokrotnie św. Faustynie Kowalskiej ujawniał tajemnice nieba. Łączyło się to zwykle z mistycznymi spotkaniami i rozmowami z jego mieszkańcami. Analiza jej zapisków wykazuje, że miała ona możliwość

⁴³ Dz 21.

⁴⁴ Kościół naucza, że „ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale nie są jeszcze całkowicie oczyszczeni, chociaż są już pewni swego wiecznego zbawienia, przechodzą po śmierci oczyszczenie, by uzyskać świętość konieczną do wejścia do radości nieba”, a „To końcowe oczyszczenie wybranych, (...) Kościół nazywa czyśćcem” (KKK 1030, 1031).

⁴⁵ Dz 58.

⁴⁶ Dz 58; zob. 516, 594, 748, 973, 1185-1187, 1723, 1734.

bezpośredniego kontaktu z Trójcą Świętą i z poszczególnymi Osobami Boskimi⁴⁷. Za zgodą Boga objawiała się jej w różnych sytuacjach Matka Zbawiciela⁴⁸. Podobnie rzecz miała się z aniołami i świętymi⁴⁹.

O tym, czym jest w swej istocie niebo, dowiedziała się podczas ekstazy tam pobytu. Po skończonej wizji w pamiętniku duchowym sporządziła następującą notatkę: „Dziś w duchu byłam w niebie i oglądałam te niepojęte piękności i szczęście, jakie nas czekają po śmierci. Widziałam, jak wszystkie stworzenia oddają cześć i chwałę nieustannie Bogu; widziałam, jak wielkie jest szczęście w Bogu, które się rozlewa na wszystkie stworzenia, uszczęśliwiając je, i wraca do Źródła wszelka chwała i cześć z uszczęśliwienia, i wchodzi w głębie Boże, kontemplując życie wewnętrzne Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego, którego nigdy ani nie pojmą, ani zgłębią. To Źródło szczęścia jest niezmiennie w istocie swojej, lecz zawsze nowe, tryskające uszczęśliwieniem wszelkiego stworzenia”⁵⁰.

W innym czasie Bóg objawił jej, iż o stopniu udziału zbawionego w chwale nieba decyduje on sam. Im wierniej naśladował za ziemskiego życia Jezusa Chrystusa cierpiącego i wzgardzonego, tym większy będzie miał udział w chwale swego Pana⁵¹. W jej zapiskach odnajdujemy niezwykle zaskakującą informację. Otóż, z objawienia udzielonego jej przez Boga wynika, że „dla dusz wybranych jest w samym niebie niebo, gdzie nie wszyscy wstęp mają, ale tylko dusze wybrane – niepojęte szczęście, w którym dusza zatopiona będzie. (...) Dusze [te] są przeniknięte Bóstwem [Boga], przechodzą z jasności w jasność, światłość niezmienna, ale nigdy monotonna, zawsze nowa, a nigdy nie znająca zmian”⁵². Przełomową była też inna z jej mistycznych wizyt w niebie, podczas której Anioł Stróż podprowadził ją przed Boży tron. W jego pobliżu zobaczyła miejsce, okryte obłokiem. Anioł oznajmił jej, że tutaj Bóg przygotował jej tron, który miał być zapłatą

⁴⁷ W. RACHWAŁIK, *Tajemnica Trójcy Świętej*, w: tenże, *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 9-20; zobacz także: Dz 30, 56, 87, 180, 471, 472, 577, 603, 604, 626, 862, 911, 956, 1122, 1129, 1172, 1246, 1261, 1307, 1374, 1411, 1433, 1504, 1523

⁴⁸ W. RACHWAŁIK, *Tajemnica życia Matki Najświętszej*, w: tenże, *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 1007-122, zobacz także: Dz 9-11, 20, 23-25, 32-33, 40, 79, 128, 161, 259-260, 315, 316, 325, 330, 449, 529, 608, 620, 635, 677, 686, 785, 786, 793, 805, 840, 843-846, 874, 915, 1114, 1206, 1232, 1243, 1244, 1250, 1261, 1442, 1585, 1710, 1745-1746.

⁴⁹ W. RACHWAŁIK, *Tajemnica życia Aniołów i Archaniołów, Tajemnica życia świętych*, w: tenże, *Skarby łask Pana Jezusa, Króla miłosierdzia*, dz. cyt., s. 127-135; zobacz także: Dz 20, 150, 394, 418-419, 471, 448, 490, 570, 630, 683, 689, 706, 741, 1202, 1203, 1251, 1676-1677.

⁵⁰ Dz 777.

⁵¹ Dz 446.

⁵² Dz 592; zob. także: Dz 605.

ze jej wierne spełnianie woli Boga⁵³. Zaskakującym było też jej spotkanie ze św. Barbarą, dziewicą. Przyszła ona z nieba 22 sierpnia 1937 roku z poleceniem, ażeby przez dziewięć kolejnych dni ofiarowywała Komunię Świętą za jej kraj, za Polskę. Jej postać była niezwykle piękna. Św. Siostra Faustyna zrozumiała, że „odrębną piękną odznaczają się [w niebie] wszystkie dziewice; odrębna piękność z nich bije”⁵⁴.

Z jej zapisków wynika, że jednym ze skutków wglądu w nadprzyrodzoną rzeczywistość nieba, był rozpalający się w jej sercu ogień tęsknoty. Bóg sprawiał, że zew nieba poił jej duszę niewysłowioną goryczą. Jej zbolełe serce dotkliwie odczuwało niemożność oderwania się od spraw tego świata. Były chwile, kiedy porwana miłością Zbawiciela, mdlejąc, traciła przytomność. Stan swoich przeżyć związanych z pragnieniem zamieszkania na zawsze w Niebie wyraziła w następujących słowach: „Jezu mój, pomimo wszystko ja bardzo pragnę połączyć się z Tobą. Jezu, jeżeli można, zabierz mnie do siebie, bo zdaje mi się, że serce mi pęknie z tęsknoty za Tobą. O, jak bardzo odczuwam, że jestem na wygnaniu. Kiedyż się znajdę w domu Ojca naszego i napawać się będę szczęściem, które spływa z Trójcy Przenajświętszej?”⁵⁵

⁵³ Dz 683.

⁵⁴ Dz 1251; zasługi wiernych, zarówno mężczyzn (św. Kazimierz Królewicz, św. Stanisław Kostka, św. Diminik Savio, św. Ojciec Pio, św. Franciszek z Fatimy), jak i kobiet (św. Barbara, św. Bernadetta Soubirous, św. Gemma Galgani, bł. Aniela Salawa, św. Siostra Faustyna Kowalska, św. Hiacynta z Fatimy), którzy zachowują stan dziewictwa z pobudek nadprzyrodzonych, święta z Krakowa opisała w formie wiersza: „O dziewico, śliczny kwiecie, już niedługo pozostaniesz na tym świecie. O, jak piękna śliczność twoja, ty, czysta oblubienico Moja. * Żadna liczba cię nie zliczy, jak jest drogi twój kwiat dziewiczy. Twoja jasność niczym nie przyćmiona, jest odważna, silna, niczym niezwyknięta. * Sam blask słońca południowego gaśnie i ciemnieje wobec serca dziewiczego. Ponad dziewiczość nie widzę nic wielkiego, jest to kwiat wyjęty z Serca Bożego. * O cicha dziewico, wonna różo, choć na ziemi krzyżów dużo, ale ani oko nie widziało, ani wstąpiło w myśl człowieka, co dziewicę w niebie czeka. * O dziewico, śnieżna lilio biała, ty żyjesz tylko dla [Pana] Jezusa cała, a w czystym kielichu serca twego, jest przyjemne mieszkanie dla Boga samego. * O dziewico, hymnu twego nikt nie zaśpiewa, w pieśni twojej miłość Boża się ukrywa. Sami aniołowie nie pojmują, co dziewice Bogu wyśpiewują. * O dziewico, twój kwiat rajski przyćmiewa wszystkie tego świata blaski. A choć cię świat pojąć nie może, jednak chyli swe czoło przed tobą w pokorze. * Choć droga dziewicy usłana cierniami, a życie jej najeżone różnymi krzyżami, lecz któż tak mężny jak ona? Nic jej nie złamie, jest niezwyknięta. * O dziewico, ziemski aniele, wielkość twa słynie w całym Kościele, ty przed tabernakulum trzymasz straż, i jak Serafin cała w miłość się zmieniasz” (Dz 1735).

⁵⁵ Dz 918; zobacz także: Dz 867, 886, 899, 981, 1592, 1604, 1700; jej mistyczne opisy nieba potwierdzają przekonanie Kościoła, że „ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem oraz są doskonale oczyszczeni, żyją na zawsze z Chrystusem. Są na zawsze podobni do

5. Tajemnica wiecznego potępienia

W bogatym życiu mistycznym św. Siostry Faustyny odnajdujemy opisane przez nią wydarzenia, poprzez które Bóg udzielił jej łaski bezpośredniej konfrontacji z upadłymi aniołami. Za Jego przyzwoleniem wielokrotnie znosiła ataki mocy piekielnych, które ostatecznie nie mogły wyrządzić jej żadnej krzywdy⁵⁶.

Jednym z przełomowych punktów w jej drodze duchowej było stanięcie oko w oko z otchłanią piekła. Z jej zapisków wynika, że Bóg któregoś dnia wprowadził ją mistycznie do miejsca wielkiej kaźni⁵⁷. Tam poznała, na jakie wiekuiste męki skazane są upadłe anioły oraz dusze zmarłych, którzy w chwili konania odrzucili miłosierne „promienie łaski Bożej ostatecznej”⁵⁸. „Pierwsza jest męka, która stanowi piekło, jest utrata Boga; drugie – ustawiczny wyrzut sumienia; trzecie – nigdy się już ten los nie zmieni; czwarta męka – jest ogień, który będzie przenikał duszę, jest to ogień czysto duchowy, zapalony gniewem Bożym; piąta męka – jest ustawiczna ciemność, straszny zapach, duszący, a chociaż jest ciemność, widzą się wzajemnie [wrogowie Boga] i potępione dusze, i widzą wszystko zło innych i swoje; szósta męka – jest ustawiczne towarzystwo [wroga Boga]; siódma męka – jest straszna rozpacz, nienawiść Boga, złorzeczenia, przekleństwa, bluźnierstwa. Są to męki, które wszyscy potępieni cierpią razem, ale to jest nie koniec mąk. Są męki dla dusz poszczególne. Tym są mękami zmysłów: każda dusza czym grzeszyła, tym jest dręczona w straszny i nie do opisanie sposób. Są straszne lochy. Otchłanie kaźni, gdzie jedna męka odróżnia się

Boga, ponieważ widzą Go „takim, jakim jest” (1 J 3, 2), twarzą w twarz”; „To doskonałe życie z Trójcą Świętą, ta komunია życia i miłości z Matką Bożą, aniołami i wszystkimi świętymi, jest nazywana «niebem». Niebo jest celem ostatecznym i spełnieniem najgłębszych dążeń człowieka, stanem najwyższego ostatecznego szczęścia”; „Tajemnica szczęśliwej komunii z Bogiem i tymi wszystkimi, którzy są w Chrystusie, przekracza wszelkie możliwości naszego zrozumienia i wyobrażenia. Pismo Święte mówi o niej w obrazach: życie, światło, pokój, wino królestwa, dom Ojca, niebieskie Jeruzalem, raj: „To, czego ani oko nie widziało, ani serce człowieka nie zdoła pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9); „Z powodu swej transcendencji Bóg nie może być widziany takim, jaki jest, dopóki On sam nie ukáže swojej tajemnicy dla bezpośredniej kontemplacji ze strony człowieka i nie uzdolni go do niej. Kontemplacja Boga w chwale niebieskiej jest nazywana przez Kościół „wizją uszczęśliwiającą”; Święci w chwale nieba nadal wypełniają z radością wolę Boga w odniesieniu do innych ludzi i do całego stworzenia”. (KKK 1023, 1024, 1026, 1028, 1029).

⁵⁶ Dz 320, 412, 416, 418-419, 520, 713, 764, 973, 1405, 1465, 1583.

⁵⁷ Dz 741.

⁵⁸ Dz 1698.

od drugiej; umarłabym na ten widok tych strasznych mąk, gdyby mnie nie utrzymywała wszechmoc Boża. Niech grzesznik wie: jakim zmysłem grzeszy, takim dręczony będzie przez wieczność całą”⁵⁹.

Św. Siostra Faustyna oświadczyła, że opis powyższy sporządziła na rozkaz samego Boga, tak „aby żadna dusza nie wymawiała się, że nie ma piekła, albo tym, że nikt tam nie był i nie wie, jak tam jest”⁶⁰. Kolejna jej stanowcza wypowiedź świadczy, iż wizja ta ma w planach Boga jeden tylko cel: uratować każdego człowieka przed wiecznym ogniem piekielnym. „Ja, siostra Faustyna, z rozkazu Bożego byłam w przepaściach piekła na to, aby mówić duszom i świadczyć, że piekło jest. O tym teraz mówić nie mogę, mam rozkaz od Boga, abym to zostawiła na piśmie. (...) To, com napisała, jest słabym cieniem rzeczy, które widziałam. Jedno zauważałam: że tam jest najwięcej dusz, które nie dowierzały, że piekło jest”⁶¹. Poznanie strasznych wiecznych cierpień potępionych tak nią wstrząsnęło, że gdy powróciła do świadomości, nie mogła ochłonąć. Złożyła stanowczą deklarację ustawicznego przyzywania Miłosierdzia Bożego oraz modlitwy o nawrócenie grzeszników zatwardziały. „Kiedy przyszedłam do siebie, nie mogłam ochłonąć z przerażenia, jak strasznie tam cierpią dusze, toteż jeszcze się goręcej modłę o nawrócenie grzeszników, ustawicznie wzywam miłosierdzia Bożego dla nich”⁶². Ostatnim słowem tej dramatycznej notatki jest jej wołanie skierowane do Boskiego Oblubieńca: „O mój Jezu, wołę do końca świata konać w największych katuszach, aniżeli bym miała Cię obrazić najmniejszym grzechem”⁶³.

W świetle powyższego doświadczenia zrozumiałym się staje, dlaczego jej życie było jednym, nieprzerwanym pasmem cierpień⁶⁴. Św. Siostra Faustyna, ze względu na swoją misję ratowania ludzi przez niebezpieczeństwem utraty zbawienia, rozpowszechniając dzieło Miłosierdzia Bożego, zabiegając również o własną świętość, zaznała całe spectrum przeciwności⁶⁵.

⁵⁹ Dz 741.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże; „Nauczanie Kościoła stwierdza istnienie piekła i jego wieczność. Dusze, które umierają w stanie grzechu śmiertelnego, bezpośrednio po śmierci idą do piekła, gdzie cierpią męki, «ogień piekielny». Zasadnicza kara piekła polega na wiecznym oddzieleniu od Boga”; „Bóg nie przeznaczają nikogo do piekła; dokonuje się to przez dobrowolne odwrócenie się od Boga (grzech śmiertelny) i trwanie w nim aż do końca życia”. (KKK 1037, 1035)

⁶⁴ W. Rebeta, *Misterium cierpienia świętej Faustyny*, Towarzystwo Naukowe KUL 2014, s. 102-132.

⁶⁵ W. REBETA, *Misterium cierpienia świętej Faustyny*, Towarzystwo Naukowe KUL 2014, s. 102-132.

Jej krótkie życie zakonne (01.VIII.1925 – 05.X.1938)⁶⁶ przepełnione było niewysłowionym cierpieniem. W ukryciu przed światem⁶⁷, w Bogu tylko znanej pokorze⁶⁸, stale składa siebie w ofierze⁶⁹, zadość czyniąc Bożej sprawiedliwości za grzechy jej narodu⁷⁰ i całego świata⁷¹. Nie były jej obce udręki wpisane w doświadczenie nocy ciemnej⁷². Z rąk najbliższych jej osobie spadały na nią niezliczone ciosy moralne i fizyczne⁷³. Dopiero po opublikowaniu jej *Dzienniczka* świat także dowiedział się, że jej drogę mistyczną Jezus Chrystus, Król Miłosierdzia⁷⁴ opieczętował niezwykle rzadkim darem niewidzialnych stygmatów⁷⁵.

⁶⁶ W. Rachwałik, *Tajemnica powołania do życia zakonnego*, w: tenże, *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 145-148. Święta z Krakowa była świadoma wyjątkowości jej życia. Wyraziła to w modlitwie skierowanej do Jezusa Chrystusa: „O mój Jezu, wiele mi dałeś w tym krótkim życiu doświadczeń, wiele rzeczy zrozumiałam, nawet takich, że teraz się dziwię. O, jak dobrze zdać się we wszystkim na Boga i pozwolić Bogu w całej pełni działać w duszy”, Dz 134.

⁶⁷ W. RACHWAŁIK, *Tajemnica życia ukrytego*, w: tenże, *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 171-174; zobacz także: Dz 275, 351, 591, 1021, 1564, 1631.

⁶⁸ W. RACHWAŁIK, *Tajemnica pokory*, w: tenże *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 175-179; zobacz także: Dz 178, 264, 512, 687, 593, 758, 1092, 1109, 1306, 1436, 1502-1503, 1730.

⁶⁹ W. RACHWAŁIK, *Tajemnica ukrytej ofiary*, w: tenże, *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 181-196; zobacz także: Dz 135, 208, 235, 308-311, 343, 374, 382, 384, 385, 482-483, 508, 511, 514, 667, 668, 669, 692, 740, 746, 755, 786-787, 831, 837, 871, 875, 893, 896, 901, 908, 952, 957, 999, 1039, 1119, 1150, 1241, 1264-1265, 1305, 1311, 1376, 1426, 1482, 1484, 1570, 1574, 1628, 1640, 1690-1691, 1694-1695, 1716.

⁷⁰ W. RACHWAŁIK *Tajemnica miłości ziemskiej ojczyzny*, w: tenże, *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 261-270, zobacz także: Dz 32-33, 39, 59-60, 240, 325, 391, 425, 468, 613, 686, 1188, 1206, 1252, 1533, 1732.

⁷¹ W. RACHWAŁIK, *Tajemnica ludzkiego grzechu*, w: tenże, *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 237-245; zobacz także: Dz 41, 129, 188, 291, 445, 685, 756, 861, 926-929, 1276, 1280, 1274, 1399, 1619, 1728.

⁷² W. RACHWAŁIK, *Tajemnica nocy ciemnej*, w: tenże, *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia*, dz. cyt., 149-156; zobacz także: Dz 23-27, 68, 70, 73, 77-78, 94, 95-111, 115, 116, 117, 120-121, 211-213, 1120, 1125, 1235, 1237, 1239, 1315, 1497-1499.

⁷³ W. RACHWAŁIK, *Tajemnica ludzkiej małości, Tajemnica ludzkiej bezdusznosci*, w: tenże, *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 247-259; zobacz także: Dz 29, 37, 67122-124, 125, 126, 128, 129, 133, 149, 151, 165, 179, 181-182 a, 196, 236, 370, 632-633, 700, 1268-1269, 1510, 1527, 1555, 1587, 1633-1638, 1647-1649.

⁷⁴ Dz 88.

⁷⁵ W. RACHWAŁIK, *Tajemnica niewidzialnych stygmatów*, w: tenże, *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 209-220, zobacz także: Dz 41, 46, 203, 291, 348-349, 614, 705, 759, 808, 931, 942, 964-965, 976, 995, 996, 1010, 1051, 1196, 1247, 1357, 1399, 1468, 1645-1646, 1724; historię swojego cierpienia Święta z Krakowa opisała w formie wiersza: „Chociaż nie jest to łatwe żyć w ustawicznym konaniu, Być przybitą do krzyża różnych boleści, Jednak rozpalam się miłością w kochaniu, I jak Serafin kocham Boga, choć jestem

Zakończenie

Z analizy zapisków św. Siostry Faustyny wyłania się wezwanie o stałą pamięć o nieuchronnym fakcie śmierci i nieuniknionej konieczności definitywnego rozliczenia się w świetle Bożym, w chwili śmierci, z dokonań swego życia. Z objawień jej udzielonych wynika, że – jeśli tego wymagać będzie dobro duszy pogrążonej w grzechu śmiertelnym – „Bogaty w miłosierdziu swoim Bóg”⁷⁶ jeszcze w chwili konania oświeci go promieniami swego miłosierdzia i wezwie do żalu i skruchy. Jednakże z powyższych badań wynika również druga niezmienna prawda wiary – o Bogu, który będąc Miłosierny, jest jednocześnie Sprawiedliwy. Jezus Chrystus jednoznacznie wypowiedział się w tej kwestii: „Napisz: Nim przyjdę jako Sędzia sprawiedliwy, przychodzę wpierw jako Król miłosierdzia”⁷⁷; „Na ukaranie mam wieczność, a teraz przedłużam im [grzesznikom] czas miłosierdzia, ale biada im, jeżeli nie poznają czasu nawiedzenia Mego”⁷⁸; „Jeśli dusza nie czyni miłosierdzia w jakikolwiek sposób, nie dostąpi miłosierdzia Mojego w dniu sądu, a gdyby dusze umiały gromadzić sobie skarby wieczne – nie byłyby sądzone, uprzedzając sądy Moje miłosierdziem”⁷⁹; „Napisz, że przemawiam do nich [do grzeszników] przez wyrzuty sumienia, przez niepowodzenia i cierpienia, przez burze i pioruny, przemawiam przez głos Kościoła, a jeżeli udaremnię wszystkie łaski Moje, poczynam się gniewać na nich, zostawiając ich samym sobie i daję im, czego pragną”⁸⁰.

słabością. * O, wielka to dusza, gdy wśród cierpienia Stoi wiernie przy Bogu i pełni Jego wolę, I wśród największych tęcz i burz jest bez pocieszenia, Bo czysta miłość Boża słodzi jej dołę. * Niewielka to rzecz, kochać Boga w pomyślności I dziękować Mu, jak wszystko się dobrze dzieje, Ale wielbić Go wśród największych przeciwności I kochać Go, dla Niego samego, i położyć w Nim nadzieję. * Gdy dusza przebywa w cieniach ogrójcach, Wśród bólu goryczy samotna. Wznosi się do wyżyn Jezusowych, A choć stale pije gorycz – nie jest smutna. * Gdy dusza pełni wolę Boga najwyższego, Choćby wśród ustawicznych mąk i katuszy, Przyłożyła usta swe do kielicha jej podanego, Staje się mocarna i nic jej nie wzruszy. * Choć udręczona, ale powtarza: stań się wola Twoja, Czeka cierpliwe na chwilę, gdy będzie przemieniona. Bo choć w największych mrokach, słyszy głos Jezusa: tyś moja, I pozna to w całej pełni, gdy spadnie zasłona”, Dz 995.

⁷⁶ Jan Paweł II, encyklika *Dives in misericordia*, 1.

⁷⁷ Dz 93.

⁷⁸ Dz 1160.

⁷⁹ Dz 1317.

⁸⁰ Dz 1728; „O, gdyby znali grzesznicy miłosierdzie Moje, nie ginęłyby ich tak wielka liczba”, Dz 1396; „Utrata każdej duszy pogrąża Mnie w śmiertelnym smutku” Dz 1397.

Streszczenie

Człowiek żyje i umiera tylko raz. Rodzaj ludzki łączy poszukiwanie odpowiedzi na pytanie zarówno o sam moment śmierci, jak i o to, jeśli – „to co” – po niej nastąpi? Bóg zapewnia wiernych o istnieniu życia wiecznego w jednej z dwóch form: zbawienia lub potępienia. Pan Jezus, Król Miłosierdzia, w prywatnych objawieniach udzielonych św. Siostrze Faustynie Kowalskiej potwierdził niezmiennność wyroków Boskich w kwestii rzeczy ostatecznych człowieka: jego doczesność i wieczność „jest wydarzeniem jednorazowym”.

Słowa kluczowe: *bezpowrotna wieczność zbawienia lub potępienia.*

The phenomenon of mercy „a ray of strong final divine grace” in the light of the Diary of St. Faustina Kowalska

Summary

Man lives and dies only once. The human race is united by the search for an answer to the question of both the moment of death itself and if - „what” - will follow? God assures the faithful of the existence of eternal life in one of two forms: salvation or damnation. Lord Jesus, King of Mercy, in private revelations given to St. Faustina Kowalska, he confirmed the immutability of God’s judgments in the matter of man’s final things: his temporality and eternity „is a one-off event”.

Keywords: *irretrievable eternity of salvation or damnation*

Bibliografia

- Pismo Święte Nowego Testamentu, Pallottinum, Poznań.
Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes* (1965).
Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallottinum, Poznań 1994.
Jan Paweł II, encyklika *Dives in misericordia*, 1980.
Chrześcijańskie fenomeny mistyczne, Słownik, Opracowanie L. Borriello, R. Di Muro, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2018.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2001.

F. KOWALSKA, *Dzienniczek, Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Wydawnictwo Misericordia, Kraków 2012.

W. RACHWAŁIK, *Polonica w Dzienniczku św. Siostry Faustyny Kowalskiej*, Studia Pelplińskie, 53(2019), s. 411-418.

W. RACHWAŁIK, *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia, studium teologiczno-ascetyczne*, Wydawnictwo Poligram, Częstochowa 2018.

W. RACHWAŁIK, *Ukochało serce moje Pana (Dz1021), Duchowy przewodnik po Dzienniku św. Siostry Faustyny Kowalskiej Sekretarki Chrystusa – Króla Miłosierdzia w 80 rocznicę śmierci Autorki*, Wydawnictwo Poligram, Częstochowa 2018.

W. RACHWAŁIK, *Doświadczenia mistyczne w religijnym życiu św. siostry Faustyny Kowalskiej – w nowej odsłonie*, w: Świdnickie Studia Teologiczne, Rok XVI (2019) nr 2, s. 101-122.

W. REBETA, *Misterium cierpienia świętej Faustyny*, Towarzystwo Naukowe KUL 2014.

A. TANQUEREY, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. II. Warszawa 2003.

K. TUROWSKI, *Oblubienica Boga, rozmowa z ks. Walterem Rachwałikiem ojcem duchownym Alicji Lenczewskiej*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2019.

S. URBAŃSKI, *Życie mistyczne bł. Siostry Kowalskiej*, Wydawnictwo ATK Warszawa 1997.

S. URBAŃSKI, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999.

S. WITEK, *Teologia życia wewnętrznego*, Lublin 1986.

KS. WALTER RACHWALIK

GENEZA PISM ŚW. SIOSTRY FAUSTYNY KOWALSKIEJ I ALICJI LENCZEWSKIEJ

Treść: Wstęp, 1. *Dzienniczek* św. Siostry Faustyny, 2. *Świadectwa i Słowa Pouczenia* Alicji Lenczewskiej, 3. Duchowe przesłanie pism polskich mistyczek, Zakończenie.

Wstęp

W historii duchowości chrześcijańskiej ważną rolę odgrywają pisma mistyków, których treść stanowią opisy ich nadprzyrodzonych doświadczeń religijnych. Pisma te są wyrazem Geniuszu Boga, w zamiarach którego stale jest obecna troska o zbawienie każdego człowieka, stworzonego na Jego obraz i podobieństwo (por Rdz 1, 27).

Do grona mistyków Kościoła zalicza się m.in. św. Siostrę Faustynę Kowalską (1905-1938) i Alicję Lenczewską (1934-2012)¹. Są one autorkami – w kolejności *Dzienniczka*², *Świadectwa i Słowa Pouczenia*³. Celem artykułu jest przedstawienie genezy ich powstawania najpierw w formie rękopisów, następnie w edycji drukowanej.

1. *Dzienniczek* św. Siostry Faustyny

Podjmując próbę opisu okoliczności powstania pism duchowych św. Siostry Faustyny, należy w pierwszej kolejności uwzględnić wspomnie-

Ks. Walter Rachwalik – mgr-lic. Doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, ojciec duchowy polskiej mistyczki Alicji Lenczewskiej (1934-2012).

¹ S. URBAŃSKI, *Mistyczki niepodległej Polski 1918-2018, przesłanie Jezusa*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna ADAM, Warszawa 2018, s. 41-61, 249-252.

² F. KOWALSKA, *Dzienniczek, Miłosierdzie Boże w duszy mojej* [dalej Dz], Misericordia, wydanie drugie, Kraków 2012.

³ A. LENCZEWSKA, *Świadectwo* [dalej ŚW] i *Słowo Pouczenia* [dalej SP], Agape, Poznań 216.

nia świadków jej życia. Są wśród nich siostry z jej zgromadzenia oraz jej kierownik duchowy. Z ich zachowanych świadectw wynika, że od wczesnych lat życia zakonnego s. Faustyna miała zwyczaj opisywania duchowych przeżyć w podręcznym notatniku. S. Maria Regina Jaworska zapamiętała, że będąc w nowicjacie (Kraków 1926), wraz z innymi siostrami podpatrywały ją, ponieważ spostrzegły, że coś zapisuje. Podczas jednej z zakonnych rekreacji udało się jej wyjąć z kieszeni św. Siostry Faustyny jej notesik. Chciała go przeczytać, lecz gdy Autorka odkryła jej podstęp, pobiegła za sprawczynią i goniąc po ogrodzie, odzyskała swoją własność. Tym samym uniemożliwiła jej zapoznanie się z jego treścią⁴. Natomiast s. Maria Romana Szulecka przywołała wypowiedź Matki Rafaeli Buczyńskiej z czasów, gdy pełniła obowiązki przełożonej w warszawskim domu zakonnym przy ul. Żytniej. Wynika z niej, że co wieczór s. Faustyna przynosiła Matce Rafaeli jakieś notatki, odbierając te, które zostawiła poprzedniego wieczora, jednak ona ich nie czytała. S. Faustyna wiedząc o tym (kardiognoza), któregoś dnia uświadomiła jej to, mówiąc: „Ale mateczka nie czyta”⁵. Z kolei Matka Generalna Maria Michela Oraczewska zeznała, iż s. Faustyna informowała ją o niektórych swoich przeżyciach duchowych. Któregoś dnia, jako młoda profeska, przekazała jej spisane ołówkiem swoje nadprzyrodzone przeżycia. Matka pobieżnie zapoznawała się z ich treścią, lecz nie przywiązywała do nich zbytnej uwagi. Potwierdziła, że niektóre z tych zapisów w przyszłości s. Faustyna włączyła do dzienniczka, który prowadziła z polecenia kierownika duszy⁶.

Pod koniec maja 1933 r. s. Faustyna zamieszkała w Wilnie, gdzie jej spowiednikiem i kierownikiem duchowym został dr teologii ks. Michał Sopoćko. W styczniu 1948 r. przedstawił on pisemne zeznanie na temat życia duchowego s. Faustyny. Zapewnił, że osobiście polecił jej spisywać duchowe przeżycia⁷. Matka Maria Borgia Tichy zapamiętała, że podczas ich wspólnego pobytu w domu zakonnym w Wilnie (1933-1936) s. Faustyna, w ukryciu, w każdej wolnej chwili prowadziła duchowe zapiski. Wiązało się to również z częstszymi kontaktami ze spowiednikiem ks. M. So-

⁴ R. JAWORSKA, w: *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, s. 209.

⁵ R. SZULECKA, w: *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, s. 213.

⁶ M. MORACZEWSKA, w: *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, s. 74.

⁷ M. SOPOĆKO, w: *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, s. 54.

poćko któremu przekazywała je do oceny⁸. O. J. Andrasz SJ, spowiednik w Zgromadzeniu Matki Bożej Miłosierdzia w Józefowie (Łagiewniki), potwierdził, że s. Faustyna prowadziła pamiętnik duchowy, podporządkowując się poleceniu spowiednika⁹. W historii zapisków s. Faustyny wydarzył się epizod, który mógł zaprzepaścić powstanie tego duchowego dziełka. W lipcu 1934 r. ks. M. Sopoćko przebywał kilka tygodni poza Wilnem. Po powrocie dowiedział się od swej penitentki, że spaliła swoje zapiski. Zapytana o powód, odpowiedziała, że dwukrotnie miała widzenie anioła, który skłonił ją, aby je spalić. Anioł ten miał jej powiedzieć: „Głupstwa pisesz i narażasz tylko siebie i innych na wielkie przykrości. Cóż ty masz z tego miłosierdzia? Po co czas tracisz na pisanie jakichś urojeń? Spal to wszystko, a będziesz spokojniejsza i szczęśliwsza!”¹⁰. Po zapoznaniu się z tymi faktami ks. M. Sopoćko zobowiązał s. Faustynę do odtworzenia wszystkiego, co uległo zniszczeniu¹¹.

O kontekście powstania *Dzienniczka* dowiadujemy się również z jego treści. 28 lipca 1934 r. s. Faustyna rozpoczęła w Wilnie pisanie pierwszego brulioniku, odpowiadając na wyraźne polecenie ks. M. Sopoćki. Uznała za pewne, że Bóg przez niego tego zażądał. Świadczą o tym następujące słowa: „Mam ten nakaz przez tego, który mi Ciebie, Boże, tu na ziemi zastępuje, który mi tłumaczy wolę Twoją świętą”¹². Z innego jej zapisu wynika, że był jeszcze jakiś inny kapłan, który tak jak ks. M. Sopoćko nakazywał jej prowadzenie zapisków. Wspomniała o tym podczas rozmowy ze Zbawicielem w słowach: „O Jezu mój, gdyby nie wyraźny nakaz spowiedników, że mam pisać, co się w duszy mojej dzieje, to sama z siebie nie napisałabym ani jednego słowa. A że piszę o sobie, to na wyraźny rozkaz świętego posłuszeństwa”¹³. S. Elżbieta Siepak uważa, że tym kapłanem był o. Józef Andrasz SJ¹⁴. Wnikliwa analiza tekstów *Dzienniczka* pozwoliła odkryć równie

⁸ B. TICHY, w: *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, s. 91.

⁹ J. ANDRASZ, w: *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, s. 67.

¹⁰ M. SOPOĆKO, w: *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, s. 62.

¹¹ „Siostra Faustyna nie miała nikogo się poradzić i gdy widzenie się powtórzyło, spełniła polecenie rzekomego anioła. Po tym zorientowała się, że postąpiła źle, opowiedziała mi wszystko i spełniła polecenie odpisania wszystkiego na nowo”, tamże, s. 63.

¹² Dz 6.

¹³ Dz 1006.

¹⁴ Dz, s. 5.

nieocenioną zasługę przełożonych zakonnych s. Faustyny w powstawaniu tego dzieła. Któregoś dnia oświadczyła: „Piszę z pozwoleniem przełożonych, a z nakazu spowiednika”¹⁵. W innym czasie, zwracając się w modlitwie do Zbawiciela, tak się wyraziła o ich zasługach: „O mój Jezu, wierzę słowom Twoim i nie mam już żadnych wątpliwości pod tym względem, bo w pewnej rozmowie z Matką Przełożoną powiedziała mi, żebym więcej pisała o miłosierdziu Twoim. Wypowiedziane to było tak zgodnie z Twoim żądaniem”¹⁶.

W kwestii prowadzenia zapisków przez s. Faustynę, jak zapewniła, wielokrotnie miał się wypowiedzieć sam Chrystus. Pewnego dnia, ulegając wewnętrznemu zniechęceniu, postanowiła zaniechać prowadzenia notatek. W tej samej chwili usłyszała wewnętrzny głos: „Córko Moja, nie żyjesz dla siebie, ale dla dusz, pisz dla ich pożytku. Wiesz, że wolę Moją, co do pisania, to już ci tyle razy potwierdzili spowiednicy”¹⁷. W innym czasie Pan Jezus miał jej powiedzieć: „Córko Moja, żądam, abyś wszystkie wolne chwile poświęciła na pisanie o Mojej dobroci i miłosierdziu; jest to twój urząd i twoje zadanie w całym twym życiu, abyś dawała duszom poznać Moje wielkie miłosierdzie, jakie mam dla nich i zachęcała je do ufności w przepaść Mojego Miłosierdzia”¹⁸. W innym czasie miał również pobłogosławić pióro, którym s. Faustyna prowadziła swoje zapiski¹⁹. W ich prowadzeniu s. Faustyna napotykała na zewnętrzne przeszkody: brakowało jej dobrego pióra, miała duże trudności z samym pisaniem. Św. Faustyna wspomina o tym w rozmowie ze Zbawicielem: „O mój Jezu, Ty widzisz, że dosyć[, że] nie umiem pisać, to jeszcze i pióra nawet dobrego nie mam, a nieraz to naprawdę mi się źle pisze, że po jednej literze muszę składać zdania”²⁰. Najpoważniejszą przeszkodą była konieczność prowadzenia notatek w ukryciu przed siostrami. S. Faustyna wyraziła to słowami: „notuję te niektóre rzeczy w sekrecie wobec sióstr, więc muszę nieraz co chwila zamykać zeszyt i cierpliwie wysłuchać opowiadania danej osoby, i czas, który miałam przeznaczony na pisanie, przeszedł, a nagle zamykanie zeszytu – maże mi się”²¹.

Z badań, które przeprowadził o. J. Mrówczyński, wicepromotor Wiary

¹⁵ Dz 839.

¹⁶ Dz 1568.

¹⁷ Dz 895.

¹⁸ Dz 1567.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Dz 839.

²¹ „Dziwna rzecz, że przecież nieraz pisze mi się możliwie, ale nieraz – to naprawdę sama ledwie przeczytam”, Dz 839.

w Procesie Informacyjnym s. Faustyny, wynika, że swój pamiętnik duchowy przechowywała ona u siebie. W wyjątkowych okolicznościach przekazywała je do wglądu dwom kapłanom, ks. M. Sopoćce²² i o. J. Andraszowi²³. Po jej śmierci rękopis pozostał w Zgromadzeniu, gdzie pilnie strzeżono tajemnicy o jego istnieniu, zawężając ich grono do kilku zaledwie osób. Rękopis został udostępniony tylko jeden raz o. Andraszowi, gdy przygotowywał życiorys swojej penitentki²⁴.

Zdaniem o. J. Mrówczyńskiego, *Dzienniczek* miał być udostępniany nielicznej grupie osób i tylko oni mieli prawo wglądu do rękopisu. Miała ona świadomość, że Bóg przez jej zapiski zamierzył umacniać dusze wszystkich wiernych. Wiedziała, że będą one w przyszłości wydane drukiem. W tym przypadku, jak twierdzi o. J. Mrówczyński, miałyby to nastąpić dopiero po jej śmierci. Taki wniosek wyprowadził z notatki, którą s. Faustyna w formie oddzielnej kartki dołączyła do rękopisu *Dzienniczka*. Jej oświadczenie nosi znamiona testamentu, w którym zapisała wskazówki związane z upublicznieniem jej zapisków. Czytamy tam: „Jezu. Tych brulioników i notatek, które tu są, nikomu czytać nie wolno – wpieryw musi je przeczytać Ojciec Andrasz, albo ks. Sopoćko – ze względu [na to], że są [tu] [o]pisane tajemnice sumienia. Wołą Bożą jest, aby to wszystko było podane duszom dla pociechy. Samych brulioników nie trzeba dawać siostrom do czytania, ale

²² Ks. M. Sopoćko w 1947 r. w liście skierowanym do Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia oświadczył, że znał on treść *Dzienniczka* s. Faustyny. Potwierdził to dosłownie, cytując niektóre jego fragmenty, tu dla przykładu: „Podaję ludziom naczynie, z którym mają przychodzić po łaski do Mnie. Tym naczyniem jest ten obraz z podpisem: Jezus, ufam Tobie”; „Promienie na tym obrazie oznaczają krew i wodę. Błady promień oznacza krew, która usprawiedliwia dusze, a czerwony oznacza krew, która jest życiem duszy”; „Obiecuję, że dusza, która czcić będzie ten obraz, nie zginie. Obiecuję także już tu na ziemi zwycięstwo, a szczególnie w godzinie śmierci. Ja sam będę bronić jej jako swej chwały”, M. Sopoćko, w: *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, s. 55.

²³ O. J. Andrasz w 1947 r. przedłożył pisemne oświadczenie, z którego wynika, że miał on dostęp do autografu zapisków s. Faustyny. Opisując jej życie wewnętrzne, tak je przedstawił: „[Choć zewnętrzne życie Siostry Faustyny przedstawiało się] dość szaro i niepozornie, choć przykładnie i budująco. Kto jednak miał sposobność poznać Siostrę Faustynę od strony jej życia wewnętrznego i wczytać się w jej pamiętnik duchowny, pisany na wyraźne polecenie spowiednika, ten nie może oprzeć się silnemu wrażeniu, że ma do czynienia z niepospolitą duszą. Ten widzi w niej prawdziwie świątobliwą służebnicą Bożą, która posuwała się szybko i wysoko w cnotach chrześcijańskich i zakonnych i którą równocześnie darzyło niebo bardzo hojnie swoimi darami i przywilejami”, J. ANDRASZ, w: *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, s. 67.

²⁴ *Dzienniczek S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, s. XXVI.

po przedruku, wyjąwszy Przełożonych. Kraków, dzień rekolekcji 3 kwietnia 1938 r., s. Faustyna²⁵.

W ramach przygotowań do wydania *Dzienniczka*, o. J. Mrówczyński, przeprowadził wnikliwą kwerendę rękopisu zapisków s. Faustyny. Stwierdził, że zachował się on nieuszkodzony, w dobrym stanie. Składał się z sześciu zeszytów. Pierwsze dwa były o wymiarach 20 na 6 cm, trzeci i piąty 19,50 na 15,5 cm, czwarty ma szerokość 12 cm, a szósty 15. Zeszyty były w kratkę lub w linie. Pierwszy zeszyt miał 105 kart, drugi 160, trzeci 30, czwarty 78 i piąty 71. W całości *Dzienniczek* tworzą 477 karty zapisane obustronnie gęstym pismem. W poszczególnych zeszytach znajduje się kilka stron niezapisanych, a tylko jedna z kartek została wyrwana. Do *Dzienniczka* dołączono dwustronicowy zeszycik, o wymiarach 7,5 na 11 cm, z rozważaniami Autorki o sposobach przygotowania się do przyjęcia Komunii Świętej. W rękopisach nie było numerów stron, które ze względów praktycznych zostały naniesione ołówkiem przez o. Andrasza i s. Ksawerę Olszanowską ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia. W 1967 r., gdy dobiegł końca Proces Informacyjny, wszystkie zeszyty, z wyjątkiem czwartego, zostały oprawione w sztywną tekturę i oklejone zielonym płótnem. Na nich została wybita cyfra określająca numer zeszytu. Zeszyt czwarty został zachowany w stanie pierwotnym, jedynie usunięto druczane szpilki i zastąpiono je nicią. W rękopisach, na poszczególnych okładkach, z wyjątkiem czwartego zeszytu, s. Faustyna zapisała swoje imię zakonne i wybraną sentencję poświęconą Bożemu Miłosierdziu. Napisy te, jak wyjaśnił o. Mrówczyński, zostały uwzględnione przy opracowywaniu „procesowej” wersji *Dzienniczka*²⁶.

Pod koniec lat czterdziestych ubiegłego wieku Matka Generalna Michaela Moraczewska poleciła s. Ksawerze Olszanowskiej przepisanie rękopisów na maszynie. Ta zaś, jak stwierdził o. Mrówczyński, opuszczała lub dodawała drobne wyrazy, zmieniała też określenia i pominęła niektóre fragmenty. Z omawianego maszynopisu powstawały odpisy wybranych fragmentów *Dzienniczka*, które rozpowszechniano wśród wiernych. W tym czasie ten rzekomo autentyczny tekst przetłumaczono na język włoski. Maszynopis, nazwany przez o. Mrówczyńskiego tekstem „s. Ksawery Olszanowskiej” po raz pierwszy otrzymał aprobatę Kurii Krakowskiej

²⁵ J. MRÓWCZYŃSKI, Wprowadzenie, w: *Dzienniczek S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Kraków 1993, s. XXII.

²⁶ *Dzienniczek S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, s. XXX-XXIV.

3 marca 1950 r. Na dokumencie nr 1317/50 widnieją podpisy kard. Adama Sapiechy i ks. Wita Brzyckiego. 6 grudnia 1951 r. decyzję uznającą autentyczność tekstu (nr 10583/51) podpisał ks. W. Brzycki. Tekst został nieco zmieniony w rzeczach nieistotnych i posłużył za podstawę wspomnianego powyżej tłumaczenia na język włoski. 30 lipca 1952 r., Kuria Metropolitalna w piśmie nr 5625/52 po raz trzeci pozytywnie odniosła się do tekstu „s. Ksawery Olszanowskiej”. Pod decyzją widnieje podpis ks. Jana Pochopnia. W tym samym czasie wykonano mikrofilmy rękopisu *Dzienniczka*.

W związku z rozpoczęciem Procesu Informacyjnego (21 X 1965), podjęto decyzję o ponownym przepisaniu na maszynie tekstu oryginału *Dzienniczka*. Nad wykonaniem tego zadania czuwali o. Izidor Borkiewicz O.F.M.Conv. i s. Beata Piekut ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia. Tekst ten został przetłumaczony na język francuski. To tłumaczenie wraz z ostatnim odpisem i fotokopiami *Dzienniczka* dołączono do Akt Procesu Informacyjnego i przesłano do Rzymu. Maszynopis stał się podstawą do przygotowania tekstu do druku. Cały aparat krytyczny, przypisy tekstowe i indeksy opracowała s. Beata Piekut przy współudziale innych sióstr z jej Zgromadzenia, które pomogły w przepisywaniu tekstów. O. J. Mrówczyński czuwał nad korektą tekstów i ich ścisłością faktograficzną i naukowo-histeryczną. Ukończone dzieło przesłano do Rzymu, gdzie pod nadzorem Postulatora Generalnego, którym był o. Antoni Mruk, jezuita, po odpowiedniej weryfikacji tekst przygotowywano do druku²⁷. 17 kwietnia 1979 r. ks. prof. Ignacy Różycki, teolog z Krakowa, po przebadaniu *Dzienniczka* wydał *nihil obstat*. O tym, że doszło do tego, zadecydował kard. Karol Wojtyła. To on polecił ks. Różyckiemu przebadać zachowane pisma s. Faustyny²⁸. Następnego dnia, 18 kwietnia 1979 r., kard. Franciszek Macharski,

²⁷ Tamże. s. XXVI-XXVII.

²⁸ Jan Paweł II tak wspominał to wydarzenie: „Pamiętam, że podczas wojny, gdy byłem robotnikiem w fabryce «Solvay», miejscu, które łączy się z Łagiewnikami, nieraz chodziłem do grobu siostry Faustyny, gdy jeszcze nie była ogłoszona błogosławioną. To wszystko było przedziwne, nie do przewidzenia. Czy mogłem wtedy przypuszczać, że będzie mi dane najpierw ją beatyfikować, a potem kanonizować? Wstąpiła do klasztoru w Warszawie, potem została przeniesiona do Wilna i w końcu do Krakowa. Właśnie ona, parę lat przed wojną, miała to wielkie widzenie Jezusa miłosiernego, który wezwał ją, aby stała się apostołką czci dla Miłosierdzia Bożego, jaka miała potem tak szeroko się roznieść w Kościele. Siostra Faustyna zmarła w 1938 roku. Stąd, z Krakowa, kult Miłosierdzia Bożego wszedł w wielki ciąg wydarzeń o wymiarach światowych. Gdy zostałem arcybiskupem, zleciłem ks. profesorowi Ignacemu Różyckiemu, by przestudiował jej pisma. Najpierw nie chciał. Potem studiował dogłębnie dostępne dokumenty. Aż wreszcie powiedział: «To wspaniała mistyczka», w: JAN PAWEŁ II, *Wstańcie, chodźmy!* Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków

udzielając *imprimatur*, ostatecznie zdecydował o prawie do jego opublikowania w formie drukowanej²⁹.

Pierwsze wydanie *Dzienniczka* s. Faustyny ukazało się w wyniku współpracy Prowincji Amerykańskiej Marianów pod wezwaniem św. Stanisława Kostki ze Zgromadzeniem Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, do którego Autorka należała. Tekst *Dzienniczka* został złożony do druku przez Redakcję Marian Press w Ośrodku Stowarzyszenia Pomocników Mariańskich, Eden Hill, Stokbridge w stanie Massachusetts, w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Druk wykonano w 1981 r. Rzymie, w wydawnictwie *Abligraf*, przy via Pietro Ottoboni 11. Wydarzenie to miało miejsce w 50. rocznicę pierwszego ukazania się Pana Jezusa s. Faustynie Kowalskiej w postaci, którą przedstawia Obraz Miłosierdzia Bożego (Płock, 22 II 1931, Dz 47)³⁰. Przez kolejne lata *Dzienniczek* był wielokrotnie dodrukowywany, aż do roku 2012, kiedy to staraniem Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia doczekał się drugiego wydania w ich krakowskim wydawnictwie *Misericordia*³¹.

O. Mrówczyński, opisując przebieg powstania *Dzienniczka*, stwierdził, że s. Faustyna zainicjowała prowadzenie notatek w roku 1934. Pierwszy wiersz nosi datę 28 lipca 1934 r. (nr 1-5). Dalej pisała retrospektywnie, powracając do wspomnień najpierw z roku 1925 (nr 7-39), następnie przeszła do roku 1929 (nr 40-46) i 1931 (nr 47-54). Pomijając rok 1930 i 1932 rozpoczęła od wydarzeń z roku 1933 (nr 55-63). W tym miejscu powróciła do roku 1928 (nr 64-84). W następnej kolejności powróciła do spraw bieżącego roku 1934 (nr 85-161). Potem ponownie dopełnia informacje z roku 1933 (nr 164-272). W pierwszym zeszycie na stronach 77 i 78 opisała postanowienia rekolekcyjne z roku 1937 (nr 162-163). Brak chronologii wydarzeń spowodowany był tym, że pierwsze swoje notatki s. Faustyna spaliła, ulegając podstępnej pokusie przeciwnika Boga. Na polecenie spowiednika starała się wiernie odtworzyć ich treść, przy czym nie mogło być mowy o zachowaniu właściwej kolejności wydarzeń³². Dopiero od tego momentu s. Faustyna sporządzała zapiski na bieżąco, wspominając wydarzenia z minionych kilku dni, czasem tygodni. Najpierw dokończyła opisy-

2004, s. 149 ns.

²⁹ *Dzienniczek S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, s. XXVI-XXVII.

³⁰ Tamże, s. 728.

³¹ F. KOWALSKA, *Dzienniczek, Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, [dalej Dz] *Misericordia*, Kraków 2012.

³² M. SOPOCKO, w: *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, s. 62.

wać zdarzenia z roku 1934 (nr 273-351), potem z roku 1936 (nr 585-858) i rok 1937 (nr 859-1448), kiedy to była już poważnie chora. Rok 1938 dał jej okazję do przygotowania się do śmierci i w jej perspektywie sporządziła ostatnie zapiski (nr 1449-180)³³. *Dzienniczek* składa się z sześciu zeszytów i krótkiego tekstu o przygotowaniu do Komunii Świętej. Pierwszy zeszyt nosi tytuł *Miłosierdzie Boże w duszy mojej*³⁴. Zeszyt drugi i szósty Autorka zatytułowała: *Miłosierdzie Pańskie wyśpiewywać na wieki będę*³⁵. Zeszyty czwarty i piąty nie zostały opatrzone tytułem³⁶. Do *Dzienniczka* dołączony został w formie aneksu tekst opisujący osobiste doświadczenia Autorki związane z Komunią Świętą, zatytułowany: *Moje przygotowanie do Komunii Świętej*³⁷.

