

Wrocławski
PRZEGLĄD
Teologiczny

Wrocław
Theological
REVIEW

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
Pontifical Faculty of Theology in Wrocław



Wrocławski

PRZEGLĄD

Teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XXXII 2024 Nr 2

e-ISSN 2544-6460

Year XXXII 2024 No. 2

Wrocław

Theological

REVIEW

WROCŁAWSKI PRZEGŁĄD TEOLOGICZNY

WROCŁAW THEOLOGICAL REVIEW

ISSN 1231-1731

e-ISSN 2544-6460

RADA NAUKOWA / EDITORIAL BOARD

Bp. Andrzej Siemienieński – przewodniczący / chairman (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)

Yaacov Deutsch (David Yellin College of Education, Jerusalem, Israel)

Rev. Józef Grzywaczewski (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)

Rev. Zbigniew Kubacki (Pontifical Faculty of Theology in Warsaw, Collegium Bobolanum, Poland)

Rev. Adam Kubiś (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)

Anna Kuśmirek (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)

Rev. Giulio Maspero (Pontifical University of the Holy Cross, Rome, Italy)

Rev. Krzysztof Pawlina (Pontifical Faculty of Theology in Warsaw, Collegium Joanneum, Poland)

Rev. Adrian Podaru (Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania)

Franz Posset (independent scholar, Beaver Dam, Wisconsin, USA)

Rev. Mariusz Rosik (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)

Rev. Piotr Roszak (University of Navarra, Spain)

Rev. René Roux (Faculty of Theology of Lugano, Switzerland)

Tracey Rowland (University of Notre Dame, Australia)

Rev. Stefano Tarocchi (Theological Faculty of Central Italy, Florence, Italy)

Rev. Włodzimierz Wołyniec (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)

REDAKCJA / EDITORIAL TEAM

Sławomir Zatwardnicki – redaktor naczelny / editor-in-chief

Katarzyna Bujalska – sekretarz redakcji / secretary

50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9

tel. +48 767 244 165

e-mail: przeglad@pwt.wroc.pl / wpt@ojs.academicon.pl

REDAKTORZY DZIAŁÓW / SECTION EDITORS

Rev. Marcin Kowalski (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland) – biblistyka / Biblical Studies

Rev. Mariusz Rosik (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland) – biblistyka / Biblical Studies

Rev. Giulio Maspero (Pontifical University of the Holy Cross, Rome, Italy) – teologia systematyczna /
Systematic Theology

Tracey Rowland (University of Notre Dame, Australia) – teologia systematyczna / Systematic Theology

Rev. Robert Woźniak (Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland) – teologia systematyczna /
Systematic Theology

Georg Gasser (University of Augsburg, Germany) – filozofia / Philosophy

Jacek Wojtyśiak (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland) – filozofia / Philosophy

REDAKTORZY JĘZYKOWI / LANGUAGE EDITING

Monika Szela-Badzińska – język angielski / English

Piotr Zgondek – język niemiecki / German

Anna Rambiert-Kwaśniewska – języki hebrajski i grecki / Hebrew and Greek

KOREKTA / COPY EDITOR

Piotr Królikowski

TLUMACZENIE TEKSTÓW / TEXT TRANSLATION

Monika Szela-Badzińska Tłumaczenia specjalistyczne

SKŁAD I ŁAMANIE / LAYOUT EDITOR

Studio DTP Academicon / Patrycja Waleczczak

dtg@academicon.pl / dtg.academicon.pl

Wersją pierwotną czasopisma Wrocławski Przegląd Teologiczny jest wersja elektroniczna

The electronic version of Wrocław Theological Review journal is its original version

Adres strony internetowej czasopisma / Website address of the journal:

www.ojs.academicon.pl/wpt

DRUK / PRINT

Elpil, Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce

Ignatious Kunnumpurathu Paul

Pontifical Theological Faculty and Pontifical Institute of Spirituality Teresianum, Rome, Italy
theakkanakunnels@gmail.com

The Servant of YHWH during the Babylonian Exile: An Extension of an Existing Israelite Mission, or a New Departure?

Sługa JHWH podczas wygnania babilońskiego: rozszerzenie istniejącej misji Izraela czy nowe wyjście?

ABSTRACT: The question of how Israel looked outward historically is a long-standing one. Is there a genuine tradition of proselytism in the Old Testament? Although there are indications of Abraham's proselytism and his belief that the blessings of God would extend through him to all nations, the missionary dimension was almost non-existent through the centuries which followed. Israel was engaged in virtually continuous wars against its neighbours, both to consolidate its borders and ensure its survival, and consequently became focussed on itself. The emergence of the Servant of YHWH in the sixth century B.C. represents a drastic shift to an altogether more altruistic orientation. To appreciate the depth of the missionary or salvific undertaking of the Servant, the various dimensions of his identity, as unfolded in the texts of Isaiah, will be explored. His liberating mission was directed towards the people of Israel and to the gentiles, as is seen in the four Servant Songs in Deutero-Isaiah, where he is depicted as: a) Servant, the Executor of Social Justice (Isa 42:1–4); b) Servant, the Mediator between YHWH and His peoples (Isa 49:1–6), c) Servant, the Preacher of Liberation (Isa 50:4–9), d) Servant, the Promulgator of Salvation (Isa 52:13–53:12). The figure we encounter in the Servant Songs is really unique in the history of Israel, and stands out in striking contrast to all the other prominent figures we might consider in the nation's history. His liberating mission during the Babylonian exile is also unparalleled. There are therefore ample grounds for concluding that the Servant's mission to extend salvation to both Israel and the gentiles is not an extension of the existing Israelite mission, but is of an entirely new order.

KEY WORDS: mission, identity, Servant of YHWH, Israel, Deutero-Isaiah, mediator, social justice, liberation, salvation, proselytism

ABSTRAKT: Autor artykułu ponawia pytanie o postawę Izraela wobec innych narodów i tradycję prozelityzmu w Starym Testamencie. Chociaż istnieją ślady prozelityzmu u Abrahama i jego wiary, że błogosławieństwa Boga rozciągną się dzięki niemu na

wszystkie narody, wymiar misyjny w Izraelu właściwie nie istniał w kolejnych wiekach. Izrael – zaangażowany w ciągle wojny ze swoimi sąsiadami, zarówno w celu umocnienia swoich granic, jak i zapewnienia sobie przetrwania – skupił się tylko na sobie. Pojawienie się Sługi JHWH w VI wieku p.n.e. stanowi przełom w kierunku bardziej altruistycznej orientacji. Aby docenić głębię misyjnego lub zbawczego przedsięwzięcia Sługi, zbadane zostaną różne wymiary jego tożsamości w tekstach Izajasza. Wyzwolenicza misja Sługi, skierowana nie tylko do ludu Izraela, ale również do pogan, widoczna jest w czterech Pieśniach u Deutero-Izajasza, gdzie Sługa przedstawiony został jako: a) wykonawca sprawiedliwości społecznej (Iz 42,1–4); b) Pośrednik między JHWH a Jego narodami (Iz 49,1–6), c) Głosiciel Wyzwolenia (Iz 50,4–9), d) Głosiciel Zbawienia (Iz 52,13–53,12). Postać, którą spotykamy w Pieśniach Sługi, jest naprawdę wyjątkowa w historii Izraela i wyróżnia się znacząco na tle innych wybitnych postaci z historii tego narodu, a jego wyzwolenicza misja podczas wygnania babilońskiego również nie znajduje odpowiednika. Istnieją zatem wystarczające podstawy, aby stwierdzić, że misja Sługi polegająca na rozszerzeniu zbawienia zarówno na Izrael, jak i na pogan, nie jest rozszerzeniem istniejącej misji Izraela, ale należy do zupełnie nowego porządku.