W *Dzienniczku* wyraźnie zarysowuje się nurt teologiczny odnoszący się do osobistej świętości s. Faustyny³⁸ oraz do jej posłannictwa na rzecz dzieła Miłosierdzia³⁹. Podejmując się próby opisu treści *Dzienniczka*, o. J. Mrówczyński stwierdza, że s. Faustyna, opisując duchowe doznania, skupiała swą uwagę na sprawach życia wewnętrznego i jej osobistego kontaktu z Bogiem. Wiele miejsca poświęciła pouczeniom, natchnieniom i poleceniom Bożym. Czasami wspomniała o pewnych faktach zewnętrznych, spisała też

³³ *Dzienniczek S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, s. XXIII-XXIV.

³⁴ Dz, s. 35.

³⁵ Dz, s. 295.

³⁶ Dz, s. 555 i 591. W 2018 r. wydano książkę zatytułowaną *Ukochało serce moje Pana*. Jej autor, w wyniku analizy *Dzienniczka*, nadał poszczególnym jego częściom oryginalne tytuły, którymi są wybrane przez niego z tekstu fragmenty. Oddają one treść poszczególnych zeszytów. Brzmia one następująco: Rdz I: *Dokąd cię cierpiał będę i dokąd Mnie zwodzisz będziesz?* (Dz 9); Rdz II: *Wiedz córko Moja, że jedno spojrzenie twoje na kogoś innego zraniłoby Mnie* (Dz 588); Rdz III: *Umiłowana perło Serca Mojego* (Dz 1061); Rdz IV: *Jestem hojniejszy dla grzeszników aniżeli dla sprawiedliwych* (Dz 1275); Rdz V: *Mam ręce pełne łask* (Dz 1385); Rdz VI: *Strumienie Mej łaski zalewają dusze pokorne* (Dz 351); Rdz VII: *Jesteś żywą hostią, miłą Ojcu niebieskiemu* (Dz 1826), w: W. RACHWAŁIK, *Ukochało serce moje Pana* (Dz 1021), *Duchowy przewodnik po Dzienniczku św. Siostry Faustyny Kowalskiej, Sekretarki Chrystusa – Króla Miłosierdzia*, w 80 rocznicę śmierci Autorki, s. 9, 145, 245, 285, 305, 351.

³⁷ Dz, s. 778.

³⁸ E. SIEPAK, *Wprowadzenie*, w: Dz s. 7 ns.; M. SOPOĆKO, w: *Wspomnienia i Świętej Siostrze Faustynie ze zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, s. 54; S. URBAŃSKI, *Życie mistyczne błogosławionej Faustyny Kowalskiej*, Warszawa 1997, s. 173 ns.

³⁹ E. SIEPAK, *Wprowadzenie*, w: Dz s. 13-21; M. SOPOĆKO, w: *Wspomnienia i Świętej Siostrze Faustynie ze zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, s. 54; W. RACHWAŁIK, *Skarby łask Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia*, s. 77-95.

przemyślenia i wnioski z medytacji lub konferencji, podczas których kapłani, spowiednicy czy rekolekcjoniści udzielali jej duchowych porad. W pewnych okolicznościach wyraziła swoje przywiązanie do Boga w formie poezji. W ocenie Promotora Wiary, z treści *Dzienniczka* wyłania się jej postać jako osoby prostej i uczuciowej, roztropnej, ufającej Bogu w chwilach trudnych, poddanej Woli Bożej, zjednoczonej z Bogiem i pragnącej ukazać Go duszom jako Boga Miłosierdzia⁴⁰. *Dzienniczek* s. Faustyny wydaje się być dziełem skończonym, jeśli wziąć pod uwagę tematykę Miłosierdzia Bożego. Jednakże słowa Pana Jezusa, które miał wypowiedzieć, przeczą tej tezie: „Córko Moja, czyż sądzisz, żeś dosyć napisała o Moim miłosierdziu? Jest to dopiero kropelka wobec oceanu – to, coś napisała”⁴¹.

Obecnie jesteśmy świadkami rozwoju dzieła Miłosierdzia Bożego w całym świecie katolickim i co za tym idzie, stale rośnie popularność *Dzienniczka* s. Faustyny. Został on przetłumaczony na blisko 40 języków świata, w tym na język angielski⁴², chorwacki⁴³, czeski⁴⁴, francuski⁴⁵, niemiecki⁴⁶, słowacki⁴⁷ i włoski⁴⁸. Dzieło to, zdaniem s. E. Siepak, należy do pereł literatury mistycznej i cieszy się ogromnym zainteresowaniem nie tylko wiernych, lecz także teologów Kościoła⁴⁹.

⁴⁰ *Dzienniczek S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, s. XXII.

⁴¹ Dz 1273.

⁴² SAINT FAUSTINA KOWALSKA, *Diary, Divine Mercy in my soul*, Misericordia, Kraków 2019.

⁴³ SV. MARIJA FAUSTINA KOWALSKA ZMBM, *Dnevnik, Milosrde Božje u mojoj dusi*, Družba Svecenika Srca Isusova (SCI), Zagreb 2016.

⁴⁴ SVATA SESTRA M. FAUSTINA KOWALSKA, *Denicek, Božie milosrdestvo u mojoj dusi*, Nabožna literatura ZAEX, 2015.

⁴⁵ SŒUR M. FAUSTINE KOWALSKA, *Petit Journal, La Miséricorde Divine dans mon âme*, Apostolicum, Żąbki 2010; Sœur M. Faustine Kowalska, *Petit Journal, La Miséricorde Divine dans mon âme*, Edision Misericordia, Cracovie 2017.

⁴⁶ *Tagebuch der Schwester Maria Faustina Kowalska aus der Kongregation der Muttergottes der Barmherzigkeit*, Misericordia – Verlag, Kraków 2011.

⁴⁷ SVATO S. M. FAUSTYNA KOWALSKA, *Denicek, Boži Milosrdenstvi u me dusi*, Karmelitanske Nakladatelstvi, Kostelni Vydri 2008.

⁴⁸ *Diario di Santa Maria Faustina Kowalska, La Misericordia Divina nella mia anima*, Liberia Edrice Vaticana 2010.

⁴⁹ E. SIEPAK, *Wprowadzenie*, w: Dz, s. 5; zob. W. KASPER, *Miłosierdzie klucz do chrześcijańskiego życia*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań 2016; W. REBETA, *Misterium cierpienia świętej Faustyny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2014; J. TISCHNER, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015.

2. Świadectwa i Słowa Pouczenia Alicji Lenczewskiej

Ks. Mieczysław Piotrowski, badając okoliczności powstania pism Alicji Lenczewskiej, stwierdził, że mają one swoje źródło w jej pierwszym doświadczeniu mistycznym. Miało ono miejsce 8 marca 1985 r. w Gostyniu, gdy podczas rekolekcyjnej Mszy Świętej miał się ukazać Pan Jezus. Dało to początek stałym nadprzyrodzonych spotkań i rozmów A. Lenczewskiej ze Zbawicielem, które opisywała w dzienniku duszy w latach od 1985 do 2010 r. M. Piotrowski podkreślił istotną rolę w powstaniu jej pism, którą spełnił jej ojciec duchowy ks. Walter Rachwałik⁵⁰. To on na bieżąco oceniał ich teologiczną poprawność. Do niego stosują się zapisane w dziele *Świadectwo* słowa, które w przekonaniu A. Lenczewskiej miały być wypowiedziane przez Zbawiciela: „Dziecko Moje, pamiętaj o tym, że dałem ci ojca duchowego, który kieruje twymi krokami i czuwa nad twoim sercem. Choć Ja prowadzę cię sam, on chroni twoje nogi przed niewłaściwym krokiem, dłonie przed mylnym ruchem, a serce przed złudzeniem”⁵¹. Trafność jego osądu potwierdziła teologiczna komisja ustanowiona przez abpa Dzięgę, co znalazło potwierdzenie w udzielonym imprimatur⁵². O randze pism A. Lenczewskiej świadczy opinia wydana na ich temat przez ks. M. Piątkowego. Stwierdził on jednoznacznie, iż dzieła mistyczki ze Szczecina spełniają wymogi stawiane perłom literatury religijnej i zajmują miejsce obok dzieł św. Jana od Krzyża, św. Teresy Wielkiej, św. Franciszka Salezego, św. Ojca Pio i św. Siostry Faustyny Kowalskiej⁵³.

Z rozmowy Kazimierza Turowskiego z ojcem duchowym A. Lenczewskiej wynika, że prowadziła swoje zapiski w szkolnych zeszytach w krat-

⁵⁰ M. PIOTROWSKI, *Świadek Zmartwychwstania – Alicja Lenczewska (1934-2012)*, w: *ŚW* s. 10; zob. *ŚW* 1, 9, 952

⁵¹ *ŚW* 952.

⁵² „W odpowiedzi na prośbę Przewielebnego Księdza [Redaktora Mieczysława Piotrowskiego SChr] z dnia 12 czerwca 2015 r., przekazana mi przez Księdza Arcybiskupa Metropolite Andrzeja Dzięgę, po zapoznaniu się z przedstawioną mi publikacją oraz po zasięgnięciu opinii teologicznej ks. dr. Andrzeja Trojanowskiego SChr, wyrażam zgodę na druk pism Alicji Lenczewskiej *Świadectwo* i *Słowo [P]ouczenia*, jako publikacji o charakterze mistyczno-duchowym, przeznaczonej do studiowania i medytacji prywatnej” – podpisał: + Henryk Wejman, Wikariusz Generalny, Szczecin, dnia 20 lipca 2015 r.; Znak: 01d-4?2015, w: *ŚW* s. 7.

⁵³ M. PIOTROWSKI, *Świadek Zmartwychwstania – Alicja Lenczewska (1934-2012)*, w: *ŚW* s. 9; zob. K. TUROWSKI, *Oblubienica Boga, rozmowa z ks. Walterem Rachwałikiem, ojcem duchowym Alicji Lenczewskiej*, s. 16; zobacz: W. RACHWAŁIK, *Pisma Alicji Lenczewskiej jako przykład literatury z zakresu mistyki*, w: *Świdnickie Studia Teologiczne, Rok XV (2018) nr, s. 158.*

kę. W późniejszym czasie, na wyraźne polecenie Pana Jezusa, które przedstawił jej podczas widzenia, przepisała je na ręcznej maszynie przez kalkę w dwóch egzemplarzach. Oryginał maszynopisu zatrzymała, a odbitkę przekazała ojcu duchowemu. Zarówno do rękopisów jak i do maszynopisu miały dostęp tylko dwie osoby: Alicja i jej ojciec duchowy. W późniejszym czasie Alicja poleciła mu, aby zeszyty, które po powstaniu maszynopisu przechowywał u siebie, spalił. Zachowało się tylko kilka z nich⁵⁴. Szerszemu gronu po raz pierwszy A. Lenczewska ujawniła swój maszynopis 20 listopada 2011 r. Wyraziła wówczas pisemną zgodę na ich rozpowszechnianie w formie odbitki kserograficznej oraz do wydania ich drukiem⁵⁵.

Ks. M. Piotrowski opisał okoliczności, które miały bezpośredni wpływ na opublikowanie pism A. Lenczewskiej. Przywołując datę jej śmierci, która nastąpiła 5 stycznia 2012 r., lakonicznie stwierdził, że jej zapiski duchowe dotarły do abpa Andrzeja Dzięgi, metropolity szczecińsko-kamieńskiego⁵⁶. Udało się ustalić, w jakim czasie oryginał maszynopisu został mu udostępniony. Do tego zdarzenia doszło zaledwie dwa tygodnie po jej śmierci⁵⁷. Po zapoznaniu się z ich treścią, powołał on komisję do oceny ich zawartości. W wyniku przeprowadzonych analiz stwierdzono, że ich teść jest zgodna z nauczaniem Kościoła. Na podstawie uzyskanych wyników badań, trzy i pół roku później, 20 lipca 2015 r., bp Henryk Wejman udzielił imprimatur na druk jej pism wskazując na ich mistyczno-duchowy charakter⁵⁸. W 2016 r. dwutomowe dzieło A. Lenczewskiej zostało wydane drukiem w Poznaniu nakładem Wydawnictwa Agape⁵⁹. Podkreśla się wyjątkowość tego faktu, ponieważ zasady obowiązujące przy ujawnianiu pism o charakterze mistycznym sprawiają, że

⁵⁴ K. TUROWSKI, *Oblubienica Boga, rozmowa z ks. Walterem Rachwałikiem, ojcem duchowym Alicji Lenczewskiej*, s. 13-15; zob. *Od Redakcji*, w: ŚW s. 25, SP s. 11.

⁵⁵ „Data: 20 listopada 2011 r., godzina 12.15. Ja niżej podpisana Alicja Lenczewska, zamieszkała ul. Dembowskiego, będąc w pełni władzy umysłowej, w pełni świadomości, w całkowitej wolności woli i w zgodzie z sumieniem przekazuję spisane przeze mnie teksty pt. *Świadectwo*, część od I do V oraz kontynuację tego tekstu pt. *Słowo [P]ouczenia* (...). Wyrażam zgodę na skserowanie tego tekstu i rozpowszechnienie go wg możliwości i rozeznanie woli Bożej. Wyrażam zgodę również na opracowanie tych fragmentów do użytku wewnętrznego. O ile zaistnieje możliwość i będzie potrzeba, to udzielam pełnomocnictwa [NN] do wydania drukiem w obiegu oficjalnym z zachowaniem zasady, że są to teksty natchnione i nie mogą być użyte do celów komercyjnych, co najwyżej zwrot koniecznych, poniesionych nakładów”; w: A. LENCZEWSKA, *Biografia*, Wydawnictwo Agape, Poznań 2018, s. 137-139.

⁵⁶ M. PIOTROWSKI, *Świadek Zmartwychwstania – Alicja Lenczewska (1934-2012)*, w: ŚW s. 9.

⁵⁷ A. LENCZEWSKA, *Biografia*, Wydawnictwo Agape, Poznań 2018, s. 139.

⁵⁸ Zob. przypis 56.

⁵⁹ A. LENCZEWSKA, *Świadectwo, dziennik duchowy, Słowo Pouczenia*, Agape 2016.

Kościół odnosi się do nich z daleko posuniętym dystansem. W przypadku pism A. Lenczewskiej zdarzyło się coś wyjątkowego, bowiem decyzje zapadały niezwykle szybko. Dla porównania *Dzienniczek* wydano drukiem 51 lat po śmierci s. Faustyny (1938-1981), a dzieła szczecińskiej mistyczki już 4 lata po jej odejściu do wieczności (2012-2016)⁶⁰.

Pisma A. Lenczewskiej tworzą dwa tomy. Pierwszy z nich, *Świadectwo*, składa się z wprowadzenia zatytułowanego *Zamiast wstępu* oraz z wyodrębnionych przez Autorkę pięciu części, którym nie nadała żadnego tytułu⁶¹. Z analizy tekstów wynika, że w tym drugim przypadku kierowała się kluczem wskazującym na rozpoczęcie i zakończenie jej kolejnego etapu duchowego. W tomie drugim, zatytułowanym *Słowo Pouczenia*, zostały wyodrębnione dwie części. Tytuł pierwszej jest powtórzeniem tytułu całego dzieła: *Słowo Pouczenia*, a druga część nosi tytuł *Epilog*⁶². Redaktorzy, przygotowując pisma A. Lenczewskiej do druku, zauważyli, że Autorka zastosowała prostą i uporządkowaną trójdzielność: data, dialog z Panem Jezusem lub własne refleksje i słowo z Pisma Świętego, nie zawsze występujące, jako potwierdzenie dialogu bądź refleksji Autorki⁶³. Stwierdzili, że przywiązywała ona dużą uwagę do samej formy tekstu. Z pełną świadomością, jak się wydaje, zastosowała pauzy, odstępki, wielokropki, czasem omijała akapity, a z układu zdań i dialogów wyłania się przekonanie, że nie było w tym przypadkowości. W ocenie redaktorów uczyniło to z jej notatek dzieło ukazujące „duchowy wymiar tej codziennej rozmowy pomiędzy nieskończonym Bogiem a człowiekiem [i] [o]dzwierziedlają [one] chwile zastanowienia i rytm [jej] wewnętrznych przeżyć”⁶⁴. W przyjętej przez A. Lenczewską formie prowadzenia zapisków

⁶⁰ K. TUROWSKI, *Oblubienica Boga, rozmowa z ks. Walterem Rachwalikiem, ojcem duchownym Alicji Lenczewskiej*, s. 7-8.

⁶¹ *Od Redakcji*, w: ŚW s. 27.

⁶² W. Rachwalik, *Pisma Alicji Lenczewskiej jako przykład literatury z zakresu mistyki*. 148; w 2018 r. wydano drukiem teologiczno-duchowe przewodniki do obu pism Alicji Lenczewskiej: *Czuję się jak ziarnko piasku*, oraz *Ufaj, oblubienico Moich ran i Mojego przebitego Serca*, Poligram, Częstochowa 2018. Ich autor, ks. W. Rachwalik, po przeanalizowaniu treści obu pism, nadał poszczególnym ich częściom tytuły, które stanowią syntezę przesłania każdego z nich. W I tomie brzmią one następująco: Rdz I: *Tęskno mi Panie, do Ciebie.. (Świadectwo 06)*; Rdz II: *Pragnę Ci służyć, Panie... (Świadectwo 23)*; Rdz III: *Poślij mnie na krzyż... (Świadectwo 315)*, Rdz IV: *Zapraszam Cię, Jezu... (Świadectwo 506)*; Rdz V: *Ślubuję Ci, Jezu, miłość, wierność i posłuszeństwo... (Świadectwo 884)*. W II tomie brzmią one następująco: Część I: *Bądź dla bliźnich twoich Miłością... (Słowa Pouczenia 30)*; Część II: *Wypalę na twym sercu piętno... (Słowo Pouczenia 317)*.

⁶³ *Od Redakcji*, w: ŚW s. 27.

⁶⁴ *Od Redakcji*, w: ŚW s. 13.

da się dostrzec podpowiedź, „że nie wszystko można przekazać za pomocą słów, i że potrzebne jest nieraz wymowne milczenie”⁶⁵. W obu tomach umieściła ona około 700 wersetów z Nowego Testamentu oraz blisko 360 ze Starego Testamentu. Jaka sama wyjaśniła, perykopy te „otrzymywane były [przez nią] przez tzw. przypadkowe otwarcie Biblii po uprzednim zapisaniu słów, modlitwie i prośbie o dopełnienie pouczenia”⁶⁶. W pierwszym tomie w około 10,6 tys. wersetów zapisała usłyszane w rozmowach mistycznych słowa w jej przekonaniu wypowiedziane przez Zbawiciela, a w około 3,8 tys. wersetach utrwaliła własne przemyślenia. W tomie drugim jest około 6,5 tys. wersetów ze słowami Pana Jezusa, z jej słowami 520⁶⁷. Aby ułatwić czytelnikom poruszanie się po całości jej pism, redaktorzy wprowadzili numerację przypisaną do każdego fragmentu określonego datą jego wpisu⁶⁸.

W obu dziełach można wyodrębnić dwa równoległe zakresy tematyczne. Pierwszy z nich jest szczegółowym zapisem dziejów je duchowej drogi, a drugi obfituje w liczne pouczenia udzielane przez Zbawiciela, przydatne w kształtowaniu życia duchowego wiernych, którzy korzystać będą z tych zapisków⁶⁹. Podobną opinię wyraził ks. St. Urbański, który po zbadaniu pism Lenczewskiej tak je scharakteryzował: „Dziennik duszy Alicji jest jakby «podręcznikiem» formacji mistycznej, którą prowadzi Jezus. Poucza ją o świętości, miłosnym zjednoczeniu, oschłościach, modlitwie, Eucharystii, miłosierdziu i grzechu, miłości Boga i bliźniego, itd. Jednym słowem, Jezus w prowadzonym dialogu uczy ją o procesie osiągnięcia mistycznego zjednoczenia z Nim w miłości, a jednocześnie uczy każdego z nas, jest to duchowa formacja, jaką prowadzi Jezus”⁷⁰. Pisma A. Lenczewskiej mają charakter pamiętnika. Autorka skrupulatnie zapisywała swoje mistyczne doświadczenia i osobiste refleksje, posługując się dojrzałym warsztatem literackim⁷¹.

Zakres popularności pism A. Lenczewskiej wydaje się być wciąż w fazie wstępującej. Przyczynkiem do jej wzrostu są artykuły drukowane w pismach

⁶⁵ *Od Redakcji*, w: ŚW s. 13.

⁶⁶ A. Lenczewska, SP s. 29.

⁶⁷ W. RACHWAŁIK, *Pisma Alicji Lenczewskiej jako przykład literatur z zakresu mistyki*, s. 148.

⁶⁸ *Od Redakcji*, w: SP s. 12.

⁶⁹ Tamże, 149, także: K. TUROWSKI, *Oblubienica Boga, rozmowa z ks. Walterem Rachwałikiem, ojcem duchownym Alicji Lenczewskiej*, s. 15-16.

⁷⁰ S. UBRĄŃSKI, *Mistyczki niepodległej Polski 1918-2018, Przesłanie Jezusa*, Oficyna Wydawniczo-poligraficzna ADAM, Warszawa 2018, s. 252.

⁷¹ M. PIOTROWSKI, *Świadek Zmartwychwstania – Alicja Lenczewska (1934-2012)*, w: ŚW s. 9; W. RACHWAŁIK, *Pisma Alicji Lenczewskiej jako przykład literatur z zakresu mistyki*, s. 158.

katolickich⁷² i na portalach społecznościowych⁷³, artykuły naukowe ukazujące ich teologiczną treść⁷⁴, publikacje książkowe⁷⁵, nieliczne wydania obcojęzyczne⁷⁶ oraz audycje radiowe⁷⁷.

3. Duchowe przesłanie pism polskich mistyczek

Kard. Walter Kasper, podejmując teologiczną refleksję o miłosierdziu Boga, stwierdził, że stanowi ono o Jego i niezbadanej, i suwerennej odmienności. Przypomniał, że temat miłosierdzia należy do grupy funda-

⁷² B. DUDZIŃSKA, *Oblubienica Boga – Alicja Lenczewska*, w: „Kerygmat”, pismo Ruchu Gloriosa Trinita, nr 52, kwiecień 2021, s. 8-9.

⁷³ J. JAKLEWICZ, *Alicja Lenczewska przy studni*, „Gość Niedzielny” 2016, nr 21; S. KOSTRZEWA, *Dialogi Alicji Lenczewskiej z Jezusem*, „Nasz Dziennik” 2017, nr 53; tenże: *Świętość naszych czasów*, „Niedziela” 2017, nr 12; M. PIOTROWSKI, *Radość rozsadzająca serce. Świadectwo Alicji Lenczewskiej*, „Miłujcie się” 12.XII.2016; W. RACHWALIK, *Alicja Lenczewska*, w: „Martyria”, Miesięcznik Diecezji Elckiej, 2021 nr 3 (354), s. 43-47; M. RADOMSKA, *Opatrz rany serca*, w: „Miłujcie się” nr 2-2019, s. 26-29.

⁷⁴ S. URABŃSKI, *Alicja Lenczewska (1934-2012), mistyka oblubieńcza*, w: tenże: *Mistyczki niepodległej Polski 1918-2018*, Warszawa 2018, s. 249-252.

⁷⁵ K. ŁUCZAK, *Alicja Lenczewska – mistyczka ze Szczecina*, www.bosko.pl [8.09.2016]; T. KONRAD, *Alicja Lenczewska. Świadectwo dziennik duchowy*.

⁷⁶ W. RACHWALIK, *Pisma Alicji Lenczewskiej jako przykład literatury z zakresu mistyki*, *Świdnickie Studia teologiczne*, Rok XV (2018) nr, s., 145-159; tenże: *Wybrane fenomeny mistyczne w doświadczeniu religijnym Alicji Lenczewskiej w świetle jej pism*, *Studia Paradykskie*, t. 29, 2019, s. 149-167.

⁷⁷ A. LENCZEWSKA, *Biografia*, Poznań 2018; W. RACHWALIK, *Czuję się jak ziarno piasku... Duchowy przewodnik po Świadectwie Alicji Lenczewskiej*, w *30 rocznicę mistycznych zaślubin z Chrystusem Miłością Ukrzyżowaną*, Poligram, Częstochowa 2018; tenże: *Ufaj, oblubienico Moich Ran i Mojego przebitego Serca, Teologiczny przewodnik po Słowie Pouczenia Alicji Lenczewskiej*, Poligram, Częstochowa 2018; tenże: *Tam jest prawda, Studium teologiczno-ascetyczne w świetle Świadectwa i Słowa Pouczenia*, Poligram, Częstochowa 2019; K. TUROWSKI, *Oblubienica Boga, rozmowa z ks. Walterem Rachwalikiem, ojcem duchowym Alicji Lenczewskiej*, Serafin, Kraków 2019; tenże: *Prorokini Boga, rozmowa z ks. Walterem Rachwalikiem, ojcem duchowym Alicji Lenczewskiej*, Kraków 2021; tenże: *Córka Światłości, rozmowa z ks. Walterem Rachwalikiem, ojcem duchowym Alicji Lenczewskiej*, Kraków 2021.

⁷⁸ M. RADOMSKA, *Alicja Lenczewska, Die Wunden des Herzens verbinden*, w: *Libte einander!* Nr. 1-2020, s. 27-31; ALICJA LENCZEWSKA, *Cistota srdca*, w: *Milujcie sa!* Cilo 4/2017 (54), s. 34-35; M. PIOTROWSKI, *Alicja Lenczewska, temoin du Ressuscite (1934-2012)*, w: *Aimez-vous!* Nr (17)2018, s. 4-16; M. RADOMSKA, *Alicja Lenczewska, To Heal the Wounds of the Heart*, w: *Love One Another!*, nr 51 2019; M. Piotrowski, *Szivet melengoto orom*, 2020(35), s. 8-12; M. PIOTROWSKI, *Testimone del Risorto – Alicja Lenczewska (1934-2012)*, w: *Amatevi cosi!* N. 1(6)-2018, s. 4-15; ALICJA LENCZEWSKA, *Brados kelias*, w: *Mylekite viens kitą!*, s. 24-25; ALICJA LENCZEWSKA, *Adorar e permitir ser absorvido po Deus*, w: *Amai-vos!*, s. 26-27.

⁷⁹ *Oblubienic Boga*, www.radiojasnagóra.pl, www.radiodoxa.pl, www.radionadzieja.pl.

mentalnych zagadnień i jest przedmiotem nauczania papieża przełomu wieków XX i XXI. Podkreślając zasługi św. Jana Pawła II, nawiązał do encykliki *Dives in misericordia* (1980), przywołując wymowny podtytuł z jej niemieckiego wydania: *Zagrożony człowiek a moc miłosierdzia*. Następnie wspominał kanonizację mistyczki św. Siostry Faustyny (30 IV 2000) i o słowach wówczas wypowiedzianych przez papieża, z których wynika, iż widział on w orędziu o miłosierdziu podobieństwo do promienia światła rozjaśniającego ludzkie drogi. Odnosił się także do przesłania, które w *Dzienniczku* przekazała światu Święta z Krakowa. Stwierdził: „Ta prosta siostra zakonna w swoich zapiskach wykroczyła poza neoscholastyczną teologię i jej wysoce abstrakcyjne, metafizyczne nauczanie o przymiotach Boga; i całkowicie zgodnie z myślą Pisma Świętego nazwała miłosierdzie największym i najwyższym z przymiotów Boga i uznała je po prostu za absolutną Bożą doskonałość. Tym samym wpisała się w długą tradycję kobiecej mistyki. Wystarczy wspomnieć choćby Katarzynę ze Sieny czy św. Teresę z Lisieux”⁷⁸.

Z kolei ks. dr Andrzej Trojanowski, chrystusowiec, który z polecenia ks. abpa A. Dziegi kierował komisją badającą prawowierność pism mistycznych Alicji Lenczewskiej⁷⁹, jasno określił ich przesłanie. Bóg przypomina o możliwości wewnętrznego porozumiewania się stworzenia ze Stwórcą. Sposób ten znany jest w duchowości chrześcijańskiej i dostępny jest każdemu, choć w różnym stopniu, kto sercem pragnie słuchać Boga. W przypadku A. Lenczewskiej charyzmat ten rozwinął się w stopniu nad wyraz głębokim. W swoich zapiskach odkryła swoją drogę wiary, chwile nawróceń i więz z Bogiem. Zapisując słowa, z którymi, jak wierzyła, zwracał się do niej Zbawiciel, uczyniła je dostępnymi szerokim rzeszom wiernych, aby i oni mogli być przemienieni ich mocą⁸⁰.

⁷⁸ W. KASPER, *Miłosierdzie klucz do chrześcijańskiego życia*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań 2016, s. 62.

⁷⁹ Zob. przypis 54.

⁸⁰ *Drogi Czytelniku! Już przy pierwszym zetknięciu się z niniejszą książką zorientujesz się, że nie sposób jej przeczytać od razu, jednym tchem, każde zdanie wymusza potrzebę zatrzymania się i zastanowienia. Każde porusza, mniej lub bardziej, przy pierwszej i kolejnej lekturze. Dzieje się tak, ponieważ prawdziwy Autor tej książki ma do powiedzenia o wiele więcej, niż potrafilibyśmy pojąć. Ponadto, to On sam sprawił, że słowa te napotykały w naszych sercach swego rodzaju przedwstępne zrozumienie. Ujawniają one głęboko ukrytą w nas, lecz dotąd jakby nie ujawnioną i nie przyswojoną, duchową treść. W istocie rzeczy bowiem mamy tutaj do czynienia z prawdą Ewangelii, przedstawioną właśnie w tej specyficznej formie, jak prezentuje Słowo Pouczenia, w: A. TROJANOWSKI, *Drogi Czytelniku*, w: SP s. 9;*

Zakończenie

Z przeprowadzonych badań wynika, iż w powstawaniu pism św. Siostry Faustyny Kowalskiej i Alicji Lenczewskiej wyraźnie zarysowują się czynniki ludzki i nadprzyrodzony. Po pierwsze ich żmudna, podejmowana w ukryciu praca oraz bezpośredni wpływ ojców duchowych, bł. ks. Michała Sopoćki i ks. Waltera Rachwalika. Po drugie, z oświadczeń mistyczek wynika, że inicjując prowadzenie zapisków, odpowiedziały na udzielone im w prywatnym objawieniu polecenie samego Boga. Nadprzyrodzona wartość *Dzienniczka*, *Świadectwa* i *Słów Pouczenia* znalazła potwierdzenie w *imprimatur* udzielonym na ich druk przez kard. Franciszka Macharskiego i bpa Henryka Wejmana.

Streszczenie

Do grona mistyczek polski należą św. Siostra Faustyna Kowalska (1905-1938) i Alicja Lenczewska (1934-2012). Po ich śmierci, za zgodą pasterzy Kościoła opublikowano ich duchowe zapiski, w których utrwaliły własne nadprzyrodzone doświadczenia oraz pouczenia Boga skierowane do Jego wyznawców. *Dzienniczek*, *Świadectwo* i *Słowo Pouczenia* zostały uznane za perły pism mistycznych.

Słowa kluczowe: *Geniusz Boga, sekretarka Króla Miłosierdzia, oblubienica Boga.*

The genesis of the writings of St. Faustina Kowalska and Alicja Lenczewska

Summary

The group of Polish mystics includes St. Sister Faustina Kowalska (1905-1938) and Alicja Lenczewska (1934-2012). After their death, with the consent of the Church's Pastors, their spiritual records were published, in which they recorded their own supernatural experiences and God's teachings to His followers. The Diary, the Testimony and the Word of Instruction have been recognized as pearls of mystical scriptures.

Keywords: *The genius of God, secretary of the King of Mercy, the bride of God.*

Bibliografia:

- Biblia Tysiąclecia, Pallotinum, Poznań 2014, wyd. IV.
- Jan Paweł II, encyklika *Dives in Misericordia*, 1980.
- Jan Paweł II, *Wstanie, chodźmy!* Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 2004.
- Andrasz J. w: *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Misericordia, Kraków 2013, s. 66-68.
- Dzienniczek S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Kraków 1993.
- Jaworska R., w: *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Misericordia, Kraków 2013, s. 209-210.
- W. Kasper, *Miłosierdzie klucz do chrześcijańskiego życia*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań 2016.
- F. Kowalska, *Dzienniczek, Miłosierdzie Boże w duszy mojej* [dalej Dz], Misericordia, wydanie drugie, Kraków 2012.
- A. Lenczewska, *Biografia*, Agape, Poznań 2018.
- A. Lenczewska, *Słowo Pouczenia*, Agape, Poznań 216.
- A. Lenczewska, *Świadectwo. Dziennik duchowy*, Agape, Poznań 216.
- M. Moraczewska, w: *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Misericordia, Kraków 2013, s. 73-86.
- J. Mrówczyński, *Wprowadzenie*, w: *Dzienniczek S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Kraków 1993, s. XXI-XXXI.
- Od Redakcji*, w: A. Lenczewska, *Świadectwo*, s. 27-35.
- M. Piotrowski, *Świadek Zmartwychwstania – Alicja Lenczewska (1934-2012)*, w: A. Lenczewska, *Świadectwo*, Agape, Poznań 2016, s 9-19.
- W. Rachwałik, *Czuję się jak ziarnko piasku, oraz Ufaj, oblubienico Moich ran i Mojego przebitego Serca*, Poligram, Częstochowa 2018.
- W. Rachwałik, *Czuję się jak ziarnko piasku, oraz Ufaj, oblubienico Moich ran i Mojego przebitego Serca*, Poligram, Częstochowa 2018.
- W. Rachwałik, *Pisma Alicji Lenczewskiej jako przykład literatury z zakresu mistyki*, w: „Świdnickie Studia Teologiczne”, Rok XV (2018), s. 145-159.
- W. Rachwałik, *Ukochało serce moje Pana (Dz 1021), Duchowy przewodnik po Dzienniczku św. Siostry Faustyny Kowalskiej, Sekretarki Chrystusa – Króla Miłosierdzia, w 80 rocznicę śmierci Autorki*, Poligram, Częstochowa 2019.
- E. Siepak, *Wprowadzenie*, w: *Dzienniczek, Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Misericordia, wydanie drugie, Kraków 2012, s. 9-21.

M. Sopoćko, w: *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Misericordia, Kraków 2013, s. 53-65.

R. Szulecka, w: *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Misericordia, Kraków 2013, s. 211-213.

B. Tichy, w: *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Misericordia, Kraków 2013, s. 90-98.

J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015.

A. Trojanowski, *Drogi Czytelniku*, w: A. Lenczewska, *Słowo Pouczenia*, Poznań 2016, s. 9;

K. Turowski, *Oblubienica Boga, rozmowa z ks. Walterem Rachwalikiem, ojcem duchowym Alicji Lenczewskiej*, Serafin, Kraków 2019.

K. Turowski, *Sekretarka Króla Miłosierdzia, rozmowa z ks. Walterem Rachwalikiem, ojcem duchowym Alicji Lenczewskiej*, Serafin, Kraków 2021.

S. Urbański, *Mistyczki niepodległej Polski 1918-2018, przesłanie Jezusa*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna ADAM, Warszawa 2018.

S. Urbański, *Życie mistyczne błogosławionej Faustyny Kowalskiej*, Warszawa 1997.

H. Wejman, Wikariusz Generalny, Szczecin, *pismo z dnia 20 lipca 2015 ze zgodą na druk pism Alicji Lenczewskiej*; w: A. Lenczewska, *Świadectwo i Słowo Pouczenia*, Agape, Poznań 2016, s. 7.

Literatura pomocnicza:

B. Dudzińska, *Oblubienica Boga – Alicja Lenczewska*, w: „Kerygmat”, pismo Ruchu Gloriosa Trinita, nr 52, kwiecień 2021, s. 8-9.

T. Jaklewicz, *Alicja Lenczewska przy studni*, „Gość Niedzielny” 2016, nr 21;

S. Kostrzewa, *Dialogi Alicji Lenczewskiej z Jezusem*, „Nasz Dziennik” 2017, nr 53; tenże: *Świętość naszych czasów*, „Niedziela” 2017, nr 12.

M. Piotrowski, *Radość rozsadzająca serce. Świadectwo Alicji Lenczewskiej*, „Miłujcie się” 12.XII.2016.

W. Rachwalik, *Doświadczenia mistyczne w religijnym życiu św. Siostry Faustyny Kowalskiej – w nowej odsłonie*, w: „Świdnickie Studia Teologiczne” Rok XVI(2019) nr 2, s. 101-122.

W. Rachwalik, *Alicja Lenczewska*, w: „Martyria”, Miesięcznik Diecezji Ełckiej, 2021 nr 3 (354), s. 43.47.

W. Rachwalik, *Tam jest prawda, Studium teologiczno-ascetyczne w świetle Świadectwa i Słowa Pouczenia*, Poligram, Częstochowa 2019.

W. Rachwalik, *Ufaj, oblubienico Moich Ran i Mojego przebitego Serca, Teologiczny przewodnik po Słowie Pouczenia Alicji Lenczewskiej*, Poligram, Częstochowa 2018.

W. Rachwalik, *Wybrane fenomeny mistyczne w doświadczeniu religijnym Alicji Lenczewskiej w świetle jej pism*, Studia Paradyskie, t. 29, 2019, s. 149-167.

M. Radomska, *Opatrzeć rany serca*, w: „Miłujcie się”, nr 2-2019, s. 26-29.

W. Rebeta, *Misterium cierpienia świętej Faustyny*, Lublin 2014, s. 107.

Zasoby internetowe:

K. Łuczak, *Alicja Lenczewska – mistyczka ze Szczecina*, www.bosko.pl [8.09.2016]; T. Konrad, *Alicja Lenczewska. Świadectwo dziennik duchowy*.

Oblubienic Boga, www.radiojasnagora.pl, www.radiodoxa.pl, www.radionadzieja.pl.

Literatura obcojęzyczna:

Diario di Santa Maria Faustina Kowalska, La Misericordia Divina nella mia anima, Liberia Edrice Vaticana 2010.

Sv. Marija Faustina Kowalska ZMBM, *Dnevnik, Milosrde Božje u mojoj dusi*, Družba Svecenika Srca Isusova (SCI), Zagreb 2016.

Svata sestra M. Faustina Kowalska, *Denicek, Božie milosrdestwo u mojoj dusi*, Nabožna literatura ZAEX, 2015.

Sœur M. Faustine Kowalska, *Petit Journal, La Miséricorde Divine dans mon âme*, Apostolicum, Ząbki 2010.

Sœur M. Faustine Kowalska, *Petit Journal, La Miséricorde Divine dans mon âme*, Edision Misericordia, Cracovie 2017.

Tagebuch der Schwester Maria Faustina Kowalska aus der Kongregation der Muttergottes der Barmherzigkeit, Misericordia – Verlag, Kraków 2011.

Svato s. M. Faustyna Kowalska, *Denicek, Boži Milosrdenstvi u me dusi*, Karmelitanske Nakladatelstvi, Kostelni Vydri 2008.

Alicja Lenczewska, *Cistota srdca*, w: *Milujcie sa!* Cilo 4/2017 (54), s. 34-35;

Alicija Lencevska, *Brados kelias*, w: *Mylekite viens kitą!* 2019, nr 1 (7), s. 24-25;

Alicja Lenczewska, *Adorar e pemitir ser absorvido po Deus*, w: *Amai-vos!*, nr 8 (2019) s. 26-27.

M. Piotrowski, *Testimone del Risorto – Alicja Lenczewska (1934-2012)*, w: *Amatevi cosi!* N. 1(6)-2018, s. 4-15; tenże: *Szivet melengoto orom*, 2020(35), s. 8-12; tenże: *Alicja Lenczewska, temoin du Ressuscite (1934-2012)*, w: *Aimez-vous!* Nr (17)2018, s. 4-16.

M. Radomska, *Alicja Lenczewska, To Heal the Wounds of the Heart*, w: *Love One Another!*, nr 51 2019; *Alicja Lenczewska, Die Wunden des Herzens verbinden*, w: *Libte einander!* Nr. 1-2020, s. 27-31.

KS. WOJCIECH TUROWSKI

BOŻA CHWAŁA I ZBAWIENIE CZŁOWIEKA CELEM PRZEPOWIADANIA HOMILIJNEGO

Treść: Wstęp. 1. Wybrane treści do głoszenia chwały Bożej, 1.1. Chwała Boża atrybutem Boga, 1.2. Chwała Boża w dziele zbawczym Chrystusa, 2. Homilia miejscem głoszenia chwały Bożej, 2.1. Uwzględnić kontekst liturgiczny, 2.2. Pomóc w osiągnięciu zbawienia, „aby serce pałało”, Zakończenie.

Wstęp

W Psalmie 115. czytamy: „Nie nam, Panie, nie nam, lecz Twemu imieniu daj chwałę za Twoją łaskawość i wierność!” (Ps 115,1). Początek psalmu 115. jest jednym z wersetów Psałterza, który na stałe wszedł do codziennej modlitwy Kościoła i mowy chrześcijańskiego ludu. Skłania on bowiem do przewyższania naszych antropocentrycznych i egoistycznych dążeń umotywowanych skutkami grzechu pierworodnego. Ukierunkowuje wszystkie modlitwy i intencje oraz kształtuje podejmowane działania w perspektywie wypełnienia woli Bożej i wzrostu Bożej chwały w świecie. Najpełniej dokonuje się to przez liturgię Kościoła. Sama liturgia, jak i głoszona w niej homilia są publicznym kultem oddawanym Bogu, gdzie dokonuje się dzieło zbawienia w Chrystusie i oddawana jest chwała Ojcu przez Jezusa w Duchu Świętym.

Zawsze przed Kościołem stać będzie zadanie wychowania wiernych do pogłębionego i pełnego uczestnictwa w liturgii a z tym związania jest chwała Boża. Jest to zadanie urzeczywistnienia niedościgłej postawy Jezusa, który przyszedł na świat, posłuszny woli Ojca i w ten sposób oddał Mu chwałę. Źródłem tej chwały było szczególne zjednoczenie Ojca z Synem, a najbardziej zajaśniała chwała z wysokości krzyża Chrystusa. Homilia jest tym wydarzeniem, w którym wiernym udziela się Duch Chrystusa

Ks. dr Wojciech Turowski – kapłan diecezji łomżyńskiej, wykładowca homiletyki w WSD Łomża, obecnie jest zainteresowany recepcją żywego słowa i odczytywanego słowa na ambonie.

zmartwychwstałego, aby przypominać im wielkie dzieła Boże.

Przepowiadanie homilijne nie jest odmienne fundamentalnie od proklamacji biblijnej czy modlitwy eucharystycznej, która w liturgicznych znakach wzywa do wiary w Jezusa; uobecnia Jego dzieło odkupienia dokonane na drzewie krzyża i oddaje Bogu chwałę. Zatem sprawowana liturgia Kościoła i głoszona w niej homilia są publicznym kultem, gdzie realizowane są dwa cele: zbawienie człowieka i oddawanie czci Bogu. Homilia podczas celebracji¹ liturgii pierwszy z nich realizuje w głoszeniu zbawczego kerygmatu, orędzia Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego. Składany kult dąży do uświęcenia ludu, przekazania Bożej łaski, a co za tym idzie, oddanie Bogu chwały.

W artykule podejmiemy refleksję nad tym, co należy zrobić, by osiągnąć cele przepowiadania, jakim jest chwała Boża i zbawienie człowieka.

1. Wybrane treści do głoszenia chwały Bożej

Podstawową sprawą jest chwalić Pana podczas głoszenia słowa Bożego, na Jego chwałę. Nie jest to tautologia, ale wezwanie posoborowe dla współczesnego przepowiadania². Na początku kaznodzieja musi wiedzieć, czym jest chwała Boża, powinien umieć ją opisać, by móc wykorzystać w odpowiedni sposób w homilii.

Chwała Boga jest właściwością Bożej natury. Jest ona wspaniałością i pięknem Jego życia, Jego prawdziwej i nieskończonej miłości, Jego miłosierdzia, dobroci, życzliwości i innych doskonałości. Odblask jej jaśnieje w pięknie stworzenia. Bożej chwały nie możemy powiększyć, stworzenie nic nie może dodać, czego by nie miał Stwórca. Najwyżej to, co otrzymujemy w darze, możemy podzielić z innymi, niejako puścić w obieg, jak biblijną „minę”³. Na początku warto zastanowić się, co to znaczy „przynosić”

¹ Słowo *celebracja* – tak samo, jak *celebra*, *koncelebra*, *celebrowanie*, *celebracyjny*, *celebrans*, *celebrant*, *cele-bret*, *celebryt* (albo celebryta), *celebrytka* – pochodzi od łacińskiego czasownika *celebrare*, który znaczy: często odwiedzać, zwiedzać, komuś licznie towarzyszyć, tłumnie otaczać, coś uroczyste wykonywać, obchodzić, święcić, czcić, ożywiać, ogólnie dawać poznać, chwalić, wielbić, słać, rozgłaszać, rozpowszechniać, zob. K. Kumaniecki, *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1997, s. 81–82; por. M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego A–K*, Warszawa 1995, s. 221. W języku liturgicznym funkcjonuje do dzisiaj pojęcie *celebry*, rozumiane jako obrzędy liturgiczne lub ich odprawianie

² Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (KL) 10, 33.

³ Por. Łk, 19, 11–28.

„głosić”, „oddawać” chwałę Bożą. W Encyklopedii Katolickiej pod hasłem „chwała Boża” odnajdujemy następującą definicję: „majestat Boga (zhipostazowany), czyli uwidocznione w dziele stworzenia jego potęga i okazałość, a w dziele zbawienia jego świętość, stanowiące dla człowieka podstawę oddawania czci religijnej i jednocześnie wpływające na typ jego postawy religijnej w odniesieniu do Boga”⁴.

Powyższa definicja zwraca uwagę, na Boga, którego atrybutem jest chwała nie do wypowiedzenia, jest ona synonimem jego obecności, majestatu, widoczna w pięknie i potędze dzieła stwórczego. Zatem „głosić” chwałę to po prostu mówić o niej. Odrębną sprawą jest historia zbawienia, która w chwale Bożej widzi doskonałość i świętość Boga. W liturgii, w kulcie Kościoła „oddawana” jest chwała Bogu. Tak rozumiana chwała Boża, wpływa na postawę religijną człowieka w taki sposób, że chce on wejść w interakcję z objawiającym i zbawiającym Bogiem, by oddać należną chwałę oraz „przynosić” owoce zbawienia – osobistej świętości.

Problematyka chwały Bożej jest tak obszerna, bogata treściowo, że należy ją zawęzić do wybranych treści.

1.1. Chwała Boża atrybutem Boga

Podstawową sprawą jest, by głosiciel słowa Bożego wiedział, czym jest, w rzeczy samej, w treści chwała Boża, która jest przymiotem Boskim, atrybutem Stwórcy. Warto zacząć od imienia Bożego, w którym ukryta jest chwała w objawionym przez samego Boga imieniu „Jestem” (Wj 3,6). Katechizm Kościoła Katolickiego w tym imieniu „Jestem” wskazuje na samo objawiającego się Boga, a zarazem skrywanie swojej tajemnicy. Objawiając Mojżeszowi swoje tajemnicze imię JAHWE (JHWH), „Ja Jestem Tym, Który Jest”, „Ja Jestem Tym, Który Jestem” lub „Ja Jestem, Który Jestem”, Bóg mówi, kim jest i jakim imieniem należy Go wzywać. To imię Boże jest tajemnicze, tak jak Bóg jest tajemnicą. Imię to oznacza nie tyle „być” lub „istnieć”, w sensie metafizycznym, ile raczej dynamiczną obecność: „być aktywnie”, „być skutecznie”. I właśnie w działaniu Boga i relacji, jaką nawiązuje z Mojżeszem, objawia się chwała Objawiającego się JESTEM. Jest ono imieniem objawionym, a zarazem w pewnej mierze uchyleniem się od ujawnienia imienia, i właśnie przez to wyraża ono najlepiej, kim jest Bóg, który nieskończenie przekracza to wszystko, co możemy zrozumieć

⁴ S. Synowiec, *Chwała Boża*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Tom 3, kol. 429, Lublin 1979.

lub powiedzieć o Nim; jest On „Bogiem ukrytym”⁵ a zarazem jest On Bogiem, który staje się bliski ludziom przez podobieństwo stworzenia do Jego Stwórcy, zaangażowania się samego Boga⁶. Imię to mówi o niewymownej chwale Boga, która wynika ze świadomości więzi, jaka powstaje między ludźmi, czy to na skutek własnej aktywności, czy też aktywności innych, w tym przypadku Boga. Ten, kto ma chwałę, jest znaczący, emanuje wspaniałością, przeważnie tak jest odbierany przez innych. Dlatego zachwycony wielkimi dziełami, które Bóg uczynił Izraelitom, Mojżesz odważa się prosić o ukazanie chwały Bożej. „I rzekł [Mojżesz]: «Spraw, abym ujrział Twoją chwałę»” (Wj 33,18). Użyty tu rzeczownik hebrajski *kabot* na określenie „chwały” należy odczytać jako „wspaniałość” i „cześć”⁷. Główną treścią chwały Boga nie jest Jego wizualna wspaniałość, lecz znaczący wymiar Jego obecności. Ta objawiająca się w chwale obecność Boga przyjmuje znaczenie odpowiednio do potrzeb tych, wobec których Bóg się objawia. Wielkość chwały, świętości imienia JAHWE powodowała, iż w wiekach bezpośrednio poprzedzających przyjście Jezusa imię Boże wymawiał już tylko arcykapłan i tylko raz w roku – w Dniu Przebłagania. Nie wypowiadano go z powodu troski o przestrzeganie drugiego przykazania Dekalogu. W modlitwie i w głośnej lekturze tekstów Pisma Świętego zastępowano je przez tytuł „Pan”⁸.

Imię Jezus, również jest imieniem kryjącym chwałę Bożą. Etymologicznie hebrajskie imię Jezus tłumaczy się jako „Jahwe zbawia”. Oznacza to, że samo imię określało już Jego misję i posłannictwo, do którego był powołany przez Ojca, ma zbawić lud od jego grzechów⁹. Chwała i niepojęta moc imienia Jezus jest w tym, że objawia je sam anioł z nieba¹⁰. Znaczenie tego imienia jest uwydatnione przez znaczącą nieobecność w niej pełniejszego, tytułarnego określenia: „Jezus, Chrystus Syn Boży”. W imię Syna Bożego i w mocy imienia Jezus apostołowie będą głosić Ewangelię, uzdrawiać chorych, wypędzać złe duchy¹¹. Przez Jezusa Bóg przybliżył się do swego

⁵ Por. Iz 45, 15; Sdz 13, 18.

⁶ Por. Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK), Pallottinum 2020, 206.

⁷ Por. J. Seremka, *Paradygmat zbawczej obecności wyzwolenia: imię Boga Ehjeh-Jhwh*, „Jestem-On jest” (Wj 3,14-15 / Wj 34,6-7), w: „Studia Bobolanum” 29 nr 2 (2018), s. 149.

⁸ Por. A. Malina, *Jedynie Imię przynoszące zbawienie*, w: „Poznańskie Studia Teologiczne” 32(2018), s. 106.

⁹ Por. Mt 1,21.

¹⁰ Por. Mt 1,20.

¹¹ Zob. „W imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka, powstań i chodź” (Dz 3,6; por. 3,16; 4,10). Piotr uzdrawia Eneasza, zwracając się do niego: „Jezus Chrystus cię uzdrawia, wstań i za-

stworzenia, a z Nim Boża chwała i łaska, co najpełniej objawi imię Emmanuel, czyli „Bóg z nami” (Mt 1,23). Właśnie dlatego imię Jezusa przewyższa wszelkie imiona, jest pełne chwały Bożej. Ono stało się „imieniem ponad wszelkie imiona”. Na to imię, mówi św. Paweł w Liście do Filipian, zegnien się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych. I wszelki język wyzna, że Jezus Chrystus jest PANEM, ku chwale Boga Ojca¹².

Zatem bogactwo znaczeniowe Boskich imion, które występuje na kartach Biblii, powinno być inspiracją do głoszenia z ambony większej chwały Bożej.

Innym atrybutem chwały Bożej jest stworzenie całego wszechświata. Już Stary Testament Bożą chwałę widział **we wszystkich dziełach Jahwe**, poczynając od dzieła stworzenia, wybór Izraela na swój lud, przez liczne teofanie¹³. Bóg objawił siebie i swoją wolę przede wszystkim poprzez swoje dzieło stworzenia. Przekonanie to znalazło swój wyraz w słowach psalmisty: „Niebo ogłasza chwałę Boga, firmament obwieszcza dzieło rąk Jego. Dzień dniowi przekazuje słowo, noc nocy oznajmia naukę” (Ps 19,2-3). Objawienie Boga i Jego chwała ma charakter trwały, nieustanny. Podobnie w Psalmie 8, gdzie budzące zachwyt niebieskie ciała świecące zostały ukazane jako „dzieła Bożych palców”: „Gdy patrzę na niebo, dzieło Twoich palców, księżyc i gwiazdy, które utwierdziłeś...” (Ps 8,4). To wszystko, co człowiek podziwia, skłania go do wychwalania Stwórcy, gdyż sam zdaje sobie sprawę, że piękno stworzonego świata jest jednocześnie świadectwem blasku chwały Bożego i miłosierdzia wobec stworzenia: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?” (Ps 8,5). Przedstawiony w psalmach świat, jako stwórcze dzieło Boga¹⁴, opowiada równocześnie o Bożych przymiotach, takich jak wszechmoc¹⁵, mądrość¹⁶,

ściel swoje łóżko!” (Dz 9,34). W modlitwie zgromadzeni zwracają się do Boga słowami: „Ty wyciągając będziesz swą rękę, aby uzdrawiać i dokonywać znaków i cudów przez imię świętego Sługi Twego, Jezusa” (Dz 4,30). „Nawet demony są nam poddane w Twoje imię” (Łk 10,17; por. Mk 9,38). W Filipii Paweł, uwalniając kobietę od złego ducha, wypowiada słowa: „Rozkazuję ci w imię Jezusa Chrystusa, abyś z niej wyszedł” (Dz 16,18; por. Mk 16,17).

¹² Por. Flp 2,8-11, por. D. Kwiatkowski, *Pochodzenie i teologiczne treści Litanii do Najświętszego Imienia Jezus*, w: „Poznańskie Studia Teologiczne” 32(2018), s. 170.

¹³ Przykładem teofanii był Namiot Spotkania (Wj 29,43; 15-16; Pwt 4,11-12), świątynia jerozolimska (1 Krl 8,11), świetlista postać podobna do człowieka (Ez 1,26).

¹⁴ Por. Ps 104; 124,8; 145,5; 146,6.

¹⁵ Por. Ps 74,12-17; 89,6-16.

¹⁶ Por. Ps 104,24.

dobroć¹⁷ i wierność¹⁸. Boże dzieło stworzenia wzbudza podziw człowieka dla wielkości Stwórcy¹⁹, a także skłania go, by obdarzył dobrego Boga bezgranicznym zaufaniem i oddał Mu chwałę²⁰.

Pochwała stworzenia, a co za tym idzie Stwórcy, może być dobrą płaszczyzną komunikacyjną kaznodziei ze słuchaczami, którzy sami odczuwają, że są częścią wielkiego wspaniałego dzieła, żywego organizmu, jakim jest świat, który ciągle podlega przemianom.

Do chwaleń Boga za dzieła stwórcze zachęca papież Franciszek w Encyklice *Laudato si'*, pisze tam tak: „Psalmy często zachęcają człowieka do chwaleń Boga Stwórcy: «On rozpostarł ziemię nad wodami, bo Jego łaska na wieki» (Ps 136, 6). Ale zachęcają do uwielbienia również inne stworzenia: «Chwalcie Go, słońce i księżycu, chwalcie Go, wszystkie gwiazdy świecące. Chwalcie Go, nieba najwyższe i wody, co są ponad niebem: niech imię Pana wychwalają, On bowiem nakazał i zostały stworzone» (Ps 148, 3-5). Istniejemy nie tylko dzięki mocy Boga, ale także wobec Niego i z Nim. Dlatego Go uwielbiamy” (*Laudato si'*, 72). „Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13,5).

Atrybutem chwały Bożej jest piękno i dobro, to klasyczne transcendentalia²¹, są to kategorie zaczerpnięte z filozofii a dokładnie z estetyki i etyki, z nauk, o których nie miejsce, by się zagłębiać. Refleksja na nasz użytek niech będzie ogólna, ukierunkowana na Boga – Źródło i Praprzyczynę piękną i dobrą zaistniałego w świecie, którego człowiek, jako stworzenie, jest częścią i zarazem jego odbiorcą. Platon twierdził: „Świat bowiem jest rzeczą najpiękniejszą spośród zrodzonych, a jego budowniczy jest najdoskonalszą z przyczyn”²². W Księdze Rodzaju czytamy: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Tak kończy się opis każdego Bożego dzieła. Dobre w rozumieniu hebrajskiego *tow* – to nie tylko dobro w znaczeniu moralnym, chodzi tu także o dzieło, o którym można powiedzieć, że jest doskonałe; zostało perfekcyjnie wykonane. Innymi słowy: widział, że było piękne²³. Piękno jest własnością ontologiczną bytów,

¹⁷ Por. Ps 65,10-14.

¹⁸ Por. Ps 56,6; 119,8-9.

¹⁹ Por. Ps 8,5-7; 65,6-9.

²⁰ Por. Ps 55,11.21; 75,26-28. Por. P. Auvray, *Stworzenie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań – Warszawa 1982, s. 911.

²¹ G. Mitrowski, *Transcendentalne kategorie filozofii: prawda, dobro, piękno*, w: *Folia Philosophica*, T. 11, red. J. Bańka, Katowice 1993, s. 63.

²² Platon, *Timajos* 29 a, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 35.

²³ Por. K. Bardski, *Zdumienie i zachwyty*, w: „Pastores” 32/3(2006), s. 21.

podobnie jak jedność, prawda i dobro. Piękno i dobro zostają utożsamione ze sobą, bo: „co dobre, to i piękne”. Jedno i drugie jest najwyższym celem pragnień, dążeń i miłości, dopiero wtedy „życie jest coś warte [...], gdy człowiek piękno samo w sobie ogląda”²⁴. W jego blasku (tj. piękna) możemy dostrzec blask łaski, a także wolności, światłości i bezinteresowności, które wspólnie zapraszają każdego człowieka, by uczestniczył w podziwianiu i celebrowaniu świata. Dodatkowo wszystkie rzeczy okazują swoją wdzięczność, ponieważ są śladem, ale także kopią piękna Trynitarne. „Dobro mówi o tym, czego człowiek pragnie, piękno zaś bardziej mówi o blasku i świetle ujawniającej się w nim doskonałości”²⁵.

Do wychwalania piękna, którego źródłem jest Bóg, zachęcał św. Bonawentura w słowach: „Ślepcem jest więc ten, do kogo nie dociera blask bijący z rzeczy stworzonych. Głuchy jest ten, kto nie słyszy tak potężnego wołania. Niemy jest ten, kto nie wysławia Boga za te wszystkie skutki. Głupi jest ten, który mimo takich wskazówek nie zauważa pierwszej zasady. Otwórz więc oczy, nakłoń duchowe uszy, rozwiąż swoje usta i przyłóż swoje serce, abyś we wszystkich stworzeniach zobaczył, usłyszał, pochwalił, ukochał, uszanował, uwielbił, i uczcił swojego Boga, by przypadkiem nie powstał przeciw tobie cały świat”²⁶. Zatem zadaniem człowieka jest odwrócenie się od świata zmysłowego i skierowanie w stronę świata myśli, siedziby niewidzialnego piękna. Świat widzialny jest piękny tylko dzięki temu, że odzwierciedla w sobie piękno niewidzialne, duchowe²⁷.

Homilista winien być ukierunkowany na afirmację dobra i piękna, być wrażliwym ich odbiorcą, ale również ukazywać je w świetle teoestetycznym, w nurcie estetyki teologicznej. Ona ma pozytywnie określać **standardy** piękna, które są właściwe dla objawienia Bożego, widoczne w przestrzeni ludzkiej historii, w literaturze, muzyce czy też w szeroko pojętej humanistyce. W teoestetyce dostrzegalne jest to, co ze swojej natury pozostaje niewidzialne²⁸. W ten sposób przywraca się pięknu jego właściwe miejsce, ponieważ jest ono przemożną i porywającą manifestacją wspaniałości

²⁴ Por. Platon, *Uczta* 201 b c, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982, s. 98; 211 d, s. 116.

²⁵ R. Kimsza, *I wszystko, co stworzył Bóg było piękne... Teologia piękna*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, Tom 3 Rok 2004, s. 106.

²⁶ Św. Bonawentura z Bagnoregio, *Droga duszy*, Poznań 2001, s. 29.

²⁷ Por. M.M. Baranowska, *Piękno płaszczem dobra. Od Plotyna do Stróżewskiego i Tischnera*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein – fenomen dobra” nr 13/14 Poznań 2015, s. 66.

²⁸ J. Adamkiewicz, *J. Ratzingera/Benedykta XVI teologia piękna. Założenia, treści, perspektywy*, Katowice 2017, s. 89.

Boga – Najwyższego Piękną – w świecie i historii. Wspaniała Bóg na przestrzeni historii zbawienia objawia się w określonym celu, tzn. wprowadzenia „piękną” w przestrzeń chaosu grzechu, jego „brzydotę” powodowaną działaniem grzesznego człowieka. Dokonuje tego ostatecznie przez Jezusa Chrystusa, który za pośrednictwem wysłużonej i darmo udzielanej łaski prowadzi człowieka, a przez niego świat, do „uczestniczenia w postaci Bożej”. Dzięki Jezusowi Chrystusowi i Jego łasce – dziełu odkupienia – człowiek może uczestniczyć we wspaniałości Bożej, o ile osobiście „przemienia się w postać Chrystusa” (Ga 4, 19)²⁹. W tym miejscu trzeba stwierdzić, że tam, gdzie jest wiara, tam też wybrzmiewa piękno i wspaniałość Boga, który ukazał się nam w Jezusie Chrystusie. Kaznodzieja winien stawiać głośno pytanie: Czy Kościół, którym jesteśmy tu i teraz, jest piękny i zdolny do promieniowania pięknem Boga i czy to piękno głosi?

1.2 Chwała Boża w dziele zbawczym Chrystusa

W Nowym Testamencie chwała Boża wiąże się z osobą Jezusa Chrystusa. On „jest odbłaskiem jego chwały i odbiciem jego istoty” (Hbr 1,3). Na obliczu Jezusa odbija się chwała Boża³⁰. Chwała Boża objawiała się przez całe życie Jezusa od zwiastowania, kiedy Duch Święty ocienił Maryję; w tajemnicy narodzenia, kiedy aniołowie głosili chwałę na wysokości Bogu, oświecając ją pasterzy. W tym misterium „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę” (J 1,14) zapisał Jan Ewangelista. Zdanie to wyraża prawdę, iż posłany przez Ojca Syn jest w swej osobie chwałą Boga, która zstąpiła na świat. Widział ją starzec Symeon, kiedy brał w ramiona Dzieciątka Jezus. Wtedy chwała Boża była spełnieniem obietnicy przygotowanej przez Boga wobec wszystkich narodów, że to Dziecię będzie światłem na oświecenie pogan i chwałą Izraela³¹. Ta sama chwała była obecna przy chrzcie, kiedy Duch Boży w postaci gołębicy zstąpił na Jezusa i słychać było głos z nieba; „Ten jest mój Syn umiłowany, w który mam upodobanie” (Mt 3,16-17). Podobnie wydarzyło się na górze Tabor, podczas przemienienia. Tam Boża chwała widoczna była w całym niezwykłym zjawisku, które wywołało bojaźń Bożą u apostołów. Oblicze

²⁹ Por. J. Królikowski, *Teologia piękna*, w: http://ptm.rel.pl/files/bi_ma/bm13/bm13_08krolikowski.pdf (odczytano 12.09.2021).

³⁰ Por. 2 Kor 4,6.

³¹ Por. Łk 2,31-32.

Chrystusa jaśniało jak słońce a odzienie stało się białe jak światło³². Wreszcie chwała widoczna była w osobie samego Syna Bożego i w Jego działalności, w Nim mieszkała i objawiała mądrość Bożą, były to słowa pełne wdzięku oraz moc znaków i cudów, które Jezus działał³³. Najbardziej chwała Boża objawiła się w godzinie męki, śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa. Godzina śmierci Jezusa jest godziną zbawienia świata i objawieniem się chwały w wyjątkowy sposób, w tajemnicy krzyża. „Krzyż objawia się jako tajemnica, w której Bóg w Jezusie Chrystusie odsłania przed ludźmi swoje promieniujące chwałą serce. Bóg otacza siebie chwałą w wiernej realizacji zbawczego zamysłu, nawet za cenę śmierci swojego Syna na krzyżu”³⁴. To godzina chwały, w której Jezus Chrystus „umiłowawszy swoich, którzy byli na świecie, do końca ich umiłował” (J 13,1). Chwała jaśniej w miłości Jezusa do grzeszników, którzy przez grzech oddalili się od Boga do tego stopnia, że nie odczuwają już Jego obecności. Doświadczył tego Jezus – osamotniony, opuszczony przez Ojca w godzinie męki. Jedynie miłość, która Go rozpałała od środka, ogień Ducha Świętego, który mimo odczuwalnego osamotnienia Jezusowego, ten Ogień – Boży Duch – jednoczy Jezusa z Ojcem. Tenże Duch pozostaje więzią miłości między Ojcem i Synem i sprawia, że w misterium śmierci Syna Człowieczego jaśniej chwała. Dzięki Duchowi Świętemu mówimy o chwalebnej śmierci Jezusa Chrystusa, która niesie światu zbawienie.

Kolejny ważny etap w dziele odkupienia to zmartwychwstanie. Jezus Chrystus był zabity a po trzech dniach zmartwychwstał, o czym zaświadczą niewiasty, które wczesnym rankiem, gdy jeszcze było ciemno, były u grobu i zastały kamień odsunięty, a w grobie nikogo nie było. Przez zmartwychwstanie Syn wszedł do chwały Ojca, którą mu dał Ojciec przed założeniem świata³⁵. Chwalebne było Jezusowe wniebowstąpienie, gdzie apostołowie otrzymali mandat misyjny³⁶ i byli świadkami paschalnego wydarzenia. W tym chwalebnym wydarzeniu „wniebowstąpienie”, w odróżnieniu od „wniebowzięcia”, wskazuje na aktywność Jezusa – mówi się, że będąc Bogiem, Jezus osiągnął niebo swoją własną mocą. W tym miejscu przypomina się popularne rozróżnienie: Jezus

³² Por. Mt 17,2.

³³ „A wszyscy przyświadczali Mu i dziwili się pełnym wdzięku słowom, które płynęły z ust Jego” (Łk 4,22).

³⁴ M. Pyc, *Pascha Jezusa Chrystusa objawieniem chwały Boga w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, w: „Studia Gnesnensia” Tom XXX (2016), s. 56.

³⁵ Por. Łk 24,26; J 17,24; J 20 1-9.

³⁶ Por. Mt 28,19; Mk 16,15.

historii – Chrystus wiary. Niektórzy teologowie wysuwają tezę, że to, co „Jezusowe” w Zbawicielu, zostało wskrzeszone z martwych przez Boga, natomiast to, co „Chrystusowe”, mogło zmartwychwstać własną mocą. To, co w Jezusie ludzkie, poddało się w pełni woli Ojca – a to, co boskie, przeniknęło swą mocą ludzkość³⁷. I w ten sposób Boskiej chwały dostępuje wszelkie stworzenie, będąc w nadziei osiągnięcia chwały nieba. Niebo jednak to coś więcej, niż tylko, jakby się mogło wydawać, „dom” Boga, czyli cel i sens wszelkiego istnienia. Tam Jezus wywyższony pełen chwały zasiada na tronie, aby stać się eschatologicznym Sędzią w dniu paruzji.

Chwalebne wydarzenia: śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie mogły stać się wydarzeniami zamykającymi zbawczą działalność Jezusa. Jednak z woli samego Jezusa Jego odejście do Ojca nie kończy procesu zbawiania świata, który rozpoczął swą publiczną działalnością a apogeum nastąpiło w Godzinie, dla której przyszedł na ten świat, to jednak dzieło przynoszące chwałę Bogu i zbawienie ludziom trwa w Eucharystii, która została zapoczątkowana podczas Ostatniej Wieczerzy. Wtedy Jezus dokonał kilku symbolicznych czynności związanych z chlebem i kielichem, które mają charakter gestów wyrażających prawdę o Jego ofiarniczo-zbawczym oddaniu się uczniom – Kościołowi. Są to takie gesty jak: modlitwa błogosławieństwa, skierowana do Ojca; łamanie i rozdawanie chleba; jeden kielich dla wszystkich, słowa nad chlebem i winem; słowa o królestwie i Nowym Przymierzu. Należy zauważyć, że ofiara Chrystusa ma wymiar materialny, ale i duchowy. Odtąd będzie składana pod sakramentalnymi znakami, ale zawsze w tym samym duchu – Chrystusa Sługi i Żertwy Ofiarnej – miłości ofiarnej i z tym samym oczekiwaniem; domagać się będzie od składającego i uczestników liturgii tej samej miłości, zakorzenienia w chrześcijańskiej egzystencji. Wszystkie te gesty i słowa nawiązują do zbawczej działalności Chrystusa, są nośnikami zbawienia i oddają chwałę Ojcu³⁸. Od tej pory każda Eucharystia jest anamnezą gestów i słów uczynionych przez Jezusa w Wieczerniku³⁹. W Eucharystii jest celebrowana chwała, jaką Chrystus oddaje Ojcu w Duchu Świętym, w znakach liturgicznych i tekstach znajduje się cała synteza naszego zbawienia i chwały, jaką oddaje Kościół samemu Bogu.

³⁷ Por. K. Jaworski, Wniebowstąpienie Pańskie w praktyce liturgicznej Kościoła, w: „Studia Paradayskie”, t. 23, 2013, s. 92. (89-103)

³⁸ Por. H. Witczyk, „Godzina” Jezusa – ofiara zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania, w: „Verbum vitae” 8 (2003), s. 127.

³⁹ D. Kwiatkowski, *Anamnetyczny wymiar liturgii Triduum Paschalnego w tekstach Mszału rzymskiego*, w: „Liturgia Sacra” 27 nr 1(2021), s. 62.

Pełen chwały będzie dzień paruzji, kiedy „Syn Człowieczy[...] przyjdzie w chwale Ojca swojego razem z aniołami i świętymi” (Mk 4,38). W Nowym Testamencie paruzja oznacza także powtórne przyjście Chrystusa w chwale. Chodzi tu o przybycie zbawiające, które zakończy Boży plan zbawienia i będzie trwałą obecnością Chrystusa z nami i nas z Chrystusem⁴⁰. To powtórne przyjście nie będzie zwykłym powrotem na końcu czasów, ale jest ciągłym ukazywaniem się na przestrzeni dziejów ludzkich. W tym znaczeniu Jezus jest Panem historii⁴¹.

Na zakończenie tej części **warto zauważyć, że nauczanie Soboru Watykańskiego II** zakorzenione w Biblii i Tradycji Kościoła widzi chwałę Bożą w paschalnym dziele Jezusa Chrystusa, w Jego Mistycznym Ciele, którym jest Kościół, posłany do ludzi przez pasterską posługę głoszenia słowa Bożego, sprawowanie sakramentów oraz świadectwo życia i przez modlitwę, przyczynia się do oddawania chwały Bożej. „Ich bowiem posługiwanie, które zaczyna się od głoszenia Ewangelii, czerpie swą moc z Ofiary Chrystusa i dąży do tego, by «całe to odkupione państwo, to jest zgromadzenie i społeczność świętych, jako powszechna ofiara, zostało ofiarowane Bogu przez Wielkiego Kapłana, który w męce ofiarował także samego siebie za nas, byśmy się stali ciałem tak wielkiej Głowy». Celem zatem, do którego zmierzają prezbiterzy przez posługę i życie, jest chwała Boga Ojca w Chrystusie. Chwała ta polega na tym, że ludzie świadomie, dobrowolnie i z wdzięcznością przyjmują dzieło Boże dokonane w Chrystusie oraz okazują je w całym swoim życiu»⁴². Ojcowie soborowi widzą, że Bóg, dając ludziom udział w swoim życiu i zbawiając ich, okazuje swą chwałę⁴³. Zadaniem wyznawcy Jezusa jest uznawanie chwały Bożej i służenie Mu. Jest to przejawem prawdziwej mądrości, o czym pisał św. Augustyn w dziele „O państwie Bożym”⁴⁴.

⁴⁰ Por. 1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2 Tes 2,1,8; 1 Kor 15,23; J k 5,7n; 2 P 1,16; 3,4.12; 1 J 2,28; Mt 24,3.27.37n.

⁴¹ Por. X. Leon-Dufour, *Jezus Chrystus*, w: tenże (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 351–352.

⁴² Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 2.

⁴³ Por. T. Wilski, Chwała Boża, *Encyklopedia Katolicka*, tom 3, Lublin 1979, s. 433–434.

⁴⁴ „Dwie miłości więc powołały dwa państwa: miłość własna, posunięta aż do pogardy Boga, powołała państwo ziemskie; miłość Boga zaś posunięta aż do pogardzania sobą, powołała państwo niebieskie. Pierwsze szuka chwały w sobie, drugie w Panu. Bo pierwsze pragnie ją zdobyć u ludzi, dla drugiego zaś najważniejszą chwałą jest świadek jego sumienia, Bóg. Tamto w chwale własnej podnosi głowę; to mówi do swojego Boga: «Ty jesteś moją chwałą». Tamto w osobach władców swych lub w ujarzmionych przez siebie narodach opanowane jest przez żądzę panowania; w tym wszyscy służą sobie w miłości wzajemnej: przełożeni

2. Homilia miejscem głoszenia chwały Bożej

Liturgia, ze swej natury, jest ukierunkowana na wielbienie Boga. Homilia, będąca częścią liturgii, powinna również przyczyniać się do tego uwielbienia i oddania Bogu chwały⁴⁵. Publicznym kultem i oddawaniem Bogu chwały jest Eucharystia, jak o tym pisał w następujących słowach Pius XII: „Pierwszym jest oddanie chwały Ojcu Niebieskiemu. Od żłóbka aż do śmierci Jezus Chrystus pałał gorliwością o Bożą chwałę. I ofiara Jego Krwi na Krzyżu weszła do niebios jako wonność słodka. By taki hymn chwały nigdy nie ustawał w Ofierze Eucharystycznej, członki ciała łączą się z Głową swoją i z Nim razem oraz z Aniołami i Archaniołami śpiewają pieśń nieśmiertelną, oddając Ojcu Niebieskiemu pełną cześć i chwałę” (Pius XII, Encyklika *Mediator Dei* nr 63). Dokument podkreśla rolę Ofiary Eucharystycznej w ciągłym aktualizowaniu Bożej chwały w liturgii, jaśniającej w dziele Jezusa Chrystusa. Jeśli tak, to homilia jest również kultyczna i oddająca chwałę Bogu, przez głoszenie zbawczego dzieła Chrystusa jako Dobrej Nowiny.

Homilia prowadzi na spotkania z Bogiem w wierze i miłości, o czym poucza Sobór Watykański II apelując o **homilię związaną ściśle ze sprawowaną liturgią**, która powinna zwiastować przedziwne dzieła Boże, czyli misteria Chrystusa w liturgii, na większą chwałę Bożą⁴⁶. Natomiast Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego (20.04.2000) stwierdza, że pełniejsze zrozumienie i skuteczność słowa Bożego proklamowanego w czytaniach Pisma Świętego wzrasta dzięki żywemu wykładowi, to jest dzięki

sprawując pieczę, a poddani okazując posłuch. Tamto miłuje moc swoją w swych możnych, to powiada do Boga swego: «Będę Cię miłowało, Panie, mocy moja!». Dlatego też w ziemskim państwie mędrzy jego, żyjący według zasad ludzkich, zabiegają o dobra swego ciała albo swego ducha, albo tych dwojga; ci zaś, co mogli poznać Boga, «nie złożyli Mu jako Bogu czci ani dziękczynienia, ale znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało ich bezrozumne serce. Podając się za mądrych» (to znaczy wynosząc się ze swej mądrości, gdyż owdładnęła nimi pycha), «głupimi się stali. I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobieństwo i obraz śmiertelnego człowieka, ptaków, zwierząt czworonogich i płazów» (bo do uwielbienia tego rodzaju podobizn doszli albo przewodząc ludom, albo podążając za nimi); „oddawali cześć i służyli stworzeniu, a nie Stworzycielowi, który jest błogosławiony na wieki”. W państwie niebieskim natomiast nie ma innej mądrości jak tylko pobożność, która oddaje prawdziwemu Bogu należną Mu cześć i oczekuje, by pośród społeczności świętych - nie tylko świętych ludzi, lecz także aniołów - nagrodą stało się to, «aby Bóg był wszystkim we wszystkich» - św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, Warszawa 1977, t. 2, s. 162-163.

⁴⁵ A. Schwarz, *Jak pracować nad kazaniem*, Warszawa 1993, s. 112.

⁴⁶ Por. KL 35.

homilii, która jest częścią akcji liturgicznej (OWMR 29). Można zatem powiedzieć, że homilia z liturgii wyrasta, sama jest liturgią i do liturgii prowadzi, a ta oddaje chwałę Bogu i niesie zbawienie⁴⁷.

2.1. Uwzględniać kontekst liturgiczny

„Ponieważ homilia nieodłącznie należy do liturgii, jest nie tylko pouczeniem, lecz także aktem liturgicznym”⁴⁸. Sam głosiciel słowa Bożego musi być świadom swojej roli i postawionego przed nim zadania. Jest on przewodniczącym liturgii, celebransem i narzędnym podmiotem przepowiadania, do niego należy głoszenie słowa Bożego lub do koncelebransa⁴⁹. Wynika to z teologii liturgii, wszystkie istotne części Mszy św. powinien wykonywać ten sam kapłan. Ten, który zwołuje lud, przeprowadza go poprzez wszystkie poszczególne misteria Mszy św., gdyż jest dla ludu Bożego jednocześnie kapłanem, pasterzem i prorokiem. Kapłaństwo łączy w sobie obie czynności: celebrację słowa i celebrację sakramentalnej pamiętki – jedynej ofiary Jezusa Chrystusa – Eucharystii. To, co kapłan celebrował na ambonie, jest częścią tego samego wydarzenia, celebrowanego na ołtarzu. Obie posługi muszą się uwidocznić w osobie kapłana celebrującego Eucharystię. Kapłan, jeśli podejmuje się sprawowania Paschy, tzn. liturgicznego przejścia przez misterium męki i zmartwychwstania, i do tej Paschy zaprasza lud Boży, to musi być też gotów obdarzyć tenże lud słowem napomnienia i pocieszenia⁵⁰. Należy pamiętać, że homilia nie jest jakimś zewnętrznym dodatkiem do Eucharystii czy heterogeniczną wstawką w przebiegu liturgii, lecz – jak już to zostało podkreślone – jej integralną częścią. Zatem celebrans i zarazem głosiciel słowa Bożego jest włączony w liturgiczny kult⁵¹.

W Chrystusie Bóg podarował ludzkości nowy kult. Liturgia Kościoła wraz z przepowiadaniem w niej słowem Bożym ten kult aktualizuje. Co prawda przez całe życie Jezus oddawał chwałę Bogu, jednak najdoskonalszą chwałę oddał Bogu w paschalnym dziele w swojej Męce, Śmierci, Zmar-

⁴⁷ Por. A. Draguła, *Homilia, czyli powrót z wygnania*, „W Drodze” 9 (2004), s. 58.

⁴⁸ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne* (29.06.2014), Pallottinum 2015, nr 4.

⁴⁹ Por. *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* (20.04.2000) nr 66.

⁵⁰ A. Kalbarczyk, *Celebracja homilii w kontekście celebracji Eucharystii i niedzieli*, w: „Colloquia Theologica Ottoniana” 1/2012, s. 72.

⁵¹ Por. L. Szewczyk, *Homilia w liturgii*, w: *Umiłować Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2002/2003*, Katowice 2002, s. 255.

twychwstaniu i Zesłaniu Ducha Świętego. „Od tego czasu Kościół nigdy nie przestawał zbierać się na sprawowanie paschalnego misterium: czytając to, «co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego» (Łk 24,27), sprawując Eucharystię, w której uobecnia się zwycięstwo i triumf Jego śmierci, i równocześnie składając «dzięki Bogu za Jego dar niewypowiedziany» (2 Kor 9,15) w Chrystusie Jezusie, «ku chwale Jego majestatu» (Ef 1,12), przez moc Ducha Świętego» (KL 7). Sobór zwraca uwagę na nieprzerwane trwanie Kościoła na składaniu Eucharystycznej Ofiary, w ramach której czytane są Pisma, składane jest dzięki Bogu Ojcu za dzieło Chrystusa – triumf Jego śmierci, które ożywia Kościół przez moc Ducha Świętego a całą liturgię prowadzi do oddania chwały Bogu Ojcu.

Jakie zadanie ma do spełnienia część liturgii, którą jest homilia? W ramach homilii ma przemówić sam Chrystus. „Gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, On sam przemawia” (KL 7). Homilista przez święcenia kapłańskie, spełniając posługę liturgiczną, jest *Alter Christus*, który jest obecny w słowie Bożym i w głosicielu. Zadaniem homilisty jest doprowadzić do osobistego spotkania z Bogiem przez wiarę, a następnie prowadzić do życia sakramentalnego we wspólnocie Kościoła. Głosiciel nie powinien swoją osobą przysłonić Chrystusa, nie powinien też pozostać na płaszczyźnie komentarza, informacji „co dziś jest w czytaniach, o co tu chodzi”, gdyż liturgia nie jest wykładem akademickim, dlatego nie potrzeba błyszczeć elokwencją czy osobistą erudycją, a powinno się pozwolić na wybrzmienie Jezusowych słów, działać **Duchowi Świętemu, który aktualizuje misterium Chrystusa i doprowadza to dzieło do ostatecznego objawienia w Kościele**. Kiedy w treści homilii, i w jej sposobie wygłoszenia, wybrzmiewa kerygmat, wtedy przemawia Chrystus, wtedy homilia spełnia swoje zadanie w liturgii – „pomostu” między stołem słowa Bożego a stołem Eucharystii. Dobrze wyartykułowany kerygmat wzbudza wiarę oraz chęć zaangażowania się w liturgię, która zmierza do oddania chwały Bożej we wspólnocie Kościoła.

W tym miejscu dochodzimy do innej funkcji homilii w liturgii, do włączenia jej w liturgiczny nurt, tzn. ruch zstępujący *katabasis* (zbawczy i uświęcający) i wstępujący *anabasis* (kultyczny i uwielbiający, chwalcący Boga), które wzajemnie się przenikają⁵². Ruch zstępujący to inicjatywa wychodząca od Boga. Bóg w Chrystusie obdarzył ludzkość nowym kultem. Przez Słowo Wcielone daje nam zbawienie. Homilia **włącza się w ten zstępujący nurt liturgii** i dopomaga głosić przedziwne dzieła Boże dokonane w historii zbawie-

⁵² A. Cygański, *Dialogiczny wymiar homilii po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2018, s. 140.

nia, czyli misterium Chrystusa – celebrowaną w Eucharystii – pamiątkę Jego męki i zmartwychwstania. Akt homilijny ma dopomóc w skontaktowaniu się z „wydarzeniem Chrystusa”, z samym Chrystusem, który obecny jest pośród swojego ludu, tu i teraz i pragnie ogarnąć go swoją miłością⁵³. Homilia włączona w liturgię, w dzieło odkupienia (nurt zstępujący) i tak dotyka swoim słowem, że porusza uczestników liturgii do przyjęcia Bożej łaski, wysławiania, uwielbiania, chwalenia czy adorowania Boga (nurt wstępujący liturgii – anabatyyczny). To Chrystus w naszym imieniu oddaje kult miły Bogu. To Jego Ciało i Krew składane Bogu Ojcu w mocy Ducha Świętego jest najdoskonalszą ofiarą i uwielbieniem, oddaniem chwały Bogu. Następuje tu „wymiana miłości” – Bóg kocha tak człowieka, że wydał swojego Syna, aby nas zbawił a Boży lud składa Bogu najdoskonalszą ofiarę. To, co się dokonało raz na zawsze, we Wcieleniu i zbawczym dziele Chrystusa dokonuje się codziennie, aż po kres czasów w liturgicznych czynnościach Kościoła: to w nich realizuje się wciąż *katabasis* Boga, w której Trójjedyny Bóg ma swoją inicjatywę i działa na rzecz zbawienia ludzi. W takim kontekście liturgii *katabasis* i *anabasis* winien poruszać się homilista. To do niego będzie należało „sprowadzić” na ziemię Słowo – Jezusa, w którego uwierzą i zapragną żyć na co dzień ewangelicznym przesłaniem.

Postawmy pytanie, czy w homilia jest miejsce na konkretne wychwalanie Boga? Należy odpowiedzieć pozytywnie, tak, jest miejsce. Jeśli przepowiadanie zmierza do obwieszczenia wspaniałego dzieła odkupienia w Chrystusie, a następnie do aktualizowania w konkretnej egzystencjalnej sytuacji, to czyż naturalną potrzebą nie jest wdzięczność, zachwyt, uwielbienie? Homilia w pewnym momencie powinna mieć charakter laudatyyczny. Jak to zrobić? Kaznodzieja, w pewnym momencie może, głosząc kerigmat, przejść na chwalenie wspomnianych zbawczych dzieł w duchu responsoryjnym, albo po aktualizacji, na koniec w modlitewnej formie wypowiedzieć kilka zdań uwielbienia, chwały Bogu za jakiś aspekt zbawczy, który wybrzmiał w homilii.

2.2. Pomóc w osiągnięciu zbawienia, „aby serce pałało”

Homilia jest częścią samej liturgii, jest to czynność zbawcza, tzn. „niesie” zbawienie, którym jest żywe słowo Boże przekazywane przez homilistę. To od głosiciela wiele zależy, czy słowo Boże zostanie usłyszane i przyjęte

⁵³ Por. A. Kalbarczyk, *Celebracja homilii...*, dz. cyt. s. 68.

do serca słuchaczy. Kaznodzieja powinien wszystko uczynić, by pomóc się zbawić swoim słuchaczom. Aby dobrze i owocnie spełniać posługę głosiciela słowa Bożego, należy głosić o „wielkiej miłości” Boga i czynić to z miłością. Prawdziwa miłość Boga i Jego chwała definitywnie objawiła się w tajemnicy paschalnej. „W liturgii jaśniej tajemnica paschalna, poprzez którą sam Chrystus pociąga nas do siebie i wzywa do komunii”⁵⁴. Dlatego Kościół w liturgicznych znakach celebrowane paschalne dzieło Chrystusa a głoszona podczas niej homilia, umożliwia skuteczniejsze działanie celebrowanego misterium i oddziaływanie na wolę uczestników, aby słuchając, nawrócili się i przyjęli zbawienie niesione w słowie Bożym⁵⁵. Kościół przekazuje i głosi słowo Boże w imieniu Chrystusa i z Jego mocą. Moc zbawcza Bożego słowa wypływa stąd, iż Chrystus jest obecny w nim. Stąd proklamowanie Słowa jest nie tylko głoszeniem Chrystusa, ale mową samego Boga, samym Chrystusem⁵⁶. W Jezusie Chrystusie Bóg wypowiedział się najpełniej. Orędzie to wymaga wysłuchania, przyjęcia i uwierzenia w Jezusa jako Zbawiciela oraz wychwalania Boga. Co czyni permanentnie Kościół w liturgii, która przynosi zbawienie człowiekowi, a Bogu oddaje chwałę.

Homilia jest głoszeniem tych samych prawd o Bogu, jednak należy czynić to w sposób dostosowany do okoliczności i percepcji słuchaczy. Wiara w Jezusa Chrystusa oznacza przyjęcie prawdy o tym, że Bóg realizuje przez Niego zbawczy plan i w mocy Ducha Świętego czyni ludzi jego uczestnikami. Kaznodzieja winien dopomóc w przyjęciu na nowo ewangelicznego wezwania. Jezus z Nazaretu zasługuje na wiarę, bo jest zapowiedzianym w Starym Testamencie Mesjaszem; Bóg Go wskrzesił z martwych, po tym jak został ukrzyżowany i umarł na krzyżu; Jezusa wybawia wierzących w Niego od potępienia i otwiera im drogę do życia wiecznego, dając w darze Ducha Świętego⁵⁷. Chodzi o to, aby w homilii wyrażenie zbawczej treści Pisma Świętego – kerygmatu – było dostosowane do mentalności współczesnych słuchaczy, by pobudzało do wysłuchania i przyjęcia. Homilia jest więc czynnością, w której – podobnie jak w całej liturgii, bo cała liturgia ma wymiar anamnetyczny – uobecnia się i realizuje historia zbawienia, a homilista dopomaga w doprowadzeniu do źródła zbawienia, aby

⁵⁴ Benedykt XVI, Adhortacja Apostolska *Sacramentum caritatis*, nr 35.

⁵⁵ Por. Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, s. 126.

⁵⁶ Por. K. Konecki, *Nasze sprawowanie Eucharystii*, Włocławek 2007, s. 51.

⁵⁷ Por. S. Dyk, *Przepowiadanie kerygmatyczne drogą do zrodzenia wiary*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 44.

z radością czerpano „żywą wodę” Bożego słowa. Homilia zatem jest ważnym miejscem, w którym dokonuje się ożywienie na nowo słowa Bożego a w nim historii zbawienia, którą to słowo opisuje, by za chwilę uczestnik liturgii mógł przeżyć to w liturgicznych znakach już jako misterium „mego” zbawienia przynoszące chwałę Bogu.

Homilia prowadzi do zbawienia i chwały Bożej, a co za tym idzie, do uświęcenia człowieka i jego religijnej postawy wobec Boga, gdy w swej treści jest biblijna, opowiadająca ciągle aktualną historię zbawienia, ukazując wspaniałe postaci Biblijne, tzn. gdy ukazuje ich zmagania się w wierze, a ostatecznie odsłania moc i potęgę, którą Bóg okazał ludziom i narodom. Homilia jest miejscem głoszenia chwały Bożej, kiedy odwołuje się do Jego wspaniałego dzieła stworzenia, piękna natury a przede wszystkim, Jego dobroć i świętość, która zajaśniała w Chrystusie. To doprowadzić może słuchacza do osobowego spotkania z Chrystusem w wierze i miłości. Dlatego nie wystarczy odczytać w oparciu o zasady hermeneutyki biblijnej kerygmatu Pisma Świętego, ale trzeba w procesie przepowiadania ukazać, co treści biblijne mają do powiedzenia współczesnemu człowiekowi, jaką ważną sprawę obwieszczają⁵⁸.

Kaznodzieja pomoże w przyjęciu zbawienia, które niesie słowo Boże, zgromadzeniu liturgicznemu, kiedy jego homilia będzie kerygmatyczna. Kerygmat ma charakter dynamiczny, zbawczy, autorytatywny, stwierdzający i prowokacyjny. Jest najkrótszą drogą do doprowadzenia do wiary w Jezusa Chrystusa. Dzieje się tak, gdyż homilia ma wyraźnie określoną dynamikę: jest ewokująca (przypominająca) dzieła Boże opisane w tekście biblijnym, inwokująca (wzywająca) dzieła Boże w liturgii i prowokująca (rodząca) dzieła Boże w życiu słuchaczy⁵⁹. Przyjęcie rozumną wolą tego, co jest sprawowane i głoszone w liturgii, daje nadzieję, że to, co zostało zinterioryzowane w krótkim czasie, doczeka się exterioryzacji w konkretnym doświadczeniu życiowym. Stanie się tak, gdyż, jak już było powiedziane, liturgia a w niej homilia jest dialogiczna.

„W liturgii Kościoła dokonuje się dialog właściwy Mistycznemu Ciału Chrystusa, który z woli Założyciela trwa nieustannie, jako wspólnota zbawcza i zbawiająca, w łączności ze swoją Głową”⁶⁰. „Homilia jest podję-

⁵⁸ Por. H. Simon, *Kazanie biblijne. Teoria przepowiadania Bruno Drehera (7977-7977)*. Opole 1995, s. 73.

⁵⁹ Por. A. Draguła, *Kaznodziejstwo posoborowe: przed czy po odnowie?*, w: „Colloquia Theologica Ottoniana” 1/2013, s.63.

⁶⁰ W. Turowski, *Dialog zbawienia w kontekście Roku Wiary*, w: „Rocznik Teologii Katolickiej”

ciem już podjętego dialogu Pana ze swoim ludem” (EG 137), naucza papież Franciszek i dodaje, jak rozumie ów dialog: Dialog, który nie jest zwykłym przekazywaniem prawdy, ale przekazywaniem dobra, które istnieje w samych osobach podejmujących komunikację. Przestrzega przed moralizowaniem i indoktrynacją w homilii, gdyż to umniejsza ów dialog i sakramentalny charakter homilii⁶¹. Homilia winna być głoszona w wolności i miłości, przepelnionej łaską Chrystusa, bo tylko tak można pobudzić do otworzenia się na Bożą łaskę, do dziękczynienia, uwielbienia, chwaleń Pana za wielkie dobrodziejstwa, które uczynił.

Należy zauważyć, że w każdej homilii winna przebijać scena Zmartwychwstałego na drodze do Emaus, opisana w Ewangelii według św. Łukasza⁶². W każdym pokoleniu ludzie potrzebują wytłumaczenia – może kolejny raz – Bożych tajemnic, które dokonują się, a których nie zauważają ludzie, gdyż mają oczy „niejako na uwięzi”. Chodzi o prowadzenia zbawczej narracji w ten sposób, by wykazywać na podstawie Pisma Świętego wszystko, co odnosi się do Jezusa. Wtedy, w sercach, będzie się rodziła wiara, kiedy w uszach słuchaczy brzmieć będą słowa Chrystusa⁶³. Potrzeba słowem homilii rozświetlać drogę wiary. „Słowo, które zmartwychwstaje, jest tym ostatecznym światłem na naszej drodze. (...) w Chrystusie *słowo Boże jest obecne jako Osoba. Słowo Boże jest prawdziwym światłem, którego potrzebuje człowiek*” (VD, nr 12). Odczytana Ewangelia i głoszona homilia są skutecznym słowem Pana, które mają do spełnienia konkretną, zbawczą misję „nawodnienia, użyźnienia, zapewnienia urodzaju” na glebie ludzkich serc⁶⁴. Chodzi o to, by homilista dopomógł zmartwychwstać słowom Ewangelii w sercach słuchaczy. Warto przypomnieć nauczanie Kościoła, że „wiara chrześcijańska nie jest religią Księgi. Chrześcijaństwo jest religią „Słowa” Bożego: „Słowa nie spisane, lecz Słowa Wcielonego i żywego”. Aby słowa Pisma Świętego nie pozostawały martwą literą, trzeba, by Chrystus, wieczne Słowo Boga żywego, przez Ducha Świętego oświecił nasze umysły, abyśmy „rozumieli Pisma” (KKK 108). Prawidłowo wygłoszony kerygmat realizuje powyższy postulat Kościoła. Kerygmat rozgrzewa serce do uwierzenia w usłyszane słowa, do uznania ich za Dobrą Nowinę i wywołuje efekt „pałania serca”. Efekt ten Jezus uzyskał cierpliwym i konse-

tom XI/2(2012), s. 80.

⁶¹ Franciszek, Adhortacja Apostolska, *Ewangelii Gaudium* (EG) 142.

⁶² Zob. Łk 24,13-35.

⁶³ Por. Rz 10, 17.

⁶⁴ Por. Iz 55,10-11.

kwentnym wyjaśnianiem tego, co uczniowie nie rozumieli.

„Podczas celebracji słowa Bożego wierni zwracają się ku wartościom, które uznają za źródło, podstawę i tło interpretacji własnej tożsamości”⁶⁵. Dla chrześcijan Biblia jest takim odniesieniem, więcej, jest spotkaniem z żywym Chrystusem. Dlatego homilia winna być nasycona Chrystusem. To wzbudza wiarę. Rzecz jasna, wiara ta nie rodzi się w jednej sekundzie. Jest, owszem inicjowana przez Boga, ale buduje się w rozumnej duszy przez cały czas. Wtedy, kiedy dostarcza się jej odpowiedź na stawiane pytania rozumu i woli. Zatem, homilia winna sprostać temu postulatowi – uzasadniania: dlaczego wierzę w Jezusa Zmartwychwstałego, a nad to, ożywiania słów homilii miłością i mocą Jego zmartwychwstałego Ducha. Miłość nada słowom przedziwny ładunek, że wywołają „pałanie serca”, entuzjazm objawiający się konkretnym działaniem, podobnym, jak u uczniów z Emaus. „W tej samej godzinie wybrali się i wrócili do Jerozolimy. Tam zastali zebranych Jedenastu (...) opowiadali, co ich spotkało w drodze, i jak Go poznali przy łamaniu chleba” (Łk 24, 33,35).

Mówiąc o roli homilii w liturgii, o jej pomocniczym zadaniu i doprowadzeniu do „radosnego bicia serca”, należy pamiętać, by homilia swym klimatem, sposobem wygłaszania przypominała **serdeczną rozmowę przyjaciół** zebranych przy stole dlatego winna mieć charakter rodzinny, gdyż jest z natury mówieniem do swoich, do członków *familia Dei*⁶⁶. Aby homilia przyniosła zbawienny owoc i chwałę Bogu kaznodzieja nie może przysłańać sobą Chrystusa, głoszone słowo Boże winien artykułować z przekonaniem, w mocy Ducha Świętego i Jego autorytetem, a przy tym powinna być głoszona w uprzejmym i pozytywnym stylu, „który nie rani osób, choć wstrząsa sumieniami (...), nie lękając się nazwać rzeczy po imieniu”⁶⁷. Należy unikać patosu, wyniosłości, nadętego tonu, gry aktorskiej. Raczej naśladować naturalny styl Chrystusa, być sługą Słowa, używającym Jemu swego głosu. Pałanie serca jest przejawem radości. Homilista sam winien mówić z radością i miłością, żywo, z pasją, zaangażowaniem, przekonaniem, zachwytem, podziwem i fascynacją. Sam musi wierzyć w to, co głosi i sam „pałać” paschalną radością. Kaznodzieja może pomóc człowiekowi na drodze zbawienia przez przykład własnego życia. Winien, to co głosi,

⁶⁵ R. Hajduk, *Posłani głosić dobrą nowinę. Podstawowy kurs homiletyczny*, Kraków 2007, s. 214.

⁶⁶ Por. A. Kalbarczyk, *Celebracja homilii...*, dz. cyt., s. 76.

⁶⁷ Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Tarnów 1999, s. 36.

sam przeżywać i być przykładem, by inni jak w lustrze mogli w kapłanie widzieć królestwo Boże już tu na ziemi. „Taki głos łatwiej trafia do serc słuchaczy, który zaleca życie kaznodziei, ponieważ wykonanie tego, co nakazuje, ułatwia własnym przykładem, pokazując, jak należy postępować. Ktokolwiek przykładem własnego życia nie poleca prawdy przedłożonej, ten niewątpliwie niszczy jedną ręką, co drugi zbudował” – św. Grzegorz Wielki⁶⁸.

Zakończenie

W liturgii Kościół urzeczywistnia misterium paschalne Chrystusa; ono trwa w czasie Kościoła i jest źródłem zbawczej mocy sakramentów świętych⁶⁹. „To w liturgii Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus głosi Ewangelię, a lud odpowiada Stwórcy śpiewem i modlitwą” (KL 33). W kulcie tym dopełnia się zbawienie na zgromadzonym ludzie a Bogu oddawana jest chwała. Z racji, iż homilia jest czynnością liturgiczną, należy zawsze uwzględniać kontekst liturgiczny. Powinno się tak umiejętnie przeprowadzić homilię przez liturgiczne wydarzenie, by stanowiła ona całość z liturgią. Liturgia ma zatem być spotkaniem z żywym Bogiem, spotkaniem świadomym i przemieniającym. Dlatego kaznodzieja nie może zignorować dynamiki liturgii, która przebiega w dwóch kierunkach *katabatycznym* i *anabatycznym*. Należy podkreślić, jak ważny jest stół słowa Bożego, że jest istotną częścią Eucharystii i to od tego miejsca zależy – a szczególnie od wygłoszonej homilii – czy nastąpi prawdziwe przeżycie misterium Eucharystii i człowiek doświadczy zbawienia a zgromadzony lud odda chwałę Bogu. W dużej mierze zależy to od homilisty, jego świadomości, jakie zadanie ma do spełnienia. Powinien on umiejętnie dokonać syntezy orędzia, jakie niesie słowo Boże i teksty liturgiczne oraz wychwalać misterium zbawienia aktualizowane w liturgii, przez Jezusa, w mocy Ducha Świętego na chwałę Boga. „Francuski homileta i liturgista, Rémi Chéno, stwierdza, iż mimo że sobór nazywa homilię częścią samej liturgii, to najczęściej homilia traktowana jest jako nawias w liturgii, nawias bardzo konieczny i użyteczny, ale jednak nawias”⁷⁰. Głoszenie homilii nie osadzonej w lekturze czytań mszalnych oraz w samej liturgii i egzystencji

⁶⁸ Za Z. Pilch, Wykład zasad kościelnej wymowy, Poznań 1958, s. 52.

⁶⁹ Por. KKK 1085.