SŁOWA KLUCZOWE: misja, tożsamość, Sługa JHWH, Izrael, Deutero-Izajasz, pośrednik, sprawiedliwość społeczna, wyzwolenie, zbawienie, prozelityzm

Introduction

Scholars of Isaiah are virtually unanimous in dividing the book into three segments, namely Proto-Isaiah (1–39), Deutero-Isaiah (40–55), and Trito-Isaiah (56–66), with these divisions being based mainly on thematic and stylistic grounds as well as on historical context. Within this division, commentators of various epochs have observed that Deutero-Isaiah (or Second Isaiah) stands out against the other two, as it comprises the four distinguished Servant Songs (42:1–4; 49:1–6; 50:4–9; 52:13–53:12),¹ named after their protagonist “the Servant of YHWH” (*‘ebed YHWH*).² The “Servant of YHWH” becomes the

¹ Study of Isaiah gained great impetus with Bernhard Duhm’s commentary on these prophetic writings published in 1892. As well as dividing the entire book of Isaiah into three, Duhm argued that the Servant Songs were created later, originally written in the margins of the scroll or in spaces between sections. Cf. Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaia* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892), 311–13. Although at first Duhm’s interpretation had quite a following, it has held less credence in recent years.

² The root word *‘bd* occurs in its substantive form around 800 times in the MT as a whole and 40 times in Isaiah alone. In the Proto-Isaiah (1–39), the substantive *‘ebed* occurs nine times (14:2; 20:3; 22:20; 24:2; 36:9, 11; 37:5, 24, 35), in Deutero-Isaiah (40–55) – 21 times (41:8, 9; 42: 1, 19[bis]; 43:10; 44:1, 2, 21[bis], 26; 45:4; 48:20; 49:3, 5, 6, 7; 50:10; 52:13; 53:11; and 54:17) and in Trito-Isaiah (56–66) – ten times (56:6; 63:17; 65:8, 9, 13 [thrice], 14, 15; and 66:14). The expression *‘ebed YHWH* is not found in any of the Servant Songs; rather,

“Suffering Servant” in the Fourth Servant Song on account of his exceptional call, mission, sufferings, death, and exaltation.

The siege and the subsequent surrender of Jerusalem to the Neo-Babylonian king Nebuchadnezzar II in 597 B.C. paved the way for the initial phase of deportation of the Judahites to Babylon. The ultimate destruction of the city and the temple of Jerusalem in 587 B.C., the eventual deportation to Babylon, and the gruelling exile of the people of Israel until the downfall of the Babylonian empire in 539 B.C. provide the immediate historical setting for the Servant Songs. Against the background of these historical events, this article attempts to delve into the missionary face of Israel in two respects: Firstly, the initial glimpses into Israel’s missionary mindset as seen in the Sacred Scripture and in the rabbinic literature. Secondly, setting off a new missionary hallmark by the Servant of YHWH during the exilic period. We will see the contrast between the rather non-missionary nature of Israel and the altruistic Servant of YHWH, acting for all, as expressed through all four Servant Songs. It is this matchless identity of the Servant that makes him equal to his unique missionary task.

Initial Traces of the Missionary Mindset of Israel

The fleeting glimpses that we are offered of Israel’s missionary mindset begin with Abraham, and become very tenuous in the succeeding centuries. Abraham’s polytheistic family background and his becoming the first ardent convert to and adherent of monotheistic faith³ in clearly attested to in Scripture (Josh 24:2;

it is a theological formulation. It is *‘abdî* that recurs in 42:1; 49:3, 6; 52:13; and 53:11. Among the multiple possible meanings of *‘ebed* – namely servant, slave, officer, and worshiper of the word – the meaning to be preferred through the contextual analysis is “Servant.” Cf. Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, “*‘ebed*,” in *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Oak Harbor, WA: Clarendon, 2000), 714. Underscoring this servile dimension, the title *‘ebed YHWH* (“Servant of YHWH”) is used 22 times to designate a person/persons who had an extraordinary upbringing and exceptional relationship with YHWH. It is used to refer to Moses, to Joshua [bis], to David [bis] and finally to Israel in Isa 42:19. Abraham, Isaac and Jacob/Israel are called *‘abādeykā* (“your servants”) in Exod 32:13; Deut 9:27; Also cf. Gen 26:24; Ps 105:6, and 42. Moses is designated more than forty times with the title of YHWH’s “servant.” Subsequently, down through the centuries the prophets are frequently referred to as “my/your/his servant(s) or prophet(s).” Cf. Walter C. Kaiser Jr., “The Identity and Mission of the ‘Servant of the Lord,’” in *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, ed. Darrell L. Bock and Mitch Glaser (Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2012), 93.

³ The concepts of proselyte and proselytism are directly connected to the Greek verbal form *proserchomai*, “I approach.” In the Septuagint the substantive *prosēlytos* ‘proselyte’ often

Jdt 5:7). The undisputed biblical texts do not provide the same confidence about Abraham's role as the quintessential proselytizer. Gen 12:5 is among possible texts revealing Abraham's proselytism: "Abram took his wife Sarai and his brother's son Lot, and all the possessions that they had gathered, and the souls (*hannepes*) whom they had made (*āsû*) in Haran; and they set forth to go to the land of Canaan." The translation of *hannepes* as 'souls' (rather than 'persons') is well supported by the Septuagint (*psychē*) and the Vulgate (*animas*). As regards the translation of *āsû* as *ktāomai* in the Septuagint and as *fecerant* in the Vulgate, theological opinion varies. Here, the connotation of *āsû* as 'made' seems to be more appropriate to the context than 'acquired', as Abraham was not merely gathering the people from Haran, but was rather forming a group of people on his journey to the Promised Land.⁴ Usually in the texts that bear the stamp of the Priestly Editor, *hannepes* is interpreted as 'persons' in the context of the purchase of slaves and thereby *āsû* is translated as 'acquiring', a translation which lends no support to Abraham's missionary conduct. Such support for Abraham's proselytism is found however when *hannepes* is translated as 'souls'. It can be taken to refer to the conversion of Abraham's household, and even of the natives of Haran. In fact, the article *ha* + substantive in *hannepes* indicates the totality of the people.⁵

Targums also support the conjecture about proselytism in the Abrahamic tradition:

Tg. Onq. 12:5: "And Abram took his wife Sarai, and Lot his brother's son, and all their possessions which they had acquired, *and the souls whom they had subjected to the Law in Haran* (*wyt npšt' dš'bydw lawryta bħrn*)."⁶

occurs as the translation of *gēr*. The Hebrew verb *gūr* means 'to sojourn'; *gēr* accordingly means a 'resident alien' or 'stranger' who has come to settle in the land and is distinguished from *nōkrî* or *bən nēkār*, which means a 'temporary resident' who is only passing through the country. According to the rigid Pharisaic-Palestinian point of view, proselytism is that process whereby a gentile sojourner is converted to Judaism by being circumcised, baptized, and offering a sacrifice in the temple. Cf. W. E. Nunnally, "Proselyte," in *Eerdmans Dictionary of the Bible*, ed. David Noel Freedman (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 1089; cfr. David C. Carlson, "Proselyte," in *Baker Encyclopedia of the Bible*, ed. Walter A. Elwell and Barry J. Beitzel (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988), 1784.

⁴ Cf. Thomas Edward McComiskey, "*āsû*," in *Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr., and Bruce K. Waltke (Chicago: Moody Press, 1981), 701.