⁷⁰ Za A. Draguła, *Kaznodziejstwo posoborowe...*, dz. cyt., s. 70.

słuchaczy, a nadto przez głosiciela, który skutecznie zasłania głoszącego Chrystusa jest wkładaniem w duży nawias homilii i czyni ją oderwaną od całej akcji liturgicznej. Wtedy może się okazać, że nie Bogu oddawana jest chwała, a „ekscentrycznemu” homiliście. Dlatego aktualny jest postulat homilii kerygmatycznej, doprowadzającej do wiary, nawrócenia, zbawienia i uwielbiana Boga. Należy głosić to, czym się samemu żyje, i czynić to z entuzjazmem i radością, w prosty sposób, naturalnym głosem, bez patosu i sztucznych gestów. Głosić wielką miłość, jaką Bóg ma ku nam i wychwalać wielkie dzieła Boże, a szczególnie dzieło Jezusa Chrystusa.

Streszczenie

Uwielbianie Boga, oddawanie Mu chwały jest potrzebą wierzącego człowieka i zadaniem liturgii Kościoła. Z racji, iż homilia jest częścią liturgii, pomostem między stołem słowa Bożego a stołem Eucharystii, przed homilią stoi zadanie: pomóc oddać chwałę Bogu i nieść słowa zbawienia. W artykule podjęto refleksję nad treścią homilii jaką jest chwała Boża rozumiana jako emanacja samego Boga, Jego potęgi i niewymownej wspaniałości; chwały ukrytej w dziele stworzenia oraz chwały, którą najdoskonalej oddał Chrystus w dziele zbawienia, umierając i zmartwychwstając dla naszego zbawienia. Najdoskonalszym kultem składanym Bogu jest Eucharystia, w której głoszona jest homilia, jest ona potrzebna, ale nie niezbędna, jakby bez niej nie dokonał się kult. Zwrócono uwagę na rolę kaznodziei, na którym spoczywa świadomość misji do spełnienia – ma on pomóc w zbawieniu i oddaniu chwały należnej Bogu w liturgii. Głosząc słowo Boże, jest on liturgiem, tzn. głosicielem misterium zbawienia a zarazem składającym sakramentalną ofiarę w zastępstwie Chrystusa i w imieniu Kościoła. Winien wykazać się dobrą znajomością warsztatu kaznodziejskiego, jak również poprawną znajomością norm liturgicznych, by we właściwym porządku, w harmonii celebrowanej liturgii zgromadzony lud oddał chwałę Bogu. Zwrócono uwagę na potrzebę posiadania wiedzy na temat chwały Bożej, by móc o niej mówić. Zauważono, że homilia z prawidłowo skonstruowanym kerygmatem zawsze oddaje chwałę Bożą. Przypomniano, że istnieje niebezpieczeństwo przysłonięcia Chrystusa, a co za tym idzie Jego chwały, przez ekscentryczne zachowanie kaznodziei.

Słowa kluczowe: *chwała Boża, dzieło zbawienia, homilista, kontekst liturgiczny.*

God's glory and human salvation for homily preaching

Abstract

Worshipping God and glorifying Him is the need of the believer and the task of the Church's liturgy. Due to the fact that the homily is part of the liturgy, a bridge between the table of the Word of God and the table of the Eucharist, the task of the homily is to help us give glory to God and carry the word of salvation. The article reflects on the content of the homily, which is God's glory, understood as the emanation of God himself, His power and inexpressible greatness; the glory hidden in the work of creation and the glory that Christ most perfectly gave in the work of salvation by dying and rising for our salvation. The most perfect worship offered to God is the Eucharist, in which the homily is preached, it is necessary but not indispensable, as if worship had not taken place without it. Attention was drawn to the role of the preacher, who is aware of the mission to be fulfilled - he is to help in salvation and give the glory due to God in the liturgy. By proclaiming the word of God, he is the liturgy, i.e. the proclaimer of the mystery of salvation and at the same time offering the sacramental sacrifice in the place of Christ and on behalf of the Church. He should demonstrate a good knowledge of the preaching technique, as well as the correct knowledge of liturgical norms, so that in the right order and harmony of the liturgy celebrated, the gathered people give glory to God. Attention was drawn to the need to have knowledge of God's glory in order to be able to speak about it. It has been noticed that a homily with a properly constructed kerygma always reflects God's glory. It was recalled that there was a danger of covering Christ, and hence His glory, by the eccentric behavior of the preacher.

Keywords: *glory of God, work of salvation, homilist, liturgical context.*

Bibliografia

Adamkiewicz J., *J. Ratzingera/Benedykta XVI teologia piękna. Założenia, treści, perspektywy*, Katowice 2017.

Baranowska M.M., *Piękno płaszczem dobra. Od Plotyna do Stróżewskiego i Tischnera*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein – fenomen dobra” nr 13/14 Poznań 2015, s. 65-88.

Bardski K., *Zdumienie i zachwyty*, w: „Pastores” 32/3(2006), s. 19-28.

Cygański A., *Dialogiczny wymiar homilii po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2018.

Draguła A., *Homilia, czyli powrót z wygnania*, „W Drodze” 9 (2004), s. 57-64.

Draguła A., *Kaznodziejstwo posoborowe: przed czy po odnowie?*, w: *Colloquia Theologica Ottoniana* 1/2013, s. 57-72.

Dyk S., *Przepowiadanie kerygmatyczne drogą do zrodzenia wiary*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 41-54.

Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, Kraków 2015.

Hajduk R., *Posłani głosić dobrą nowinę. Podstawowy kurs homiletyczny*, Kraków 2007.

Kalbarczyk A., *Celebracja homilii w kontekście celebracji Eucharystii i niedzieli*, w: „Colloquia Theologica Ottoniana” 1/2012, s. 63-80.

Kimsza R., *I wszystko, co stworzył Bóg było piękne... Teologia piękna*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, Tom 3 Rok 2004, s. 105-111.

Konecki K., *Nasze sprawowanie Eucharystii*, Włocławek 2007.

Kwiatkowski D., *Anamnetyczny wymiar liturgii Triduum Paschalnego w tekstach Mszału rzymskiego*, w: „Liturgia Sacra” 27 nr 1(2021), s. 57-73.

Kwiatkowski D., *Pochodzenie i teologiczne treści Litanii do Najświętszego Imienia Jezus*, w: „Poznańskie Studia Teologiczne” 32(2018), s. 165-179.

Malina A., *Jedyne Imię przynoszące zbawienie*, w: „Poznańskie Studia Teologiczne” 32(2018), s. 105-117.

Mitrowski G., *Transcendentalne kategorie filozofii: prawda, dobro, piękno*, w: *Folia Philosophica*, T. 11, red. J. Bańka. Katowice 1993, s. 63-74.

Pyc M., *Pascha Jezusa Chrystusa objawieniem chwały Boga w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, w: „Studia Gnesnensia” Tom XXX (2016), s. 51-62.

Schwarz A., *Jak pracować nad kazaniem*, Warszawa 1993.

Seremka J., *Paradygmat zbawczej obecności wyzwolenia: imię Boga Eh-jeh-Jhwh*, „Jestem-On jest” (Wj 3,14-15 / Wj 34,6-7), w: „Studia Bobola-

num” 29 nr 2 (2018), s. 141-161.

Simon H., *Kazanie biblijne. Teoria przepowiadania Bruno Drehera (7977-7977)*, Opole 1995.

Szewczyk L., *Homilia w liturgii*, w: *Umiłować Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2002/2003*, Katowice 2002.

Turowski W., *Dialog zbawienia w kontekście Roku Wiary*, w: „Rocznik Teologii Katolickiej”, tom XI/2(2012), s. 79-91.

Witczyk H., „Godzina” Jezusa – ofiara zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania, w: „Verbum vitae” 8 (2003), s. 117-136.

KS. WOJCIECH GUZEWICZ
MAGDALENA SZYMAŃSKA

„WIADOMOŚCI SKAUTOWE”. POWSTANIE – REDAKCJA – CHARAKTERYSTYKA

Treść: Wprowadzenie, 1. Geneza i rozwój, 2. Redaktorzy naczelni i autorzy, 3. Profil i szata graficzna, Zakończenie.

Wprowadzenie

Problem podjęty w niniejszym artykule skupia się na powstaniu, redakcji, profilu i szacie graficznej „Wiadomości Skautowych” w 1916 r., organu wydawniczego jednej z największych organizacji skautowych (Polskiej Organizacji Skautowej) działających na ziemiach polskich w czasie I wojny światowej. Stąd też bazą źródłową stały się głównie artykuły zamieszczone w 18 numerach tego pisma. Oprócz tego w pracy wykorzystano źródła dotyczące Polskiej Organizacji Skautowej, które znajdują się w Archiwum Państwowym w Piotrkowie Trybunalskim, w zespole: Polska Organizacja Skautowa 1911-20 [1932-1937]. Pomocne okazały się również inne opracowania dotyczące skautingu, szczególnie ukazujące początki kształtowania się tego ruchu w Polsce, i pierwszych twórców tej organizacji. Należy tu wymienić przede wszystkim książkę H. Bagińskiego pt. „*Geneza polskiego skautingu*”. Wreszcie artykuł powstał w oparciu o pracę magisterską p. Magdaleny Szymańskiej pt. *Tematyka harcerska na łamach „Wiadomości Skautowych”*, napisaną pod kierownictwem ks. Wojciecha Guzewicz w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej UWM w 2010 r. i jest jej kontynuacją i rozwinięciem.

Ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ORCID: 0000-0002-6759-0856, e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl.

Magdalena Szymańska – absolwentka Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, e-mail: magdalena.szymańska@uwm.edu.pl.

1. Geneza i rozwój

Wiadomości o skautingu dotarły na ziemię polskie (znajdujące się pod zaborami) w 1909 r. Od roku 1910 samorzutnie powstawały zastępy i drużyny. W zaborze austriackim skauting działał legalnie, w pozostałych w konspiracji. Zaproponowany przez gen. Roberta Baden-Powella nowy system wychowawczy postrzegany był jako dobry sposób wychowania młodzieży na żołnierzy i przyszłych obywateli odrodzonej Polski. Dlatego skautingiem zainteresowały się przede wszystkim organizacje niepodległościowe, m.in. „Zarzewie” (organizacja akademicka, która w ramach Polskich Drużyn Strzeleckich przygotowywała młodzież do walki o niepodległość), „Sokół” (towarzystwo sportowe o charakterze patriotycznym) i „Eleusis” (katolickie stowarzyszenie abstynenckie). Przy lwowskim „Sokole” powstało Związkowe Naczelnictwo Skautowe, a Andrzej Małkowski zorganizował pierwszy kurs skautowy na początku 1911 r. W dniu 22 maja 1911 r. Andrzej Małkowski wydał rozkaz tworzący oficjalnie pierwsze cztery drużyny skautowe we Lwowie (jest to często uznawane jako symboliczny dzień powstania harcerstwa). W zaborze rosyjskim w końcu 1911 r. powstała nielegalna Naczelna Komenda Skautowa (NKS) skupiająca samorzutnie powstające drużyny. W zaborze pruskim pierwsze drużyny skautowe powstały w Poznaniu w 1912 r. Ważnym wydarzeniem pierwszego okresu tworzenia polskiego skautingu był wyjazd polskich skautów ze wszystkich zaborów we wspólnej reprezentacji (pod wodzą Andrzeja Małkowskiego) na zlot skautów w Birmingham w lipcu 1913 r.¹

Podczas I wojny światowej działalność skautowa uległa zmianie ze względu na zmobilizowanie części instruktorów i skautów do armii zaborczych oraz wstępowanie skautów do Legionów Polskich. Grupy harcerek i harcerzy podejmowały służby pomocnicze dla Legionów oraz organizowały pomoc dla ofiar wojny, sierot, uciekinierów. 1 listopada 1916 r. w Warszawie odbył się zjazd zjednoczeniowy, zorganizowany przez wszystkie organizacje harcerskie działające w byłym zaborze rosyjskim. W jego wyniku powstała nowa organizacja pod nazwą Związek Harcerstwa Polskiego, który jako odznaki organizacyjne przyjął krzyż harcerski i lilijkę. W ten sposób harcerstwo usamodzielniało się, wychodząc spod nadzoru i opieki

¹ *Historia harcerstwa*, <https://zhp.pl/odkryj/historia-harcerstwa> (22.09.2021); B. Kowalczyk, „Wszystko co nasze Polsce oddamy”: z dziejów harcerstwa polskiego, „Życie i Myśl” 1996, nr 4, s. 31-42; H. Bagiński, *Geneza polskiego skautingu*, ZHP Chorągiew Białostocka, Warszawa [2011].

innych organizacji. Tuż przed odzyskaniem przez Polskę niepodległości, w dniach 1 i 2 listopada 1918 r., w Lublinie obradował zjazd przedstawicieli wszystkich polskich ośrodków skautowych. Postanowiono na nim utworzyć wspólną dla wszystkich organizację – Związek Harcerstwa Polskiego².

Od 1 stycznia 1916 r. zaczął ukazywać się organ urzędowy Naczelnej Komendy POS – „Wiadomości Skautowe”. Był to dwutygodnik wydawany w Piotrkowie³. Pismo to skierowane było do młodzieży harcerskiej oraz starszych członków ruchu, w zamyśle twórców zamieszczano w nim informacje niezbędne dla każdego członka organizacji⁴. Oprócz licznych artykułów dotyczących związku, publikowano teksty poruszające również kwestie z dziedziny metodyki i techniki prac skautowych, przyrodoznawstwa, historii i geografii. Podczas III Zjazdu POS jego uczestnicy ustalili, że każdy członek organizacji powinien wspierać to pismo m.in. poprzez nadsyłanie artykułów, korespondencji oraz prenumeratę⁵.

Wydawcą pisma i jednocześnie redaktorem naczelnym był Kazimierz Rudnicki. Przy tworzeniu pisma posługiwano się techniką druku wypukłego, czyli typografią. Pomimo wielu kontrowersji, zarzutów współpracy z partiami politycznymi, „Wiadomości Skautowe” wychodziły z Drukarni Państwowej pod zarządem Departamentu Wojskowego NKN. Zainteresowani mogli nabywać gazetę bądź w sprzedaży bezpośredniej, bądź też w formie prenumeraty. Drużyny w poszczególnych okręgach miały zajmować się rozpowszechnianiem pisma i pozyskiwaniem nowych prenumeratorów.

Od 1 marca 1916 r. zaczął ukazywać się „Dodatek Ilustrowany”, który był skierowany do młodszych skautów. Początkowo wydawcy planowali, że będzie on dołączany do „Wiadomości Skautowych” pierwszego dnia każdego miesiąca, z czasem zaś miał ukazywać się z każdym numerem i tak w rezultacie już zostało. Wyrażano pragnienie, aby „Dodatek...” był całkowicie poświęcony młodszemu członkom organizacji.

Nie ulega wątpliwości, że dzięki pismu nastąpił rozwój harcerstwa w Polsce. Powstawały kolejne drużyny, nowi członkowie wstępowali w sze-

² T. Huk, *Związek idei z życiem narodu na przykładzie genezy i ewolucji ruchu harcerskiego w Polsce: opracowanie „Encyklopedii harcerstwa”*, „Harcerstwo: rocznik naukowy Muzeum Harcerstwa” 2018, nr 1, s. 189-197; Koźniewski K., *I zawsze krzyż oksydowany...: refleksja nad historią harcerstwa w Polsce 1911-1986*, Wydaw. Literackie, Kraków 1990.

³ Archiwum Państwowe w Piotrkowie Trybunalskim, Polska Organizacja Skautowa 1911-1920 [1932-1937], sygn. 90, 1911-1918: Historia Tajnego Skautingu i Harcerstwa Piotrkowskiego. Historia Harcerstwa Piotrkowskiego, k. 11-12.

⁴ Redakcja, *Do czytelników*, „Wiadomości Skautowe” 1916, nr 3, s. 8.

⁵ T.A. Kowalski, *III Zjazd*, „Wiadomości Skautowe” 1916, nr 2, s. 5.

regi organizacji. Zastępom i drużynom dawano tym samym narzędzie do prowadzenia organizacji. Działo się tak dzięki artykułom zamieszczanym na łamach gazety, w których autorzy podkreślali ważność pracy harcerzy, odwołując się do postaw patriotycznych, agitowali do wstępowania do Legionów i czynnej walki o wolność i niepodległość Ojczyzny.

2. Redaktorzy naczelni i autorzy

Zgodnie z uchwałami podjętymi podczas III zjazdu POS, redagowaniem pisma mogli zajmować się praktycznie wszyscy członkowie organizacji, wystarczyło tylko przesłać potrzebne materiały, np. relacje z prac prowadzonych w poszczególnych okręgach działalności ruchu. Przede wszystkim jednak opracowywaniem materiałów zajmowały się osoby, które stworzyły POS i sprawowały w nim kierownicze stanowiska. Inicjator zespolenia ruchu harcerskiego na terenie Piotrkowa i okolic, współtwórca organizacji – Jan Sikorski⁶ był autorem największej liczby artykułów, jakie pojawiły się na łamach „Wiadomości Skautowych”. Najczęściej poruszaną przez niego tematyką była strona ideowa organizacji, zachęcanie młodzieży do przyjmowania określonych postaw, podkreślanie roli patriotyzmu w życiu każdego skauta. Z artykułów Sikorskiego można było łatwo wyczytać, że namawiał on do czynnej służby na frontach I wojny światowej. Nie czynił tego wprost, podkreślał jednak, że nie można umniejszać ważności Legionów. Przyczyną tej jego postawy zapewne był fakt, że w czasie I wojny światowej również walczył w tej formacji⁷.

Redaktorem naczelnym pisma i jednocześnie jego wydawcą był Kazimierz Rudnicki. Jeszcze przed rozpoczęciem wydawania „Wiadomości Skautowych” był związany z harcerstwem, wszedł bowiem w skład Zarządu Pierwszego Patronatu Skautowego w Piotrkowie⁸. Poza swoją funkcją pisał również artykuły do innego pisma ukazującego się w tym mieście w latach 1916-1918 – „Wiadomości Polskich”. Podobnie czynili także pozostali autorzy „Wiadomości Skautowych”, m.in. Iza Moszczeńska⁹. Artykuły redak-

⁶ Jan Sikorski był także przewodniczącym Naczelnej Komendy Polskiej Organizacji Skautowej oraz naczelnym komendantem drużyn skautowych skupionych wokół tej organizacji.

⁷ J. Sikorski był legionistą rezydującego w Piotrkowie (początek 1915 r.) Departamentu Wojskowego NKN.

⁸ Archiwum Państwowe w Piotrkowie Trybunalskim, Polska Organizacja Skautowa 1911-1920 [1932-1937], sygn. 90, 1911-1918, k. 15.

⁹ *Z życia młodzieży. Współczesne skautowe pisma młodzieży polskiej*, „Orka” 1916, nr 1, s. 12.

tora naczelnego, podobnie jak publikacje J. Sikorskiego, miały charakter ideowy, odwoływały się do pożądaných (wg organizacji) postaw młodzieży. W 18 numerach pisma możemy odnaleźć 3 artykuły autorstwa Kazimierza Rudnickiego.

Jedną z osób publikujących na łamach „Wiadomości Skautowych” był także Michał Rowita Witanowski. Pełnił on funkcję prezesa Piotrkowskiego Towarzystwa Krajoznawczego, ponadto był zasłużonym działaczem społecznym Piotrkowa. Podobnie jak Kazimierz Rudnicki był członkiem Patronatu Skautowego w Piotrkowie. W swoich artykułach propagował poznanie kraju ojczystego właśnie przez bezpośredni kontakt, tj. przez wycieczki, kontakt z przyrodą, ciekawymi ludźmi, zabytkami architektonicznymi i historycznymi itp.¹⁰

W formie korespondencji na łamach „Wiadomości Skautowych” wypowiadał się głównie Bronisław Bielawski. Z chwilą utworzenia w Piotrkowie okręgu POS, w marcu 1915 r., objął jego komendę. Z powodu wyjazdu z miasta we wrześniu 1916 r. ustąpił ze stanowiska, a władzę powierzył Kazimierzowi Zagrzejewskiemu¹¹.

Jednym z autorów publikujących na łamach „Wiadomości Skautowych” był także K. Zagrzejewski. Urodził się w Piotrkowie 10 października 1873 r., studiował m.in. na Politechnice w Karlsruhe¹² na wydziale technologii chemicznej i mechanicznej. 4 października 1916 r. został mianowany przez Naczelną Komendę POS Komendantem V Okręgu w Piotrkowie w szarży drużynowego¹³. Był również założycielem miejscowego koła „Polskiego Związku Skautowego”.

Autorzy publikujący na łamach „Wiadomości Skautowych” byli związani ze skautingiem oraz POS. Wspomagali młodszych harcerzy nie tylko poprzez swoje artykuły, ale poprzez swoją pracę na rzecz drużyn, poznawania ojczyzny, przekazywanie elementarnych wiadomości. Dzięki swoim aktywnościom znali problemy ówczesnej młodzieży skautowej oraz oddziaływali na nią, podkreślając właściwe postawy, jakie miały przyświecać członkom stowarzyszenia. Tak więc ich publikacje nie miały jedynie zabarwienia czysto teoretycznego.

¹⁰ M.R. Witanowski, *Poznaj swój Kraj ojczysty!*, „Wiadomości Skautowe” 1916, nr 5, s. 2.

¹¹ Archiwum Państwowe w Piotrkowie Trybunalskim, Polska Organizacja Skautowa 1911-1920 [1932-1937], sygn. 90, 1911-1918, k. 28.

¹² Karlsruhe – miasto w południowo-zachodnich Niemczech.

¹³ Archiwum Państwowe w Piotrkowie Trybunalskim, Polska Organizacja Skautowa 1911-1920 [1932-1937], sygn. 90, 1911-1918, brak pag.

Tym, co wyróżniało „Wiadomości Skautowe”, był m.in. brak stałych współpracowników w tworzeniu pisma. Sporadycznie zdarzało się, że ktoś napisał większą liczbę artykułów niż 1 lub 2. Z reguły publikacje miały charakter incydentalny, pisane były w sposób akceptowany przez kierownictwo POS.

3. Profil i szata graficzna

Pisma skierowane do młodzieży w latach trwania I wojny światowej, kiedy nie istniało jeszcze państwo polskie, miały charakter albo wychowawczy, albo agitacyjny. Autorzy piszący w pierwszego typu periodykach starali się przede wszystkim wesprzeć rozwój młodzieży, natchnąć ją odwagą i wiarą we własne siły, pokierować tak dążenia młodych ludzi, by były właściwe. Nie poprzez narzucanie autorytetu, lecz dzięki wsparciu swobodnie rozwijających się zdolności umysłu i charakteru młodzieży¹⁴.

Pismem, które pretendowało do miana czasopisma o takim właśnie charakterze, były „Wiadomości Skautowe”. Jednak jak określały to inne gazety¹⁵ ukazujące się w tym samym czasie, profil „Wiadomości Skautowych” można było określić bardziej jako agitacyjny¹⁶ niż wychowawczy¹⁷.

W organie urzędowym Naczelnej Komendy POS brak było artykułów skautowych w sensie ideowym i „fachowym”. Z kolei publikowano materiały o treściach społeczno-politycznych. Fakt ten może zastanawiać, zwłaszcza jeśli przyjrzymy się podtytułowi pisma – „Wiadomości Skautowe” – „Organ Naczelny POS”¹⁸.

Interpretowano to na różne sposoby, m.in. tak, że kierownicy ruchu nie skautom do powiedzenia nie mają z zakresu wiadomości harcerskich, lub też że ich celem nie jest bynajmniej przekazywanie tego typu treści. Stanowisko to wyjaśnił redaktor naczelny pisma, Kazimierz Rudnicki. Podkreślił, że zasadniczym celem pisma był czynnik wychowania społecznego. Dopiero na drugim miejscu wymienił on wiadomości praktyczne oraz

¹⁴ *Z życia młodzieży...*, s. 10.

¹⁵ Chodzi o gazetę, której pierwszy i ostatni numer ukazał się w Wiedniu w 1916 – „Orka”.

¹⁶ „Wszelka agitacja bowiem to nie pielęgnowanie troskliwe młodej duszy, ale zabijanie najszlachetniejszych jej porywów i dążeń. Miasto bowiem rozniecić tlejący w każdym młodzieńcu ogień zapału i poświęcenia się dla rzeczy wielkich, zużywa agitacja jego iskry dla celów partyjnych”. Zob. *Z życia młodzieży...*, s. 11.

¹⁷ M. Szymańska, *Tematyka harcerska na łamach „Wiadomości Skautowych”*, Olsztyn 2010 [mps BUWM], s. 15.

¹⁸ Tamże, s. 12.

sprawozdania z postępującej pracy skautów¹⁹.

Tym ostatnim zagadnieniom poświęcono mało zainteresowania, szczególnie w pierwszym okresie ukazywania się pisma. Tak jak określono cele „Wiadomości Skautowych” podczas III Zjazdu POS, tak twórcy skupili się przede wszystkim na kształtowaniu odpowiednich, w zamyśle autorów, postaw. Autorzy oraz kierownicy POS różnie interpretowali znaczenie pojęcia „czynnik wychowania społecznego”. W głównej mierze oznaczał on agitacyjną frazeologię patriotyczną²⁰.

Twórcom „Wiadomości Skautowych” zarzucano także umieszczenie w piśmie treści nieodpowiednich dla młodzieży. Tym bardziej zasługują ten fakt na krytykę, jeśli zamysłem autorów było wychowywanie młodych ludzi. Ta niewłaściwa tematyka to przede wszystkim rozprawianie się na forum pisma z przeciwnikami politycznymi jego autorów. Miało to na celu uniemożliwienie tym ludziom pracy z młodzieżą skautową poprzez przedstawienie ich działań niemal jako zdrady narodowej, zniechęcenie harcerzy do przyjmowania postaw niepodległościowych²¹. Świadczyło to o wybitnie agitacyjnym profilu pisma.

Trudno nie przyznać racji autorom krytykującym taki charakter „Wiadomości Skautowych”, cele wychowawcze powinny być realizowane przede wszystkim poprzez rozwój sprawności fizycznej młodzieży czy krzewienie odpowiednich postaw moralnych. Oskarżenia kierowane w stronę dawnych władz ruchu nie były właściwą postawą prezentowaną przez osoby współtworzące pismo. Zwłaszcza wyrażone na łamach tej gazety – kierowanej do młodzieży. Krytycy takiego sposobu prezentowania rzeczywistości zarzucali jeszcze inne niedociągnięcia oraz błędy osobom publikującym na łamach pisma.

W artykułach nie można wprost nie zauważyć niekonsekwencji autorów w pisanych przez nich publikacjach. Z jednej strony umieszczają oni hasła organizacji – „Ojczyzna”, „Nauka”, „Cnota”, podkreślają ważność prawa skautowego, zwłaszcza punktu 7 – „skaut jest karny i posłuszny”, a z drugiej piszą o rozłamie w ruchu skautowym w Warszawie i wychwalają nieposłuszeństwo młodych ludzi wobec kierownictwa organizacji²².

Głównym jednak niedociągnięciem osób zajmujących się pisaniem ma-

¹⁹ T.A. Kowalski, *III Zjazd...*, s. 5.

²⁰ M. Szymańska, *Tematyka harcerska na łamach „Wiadomości Skautowych”*, s. 15n.

²¹ J. Sikorski, *Powstanie i rozwój skautingu. Skauting w Polsce*, „Wiadomości Skautowe”, 1916, nr 4, s. 3.

²² *Korespondencje*, „Wiadomości Skautowe” 1916, nr 5, s. 4-5.

teriałów do pisma było, oprócz nieodpowiedniego rozumienia funkcji wychowawczych, zaniedbywanie praktycznych informacji na temat działalności skautów, brak profesjonalnego potraktowania tego tematu, zwłaszcza przez kierownictwo (twórcy nazwali swoją gazetę „organem naczelnym POS”)²³.

Autorzy artykułów, jakie ukazywały się na łamach „Wiadomości Skautowych”, byli związani z organizacją jak i całym ruchem harcerskim na terenie Piotrkowa i okolic. Dziwi zatem tak mała liczba publikacji poświęconych wiadomościom praktycznym, sprawozdań ze zbiórek, czy wycieczek. Ignorowanie tego typu tematów świadczyło o niedocenianiu tego rodzaju praktyk w pracy innych zastępów skautowych.

Spośród zarzutów, jakie napotkali twórcy „Wiadomości Skautowych”, wymienić można również niekompetencję i niedopracowanie tematów. Oprócz wzniosłych haseł i niewątpliwego zapału młodzieży skautowej do pracy brak jest konkretnych postulatów, by kształtować charaktery we właściwy sposób, brak jest różnorodnego spojrzenia na prezentowane zjawiska i problemy. Współpraca z innymi organizacjami skautowymi, jakie w owym czasie istniały i działały na terenie różnych zaborów, również została potraktowana zbyt ogólnikowo, z pominięciem ważniejszych towarzystw skupiających harcerzy²⁴. Na łamach pisma współpraca taka praktycznie nie istniała, tak jakby nie istniały inne organizacje młodzieżowe.

Zamysł stworzenia pisma skautowego w owym czasie był jak najbardziej słuszny i potrzebny, jeśli miał na celu kształtowanie młodzieży i wzorców postępowania. Naganne było jednak włączanie sporów ideologiczno-politycznych i konfliktów wewnątrz organizacji do gazety przeznaczonej dla młodych odbiorców.

Szata graficzna „Wiadomości Skautowych” była uboga. Na pierwszej stronie umieszczono tytuł pisma wraz z podtytułem: „Wiadomości Skautowe. Organ naczelnny Polskiej Organizacji Skautowej”. Umieszczono go na jasnym tle, aby był widoczny wśród otaczających go ozdobników graficznych. Po obu stronach tytułu znalazły się symbole skautingu – lilijki harcerskie²⁵. Autor tego projektu umieścił je w tarczy heraldycznej, co miało

²³ *Z życia młodzieży...*, s. 13.

²⁴ M. Szymańska, *Tematyka harcerska na łamach „Wiadomości Skautowych”*, s. 16n.

²⁵ Stworzona przez Baden-Powella, stylizowana w różny sposób, używana jest przez większość męskich organizacji skautowych na świecie. W Polsce jako pierwsza lilijkę za swój symbol przyjęła Polska Organizacja Skautowa, powstała na wiosnę 1915 r. w Piotrkowie. Zob. <http://www.szczep62.yoyo.pl/lilijka%20harcerska.htm> (19.05.2021).

nadać im odpowiednio poważny charakter. Obie lilijki były odpowiednikiem znaku herbowego. Pod tytułem umieszczono napis „Czuwaj” – pozdrowienie harcerzy. Na winiecie tytułowej umieszczono po obu stronach pod lilijkami napis „Hasłem naszym: Ojczyzna Nauka i Cnota”. W tych słowach zawierała się istota pracy i działalności POS. Pod całością widniał podpis twórcy – K. Zaborowski.

Strona tytułowa w każdym numerze „Wiadomości Skautowych” wyglądała tak samo. Jej górną część zajmował tytuł w oprawie graficznej, zaś pod spodem informacja o cenie numeru pojedynczego – 20 groszy (10 kopiejek)²⁶, w prenumeracie: rocznej – 4 korony (2 ruble), półrocznej – 2 korony (1 rubel). Znajdował się tam także komunikat o cenie ogłoszeń (w zależności od ich preferowanej wielkości) oraz adres redakcji pisma, godziny urzędowe oraz czas i miejsce, gdzie można było skontaktować się z redaktorem naczelnym. Poza tym umieszczono wzmiankę, że pismo ukazuje się dwa razy w miesiącu.

Wewnątrz numeru, podobnie jak i na pierwszej stronie, szata graficzna praktycznie nie istniała. Zdjęcia pojawiały się sporadycznie, zazwyczaj osób znanych, poważanych – m.in. Piłsudskiego. Zdjęć ilustrujących znaczące wydarzenia w życiu harcerzy było niewiele. Wśród 18 numerów „Wiadomości Skautowych”, które się w ogóle ukazały, tylko w połowie umieszczono zdjęcia bądź ilustracje. Przy artykułach dotyczących wiadomości praktycznych najczęściej umieszczano rysunki w celu zobrazowania tego, co zostało zawarte w tekście. Brak było tzw. stopki redakcyjnej, jedynie po podpisach umieszczanych na końcu artykułów można było zorientować się, kto publikował w danym numerze. W zasadzie nie było odpowiedniego zakończenia poszczególnych numerów. Na końcu znajdowała się przeważnie dalsza część artykułu z poprzedniej strony bądź też ogłoszenia. W zależności od potrzeby umieszczano tam również sprostowania, ale były to wypadki incydentalne.

Na łamach „Wiadomości Skautowych” zamieszczano także ogłoszenia, które pochodziły zazwyczaj od samej redakcji lub kierownictwa POS. Były one wyraźnie oddzielane od reszty tekstu i wyróżniane.

Rok 1916 był okresem bardzo trudnym w historii ziem polskich. Państwo praktycznie nie istniało. Jedynie od Polaków zależało, czy duch narodowy przetrwa, czy też nie. Tym bardziej godne uwagi jest funkcyjono-

²⁶ Od numeru 16 „Wiadomości Skautowych” cena pojedynczego numeru wynosiła 20 halerzy (15 fenigów).

wanie w owym czasie organizacji, która skupiała ludzi zaangażowanych, połączonych wspólnym celem: była nim wolna i niepodległa Polska. Autorzy publikujący w „Wiadomościach Skautowych” oddają atmosferę tamtych czasów, poprzez swoje materiały wspierają ludzi, którzy przez lata niewoli mogli zatracić patriotycznego ducha.

Zakończenie

„Wiadomości Skautowe” powstały w 1916 r. i były organem naczelnym POS skierowanym do wszystkich harcerzy skupionych w tym stowarzyszeniu. Periodyk w zamyśle twórców miał odzwierciedlać postępy pracy harcerzy. Poprzez publikowane materiały autorzy starali się zachęcać młodzież do wstępowania do drużyn skautowych, a następnie do Legionów Polskich. Dzięki hasłom walki o niepodległość ojczyzny chciano pozyskać większą liczbę członków.

Artykuły, jakie zostały zamieszczone w „Wiadomościach Skautowych”, mają głównie charakter agitujący, nawołujący harcerzy do pracy na rzecz wolnej Polski. Autorzy publikujący w piśmie prezentowali obraz harcerza jako jednostki zaangażowanej w walkę o odzyskanie przez Polskę niepodległości, osoby nieustannie pracującej nad rozwojem swoich cech zarówno fizycznych, jak i psychicznych. Miało to miejsce w czasie wyjątkowym, był to wstępny okres kształtowania się ruchu podczas I wojny światowej. Z badanych artykułów wyłaniał się ideał skauta-legionisty.

Wizerunek społeczności harcerskiej nie był ukazywany jako idealny. Ważne było wielopoziomowe podejście do tematu, z jednej strony szczytne cele przyświecające pracy skautów, a z drugiej nie zawsze właściwe postawy ich kierowników, często przeczące wychowawczym założeniom organizacji.

Z analizy artykułów wynika, iż polski skauting w roku 1916 był jeszcze niespójny, poszczególne organizacje działające na terenie różnych zaborów nie były do siebie przyjaźnie nastawione, nierzadko wzajemnie się zwalczały. Główną rolę odgrywała tu przynależność do danej opcji politycznej, co znalazło również wydzwięk w publikowanych artykułach. Walka pomiędzy różnymi obozami politycznymi przeniosła się również na łamy „Wiadomości Skautowych”.

Streszczenie

Artykuł przedstawia powstanie, redakcję, profil i oprawę graficzną „Wiadomości Skautowych” w 1916 r., czasopisma Polskiej Organizacji Harcerskiej – jednej z największych organizacji harcerskich działających w Polsce w czasie I wojny światowej. Opiera się głównie na artykułach opublikowanych w 18 numerach tego czasopisma.

Słowa kluczowe: „Wiadomości Skautowe”,

„Wiadomości Skautowe”. Establishment – editing – characteristics

Summary

The article presents the creation, editing, profile and graphic design of „Wiadomości Skautowe” in 1916, the periodical of the Polish Scout Organization - one of the largest Scouting Organizations Operating in Poland during the First World War. It is based mainly on articles published in 18 issues of this magazine.

Key words: „Wiadomości Skautowe”, *scouting in Poland, scout press in 1916.*

Bibliografia

Historia harcerstwa, <https://zhp.pl/odkryj/historia-harcerstwa> (22.09.2021).

Archiwum Państwowe w Piotrkowie Trybunalskim, Polska Organizacja Skautowa 1911-20 [1932-1937], sygn. 90, 1911-1918: *Historia Tajnego Skautingu i Harcerstwa Piotrkowskiego. Historia Harcerstwa Piotrkowskiego.*

Z życia młodzieży. Współczesne skautowe pisma młodzieży polskiej, „Orka” 1916, nr 1, s. 12.

Szymańska M., *Tematyka harcerska na łamach „Wiadomości Skautowych”*, Olsztyn 2010 [mps BUWM].

Huk T., *Związek idei z życiem narodu na przykładzie genezy i ewolucji ruchu harcerskiego w Polsce: opracowanie „Encyklopedii harcerstwa”*, „Har-

cerstwo: rocznik naukowy Muzeum Harcerstwa” 2018, nr 1, s. 189-197.

Kowalczyk B., „*Wszystko co nasze Polsce oddamy*”: z dziejów harcerstwa polskiego, „*Życie i Myśl*” 1996, nr 4, s. 31-42.

Koźniewski K., *I zawsze krzyż oksydowany...: refleksja nad historią harcerstwa w Polsce 1911-1986*, Wydaw. Literackie, Kraków 1990.

Bagiński H., *Geneza polskiego skautingu*, ZHP Chorągiew Białostocka, Warszawa [2011].

„*Wiadomości Skautowe*” 1916, nr 1-18.

KS. KAZIMIERZ RYNKIEWICZ

DAS VERHÄLTNIS ZWISCHEN FAMILIE UND LEBENSWELT IM KONTEXT DES PHÄNOMENOLOGISCHEN ANSATZES VON EDMUND HUSSERL

Inhalt: Einleitung; 1. Die Lebenswelt und deren existentielle Funktion; 2. Die Suche nach einer familiären Erfolgsstrategie; 3. Eine Verantwortungsperspektive; Ausblick.

Einleitung

Wenn Wittgenstein in seinem „Tractatus logico-philosophicus“ über die Welt spricht, meint er die „gesamte Wirklichkeit“. Die Wirklichkeit ist das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten. Im Sachverhalt verhalten sich die Gegenstände in bestimmter Art und Weise zueinander.¹ So entsteht eine ontologische Perspektive im epistemischen Umgang mit der Welt. Diese Perspektive wird von Ingarden mit umfassenden anthropologischen Akzenten ergänzt, so dass er über den „Menschen und seine Wirklichkeit“ reden kann, und zwar auch im literaturwissenschaftlichen Kontext.²

Die phänomenologische Verknüpfung der ontologischen Perspektive mit grundlegenden anthropologischen Entitäten kann heute vor allem auf dem Fundament der Lebenswelt überzeugend gelingen, so wie sie etwa Husserl als Begründer der „klassischen Phänomenologie“ vorschwebte. Denn Husserls Lebenswelt umfasst sowohl die vorwissenschaftlichen als

Ks. Kazimierz Rynkiewicz – prof. dr hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Wykłada filozofię na Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium.

¹ VGL. L. WITGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, in: DERS., *Werkausgabe in 8 Bänden*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1984, 2.031f.

² VGL. R. INGARDEN, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, S. 27f.

auch die wissenschaftlichen Komponenten gleichermaßen und ist durch eine phänomenologische Ausgewogenheit gekennzeichnet. Die Folge davon ist, dass Husserls Lebenswelt als eine Art „phänomenologischer Sachverhalt“ anzusehen ist, wo auch die realen Entitäten wie Familie, Politik, Globalisierung usf. phänomenologisch zu entdecken sind.

In diesem Aufsatz richten wir unser Augenmerk lediglich auf die phänomenologische Familiengrundlage, die im Kontext der husserlschen Lebenswelt zu erblicken ist. So entsteht ein abstraktes phänomenologisches Fundament, auf dem zwei Typen von Komponenten erscheinen: vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Zusammenhänge. Auf diesem Fundament können dann diverse konkrete Familienmuster entwickelt werden, welche den sozialen Bedürfnissen von heute in vielerlei Hinsicht entsprechen. Das ist aber nicht das Ziel dieses Artikels³. In erster Linie geht es vielmehr darum, dass ein kooperativer Aufbauprozess im Familienbereich phänomenologisch überhaupt möglich wird. Diese Konstellation lässt sich vor allem dann effizient betrachten, wenn man etwa die These von Romano Guardini über „Die Annahme seiner selbst“ methodisch ins Spiel bringt.⁴ Diese These kann durch einige relevante ontische Faktoren von Verantwortung phänomenologisch verstärkt werden.

1. Die Lebenswelt und deren existenziale Funktion

In der Enzyklika „Fratelli tutti“ lädt der Papst Franziskus die Menschen ein, von einer „einigen Menschheit zu träumen“, wie Weggefährten vom gleichen menschlichen Fleisch, wie Kinder der gleichen Erde, die uns alle beherbergt.⁵ Aus ontologischer Sicht wird damit schon die Wirklichkeit angesprochen, die wir bei Husserl als *Lebenswelt* entdecken. Diese Lebenswelt muss allen Menschen und Familien gemeinsam sein. Die Sorge dafür

³ In diesem Artikel geht also nicht darum, konkreten klassischen Familienmodellen (bestehend aus Männern, Frauen, Kindern usf.) in diversen Konfigurationen nachzugehen, wie dies etwa viele empirisch geprägte Wissenschaften (z.B. Soziologie, Psychologie, Pädagogik usf.) tun. Hier verfahren wir vielmehr auf der rein phänomenologischen Basis, die uns eine Distanz zum Realen methodisch ermöglicht (vgl. auch den späteren Husserl, der die phänomenologische Reduktion verwendet) und das Wesen eines Problems (d.h. hier der Familie als solcher) phänomenologisch etablieren/erhellen sollte. Das Zusammenführen von Vorwissenschaftlichem und Wissenschaftlichem (vgl. Lebenswelt) bewegt sich also in diesem methodischen phänomenologischen Rahmen.

⁴ VGL. R. GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst*, München 2021, S. 1f.

⁵ VGL. FRANZISKUS, *Enzyklika „Fratelli tutti“*, Bonn 2020, 8.

tragen vor allem die Verantwortlichen in Politik, Wirtschaft, Kultur, Wissenschaft usf., nicht zuletzt im Kontext eines dynamisch voranschreitenden Globalisierungsprozesses.

Der Begriff „Lebenswelt“ weist für Husserls Denken eine fundamentale Bedeutung auf. Mit dem Erscheinen der Schrift „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ ist dies ganz besonders deutlich geworden.⁶ Die philosophisch und existential relevanten und die Lebenswelt aufbauenden Entitäten wie Faktizität, Fremdheit, Intersubjektivität, Tradition, Normalität usf. werden in Anspruch genommen. Wollen wir diese Entitäten methodisch systematisieren, dann können wir etwa über eine ontologisch-wissenschaftliche, eine transzendente und eine intersubjektive Perspektive der Betrachtung sprechen. All diese Perspektiven sind für den dynamischen Aufbau der Familie als Gemeinschaft von menschlichen Personen entscheidend.

Die sachliche Erklärung der Welt gilt als Ziel jeder Wissenschaft. Dabei werden nicht nur verschiedene Methoden verwendet, sondern wird auch das Verhältnis zwischen wissenschaftlichen Theorien und wissenschaftlicher Erfahrung von Subjekten unterschiedlich formuliert. Diese Formulierung wirkt sich dann auf die Auffassung der Welt und Familie aus. Zum einen ist es dann denkbar, sich eine Welt und Familie vorzustellen, in der die vorwissenschaftliche Erfahrung den strukturellen Aufbau entscheidend prägt und somit den Raum für die Entfaltung von wissenschaftlichen Theorien reduziert. Diesen Typus der Welt gab es schon in der Zeit vor Galilei. Zum anderen kann man sich auch eine Welt denken, die vor allem durch zahlreiche strenge (natur-) wissenschaftliche Elemente geprägt ist. Dieser Typus der Welt wurde hingegen von Galilei selbst ins Leben gerufen und dauert bis heute an. Jeder Versuch, diese beiden Typen der Welt, mithin die vorwissenschaftliche und die wissenschaftliche Welt, gegeneinander auszuspielen oder voneinander total zu trennen, ist nach Husserl letzten Endes zum Scheitern verurteilt.⁷ Die Folge davon ist, man müsse sich auf eine Welt besinnen, die ontologisch fähig sei, sowohl die vorwissenschaftliche Erfahrung als auch die wissenschaftlichen Errungenschaften von menschlichen Subjekten zusammenzuführen. Für Husserl ist das gerade die *Lebenswelt*. Anders ausgedrückt: Husserl der „Krisis-Schrift“ hat die Einklammerung der realen Welt aufgehoben, die Husserl der „Ideen I“ ein-

⁶ VGL. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1996, §§ 1f.

⁷ VGL. E. HUSSERL, *Die Krisis*, §§2f.

geführt hatte, um das Gebiet des reinen Bewusstseins zu erlangen.⁸ Nach dieser Aufhebung gewinnt Husserl den Raum für die Entwicklung des ontologischen Begriffs der Lebenswelt. Husserls ontologischer Begriff der Lebenswelt beinhaltet daher sowohl vorwissenschaftliche als auch wissenschaftliche Elemente. Das bedeutet, die Lebenswelt besagt in erster Linie die vorwissenschaftliche und anschaulich gegebene Erfahrungswelt. Gemeint ist also die alltägliche Lebenswelt, die von allen menschlichen Subjekten vorausgesetzt werden muss. Diese Welt bleibt zugleich offen für die Aufnahme von wissenschaftlichen Theorien. Denn die Wissenschaft ist auf die Lebenswelt gegründet, so dass sie letzten Endes in den Boden einsinkt, auf dem sie steht. Im Laufe der Zeit werden theoretische Annahmen in die tägliche Praxis aufgenommen. So werden sie selbst zu einem Bestandteil der Lebenswelt, die sich auch durch die Möglichkeit einer erklärenden Bewertung auszeichnet. Für die Philosophie erscheint sodann die Aufgabe, die ontologische Struktur der Lebenswelt zu enthüllen und zu begründen.⁹

Wissenschaftliche Theorien sind also in der Lebenswelt verwurzelt und die Ontologie der Lebenswelt gilt auch heute als Leitfaden für jede konstitutive Analyse der Familie. Damit will Husserl sagen, dass sowohl die Lebenswelt als auch die Wissenschaft durch die transzendente Subjektivität konstituiert sind. Um diese These zu begründen, revidiert Husserl das Verhältnis zwischen dem Transzendentalen und dem Empirischen. Folglich kann er die mundanen Problemfelder gezielt betreten, die traditionell der Psychologie, Soziologie, Anthropologie usf. vorbehalten waren. Dabei sind vor allem die Entitäten wie Normalität und Tradition bedeutsam, die aufs engste miteinander verknüpft sind und mit deren Hilfe Husserl den Zugang zur mundanen Welt und familiären Gemeinschaften gewinnen kann. Was normal ist, lernt die Person von Anderen, vor allem von den Leuten, die sie erziehen, bei denen sie aufwächst und mit denen sie zusammenlebt. Normalität und Tradition erleichtern also die „gesunde Reifung“ menschlicher Subjekte zum Dasein in diversen sozialen Strukturen. Sodann eröffnet sich eine intersubjektive Perspektive im Umgang mit der Welt. Das macht vor allem deutlich, jeder normale Mensch sei das Mitglied einer geschichtlichen Gemeinschaft. Dann werden die Ereignisse wie Geburt und Tod nicht nur als kontingente Gegebenheiten angesehen, sondern zugleich

⁸ VGL. K. RYNKIEWICZ, *Zwischen Realismus und Idealismus. Ingardens Überwindung des transzendentalen Idealismus Husserls*, Frankfurt-Paris-Lancaster-New Brunswick 2008, pp. 45f.

⁹ VGL. E. HUSSERL, *Die Krisis*, §§142f.

auch als transzendente Möglichkeitsbedingungen der Weltkonstitution.¹⁰

Husserls Begriff der Lebenswelt kann auch heute gezielt herangezogen werden, um die Rahmenbedingungen für den existentiellen Aufbau der Familie und die Befriedigung ihrer Bedürfnisse besser zu verstehen. Dabei geht es jedoch nicht darum, eine Reihe von konkreten Vorschlägen zu machen, welche die Familie X im alltäglichen Leben zu beachten habe. Denn das ist die Aufgabe von den empirisch fundierten Familien- und Erziehungswissenschaften. Hier geht es vielmehr darum, das stabile Fundament phänomenologisch aufzufassen, auf dem der epistemische Umgang mit der Familie als solcher gelingen kann. So kann gesagt werden, dieses Fundament muss sowohl aus vorwissenschaftlichen als auch wissenschaftlichen Faktoren rational aufgebaut sein. Das bedeutet, die Familie als geschichtliche Gemeinschaft von Subjekten muss einerseits unbedingt im Bereich des Alltäglichen und Konkreten verwurzelt bleiben, wo die rational geltende Normalität, Tradition usf. entscheidend sind, so wie sie erfahren und anerkannt werden. Damit können vorwissenschaftliche Ansprüche gesichert werden. Andererseits muss die Familie auch durch eine Art rationale und wissenschaftliche Offenheit gekennzeichnet sein, was die absolute Qualität ihrer Existenz umfassend steigern kann. Dazu ist aber eine tapfere Kehrwende erforderlich, die in der Annahme seiner selbst besteht.

2. Die Suche nach einer familiären Erfolgsstrategie

Durch die rationale und zweckgerechte Verknüpfung vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Faktoren, welche die Lebenswelt im Sinne Husserls gemeinsam aufbauen, und welche unsere philosophische Analyse in ihrer kausalen Angewiesenheit lediglich fundieren möchte, kommt es bei den menschlichen Personen zum Entstehen wesentlicher ethischer Entscheidungsräume, deren Struktur metaphysisch ausgerichtet ist und somit den Glauben als Verstärkungsfaktor zulässt. Das vollzieht sich nach Guardini in einem komplexen und rationalen „*Prozess der Annahme seiner selbst*“ und ist somit für den Aufbau der Familienstabilität schlechthin entscheidend. So kann gelten, dass eine offene Welt sich nicht nur erträumen, sondern auch denken und schaffen lässt.¹¹

¹⁰ VGL. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, hrsg. v. Iso Kern, 1973, in: DERS., *Husserliana: Gesammelte Werke*, Bd. XV, Den Haag 1950f, S. 138f.

¹¹ VGL. FRANZISKUS, *Enzyklika „Fratelli tutti“*, 83f.

Jeder denkende Mensch weiß, dass er immer wieder an Dinge kommt, die ganz einfach scheinen, deren Einfachheit aber nur die Kehrseite ihrer Tiefe und Relevanz ist. Das muss auch für jede Familiengemeinschaft gelten. Der Denkende muss diesbezüglich lernen, den Schein der Selbstverständlichkeit zu durchdringen, d.h. in die Tiefe einzutauchen. So kann er einsehen, es gebe eine eigentümliche Erscheinung, in welcher sich die Tiefe und die Alltäglichkeit so eng verbinden, dass es einer Anstrengung bedarf, um sie überhaupt zu verstehen und zu fördern. Das betrifft auch jede menschliche Familiengemeinschaft, wo die wissenschaftliche und die vorwissenschaftliche Dimension, mithin die Tiefe und die Alltäglichkeit zusammenwirken. Das methodische Zusammenwirken dieser beiden Dimensionen lässt sich erst im Kontext des Anfangs (archē) im vollen Umfang phänomenologisch erschließen: „Aller Anfang ist schwer in der Familie, das Ausharren ist leicht, und das Vollenden am leichtesten“. Es kann aber auch umgekehrt sein: „Aller Anfang ist leicht, das Ausharren schwer, und das Vollenden am schwersten“. Die phänomenologische Entfaltung schafft also den Raum für eine Art freie Dynamik des Geistes.

Das grundlegende Problem dieser Konstellation wird von Guardini zwar phänomenologisch angegangen, aber letzten Endes doch existentiell formuliert. Es handelt sich dabei um die Frage nach dem Ich als dem lebendigen Gegenpol zur Welt, in der jede Familienform existiert. So gilt die These: „*Ich bin mir das einfachhin Gegebene*“. Es ist also keine Notwendigkeit, sondern eine Tatsache in der Welt, in der ich bin. Es ist meine Welt, und eine andere gibt es nicht. Am Anfang meiner Existenz steht nicht der Entschluss von mir selbst zu sein, sondern eine Initiative, ein Jemand, der mich mir gegeben hat.¹² Und ich soll sein wollen, der ich bin. Ich soll mich in mein Selbst stellen, wie es ist, und die Aufgabe übernehmen, die mir dadurch in der Welt zugewiesen ist. Diesem Zugewiesenen darf ich nicht ausweichen und mich in einen Anderen hineinräumen. Auch vor dem Bösen in mir darf ich nicht weglaufen: schlimmen Anlagen, verdichteten Gewohnheiten, aufgehäufter Schuld usf. Ich muss sie vielmehr annehmen und zu ihnen stehen: So bin ich, das habe ich getan, ich will aber jetzt anders tun. Dabei muss ich auf den Wunsch verzichten, ein Anderer zu sein als der, der ich bin. Entscheidend ist hier der Akt, durch den ich mich selbst annehme. Dann kann auch deutlich ins Bewusstsein treten, dass die Einweisung ins individuelle Dasein mit dem Verstand nicht durchdrungen werden kann. Auf die Frage „Warum bin ich,

¹² VGL. R. GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst*, S. 5f.

wie ich bin?“ oder „Warum bin ich, statt nicht zu sein?“ gibt es von meinem unmittelbaren Sein her keine Antwort, auch nicht aus meiner Familie, und nicht einmal aus der Welt überhaupt. Alle Versuche, mich aus Voraussetzungen in der Gemeinschaft, der Geschichte, der Natur zu erklären, sind bloße Missverständnisse. Denn worauf diese Erklärungen antworten, sind Fragen nach dem allgemeinen Zusammenhang der materiellen, biologischen, geschichtlichen Ursachen. Dabei geht es indes um die Frage, die sich auf etwas richtet, das es nur einmal gibt: *Mich gibt es einmal!* Ich kann also nicht erklären, wie ich-selbst bin. Ich kann nicht verstehen, warum ich so oder so sein muss. Ich kann meine Existenz nicht in irgendeine naturhafte oder geschichtliche Gesetzmäßigkeit auflösen. Dennoch darf und soll ich mich annehmen. Die Klarheit und Tapferkeit dieser Annahme bilden die Grundlage allen Existierens, einschließlich des Existierens in einer Familie.¹³

Die These von Guardini über „Die Annahme seiner selbst“ ist auch heute erforderlich, um den existentialen Erfolg jeder Familienform umfassend zu garantieren. Denn nur von der gelungenen Annahme seiner selbst führt der Weg in die wirkliche Zukunft. Wer ich bin, verstehe ich nur in dem, was über mir steht, d.h. letzten Endes in Gott, der mich mir gegeben hat. Der Mensch kann sich aus sich selbst heraus nicht verstehen.¹⁴ Auf die Annahme seiner selbst, die zuvor in der eigenen Person gereift werden will, sind dann alle weiteren dynamischen Entscheidungsprozesse angewiesen, welche jede menschliche Familie – in welcher Form auch immer – rational zu gestalten habe. Diese Gestaltung muss grundsätzlich darauf hinauslaufen, die Lebenswelt von menschlichen Personen und Familien gerecht und verantwortlich zu ermöglichen. Die notwendigen Rahmenbedingungen liefert diesbezüglich die fundierte Auffassung der Lebenswelt, die den Bereich allen Daseins abdeckt. Im Dasein, das z.B. Heidegger mit der Sorge aufs engste verknüpft und folglich von dem Sein des Daseins als Sorge spricht,¹⁵ kommen sowohl vorwissenschaftliche als auch wissenschaftliche Entitäten notwendig vor. Die Familie als strategisches Resultat der Annahme seiner selbst, deren Fundament durch das rationale Existieren von menschlichen Subjekten getragen wird, ist demnach nicht nur verpflichtet für eine existentielle Harmonie zu sorgen, sondern verfügt zugleich über erforderliche strukturelle Möglichkeiten, die von Natur aus im Schönen, Wahren und Guten verwurzelt sind.

¹³ VGL. EBD., S. 12f.

¹⁴ VGL. EBD., S. 26.

¹⁵ VGL. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001, §41.

Damit wird die ontische Relevanz dieser reinen Vollkommenheiten (das Schöne, Wahre, Gute) als Bedingung der existentialen Harmonie jeder Familie hervorgehoben. Das Schöne fällt in gewisser Hinsicht mit der Harmonie zusammen. Das Wahre ist eine unentbehrliche Voraussetzung der Harmonie. Das Gute ist das, wonach jedes Wesen strebt, um sich zu vervollkommen. Es ist die Erfüllung der inneren Dynamik alles Seienden. Die Harmonie, in der alles zusammenfließt, ist aber die Idee des Einen. Das Eine ist – mit Blick auf Platon – auch die reine Vollkommenheit und somit der metaphysische Name für die höchste Harmonie. Ohne das Eine könnten die anderen (das Schöne, Wahre, Gute) nicht bestehen, weil sie andernfalls gegeneinander ausgespielt werden könnten.¹⁶ Im Bereich der Familie kann dies auch unter gewissen Umständen geschehen.

3. Eine Verantwortungsperspektive¹⁷

Wenn man die Familie als existentielle Harmonie in der Lebenswelt denken will, wo die menschlichen Personen ihren ontologischen Status im rationalen Erwägungsprozess geltend machen können, ist ferner das Wahrnehmen der ontisch fundierten Verantwortungsperspektive erforderlich. Sodann gilt, dass der Mensch als ganzer nicht aus der Natur kommt, sondern aus der Erkenntnis und der Liebe. Ein Mensch, der nur aus der Natur käme, könnte sich nicht achten.¹⁸ Mit Kant könnte man sagen: Die unmittelbare Bestimmung des Willens durch das Gesetz und das Bewusstsein derselben wären undenkbar.¹⁹ Dabei geht es offenbar um die Liebe als universale Dimension. Nach dem Papst Franziskus wird das menschliche Leben gerade daran gemessen, ob uns die Liebe dazu antreibt, das Beste für andere Menschen zu suchen. Weil der Sinn für Solidarität und Geschwisterlichkeit im Raum der Familie entsteht, sind Familien mit ihrer vorrangigen und unabdingbaren Erziehungsaufgabe besonders zu schützen und zu respektieren.²⁰

¹⁶ VGL. R. BUTTIGLIONE, *Die „reinen Vollkommenheiten“ und die Postmoderne: eine philosophisch-theologische Betrachtung*, in: BÖHR, CH. U.A. (Hrsg.), *Das Gute, Wahre und Schöne. Zur Aktualität der Lehre von den Transzendentalien*, Heiligenkreuz im Wienerwald 2020, 130-142, 132.

¹⁷ Wir verwenden hier das Prädikat „ontisch“ im Sinne von Heidegger, d.h. als eine Entität, die vom Geist noch durchleuchtet werden müsse.

¹⁸ VGL. R. GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst*, S. 22.

¹⁹ VGL. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1786, 401.

²⁰ VGL. FRANZISKUS, *Fratelli tutti*, 92f., 114.

Mit Blick auf Husserls Lebenswelt, wo das Vorwissenschaftliche und das Wissenschaftliche methodisch zusammengeführt werden, können wir jetzt die These aufstellen, es gehe hier letzten Endes um eine Art „*Leben aus dem Logos*“. Durch den Logos (Vernunft) können wir ein lebenswertes Leben ganz konkret wiedergewinnen. Die Erkenntnis der Wahrheit führt uns dabei zum Glück nicht nur als einzelne, sondern auch mit anderen Menschen.²¹ In der Enzyklika „*Caritas in Veritatae*“ wird die enge Verbindung zwischen der Wahrheit und der Liebe plausibel hervorgehoben und begründet. Nur in der Wahrheit erstrahlt die Liebe und kann glaubwürdig gelebt werden, und zwar als authentischer Ausdruck des Menschseins.²² Damit wird allenfalls die Aufforderung von Guardini zur Annahme seiner selbst bei menschlichen Personen verstärkt, so dass sie ihre ontisch fundierte Verantwortung wahrnehmen können.

Wie dieses Wahrnehmen semantisch erfolgen kann, zeigt uns etwa Roman Ingarden aus ontologisch-anthropologischer Sicht. So wird behauptet, dass die Analyse der Verantwortung auch bestehende Sachverhalte berücksichtigen müsse. Es geht also nicht nur um eine ethische Betrachtung der Verantwortung selbst im Umgang mit der Lebenswelt, sondern auch um deren ontisches Fundament in den bestehenden komplexen Sachverhalten. Um das ontische Fundament der Verantwortung diesbezüglich bestimmen zu können, differenziert Ingarden zwischen vier grundlegenden Situationen der Verantwortung: Jemand ist für etwas verantwortlich, jemand übernimmt die Verantwortung für etwas, jemand wird zur Verantwortung gezogen, und jemand handelt verantwortlich. Obwohl die drei ersten Situationen voneinander ontologisch unabhängig sind, gibt es zwischen ihnen einige relevante Sinnverknüpfungen. So kann man für etwas verantwortlich sein, aber nicht zur Verantwortung gezogen werden oder keine Verantwortung übernehmen. Es gilt auch umgekehrt, man kann zur Verantwortung gezogen sein, ohne für etwas faktisch verantwortlich zu sein. Für die Situation verantwortlichen Handelns gelten ansonsten andere ethische Maßstäbe, auf die wir hier nicht eingehen können. In dem Kontext erblickt Ingarden sodann das ontische Fundament der Verantwortung, das im Wert der freien Aktivität menschlicher Subjekte aufgeht.²³

Durch die zielbewusste und freie Aktivität der einzelnen menschlichen Subjekte, die letzten Endes auf die ontisch fundierte Familiengemeinschaft

²¹ VGL. J. SPLETT, *Philosophie für die Theologie*, Heiligenkreuz 2016, 42f.

²² VGL. BENEDIKT XVI, *Enzyklika „Caritas in Veritatae“*, Bonn 2009, 3.

²³ VGL. R. INGARDEN, *Książeczka o człowieku*, S. 77f, 105f.

systematisch zurückzuführen ist, wird auch erst die komplexe Lebenswelt mit ihren vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Komponenten ermöglicht. Damit die Lebenswelt im Dasein von menschlichen Subjekten phänomenologisch zur Geltung kommen kann, muss der Wert der Lebenswelt im vollen Umfang gewährleistet sein. Das kann nur dann geschehen, wenn die menschlichen Subjekte mit den in der Lebenswelt bestehenden Sachverhalten verantwortlich umgehen. Andernfalls droht auch die Krisis der Wissenschaften als Ausdruck der radikalen Lebenskrisis.²⁴ Im Endeffekt werden darunter sämtliche Formen gemeinschaftlichen Zusammenlebens leiden müssen.

Ausblick

Das humane Anerkennen der ontisch fundierten Perspektive der Verantwortung für jede in der Lebenswelt existierende Familiengemeinschaft können wir also letzten Endes nur im Kontext des Logos (d.h. Geistes) verstehen und begründen. Denn der Logos kann die Lebenswelt betrachten, so wie sie faktisch ist. Dass dies ein epistemisch gerechter Weg sein müsse, dürfte schon im Logos selbst liegen. Denn der Logos ist dazu da, der Wahrheit die Ehre zu geben. Niemand „besitzt“ die Wahrheit, aber die Wahrheit „besitzt“ uns, wenn wir etwa in das kontingente Geschehen der Lebenswelt durch das Phänomen des Todes hineingezogen werden.²⁵ Die auch jede Familienform umfassende Existenz würde sodann bedeuten, dass wir im Alltag nicht bloß von theoretischer Überzeugung, sondern vom lebendigen Bewusstsein getragen werden.²⁶

Zusammenfassung

Der Aufsatz ist bestrebt, das Verhältnis zwischen der Familie und der Lebenswelt phänomenologisch zu skizzieren. Durch den Bezug auf Husserl wird die grundlegende Perspektive der Analyse formuliert. Daraus ergibt sich, dass zwei Typen von phänomenologischen Komponenten zu beachten sind: vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Zusammenhänge. Dann lassen sich verschiedene Familienmuster entwickeln. In diesem Prozess kommt vor allem der These „Die Annahme seiner selbst“ eine beson-

²⁴ VGL. E. HUSSERL, *Die Krisis*, §1f.

²⁵ VGL. J. SPLETT, *Philosophie für die Theologie*, S. 53f.

²⁶ VGL. R. GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst*, S. 30.

dere Bedeutung zu. Die ontische Verstärkung der Verantwortung darf im Bereich des Sozialen nicht zu kurz kommen.

Schlüsselwörter: *Familie, Lebenswelt, Existenz, Verantwortung.*

Relacja między rodziną i światem życia w kontekście założeń fenomenologicznych Edmunda Husserla

Streszczenie

Celem artykułu jest fenomenologiczne naszkicowanie relacji zachodzącej między rodziną i światem życia. Zasadnicza perspektywa analizy opiera się na założeniach Husserla. Wynika stąd konieczność uwzględnienia dwóch rodzajów elementów fenomenologicznych: powiązań przednaukowych i naukowych. W tym kontekście można rozwinąć różne wzorce rodzinne. Znaczenie szczególnie przysługuje tutaj tezie dotyczącej „zaakceptowania samego siebie”. Ostatecznie dochodzi do ontycznego umocnienia odpowiedzialności w obszarze socjalnym.

Słowa kluczowe: *Rodzina, świat życia, egzystencja, odpowiedzialność.*

The relationship between family and lifeworld in the context of Edmund Husserl's phenomenological approach

Summary

The essay seeks to phenomenologically outline the relationship between the family and the lifeworld. By referring to Husserl, the fundamental perspective of the analysis is formulated. It follows that there are two types of phenomenological components to consider: pre-scientific and scientific. Then different family patterns can be developed. In this process, the thesis „acceptance of oneself” is very important. The ontic reinforcement of responsibility must not be neglected in the area of the social.

Keywords: *family, lifeworld, existence, responsibility.*

Literaturverzeichnis

Benedikt XVI, *Enzyklika „Caritas in veritate”*, Bonn 2009.

Buttiglione, R., *Die „reinen Vollkommenheiten” und die Postmoderne: eine philosophisch-theologische Betrachtung*, in: Böhr, Ch. u.a. (Hrsg.), *Das Gute, Wahre und Schöne. Zur Aktualität der Lehre von den Transzendentalien*, Heiligenkreuz im Wienerwald 2020.

Franziskus, *Enzyklika „Fratelli tutti”*, Bonn 2020.

Guardini, R., *Die Annahme seiner selbst. Privatdruck des Verfassers*, München 2021.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 2001.

Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hamburg 1996.

Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, hrsg. v. Iso Kern, 1973, in: *Husserliana: Gesammelte Werke*, Bd. XV, Den Haag 1950f.

Ingarden, R., *Książeczka o człowieku*, Krakow 1972.

Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1786.

Rynkiewicz, K., *Zwischen Realismus und Idealismus. Ingardens Überwindung des transzendentalen Idealismus Husserls*, Frankfurt-Paris-Lancaster-New Brunswick 2008.

Splett, J., *Philosophie für die Theologie*, Heiligenkreuz 2016.

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, in: ders., *Werkausgabe* in 8 Bänden, Bd. 1, Frankfurt am Main 1984.

Materialy

BP ANDRZEJ F. DZIUBA

MODLITWA PAŃSKA

Treść: Wstęp; I. Ojcze nasz który jesteś w niebie; II. Święć się imię Twoje; III. Przyjdź królestwo Twoje; IV. Bądź wola Twoja, jako w niebie, tak i na ziemi; V. Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj; VI. Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom; VII. Nie wódz nas na pokuszenie; VIII. Ale nas zbaw ode złego; Zakończenie.

Wstęp

Modlitwa Pańska wpisana w wiarę chrześcijańską i dzieje Kościoła niesie wielkie bogactwo i dar, bowiem jest rozmową z Bogiem. Ileż ma ona ciągle do powiedzenia, to przecież „streszczenie całej Ewangelii”, „centrum Pisma Świętego” i zarazem „najdoskonalsza z modlitw”. To modlitwa uczniów i wyznawców Jezusa Chrystusa. Jest to modlitwa Chrystusowa, a zatem modlitwa specyficznie chrześcijańska, przeznaczona dla tych, którzy Go wyznają i starają się naśladować.

I. Ojcze nasz, który jesteś w niebie

Łatwo można zauważyć, że wezwanie „Ojcze nasz, który jesteś w niebie” ma bliskie skojarzenie z tytułem „Ojciec niebieski”. Termin „niebieski” odnosi się do Boga, a szczególnie do Boga jako Ojca całego stworzenia. Wśród siedmiu tekstów Mateuszowych, w których używany jest przymiotnik „niebieski”, dwa zawierają wypowiedź Jezusa: „Ojciec mój niebieski” (Mt 15,13). To co głoszą faryzeusze, nie jest wyrazem woli Bożej. Nie są to rośliny, które zasadził Ojciec niebieski. Jednak roślina niezależnie od tego czy jest, czy nie jest sadzona przez Ojca niebieskiego, pozostanie przy życiu lub będzie wyrzucona (por. Mt 15,10-20).

Miłosierny Ojciec niebieski przebacza wszystkie grzechy człowiekowi pod warunkiem, że człowiek przebaczy winy, jakie bliźni popełnili wobec niego (por. Mt 18,35; 6,14-15). Owa umiejętność darowania leży u pod-

staw wszelkiego współżycia z ludźmi. Przebaczenie i miłosierdzie jednoczą wspólnotę, bo są naśladowaniem wielkoduszności Ojca niebieskiego, od którego wszyscy jesteśmy zależni. To także wyraz prawdziwej miłości ku Niemu (por. 1 J 4,20)¹.

Pięć innych wypowiedzi Mateuszowych, z terminem „niebieski”, skierowanych jest do uczniów: „Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). Odpłacać dobrem za zło jest czymś boskim, godnym dzieci Ojca, który jest w niebie. Należy także kochać nieprzyjaciół, bo wszyscy jesteśmy synami tego samego Ojca niebieskiego. Święty Paweł powie: „Na to zaś wszystko obleczcie miłość, która jest więzią doskonałości” (Kol 3,14)².

Słowa po Modlitwie Pańskiej wskazują, że przebaczenie ludziom jest warunkiem Bożego przebaczenia. Zatem jeśli zabraknie przebaczenia to trzeba mieć świadomość, że „Ojciec wasz niebieski” (Mt 6,14) także nie przebaczy (por. Mt 18,23-35)³.

Środkiem uwolnienia się od trosk o rzeczy ziemskie, jest ufność złożona w „Ojcu niebieskim” (por. Mt 6,26). On nie przestaje troszczyć się o to, co stworzył, a tym bardziej o człowieka, którego jest przeciw Ojcem (por. Mt 6,25-34)⁴. Zaufanie Bogu, który jest Ojcem i zna potrzeby swoich dzieci, stanowi dominantę postawy chrześcijanina wobec wartości materialnych. To przeciw „Ojciec wasz niebieski” (Mt 6,32).

Dla uczniów tylko Chrystus jest prawdziwym nauczycielem, a wszyscy są braćmi i tylko Bóg jest ich prawdziwym Ojcem (por. Mt 23,1-12). Zatem podstawą braterskiego ustosunkowania się do siebie uczniów Jezusowych winna być żywa świadomość absolutnej zależności od Boga, Ojca i Stwo-

¹ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Città del Vaticano 2013, nr 12; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, Città del Vaticano 2018, nr 48; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, Città del Vaticano 2019, nr 121; Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Città del Vaticano 2005, nr 16; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 733.

² Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, nr 13; E. Hamel, *Les dix paroles. Perspectives bibliques*, Bruxelles-Paris-Montréal 1969, s. 104-108, 140-145; W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, Güterloh 1961, s. 251-256; R. Laurentin, *Nowe wyrazy miłości*, Warszawa 1977, s. 54-66; L. Rossi, *Carità*, w: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, red. L. Rossi, A. Valsecchi, Roma 1976, s. 94-97.

³ Por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, Città del Vaticano 2020, nr 238.

⁴ Por. Franciszek, *Encyklika „Laudati si”*, Città del Vaticano 2015, nr 96; F. Maceri, *Fiducia nella Provvidenza e procreazione responsabile. Riflessioni a proposito di un inciso della Gaudium et spes*. „Rassegna di teologia” 45(2004), s. 534-544; B. Fraling, *Aspekte ethischer Hermeneutik in der Schrift*, w: *Heilegeschichte und ethische Normen* red. H. Rotter, Freiburg-Basel-Wien 1984, s. 34-41.

rzyciela oraz Jezusa nauczyciela i mistrza. To ciągle „Ojciec wasz niebieski” (Mt 23,9)⁵.

Kiedy chrześcijanie przyjmują orędzie ewangeliczne Jezusa i w miarę, jak to czynią w swej wierze i postawach życiowych, dokonuje się jakby przejście od Mistrza z Nazaretu w kierunku uczniów. Dopiero od chwili, gdy po wyznaniu: „Ojciec mój niebieski” pojawiło się inne: „Ojciec wasz niebieski”, chrześcijanie są w stanie, z przekonaniem mówić: „Ojczy nasz, który jesteś w niebie”. Chrześcijanin wie, że nie jest sam, że Chrystus jest zawsze razem z nim jako poręczyciel jego nadziei (por. 2 Kor 1,22)⁶.

Jezus z naciskiem stwierdza, że modlitwa jest skierowana do Ojca, który „widzi w ukryciu” (Mt 6,6). Wartość modlitwy zależy od bezpośredniego kontaktu z Bogiem, od pragnienia spotkania się z Nim i uczczenia Go. Kto modli się z godziwych pobudek, nie dla oczu ludzkich i własnej chwały, ale dla Boga, ten otrzyma od niego zapłatę. Chodzi o postawę duchową, która ma się wyrazić w wyłącznej trosce o chwałę Bożą (por. Mt 6,5-8). Bóg nagradza tak samo modlitwę jak uczynki miłosierdzia (por. Mt 6,4).

Chrześcijańska modlitwa ukazuje się jako dialog nacechowany głęboką dziecięcą więzią łączącą człowieka z Bogiem (por. Mt 15,26; Mk 7,27). Wielka wiara w Boską moc Jezusa wyjednuje spełnienie prośby, wyjednuje Chrystusowe miłosierdzie (por. Mt 15,21-28). Wartość ma wiara, która otwiera się na miłość Boga i ufa Mu, a w konsekwencji może wyjednać od Niego miłosierdzie. To właśnie wiara czyni poganę godną Bożych darów i łask (por. Mk 7,24-30).

Właśnie dlatego, że jest dialogiem między dwiema osobami, zapewnia łatwe porozumienie. Nie jest konieczne mnożenie słów, jak to – co wyraźnie zaznacza Jezus – „czynią poganie” (Mt 6,7; por. 1 Krl 18,26-40). Istniała prawdopodobnie we wspólnocie kościelnej Mateusza tendencja do wielomówstwa, która musiała uzewnętrznić się także w modlitwie (por. Mt 6,7-8). Mateusz nie gani modlitwy wytrwałej ani częstej, ale gadulstwo, które uzależnia skuteczność modlitwy od wielości słów. Tymczasem stosunek chrześcijanina do Ojca jest prosty, bezpośredni, sięgający głębi.

⁵ Por. W. Marchel, *Abba, Vater! Die Vaterbotschaft des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1963, s. 57-67.

⁶ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, Città del Vaticano 1984, nr 20-22; Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Città del Vaticano 1998, nr 15.

II. Święć się imię Twoje

U św. Mateusza wskazane jest także – choć dość schematycznie – pojęcie uczestnictwa w „świętości” Boga, wyrażone szczególnie w prośbie o święcenie „imienia”. W tym wymaganiu Jezus oczekuje, aby ludzie przyjmowali taką samą postawę jak Ojciec niebieski. Bardziej konkretnie ma to wyrażać się w tym, aby potrafili miłować jak On, przebaczać i być miłosierni jak On, czynić dzieła i działać, jak On działa. Jednocześnie zgodnie z tym, czym jest, odwołuje się do transcendentnej rzeczywistości Boga, czyli do Jego świętości. Realne i zarazem możliwe jest to na przykładzie naśladowania dobroci Ojca niebieskiego, ponieważ jako synowie i córki wewnątrznie do Niego podobni, uczestniczymy, od chrztu św., w Jego świętości (por. Mt 5,48). W dziele tym Jezus staje zawsze z gotowością zapewnienia wsparcia, bowiem wskazuje na to cała Jego misja zbawcza⁷.

Chodzi o ewangeliczne prawo miłości, którego motywem jest chęć upodobnienia się chrześcijanina do Boga, który nie wyłącza nikogo ze swojej miłości. Chodzi oczywiście o doskonałą miłość, a nie o inne przymioty Boże. Działanie Boga jest „doskonałe”, bo zmierza do celu i prowadzi dzieje ludzkości do „pełni”, tj. do zbawienia ludzi, do realizacji królestwa niebieskiego. Toteż doskonałość ucznia Jezusowego polega na wcieleniu w życie tegoż właśnie zamiaru Bożego⁸.

Świętość – doskonałość wskazywana była już wielokrotnie na kartach Starego Testamentu (por. Kpł 11,45; 19,2). Izrael, z racji wybrania i przy mierza, jest święty i wezwany do świętości. Tej świętości ma strzec i ją pomnażać. Jawi się ona jako dar i zdanie stojące przed każdym Izraelitą, a także nawróconym poganinem (por. Iz 6,3; 42,6; 49,6)⁹.

⁷ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem”*, Città del Vaticano 1988, nr 27; Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Città del Vaticano 1993, nr 197; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, nr 8; F. Gryglewicz, *Świętość wiernych w Nowym Testamencie*, w: *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 8-27.

⁸ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Città del Vaticano 2001, nr 31; Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, nr 4044.

⁹ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 10; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 560-564; J. Pierron, P. Grelot, *Posłannictwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 721; H. U. von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985, s. 360-364; J. Salij, *Wielowarstwowość idei naśladowania Boga*, w: *Powołanie człowieka, 3: Być człowiekiem*, red. B. Bejze, Poznań-Warszawa 1974, s. 257-269; H. U. Von Balthasar, *Gloria, 6: Antico pattio*, Milano 1980, s. 154-156B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, t. 1, Roma 1982, s. 27-32.

Przymierze nakłada na człowieka obowiązek doskonałości moralnej (por. Rdz 17,1). Izraelici zostali wezwani do słuchania Boga, kierowania się Jego wskazaniami i ufego oczekiwania (por. Pwt 18,13). Także psalmista rozmiłowany w Bożych przykazaniach i pełen gorliwości o zachowanie Prawa chce go przestrzegać, mimo że jest otoczony przez wrogów i mimo różnych przeciwności (por. Ps 119,1)¹⁰.

W Mateuszowym kontekście świętość oznacza wezwanie, aby bez reszty oddać się Bogu, iść po myśli nakazu miłości Boga i bliźniego, rozumianym już według nauki Jezusa. Jezusowa bowiem interpretacja miłości bliźniego idzie po linii tej doskonałości, jaka cechuje samego Boga (por. 1 J 4,8.16). Działanie Boga jest doskonałe, bo pewnie zmierza do celu i konsekwentnie prowadzi dzieje ludzkości do Bożej pełni, tj. do zbawienia ludzi, do realizacji królestwa niebieskiego. Zatem pielgrzymia doskonałość ucznia Jezusowego polega na wcieleniu w życie tegoż właśnie zamiaru Bożego. Musi ona być teocentryczną i objawiać się w dążeniu do osobistej doskonałości oraz bezinteresownej miłości każdego człowieka. To przecież jedno zadanie (por. Mt 22,34-40)¹¹.

Prośba o przyjście królestwa, pełni święcenia Boga, jest w Ewangelii Mateusza obszerniej przeanalizowana niż u innych ewangelistów i ma swoją specyfikę nadziei. Interesującym jest wskazanie na Królestwo Boże, które Mateusz 33 razy nazywa „królestwem niebieskim” i dwa razy „królestwem Ojca” (Mt 13,43). Po królestwie Syna (królestwie mesjańskim) (por. Mt 13,41), nastąpi królestwo Ojca, a Syn odda Mu wszystkich wybranych, których zbawił (por. Mt 25,34; 1 Kor 15,24).

Charakterystyczna informacja, że Jezus pić będzie nowy napój w królestwie Ojca razem z uczniami (por. Mt 26,29), podkreśla, że więź łączącą Jezusa z uczniami za Jego życia na ziemi, a także po Jego śmierci (por. Mt 28,20), trwać będzie również na wieki w niebie. Królestwo Ojca

¹⁰ Por. Franciszek, *Adhortacja apostołska „Gaudete et exsultate”*, nr 51; L. Ramlot, J. Guillet, *Objetnice*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 571-573; J. Kudasiewicz, *Historia i teologia przymierza*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 1. Red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1975, s. 126-129; J. Cadier, *Les alliances de Dieu, „Etudes theologiques et religieuses”* 31(1956), nr 4, s. s. 22-25; A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 26-29.

¹¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 329, 1829; H. Bruppacher. *Was sagte Jesus in Mt 5,48? „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Orchristentums”* 58:1967 s. 145; O. Bayer. *Sprachbewegung und Weltveränderung. Ein systematischer Versuch als Auslegung von Mt 5, 43-48. „Evangelische Theologie”* 35:1975, s. 309-321.

przedstawiane jest jako uczta eschatologiczna (por. Iz 25,6)¹².

W nauczaniu biblijnym „Królestwo Ojca” przyjmuje konkretną postać w Kościele, powstającym wtedy, gdy ludzie przyjmują zbawienie zaofiarowane im przez Ojca w Chrystusie. Sprawiedliwi, a więc ci, którzy postępują zgodnie z prawem Bożym, „zajasniję jak słońce” (Mt 13,43; por. Dn 12,3; Ml 3,20), a więc doznają chwały, jaką Bóg obdarzy tych, którzy przyjęli naukę Jezusa i według niej żyli oraz dawali jej świadectwo. Przrzeczona i zasłużona nagroda będzie dana dopiero w pełni w czasach ostatecznych. To dopiero ona zapoczątkuje nową rzeczywistość różną od obecnej w ziemskim pielgrzymowaniu, Mateusz nazywa ją królestwem Ojca sprawiedliwych, bo ci tylko będą jej radosnymi uczestnikami, pełni świętości w Bogu¹³.

III. Przyjdź królestwo Twoje

Ewangelia Mateusz kompleksowo przedstawia istotę, rozwój w czasie i eschatologiczny cel oczekiwanego królestwa. Pomocne w tym względzie, a zarazem charakterystyczne są „przypowieści o królestwie” (por. Mt 13,1-51). Ewangelista systematycznie ukazuje w nich m.in. proces stawania się „królestwa niebieskiego”, królestwa Ojca, z uwzględnieniem wspomnianego już jego dynamicznego rozwoju. Pouczenia owe rozpoczyna przypowieść o siewcy, druga przypowieść o kłakolu, a trzecia – właściwie złożona z dwóch obrazów – to przypowieść o skarbie i perle. Tematem każdej jest królestwo Boże, choć w ubogaczających aspektach. Zresztą idea królestwa Bożego stanowi temat wiodący całego ewangelicznego nauczania Jezusa¹⁴.

Głoszone przez Jezusa królestwo przyjęła z wiarą i nadzieją tylko nie-liczna grupa uczniów (por. Łk 12,32). Mimo że jest tak niewielka, to jednak

¹² Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 129; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, nr 125..

¹³ Por. Jan Paweł II, *Matka sprawiedliwości i miłości społecznej*. Homilia, Katowice, 20.06.1983, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny, 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, nr 12; J. Jeremias, *Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen (Mt XIII, 36-43)*. W: *Neotestamentica et Patristica*. Eine Freundesgabe O. Cullmann zu seinem 60. Geburtstag uberreicht. Leiden 1962 s. 59-63; D. Marguerat, *L'eglise et le monde en matthieu 13,36-43*. „Revue de théologie et de philosophie” 110:1978 s. 111-129.

¹⁴ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 225, 278; R. Tremblay, *„Ma io vi dico...”. Lagire eccellente, specifico della morale cristiana*, Bologna 2005, s. 137-148.

Bóg bardzo sobie w niej upodobał. Ci nieliczni, nic nie znaczący w ówczesnym świecie ludzie otrzymali w dziedzictwo królestwo Boże. Nie mają się więc niczego obawiać. Nic nie będzie w stanie odłączyć ich od miłości Boga (por. Rz 8,39). I niech się też nie troszczą o sprawy tego świata (por. Łk 12,32-34).

Zatem Bóg, w Jezusie Chrystusie, wybrał specyficzną strategię w urzeczywistnieniu królestwa niebieskiego na ziemi, w mocach Ducha Świętego (por. Dz 2,1-36)¹⁵. Mateuszowe przypowieści z jednej strony starają się wyjaśnić, dlaczego głoszone przez Jezusa królestwo niebieskie nie potrzebuje spektakularnych potęg, świetności i chwały ludzkiej. Z drugiej zaś strony jakby celowo starają się uwrażliwić uczniów i słuchaczy ku przekonaniu, że głoszone przez Jezusa królestwo Boże jest rzekomo słabe, niepozorne, maleńkie i nie bardzo można nań liczyć. Zresztą nikomu nie zagraża, zwłaszcza władzom ziemskim. Poszczególne przypowieści ilustrują zawsze jakiś jeden szczegół idei królestwa Bożego. Więcej, starają się także ukazać tajemnicę, jaką stanowiła sama osoba Jezusa, podkreślając Jego autorytet i rolę w stabilizacji tegoż królestwa niebieskiego (por. J 6,68)¹⁶.

Poprzez wielopłaszczyznowy obraz Mateuszowych tajemnic królestwa niebieskiego należy rozumieć nadejście królestwa Bożego, jego urzeczywistnienie się łącznie z doświadczeniami i niepowodzeniami. Wszystkie zwracają uwagę na osobę, mesjańskie posłannictwo Jezusa z Nazaretu (por. Mt 13,11). Uczniowie, dopytując się o prawdę Bożą i decydując się na towarzyszenie Jezusowi, otrzymują pełniejsze poznanie tajemnic Bożego królestwa. Dzięki temu zrozumieniu są przekonani również, że królestwo owo już przyszło i że Jezus jest Mesjaszem i królem.

W odniesieniu do tych tajemnic królestwa Bożego Jezus dzieli ludzi na dwie kategorie: na uczniów, którym Bóg dał łaskę ich poznania (por. Mt 11,25-27; Łk 10,21-22) oraz na pozostałą część ludu łącznie z fa-

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 3; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Chrisifideles laici”*, Città del Vaticano 1988, nr 34; Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, Città del Vaticano 1986, nr 26, 64, 67.

¹⁶ Por. B. Gerhardsson. *The Seven Parables in Matthew XIII*. „New Testament Studies” 19:1972, s. 16-37; J. Dupont. *Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles*. W: *L'evangile selon Matthieu. redaction et théologie par M. Didier*. Gembloux 1972 s. 221-259; J. D. Crossan. *The Seed Parables of Jesus*. „Journal of Biblical Literature” 92:1973, s. 244-266; E. Schweizer. *Zur Sondertradition des Gleichnisse bei Matthaus*, w: *Tradition und Glaube*. Festgabe für K. G. Kuhn, hrsg. von G. Jeremias. Göttingen 1972, s. 277-282; W. Harnisch. *Die Sprachkraft des Analogie. Zur These vom „argumentativen Charakter” des Gleichnisse Jesu*. „Studia Theologica” 28:1974, s. 1-20.

ryzeuszami, którym Bóg nie dał owej łaski (por. Mt 9,11.14)¹⁷. Tajemnice królestwa zostały objawione „prostaczkom”, „najmniejszym”, uczniom (por. Mt 10,42), a zakryte przed „mądrymi”, faryzeuszami i ich uczonymi. Ci pierwsi bowiem od samego początku są bardziej otwarci na słowo Boże im też przyobiecuje Jezus w swym Kazaniu na Górze specjalna zapłatę (por. Mt 5,3). Ostatecznie bowiem jedyną drogę do wiary w Ojca, który jest „Panem nieba i ziemi” (Mt 11,25), jest objawienie, jakie o Ojcu daje Syn¹⁸.

Królestwo Boże jako suma dóbr mesjańskich jest pojęciem eschatologicznym, co jednak nie oznacza, by należało wyłącznie do przyszłości i by go należało oczekiwać dopiero pod koniec czasów. Jest ono dynamiczną wielkością, która wśród różnych przemian czasów rozwija się i wciąż postępuje, powodując w każdej epoce stan aktywnego napięcia religijne.

Królestwo Boże pragnie podporządkować cały świat woli Bożej i poddać mimo wszelkiego sprzeciwu wymaganiom Bożym (por. Mt 6,10; 7,21). Jest ono ofiarowane i nie może być wysłużone. Trzeba się stać dzieckiem, aby móc do niego wejść (por. Mt 5,3-12; Łk 6,20-23), a grzesznicy i celnicy zostali do niego zaproszeni (por. Łk 15,2; Mt 22,9-10)¹⁹.

Często utożsamia się królestwo Boże z Kościołem. Jest on tylko w bardzo ścisłych i różnorodnych powiązaniach z królestwem Bożym, ale nie można go z nim utożsamiać, jeżeli chce się zrozumieć jego całą pełnię²⁰. Kościół jest wszakże „nosicielem królestwa” będąc „Ludem Bożym”, „nowym Izraelem” i wspólnotą tych, którzy mają je odziedziczyć (por. Mt 25,34): „Nie bój się, mała trzódka, gdyż spodobało się Ojcu waszemu dać wam królestwo” (Łk 12,32; por. Mt 21,43)²¹.

¹⁷ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 21, 141; Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Città del Vaticano 1993, nr 45; A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm*, Freiburg-Basel-Wien 1975, s. 423-488; L. Sabourin, „Connaitre les mysteres du royaume” (Mt 13,11), w: *Studia Hierosolymitans. Vol. 2. Jerusalem 1976 s. 58-63*; R. Tremblay, „Prendete il mio giogo”. *Filiazione e morale*, „Lateranum” 72(2006), s. 305-318.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Plan objawienia wypełniony w Jezusie Chrystusie*, w: Jan Paweł II, *Wierze w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, s. 51-54; F.X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Roma 1998, s. 199-202; R. Tremblay, *Voi, luce del mondo... La vita morale dei cristiani: Dio fra gli uomini*, Bologna 2003, s. 74-77; S. Légasse, *I poveri di spirito. Vangelo e non violenza*, Brescia 1976, s. 25-28; S. Légasse, *La douceur d'après le Nouveau Testament*, „La vie spirituelle” (1992), nr 702, s. 601-604.

¹⁹ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 88; E. Bosetti, *Il Figlio e i figli di Dio. Etica filiale del Nuovo Testamento*, „Rivista di teologia morale” 36(2004), s. 227-245; D. Barsotti, *Misterium chrystianizmu*, Poznań-Warszawa-Lublin 1963, s. 349-352

²⁰ Por. H. Schlier, *Reich Gottes und die Kirche*, „Studia Catholica” 32(1957), s. 170-189; H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn*, Leipzig 1957, s. 49-54

²¹ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 92, 141; Jan Paweł II,

Dynamiczny rozwój królestwa wskazuje na trzy etapy: jego inaugurację w chwili pierwszego przyjścia Chrystusa, jego stały rozwój po zmartwychwstaniu w Kościele i za jego pośrednictwem, oraz jego drugie przyjście w dniu paruzji, w całej okazałości i chwale (por. Mk 4,28). Jest ono zatem przedmiotem nadziei i przyszłości eschatologicznej, ale już teraz jest obecne w Jezusie i w Jego uczniach (por. Mt 1,28; Łk 11,20)²².

IV. Bądź wola Twoja, jako w niebie, tak i na ziemi

Całe Mateuszowe Kazanie na Górze stanowiące kontekst, w jakim usytuowana jest cała modlitwa „Ojcze nasz”, pozwala też w sposób bardziej pogłębiony wyjaśnić podstawowy sens prośby o starania wokół możliwie optymalnego spełnianie się woli Bożej (por. Mt 5,1-7,28). Kazanie ta zawiera obszerną i szczegółową dokumentację, przydatną dla poprawnego zrozumienia, czym jest ta wola. Więcej, jakie są oczekiwania Boga Ojca w stosunku do ludzi jako Jego umiłowanych dzieci. Artykułowana prośba o łaskę doskonałego wypełnienia woli Bożej jest zbieżna z jasnym, choć wyrażonym ubocznie wymaganiem, aby cała treść Kazania na Górze – od błogosławieństw, którymi się rozpoczyna, aż po końcową zachętę do wprowadzania w czyn usłyszanego słowa – została zrozumiana, przyjęta i wykonana. Przecież najwyższą regułą postępowania wyznawców Chrystusa jest wola Boża (por. Rz 8,7; 1 P 2,15; 4,19; 1 J 5,14)²³.

Spełnianie woli Bożej jest najwyższym imperatywem sumienia chrześcijańskiego: bardziej trzeba słuchać Boga, aniżeli ludzi (por. Dz 5,29). W człowieku, w darze łaski uświęcającej, winno się dokonywać codziennie misterium harmonizowania jego woli z wolą Ojca. Człowiek ochrzczony w codziennym życiu słyszy czy odczuwa opatrnościowe nakazy Ojca (por. Łk 2,49; 4,43; J 9,4; Dz 19,21; Ef 6,20; Kol 4,4). To m.in. pytania o naśladowanie (por. 2 Tes 3,7), świętość życia (por. 2 P 3,11), modlitwę (por. Łk 18,1; Rz 8,26), rozwijanie darów nadprzyrodzonych i przyrodzonych (por. Mt 25,27), a zwłaszcza okazywanie coraz większej miłości wo-

Encyklika „Fides et ratio”, nr 11.

²² Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 22; Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, nr 67; J. Drozd, *Ojcze nasz. Modlitwa Pańska*, Katowice 1983, s. 103-105.

²³ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 31; Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 71; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 72.

bec bliźnich (por. Mt 18,33; Łk 15,22; Dz 20,35; Rz 15,1.27)²⁴.

Wszystko to, całe to oczekiwanie, jest potwierdzone i ubogacone w Mateuszowym zaakcentowaniu woli Ojca. Wynika z niej troska o to, aby nie zginęło żadne „z tych małych” (Mt 18,14); winna być spełniona bez żadnego wielosłowania (por. Mt 7,21); jej pełnienie jest podstawą bardzo ścisłej więzi z Jezusem (por. Mt 12,50) oraz spełnieniem nadziei. Wszystkich członków wspólnoty Jezusowej, a przede wszystkim najbardziej potrzebujących opieki i pomocy, tj. także tych, którzy zabłąkali i zagubili się, należy darzyć szacunkiem, troską i opieką. Oto Ojciec niebieski pragnie, aby nikt z nich nie zginął, nie odpadł od Chrystusa (por. Łk 19,10; Mt 18,11-14). Troska o tych jest praktycznym wyrazem miłości bliźniego mającej swój najgłębszy fundament w prawdziwej czci i miłości Boga²⁵.

Samo mechaniczne odwoływanie się do imienia Jezusa nie zapewni królestwa niebieskiego, tj. zbawienia (por. Mt 7,21). Nie chodzi tutaj bowiem o jakąś magię wypowiedzanego imienia. Zatem istotny błąd polegał na werbalnym pojmowaniu nauki Jezusowej i roli samego Jego imienia w zbawieniu człowieka. Jezus bowiem nie mówi, iż wzywający Jego imienia nie wejdzie do królestwa niebieskiego, ale podkreśla, że królestwo to osiągnie każdy, kto spełnia wolę Ojca Niebieskiego. Zatem warunkiem przynależności do rodziny duchowej Jezusa jest pełnienie woli Ojca Niebieskiego. Natomiast sama ogólna idea Boga, który jest Ojcem ludzi przyjmujących naukę Jezusową, jest istotną dla tej właśnie nowej duchowej rodziny Jezusa (por. Mt 5,44-48; 6,11-12; 1 P 2,17; 5,9; J 13,1-30; 19,25). Konieczne są dzieła w duchu woli Bożej²⁶.

²⁴ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 180, 272; Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 16; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 128, 174; Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, Citta del Vaticano 2007, nr 11; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, nr 167; A. Scoli, *Gesù, destino dell'uomo. Cammino di vita cristiana*, Cinisello Balsamo 1999, s. 92-95; G. Rosse, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 1995, s. 612-618

²⁵ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1967; F.-X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, s. 195-201; J. Dupont. La parabole de la brebis perdue (Mt 18, 12-14; Lc 15, 4-7). „Gregorianum” 49:1968 s. 264-287; A. Günthör, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale, I: Morale generale*, Cinisello Balsamo 1989, s. 235-239.

²⁶ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 19; Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 40; G. Schneider. *Christusbekanntnis und christliches Handeln. Lk 6,46 und Mt 7, 21 im Kontext der Evangelien*. w: *Die Kirche des Anfangs. Festschrift für H. Schurmann zum 65. Geburtstag*, hrsg. von R. Schnackenburg, J. Ernst und J. Wanke. Leipzig 1977 s. 9-24; R. Tremblay, *Voi, luce del mondo...*, s. 65-78; M. Mees. *Ausserkanonische Parallelstellen zu den Gerichtsworten Mt. 7,21-23, Lk 6,46; 13,26-28 und ihre Bedeutung für die Formung der Jesusworte*. „Vetera Christianorum” 10:1973,

Niewątpliwie plan zbawienia ludzkości i jej uświęcenia znajduje się w samym środku upodobania Bożego, albowiem pragnie On, „by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). On też „z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym” (Ef 1,4-6)²⁷. Pełnienie woli Bożej winno zatem wypływać nie tylko z posłuszeństwa względem przykazań, lecz bardziej jeszcze z wdzięczności za miłość Ojca i Jego Jednorodzonego Syna: taka jest logika wiary i serca uświęconego przez łaskę (por. 1 J 2,6; 3,16). W istocie bowiem nic bardziej nie sądzi głębin serca, jak pragnienie wypełniania woli Ojca (por. Mt 6,10). Umieć z całą nadprzyrodzonością stanąć po stronie woli Ojca przeciwko własnej woli i własnemu osądowi, to najpiękniejszy dar osobisty – zwycięski na rzecz chwały Ojca²⁸.

Sam Jezus w najwyższym stopniu spełnia wolę Ojca w stosunku do Niego i do ludzi, kiedy mówi w ogrodzie Getsemani: „Niech się stanie wola Twoja” (Mt 26,42). To szczególny stan wewnętrznego napięcia, ludzka bojaźń śmierci i absolutne osamotnienie. Mimo trwogi przed cierpieniem męki i śmierci na krzyżu Jezus chce tego, czego chce Jego Ojciec. To synowskie poddanie się woli Ojca (por. Mt 26,39; Mk 14,34)²⁹. Słowa zaś, którymi Jezus modlił się w Ogrójcu do Ojca, obok Modlitwy Pańskiej powinny pozostać dla Jego uczniów na zawsze wzorem naszej ludzkiej modlitwy, przede wszystkim ze względu na to, że wyrażają one całkowite poddanie się woli Ojca.

s. 79-102; J. Łach. *Bracia Jezusa*. „Studia Theologica Varsaviensia” 11:1973 nr 2, s. 257-264.

²⁷ Por. Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Città del Vaticano 2013, nr 11; Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 35; C. Reynier, *L'Épître aux Éphésiens*, Paris 2004, s. 47-66; F. Maceri, *Fiducia nella Provvidenza*, s. 535-539; B. Testa, *I sacramenti della Chiesa*, Milano 2001, s. 174-176; R. Tremblay, *Cristo e la morale in alcuni documenti del magistero*, Roma 1996, s. 45-48; Ch. Reynier, *La bénédiction en Éphésiens I,3-14. Élection, filiation, rédemption*, „Nouvelle revue théologique” 118(1996), s. 182-199.

²⁸ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 1; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, nr 55; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Città del Vaticano 1979, nr 21; Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 15-16, 25, 52

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Città del Vaticano 1995, 97; Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 23; Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris”*, Città del Vaticano 1984, nr 19-20, 30; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 22; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 10.

V. Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj

Pytanie o wszelki pokarm potrzebny człowiekowi do utrzymania życia, a zatem „spożywać chleb”, oznacza „brać posiłek” (por. Mk 3,20; Mt 15,2; Łk 14,1; J 13,18; 1 Tes 3,8.12). Chleb też, za przekazami Starego Testamentu (por. Pwt 8,3; Am 8,11; Iz 55,1-11), przyrównany jest do słowa Bożego (por. Mk 7,27; Mt 15,26; Łk 15,15; J 6,26-59). Chrystus nazywa naukę faryzeuszy „kwasem” ich chleba (por. Mt 16,12; Mk 8,14-21).

Prosimy przede wszystkim o ten chleb i o ten pokarm, który jest człowiekowi potrzebny na każdy dzień, bez którego skazany jest on na śmierć głodową, chleb, na który musi zapracować „w pocie oblicza swego”, „w trudzie będziesz zdobywał (...) pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia” (Rdz 3,17). Zatem najpierw prosimy o to, co nam jest potrzebne do codziennej, doczesnej egzystencji³⁰. To wielkie pytanie o zasadę powszechnego przeznaczenia dóbr³¹.

Każdego dnia uczeń Chrystusa winien prosić swego Ojca niebieskiego, by w danym dniu o nim pamiętał i dał mu to, co potrzebne do życia (por. Mt 6,34). Oby w tych troskach nie zapomnieć o swojej duszy (por. Łk 12,16-20). Zbyttnia troska o sprawy doczesne czyni człowieka niespokojnym (por. Łk 12,29.32), wywołuje w nim małoduszność (por. Mt 6,30). Jest to troska tego świata (por. Mt 13,22) i troska Marty z Betanii (por. Łk 10,41)³².

Nie oznacza to jednak, by uczeń Chrystusa miał w imię królestwa Bożego zupełnie zaniedbać sprawę swojej doczesnej egzystencji. Bowiem przy rozwiązywaniu problemów życia ziemskiego nie wolno zatracić ze swego horyzontu najważniejszej sprawy – królestwa Bożego (por. Łk 12,22-31). Przeciwnie praca na chleb należy do obowiązku każdego: „Kto nie chce pracować, niech też nie je” (2 Tes 3,10; por. Rdz 3,19; 1 Tes 4,11). Dotyczy to zwłaszcza tych, którzy bezpośrednio pracują nad rozszerze-

³⁰ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 6; Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Città del Vaticano 1987, nr 28; Jan Paweł II, *Eucharystia szkołą wolności i solidarności międzyludzkiej*. Homilia na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego: „Statio Orbis”, 1.06.1997, „L’Osservatore Romano” 18(1997), nr 7, s. 13-16; Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, 50

³¹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, nr 42-45; Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Città del Vaticano 1991, nr 19; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, nr 43; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 69.

³² Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 92, 141.

niem królestwa Bożego (por. Mk 6,8). Opatrzność Boża sama zadbała o ich materialne potrzeby (por. Łk 10,7-17; 22,35; Mk 9,41; 8,2)³³.

Prośbę o chleb powszedni – w szerokim sensie, w jakim ją przedstawi Biblia - przedłuża i wyjaśnia Mateusz, kiedy uwydatnia potrzebę całkowitego i wyrażonego w ludzkiej codzienności zaufania Bogu w odniesieniu do pokarmu i odzienia oraz innych codziennych potrzeb życiowych: „Dosyć ma (każdy) dzień swojej biedy” (Mt 6,34). Zmobilizujmy przeto wszystkie nasze możliwości, aby dziś wypełnić wolę Bożą jak najdoskonalej. Pan Bóg jutro będzie dla nas również dobry w swej miłosiernej Opatrzności. Nie chodzi tutaj o zwykłą radę wynikającą z ludzkiej roztropności, czy wręcz przebiegłości, ale o naukę wskazującą na wiarę i ufność ku Ojcu niebieskiemu, jako czynniki zabezpieczające jutro człowieka oraz jego bliskich, za których jest odpowiedzialny. Tylko ufne szukanie na pierwszym miejscu chwały Bożej jest zdolne uwolnić człowieka od niepotrzebnych trosk o przyszłość, także w jej roztropnym przewidywaniu³⁴.

W chlebie chodzi także o egzystencję nadprzyrodzoną, o życie Boże, a więc o jego podtrzymanie przez dostarczenie uczniom chleba nadprzyrodzonego. Dla tych, którzy byli świadkami cudów eucharystycznych (por. Mt 14,13-21; 15,32-39; Mk 6,34-44; Łk 9,12-17; J 6,1-15) i „nasyčili się”, było one przede wszystkim dobrem doczesnym i dlatego chcieli Go obwołać królem (por. J 6,15). To jednak zapowiedź ustanowienia dla Jego ludu pokarmu nadprzyrodzonego (por. J 6,26-27.49.51)³⁵.

Zatem obok prośby o chleb dla ziemskiej egzystencji, zawarta jest tutaj prośba o chleb duchowy, o mannę, o Eucharystię, która ma podtrzymać egzystencję nadprzyrodzoną ludu Jezusa Chrystusa w drodze do królestwa Ojca (por. J 3,1-21; 4,1-42). Prośba kierowana ku „Ojcu niebieskiemu” (por. Mt 5,48) dotyczy nie tylko chleba materialnego i doczesnego, ale i nadprzyrodzonego, koniecznego do życia w łasce, w czasie ziemskiego pielgrzymowania³⁶.

³³ Por. J. Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus (Parties 1-2)*, Paris 1980, s. 670-674; H. D. Wendland, *Etica del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, s. 68-73, 116-120.

³⁴ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 160; Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, nr 42; F. Notscher, *Das Reich (Gottes) und seine gerechtigkeit (Matth. 6,33. Vgl. Luk 12,31)*. „Biblica” 31:1950, s. 237-241; M. F. Olsthoorn, *The Jewish Background and the Synoptic Setting of Mt 6,25-33 and Lk 12,22-31*. Jerusalem 1975 passim.

³⁵ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, nr 173; Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Città del Vaticano 2007, nr 88; R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, t. III, Brescia 1978, s. 73-83

³⁶ Por. Papieski Komitet ds. Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych, *„W Tobie są*

VI. Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom

Jezus rozpoczyna swoją publiczną działalność od nawoływania do nawrócenia (por. Mk 1,15). Wezwanie to odnosi się do wszystkich, gdyż wszyscy są grzesznikami (por. Mt 7,11; Mk 7,19; Łk 11,13; 13,2-5). Przy każdym Bóg staje ze swoją bogatą łaską jak dobry Samarytanin: „Gdy go zobaczył, wzruszył się głęboko: podszedł od niego i opatrzył mu rany...” (Łk 10,33-34)³⁷.

Wskazywana prośba o darowanie „długów” proporcjonalnie do praktykowanego przez chrześcijanina darowania w stosunku do własnych „dłużników” ma swe odbicie w mocno podkreślonym przez Mateusza wymaganiu, aby przyjmować bliźnich, przebaczać im i okazywać miłosierdzie (por. Łk 6,36; Ef 4,32). „Zadłużenie” sprowadza nie tylko grzech, ale także wszelki sprzeciw wobec woli Bożej, a więc także wszelkie niedbalstwo i niedoskonałość popełnione w Jego służbie. Nawet gdy wszystko uczynimy, co należy do nas jako sług, jeszcze powinniśmy być przekonani, że daleko nam do tego, byśmy właściwie odpowiedzieli naszemu powołaniu (por. Łk 17,10; Mt 12,36)³⁸.

Człowiek staje jako niewypłacalny dłużnik wobec Boga, a sam Bóg jako cierpliwy i wielkoduszny wierzyciel. Najbardziej pociągającym, wręcz wzruszającym tekstem jest przypowieść o dwóch dłużnikach (por. Mt 18,21-35; Łk 7,41-43). Tematowi temu Mateusz poświęcił już dużo miejsca w swej Ewangelii. Jest on mu szczególnie bliski (por. Mt 6,12-14; 9,5-6; 13,31-32)³⁹. Winy człowieka wobec Boga mogą zostać zgładzone tylko dzięki litości i miłosierdziu Boga, gdyż w żaden sposób nie jesteśmy

wszystkie me źródła”. *Eucharystia źródłem chrześcijańskiego życia i misji*. Katowice 2020, s. 53-54; R. Tremblay, *L'„immalzamento” del Figlio, fulcro della vita morale*, Roma 2001, s. 41-46; J. Drozd, *Ojciec nasz. Modlitwa Pańska*, s. 137-140.

³⁷ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Reconciliatio et paenitentia”*, nr 4, 8, 13, 31; Jan Paweł II, *Pojednajmy się z Bogiem i braćmi*, Audiencja generalna w Środę Popielcową, 8.03.2000, „L'Osservatore Romano” 21(2000), nr 4, s. 45-46; Jan Paweł II, *List apostołski „Salvifici doloris”*, nr 28.

³⁸ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 35; Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, nr 38-40, 43; Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 35.

³⁹ Por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, nr 238; Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, nr 97; Franciszek, *Adhortacja apostołska „Gaudete et exsultate”*, nr 82; Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*, nr 278; T. Deidun, *The Parable of the Unmerciful Servant (Mt 18,23-35)*. „Biblical Theology Bulletin” 6:1976 s. 203-224; M. Provera, *La parabole du debiteur sans pitié*. „Terre Sainte” 4:1975, s. 106-109; C. Dietzfelbinger, *Das Gleichnis von der erlassenen Schuld. Eine theologische Untersuchung von Matthaus 18,23-35*. „Evangelische Theologie” 32:1972, s. 437-451.

w stanie spłacić zaciągniętego przez grzech długu. Doznając tak wielkiej łaski, nie możemy nie przebaczać naszym winowajcom⁴⁰.

Gdyby Mateuszowy zadłużony sługa dobrze zrozumiał i odpowiednio docenił okazaną hojną dobroć gospodarza, który „ulitował się” (Mt 18,27) i darował mu ogromny dług, byłby zapewne gotów okazać dobroć i miłosierdzie na płaszczyźnie horyzontalnej, na której długi są niewspółmiernie mniejsze. Współsługa słusznie z nadzieją na to oczekiwał. Ów dłużnik w jednej chwili staje się podwójnie wolny: jego pan wypuszcza go z więzienia i uwalnia od jego uciążliwych zobowiązań pieniężnych. Pan, w swoim miłosierdziu, zdaje sobie sprawę z tego i godzi się na więcej, niż sługa prosił.

Zanotowane u Mateusza, w reakcji na to wydarzenie, słowa Jezusa brzmiały zdecydowanie ostro: „Podobnie uczyni wam Ojciec mój niebieski, jeżeli każdy z was nie przebaczy z serca swemu bratu” (Mt 18,35). Bóg przebaczy wszystkie grzechy człowiekowi pod warunkiem, że człowiek przebaczy winy, jakie bliźni popełnił wobec niego (por. Mt 6,14-15). Jezus domaga się bezwarunkowego otwarcia na dobroć Ojca, ale nie może ono być bierne, ale wielokierunkowe. Człowiek obdarowany winien poprawnie zreinterpretować i osobiście sobie przyswoić nieskończoną dobroć Ojca, jeśli szczerze pragnie być synem Bożym. Zatem przebaczenie i miłosierdzie jednoczą wspólnotę, bo są naśladowaniem wielkoduszności miłosiernego Boga, od którego wszyscy jesteśmy zależni, a równocześnie są wyrazem prawdziwej miłości ku Niemu (por. 1 J 4,20)⁴¹.

Zatem Mateusz jednoznacznie wskazuje, że Ojciec niebieski nie będzie miłosierny dla tych, którzy nie są miłosierni dla swoich braci. Ostatecznie tylko dzięki miłosierdziu Bożemu każdy może być żywym i owocującym członkiem społeczności Kościoła. Dlatego szczerze, wzajemne przebaczenie sobie uraz, wspaniałomyślne darowanie należności, jeśli tego zachodzi potrzeba, i wielkoduszne miłosierdzie stanowią podstawowe elementy prawdziwie Bożego życia Jezusowej wspólnoty – Kościoła. Pierwsi chrześcijanie przedkładali Bogu swoje prośby, wzywając pośrednictwa Jezusa Chrystusa (por. Dz 2,42-47; 4,32-37)⁴².

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, Città del Vaticano 1980, nr 4-5; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et poenitentia”*, nr 20.

⁴¹ Por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, nr 61; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 12; Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 16; Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 2; F. C. Fensham, *The Legal Background of Mt 2,12*, „Novum Testamentum” 4(1960), s. 1-2; J. W. Thietie, *The Lord’s Prayer. An Interpretation critical and expository*, Lomdon 1915, s. 136-139, 256-261.

⁴² Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, nr 50; Jan Paweł II, *Adhortacja*

Szczególnie przebaczenie i miłosierdzie jednoczą wspólnotę, bo są bardzo szczerym naśladowaniem wielkoduszności miłosiernego Boga, od którego wszyscy jesteśmy zależni. Jednocześnie takie postawy są równocześnie wyrazem szczerzej miłości ku Niemu (por. 1 J 4,20; 1 P 1,8). Miłość chrześcijańska jest odpowiedzią na miłość Bożą. Droga do zjednoczenia z Bogiem wyraża się przez czynnie wyrażoną miłość bliźniego. W bliżnim spotykamy Boga, służymy Mu, miłujemy Go. Każdy, kto nie potrafi kochać i przyjmować miłości, jest bardzo zagubiony. Doświadczenie miłości ludzkiej otwiera na miłość Boga (por. Rz 2,4; 13,3; 1 Tm 1,16; 2 Kor 6,6)⁴³.

Oto łaska: akt bezgranicznego miłosierdzia Bożego względem naszych win i grzechów, ale i przebaczenie naszym winowajcom, gdyż możliwość uczynienia tego pierwszego kroku już wypływa z łaski. Chrystus zatem stawia ów wstępny warunek wejścia w ścisłą zażyłość z Jego Ojcem (por. Mt 6,14), ale ów wstępny warunek jest już aktem łaski i dowodem, że człowiek zaczął z nią współpracować. Tak więc cały proces przebaczenia – i ludziom przez Boga, i bliżnim przez ludzi – posiada swoje źródło w nieskończonym miłosierdziu Bożym⁴⁴.

VII. Nie wódź nas na pokuszenie

Prośba o zachowanie od pokusy ma pewną konotację z epizodem kuszenia Jezusa, w którym ukazane są krytyczne punkty ataków złego ducha (por. Mt 4,1-11). Jezus jest „kuszony”, aby dla własnego dobra wykorzystał swą cudotwórczą moc. Fakt kuszenia w niczym nie sprzeciwia się absolutnej bezgrzeszności Jezusa, gdyż o grzechu decyduje postawa kuszonego wobec pokusy. Faktycznie każda z trzech pokus miała na celu swoiste nakłonienie Jezusa do oświadczenia, że jest Mesjaszem.

Pokusa wiąże się z ludzką potrzebą chleba dla podtrzymania życia i wy-

spostolska „Pastores gregis”, Città del Vaticano 2003, nr 73; Jan Paweł II, *Bądźmy świadkami miłosierdzia*. Homilia, Kraków-Błonia, 18.08.2002, „L'Osservatore Romano” 23(2002), nr 9, s. 20-22; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, Città del Vaticano 2003, nr 28.

⁴³ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 14; Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 19.

⁴⁴ Por. S. Bastianel, L.Di Pinto, *Per una fondazione biblica dell'etica*, w: *Corso di morale*, red. T. Goffi, G. Piana, t. 1, Brescia 1983, s. 141-144; F. Targoński, *Morale biblica e teologia morale. Alcuni problemi concernanti l'applicabilità della morale biblica alla teologia morale di oggi*, Roma 1982, s. 55-59; F. Guilluy, *Pardon et péché*, w: *Initiation à la pratique de la théologie*, red. B. Lauret, F. Refoule, t. 4, *Etique*, Paris 1984, s. 268-282

konywania codziennych obowiązków (por. Jk 2,15; J 21,13). Sugestia zmiany kamieni na chleb w rzeczywistości miała na celu skłonienie Jezusa, aby swą godność Syna Bożego wykorzystał dla własnej korzyści, a nie polegał tylko na Opatrzności swego Ojca. Chodziło także o to, aby zatroszczył się o siebie samego i działał coś w oparciu o swój własny autorytet (por. Ga 2,20)⁴⁵. Po dniach postu Jezus faktycznie odczuwa głód, a może i wyczerpanie, ale jednak zdaje się całkowicie na Boga. Jest prawdziwie Synem Bożym, ale tę swoją godność wyda na służbę ludziom, zwłaszcza w paschalnym misterium, pozostając jednak wiernym zbawczym planom Boga (por. Mt 4,2-4; Flp 2,9)⁴⁶.

Niespodziewane i niekiedy liczne pokusy mogą uderzyć w człowieka doświadczającego głodu codziennego chleba. Obracają się one wokół zapotrzebowania na elementy niezbędne lub uważane przez człowieka za niezbędne do życia i codziennego funkcjonowania. Człowiek będzie musiał pracować, czasem w wielkim trudzie, i mieć dużo do zrobienia (por. Rdz 3,17-19). Jednak ponad wszystko winien stawiać obowiązki szukania „królestwa Bożego i jego sprawiedliwości” (Mt 6,33; por. Łk 12,31). „Wszystko inne” (Mt 6,33), w tym i chleb powszedni, zostanie mu dodane. Wystarczy, jeśli chrześcijanin o to poprosi kochającego Ojca, który jest w niebie⁴⁷.

Ostatecznie, w czasach mesjańskich, królestwo Boże i jego sprawiedliwość już nadeszły, zapoczątkował je Jezus z Nazaretu (por. Łk 10,9). Obowiązkiem tego, kto chce być uczniem i podążać za Jezusem, jest nieustannie szukać tego królestwa. Szukanie to jednak nie ma w sobie nic z niepokojem i trwogi czy nerwowej niepewności. Nie można go nie znaleźć, gdyż ono już jest twórczo obecne wśród ludzi w ich ziemskim pielgrzymowaniu (por. Mt 4,17). Jezus żąda jednak, żeby królestwa tego szukać najpierw,

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, *Incarnationis misterium*, Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000, „L'Osservatore Romano” 20(1999), nr 1, nr 1; Jan Paweł II, *List do Młodych „Parati semper”*, Città del Vaticano 2985, nr 2.

⁴⁶ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 28; Jan Paweł II, *Otwórzcie drzwi Chrystusowi*. Przemówienie na rozpoczęcie pontyfikatu, Rzym, 22.10.1978, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. I, 1978, red. E. Weron, A. Jarocho, Poznań-Warszawa 1987, s. 13-17; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 10.

⁴⁷ Por. Franciszek, *Adhortacja apostołska „Gaudete et exsultate”*, nr 25; Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*, nr 180; Jan Paweł II, *Orędzie Błogosławieństw dotyczy również pracy człowieka*. Homilia, Miluza, 11.10.1988, „L'Osservatore Romano” 9(1988), nr 10-11, nr 3; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1726; Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 35; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 67.

a więc na pierwszym miejscu stawiać w życiu poznanie woli Bożej, gdyż w jej pełnieniu przez ludzi tkwi szczególne znamie ziemskie królowania Boga. Potrzeby związane z bytowaniem człowieka zostaną zaspokojone dlatego, że Ten, którego woli się szuka, jest Stwórcą i kochającym Ojcem wszystkich ludzi (por. Mt 6,33)⁴⁸.

Druga dziedzina, w którą uderza kusiciel, to bezgraniczne zaufanie do Boga. Wyrafinowana i znamienna jest propozycja złego: Bóg obiecał chronić tego, kto Mu zaufa; Jezus mógłby nagiąć Boże słowo na swoją korzyść (por. Mt 4,5-6). Pokusa tego typu dochodzi do głosu wtedy, gdy człowiek w swoim ograniczonym, niekiedy egoistycznym myśleniu zmierza do podporządkowania sobie tego, co należy do Boga. Chodzi zwłaszcza o Jego istnienie, słowa, Jego interwencje i opatrności. Rozumuje wówczas tak: jeśli Bóg istnieje, nie może do tego dopuścić. Z tej usidlającej pokusy można się wyrwać tylko przez odnowienie w sobie bezwarunkowej ufności ku Bogu, którego drogi nie są drogami człowieka i nie są gwarantem spełnienia ludzkich nadziei⁴⁹. Nie wolno człowiekowi „kusić Boga” (Mt 4,7). W duchu takiej interpretacji prosimy naszego Ojca w niebie o zachowanie nas od takiej właśnie pokusy na ziemi.

Pokusa stara się skierować posłannictwo Syna Bożego na drogę nadzwyczajnych i spektakularnych wydarzeń. Agresywność i potęga kusiciela dotyka świątyni, miejsca bardzo świętego dla każdego wierzącego Żyda. Idzie tu o specjalną opiekę Bożą względem tych, którzy w Bogu pokładają nadzieję i ufność (por. Ps 91,11-12), a zatem cieszy się nią niewątpliwie Syn Boży, a nawet ma do swej dyspozycji aniołów. Zatem Jezus powinien dać ludziom poznać tę opatrnościową opiekę Boga i jako Mesjasz zstąpić między swój lud w majestacie Bożej potęgi i objawić się najpierw w świątyni. On jednak nie pełni roli Syna Bożego i Mesjasza, ale Nim jest, a Jego czyny są wyrazem Jego Bóstwa i są realizacją odwiecznych, zbawczych planów

⁴⁸ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, Citta del Vaticano 1984, nr 4; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1967; F. Notscher, *Das Reich (Gottes)*, s. 237-241; R. Schnackenburg, *Gottesherrschaft und Gottesreich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg-Basel-Wien 1961, s. 56-62; H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesus*, Wurzburg 1981, s. 31-35, 173-215; M. García Cordero, *Teología de la Biblia*, 2-3: *Nuevo Testamento*, Madrid 1972, s. 184-191; J. Guillet, *Uwierzylili Ewangelii*, Kraków 1982, s. 85-88.

⁴⁹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 1; Jan Paweł II, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, 9.04.1986, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, Kraków-Ząbki 1999, s. 147-150; Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 81; Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 35; Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 21.

Bożych. On w inny sposób okaże, że jest Synem Bożym i prawdziwym, zapowiadany przez Pismo św. Mesjaszem (por. J 3,16; 14,6). Jezus Chrystus – jedyny Pośrednik, jako Bóg-Człowiek – okazuje rzeczywistość Ojca (por. J 1,14; 4,23; 18,37) i przekazuje życie Ojca (por. J 1,4; 5,19; 17,3)⁵⁰.

Trzecia dziedziną jest najbardziej oczywista i interesująca w sensie światowym: szatan proponuje Jezusowi władzę w ziemskim królestwie (por. Mt 4,8-10). Jest to pokusa nadania w sposób krótkowzroczny, wręcz egoistyczny absolutnej wartości temu, co jest przygodne, doświadczalne i tylko materialne. Ogólnie rzecz biorąc, pokusa ta, choć nieunikniona, może też przynieść pożytek, wydać jakieś pozytywne owoce. Chrześcijaнин, trwając na wzór Jezusa w ciągłym dialogu z Ojcem niebieskim i zwierając Mu się także ze swoich pokus, uniknie ryzyka izolacji i zerwania ożywiających więzi z Bogiem, w jakie mimo Jezusowego ostrzeżenia popadli uczniowie w ogrodzie Getsemani. Faktycznie nie byli z Jezusem w jego modlitwie i trwodze konania (por. Mt 26,36-46)⁵¹.

Na pustyni kuszenia (por. Mt 4,1) szatan wskazuje, że wszystko co dotyczy organizacji życia ludzi na ziemi, aktualnie należy do niego i on może władzę i chwałę ziemską swobodnie dysponować. Jezus jako Syn Boży, pojawiając się na ziemi i zakładając na niej królestwo Boże, tym samym przekreślił starania diabła o jego rzekome władztwa nad światem (por. Mt 28,18-20). On jednak stara się w pokusach przekonać Jezusa, że osiągnie swój cel w łatwy sposób przez niego, a nie drogą posłuszeństwa i poddania się woli Boga (por. Mt 26,42; J 4,34; 17,1; Flp 2,5-8). Ciągłe podkreśla, że tu na ziemi on jest panem. Jednym słowem, szatan stawiał Jezusa przed wyborem: albo adoracji Boga i przegranej misji mesjańskiej, albo poddaństwa wobec szatana i jego królestwa na ziemi⁵².

⁵⁰ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 1; Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 19; Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 11, 80; H. – D. Wendland, *Etica del Nuovo Testamento*, s. 180-184; R. Tremblay, *„L’innalzamento” del Figlio*, s. 41-45.

⁵¹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, nr 9; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 16; J. Giblet, *La Loi du Christ*, w: *La Loi dans l’Étique chrétienne*. M. Kleiber i inni, Bruxelles 1981, s. 173-179; R. E. Brown, *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della passionei quattro vangeli*, Brescia 1999, s. 199-207, 232-236.

⁵² Por. Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*, nr 19; Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Redemptoris donum”*, Città del Vaticano 1984, nr 13; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1967; R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 101-104; H. D. Wendland, *Etica del Nuovo Testamento*, s. 115-121; F.-X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Roma 1998, s. 192-199.

VIII. Ale nas zbaw ode złego

Także ostatnia zanoszona do Ojca prośba – o uwolnienie czy zachowanie od „złego” – ma w Ewangelii Mateusza poszerzający kontekst i środowisko. Interesująca jest tutaj częstotliwość występowania terminu „zły”. Różne jego wielorakie odcienie mają ostatecznie jeden rys wspólny: zły jest korzeniem wielorakich postaci złośliwości (por. Mt 5,37; 13,19). Biblia jasno wskazuje, że ostatecznie ukrywanie prawdy i kłamstwo pochodzą od szatana, który jest złym (por. J 8,44; Ef 4,24-25; 1 Tm 1,10)⁵³. Zwłaszcza w tym kontekście, ze względu na królestwo Boże, które Jezus wcieleniem i przyjściem swoim na świata zapoczątkował (por. Ga 4,4; Hbr 1,14), Jego uczniowie powinni prawdę uczynić fundamentem wszelkiego dialogu z ludźmi (por. Jk 5,12; Mt 5,34-37)⁵⁴. Przecież kto żyje według prawdy Chrystusowej, daje dostateczną gwarancję wierności i prawdziwości swoich słów. Życie chrześcijańskie ma być w pełnym tego słowa znaczeniu życiem z Bogiem.

Losy słowa, a więc logosu o królestwie niebieskim w duszach różnych kategorii słuchaczy, są niezwykle interesujące i często wręcz dramatyczne (por. Mt 13,3-8; Mk 4,1-9). Ważne jest jednak wewnętrzne uznanie mesjańskiego posłannictwa Jezusa, a zatem i tajemnicy Królestwa (por. J 18,37). Królestwo Chrystusowe założone i istniejące na świecie ma na celu ukazać zwycięstwo prawdy (por. J 3,11; 14,6; 1 Tm 6,3).

Biblia pokazuje, że jednak główna przeszkoda rozumienia słowa i pełnego zaangażowania się pochodzi z zewnątrz, a jest nią szatan. Faktycznie nauka Jezusa często dociera wprawdzie do serca człowieka (por. Mt 4,23; 8,12; 9,35), ale ten nie chciał, albo też nie mógł jej zrozumieć i dlatego szatan nie pozwolił się jej zakorzenić w pełni w sercu tego człowieka i wydać oczekiwanych owoców (por. Mt 13,19). Szkodliwość działania szatana jest oczywista, ale równocześnie niezbędnym jest wysiłek ze strony człowie-

⁵³ Por. Jan Paweł II, *Wielka praca nad mową*. Homilia, Olsztyn, 6.06.1991, „L'Osservatore Romano” 1991 numer specjalny, s. 65-67; Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 28, 33; Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 1; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 13.

⁵⁴ Por. Jan Paweł II, *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1983, Città del Vaticano 1982, nr 6; Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, Città del Vaticano 1995, nr 32, 36; J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel*. W: *A Redactional Study of Mt 15: 17-48*, Rome 1976 s. 150-156; A. Vanhoye, *La personne humaine et ses relations dans le Nouveau Testament*, „Studia missionalia” 19(1970), s. 314-318; G. Klein, *Der Mensch als Thema neutestamentlicher Theologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 75(1978), s. 340-343; L. Di Pinto, *Luomo visto da Gesù di Nazareth*, w: *L'antropologia biblica*, red. G. De Gennaro, Napoli 1981, s. 684-690.

ka w kierunku zrozumienia nauki Jezusowej, co utrudnia szatanowi jego zgubną działalność, w której jest niezwykle konsekwentny⁵⁵.

W sercu ludzi, którzy poddają się jego naciskom, korzeń ten się rozkrzewia, wskutek czego ludzie ci zasługują na miano „synów złego” (Mt 13,38). Są oni przeciwieństwem w stosunku do „synów królestwa” (por. Mt 13,38).

Zasadniczo ludzie dzielą się na dwie kategorie: dobrych i złych. W obecnej rzeczywistości są oni z sobą przemieszani tak, że uczniowie Jezusa – Apostołowie nie będą w stanie oddzielić jednych od drugich (por. Mt 13,24-30)⁵⁶. Zatem Bóg dopuszcza, że w Jego królestwie, obok dusz świętych i wiernych, znajdują się także grzesznicy. Tych ostatnich, choć godni są zatracenia, nie pozbawia doczesnego bytu. Znosi ich cierpliwie i sam dokona kiedyś oddzielenia sprawiedliwych od grzeszników. Jego postępowanie z grzesznikami podyktowane jest zasadą: „Nie chcę śmierci grzesznika, lecz aby się nawrócił i żył” (por. Ez 33,11).

Z wyboru czy pokus, przynależąc do złego i stając się czynnymi sprawcami złości (por. Mt 9,4), ludzie ci tworzą „plemię przewrotne” (Mt 12,39) i są zdolni do mówienia „kłamliwie wszystkiego złego” (Mt 5,11). Jezus zaś w swej wielkości potrafi czytać w sercu człowieka i zna jego najskrytsze tajemnice (por. 1 Sm 18,7). Dowodem tego, że myśli uczonych w Piśmie nie były tylko czysto teoretycznymi i intelektualnymi refleksjami, ale była w tym również zaangażowana ich wola, jest zdanie Jezusa: „Dlaczego macie złe myśli w sercach waszych?” (Mt 9,4). Co więcej, mogą one nawet przybrać formę oszczerstwa, a więc szczególnej koncentracji nienawiści i złości, które jest jedną z możliwych kategorii cierpienia, także podczas prześladowań (por. Mt 5,11; Ez 22,9; Syr 28,9)⁵⁷. Odnosząc tę rzeczywistość do Apostołów

⁵⁵ Por. Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, Città del Vaticano 1975, nr 18; Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 106; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, nr 34; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, Città del Vaticano 1992, nr 7.

⁵⁶ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 10, 16, 75, 106; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, nr 13; C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, Paris 1962, s. 29-33; H.-D. Wendland, *Etica del Nuovo Testamento*, s. 15-18; M. García Cordero, *Teología de la Biblia*, 2-3: *Nuevo Testamento*, s. 192-197; F. Montagnini, *Messaggio del regno e appello morale nel Nuovo Testamento*, Brescia 1976, s. 120-164.

⁵⁷ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Redemptoris donum”*, nr 9; Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris”*, nr 5-7, 21, 26; J. M. Casabo Suqué, *La teología moral en San Juan*, Madrid 1970, s. 126-129; K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu. III: Etos*, Kraków 1984, s. 39-42; P. Piva, *Teologia morale generale o delle categorie motali fondamentali*, Roma 1981, s. 89-93.

Dzieje zanotują: „A oni odchodzili sprzed Sanhedrynu i cieszyli się, że stali się godni cierpieć dla imienia Jezusa”: (Dz 5,41).

Mętna fala złości zagraża także chrześcijanom, dlatego winni ja rozpoznawać i się przed nią zdecydowanie bronić. Może istnieć bowiem w człowieku zło, które go deprawuje (por. Mt 6,23). Chore, zaćmione serce człowieka przyłgnie do tego, który jest ciemnością i nazywa się inaczej „księciem ciemności”. Jeśli życie człowieka zostanie zaciemnione przez zło, to człowiek nie dostrzeże właściwej drogi postępowania. Jego życie zamieni się w błądzenie w mroku. Jeśli to światło w człowieku stało się ciemnością, to zaślepienie będzie jeszcze gorsze niż ślepotą fizyczną.

Na drodze zrozumienia i przyjęcia orędzia Jezusa Chrystusa oraz pełnego zaangażowania się wewnątrznie po stronie Jego nauki może stawać przeszkoda zewnętrzna, a jest nią szatan. Zatem szkodliwa jest działalność złego, ale równocześnie także brak wysiłku ze strony człowieka w kierunku zrozumienia nauki Jezusowej ułatwia szatanowi jego zgubną działalność (por. Mt 5,10; 13,19.21; Łk 11,26; Hbr 10,33)⁵⁸. „Zły” z Ewangelii Mateusza (por. Mt 13,19-21) jest nazywany przez Marka szatanem (por. Mk 4,15), a przez Łukasza diabłem (por. Łk 8,12).

Należy sądzić z doświadczeń i obserwacji, że istnieje cały przemyślnie utkany i często zakamuflowany splot „złośliwości” – przeciwstawienie dobroci Boga (por. Mt 20,15). Wywodzi się on od złego i zmierza do usiudlenia ludzi (por. Ez 13,12-20). Tylko życiodajna łączność z Ojcem, która czyni chrześcijanina w sakramencie chrztu św. podobnym dla Niego synem, może go uchronić od porażki (por. Rz 8,15; Ga 4,5)⁵⁹. Wobec tych sytuacji Pan Bóg jest nie tylko sprawiedliwy, lecz „więcej niż sprawiedliwy”, tj. miłosierny.

Zakończenie

Najlepiej rozumiemy teraz, że „Ojcze nasz” jest „streszczeniem Ewangelii”. W modlitwie tej każdy wierzący wzywa miłosierdzia Ojca ze świadomości

⁵⁸ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, nr 30-31, 46; Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 11; G. Sjöberg, *Das Licht in die. Zur Deutung von Mt 6,22f. Par. „Studia Theologica”* 5:1952 s. 89-105; W. Wenham, *The Interpretation of the Parable of the Sower. „New Testament Studies”* 20:1974, s. 299-319; M. Kokot, *Znaczenie nasienia w przypowieści o siewcy. „Ruch Biblijny i Liturgiczny”* 26:1973 s. 99-107.

⁵⁹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 9-10; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, nr 11; Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, nr 37.

mością, że takie właśnie jest prawdziwe i autentyczne oblicze Boga, które objawił Jezus. Dzięki tej modlitwie każdy coraz głębiej odkrywa, kim jest i do czego został powołany. Objawiając oblicze Boga jako Ojca, Jezus wzywa wszystkich ludzi, aby naśladowali Jego ojcowską dobroć. Ta zaś wyraża się w przebaczącej miłości, we wrażliwości na wszelkie potrzeby, w niesieniu pociechy i pomocy. Jednym słowem ojcostwo – to nieustanna bliskość Boga, który każdego człowieka obdarza prawdziwym i niekończącym się nowym życiem.

„Ojcze nasz” to modlitwa, jaką Jezus zechciał przekazać swoim uczniom (por. Łk 11,1-2). To modlitwa charakterystyczna dla nowo powstałej wspólnoty. To także forma rozmowy z Bogiem, ale także kodeks postępowania ucznia Jezusowego. Wyznacza ona punkty dojścia na długiej drodze, która pod mądrym przewodnictwem Jezusa wiodła stopniowo do zrozumienia ścisłej więzi, jaką ochrzczeni winni utrzymywać z Bogiem. Jest to dla wszystkich chrześcijan modlitwa święta, nie tylko dlatego, że pochodzi z ust samego Jezusa, ale zwłaszcza dlatego, że pragnął On ukazać w niej oryginalność chrześcijańskiej wiary. Jezus jest konieczną drogą prowadzącą do Boga; za Jego pośrednictwem jako Syna otrzymaliśmy możliwość zwracania się do Boga imieniem Ojcze, z dziecięcą serdecznością (por. Rz 8,15). To modlitwa tożsama z Chrystusową w Getsemani (por. Mk 14,36).

W tym właśnie kontekście zostaje usytuowana modlitwa „Ojcze nasz”, modlitwa wybitnie chrześcijańska, pochodząca z serca człowieka i, że się tak wyrazimy, skierowana do serca Boga. Odznacza się zwięzłością, głębią i nie zawsze dającą się wyrazić otwartością, jakie charakteryzują dojrzały stosunek do Ojca.

Recenzje

Jan Jaworski, *Podstawy patriotyzmu Jana Pawła II* Norbertinum, Lublin 2012, ss.139.

W obliczu gwałtownych zmian cywilizacyjnych, przynoszących szeroko rozumiany postęp kulturowy oraz rewolucyjne próby przededefiniowania tradycyjnych wartości, aby dobrze odnajdywać się w realiach współczesności, zachowując przy tym prawo Boże, należy sięgnąć do sprawdzonych, tradycyjnych autorytetów. Ojciec Święty Jan Paweł II, którego nauczanie i indywidualna więź z Polską kształtowała pojęcie umiłowania Ojczyzny kilku pokoleń jego rodaków, stanowi niekwestionowany wzór właściwego pojmowania miłości i szacunku wobec rodzinnego kraju, a także usytuowania tej relacji w indywidualnym systemie wartości.

Recenzowana pozycja podejmuje zagadnienie definiowania patriotyzmu przez Papieża Polaka, a także kształtowanie się jego osobistego stosunku do ziemskiej ojczyzny. Wydana praca oparta jest na obronionej rozprawie doktorskiej autora. Monografię cechuje zakres homogeniczny, skupiony na ścisłym obszarze tematycznym, zachowując stosunkowo szeroki kontekst analityczny. Publikacja ma charakter teoretyczny i została dobrze przygotowana pod względem merytorycznym. Pozycja została oparta na dokumentach papieskich, publikacjach i wystąpieniach Karola Wojtyły oraz, w późniejszym okresie Jana Pawła II, skorzystano także z obszernej literatury przedmiotu. Należy zaznaczyć, iż autor w małym stopniu oparł się na dostępnych tekstach z Magisterium Kościoła, mogących dodatkowo pogłębić rozumienie omawianej tematyki. Przyjętą w realizacji pracy metodę analizy należy uznać za poprawną, choć sama w sobie nie doprowadza do pełnego wyczerpania tematu.

Układ książki zapewnia czytelnikowi przyjazną lekturę oraz względną przejrzystość treści. Monografię otwiera słowo wstępne Stanisława Kardynała Dziwisza (s. 5). Kolejno umieszczono obszerne wprowadzenie, podzielone tematycznie na mniejsze fragmenty (s. 9-37). Główna część pracy obejmująca cztery podzielone rozdziały została zatytułowana „Myśląc Ojczyzna” (s. 39-112). Publikację w jej głównym zakresie kończy podsumowanie (s.113-122). Zwieńczenie stanowią aneksy oraz indeks osób, który w sposób pozytywny wpływa na jakość korzystania z książki, ułatwiając naukową kwerendę (s. 123-137). Swoistą klamrę publikacji stanowi dobrze opracowany i klarowny spis treści (s. 139).

Autor rozpoczyna od wprowadzenia czytelnika w cel i zakres omówionych w tekście dociekań (s. 11-14). Ten fragment pracy charakteryzuje się

wysoką jakością i precyzją w charakterystyce podejmowanej problematyki.

Kolejno następuje długi opis warsztatu bibliograficznego (s. 15-27). Trzeba podkreślić, iż na etapie tworzenia monografii wykorzystano bardzo dużo dobrej jakości literatury przedmiotu i opublikowanych prac źródłowych. Bibliografia została przedstawiona w sposób opisowy, z komentarzami autora do wielu z wymienionych pozycji, stanowiąc jeden z podrozdziałów obszernego wprowadzenia. Taki sposób wskazania tekstów źródłowych, choć pozwala lepiej zrozumieć zamysł i motywacje twórcy, znacznie utrudnia ich identyfikację zarówno w aspekcie naukowym, jak również w czasie swobodnej lektury. Bibliografię należałoby umieścić na początku lub końcu monografii, nie dokonując przy tym obszernych komentarzy, aby zachować przejrzystość tekstu. Autor przyjął koncepcję podziału bibliografii na poszczególne obszary tematyczne zawarte w treści pracy, co niewątpliwie stanowi dodatni element jakościowy.

W dalszej części wprowadzenia podjęto skutecznie sfinalizowaną próbę ukształtowania teoretycznej definicji pojęć patriotyzmu i nacjonalizmu, uwzględniając rozróżnienia między nimi (s. 28-31). Autor dąży do jak największej przejrzystości i zachowania stosunkowo prostego języka pracy naukowej, tak, aby mogła ona służyć osobom nie wchodzącym w skład środowiska akademickiego, tym samym również przytoczone powyżej zagadnienie zostało opracowane w sposób klarowny, choć nieco pobieżny, pozostawiając możliwość rozwinięcia tematu.

Ostatnia część wprowadzenia dotyka aspektu inkulturacji oraz zagadnienia więzi między Ewangelią, a kulturami narodowymi w rozumieniu Kościoła Powszechnego (s. 32-37). W tym względzie szczególnie cenna jest analiza podejmowanego przez Jana Pawła II nauczania, które w swojej istocie stanowiło kontynuację i rozszerzenie rozumienia problematyki inkulturacji zdefiniowanej przez Vaticanum II.

Pierwszy rozdział głównego obszaru publikacji charakteryzuje Drugą Rzeczpospolitą jako kraj europejski, dotyka także zagadnienia odzyskania niepodległości w roku 1918 oraz analizuje tradycje historyczne młodej polskiej państwowości (s. 41-64). Autor przedstawił szeroką analizę społeczno-histeryczną Ojczyzny Ojca Świętego, słusznie dając czytelnikowi możliwość dostrzeżenia ziemskiego wymiaru korzenia patriotyzmu Jana Pawła II.

Rozdział drugi ukazuje rolę doświadczenia komunizmu na kształt papieskiego patriotyzmu (s. 65-81). W tym kontekście praca dotyka nie tylko historycznego aspektu reżimu, ale także społecznej i teologicznej proble-

matyki ideologii, destrukcyjnie oddziałującej na rozum i serce człowieka.

Trzeci rozdział charakteryzuje Polskę pod względem dziedzictwa kulturowego (s. 82-100). Autor wskazał na ciągle żywą rolę spuścizny i dorobku tradycji ojczystych papieża Jana Pawła II, pod tym względem wykazując bardzo dobrą znajomość opisywanego zagadnienia, w prawidłowy sposób wyprowadzając dokonywaną analizę źródłową.

Rozdział czwarty obejmuje emigracyjny aspekt patriotyzmu i jego rolę w kształtowaniu filarów uczuć patriotycznych Ojca Świętego (s. 101-112). Autor opisuje także relację Jana Pawła II i jego nauczanie skierowane do Polonii, podkreślając znaczenie konieczności stałego zachowywania przez przebywających na obczyźnie ścisłego związku z krajem ojców.

Wartościowym elementem, rozwijającym tematykę podjętą w pracy, jest pierwszy z aneksów rozwijający zakres bibliograficzny (s.125-129). Autor wskazuje w nim na cenne źródła, do których dotarł już po zakończeniu przygotowania rozprawy doktorskiej, a które mogą rozszerzyć czytelnikowi omawiane uniwersum. Tym samym Jan Jaworski jawi się jako badacz, będący przede wszystkim praktykiem, który nie poprzestaje na wypracowanej już przez siebie pracy, ale kontynuuje swoją kwerendę w poszukiwaniu nowych materiałów.

Podjmując konkluzję nad recenzowaną publikacją, należy podkreślić, iż pomimo poczynionych w niniejszym tekście drobnych uwag, stanowi ona cenną syntezę podstaw tematyki patriotyzmu w życiu i nauczaniu Jana Pawła II. Monografia została napisana w sposób przystępny, co, jak zaznaczono powyżej, może ułatwić jej lekturę także osobom niezajmującym się na co dzień nauką. Tym samym niniejsza pozycja w znacznym stopniu przyczynia się do upowszechnienia dziedzictwa Ojca Świętego, umożliwiając tym samym podejmowanie głoszonej przez niego nauki w realiach kolejnych dekad XXI wieku. Praca Jana Jaworskiego może stanowić istotny wkład w literaturę bibliograficzną dotyczącą Papieża Polaka, ale przede wszystkim należy traktować ją jako kompendium wiedzy pastoralnej, mogącej znacznie przyczynić się do rozwoju duszpasterstwa emigracyjnego, tak potrzebnego w specyfice eklezjalności współczesnych czasów.

Jakub Akonom

Ks. Andrzej Lubowicki, *Młodość w Służbie Ewangelii. Misja formacyjna Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży w Polsce*. Teologia Pastoralna na UKSW, Warszawa 2014, ss. 309.

Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży jako wspólnota skupiająca młodych katolików na trwałe zakorzeniła się w realiach współczesnego duszpasterstwa w Polsce. Organizacja ta posiada korzenie sięgające dwudziestolecia międzywojennego, bazuje więc na długim doświadczeniu działań pastoralnych Kościoła w różnorodnych warunkach. Dzięki temu może stale czerpać z bogactwa wiedzy *a posteriori* wynikającej z wypracowanego systemu formacyjnego i towarzyszeniu ludzi młodym w rozwoju ku osiągnięciu dojrzałych postaw religijnych, patriotycznych i społecznych. Członkowie Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży kształtują swój umysł, i ducha tak, aby mogli realizować zawołanie organizacyjne „przez cnotę, naukę i pracę służyć Bogu i Ojczyźnie – gotów!”

Ks. Andrzej Lubowicki w swojej książce, wydanej na podstawie własnej rozprawy doktorskiej napisanej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie, charakteryzuje struktury i działania Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży. Publikacja ma charakter homogeniczny ze wskazaniem na teologię pastoralną. Praca została napisana z wykorzystaniem metody analityczno-badawczej, autor zaś wykazał się dużą znajomością omawianego zagadnienia. Książka stanowi cenne źródło wiedzy nie tylko o samej teorii aspektu formacyjnego, ale także w dużym stopniu o realizowanej praktyce duszpasterskiej. Publikację otwiera Słowo biskupa drohiczyńskiego (s. 5-6), dalej zaś Słowo przewodniczącego Prezydium Krajowej Rady KSM (s. 7-8) oraz Słowo prezesa KSM Diecezji Drohiczyńskiej (s. 9-10), po których następuje wstęp (s. 11-18). Książka składa się z pięciu rozdziałów, podzielonych z kolei na mniejsze podrozdziały, zaś bezpośrednio po nich zamyka ją krótkie zakończenie (s. 263-266). W części końcowej zlokalizowano wykaz skrótów (s.267-268), bibliografię (s. 267-295), streszczenie w języku angielskim (s. 297-300), spis treści (s. 301-303) oraz dodatek zawierający zestawienie elementów graficznych w postaci plakatów promocyjnych pod nazwą „Inicjatywy KSM Diecezji Drohiczyńskiej w kalejdoskopie”. Źródłami, na których w sposób wzorowy opiera się autor, są przede wszystkim dokumenty wewnętrzne Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży opisujące funkcjonowanie organizacji w przeszłości oraz obecne regulacje. Ks. Andrzej Lubowicki bazuje także na bogatej literaturze przedmiotu oraz nauczaniu ostatnich papieży, zwłaszcza Jana Pawła II.

Pierwszy rozdział został opatrzony tytułem „Uwarunkowania historyczne odrodzenia KSM w Polsce” (s. 19-56). Poruszono w nim zagadnienia związane z dziejami organizacji przed pierwszą wojną światową, w tym zakresie, szczególnie rozwijając wątek Akcji Katolickiej (s. 21-25). Kolejno autor poruszył tematykę pierwotnych struktur i genezy KSM w okresie jego powstawania (s.25-29). Następnie przedstawiono istniejący przed II wojną światową **podział Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży** na dwa pioniry, w których udział był uwarunkowany płcią (s. 30-41). W dalszej kolejności nakreślono także sytuację KSM po zaprzestaniu działań wojennych i okresie PRL (s. 41-47). Rozdział pierwszy został zakończony przez interesujący opis odrodzenia się struktur organizacji po upadku komunizmu (s. 47-58).

Rozdział drugi zatytułowano „Sytuacja prawno-organizacyjna KSM w Polsce” (s. 57-93). Autor skupił się w nim na wykazaniu szczególnego charakteru organizacji, najpierw kościelnego (s. 58-62), później zaś cywilno-społecznego (s. 62-64). Następnie przedstawiono działalność KSM i jego podłoże prawne w odniesieniu do innych organizacji pozarządowych (s. 64-70). W dalszej części przeprowadzono szczegółową analizę struktury organizacyjnej z podziałem na szczebel krajowy, diecezjalny, dekanalny oraz parafialny (s. 70-78) w pełni wyczerpując tym samym wątek hierarchii oraz wzajemnych zależności. Kolejno ukazano założenia ideowe stowarzyszenia, skupiając się na celach i zadaniach wynikających z zapisów statutowych (s. 79-82), filarach młodzieżowej duchowości i metodach pracy zmierzającej w kierunku jej rozwoju (s.82-89), a także na wyróżniających KSM elementach jedności organizacyjnej.

Rozdział trzeci pod tytułem „Założenia wychowawcze i ich realizacja w strukturach KSM” (s. 95-142) stanowi dogłębną analizę koncepcji i metod pracy formacyjnej podejmowanej w stowarzyszeniu. Autor podjął temat opcji kształcenia i przysposobienia do życia odbywającego się na poziomie rodziny (s. 97-100). W dalszej kolejności rozwinięto aspekt wychowawczy zmierzający ku chrześcijańskiej koncepcji rozumienia osoby (s. 101-107), a także bezpośrednio powiązany motyw wpływu kształtowania ducha i charakteru na zdolność do wchodzenia i podejmowania relacji interpersonalnych (s.107-115). Zwieńczeniem tego fragmentu książki jest skonfrontowanie działań organizacji, bazujących zwłaszcza na współpracy z innymi podmiotami, z potrzebami dorastających młodych osób, przygotowujących się do założenia rodziny (s.115-127). Następnie ukazano wychowawczą funkcję wspólnoty Kościoła (127-131) oraz scharakteryzo-

wano współpracę poszczególnych, odpowiedzialnych podmiotów w dziele kształtowania młodzieży (s. 131-142).

Rozdział czwarty, będący najbardziej rozbudowanym, zatytułowany „Integralna formacja członków KSM” (s. 143-223) głęboko wpisuje się w charakter publikacji, bowiem to właśnie on ukazuje najważniejsze aspekty pracy formacyjnej w organizacji. W ramach wprowadzenia w wątek podstaw teologicznych religijności i formacji religijnej podejmowanej w strukturach Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży, autor słusznie odniósł się do źródeł i dokumentów Kościoła (s. 146-148). W dalszej części szczegółowo opisano zagadnienie formacji religijnej w KSM (s. 150-154) oraz jej etapy i wewnętrzne stopnie (s. 154-161). Następnie książka wskazuje, iż duże znaczenie w codziennej pracy formacyjnej Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży ma jego bezpośredni wpływ na kształtowanie i umacnianie postaw eklezjalnych poprzez zakorzenianie ludzi młodych w strukturach organizacji religijnej i w samym Kościele (s. 161-163). Autor prowadzi rozważanie w oparciu o refleksję, iż odbywa się to zwłaszcza przez wychowywanie do wiary dojrzałej, wyznawania i świadczenia o niej poprzez czynne i regularne uczestnictwo w życiu sakramentalnym (s. 163-165). Dalej ks. Andrzej Lubowicki ukazał rangę i skuteczność stosowania przez stowarzyszenie działań i materiałów formacyjnych opartych na Słowie Bożym, dążących do rozbudzenia wiary (s. 166-167). Autor wykazuje, że kluczową rolę w tym procesie ma także życie sakramentalne (s. 163-169). Na tym etapie publikacji podkreślona została także rola głoszenia Słowa Bożego w procesie poznawania i krzewienia wiary. Następnie przeanalizowano proces kształtowania więzi ze wspólnotą Kościoła w odniesieniu do życiowej postawy osób młodych (s. 169-176). Odpowiednio przygotowana młodzież może podejmować wyzwania ewangelizacyjne, stąd w publikacji ukazano aspekty formacji apostołskiej (s. 177-179) zarówno wobec Kościoła (s. 179-184), jak i wobec współczesnego świata (s. 184-193), prowadzonej w strukturach stowarzyszenia. Ostatnia część rozdziału czwartego została poświęcona formacji członków KSM w zakresie społeczno-kulturalnym i patriotycznym (s. 193-220). Autor dobrze przedstawił zakres formacji indywidualnej (s. 194-198), a zwłaszcza wskazał na rolę organizacji w przygotowaniu do podjęcia odpowiedzialności za naród oraz państwo (s. 198). Według ks. Lubowickiego formacja patriotyczna KSM jest w stanie kształtować nie tylko dojrzałych chrześcijan, ale także obywateli kierujących się miłością ojczyzny (s. 198-204). Dobrze ukształtowany młody chrześcijanin, może, dzięki wzorcom wpojonym w KSM, rozwijać cnoty sprawiedliwości,

solidarności i wolności. Odpowiednie przygotowanie może posłużyć także owocnemu zaangażowaniu w życie gospodarcze. Aspekt szerokiej formacji laikatu zostaje przez autora zamknięty odniesieniem do działań KSM w zakresie życia kulturalnego oraz inicjatyw sportowo-turystycznych.