⁵ Cf. Emmanuele Testa, *Genesi: Introduzione – storia dei Patriarchi*, La Sacra Bibbia 2 (Torino: Marietti, 1974), 293.

⁶ Moses Aberbach and Bernard Grossfeld, *Targum Onkelos to Genesis: A Critical Analysis Together with an English Translation of the Text* (Denver, CO: Ktav, 1982), 78–79.

Tg. Neof. 12:5: “And Abraham took Sarai his wife and Lot, his brother’s son, and all their wealth which they had acquired *and the souls they had converted* (*wyt npšth dy ggyrw*).”⁷

The early rabbinic literature portrays Abraham as a zealous missionary who ardently proclaimed his monotheistic faith.⁸ His preaching was solidly founded on the charitable activities of serving food, assisting the pagans in their daily life, thereby bringing them closer to the Jewish people, religion, and to the God of Israel. Palestinian Tannaitic Midrash *Sifre on Deuteronomy* supplements references to this proactive missionary tradition with its interpretation of Gen 12:5 and Deut 6:5. In Gen 12:5, “Abram took his wife Sarai and his brother’s son Lot, and all the possessions that they had gathered, and the persons whom they had acquired (*’āsū*) in Haran; and they set forth to go to the land of Canaan.” According to this Midrash, the “making” (*’āsā*) of people may mean the purchase of slaves or the conversion of Abraham’s household, which would be interpreted as proselytism. Secondly, we get a typical midrashic interpretation of “and love your God” (*wə’āhabtā ’et YHWH*) found in Deut 6:5, in the words “and you make your God beloved” (*wə’ihabtā ’et YHWH*). It’s a commandment intending God to be loved by all, a phrase normally used to include non-Jews.⁹

Further, the presence of certain non-Israelite characters like Rahab, Ruth, and Tamar interwoven in the religious history of Israel is an unassailable fact that confronts us with the definite indication of proselytism. Isa 56:3 makes a clear reference to the proselytism in the Old Testament: “Do not let the foreigner joined to the Lord say, ‘The Lord will surely separate me from his people’; and do not let the eunuch say, ‘I am just a dry tree.’”

For all the above, Israel’s missionary consciousness not only in Deutero-Isaiah but also in the whole of Old Testament is highly debatable. The biblical scholarship is rather unanimous in refuting any idea of missionary activity on

⁷ Martin McNamara, *Targum Neofiti 1: Genesis* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992), 86; Bernard Grossfeld, *Targum Neofiti 1: An Exegetical Commentary to Genesis: Including Full Rabbinic Parallels*, ed. Lawrence H. Schiffman (New York: Sepher-Hermon Press, 2000), 86.

⁸ Cf. James C. VanderKam, *The Book of Jubilees: A Critical Text*, 2 vols. (Lovanii: Peeters, 1989), 69.

⁹ Moshe Lavee, “Converting the Missionary Image of Abraham: Rabbinic Traditions Migrating from the Land of Israel to Babylon,” in *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, ed. Martin Goodman, Geurt Hendrik van Kooten, and Jacques van Ruiten, Themes in Biblical Narrative 13 (Leiden: Brill, 2010), 204–6.

the part of the people of Israel in its comparatively long history.¹⁰ First of all, monotheistic belief was not deeply rooted in the religious consciousness of Israel in the pre-exilic period. After the association with the Canaanite polytheistic belief in the pre-exilic period, Israel's religiosity developed from a monolatrous phase to the monotheistic and apocalyptic creed during the Babylonian captivity.¹¹ Obviously, in this context the proclamation of an unknown God is a hazardous task.

Secondly, the neighbouring nations were viewed by Israel as its political and religious rivals who would pose constant threats geographical conquests and religious adulterations which frequently sought to insinuate their way into Israel's worship. As a result, a distant possibility to include eunuchs, bastards, Ammonites, and Moabites among the people of Israel is written off in Deut 23:1–3. Deepening the chasm between Israel and the ethnic groups of Ammonites and Moabites, Tobiah the Ammonite was expelled from the chamber of the house of God (Neh 13:1–9; cf. Ezra 4:7–9). Moreover, the process of proselytism seems to be inactive in the context of the alarming concerns raised against the rising number of pagan wives of the Israelites. Intermarriage with non-Israelites was condemned as it led the people of God into idolatry (Deut 7:1–5; Ezra 9:2, 10:1–43; Neh 10:30; 13:23–27). So, Israel's proselytism among the nations can doubtless be contested.

Nonetheless, the Israelites maintain their altruistic attitude, at least within themselves, by becoming aware of their chosenness. This chosenness entails a dimension of service. Israel has to take care of its downtrodden and the subjugated like orphans, widows, the poor, and strangers. At this juncture the reader confronts the question whether Israel was able to convert this altruism into proselytism. This proselytic approach, more conjectured than certain for want

¹⁰ Cf. David Jacobus Bosch, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu: Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien* (Zürich: Zwingli, 1959), 19; Ferdinand Hahn, *Mission in the New Testament* (London: SCM Press, 1965), 20; Hans-Werner Gensichen, *Glaube für die Welt: Theologische Aspekte der Mission* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1971), 57, 62; Ludwig Rütli, *Zur Theologie der Mission: Kritische Analysen und neue Orientierungen* (München: Kaiser, 1972), 98; Hans Walter Huppenbauer, "Missionarische Dimension des Gottesvolkes im Alten Testament," *Zeitschrift für Mission* 3 (1977), 38; Martin Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon, 1994), 142.

¹¹ Cf. Michael David Coogan, "Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religions of Ancient Israel," in *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, ed. Patrick D. Miller Jr., Paul D. Hanson, and S. Dean McBride (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1987), 115.

of convincing evidence in the long history of Israel, builds up its momentum through the Servant of YHWH during the exilic period in Babylon.

Missionary Orientation in Deutero-Isaiah

The much desired liberation of the people of Israel from almost sixty years of excruciating Babylonian captivity fashioned in them the idea of God as their liberator. The experiential knowledge of God opened the way to cognitive knowledge of God. At the same time a crisis of identity in the religious consciousness of Israel brought about through their association with the pagan religions stimulated them to uphold a vertical concept of God as the Creator. Thus, the God of Israel is the only true God of history and the whole world. As a consequence, all the nations and cultures are seen to fall under the providential care of the God of Israel. Israel can no longer regard its history in isolation from the history of the nations.¹²

The Book of Isaiah, particularly Deutero-Isaiah, describes the orientation of the pagan nations towards YHWH and Jerusalem. The nations will together proceed to the mountain of YHWH, to the house of the God of Jacob (Isa 2:3) with precious gifts (18:7). A highway will be made to connect Egypt and Assyria with Jerusalem, whereby Egypt will be blessed as YHWH's people, Assyria as the work of his hands, and Israel as his heritage (19:23–25). All the nations will be prepared to witness the glory of YHWH (40:3–5). All the ends of the earth are called upon to turn to the only God to be saved by him (45:22).¹³ The nations wait for YHWH to show his arm, which administers righteousness and salvation (51:5). Finally, the march of the nations towards YHWH will culminate in the messianic banquet upon the mountain of the Lord. At this banquet, YHWH will remove the shroud that has cast over all the nations, He will wipe away the tears from all faces, he will take away the disgrace of his people and ultimately he will swallow up death forever (25:6–8).

Significantly, this ingathering of gentiles, will be brought about by YHWH, not by Israel. So, “if there is a ‘missionary’ in the Old Testament, it is God himself who will, as his eschatological deed *par excellence*, bring the nations

¹² Cf. David Jacobus Bosch, *Transforming Mission Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992), 18.

¹³ David F. Payne considers the gestures of the nations as a limited missionary message indicating proselytism. Cf. David F. Payne, “The Meaning of Mission in Isaiah 40–55,” in *Mission and Meaning: Essays Presented to Peter Cotterell*, ed. Antony Billington, Tony Lane, and Max Turner (Carlisle: Paternoster Press, 1995), 6.

to Jerusalem to worship him there together with his covenant people.”¹⁴, “The mode of this ingathering is attraction (the nations come to Israel), not active outreach (Israel’s going to the nations).”¹⁵ None of the fundamental missionary concepts of a sender, a person or persons sent by the sender, and those to whom one is sent are applicable to Israel in the march of the nations towards YHWH.

Another contra-indicator of a missionary spirit of the people of Israel in Deutero-Isaiah is the Israel-centeredness of the text in spite of the much extolled Old Testament universalism it seems to convey (45:14). That being the case, the prevailing attitude among the Israelites towards other nations is one of condemnation and exclusion. This attitude was reinforced by the conquest of Jerusalem and the destruction of the temple by the Babylonians. Even though Isaiah himself did not directly recount this episode, it was the most excruciating event in the whole trauma, even more so than the agonising exilic experience, in that it represented symbolically the apparent defeat of YHWH’s kingship and his loss of control over the forces of chaos.¹⁶

As a result, in Deutero-Isaiah the Servant’s primary concern is the restoration of Jerusalem, and Israel’s return to the holy city. The language of Deutero-Isaiah is polemical and rhetorical, setting itself up in opposition to the theology and worldview of the Assyro-Babylonian culture.¹⁷ In the eschatological future, in the wake of the appearance of Messiah, the gentile nations (representing all the evils committed against YHWH and his people), will be conquered and thereafter Israel will be restored. It is hard to reconcile such a retributive attitude with a missionary perspective, one in which Israel is seen as inviting the pagan nations to the shore of salvation. The Babylonian Talmud witnesses a substantial alteration in the interpretation of the verb *‘āśā* (“to do”) in Gen 12:5 where Abram took his wife Sarai, brother’s son Lot, possessions and the persons whom they had acquired (*‘āsū*) in Haran. What is intended here is the spiritual making (*‘āśā*) of a person by the teaching of Torah within the framework of Judaism and not the conversions of non-Jews into Judaism. From this it may rightly be concluded that the missionary dimension of Judaism developed

¹⁴ Bosch, *Transforming Mission Paradigm Shifts in Theology of Mission*, 19.

¹⁵ Andreas J. Köstenberger and Peter Thomas O’Brien, *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001), 253.

¹⁶ U. Berges, “Zion and the Kingship of Yhwh in Isaiah 40–55,” in *Enlarge the Site of Your Tent: The City as Unifying Theme in Isaiah: The Isaiah Workshop – De Jesaja Werkplaats*, ed. Archibald L. H. M. van Wieringen and Annemarieke van der Woude, Oudtestamentische studiën 58 (Leiden: Brill, 2011), 102, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004187290.i-254>.

¹⁷ Eugene H. Merrill, “Isaiah 40–55 as Anti-Babylonian Polemic,” *Grace Theological Journals* 8, no. 1 (1987), 3–18.

through the Palestinian Talmud contributed to the scholarly construction of the allegedly missionary nature of Judaism during the final phase of the Second Temple period.¹⁸

However, the Servant is notably distinct from Israel as he is numbered among the transgressors and bears the sin of the “many” in procuring “salvation” for all. He undergoes fierce suffering exclusively for the pagans (52:13–15) and through this vicarious suffering he procures the salvation of Israel and of all (53:1–6).

The identity of the Servant expounded in the Servant Songs

In the Servant Songs the personal identity of the Servant in the four Servant Songs is inextricably interwoven with his liberating mission culminating in his volitional self-immolating to YHWH. However, as the purpose of this article is not to discuss all the possible and sometimes mutually exclusive assumptions about the identity of the Servant, we will limit the discussion to two essential aspects of the Servant, namely his intimacy with God, and the ways in which his conduct contrasts with that of Israel. In fact, the greatness of the Servant determines the authenticity of his mission. An effervescent movement is evident in the thematic development between the poems.

Servant in his unswerving intimacy with YHWH

Biblical scholars have used the technical term “Servant of YHWH” (*‘ēbed YHWH*) for a long time to designate the “Servant” mentioned in four Servant Songs in Deutero-Isaiah: 42:1–4; 49:1–6; 50:4–9; and 52:13–53:12. In Deutero-Isaiah the word *‘ēbed* is repeated 21 times; this does not include the two verbal forms of *he‘ēbādīkā* (“I have caused you to serve”) in 43:23 and *he‘ēbādīnī*

¹⁸ As against the Palestinian Talmud (PT) which presents active proselytising in a positive light, the Babylonian Talmud (BT) is noted for refuting the missionary openness of Israel. Therefore, stirring dissonances among them are obvious: the gentile oriented mission in the PT becomes an internal activity in the BT. The heightened concentration on the preaching of Torah in the PT gives way to polemics against the gentiles in BT. It is through the instrumentality of non-Jews that Hannaiah, Mishael and Azariah (identified by the rabbis with Babylonian theonyms as Shadrach, Meshach, and Abednego) were sent to the furnace (Dan 3:19–30). Cf. Lavee, “Converting the Missionary Image of Abraham,” 203–22.

(“you have caused me to serve”) in 43:24.¹⁹ The Servant Songs depict an accelerative attitude in the unveiling of the liberative mission initiated and realized in and through the figure of the Servant. A gradual growth in the narration of the personal traits of the Servant is unfolded from the First to the Fourth Servant Song. The Servant in the Fourth Servant Song appears to be a crucial connecting and, at the same time, disconnecting element among the various servants described in the Deutero-Isaiah because it is the culmination and the response to all the other songs. What is proposed here, then, is that the Servant is eulogized in deliberate contrast to Cyrus in 42:1–4, and in 52:13–53:12 is identical with the one who soliloquizes in 49:1–6 and 50:4–9.²⁰

The agonising yet trusting surrender of the Servant into the hands of YHWH is the core of the Servant Songs. The term “Servant of YHWH” connotes the *genetivus relationis* (a generative relationship) in all the four Servant Songs through expressions such as, “my Servant” (*‘abdi*) in 42:1; 49:3; 52:13; 53:11; “to [be] his Servant” (*lā‘ēbed lō*) in 49:5 and “to [be] my Servant (*lī ‘ēbed*) in 49:6 and “disciple” (*limmūd*) in 50:4. Even though the term *‘ēbed* designates a bond fostered by dependence and servitude,²¹ a relation of the weaker to the stronger partner in a covenant,²² it need not necessarily be a relationship of slavery as “this term is not primarily a title of subordination but a designation of one who belongs pre-eminently to God the Father and who serves at his pleasure.”²³ Moreover, along the lines of the same Semitic motif, in the Ugaritic legend the hero is named with the epithet “servant of god” (*‘bd il*) along with the “son of El.”²⁴

¹⁹ Among the 21 references to the Servant, ten are clearly to the people of Israel: 41:8, 9; 43:8, 10; 44:1, 2, 21; 45:4; 48:20; and 49:7. In two additional instances, both in 42:19 and 44:26, the references are to Israel in exile. In 52:13 and 54:17, the references seem to be to Israel. Thus, a total of 14 instances of *‘ēbed* are to be associated with Israel. In seven passages the *‘ēbed* refers to the prophet himself: 42:1; 44:26; 49:3, 5, 6; 50:10; and 53:11. Cf. Harry M. Orlinsky and Norman H. Snaith, “The So-Called ‘Servant of the Lord’ and ‘Suffering Servant’ in Second Isaiah,” in *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah*, ed. G. W. Anderson et al., Supplements to Vetus Testamentum 14 (Leiden: Brill, 1967), 94.

²⁰ Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 40–55: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven, CT: Yale University Press, 2008), 356.

²¹ Cf. Antoon Schoors, *I Am God Your Saviour: A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL – LV*, Supplements to Vetus Testamentum 24 (Leiden: Brill, 1973), 48–49.

²² Cf. Christopher R. North, *The Second Isaiah* (Oxford: Clarendon, 1964), 97.

²³ Kaiser, “The Identity and Mission of the ‘Servant of the Lord’,” 87.

²⁴ Cf. Schoors, *I Am God Your Saviour*, 49.

Servant in contrast to Israel

As the Servant is addressed twenty times in the singular and only in the singular in all the Servant Songs,²⁵ it is inappropriate to conflate him with a group of people or Israel. In the First Servant Song (42:1–4), for example, the distinction between the Servant and the people of Israel captivates our attention as verses 1–4 describe the Servant in the third person singular and in v. 9 the addressees are referred to as *’etkem* (“you”), in the plural form. This means that the Servant who is mentioned in the third person masculine singular of *hû* (“he”) is different to the exiles who are the addressees in the second person plural. Likewise, the Servant bears the consequences of the transgression of the people of Israel and he is thereby conspicuously distinct from Israel in 53:8: “for he was cut off from the land of the living; for the transgression of my people he was stricken” (*kî nigzar mē’eres hayyîm mippeša’ ’ammî nega’ lāmô*). The preposition + pronoun *lāmô*²⁶ and the pronoun affixed to the verb *nigzar* juxtaposed with

²⁵ In the whole of Deutero-Isaiah, the Servant is addressed twenty times in the singular with the exception of 54:17 where the “servants” are mentioned. In the twenty singular usages, ‘servant’ refers to the prophet in 44:26, to Jacob/Israel twelve times (41:8, 9; 42:19; 43:10; 44:1, 2, 21; 45:4; 48:20; and 49:3) and seven times to the Messiah (42:1; 49:5, 6, 7; 50:10; 52:13; and 53:11). Cf. Kaiser, “The Identity and Mission of the ‘Servant of the Lord,’” 93. Harry M. Orlinsky, however, mentions of 21 references to the Servant in the Deutero-Isaiah where 43:8 seems to be misquoted. According to him, ten are clearly to the people Israel: 41:8, 9; 43:8, 10; 44:1, 2, 21; 45:4; 48:20; and 49:7. In two additional instances, both in 42:19 and 44:26, the references are to Israel in exile. In 52:13 and 54:17, the references seem to be to Israel. Thus, a total of fourteen instances of *‘ebed* is to be associated with Israel. In seven passages the *‘ebed* refers to the prophet himself: 42:1; 44:26; 49:3, 5, 6; 50:10; and 53:11. Cf. Orlinsky and Snaith, “The So-Called ‘Servant of the Lord’ and ‘Suffering Servant’ in Second Isaiah,” 94; cf. Michael J. Wilkins, “Isaiah 53 and the Message of Salvation in the Gospels,” in *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, ed. Darrell L. Bock and Mitch Glaser (Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2012), 110–11.

²⁶ Wilhelm Gesenius proposes a different interpretation modifying the Hebrew text in the light of the Septuagint so it becomes *niga’ lammāwet* as per *ēchthē eis thanaton* of the Septuagint with the meaning “he had been led to death.” Cf. Emil Kautzsch, ed., *Gesenius’ Hebrew Grammar*, 2nd ed., trans. Arther E. Cowley (Oxford: Clarendon, 1910), 301. In the attempt to identify the Servant with Israel, leading Jewish commentators like Rashi, Ibn Ezra, Kimchi etc. prefer to translate the *lāmô* in 53:8 as a plural “them” (*lāhem*) and not “him.” Eventually, the translation becomes as “for the sin of my people, they were stricken.” Cf. Samuel R. Driver and Adolf Neubauer, *Translations*, vol. 2 of *The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters*, trans. Samuel R. Driver and Adolf Neubauer, The Library of Biblical Studies (New York: Ktav, 1969), 39, 48, 52. However, it seems to evince a grammatical error as the verb *niga’* is singular which cannot be governed

‘*ammî*’ imply that the Servant is neither included in the people of Israel nor is he a part of them.²⁷

Likewise as is probably shown by 42:1–4 and more explicitly by 49:1–9; 50:1–4 and 53:4–6, the Servant has a task with regard to Israel.²⁸ In 49:5–6 his task is to “bring back” Jacob to YHWH and to “gather” Israel to him (v. 5a) or again to raise up Jacob and to bring back Israel to him (v. 6a). If we relate the two texts to one another, then 44:21–22 says implicitly what 49:5–6 will say later unambiguously when it states that the Servant is supposed to “bring back” Jacob/Israel to YHWH (“*šûb*” polel, 49:5a; hiphil, 49:6a) by calling them to “turn back” to YHWH (“*šûb*” qal, 44:22). Again in 53:4–6, the speaker (“we”) refers to the things which the Servant (“he”) has done for us.²⁹ Further, to make the contrast still clearer, “in 40:27, Israel laments that Yahweh disregards their cause’ (*mišpāt*). However, in 49:4 the Servant knows that his *mišpāt* will be vindicated by Yahweh.”³⁰

As we move from the First Servant Song to the Fourth Servant Song encountering the personal traits of the obedient Servant, an energetic and multifaceted character emerges that is quite remote from the disobedient people of Israel.³¹ Accordingly, the journey from the First Servant Song (42:1–4) to the last of the songs (52:13–53:12) underscores an emphatic transition from the concept of the “liberation of Israel” from slavery in Babylon to that of the “salvation of Israel” from sin. The Servant is involved in the liberation of Israel in 42:6–7; 49:5–6, 8–9 and “salvation” in the Fourth Servant Song. An absolute, innocent and

by a plural subject. Secondly, *lāmô* is not only a plural form, but it is also used as a singular pronoun as in Gen 9:26, 27 where “Canaan shall be a servant to him.” Further, also in Isa 44:15, it is used as a singular pronoun when the translation becomes “he makes an idol and bows down to it.” Cf. Kaiser, “The Identity and Mission of the ‘Servant of the Lord,’” 103. The meaning preferred here is in the singular.

²⁷ Cf. Kaiser, 90.

²⁸ Cf. Tryggve N. D. Mettinger, *A Farewell to the Servant Songs: A Critical Examination of an Exegetical Axiom* (Lund: Gleerup, 1983), 34; Kaiser, “The Identity and Mission of the ‘Servant of the Lord,’” 89, 91; John N. Oswalt, *The Holy One of Israel: Studies in the Book of Isaiah* (Eugene, OR: Cascade Books, 2014), 144.

²⁹ Cf. Roger Norman Whybray, *The Second Isaiah* (London: T & T Clark, 1995), 70.

³⁰ R. Reed Lessing, “Isaiah’s Servants in Chapters 40–55: Clearing up the Confusion,” *Concordia Journal* 37 (2011), 132.

³¹ The deuteronomistic conception of Israel as a guilty people remains a pervading concept in Deutero-Isaiah too, especially in 42:18–25 and 48:1–11. The people have failed to listen to the words of YHWH, and they opposed God with blindness and misunderstanding as in 42:24 and 48:8. Cf. Antje Labahn, “The Delay of Salvation within Deutero-Isaiah,” *Journal for the Study of the Old Testament* 24, no. 85 (1999), 76–78, <https://doi.org/10.1177/030908929902408504>; Lessing, “Isaiah’s Servants in Chapters 40–55,” 132.

unblemished Servant who carries the iniquities of the “many” in 53:11, 12 and, in another clausal formation, in 43:4, does so in exchange for his life, cannot be equated with any of the groups or individuals who had been part of the history of Israel till the 5th century B.C.³²

Evidently, from the emancipatory point of view, the suffering of the people in exile is not expiatory as they are punished for their own sins (40:2; 43:27–28; 50:1); but the agonising suffering of the unique Servant in Isa 53:5 brings about healing and “salvation” as he suffers for the sins of others (53:4–6).³³ The contraposition of “he” (*hû*) with “we” (*ʾanahnû*) is perceptible.³⁴ Hence, the Servant stands out in contrast to Israel, which according to Deutero-Isaiah, has thoroughly deserved its punishment. If the Servant of the Songs were a personification of the nation, Deutero-Isaiah’s whole message would appear inconsistent.³⁵

The endless search for the identity of the Servant limited exclusively to the horizons of the Old Testament, is always an abortive endeavour. The Servant is clearly depicted as an absolutely docile, spotless individual who confides himself to YHWH for the “salvation of Israel.”

³² However, there are some imposing traits to elucidate Zion along with the Servant through the links between chapter 53 and chapters 52 and 54. a) The reversal of Zion’s status announced in chapter 52 is applicable in the reversal of the Servant’s status in 53:5. b) Both the Servant and Zion will have “offspring” (53:10b and 54:3). c) The *ṣaddîq* Servant in 53:11 is paralleled by the Zion which is vindicated of its *ṣedāqāh* in 54:14, 17 and both of them undergo the humiliation: *ʿaniyyāh* in 54:11 and *məʿunneh* in 53:4. Both Zion and the Servant are “taken”: *luqqāh* in 53:8 and *luqqah* in 52:5. Cf. John W. Olley, “‘The Many’: How Is Isa 53,12a to Be Understood?,” *Biblica* 68, no. 3 (1987), 350–51; cf. Kaiser, “The Identity and Mission of the ‘Servant of the Lord,’” 91.

³³ Cf. Lessing, “Isaiah’s Servants in Chapters 40–55,” 132.

³⁴ The Kabbalah also upholds the vicariousness in the suffering of the Servant in Isa 53:5. Zohar III, 217b–218b explains the vicarious suffering of a single member for the whole community: “ma quando i giusti sono stati colpiti da malattie o piaghe, questo è avvenuto per espiare per il mondo, poiché in tal modo vengono espiate tutte le mancanze della generazione. Donde sappiamo questo?– Dall’insieme delle membra del corpo. Quando tutte le membra del corpo sono oppresse e assalite da una grave malattia, un membro deve soffrire perché tutte siano guarite. Quale?– il braccio. Se il braccio soffre e si pratica su di esso un salasso, questo significa la guarigione per tutte le membra del corpo. Similmente, anche gli abitanti del mondo sono membra gli uni degli altri e quando il Santo, Egli è lodato, vuole guarire il mondo, permette che soffra un giusto fra loro mediante malattie e piaghe e produce attraverso di lui la guarigione di ogni altro membro” (Johann Maier, *La Cabbala: Introduzione, testi classici, spiegazione* [Bologna: Dehoniane, 2008], 353).

³⁵ Cf. Whybray, *The Second Isaiah*, 70.

The mission of the Servant unfolded in the Servant Songs

The mission of the Servant emerges as a natural consequence of his unique identity. The Servant is assigned to bring forth justice to the nations (42:1–4), to bring back Jacob and gather Israel to YHWH, as the light of the nations to bring “salvation” to the ends of the earth (49:1–6), to give a comforting word to the weary (50:4–9) and to deliver “salvation” to “all of us” (*kullānū*) (52:13–53:12). Even though each Servant Song has a specific theme, these are frequently interconnected.

Servant, the Executor of Social Justice (Isa 42:1–4)

The primary mission undertaken by the Servant towards the exiles is to establish justice. The term *mišpāt* is used in the Bible to denote various meanings such as justice, judgment and law.³⁶ My attempt, here, is to search out the most suitable meaning to refer to the judicial activity of the Servant (42:1–4). The verb *yāšā* used in the Hiphil form with the substantive *mišpāt* literally means “cause to go out” or “bring forth.” What the Servant destined to bring forth, not merely pronounce, is justice which in turn is the consequence of a right judgement.

Justice has a negative and a positive aspect. In other words, the same word *mišpāt* may mean a promise to a favoured individual or nation where justice is delivered in the form of equity, or it could take the form of a well-deserved judgement.³⁷ Execution of negative justice means judgment or justice in a forensic sense, whereas in its positive sense it means defending the causes of the poor, the orphaned, the widowed and the strangers.³⁸ In keeping with the magnanimous nature of the Servant, who is a person for others, the positive sense of justice is more appropriate to the context than the more negative “judgement.”³⁹

³⁶ William L. Holladay, “*mišpāt*,” in *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill, 1971), 221.

³⁷ Cf. Payne, “The Meaning of Mission in Isaiah 40–55,” 7.

³⁸ Gene R. Smillie, “Isaiah 42:1–4 in Its Rhetorical Context,” *Bibliotheca Sacra* 162, no. 645 (2005), 50–65.

³⁹ Claus Westermann, *Isaiah 40–66: A Commentary* (Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1969), 95; Antti Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus: A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40–55* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1992), 77; Roger Norman Whybray, *Isaiah 40–66: Based on the Revised Standard Version* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), 71.

To substantiate such an interpretation, the verb *yāḥal* (“to wait”) in 42:4 and elsewhere in the Old Testament has a positive meaning, expressing hope. W. A. M. Beuken believes that *mišpāt* in v. 1 orients one to something that has yet to be realized whereas *mišpāt* in v. 4 conveys the more exalted meaning of “compassionate justice.”⁴⁰

In the narrative context, for John D. W. Watts, the Servant is a messenger of the heavenly court who is entrusted with the mission of pronouncing YHWH’s “verdict” on idols by restoring the city of Jerusalem.⁴¹ Roger N. Whybray, who identifies the prophet with the Servant, visualises his mission as the proclamation of the universal rule of God through which Israel is saved and all nations submit to YHWH.⁴² In the eschatological dimension, we see both kingly and prophetic traits blended in the Servant, who is loaded with the responsibility of administering “justice” (*mišpāt*) to the nations in 42:1, 3, 4; 49:4; 50:8, since administering justice is the exclusive function of the kings and the prophets in the OT.⁴³ Furthermore, we learn that the Servant is endowed with the spirit of YHWH, which echoes the royal anointing of a Davidic ruler (42:11; 32:1–5, 15–17). Installing “justice” (*mišpāt*) and “righteousness” (*ṣedāqāh*) also imply a royal function (9:6; 11:4–5; 16:5).⁴⁴ As the Servant Songs mention the agonising existence of the Servant in the past tense and the fullness of the mission entrusted to him by YHWH in the future tense, all the evidence points to him as being a future messianic figure with both kingly and prophetic roles.⁴⁵

Servant, the Mediator between YHWH and His peoples (Isa 49:1–6)

The identity of the Servant which is hidden from the sight of the nations in the initial verses of the pericope (49:1–6) is unveiled in verses 5 and 6. He is, here, destined “to bring back” (*šūb*) or “raise up” (*qūm*) the tribes of Jacob and

⁴⁰ W. A. M. Beuken, “Mišpāt: The First Servant Song and Its Context,” *Vetus Testamentum* 22, no. 1 (1972), 4.

⁴¹ John D. W. Watts, *Isaiah 34–66*, World Biblical Commentary 25 (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2005), 660.

⁴² Whybray, *Isaiah 40–66*, 72.

⁴³ Cf. Ulrika Lindblad, “A Note on the Nameless Servant in Isaiah XLII 1–4,” *Vetus Testamentum* 43, no. 1 (1993), 116, <https://doi.org/10.1163/156853393X00340>.

⁴⁴ Cf. Hyun Chul Paul Kim, “An Intertextual Reading of ‘A Crushed Reed’ and ‘A Dim Wick’ in Isaiah 42.3,” *Journal for the Study of the Old Testament* 24 (83 1999), 121, <https://doi.org/10.1177/030908929902408308>.

⁴⁵ Cf. Oswalt, *The Holy One of Israel: Studies in the Book of Isaiah*, 92.

“to gather” (*’āsap*) or “restore” (*nāṣîr*) Israel to YHWH. The second mission entrusted to the Servant is to restore justice in the world and, the third, to be the “light of the nations” in 49:6.

The third mission seems to be the symbolic culmination of all the missionary commitment of the Servant, for here he is not merely destined to give light; rather, to be the “light of the nations” (*phōs ethnōn*). In Isaiah, the imagery of light, which is a familiar feature of life, is used as a metaphor for salvation. It accentuates the royal and messianic traits of the Servant.⁴⁶ Manifesting the intriguing heights and depths of his character, the Servant himself becomes a source of light to liberate Israel from slavery to Babylon and the nations from slavery to idols. Ultimately, the Servant is called upon to impart salvation to the ends of the earth.

As the Servant is aware of his vocation, and the fact that he has been chosen by YHWH from his mother’s womb, he surrenders himself willingly to the mission. As his roots are in Israel he begins the mission in the house of Israel and from there it is extended to the rest of the peoples.

Servant, the Preacher of Liberation (Isa 50:4–9)

The sonorous evolution of the identity and the mission of the Servant as a suffering redeemer is once again conspicuous in the Third Servant Song (Isa 50:4–9). The Servant’s firm faith and absolute obedience to YHWH in the face of persecution stands in contrast to the rebellious and disobeying people of Israel. His optimism of not being humiliated by the unjust and the fabricated allegations of the scourgers is very high in this song. The simultaneous feeling of soothing evoked by YHWH and the violent assaults mounted by the fellow human beings on the Servant are the hallmarks of this Servant Song. What the Servant receives from YHWH in 50:4 is the “word” (*dābār*) to support the weary.

The rhetoric of Isaiah is ostensibly oriented to Israel in 50:4–9 on the basis of two motifs: the invitation to repentance by the exposition of YHWH’s power, concern and compassionate love and also the subsequent return to Jerusalem

⁴⁶ Ronald E. Clements, “Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts,” in *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts*, ed. James W. Watts and Paul R. House, *Journal for the Study of the Old Testament* 235 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 94–99.

once the punishment has passed.⁴⁷ The exhortation is radical as it intends the return to YHWH and to the ‘remnant’, the fellow Israelites who were left over in Jerusalem at the time of the massive deportation of the abled ones to Babylon.

Servant, the Promulgator of Salvation (Isa 52:13–53:12)

The Servant procured the salvation of Israel and of the gentiles in the Third Servant Song (49:1–6) through his harrowing suffering. This culminates in the Fourth Servant Song (52:13–53:12) where in serving the “we” with the salvation, the Servant offers himself as a ransom. The pivotal term applied here signifies the redemptive activity of the Servant, *šālôm*, has a wide range of meanings including “completeness, welfare, peace”⁴⁸ and extending to “salvation” which is a state of fulfilment by God’s presence.⁴⁹

The word *šālôm* entails more than a sense of well-being. The deeper meaning of the phrase, “the chastisement of our ‘salvation’ was on him” in Isa 53:5b can be explored by paraphrasing it as “because of our sins, God was not at peace with us.”⁵⁰ If He is to be at peace with us, there must be chastisement. The well-deserved punishment of “all of us” (*kullānū*) fell on the Servant. However, this brutal suffering and death of the Servant is not justifiable for an unproportioned restoration of the mere well-being or the material prosperity implied by the term “peace.” Therefore, we must go beyond the preliminary concepts of the term *šālôm* in the pericope.

“Salvation” is the final and future outcome of all the previous missionary involvement of the Servant and, therefore, is procured through the Servant’s experience which is described in present and past tenses.⁵¹ The rather extensive treatment of the vulnerability and mortal suffering that inevitably leads the

⁴⁷ Cf. Robert H. O’Connell, *Concentricity and Continuity: The Literary Structure of Isaiah*, Journal for the Study of the Old Testament 188 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 150.

⁴⁸ Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, “*šālôm*,” in *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Oak Harbor, WA: Clarendon, 2000), 1022.

⁴⁹ Cf. G. Lloyd Carr, “*šālôm*,” in *Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr., and Bruce K. Waltke (Chicago: Moody Press, 1981), 931.

⁵⁰ Edward J. Young, *Chapters 40–66*, vol. 3 of *The Book of Isaiah: The English Text, with Introduction, Exposition, and Notes* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 349.

⁵¹ David L. Allen views the sin of the people as not temporal and thereby the punishment imposed upon the people and the Servant (as he suffers together with them) as not temporal but spiritual or eternal. Cf. David L. Allen, “Substitutionary Atonement and Cultic Terminology in Isaiah 53,” in *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering*

Servant to his death and eventually to the sepulchre is recounted in the accomplished perfect forms. However, the verbs used to refer to the activities of the Servant subsequent to his death are in the future tense. Yoking together the past with the future, the “we” (*ʾanahnū*) speaks at least rhetorically “at a point in time after the Servant’s suffering (described as already accomplished) but before the Servant’s full vindication and exaltation (viewed as still future).”⁵² Among the variant readings, the Septuagint tradition uses verbs that describe the Servant as brutally tortured in the past, and to indicate that he will be glorified – in the future, and continues with “to bear” (*pherei*) our sins, and becomes susceptible “to suffer” (*odynatai*) for us, in the present in 53:4.

Conclusion

The context of the Servant Songs, as is the case with all Old Testament prophecy, is the historical present to be realized in the historical future. The self-immolation of the Servant embraces the past, present and future. The outstanding person of the Servant of YHWH envisages the diverse motives of his missionary involvement in the four Servant Songs.

We encounter a specially commissioned Servant who becomes instrumental in the execution of justice (Isa 42:1–4), with a liberating mission to bring back Jacob/Israel to Jerusalem and become the “light of the nations” (Isa 49:1–6). The Servant endures continuous afflictions in the illumined awareness of the presence of YHWH in comforting the weary with his word in the Third Servant Song (50:4–9). Finally, the Servant’s liberating mission reaches its zenith in bringing “salvation” (*šālôm*) to all the nations, both Israel and the gentiles, through his vicarious suffering, death and exaltation (Isa 52:13–53:12). The themes progress sequentially from the First to the Fourth Servant Song. There are four outstanding acts of the Servant in offering himself, for the liberation of the people of Israel and the gentiles, comprising the empirical as well as soteriological facets.

As the unique Servant outlined in the Servant Songs stands out in contrast to Israel and all other prominent figures in the history of Israel, so is his liberating mission during the Babylonian exile also unique. From this we conclude

Servant in Jewish and Christian Theology, ed. Darrell L. Bock and Mitch Glaser (Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2012), 175.

⁵² Robert B. Chisholm Jr., “Forgiveness and Salvation in Isaiah 53,” in *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, ed. Darrell L. Bock and Mitch Glaser (Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2012), 191.

that the Servant's mission extended to bringing "salvation" to both Israel and the gentiles, which was not an extension of an existing Israelite mission but an entirely new one.

Bibliography

- Aberbach, Moses, and Bernard Grossfeld. *Targum Onkelos to Genesis: A Critical Analysis Together with an English Translation of the Text*. Denver, CO: Ktav, 1982.
- Allen, David L. "Substitutionary Atonement and Cultic Terminology in Isaiah 53." In *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, edited by Darrell L. Bock and Mitch Glaser, 171–89. Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2012.
- Berges, U. "Zion and the Kingship of Yhwh in Isaiah 40–55." In *'Enlarge the Site of Your Tent': The City as Unifying Theme in Isaiah: The Isaiah Workshop – De Jesaja Werkplaats*, edited by Archibald L. H. M. van Wieringen and Annemarieke van der Woude, 95–119. Oudtestamentische studiën 58. Leiden: Brill, 2011. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004187290.i-254>.
- Beuken, W. A. M. "Mišpāt: The First Servant Song and Its Context." *Vetus Testamentum* 22, no. 1 (1972): 1–30.
- Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 40–55: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven, CT: Yale University Press, 2008.
- Bosch, David Jacobus. *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu: Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien*. Zürich: Zwingli, 1959.
- Bosch, David Jacobus. *Transforming Mission Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992.
- Brown, Francis, S. R. Driver, and Charles A. Briggs. "‘eḇed." In *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, 714. Oak Harbor, WA: Clarendon, 2000.
- Brown, Francis, S. R. Driver, and Charles A. Briggs. "šālôm." In *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, 1022–23. Oak Harbor, WA: Clarendon, 2000.
- Carlson, David C. "Proselyte." In *Baker Encyclopedia of the Bible*, edited by Walter A. Elwell and Barry J. Beitzel, 1784. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988.
- Carr, G. Lloyd. "šālôm." In *Theological Wordbook of the Old Testament*, edited by R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr., and Bruce K. Waltke. Chicago: Moody Press, 1981.
- Chisholm Jr., Robert B. "Forgiveness and Salvation in Isaiah 53." In *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, edited by Darrell L. Bock and Mitch Glaser, 191–210. Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2012.
- Clements, Ronald E. "Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts." In *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts*, edited by James W. Watts and Paul R. House, 57–69. *Journal for the Study of the Old Testament* 235. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Coogan, Michael David. "Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religions of Ancient Israel." In *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, edited by Patrick D. Miller Jr., Paul D. Hanson, and S. Dean McBride, 115–24. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1987.

- Driver, Samuel R., and Adolf Neubauer. *Translations*. Vol. 2 of *The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters*, translated by Samuel R. Driver and Adolf Neubauer. The Library of Biblical Studies. New York: Ktav, 1969.
- Duhm, Bernhard. *Das Buch Jesaia*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.
- Gensichen, Hans-Werner. *Glaube für die Welt: Theologische Aspekte der Mission*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1971.
- Goodman, Martin. *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon, 1994.
- Grossfeld, Bernard. *Targum Neofiti 1: An Exegetical Commentary to Genesis: Including Full Rabbinic Parallels*. Edited by Lawrence H. Schiffman. New York: Sepher-Hermon Press, 2000.
- Hahn, Ferdinand. *Mission in the New Testament*. London: SCM Press, 1965.
- Holladay, William L. “*mišpāt*.” In *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 221. Leiden: Brill, 1971.
- Huppenbauer, Hans Walter. “Missionarische Dimension des Gottesvolkes im Alten Testament.” *Zeitschrift für Mission* 3 (1977): 37–47.
- Kaiser Jr., Walter C. “The Identity and Mission of the ‘Servant of the Lord.’” In *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, edited by Darrell L. Bock and Mitch Glaser, 87–107. Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2012.
- Kautzsch, Emil, ed. *Gesenius’ Hebrew Grammar*. 2nd ed. Translated by Arther E. Cowley. Oxford: Clarendon, 1910.
- Kim, Hyun Chul Paul. “An Intertextual Reading of ‘A Crushed Reed’ and ‘A Dim Wick’ in Isaiah 42.3.” *Journal for the Study of the Old Testament* 24, no. 83 (1999): 113–24. <https://doi.org/10.1177/030908929902408308>.
- Köstenberger, Andreas J., and Peter Thomas O’Brien. *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.
- Laato, Antti. *The Servant of YHWH and Cyrus: A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40–55*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1992.
- Labahn, Antje. “The Delay of Salvation within Deutero-Isaiah.” *Journal for the Study of the Old Testament* 24, no. 85 (1999): 71–84. <https://doi.org/10.1177/030908929902408504>.
- Lavee, Moshe. “Converting the Missionary Image of Abraham: Rabbinic Traditions Migrating from the Land of Israel to Babylon.” In *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, edited by Martin Goodman, Geurt Hendrik van Kooten, and Jacques van Ruiten, 203–22. Themes in Biblical Narrative 13. Leiden: Brill, 2010.
- Lessing, R. Reed. “Isaiah’s Servants in Chapters 40–55: Clearing up the Confusion.” *Concordia Journal* 37 (2011): 130–34.
- Lindblad, Ulrika. “A Note on the Nameless Servant in Isaiah XLII 1–4.” *Vetus Testamentum* 43, no. 1 (1993): 115–19. <https://doi.org/10.1163/156853393X00340>.
- Maier, Johann. *La Cabbala: Introduzione, testi classici, spiegazione*. Bologna: Dehoniane, 2008.
- McComiskey, Thomas Edward. “*āśā*,” In *Theological Wordbook of the Old Testament*, edited by R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr., and Bruce K. Waltke, 701–2. Chicago: Moody Press, 1981.
- McNamara, Martin. *Targum Neofiti 1: Genesis*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992.

- Merrill, Eugene H. "Isaiah 40–55 as Anti-Babylonian Polemic." *Grace Theological Journals* 8, no. 1 (1987): 3–18.
- Mettinger, Tryggve N. D. *A Farewell to the Servant Songs: A Critical Examination of an Exegetical Axiom*. Lund: Gleerup, 1983.
- North, Christopher R. *The Second Isaiah*. Oxford: Clarendon, 1964.
- Nunnally, W. E. "Proselyte." In *Eerdmans Dictionary of the Bible*, edited by David Noel Freedman, 1089. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- O'Connell, Robert H. *Concentricity and Continuity: The Literary Structure of Isaiah*. Journal for the Study of the Old Testament 188. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Olley, John W. "'The Many': How Is Isa 53,12a to Be Understood?" *Biblica* 68, no. 3 (1987): 330–56.
- Orlinsky, Harry M., and Norman H. Snaith. "The So-Called 'Servant of the Lord' and 'Suffering Servant' in Second Isaiah." In *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah*, edited by G. W. Anderson, P. A. H. De Boer, G. R. Castellino, Henry Cazelles, E. Hamershaimb, H. G. May, and W. Zimmerli, 1–133. Supplements to Vetus Testamentum 14. Leiden: Brill, 1967.
- Oswalt, John N. *The Holy One of Israel: Studies in the Book of Isaiah*. Eugene, OR: Cascade Books, 2014.
- Payne, David F. "The Meaning of Mission in Isaiah 40–55." In *Mission and Meaning: Essays Presented to Peter Cotterell*, edited by