Ostatni, piąty rozdział, został zatytułowany „Paradygmaty pastoralne dla misji formacyjnej KSM w Polsce” (s. 227-261). Publikacja podejmuje zagadnienia współczesnej roli KSM wobec Kościoła w Polsce, realizowanej poprzez inicjatywy ogólnokościelne (s. 228-236), a także na poziomie diecezji (s. 236-240) oraz parafii (s. 240-246). Należy zaznaczyć, że ks. Andrzej Lubowicki opisał także możliwość zaangażowania się członków KSM w życie liturgiczne parafii (s. 242). **Wątek ten został opracowany powierzchownie**, z pominięciem głębszej analizy roli młodych wiernych świeckich w liturgii, co pomimo dominującej tematyki pastoralnej mogłoby ubogacić książkę i poszerzyć jej uniwersum. Dalsza część rozdziału została poświęcona aktywności w dziedzinach społeczno-kulturalnych (s. 246-247), oraz współpracy z organizacjami kościelnymi (s. 247-252). W rozdziale piątym określono także istotną rolę i aktywny udział KSM w życiu społeczności lokalnych (s. 252-256). Rozdział zamyka zagadnienie praktycznej promocji wartości ewangelicznych w szeregach KSM (s. 256-261).

Reasumując, należy zaznaczyć, iż publikacja ks. Andrzeja Lubowickiego stanowi duży wkład w udokumentowanie i wskazanie kierunków działań pastoralnych wobec młodzieży w Polsce. Książka jest napisana w sposób przystępny, zachowując solidność naukową i specjalistyczny charakter, prosto obrazuje przedstawione zagadnienia, jednocześnie cały materiał został solidnie oparty na źródłach, które tworzą bogatą i bardzo obszerną bibliografię. Warto, aby osoby odpowiedzialne za Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży oraz inne organizacje podejmujące wyzwanie duszpasterstwa młodych przystąpiły do lektury niniejszej pozycji, aby zaczerpnąć z niej inspirację do twórczego działania w duchu wiary.

Jakub Akonom

Red. M. Teresa Jakoniuk, *Matka Paula Malecka i jej dzieło. Pierwsze Sympozjum w Zgromadzeniu Córek Najczystsze Serca Najświętszej Maryi Panny*. Biblioteka Drohiczyńska XIX. Drohiczyńskie Towarzystwo Naukowe, Kuria Diecezjalna w Drohiczynie, Nowe Miasto nad Pilicą 2013, ss. 116.

Zgromadzenie Córek Najczystsze Serca Najświętszej Maryi Panny, którego członkinie są powszechnie nazywane siostrami sercankami, może poszczycić się bogatą historią współzałożycielki Rodziny Zakonnej. Owocna działalność Matki Pauli Małeckiej, zaangażowanie w tworzenie dziedzictwa, które pomimo 85 lat od jej śmierci do dziś jest żywe i stale podejmowane, określa zakres tematyki sympozjum naukowego o zasięgu międzynarodowym, które odbyło się w dniu 22 czerwca 2013 roku w Nowym Mieście nad Pilicą.

Owoce niniejszego spotkania jest monografia opracowana w formie pracy zbiorowej. Książka ma charakter interdyscyplinarny, łączący historię Kościoła oraz teologię duchowości. Praca w znacznej mierze ma charakter teoretyczny, aspekt badawczy realizując w postaci analizy i skutecznego usystematyzowania informacji wynikających z dostępnych źródeł. Publikacja z uwagi na swój charakter została przygotowana w sposób homogeniczny.

Książkę otwiera słowo wprowadzające napisane przez matkę Teresę Jakoniuk, Przełożoną Generalną Zgromadzenia Córek Najczystsze Serca Najświętszej Maryi Panny, ukazujące uniwersum podejmowanych zagadnień, a także cel oraz koncepcję całej pracy (s. 6-8). Znajduje się tam także opis wydarzenia sympozjalnego i jego struktury, informacja dotycząca zaproszonych gości, uczestników oraz wygłoszonych konferencji. Monografia została podzielona na sześć stosunkowo krótkich rozdziałów obejmujących referaty poszczególnych prelegentów (s. 9-93). W dalszej kolejności załączono dwuczęściowy aneks, obejmujący przede wszystkim homilię ks. biskupa Józefa Zawitkowskiego zatytułowaną „Wszystko w Jezusie!” wygłoszoną w czasie Mszy Świętej, która stanowiła element otwierający sympozjum (s. 97-101). Druga część aneksu zawiera zdjęcia ilustrujące przebieg obrad oraz towarzyszących im wydarzeń (s. 103-116). Należy zaznaczyć, że praca jako całość nie posiada właściwego zakończenia, które mogłoby stanowić istotną klamrę zamykającą i podsumowującą przedstawione treści, a także gest, podtrzymujący nawiązaną z czytelnikiem relację.

Pierwszy rozdział stanowi zapis referatu Barbary Konobrodzkiej zaty-

tułowanego „**Życie i dzieło Matki Pauli Maleckiej**” (s. 9-17). Autorka podejmuje w nim szczegółową analizę życiorysu Matki Współzałożycielki, rozpoczynając od jej narodzin oraz charakterystyki społecznej jej rodziny. Autorka w ciekawy sposób opisuje rozwój duchowy głównej bohaterki, odnosząc go do dziejących się w tle wydarzeń rodzinnych i narodowych związanych z niespokojnym okresem zaborów. Czytelnik, śledząc działania Matki Pauli związane z pierwszym kontaktem z życiem zakonnym, oraz późniejszym zaangażowaniem w zatwierdzenie Zgromadzenia przez Ojca Świętego, ma okazję dostrzec nie tylko ogrom jej działań, ale także odnieść jej posługę do aktywności ojca Honorata Koźmińskiego. Ważnym punktem tej części monografii, stanowiącym niejako jego podrozdział, są wspomnienia siostr zakonnych o Matce Pauli (s. 14-16). Istotnym punktem, zwłaszcza dla próbujących zgłębić duchowość bohaterki niniejszej pracy, jest punkt dotyczący dewiz życiowych, którymi kierowała się Matka Malecka.

Drugi rozdział pod tytułem „**Duchowość Córek Serca Maryi**” stanowi zapis prelekcji Teresy Nowackiej (s. 19-34). Został on precyzyjnie podzielony na punkty określone zawartymi w treści tytułami co ułatwia czytelnikowi wniknięcie w schemat rozważań. Autorka podjęła próbę zdefiniowania pojęcia „duchowość” oraz „charyzmat”, a następnie określiła w sposób syntetyczny charakterystykę duchowości sercańskiej, bazując na wzorze Serca Maryi, życiu ukrytym, współnocie serc i modlitwy oraz skrytości życia konsekrowanego. Kolejno opisano wzory serca i przymioty, jakimi winno się wyróżniać. W odniesieniu do charyzmatu Córek Serca Maryi w sposób klarowny zostały nakreślone dary związane z realizacją powołania.

Trzeci rozdział „**Wiara w życiu Matki Pauli Maleckiej**” został przygotowany przez redaktor monografii Teresę Jakoniuk (s. 35-48). Ten fragment pracy charakteryzuje się wzorowym podziałem spisanych treści w postaci punktów oraz wstępu i zakończenia, ułatwiających percepcję materiału przez podejmujących się lektury. W głównej części poruszono zagadnienie dotyczące przyjęcia i rozwoju wiary w świeckim okresie życia Pauliny Maleckiej. Następnie przeanalizowano rolę wiary w życiu zakonnym oraz podejmowanie praktycznych aspektów duchowości i wprowadzanie jej do codziennych decyzji przez Matkę Malecką.

Rozdział czwarty autorstwa Haliny Szymczyk został zatytułowany „**Serce Maryi w duchowości sercanki**” stanowi pogłębione studium w zakresie teologii życia wewnętrznego (s. 49-64). Także ten rozdział z uwagi na punkty oraz podpunkty należy do godnych zainteresowania i zachowujących wysoki poziom standardów edytorskich. Refleksja dotyka m.in. ojca

Honorata Koźmińskiego, jego zawierzenie i akty oddania Niepokalanemu Sercu Maryi, jego przynależność do bractw oraz nauczanie dotyczące Serca Matki Zbawiciela. Poruszono także aspekt stosunku osoby oraz działań Matki Maleckiej do Tajemnicy Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny, obszerniej dotykając głównych rysów i cech jej duchowości oraz promowanych przymiotów o charakterze maryjnym. W dalszej części poruszono wątek współczesnej duchowości zakonnej i bieżących wyzwania formacyjnych na płaszczyźnie indywidualnej i wspólnotowej.

Piąty rozdział pod tytułem „Myśl i działalność pedagogiczna Matki Pauli Maleckiej” autorstwa Genowefy Niewęgłowskiej został napisany w sposób poprawny, zachowując przejrzystą strukturę tekstu (s. 65-78). Rozdział analizuje wpływ uwarunkowań społecznych i czynników zewnętrznych w okresie zaborów na koncepcję wychowawczą Matki Pauli. Kolejno podjęto szczegółową charakterystykę działalności wychowawczej oraz dydaktycznej Sióstr Sercanek w latach 1885-1922. Należy podkreślić umieszczenie w tej części rozdziału dokładnie przygotowanej tabeli zestawiającej poszczególne placówki zakonne, liczbę wychowanków, opiekunów oraz czas działania. Dalej w przystępny sposób opisano aspekty patriotyczne oraz religijne pedagogicznej aktywności współzałożycielki sióstr sercanek.

Ostatni, stosunkowo krótki, szósty rozdział został opatrzony tytułem „Matka Paula w życiu Wspólnoty Córek Serca Maryi” (s. 79- 93). Jego autorka, Maria Matejuk, charakteryzuje krótko każde z współcześnie istniejących Dzieł Zgromadzenia, którym patronuje jego współzałożycielka. W rozdziale wskazano także inne, współcześnie istniejące formy jedności z Matką Malecką podejmowane na sposób fizyczny oraz duchowy. Ta część monografii z punktu widzenia pastoralnego wzbudza mieszane uczucia. Z uwagi na szeroki obszar badań jest przygotowana w sposób zbyt powierzchowny, gdyż nie porusza odpowiednio obszernie przywołanych wątków. Czytelnik chętnie wniknąłby głębiej w szczegóły związane z podtrzymywaniem pamięci założycielki oraz bieżącą działalnością wspólnoty zakonnej. Należałoby więc w tym zakresie rozszerzyć pracę o dodatkowe, ważne treści, mogące w pełni wyczerpać podjętą tematykę miejsc, działań i inicjatyw.

Podjmując refleksję nad omawianą monografią, należy wziąć pod uwagę fakt, iż w znacznej części oparta została na źródłach, do których dostęp, z uwagi na ich zakonny charakter, może być utrudniony dla świeckich badaczy. Praca stanowi więc niejako furtkę, poprzez którą czytelnik może głębiej wniknąć w dzieje i historię Matki Pauli Maleckiej, a wraz z nią także

całego Zgromadzenia. Tym samym jest więc jedną z nielicznych, tak szczegółowych publikacji charakteryzujących osobę tytułowej założycielki na podstawie przeprowadzonej kwerendy, stanowiącej właściwą i adekwatną metodę badań. Choć publikacja wykazuje teoretyczno-analityczny charakter, trzeba dla sprawiedliwej oceny zaznaczyć wielość źródeł obejmujących literaturę przedmiotu oraz wcześniej wspomniane archiwalne dokumenty zakonne.

Książka znacząco odbiega jednak od powszechnie przyjętych standardów wydawniczych, bowiem odnośniki do tekstu zostały zamknięte tylko w przypisach dolnych, brak jednak ogólnej dla całego wydania bibliografii. Taka forma zebrania źródeł nie znalazła także zastosowania w spotykanej niekiedy koncepcji podziału bibliografii na poszczególne rozdziały. Tym samym utrudnia to łatwy dostęp czytelnika do obszernych danych źródłowych stanowiących przecież istotny filar i atut niniejszej publikacji.

Należy uznać, iż mimo zaznaczonych braków, omawiana lektura stanowi duży wkład w udokumentowanie i wskazanie kierunków działań Zgromadzenia Córek Najczystszego Serca Maryi. Publikacja może okazać się pomocna zwłaszcza dla historyków Kościoła, ale także dla ludzi zainteresowanych charyzmatem Zgromadzenia i rozwojem duchowości w oparciu o uznane i sprawdzone metody. Warto, aby po książkę sięgnęły także osoby odpowiedzialne za formację i przygotowanie do życia zakonnego, by zaczerpnąć z niej inspirację do efektywnych działań w swojej wspólnocie.

Jakub Akonom

Tomáš Halík, *Czas pustych kościołów*, Kraków 2020, ss. 220.

Bóg w pustych kościołach

Z nadzieją sięgnąłem po nową książkę Tomáša Halíka. Po niedawno opublikowanej w języku polskim jego autobiografii, nabrałem jeszcze większej ochoty na czytanie „czeskiego Tischnera”, jak niektórzy nazywają praskiego teologa. „Czas pustych kościołów” to książka pełna duchowych inspiracji, klasycznych Halíkowych wątków, wplecionych w naszą aktualną sytuację egzystencjalną. To przewodnik dla wszystkich, którzy mierzą się w dobie pandemii z najważniejszymi pytaniami. Halík, niczym Gottfried Wilhelm Leibniz, przedstawia własną teodycę. Jest ona zdecydowanie inna niż ta osiemnastowieczna. Inny jest też świat, inni i my jesteśmy. Bóg na szczęście, tak wtedy, jak i dzisiaj, nie zmienia się. Doskonale wie o tym T. Halík, dlatego staje przed kamerą w pustym kościele św. Salwatora na praskiej starówce. Chce przejść ze słuchającymi go pod drugiej stronie ekranu drogę od Środy Popielcowej do Zielonych Świątek. „Czas pustych kościołów” stanowi zbiór siedemnastu kazań. Nie są to jedynie biblijne interpretacje tekstów liturgicznych. Halík inspiruje się Ewangelią i na niej buduje narracje, pełne teologicznej głębi. Sięgnijmy do najciekawszych wątków tej pracy.

Kontekst kazań

Jest nim dla czeskiego teologa obecna sytuacja. „Doświadczenie pandemii, wyznaje Halík, utwierdziło mnie w przekonaniu, do którego skłaniałem się już wcześniej, analizując współczesną sytuację religijną: nie mamy dziś do czynienia z sekularyzacją w rozumieniu religijnego kryzysu poczucia bezpieczeństwa, ale z całkowitym kryzysem poczucia bezpieczeństwa współczesnego człowieka, bezpieczeństwa religijnego i świeckiego. Jeśli chcemy zrozumieć świat, który się właśnie rodzi – świat, w którym nadal będą trwać główne procesy globalizacji, jakimi są wszelkiego rodzaju choroby, włącznie z populistycznymi ideologiami i religijnym fundamentalizmem – musimy porzucić wiele starych wyobrażeń i uproszczonych schematów myślenia, także w naszym myśleniu o religii”. Dlatego czeski myśliciel proponuje, podobnie jak dominikanin o. Maciej Zięba, podjęcie „preewangelizacji”, przez którą rozumie systematyczną pracę nad du-

chową kulturą jednostek i społeczeństw. „Chodzi, wyjaśnia, o odwrót od powierzchownego, konformistycznego życia (tak jak «się żyje» w świecie) ku kulturze «duchowego rozróżniana», do odpowiedzialności za siebie i za innych, za wspólne środowisko życia. Przypowieść Jezusa o siewcy mówi jasno: ziarno Ewangelii potrzebuje dobrej gleby, narodziny i wzrost wiary następują na określonym biotopie. Na mieliznie, na skale wśród chwastów ziarno nie zapaści korzeni”.

Halík przyznaje, że obecna pandemia stała się podczas wielkanocnych tygodni okresem wzmożonej aktywności duchowej. Zdaniem czeskiego teologa, czas zamkniętych kościołów dał, i to jest paradoksalne, „dostęp do chrześcijańskiego jądra tych świąt: było to jakby obecne w swej nieobecności”. Halík w trakcie kazań chciał na pewno „pocieszyć i podnieść na duchu słuchaczy, wprowadzić ich głębiej w tajemnicę Wielkanocy”, ale także chodziło mu o przygotowanie słuchaczy na czas, kiedy będą musieli „z większą odwagą i zaufaniem wstąpić do obłoku tajemnicy i umieć żyć wśród paradoksów i nowych wyzwań”. Pandemia obudziła także w samym teologu autorefleksję. Jest ona wyraźnie widoczna w kazaniach. Proponując słuchaczom refleksję nad wiarą, Halík siebie pyta o jądro życia, fundament, na którym buduje. Przyznaje również, że w tym czasie ponownie odkrył „tajemnicę Wielkanocy, tajemnicę śmierci i wskrzeszenia: coś musi umrzeć – wyjaśnia (i w Kościele, w nas, w naszej wierze), aby mogło przyjść Wskrzeszenie, przy czym Wskrzeszenie nie jest powrotem, ale głęboką przemianą”. Poza tym przekonał się, że kamieniem węgielnym jego teologii jest idea *ressurrectio continua* – kontynuowane zmartwychwstanie, czyli „kontynuacja Jezusowego zwycięstwa nad śmiercią, strachem i winą jako życiodajna rzeka, która w pewnych momentach tryska z głębin na powierzchnię w osobistych historiach wierzących i w historii Kościoła, w momentach przemian i reform objawiających się kryzysami i próbami”.

Halíkowe akcenty

Re-creatio. Wielkopostne kazania czeski teolog rozpoczyna od mocnego wezwania. Chodzi dosłownie o rekreację, czyli *re-creatio*, ponowne stworzenie, odnowienie, obudzenie, które ma uzdrowić i uwolnić, by ostatecznie zaprowadzić z powierzchni do głębi. Ta idea jest nieustannie obecna w homiliach Halíka. „Ten, kto żyje na powierzchni, żyje życiem nieautentycznym, w rozproszeniu, w powierzchownych zabawach, w niewoli u bożków tego świata. Ze swojego życia tworzy kicz. Ten, kto potrafi uwol-

nić się od powierzchowności i zejść do głębi, żyje życiem autentycznym, życiem w prawdzie, przeżywa swoje życie jako sztukę, tworzy własną osobowość jako oryginalne dzieło sztuki. W ten sposób spełnia twórczy plan Boży. Odpowiada na niepowtarzalne dzieło Boże, dzięki któremu został powołany z niebytu do bytu. Pokuta, nawrócenie (metanoia) to nieskończenie więcej niż zwykła «moralna poprawa», jakkolwiek i ona jest oczywiście potrzebna».

Pozbawieni zewnętrznych aktywności, łącznie z modlitwą liturgiczną, mamy szansę na odkrycie głębi, poszukanie fundamentu życia, zmierzenie się ze swoimi demonami. Zejść do głębi, wyjaśnia Halík, „oznacza zazwyczaj także dotknąć dna, konfrontować się z nicością, z nocną i tragiczną stroną ludzkiego życia, z przemijalnością. Oznacza wyzbycie się złudzeń (także w mitach, bajkach i archaicznych rytuałach droga do skarbu, do dojrzałości i dorosłości zawiera bolesne próby). Pycha oślepia i ogłupia, więzi na powierzchni. Pokora otwiera oczy i stawia nas w prawdzie”. Ta propozycja zejścia w głąb siebie posiada ogromny sens. Dlaczego? „Kiedy zdobywamy się na odwagę, idąc ku pokucie, ku pokorze, ku prawdzie, kiedy dotykamy w sobie prochu naszej skończoności, możemy dotknąć jednocześnie ręki Bożej, która podnosi nas z prochu ziemi i stale na nowo nas stwarza”.

Zdrowa wiara. Halík stanowczo sprzeciwia się wszelkim próbom wykorzystywania religii w dobie pandemii. „Kiedy nie ma pod ręką «naturalnego wyjaśnienia», stwierdza, wtedy Bóg okazuje się przydatny także dla ludzi dalekich od wiary”. Niestety, obecny czas sprzyja narodzinom irracjonalnych teorii, manipulacjom tekstami religijnymi, wzmożoną lekturą rozmaitych objawień i prorocत्व. „Kiedy przychodzi jakieś nieszczęście, wszyscy uśpieni agenci złego, mściwego Boga budzą się i z radością rozkładają swoje stragany, na których handlują strachem i podejrzanymi lekami. Nadużywają oni nieszczęścia i nadużywają religii. Używają Boga jako swojego narzędzia, jako psychologicznego narzędzia, którym posługuje się ich własna nienawiść. Ze swoich wyobrażeń o mściwym i mszczącym się Bogu czynią własną broń, aby się porachować ze swoimi przeciwnikami. Oni już doskonale znają myśl Bożą, nic zatem dziwnego, że ich Bóg srodze karze właśnie tych, których oni nienawidzą albo których się boją, i że karze ludzi właśnie za to, co ci agenci mściwego Boga uznają za godne potępienia”. W takiej sytuacji zadaniem chrześcijan jest ostrzeganie przed paniką i zamętem. „Zdrowa wiara, podkreśla Halík, panuje nad strachem i wytwarza przestrzeń dla racjonalnego, spokojnego i odpowiedzialnego postępowania”. Czeski teolog wzywa do przestrzegania zaleceń służących ochronie

zdrowia i równocześnie wskazuje: „czerpmy z wiary, nadziei i miłości racjonalizm i odpowiedzialność, siłę do odrzucenia przesadów, do pokonania strachu i obojętności”. Wobec katastrofy, której jesteśmy uczestnikami, potrzeba solidarnej miłości. „Kiedy już na tym polu zrobimy wszystko, co w naszych siłach, stwierdza Halík, możemy medytować nad tym, co Bóg chce nam powiedzieć przez taki znak czasu”. „Medytować, przemyśleć w duchu modlitwy, szukać głębszego sensu – to wszystko oznacza także «nie dawać łatwych, pospiesznych odpowiedzi»”.

Nowe drogi. Wobec zakazu publicznych nabożeństw, Halík zachowuje się zgoła odmiennie niż większość duszpasterzy. Nie chce zastępować Eucharystii jej konsumpcją na ekranie. Proponuje za to, by odkryć „nowe źródła i formy przeżywania i świętowania tajemnic naszej wiary”. Jego zdaniem, obecną sytuację można odczytać jako swoistą szansę na rozwój nowych dróg duchowości. „Być może puste i zamknięte kościoły, stwierdza Halík, są proroczym znakiem ostrzegawczym: jeśli nasz Kościół i наша religijność nie dokona reformy, nawrócenia, pogłębienia, szybko liczne kościoły pozostaną puste i zamknięte na zawsze”. Może obecna sytuacja jest zapowiedzią przyszłości, w której „jedna postać chrześcijaństwa zaniknie tak, jak zanikły świątynie i święte miasta”? Może również ten czas postu od Eucharystii dany jest katolikom po to, by zaczęli bardziej cenić Mszę Świętą i lepiej ją rozumieć? Halík proponuje, by w okresie zamkniętych kościołów otworzyć swoje serce na głos Boga, który mówi w słowie. Otwartość to jedno z kluczowych pojęć halíkowej myśli. „Trzy podstawowe cnoty chrześcijańskie są właśnie trójjedyną formą otwartości: nadzieja jest otwartością na przyszłość, wiara jest otwartością na tajemnicę Boga, a miłość jest otwartością na tajemnicę jednocześnie człowieka i Boga”. W dobie pandemii, której towarzyszy zamknięcia się w domach, potrzeba kultywowania otwartości serca i myśli.

Twarze chrześcijaństwa. Nakaz noszenia maseczek, który obowiązuje w dobie pandemii, Halík wykorzystuje do refleksji nad chrześcijaństwem z ludzką twarzą. Zachęta do zrzucenia masek, w które ludzie przyoblekają własne życie, pojawia się – stwierdza czeski teolog – ilekroć głosi on kursy podstaw wiary. Zwraca się wtedy do uczestników słowami: „Bóg przyjmuje nas takich, jakimi jesteśmy, z naszymi słabościami, grzechami, pytaniami i wątpliwościami”. Zdaniem Halíka, „dzisiejszy czas pandemii wiele nam zabrał i jeszcze zabierze. Ale również wiele nam daje, wraz z inspirującymi przykładami powszechnego, codziennego bohaterstwa i wytrwałości. Społeczeństwo będzie zapewne materialnie biedniejsze, ale chyba będzie

też dojrzsze – my będziemy dojrzszi”. Z pewnością także wiara ulegnie zmianie. Halík uważa, że ona również będzie dojrzsza. Dlaczego? Bo właśnie „przychodzi próba, w której z tak wielu rzeczy musimy zrezygnować, aby znaleźć to, co istotne”. I dalej dodaje czeski teolog, „chodzenie w niedzielę do kościoła, świętowanie z innymi jest na pewno z wielu powodów dobre i ważne, ale – ja widać – chrześcijaństwo na tym nie stoi”. Co zatem jest jego istotą? Czy ona zmienia się? Halík uważa, że wobec niemożności normalnego wypełnienia przykazania, w tym przypadku świętowania dnia Pańskiego, „musimy twórczo i odważnie poszukiwać nowego sposobu” jego wypełnienia. Być może nie dotyczy to tylko Eucharystii. Bez wątplenia chodzi o zachowanie Ducha Chrystusa, który stanowi istotę wiary (Rz 8,9). Jeśli nie będziemy mieli „sposobu myślenia, jaki miał Jezus, jeśli nie wcielimy do swojego myślenia, do swoich życiowych postaw i swojej praktyki «stylu» Jezusa, Jego życiowych stanowisk i Jego stosunków z innymi, to nasza wiara się rozpadnie i rozpadną się nasze kościoły”.

Czas pandemii posiada dla wierzących szczególną wagę, ponieważ ma szansę stać się czasem przygotowania do sytuacji, „która może bardzo szybko nastać, o ile Kościół – tak, Kościół! nie świat! – «nie nawróci się» i nie zmieni”. Diagnoza Halíka jest następująca: „osłabienie obecności Kościoła w naszym (i nie tylko naszym) społeczeństwie nie jest tylko wynikiem wpływów zewnętrznych: nie narzekajmy na tsunami sekularyzmu, materializmu, konsumizmu i jak jeszcze nazywają się wszystkie te straszdyła z umoralniających kazań. Odpowiedzialności za kryzys Kościoła w naszej części świata nie możemy stale zwać na dekady komunistycznego ucisku. A już na pewno nie da się tego przedstawić jako logiczny skutek modernizacji społeczeństwa czy też zwycięstwo światła postępu i nauki nad mrokiem wiary i religii. Te rzekome wojny wiedzy z wiarą były najczęściej wojnami złej teologii (fundamentalistycznej) z prymitywnym rozumieniem nauki (pozytywizm, scjentyzm). Zdrowa, dojrzała wiara nigdy nie potrzebowała walczyć z rozumem i nauką; przeciwnie, może być jej cennym sojusznikiem. Wiara miała i ma innego rzeczywistego wroga: przesady, irracjonalizm, a przede wszystkim różnego rodzaju bałwochwalstwo”.

Czeski teolog uważa, że w naszym kręgu kulturowym mamy do czynienia z kryzysem jednej z postaci Kościoła, jednej z postaci religii, ale nie wiary czy też religii w ogóle. „Kryzys religii czasem może się przemienić w świetlany moment wiary. Przeciwnieństwem zdrowej i dojrzałej wiary są wyobrażenia o Bogu, które ateści tacy jak Feuerbach czy Freud pomogli nam zdemaskować jako bałwany, jako projekcje naszych lęków i pobożne

życzenia”. Dlatego wierzący powinni dzisiaj być przygotowani na „poniekąd inną postać Kościoła”. Wobec zbliżających się świąt wielkanocnych Halík konstatuje: „dziś nasz kościoły i świątynie są puste, i to także te, które jeszcze niedawno były pełne. Pan wyprowadził nas ze świątyn i daje nam zadanie, abyśmy całkiem inaczej niż kiedyś świętowali największe chrześcijańskie święta. Chyba chce od nas czegoś więcej niż tego, abyśmy liturgię w kościele zamienili na mszę na ekranie telewizora”. I celnie dodaje: „wielkanocną Ewangelię o pustym grobie będziemy czytać raczej w domach, a nie w pustych kościołach. A jeśli pustka kościoła będzie nam przypominać pusty grób w Jerozolimie, to nie powinniśmy być tym przytłoczeni na tyle, aby nie dosłyszeć płynącego z góry głosu: Nie ma Go tu! Powstał z martwych! Śpieszy przed wami do Galilei, tam Go zobaczycie”. Pytanie, które rodzi na kanwie tych ewangelicznych zdań, może być – zdaniem Halíka – tylko jedno: „gdzie jest dla nas ta dzisiejsza Galilea, Galilea pogan, miejsce, dokąd mamy pójść i znaleźć tam żywego Chrystusa? Znaleźć tam Boga zmienionego nie do poznania doświadczeniem śmierci?”

Pandemia koronawirusa niestety trwa nadal. Szukając duchowych inspiracji na ten czas, warto sięgnąć do kazań Halíka. Pełno w nich nadziei, która ma swoje źródło w wielkanocnych wydarzeniach.

Ks. Przemysław Artemiuk

Damian Wąsek, Marek Gilski, „*Optatam totius*”, czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza?, Kraków 2021, ss. 251.

Praca krakowskich teologów, Damiana Wąska i Marka Gilskiego, jest systematyczną refleksją nad soborowym dekretem, obejmującą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Autorzy rozprawy ukazują genezę formowania się dokumentu, podejmują jego analizę lingwistyczną, teologiczną oraz pastoralną, pytają o perspektywy, a także wysuwają konkretne propozycje. Całościowo spojrzenie na pracę pozwala dostrzec jej następujące elementy:

1. Metodologia. Krakowscy teolodzy refleksję nad soborowym dekretem podejmują w sposób systematyczny i uporządkowany. W pracy uderza wzorowa metodologia. We wstępie zostaje zarysowany problem badawczy, nakreślony cel, kierunki analiz oraz zdefiniowane metody badań. Teolodzy wskazują na źródła, a także literaturę pomocniczą, z której będą korzystali. W kolejnych rozdziałach realizują wstępne założenia, systematycznie odsłaniając kolejne warstwy pracy. Zakończenie stanowi podsumowanie analiz i wskazuje na potrzebę dalszych badań.

2. Język pracy. Cechuje się pięknem i precyzją. Przedkładany rękopis ma formę kompletną. Nie jest szkicem lub notatkami. Analizy są przeprowadzone w sposób logiczny. Cechuje je bogactwo językowe. Czytelnik odnosi wrażenie, że obcuje z piękną polszczyzną.

3. Nowość. Przedkładana praca stanowi z pewnością w polskiej teologii nowość. Do tej pory nie doczekaliśmy się rodzimych komentarzy do soborowych dokumentów. Jedynie środowisko „Christianitas” zdobyło się na analizy wybranych fragmentów *Vaticanum II* w kluczu ciągłości tradycji. W przypadku pracy D. Wąska i M. Gilskiego mamy do czynienia z kompetentną propozycją, która soborowy dekret ukazuje całościowo. Sięga zarówno do historii dokumentu, pyta o jego teologię, jak i ukazuje konsekwencje eklezjalne.

4. Spojrzenie integralne. Krakowskich teologów cechuje spojrzenie integralne. To znaczy, zajmując się soborowym dekretem, czynią to wieloaspektowo. Sięgają zarówno do metody historycznej, jak i lingwistycznej. Nie brakuje także analiz teologicznych. Ich badania są osadzone we współczesnej eklezjologii, zarówno fundamentalnej i dogmatycznej, jak i pastoralnej.

5. Wizja przyszłej formacji. Horyzont analiz nie jest dla krakowskich teologów bez znaczenia. Pytając o historię i teologię soborowego dekretu, kwestię przyszłej formacji duchowieństwa stawiają bardzo wyraźnie. Wy-

suwane propozycje są konkretne. Pozostają znakiem teologicznego zatroskania o Kościół.

Praca D. Wąska i M. Gilskiego stanowi swoisty przewodnik. Nie tylko po soborowym dokumencie, ale przede wszystkim po kościelnym myśleniu na temat formacji do kapłaństwa. Jest potrzebna, pozyteczna i w dzisiejszej sytuacji Kościoła niezbędna.

Ks. Przemysław Artemiuk

Jacek Salij, *Dzieła wybrane. Tom II. Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 2021, ss. 477.

O teologii Akwinaty

Trudno wyobrazić sobie polską teologię bez o. Jacka Salija. Dominikanin ten, przez całe lata związany z warszawską Akademią Teologii Katolickiej, a potem Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego, uprawiał ją systematycznie i na najwyższym poziomie akademickim. Szerokiej rzeszy czytelników dał się poznać jako erudyta i znakomity publicysta, przedstawiający nawet najbardziej zawile kwestie teologiczne w jasny i przystępny sposób na łamach dominikańskiego miesięcznika „W drodze”. Dzisiaj powraca ze swoimi tekstami, które ukazują się w serii dzieł wybranych. Właśnie otrzymujemy drugi tom pism o. Salija, poświęcony św. Tomaszowi z Akwinu. Akwinata, obok św. Augustyna, należy do najczęściej przywoływanych autorytetów przez polskiego dominikanina. Studia jemu poświęcone dotyczą teologii średniowiecznego mistrza. O. Salij pragnie tę stronę spuścizny Akwinaty przybliżyć. Jest bowiem przekonany, że wielkość teologiczna św. Tomasza „wciąż jeszcze czeka na odkrycie”. Nie rości sobie jednak prawa do wyłączności. Ma bowiem świadomość, że twórczość teologiczna św. Tomasza jest ogromna i wielowątkowa. Trudno, by jedna praca, nawet ta obszerna, jak właśnie opublikowany tom, tę lukę wypełniła. O. Salij ufa jednak, że teksty zawarte w tym zbiorze pomogą czytelnikom dostrzec, jakie skarby teologiczne zawiera myśl Akwinaty oraz zostaną odebrane jako imperatyw do poważnego potraktowania teologii św. Tomasza, na którą mistrz z pewnością zasługuje.

Publikowany zbiór pism o. Salija zawiera teksty z lat 1980-1993. Większość z nich została w całości poświęcona teologii św. Tomasza, pozostałe traktują myśl Akwinaty jako podstawę rozważań i horyzont uzasadnienia. Całość tomu redaktorzy podzielili na cztery części (I – Eseje tomistyczne; II – Teologia; III – Bóg, kochający Stwórcę; IV – Człowiek i nasze zmierzanie do celu), prowadzące czytelnika od tajemnicy Boga do tajemnicy człowieka.

Tomistyczne ścieżki

W każdym z jedenastu tekstów części pierwszej o. Salij zajmuje się wybranym motywem z teologii św. Tomasza. Wśród podjętych tematów dominują kwestie wiary i zbawienia. Obok nich pojawiają się zagadnienia dobra, mądrości i głupoty, początku i końca świata, władzy i prawa. Każdy

z esejów stanowi małą monografię podejmowanej kwestii. Dominikanin po mistrzowsku odsłania sposób argumentacji Akwinaty, trafnie dobiera cytaty, wiernie podąża za Tomaszową myślą. Już w tej części dzieła widać wyraźnie oryginalność i wielkość średniowiecznego mistrza. Zwrócę uwagę na kilka wybranych wątków pojawiających się w esejach.

Zacznę od Tomaszowej koncepcji mądrości. Akwinata przytacza za Arystotelesem jej podstawową definicję. Przez mądrość rozumie „poznanie w świetle najgłębszych przyczyn”. Tej definicji towarzyszy wyjaśniający komentarz Tomasza, zawarty w sześciu punktach, który kieruje myśl czytelnika ku Bogu, bez przywoływania Go. Mądrość, po pierwsze, obejmuje całą rzeczywistość. Po drugie, jest ona umiejętnością pokonywania trudności w poznaniu najgłębszych korzeni rzeczywistości. Po trzecie, „trud zdobywania mądrości bardzo się opłaca, daje ona bowiem pewność”. Po czwarte, „mądrość promieniuje na innych”, co oznacza, że „o tyle ktoś może nauczać innych, o ile sam rozumie to, czego chce innych nauczyć”. Po piątę, „mądrości szuka się dla niej samej”. I po szóstę, „cechą mądrości jest porządek”, który przejawia się „zarówno w myśleniu, jak i w działaniu oraz w ogóle w całej życiowej postawie człowieka”. Arystotelesowską definicję mądrości (mądrość jako poznanie w świetle najgłębszym przyczyn) Tomasz stosował zamiennie z koncepcją augustiańską zawartą w traktacie „O Trójcy Świętej”. Według Augustyna, „mądrość jest to poznanie tego, co Boskie”. Tomasz tę ideę podjął i rozwinął. Zdaniem Akwinaty, każdy człowiek może uczestniczyć w Bożej mądrości, nawet niewierzący. Jednak „mądrość bez wiary sprowadza się jedynie do rozpoznania ostatecznych wymiarów rzeczywistości”. Dopiero wiara „daje początek takiej mądrości, która rzeczywiście przybliży do Boga”. Najwyższym stopniem uczestnictwa w Bożej mądrości, dokonującym się przez działanie Ducha Świętego, jest „pewna współnaturalność człowieka z Bogiem, a więc wszczępienie przez łaskę w Bożą naturę”.

Pytanie o wiarę zdaje się być kluczowym dla tej części zbioru pism Salija. Zdaniem dominikanina, Tomasz przesuwając kwestię wiary z przestrzeni psychologicznej i antropologicznej i sytuuje ją w perspektywie ontologicznej i teocentrycznej. Akwinata „nie szuka w naturze ludzkiej poczucia egzystencjalnego dyskomfortu, które domaga się wiary. Wiara nie jest też dla niego decyzją światopoglądową, za pomocą której człowiek usiłuje głębiej się rozeznać w otaczającym go świecie oraz rozpoznać ostateczny sens swojego życia”. Tomasz, co jasno podkreśla o. Salij, „mówi nie tyle o potrzebie wiary, co o potrzebie poznania Boga”. Człowiek, dostrzegając sku-

tek, w sposób naturalny pyta o przyczynę. Pragnie przy tym widzieć nie tylko to, co cząstkowe, ale także jakąś nadrzędną, uniwersalną przyczynę istnienia wszystkiego. Stąd bierze się, zdaniem Tomasza, potrzeba szukania Boga. Rodzi się z naturalnego pragnienia „poznania powszechnej i ostatecznej przyczyny całej rzeczywistości”. Przekracza to jednak możliwości ludzkiej natury, ponieważ Boga można poznać tylko poprzez zjednoczenie się z Nim. „Krótko mówiąc, wyjaśnia myśl Akwinaty o Salij, wszechogarniające nas pragnienie poznania Boga świadczy o niesamowitym wręcz zamysle miłości Bożej względem nas, mianowicie zamysle wyprowadzenia nas ponad status stworzeń i uczynienia niejako bogami, realnymi uczestnikami Bożej natury. Jasne więc, że zrealizowanie aż tak wielkiego zamysłu metafizycznego przekracza możliwości ludzkiej natury i możliwe jest tylko dzięki nadnaturalnemu darowi Boga”. Na ziemi nie jest możliwe absolutne zjednoczenie człowieka z Bogiem. Dokona się ono, zgodnie ze słowami Pisma Świętego (1 Kor 13,12), przez oglądanie Boga twarzą w twarz, dopiero w przyszłości. Tutaj zaś zostaje nam wiara, będąca załączkiem życia wiecznego. Tomasz definiuje ją jako „sprawność duchową, mocą której rozpoczyna się w nas życie wieczne, a która czyni nasz umysł przylegającym do tego, co nieoczywiste”. Taka perspektywa w spojrzeniu na wiarę dominuje w myśli Akwinaty. Oczywiście, w jego pismach pojawiają się doktrynalne dystynkcje dotyczące wiary: „wierzę, że jest Bóg”; „wierzę Bogu” i „wierzę w Boga”, będące stopniami na drodze zjednoczenia człowieka z Bogiem i przejścia od tego, co naturalne do tego, co nadprzyrodzone. W myśli Tomaszowej dominuje jednak, nazwałbym ją, eschatologiczna perspektywa: „wiarą obejmujemy przede wszystkim to, co bezpośrednio zwraca nas do życia wiecznego” i „pierwszorzędnym przedmiotem wiary jest to, dzięki czemu człowiek zbliża się do szczęścia wiecznego”.

Tożsamość teologii

O. Salij zajmuje się nią w drugiej części tomu. Rozpoczyna od istotnego wprowadzenia, stanowiącego swoiste wyznania wiary. „Teologia, stwierdza dominikanin, jest to wiedza o Bogu. Otóż jest tylko jeden Teolog w pełnym tego wyrazu znaczeniu. Jest nim Ten, o którym czytamy w Ewangeliach, że «nikt nie zna Ojca, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić» (Mt 11,27). Owszem, zwyczajny chrześcijanin może być teologiem, ale tylko poprzez uczestnictwo w tej znajomości przedwiecznego Ojca, jaką ma Jego Syn, Jezus Chrystus”.

Jak rozpoznać autentycznego teologa? O. Salij proponuje trzy kryteria.

Po pierwsze, wyjaśnia, „niech sobie psychologowie komentują to, jak chcą, niech widzą we mnie epigona cywilizacji strachu, ale ja to po prostu wiem – że na Sądzie nie będę ocalony, jeśli Pan się nade mną nie zmiłuje”. Chodzi zatem o przyłożenie do teologicznej pracy Jezusowej miary. Zdaniem dominikanina, teolog ma starać się o to, by uprawiana przez niego nauka była zakorzeniona w jego osobistej wierze i modlitwie oraz by ją wykonywał w „postawie posłuszeństwa i służby”. Po drugie, autentyczna teologia winna polegać na „naśladowaniu Pana Jezusa w tym, że On własnej nauki nie głosił”. Oznacza to, że teolog ma wsłuchiwać się nieustannie w wiarę Kościoła. Według o. Salija, nie ma miejsca dla teologii, która sytuowałaby się obok Kościoła czy też wbrew Kościołowi. Po trzecie, zadaniem teologa jest przyczynianie się do zmniejszenia cienia, którym naznaczona jest Matka Kościół. To wyrażenie oznacza po prostu grzech, będący udziałem wszystkich wierzących, także teologów.

Wobec skandalu zła

W trzeciej części tomu o. Salij wielokrotnie wraca do tej kwestii. Zestawia ją z tajemnicą Bożej Opatrzności i szuka wraz z Tomaszem odpowiedzi. Sięga do Biblii i tradycji Kościoła. Podkreśla za Tomaszem, że „źródłem zła jest wolna wola stworzeń rozumnych”. I uzasadnia to w następujący sposób: „owszem, mógłby Bóg nie dopuścić do tego, żebyśmy czynili zło. Po prostu mógłby nas nie wzywać do miłości; innymi słowy, mógłby nas nie stwarzać osobami, czyli istotami, z których wnętrza może płynąć miłość, dobrowolnie przez nas wybrana. Skoro jednak uzdolnił nas do wybrania miłości, to tym samym uzdolnił nas do tego, żebyśmy jej nie wybrali”. I dodaje za św. Augustynem: „nie dlatego Bóg dopuszcza zło, że nie jest wszechmogący albo że nas nie kocha, ale dlatego, że jest tak dosłownie wszechmogący i tak naprawdę nas kocha, iż dopuszcza zło, ma moc – bez ograniczania naszej wolności – wyprowadzić z niego dobro”.

Pisma o. Salija to dla teologów lektura obowiązkowa. Dla zainteresowanych myślą św. Tomasza fascynująca podróż w świat średniowiecznych dysput, jakże dzisiaj aktualnych. Dla wszystkich czytelników spotkania z teologią najwyższej próby, za którą stoi głębia wiary warszawskiego dominikanina.

Ks. Przemysław Artemiuk

Peter Seewald, *Benedykt XVI. Życie*, Kraków 2021, ss. 1104.

Mozart teologii

Biografia Benedykta XVI pióra Petera Seewalda to praca imponująca. O jej wartości nie decyduje, na szczęście, jedynie liczba stron (jest ich aż 1103). Siłą książki jest bogata i głęboka warstwa merytoryczna. Praca Seewalda zdecydowanie przekracza ramy klasycznej biografii. Możemy ją odczytywać przynajmniej na kilka sposobów. Jest w niej zawarta zarówno historia życia jednego człowieka, Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, jak i dzieje Kościoła dwudziestego i początku dwudziestego pierwszego wieku. Są w niej zapisane koleje teologii, rozciągające się od św. Augustyna, aż po współczesne nurty latynoamerykańskie. Trudno byłoby zrozumieć życie Benedykta XVI bez epokowego wydarzenia, jakim był dla niego II Sobór Watykański, któremu Seewald poświęca sporo uwagi. Jest w końcu historia dwudziestowiecznych Niemiec. W jej kleszcze dostał się młody Joseph Ratzinger i jego bliscy. Do ostatnich dni pontyfikatu ta tragiczna przeszłość dawała o sobie znać.

Historia jedna człowieka

Stanowi ona oś przewodnią pracy Seewalda. Wokół niej opłata się cała książka. Wszystkie wątki pojawiające się w biografii są bezpośrednio i pośrednio związane z życiem J. Ratzingera. Niemiecki dziennikarz doskonale odtwarza dzieje Benedykta XVI. Jest nie tylko bardzo szczegółowy, ale także logiczny. Konstruuje narracje w sposób konsekwentny. Czytelnik, idąc za myślą Seewalda, przenosi się w świat katolickiej Bawarii, który zostaje malowniczo i realistycznie odmalowany. Wędruje wraz z młodym profesorem Ratzingerem po katolickich wydziałach teologii niemieckich uniwersytetów. Poznaje w ten sposób Bonn, Monastyr, Tybingę, Ratzbonę i Monachium. Udaje się do Rzymu, by zobaczyć, jak przebiegały obrady *Vaticanum II* oraz jakie zadania stały przed soborowymi ekspertami, zwanymi *periti*, do których należał Ratzinger. W końcu jest świadkiem biskupiej i papieskiej drogi niemieckiego teologa. Wiodła ona od biskupstwa w Monachium – Fryzyndze, poprzez najważniejsze z rzymskich dykasteriów, Kongregację Nauki Wiary, na której czele stał Ratzinger przez wiele lat, aż po papieżstwo. Charakteryzując każdy z jego etapów życia, Seewald osadza je w szerokiej perspektywie historycznej. Przywołuje najważniejsze wydarzenia z historii świata i Kościoła, odtwarza aktualne realia. Niemiec-

ki dziennikarz ze niezwykłą starannością tworzy kronikę życia Ratzingera. Wykorzystuje do tego zarówno osobiste spotkania z bohaterem biografii, jak i ogromną liczbą źródeł, do których dociera. Zebrane dossier pozwala mu na całościową analizę, która pozostaje robotą najwyższej próby.

Dzieje teologii

Trudno zrozumieć życie Ratzingera bez teologicznej perspektywy. Już w czasach seminaryjnych ujawniły się w nim pierwsze fascynacje intelektualne. Bawarczyk wykazywał się szczególnym zamiłowaniem do czytania i analizowania rozmaitych tekstów. Mając do wyboru książkę i sport, zawsze decydował się na lekturę. Przełożeni byli świadomi zdolności Ratzingera. Szybko dostrzeżono jego talent i pracowitość. Już na początku studiów teologicznych wykładowca zleca mu przełożenie na język Goethego Tomaszowych *Questiones disputate de caritate*. Potem przychodzi fascynacja św. Augustynem, która owocuje systematycznymi studiami nad myślą biskupa z Hippony i dysertacją poświęconą jego nauce o Kościele. Ta praca otwiera drogę do naukowej kariery Ratzingera oraz daje mu niezbędne narzędzia teologiczne. Po obronie dysertacji rozpoczyna on wykłady z teologii fundamentalnej i niemal natychmiast podejmuje pracę nad dziełem św. Bonawentury. Tym razem podejmuje zagadnienie Objawienia. Z dzisiejszej perspektywy widać wyraźnie, jak prorocze były rady promotora i opiekuna naukowego Ratzingera prof. G. Söhnge-
na, który zwrócił uwagę młodego studenta najpierw na eklezjologię biskupa z Hippony, a następnie wskazał na myśl Bonawentury. Dwaj wielcy mistrzowie, o czym niebawem miał się przekonać Ratzinger, okazali się nieocenionymi przewodnikami w dobie soborowych obrad. Odwołując się do ich dzieł, niemiecki teolog w latach sześćdziesiątych przygotowuje projekty dokumentów, które są omawiane na II Soborze Watykańskim. Korzystając z eklezjologii św. Augustyna, Ratzinger pracuje nad soborową konstytucją o Kościele. Św. Bonawentura z kolei, pomaga niemieckiemu teologowi wyrazić istotę objawienia. U franciszkanina po raz pierwszy pojawia się słynna fraza *Dei Verbum* – Słowo Boga, którą potem została zatytułowana konstytucja o objawieniu Bożym.

W latach posoborowych Ratzinger podejmuje refleksję nad zagadnieniami, które wypływały z nauczania *Vaticanum II* i domagały się uzasadnienia czy też rozwinięcia. Bawarczyk jako trzydziestolatek brał udział w soborze. Powołany na stanowiska eksperta (*peritus*), miał okazję pracować nad soborowymi dokumentami z największymi umysłami teologicznymi tamtych czasów. Ten wątek w pracy Seewalda jest szczególnie

intersujący. Dziennikarz odsłania całą soborową kuchnię: przygotowywanie projektów, obrady, głosowania, poprawki, ponowne głosowania i ujawnia ogrom pracy, jakiej dokonał Ratzinger. Jego doskonała znajomość łaciny, biegłość teologiczna, ogromna erudycja robią wrażenie. Niemiecki teolog w tamtych czasach, ale także później, przygotowując poszczególne teksty, pisał je samodzielnie, bez pomocy książek. Lekturę raz przeczytaną, mógł niemal w całości odtworzyć z pamięci, łącznie z cytatami. Dopiero przy ostatecznej redakcji tekstu sprawdzał, czy rzeczywiście przypisy były sporządzone poprawnie. Po latach przyzna, że zarówno czas intensywnych monachijskich studiów, jak i praca nad dysertacją doktorską oraz rozprawą habilitacyjną, okazały się znakomitą szkołą teologiczną, z owoców której mógł potem obficie korzystać.

Stając na czele Kongregacji Nauki Wiary, Ratzinger był w pełni ukształtowanym, dojrzałym teologiem, który, jak nikt inny w Kościele, nawet się do tej posługi. Nigdy jednak nie zrezygnował z własnych badań, chociaż nie w takim stopniu, w jakim by chciał. O jego teologicznych pasjach świadczą zarówno liczne dokumenty kongregacji, których był autorem, jak i dzieła wychodzące spod jego pióra. Najlepszym przykładem pozostaje chrystologiczna trylogia zatytułowana „Jezus z Nazaretu”.

Opisana przez Seewalda teologiczna droga Ratzingera to syntetycznie ujęte dzieje dwudziestowiecznej teologii. Jest w niej zarówno powrót do źródeł, jak systematyczna analiza wybranych zagadnień w perspektywie ostatniego soboru i w końcu mierzenie się z nowymi wyzwaniem, takimi jak teologia wyzwolenia czy nurty kontestujące Kościół.

Niemieckie dziedzictwo

Było i jest wyraźnym rysem teologii i posługi Benedykta XVI. Tej kwestii Seewald poświęca w biografii sporo miejsca. Zaczyna od czasów nazistowskiej dyktatury. Papieski biograf jest tutaj niezwykle drobiazgowy. Odtwarza koleje rodziny Ratzingerów, wskazując na antyhitlerowską postawę ojca przyszłego papieża. Odsłania równocześnie głęboką religijność bawarskiej rodziny, a także przywiązanie do swojej małej ojczyzny. Budzi podziw, zaufanie, jakim darzono księży, miłość do parafii. W takiej atmosferze wzrastają dzieci Ratzingerów. Kościół, podczas długiej nocy nazizmu, staje się dla nich oazą wolności, schronieniem. To pierwotne doświadczenie kształtuje dzieci Ratzingerów. Obaj synowie, Georg i Joseph, wybierają kapłaństwo, córka Maria najpierw opiekuje się rodzicami, a potem staje się gospodynią i sekretarką młodszego z braci.

Niemieckość daje także o sobie znać w dobie soboru. Ratzinger należy do wąskiego grona niemieckich teologów kształtujących wraz ze swoimi biskupami oblicze *Vaticanum II*. Po latach, patrząc już z dystansem, powie, że narodowość go w jakiś sposób predestynowała, był bowiem znakomicie wykształcony. Z drugiej jednak strony, zauważa, że zbyt dużo było w nich, Niemcach, pewności siebie i rozdyktowania. Za mało za to modlitwy i wsluchania w Ducha Świętego. Wyjeżdżając z Rzymu po zakończeniu soboru, miał wrażenie, potem to zresztą bardzo mocno podkreślał, że Kościół to nie *concilium* (rada), ale *communio*, czyli wspólnota. Jej zdecydowanie bardziej potrzeba modlitwy, niż debaty, a jeśli już ona się pojawia, to zawsze jako druga, po ciszy i słuchaniu Boga.

Przeszłość, o czym doskonale wie Seewald, raz jeszcze powróciła. Wraz z wyborem Ratzingera na papieża media rozpoczęły kłamliwą i oszczerczą kampanię wymierzoną w papieża. Niemiecki dziennikarz odsłania jej kulisy. Pozwala czytelnikowi zobaczyć także spokój i duchową kondycję Benedykta XVI. Papież do końca swojej posługi zachował dystans wobec tych zarzutów.

Akcenty

Zwrócę uwagę na dwa, chociaż mam świadomość, że każdy z czytelników biografii Benedykta XVI odnajdzie wątki, które go szczególnie zainteresują. Patrząc na całe życie Ratzingera, uderza jego intymna i głęboka więź z Bogiem. Ten wielki teolog, prowadzący niezwykle uporządkowany styl życia, konsekwentnie realizuje augustiańską zasadę, według której wewnętrzna harmonia zależy od miejsca, jakie człowiek da Bogu w swoim sercu. Z tą prawdą łączy się kolejna. Benedykt XVI już w dobie posoborowych debat przekonywał, że Kościół nie jest rzeczywistością, którą dziś tworzymy, konstruujemy według naszych wizji. Należy on do Chrystusa, a nie do nas. Dlatego zadaniem wierzących niezmiennie pozostaje wierne przekazanie dziedzictwa wiary. Stąd chociażby późniejszy spór z szwajcarskim teologiem Hansem Küngiem, który w gruncie rzeczy nie tyle dotyczył nieomyślności papieskiej, ile rozumienie samego Kościoła.

Joseph Ratzinger/Benedykt XVI to Mozart teologii, współczesny ojciec Kościoła, najbardziej kompetentny teolog naszych czasów. Ale przede wszystkim pokorny pracownik winnicy Pańskiej.

Ks. Przemysław Artemiuk

Damian Wąsek (red.), *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – kontrowersje – perspektywy*, Kraków 2021, ss. 174.

Praca pod redakcją ks. Damiana Wąska jest interdyscyplinarną monografią wieloautorską, składającą się z pięciu, wyraźnie zdefiniowanych części (I. O innych naukach z perspektywy teologii; II. O teologii z perspektywy innych nauk; III. O grzechu pierwotnym; IV. O duszy; V. O religii). W każdej z nich znajdują się po dwa teksty. Ponadto monografia posiada wstęp i zakończenie.

Przedkładana monografia wieloautorska charakteryzuje się wysokim poziomem naukowym. Teksty są merytoryczne, interesujące od strony tematycznej, napisane piękną polszczyzną. W pełni oddają treść zawartą w tytule. Pokazują bowiem tożsamość teologii w relacji do innych nauk, a także pytają inne dyscypliny naukowe o postrzeganie teologii. Stąd pojawiające się w tytule dopowiedzenie „spotkania – kontrowersje – perspektywy”.

Z pewnością cechą wyróżniającą monografię pozostaje jej interdyscyplinarność. Jest ona widoczna na dwóch poziomach. Po pierwsze, redaktor tomu zaprosił do współpracy naukowców, którzy nie są teologami. Wnoszą oni własną metodologię oraz indywidualne spojrzenie na teologię. Po drugie, publikujący w tomie teolodzy pozostają otwarci na doświadczenia i wyniki badań innych nauk, przez co wzbogacają poznanie teologiczne.

Wprawdzie cała przedkładana praca jest monografią wieloautorską, pragnę jednak zwrócić uwagę, iż niektóre z tekstów same w sobie stanowią małe monografie. Jest tak w przypadku artykułu A. Nadbrzeźnego, K. Kałuży czy R.J. Woźniaka. Stanowią one doskonałe syntezы wybranych tematów, pełne kompetentnych uwag i ważkich pytań. Czyta się je z przyjemnością, dostrzegając ogromną erudycję autorów i głębię refleksji.

Dialogiczność to kolejna cecha monografii. Objawia się przede wszystkim w pytaniach, jakie stawiają teologii badacze innych dyscyplin. Widzą oni miejsce teologii w naukowym świecie, odczytują jej transcendentny wymiar i naukową metodologię. Postulują kontynuowanie dialogu, który wykuwa się w twórczym żywiole tworzenia.

Praca jest wyraźnie wychylona ku przyszłości. Wymiar perspektywiczny przedkładanych analiz wskazuje na ich aktualność i ponadczasowość. Kontekst, w jakim egzystuje teologii, nieustannie się zmienia. Ważne, żeby teolodzy potrafili go rozpoznać i udzielić odpowiedzi na pytania, jakie stawiają im badacze innych dyscyplin naukowych.

Ks. Przemysław Artemiuk

Bp Andrzej F. Dziuba, *Prymas – kanclerz – patron. Kardynał Stefan Wyszyński*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2021, ss. 457, ISBN 978-83-8090-970-0.

Choćby pobieżne pochylenie się nad badaniami nad dziejami edukacji i nauki wskazuje bardzo wyraźnie na znaczący wkład chrześcijaństwa w ten element cywilizacyjnego i kulturowego rozwoju ludzkości. Z czasem wykształciły się specjalistyczne propozycje edukacyjne, stosowne do wszystkich etapów życia człowieka, aż do promocji uniwersyteckich i dalszej kariery naukowej czy naukowo-badawczej. Od początku, bowiem już w zapisach Pisma Świętego, chrześcijaństwo było mecenasem nauki i sztuki, wchodząc w świat kultury greckiej i rzymskiej, mając swe korzenie hebrajskie. Z czasem szczególnie uniwersytety i inne uczelnie o tym charakterze stały się wielkim darem ku rozwojowi ludzkości. Dziś ich symbolikę i znaczenie zestawiano z gotyckimi katedrami średniowiecza, zazwyczaj ubogaconymi strzelistymi wieżami.

Papież Jan Paweł II, w jakimś sensie, wskazał w encyklice *Fides et Ratio* na harmonie, także w tym dziele wiary i rozumu. To zdają się potwierdzać całe dzieje chrześcijaństwa, oczywiście m.in. z takim osiągnięciem, jakim jest tolerancja i wolność badawcza, ale zawsze winna mieć odniesie do prawdy. W tym kontekście biskup łowicki proponuje książkę poświęconą Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Andrzej F. Dziuba jest jednocześnie kierownikiem Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej na Wydziale Teologicznym na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest autorem wielu książek oraz prezentacji, recenzji naukowych, artykułów, szkiców oraz sprawozdań, np.: *Jan Azor, teolog moralista* (Warszawa 1988), *Humanizująca funkcja kultury. Z nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski* (Warszawa 2013), *To the only God* (Warszawa 2013), *Cywilizacja miłości w koncepcji Ojca Świętego Jana Pawła II* (London 2005), *Służyć życiu* (Niepokalanów 2012), *Morenita z Guadalupe* (Niepokalanów 2019), *Matka Boża z Damaszk* (Warszawa 2018), *Sam Bóg. Z nauczania pasterskiego 2017-2018* (Warszawa 2019).

Prezentowaną książkę otwiera spis treści (s. 5) i motto z wypowiedzi kard. Stefana Wyszyńskiego z dnia 9 marca 1981 r., ostatniego spotkania przedstawicieli Senatu ATK z Wielkim Kanclerzem (s. 7). Zamieszczono także interesujące słowo wstępne Jego Magnificencji ks. prof. dr. hab. Ryszarda Czekalskiego, aktualnego rektora Uniwersytetu Kardynała Stefana

Wyszyńskiego w Warszawie (s. 9-10).

Bezpośrednie analizy autor poprzedza jeszcze krótkim wstępem (s. 11-12). Zasadniczy korpus treściowy dzieła podzielony został na dwanaście części, o różnej objętości. Trudno w recenzji omawiać szczegółowe zagadnienia. Wydaje się, że – na tym etapie zapoznawania się – wystarczającym będzie przywołanie tylko ich tytułów: 1. „Lata młodości (1901-1924)” (s. 13-23); 2. „Lata działalności kapłańskiej i dalszych studiów (1924-1946)” (s. 24-30); 3. „Dwa i pół roku biskupiej posługi w Lublinie (1946-1948)” (s. 31-37); 4. „Początek posługi prymasowskiej (1948-1953)” (s. 38-74); 5. „Uwięzienie i odosobnienie (1953-1956)” (s. 75-101); 6. „Lata millenium i terroru (1956-1966)” (s. 102-208).

Kolejne części opatrzone następującymi tytułami: 7. „Odnowa soborowa (1967-1969)” (s. 209-239); 8. „Lata budzenia przemian (1970-1974)” (s. 240-324); 9. „Lata dojrzewania przemian (1975-1977)” (s. 325-371); 10. „Początki pontyfikatu Jana Pawła II (1978-1979)” (s. 372-406); 11. „Przemiany demokratyzacyjne (1980-1981)” (s. 407-433); 12. „Ku przyszłości” (s. 434-439). Całość treściową książki bp. Andrzeja F. Dziuby zamyka krótkie zakończenie (s. 440).

Natomiast całość opracowania zamyka wybór bibliograficzny (s. 441-444) oraz indeks osób (s. 445-457). Dodatkowo jeszcze na czwartej stronie okładki podano krótkie *curriculum vitae* autora oraz fragmenty recenzji naukowych ks. prof. dr. hab. Zbigniewa Wanata z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz ks. prof. dr. hab. Krzysztofa Pawliny z Akademii Katolickiej w Warszawie. Wręcz urastają do rangi symboliki zamieszczone tam trzy reprodukcje fotografii gmachu z początków uczelni i obecnego stanu, już po rozbudowie.

Jak widać ze spisu treści, książka bp. Andrzeja F. Dziuby ma układ chronologiczny. Zatem łatwo dostrzec kolejność poszczególnych działań czy aktów, a więc ich następstwo. Czasem można zauważyć wewnątrz czy zewnętrznie powiązania czy wręcz wynikanie w linii przyczyna i skutek. Czasem prymas Polski wspomina pewne wydarzenia czy przeżycia z perspektyw czasu, zwłaszcza o ojcu czy matce.

Na wstępie trzeba wskazać na bardzo szeroką bazę źródłową, w oparciu o którą została napisana i zredagowana prezentowana monografia. Dzięki temu dzieje Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie jawią się w szczególnym bogactwie przywoływanych treści. Podstawowym źródłem są *Pro memoria* prymasa Polski. Dotąd wydano dziewięć tomów, za lata 1948-1962. Oprócz tego autor obficie korzysta z tekstów wygłoszonych publicznie czy

opublikowanych. Jest to szeroki materiał, który daje możliwość poznania wielu interesujących wydarzeń. Jednocześnie przewija się bogactwo licznych postaci związanych z dziejami Bielańskiej Uczelni. To przede wszystkim wykładowcy różnych szczebli akademickich jak i zatrudnienie w administracji. Nie pominięto także bogactwa osób ze sfery rządowo-partyjnej, zakonnej czy świeckich działaczy.

Warto zauważyć, że na tę szeroką bazę źródłową zwraca uwagę także autor słowa wstępnego: *Bp prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba (...) wykorzystał szeroki materiał z „Pro memoria” oraz innych prymasowskich zapisów, listów i komunikatów, kazań i homilii, korespondencji i rozmów z władzami kościelnymi i państwowymi oraz partyjnymi. Monografia jest efektem bardzo cierpliwej, wręcz drobiazgowej pracy Autora* (s. 10). Te słowa aktualnego rektora UKSW wskazują, iż bogactwo cytatów zostało dobrze dobrane. Co więcej niejednokrotnie łączą je odpowiednie uwagi czy komentarze oraz dopowiedzenia.

Bp Andrzej F. Dziuba opisuje dzieje ATK na tle licznych wydarzeń w Kościele powszechnym oraz w Kościele w Polsce. Oczywiście stosując tutaj subiektywny wybór. Ten kontekst jest jednak interesującym wpisaniem uczelni w bogactwo ówczesnych wydarzeń i przemian. Autor nie pomija także licznych wydarzeń świeckich, które miały miejsce w najnowszej historii Polski. Oczywiście uczelnia żyje swoim trybem roku akademickiego, nie mniej jednak ten styk jest bardzo pomocny w szczegółowych interpretacjach niektórych informacji. Bardzo wyraźnie, z postaw i działań władz państwowo-partyjnych wybrzmiewa zaangażowane ideologiczne i nieustanna walka z Kościołem.

Ks. prof. dr hab. Ryszard Czekalski wskazuje cenną uwagę w słowie wstępnym: *Książka Biskupa Łowickiego zaprasza do jeszcze szerszego poznania osoby i dzieła kard. Stefana Wyszyńskiego, a także interesujących dziejów Kościoła w Polsce i w świecie oraz historii polskiej XX wieku. Na kanwie dziejów Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w pełni ujawnia się szerokość serca i umysłu epokowego Pasterza o wielkiej wiedzy i niezłomnej wierze, a więc dalekowzrocznej mądrości zakorzenionej w Mądrości Bożej*” (s. 10). Jest to subtelna charakterystyka Prymasa Tysiąclecia, z jednoczesnym wskazaniem na pewne bardziej ogólne priorytety i nurty jego posługi pasterskiej.

Wydaje się, że warto – w ocenie książki – także przywołać stwierdzenia ks. prof. dr hab. Zbigniewa Wanata: *powstała książka, która zaprasza nie tylko do poznania osoby i dzieła kard. Stefana Wyszyńskiego, ale także*

interesującego wycinka dwudziestowiecznej historii Kościoła w Polsce i świecie oraz historii Polski. Faktycznie lektura książki pozwala zauważyć twórcze przenikanie się wielorakich płaszczyzn, sfer życia i działania, a także i osób. Niektóre z nich były wręcz swoistymi *instytucjami*, np. bp Michał Klepacz czy abp Bronisław Dąbrowski i w Akademii Teologii Katolickiej ks. W. Kwiatkowski czy ks. J. Stępień, dwaj rektorzy.

Mając na względzie całość opracowania redakcyjnego książki można dostrzec, że nie spełniono pewnych wymagań edytorskich. Poważne pytania i wątpliwości budzi indeks osób. Na pewno nie jest łatwo sporządzić go, gdy oparty jest na tekstach rękopiśmiennych, a zwłaszcza *Pro memoria* kard. Stefana Wyszyńskiego. Jednak wydaje się, iż w tak monumentalnym opracowaniu – o charakterze historycznym – warto było podjąć ten trud. Należy jednocześnie wyrazić nadzieję, że dodruk czy nowe wydanie książki pozwoli na korektę tych niedociągnięć.

Warto zachować konsekwencje i skorygować błędy w opisach tytułów w indeksie, np. kard. abp czy bp (s. 447, 448, 451, 452). Można wskazać w indeksie osób, że August, br. to Bojakowski August o. (s. 356, 445), Hamilton to Słojewski Jan Zbigniew (s. 373, 448). Należy także skorygować w tekście oraz indeksie: Kosowski J. to błędne odczytanie, chodzi bowiem o Nosowski Jerzy ks. (s. 215, 450), Stańko (Stańka?) ks. to błędne odczytanie chodzi bowiem o Staniek Edward ks. (s. 278, 455), podobnie Stępiak ks. to bowiem Stopniak Franciszek ks. (s. 270, 455). Trzeba jednak dodać, iż zwłaszcza w *Pro memoria* występują nazwiska, które trudno opisać bardziej szczegółowo, jedynie można je dookreślić pełnioną funkcją czy stanowiskiem, choć nie zawsze, np. Holzer (s. 126, 170), Leszczyński (s. 126, 127, 450), Zachner (s. 127, 457).

Obszerne opracowanie bp. Andrzeja F. Dziuby ukazuje mało znany wycinek działalności kard. Stefana Wyszyńskiego jako Wielkiego Kanclerza Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Jednak w tej działalności można stosunkowo łatwo zauważyć i w tym dość zamkniętym środowisku napięcia, jakie towarzyszyły Kościołowi w tamtych czasach. Starania prymasa Polski to szeroka troska o *status quo* i rozwój nauk kościelnych w Polsce czasów powojennych, a zwłaszcza nauk teologicznych, kanonicznych i filozoficznych. Prymas Polski bardzo cenił sobie te posługę i chętnie w nią się angażował. Świadczą o tym zwłaszcza liczne audiencje, rozmowy i korespondencja do instytucji państwowych i kościelnych. W wielu działaniach był nieugięty, widząc w tym troskę o Kościół i pomyślny rozwój Ojczyzny, co szczególnie wyznał w dniu 25 września 1953 r., a więc faktycznie na

dobę przed aresztowaniem.

Książka bp. Andrzeja F. Dziuby po raz pierwszy omawia tak szeroki zakres posługi kard. Stefana Wyszyńskiego w dziejach Akademii Teologii Katolickiej na Warszawskich Bielanach. Dotyczył on m.in. jej funkcjonowania i rozwój, w sferze koncepcyjnej, administracyjnej oraz intelektualnej i naukowo-badawczej. Ważną płaszczyzną nowej uczelni były problemy personale, które wybrzmiewają w książce szczególnie wyraźnie, zwłaszcza w jej początkach. Słusznym jest, iż sam autor zauważa konieczność poszerzenia analizowanej bazy źródłowej oraz dalszych badań naukowych. Dzięki sięgnięciu do dalszych źródeł, zwłaszcza w zbiorach rządowych i kościelnych, można będzie szerzej ukazać interesujące dzieje Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

O. Regis Norbert Barwig

Roman Warszawski, **Grenada 1492**, Wydawnictwo Bellona. Warszawa 2018, ss. 342. ISBN 978-83-11-15476-6.

Półwysep Iberyjski pozostaje niewralgicznym miejscem na mapie Europy. To przesmyk Gibraltarski łączący z Afryką, a z drugiej strony szeroko otwartość na Ocean Atlantycki. Konsekwencją tego pierwszego był m.in. napływ Maurów, a wraz z nimi islamu wraz z wszystkim co jest jego integralnym komponentem, a więc nie tylko religia. W pewnym sensie owocem tego drugiego stały się wielkie odkrycia geograficzne, zwłaszcza przełomu XV i XVI wieku, w których prym wiodła Hiszpania i Portugalia. Z czasem dołączyły i inne kraje położone nad Oceanem Atlantyckim.

Maurowie zajmowali Półwysep przez wiele wieków, wręcz stał się on ich ojczyzna. To miejsce rozwoju kultury arabskiej, nauki i sztuki, a także religii i polityki. Swoista stabilność ciągle była krucha i niepewna, co jakby objawiało się pewnymi falami. Szczególnym momentem jest jednak rok 1492, a w nim zdobycie Grenady, czemu poświęca swoją książkę Roman Warszawski.

Jest podróżnikiem, dziennikarzem i pisarzem, a także autorem kilku tomików z serii „Historyczne Bitwy” ukazującej się w Wydawnictwie Bellona m.in.: „Cholula 1519” (2018), „Kuba 1958-1959” (2018), „Kongo 1965” (2016), „Cuzco 1636-1537” (2013) oraz np. „Skrzydłaci ludzie z Nazca” (1999).

Książkę otwiera wstęp z mottem: „Annus mirabilis, annus terribilis. Co przedtem, co potem i co z tego wynika” (s. 5-15). Treściwo po „Wezwaniu” (s. 16-22) całość podzielono na pięć części, a te z kolei na 15 rozdziałów, w ciągłej numeracji. W nich zaś znajdują się jeszcze mniejsze, drobne kwestie, zaopatrzone w bardzo schematyczne, wręcz symboliczne tytuły, np.: „Przeciąganie liny” (s. 74), „Eksplozja pustynnego kotła” (s. 120), „Siew niezgody w raju” (s. 168), „«Gran Capitan» i nowa taktyka” (s. 218), „Złoty piasek, dziwny spektakl i syfilis” (s. 283).

Część pierwsza nosi tytuł: „Ona” (s. 23-84). Składają się na nią następujące rozdziały: 1. „Krajobrazy i umysły” (s. 23-35); 2. „Izabela. Fundament” (s. 36-52); 3. „Izabela. Wiara czyni cuda” (s. 53-68) i 4. „Książę z bajki” (s. 69-84).

„On i ona” to tytuł części drugiej (s. 85-116). Zawiera ona dwa kolejne rozdziały: 5. „Zerwane łańcuchy” (s. 86-100) i . „Tron i walka w jego obronie” (s. 101-116).

Część trzecią zatytułowano: „Wojna o Grenadę” (s. 117-196). Jej treści

podzielono na kolejne cztery rozdziały: 7. „Atak na Zaharę. Skąd ci Maurowie?” (s. 117-133); 8. „Na progu nowej wojny i wojna... siedemsetletnia” (s. 134-151); 9. „Wojna królowej. Chwasty z ogródka” (s. 152-170); 10. „Decydujące lata. Pochwała artylerii” (s. 171-196).

„Zdobycie Grenady” przeanalizowano w części czwartej (s. 197-257). Kolejne trzy rozdziały stanowią treść tej części: 11. „Niejaki Cristobal Colon i perspektywa końca wojny” (s. 197-214); 12. „Alhambra – powietrze, światło, woda” (s. 215-232); 13. „Jak padła Grenada” (s. 233-257).

Ostatnia, część piąta nosi symboliczny tytuł: „Odpytyw” (s. 258-308). Ostatnie dwa rozdziały opatrzone tytułami: 14. „To, czego nikt nie wiedział” (s. 258-288), 15. „Dramat królowej” (s. 289-308).

Dodano 4 mapy (s. 309-312) oraz dwa aneksy. Pierwszy: „Wykaz grandów i innej szlachty hiszpańskiej, która wysłała swoje oddziały na wojnę o Grenadę” (s. 313-314) i drugi: „Kształtowanie się cen w okresie wojny o Grenadę” (s. 315-317). Z kolei podano jeszcze zestawienie literatury (s. 319-321), indeks osobowy (s. 323-331), indeks geograficzny (s. 333-337), spis map (s. 339) i spis treści (s. 341-342).

Oto schematyczny przebieg fenomenu Grenada 1492. Krótkie sformułowanie, ale jakże bogate w treści, a tym bardziej konsekwencje, te bezpośrednie oraz bliższe i dalsze. Wielość wątków, akcji i sprzecznych idei. Bogactwo aktorów tego wydarzenia. Debata nad przebiegiem, taktyką i stosowanymi działaniami, czy czasem ich braku.

Zatem, to nie tylko konkretna bitwa, ale coś więcej. To zbrojne starcie religii i kultur, tradycji i perspektyw, styl życia. Koncepcji nauki i wizji świata, a przede wszystkim wizji Boga i człowieka. To starcie dwóch antropologii, tak teologicznej, jak i filozoficznej, a także kulturowej.

Starcie dwóch światów w kontekście perspektywy mierzonej nie tylko Europą. „Zakończone sukcesem oblężenie Grenady w styczniu 1492 roku było na pewno momentem przełomowym. Szczególnie dla Iberii, która przeradzała się wówczas w Hiszpanię, ale także dla całej Europy, która z dnia na dzień zyskiwała większą jednorodność, zwielokrotnione poczucie siły i – stopniowo – własną samoświadomość: przekonanie o swojej odrębności i niepowtarzalności” (s. 6).

Owo rodzenie się Hiszpanii staje się fenomenem za sprawą Izabeli Kastylijskiej i Ferdynanda Aragońskiego, którzy z czasem zostali wspólnie nazwani katolickimi. To zwłaszcza zaczątki w specyfice Kastylii i Aragonii. Dość duża zbieżność kulturowa, językowa i religijna, ale jednocześnie i różnice, nie tylko polityczne i historyczne. Jednak w osobach Izabeli i Fer-

dynanda zaczyna się budowa wielkiego imperium. Czy takie były ich ambicje, chyba jednak osobiście mieli nieco inne wizje, ale ostatecznie zwyciężyła pewna zgodność, choć nie był ona łatwa w ich codziennym życiu. Autor stwierdza, że bez Izabeli i Ferdynanda „bez tych dwojga monarchów Hiszpania byłaby inną Hiszpanią, Europa inną Europą, świat – innym światem. Wszystko wyglądałoby inaczej” (s. 23).

Fenomen Maurów na Półwyspie Iberyjskim i ich dynamiki trwania, choć bardzo zmienny w różnych okresach, miał pewną stabilność w czasach rozdrobnienia struktur politycznych Iberii. Jednak w nowych okolicznościach, zjednoczenia Kastylii i Aragonii Emiratom Grenady napotkał zdecydowanych przeciwników. Ostateczny „sukces spod Grenady, będący rezultatem wieloletniego i wieloetapowego zamysłu i planu, stał się zachętą, a zarazem nieocenionym wzorcem. Pokazał, że możliwości, którymi Europa dysponowała w momencie podjęcia ostatniego wysiłku w trwającej z wieloma przerwami siedemset lat rekonkwistie, są naprawdę duże” (s. 7). Oto Półwysep, po ośmiu wiekach, był wolny od arabskiej państwowości. Zaczynał się zatem zupełnie inny realizm polityczny tworzącej się potęgę Hiszpanii.

Zdaje się, co sugeruje sam autor, rekonkwista otworzyła drogę do konkwisty Nowego Świata. Jeśli przyjąć tę tezę, to tylko w bardzo ograniczonym znaczeniu faktycznym. Inne czynniki, a było ich wiele, z czasem zdecydowanie przysłoniły nie tylko zdobycie, ale cały – zrodzony później – fenomen Grenady z 1492 roku. Dynamika odkryć i ekspansji, związane z tym liczne korzyści państwowe i osobiste, sprawiły, iż fakt Nowego Świata przysłał, choć tak niedawną, przeszłość.

Nie ulega jednak wątpliwości, iż fenomen Grenady spełnił swoje zadanie, i to nie tylko zbrojne. Wyparto z Europy wroga, który ciągle niepokoił jej mieszkańców. Jeśli nie zbrojnie, to mentalnościowo i społecznie. Trzeba jednak pamiętać, że w realizmie życia, zwłaszcza codziennego, pozostało wiele elementów z dawnych tradycji. Także byli Maurowie, choć niezbyt liczni, którzy przyjęli religię chrześcijańską, motywowani nie zawsze przesłankami wiary. Niektórzy z nich byli nadal kryptomuzułmanami, także w sensie praktyk religijnych, nie mówiąc o tradycji czy obyczajach i języku codziennych kontaktów. Jednak ostatecznie Maurowie, którzy pozostali w Iberii, byli słabi i co najwyżej mogli stać się lojalnymi poddanymi Korony.

Do pewnego stopnia zrozumiałym jest, iż książka R. Warszawskiego, nie będąc rozprawą czy studium naukowym, kieruje się innymi zasadami

narracji i proponowanym warsztatem naukowym. Zatem można dostrzec, iż duże znaczenie, także objętościowe, mają różne mniej czy bardziej ciekawostkowe historie, co oczywiście nie oznacza, iż nie są one prawdziwe. Nie mniej jednak stwarzają wrażenie, co do ich znaczenia. Oczywiście jest, że życie prywatne, jeśli takie jest u władców czy polityków, ma wielki wpływ na realizm ich aktywności publicznej.

Roman Warszawski kilkadziesiąt razy przywołuje Cristóbal Colón. Motywy tego zabiegu sam wyjaśnia we wstępie: „Pojawienie się na stronach tej książki Krzysztofa Kolumba ma właśnie służyć uzmysłowieniu istnienia szerszego planu, jakże często gubionego z pola widzenia, a także tego, że zwycięstwo w Grenadzie, przy całej jego przełomowości, było zatopione w dużo większym i nadrzędnym procesie historycznym” (s. 12). Chyba jednak nie można tego tak mocno łączyć z odkrywcą, przynajmniej w czasie jego życia i kolejnych wypraw. Później wyrósł swoisty mit znaczenia jego odkryć, zwłaszcza przepłynięcia przez Atlantyk i powrotu do Europy, który dziś spotyka się z wieloma zmiennymi opiniami i ocenami. Jednak zdaniem autora, Krzysztof Kolumb stał się „niejako wmurowaniem kamienia węgielnego pod gmach rodzącego się hiszpańskiego imperium” (s. 198).

Dobrze, że autor przywołuje, co prawda marginalnie, debatę wokół pochodzenia Krzysztofa Kolumba. Wybiera tylko niektóre wątki, a jest ich wiele. Niemniej dla polskiego czytelnika ważny jest wątek polski. Oczywiście jest to ważne, iż nie pochodzi on od polskiego autora, ale Portugalczyka. Na obecnym etapie jest to tylko jedna z ciekawostek tej zagadkowej postaci, jaką ciągle jest Krzysztof Kolumb.

Wykorzystana literatura zawiera pozycje w języku polskim, z których większość to przekłady publikacji z obcych języków. Są także pojedyncze publikacje polskich autorów.

Interesującym, pogładowym dodatkiem są 34 reprodukcje fotograficzne ukazujące głównych bohaterów oraz miejsca związane z fenomenem Grenada 1492.

Trudno słynnego dominikanina Bartolomé de Las Casas nazwać kronikarzem, przecież jest on uczestnikiem i współtwórcą wielu opisywanych przez niego wydarzeń, uwzględniając ewolucję jego poglądów i praktyki posługi na odkrywanych ziemiach. Natomiast nie ulga wątpliwości, iż był gorliwym obrońcą rdzennej ludności Nowego Świata, tak praktycznym jak i teoretycznym (s. 18-19).

Królowie katolicki pozostawili ciągle budującą się potęgę Hiszpanii. Osiągnęli bardzo wiele, i to w tak krótkim czasie. Dane im było także prze-

żyć wiele trudnych sytuacji, także rodzinnych. Jednak „spokój i potęga kraju, który budowała i o który walczyła – zresztą zgodnie z jej ostatnim życzeniem – w pełni zaznał i zakosztował dopiero jej ukochany, choć nigdy niewidziany, wnuk – Karol” (s. 308). To będą wyjątkowe czasy świetności, zbudowane jednak na fundamencie Izabeli Kastylijskiej i Ferdynanda Aragońskiego; królów katolickich Hiszpanii.

Bp Andrzej F. Dziuba

Bruce Ware Allen, *Wielkie oblężenie Malty. Heroiczne starcie joannitów z imperium osmańskim*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2018, ss. 430, ISBN 978-83-8062-205-0.

W dziejach chrześcijaństwa szczególnym jego fenomenem, tak w nurcie katolickim, jak i prawosławnym jest życie konsekrowane, życie zakonne. Na przestrzeni dziejów przybierało ono różne formy i wyrazy, tak wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Zwłaszcza interesujące były poszczególne charzmaty oraz ich założyciel wraz z okolicznościami powstania.

Nie ulega wątpliwości, że jednym z tych przejawów życia zakonnego jest Suwerenny Rycerski Zakon Szpitalników Świętego Jana Jerozolimskiego, zwany rodyjskim i maltańskim, taka jest jego współczesna pełna nazwa. Założony przez bł. Gerarda (+ 1120) i zatwierdzony bullą „Pie postulatio voluntatis” papieża Paschalisa II (1099-1118) z dnia 15 lutego 1113 r., istnieje do dziś. Jest podmiotem prawa międzynarodowego, czego wyrazem są m.in. własne reprezentacje dyplomatyczne – w randze ambasadorów – z wieloma krajami i organizacjami międzynarodowymi.

W historycznej drodze Zakonu maltańskiego szczególne miejsce zajmuje wielkie starcie militarne joannitów i imperium osmańskiego w walkach o Maltę. Było to wydarzenie, które przeszło do historii jako wielkie oblężenie Malty. Ma ono już liczne próby opisanie oraz interpretacji. Bruce Ware Allen proponuje jeszcze jedną próbę.

Jest profesorem teologii w Southern Baptist Theological Seminary Christian. Jest autorem wielu prac dotyczących regionu Morza Śródziemnego w XVI wieku. Napisał książki m.in.: „Tiber: Eternal River of Rome – Bryn Mawr Classical Riview” (Chicago 2018). Pisywał dla takich czasopism, jak „Military History Quarterly”, „Military Heritage” i „Treasures of Malta”. Jeszcze bardziej znany jest z licznych dzieł o charakterze teologicznym, zwłaszcza w nurcie baptystycznym.

Książkę otwiera dedykacja dla kapitana Hermannowa A. Allena (1919-2010) i kapitana Johannes Mullera (1883-1943), „którzy kochali wszystko, co wiąże się z morzem, oprócz wojny” (s. 5). Z kolei zamieszczono spis treści (s. 7-8) i trzy mapki (s. 9-10) oraz motto z Christophera Marlowe (s. 11).

Treściowo książkę otwiera wstęp (s. 13-20). Z kolei całość szczegółową podzielono na cztery części, dzieląc je następnie na bloki tematyczne, opatrzone ciągłą numeracją.

„Korsarze i władcy” to tytuł pierwszej części, podzielonej na siedem

bloków (s. 21-139). Przeanalizowano niektóre elementy oblężenia Rodos w 1521 r. (s. 23-36) oraz drogę prowadzącą na Maltę (1522-1530) (s. 37-49). Interesujące są uwagi o służbie imperium (1531-1540) (s. 51-66) oraz o wojnie na morzu w latach 1541-1550 (s. 67-85). Ważnym miejscem i zarazem wydarzeniem była Dżerba (1551-1560) (s. 87-103). Ciekawym doświadczeniem było niemal pokojowe interregnum (1561-1564) (s. 105-123). Część tę zamyka temat: „Na wschodzie zbierają się chmury 1565” (s. 125-139).

Część druga opatrzona została tytułem: „Cel: fort Świętego Elma” (s. 141-230) i podzielona na dziewięć bloków tematycznych. Rozpoczynają hasła: „Pierwsza krew” (s. 143-150) oraz „Mierzenie sił przeciwnika” (s. 151-163). Autor kreśli przygotowania do oblężenia (s. 165-173) i wskazuje na fatalne przeoczenie (s. 175-184). Z kolei jawi się „cios za ciosem” (s. 185-193). Wymowny jest tytuł: „Bezczelne postanowienie” (s. 195-204). Obraz oblężenia to dym, ogień i pociski (s. 205-212). Wreszcie wskazano na modlitwę do Boga (s. 213-220) i sam koniec bitwy (s. 221-230).

„Homer okupiony krwią” tak zatytułowano trzecią część studium Bruce Ware Allen (s. 231-297) i podzielono ją na sześć paragrafów. Rozpoczyna słynne „Piccolo Socorso” (s. 233-243). Następnie ukazana została odsiecz Birgu (s. 245-252). Paragraf 20 prezentuje: „Bravi d'Algieri” (s. 253-262). Ważnym dobrym znakiem było wytrwanie (s. 263-272). Ważnym w całym wydarzeniu był wielki szturm Turków (s. 273-281). Zamykają tę część uwagi o dwóch szlachcicach z Perugii (s. 283-297).

Część czwarta książki Bruce'a Ware'a Allena nosi tytuł: „Podzielone morze” (s. 299-354) i składa się z kolejnych sześciu bloków tematycznych. Oto ostatecznie „Gran Socorso” wyrusza na Maltę (s. 301-312). Naprzeciwko wychodzi pokerowe zagranie Mustafy (s. 313-322). Tutaj jednak „Gran Socorso” wyrusza do boju (s. 323-331). Wymowny jest tytuł paragrafu 26: „Kiedy dym opadł” (s. 333-342). Wreszcie zapada werdykt (s. 343-346). Dodano jeszcze uwagi o dalszych losach głównych bohaterów wielkiego oblężenia Malty, a to m.in. de la Valette, Mustafa, Piali Pasza, Phayre do Cecila, Gianadrea Doria, Ascanio della Corgna (s. 347-354).

Od strony formalnej do książki dodano jeszcze blok zatytułowany: „Źródła, przypisy i podziękowania” (s. 355-423). Składa się na niego: krótkie wprowadzenie (s. 355-358), bibliografia (s. 359-376) i przypisy (s. 377-423). W końcu zamieszczono jeszcze indeks nazwisk (s. 425-430).

Uderza symbolika tytułów wielu części, a zwłaszcza tematycznych bloków. Każdy z nich rozpoczyna symboliczny cytat, zazwyczaj nawiązujący do tematyki wiodącej w danym bloku. To m.in. Sulejman, A. Petremol,

Adriani, Wolter, Katarzyna Medycejska, Álvaro de Sande, Balbi, Selaniki. Dobrze, że są to opinie po obu stronach walki.

Jeszcze jeden obraz słynnego fenomenu wojennego tamtych czasów. Wielkie propozycje sztuki wojennej, na lądzie i na morzu. Strategia inwazji i strategia obrony. Bogactwo zróżnicowanych sił zbrojnych. Na przykładzie wielkiego oblężenia Malty przejaw konfrontacji imperium osmańskiego z Europą.

Obraz heroizmu i wiary, i to wiary po stronie joannitów jak i muzułmanów. Była to determinacja walki i wiary, wiary i walki. Faktycznie to opowieść o rozstrzygającej bitwie, która wyznaczyła granice ówczesnej Europy na 500 lat.

Generalnie praca B. W. Allena przedstawia polityczny kontekst osmańskiego najazdu i objaśnia niektóre szczegóły strategii oraz taktyki obu stron. Wydaje się jednak, że autor zbyt małą wagę przywiązuje do samej ideologii wojennej zmotywowanej elementami wiary, zawartymi przede wszystkim w Koranie. Przynajmniej taka była wówczas jego interpretacja. Zresztą i dziś do niego się odwołują także najbardziej radykalne i tradycjonalistyczne nurtu islamu, nie pomijając wielu grup czy ruchów terrorystycznych.

Książka Bruce'a Ware'a Allena próbuje także ukazać wpływ na bieg wydarzeń osobowości ich przywódców, ale także poświęcenie i przemysłowość zwykłych żołnierzy i marynarzy. To wielka mozaika osób, które zapisały się w historii Europy, a także krajów Bliskiego Wschodu. Są to reprezentacji różnych profesji, m.in. wojskowi, politycy i dyplomaci, duchowni oraz ludność cywilna.

Oczywiście szczególnie znaczące są pewne elementy ówczesnej polityki globalnej oraz lokalnej. Wpływy m.in. Hiszpanii i Francji, papieżstwa oraz Stolicy Apostolskiej, a także Imperium Osmańskie wraz z całym światem arabskim. To wielkie organizmy polityczne, a jednocześnie z wieloma powiązaniem krwi, wielorakich interesów, często imperialnych. Wobec tego stawali joannici, ze swoim zawołaniem „Tuitio fidei et obsequium pauperum”.

Autor wysuwa daleko idący wniosek, jako konsekwencje wielkiego oblężenia Malty. „Wynik oblężenia ostatecznie zdecydował o podziale morza między dwie religie. Do chrześcijaństwa należy północ i zachód, a do islamu wschód i południe. Linia, którą wyznaczono tego lata, przetrwała w zasadzie do dziś” (s. 346). Jest to chyba przesadna opinia i dziś mająca niewiele wspólnego z rzeczywistością polityczną. Także łączenie jej z dwoma religiami nie jest uzasadnione, czy wręcz błędne. Jest to bowiem wydarzenie o wiele bardziej skomplikowane i wielowątkowe.

Sprzeczna z prawem międzynarodowym jest opinia, iż „prawo zakonu do Malty wygaśło jak wiele innych rzeczy wraz z rewolucją francuską” (s. 340). Jest to w ręk brutalne złamanie prawa międzynarodowego. To po prostu zwyczajna agresja i naruszenie suwerenności oraz nienaruszalności granic państwowych. Tutaj, po raz kolejny, rewolucja okazała się barbarzyńcą, a jej wykonawcą był Napoleon (s. 340-341).

Interesującym uzupełnieniem książki jest dwadzieścia jeden reprodukcji zamieszczonych między stronami 208 i 209 oraz trzy mapki (s. 9-10). W niektórych przypisach znalazły się ciekawe dopowiedzenia, komentarze i wyjaśnienia. Z dość bogatej bibliografii tylko dwie pozycje zostały opublikowane w języku polskim.

Publikacja B. W. Allena oparta jest na stosunkowo nowych materiałach źródłowych i stąd stanowi żywą opowieść o jednej z najśłynniejszych bitew z początków historii nowożytnej – której reperkusje odczuwane są do dziś. Zatem taki owoc solidnych badań oraz szerokiej literatury przedmiotu, przekonująco uzasadniona stawiane tezy.

W kontekście bibliograficznym słuszna jest uwaga autora: „W 1565 roku Europa z uwagą śledziła oblężenie Malty, a bardziej lub mniej dokładne raporty o tym zdarzeniu rozprzestrzeniały się po kontynencie z niewiarygodną prędkością, ponownie tłumaczone i w końcu w większości wyrzucone. Rynek był sprawdzony – szesnastowieczną Europę fascynowało wszystko, co wiązało się z Turkami – i wkrótce, gdy ostatni okręt muzułmański opuścił wyspę, zaczęły się ukazywać poważniejsze drukowane materiały na temat oblężenia” (s. 355).

Pełna sarkazmu, ale oddająca w znacznym stopniu nastawienie do ekspansji Sulejmana, jest opinia wyrażona w kontekście oblężenia Malty. Zdumiona Europa zwróciła się ku Bogu, a mniej pobożna jak Machiavelli ku czarnemu humorowi. Pragmatycy (Wenecja, Ragusa i Rosja) spieszyli, by pogratulować nowemu sułtanowi wielkiego zwycięstwa i odnowić z nim porozumienia handlowe. „Bezczelni, wśród nich kawalerowie rodyjscy, szykowali się do wojny” (s. 18). Okazało się niebawem, że ci ostatni, mimo niewielkich szans, mieli jednak rację.

Nie ulega wątpliwości, iż cała historia joannitów gotowała im nieprzewidywaną perspektywę i jej ewentualne konsekwencje. Ostatecznie jednak „ta długa, wyczerpująca i kosztowna walka miała ich w końcu zaprowadzić do geograficznego centrum Morza Śródziemnego – małej spalonej słońcem Malty. Wszystko zaczęło się jednak sześćset mil na wschód, na skąpanej w zieleni wyspie Rodos” (s. 20). To jest perspektywa budowana w zako-

nie, jeszcze wówczas nie maltańskim, od czasu jego powstania w 1113 roku, dzięki kanonicznej decyzji papieża Paschalisa II.

Słusznie zauważa Bruce Ware Allen, pod koniec swej książki, iż „Suwerenny Rycerski Zakon Szpitalników Świętego Jana z Jerozolimy, z Rodos i z Malty wciąż istnieje i ma siedzibę w Rzymie. Tak jak prawie tysiąc lat temu prowadzi dziś wyłącznie działalność charytatywną: niesie ulgę cierpiącym i leczy chorych” (s. 341). Taka jest jego podstawowa misja we współczesnym świecie, ale ma ona zupełnie inne, niż tylko czysto laickie motywy. To nie jest świecki wolontariat. Zatem wypada ponownie powtórzyć: „Tuitio fidei et obsequium pauperum”, dotyczy wszystkich trzech kategorii, a jednocześnie także profesów, kawalerów, dam i kapelanów.

Bp Andrzej F. Dziuba

Spis treści

Wprowadzenie	5
--------------------	---

ARTYKUŁY

TEOLOGIA BIBLIJNA

O. Krzysztof Ferenc CSSp, <i>Le livre de Jonas dans le contexte de l'activite litteraire de l'epoque de sa creation</i>	7
o. Łukasz Pinio, <i>Was verrät das Sondergut des Matthäusevangeliums über seine Theologie?</i>	33

TEOLOGIA FUNDAMENTALNA

Ks. Przemysław Artemiuk, <i>Ateński filozof i angielski konwertyta wobec oskarżycieli. Obrona Sokratesa Platona i Apologia pro vita sua Johna H. Newmana jako przykłady apologii pro vita sua.</i>	53
--	----

TEOLOGIA DOGMATYCZNA

Ks. Karol Kajetan Godlewski, <i>Biblijne podstawy i historyczny rozwój katolickiej nauki o odpustach</i>	77
Ks. Tomasz Sulik, <i>La realizzazione della missione dei laici nella Chiesa attraverso l'esercizio del sacerdozio comune dei fedeli nella Costituzione Lumen Gentium.</i>	97
O. Paweł Warchoń OFM Conv, <i>Eucharystia fundamentem radykalnej nowości człowieka.</i>	115

MARIOLOGIA

O. Adam Wojtczak OMI, <i>Chrystologiczna orientacja kultu maryjnego według św. Jana Pawła II</i>	133
--	-----

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

Ks. Grzegorz Kosiorek, <i>Człowiek pierwszą drogą Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II.</i>	161
---	-----

Ks. Walter Rachwalik, *Fenomen miłosierdzia „promienia silnej łaski Bożej ostatecznej” w świetle Dzienniczka św. Siostry Faustyny Kowalskiej*. 179

Ks. Walter Rachwalik, *Geneza pism św. Siostry Faustyny Kowalskiej i Alicji Lenczewskiej*. 199

HOMILETYKA

Ks. Wojciech Turowski, *Boża chwała i zbawienie człowieka celem przepowiadania homilijnego*. 219

HISTORIA KOŚCIOŁA

Ks. Wojciech Guzewicz, *Magdalena Szymańska „Wiadomości Skautowe”. Powstanie – redakcja – charakterystyka*. 243

FILOZOFIA

Ks. Kazimierz Rynkiewicz, *Das Verhältnis zwischen Familie und Lebenswelt im Kontext des phänomenologischen Ansatzes von Edmund Husserl* 255

MATERIAŁY

Bp Andrzej F. Dziuba, *Modlitwa Pańska*. 269

RECENZJE

Jakub Akonom (rec.), *Jan Jaworski, Podstawy patriotyzmu Jana Pawła II Norbertinum, Lublin 2012, ss.139*. 295

Jakub Akonom (rec.), *Ks. Andrzej Lubowicki, Młodość w Służbie Ewangelii. Misja formacyjna Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży w Polsce. Teologia Pastoralna na UKSW, Warszawa 2014, ss.309*. 298

Jakub Akonom (rec.), *Red. M. Teresa Jakoniuk, Matka Paula Malecka i jej dzieło. Pierwsze Sympozjum w Zgromadzeniu Córek Najczystszego Serca Najświętszej Maryi Panny. Biblioteka Drohiczyńska XIX. Drohiczyńskie Towarzystwo Naukowe, Kuria Diecezjalna w Drohiczyźnie, Nowe Miasto nad Pilicą 2013, ss. 116*. 302

Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), <i>Tomáš Halík, Czas pustych Kościołów, Kraków 2020, ss. 220.</i>	306
Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), <i>Damian Wąsek, Marek Gilski, „Optatam totius”, czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza?, Kraków 2021, ss. 251.</i>	312
Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), <i>Jacek Salij, Dzieła wybrane. Tom II. Święty Tomasz z Akwinu, Warszawa 2021, ss. 477.</i>	314
Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), <i>Peter Seewald, Benedykt XVI. Życie, Kraków 2021, ss. 1104.</i>	318
Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), <i>Damian Wąsek, (red.) „Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – kontrowersje – perspektywy”, Kraków 2021, ss. 174.</i>	322
O. Regis Norbert Barwig (rec.), <i>Bp Andrzej F. Dziuba, Prymas – kanclerz – patron. Kardynał Stefan Wyszyński, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2021, ss. 457, ISBN 978-83-8090-970-0.</i>	323
Bp Andrzej F. Dziuba (rec.), <i>Roman Warszawski. Grenada 1492. Wydawnictwo Bellona. Warszawa 2018, ss. 342. ISBN 978-83-11-15476-6.</i>	328
Bp Andrzej F. Dziuba (rec.), <i>Bruce Ware Allen, Wielkie oblężenie Malty. Heroiczne starcie joannitów z imperium osmańskim, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2018, ss. 430, ISBN 978-83-8062-205-0.</i>	333

Table of Contents

Introduction 5

ARTICLES

BIBLICAL THEOLOGY

Fr. Krzysztof Ferenc CSSp, *The Book of Jonah in the context of the literary activity of the epoch of its creation* 7

Rev. Łukasz Pinio, *What do the material (Sondergut) of the Gospel according to Matthew about his theology reveal?* 33

FUNDAMENTAL THEOLOGY

Rev. Przemysław Artemiuk, *Athenian philosopher and English convert to the accusers. Apologia pro vita sua John H. Newman and The Apology of Socrates by Plato as examples of apology pro vita sua* 53

DOGMATIC THEOLOGY

Rev. Karol Kajetan Godlewski, *The biblical basis and historical development of the Catholic teaching on indulgences* 77

Rev. Tomasz Sulik, *The implementation of lay missions in the Church through the exercise of the universal priesthood of the faithful in the Constitution „Lumen gentium”* 97

Fr. Paweł Warchoń OFM Conv, *The Eucharist as the foundation of the radical newness of man* 115

MARIOLOGY

Fr. Adam Wojtczak OMI, *Christological orientation of the Marian cult according to St. John Paul II* 133

THEOLOGY OF SPIRITUALITY

Rev. Grzegorz Kosiorek, *Man as the first path of the Church in the teaching of John Paul II* 161

Rev. Walter Rachwalik, *The phenomenon of mercy "a ray of strong final divine grace" in the light of the Diary of St. Faustina Kowalska* 179

Rev. Walter Rachwalik, *The genesis of the writings of St. Faustina Kowalska and Alicja Lenczewska* 199

HOMILETICS

Rev. Wojciech Turowski, *God's glory and human salvation for homily preaching* 219

HISTORY OF CHURCH

Rev. Wojciech Guzewicz, *Magdalena Szymańska „Scout News”. Establishment - editing - characteristics* 243

PHILOSOPHY

Rev. Kazimierz Rynkiewicz, *The relationship between family and lifeworld in the context of Edmund Husserl's phenomenological approach* 255

Materials 267

Reviews 293

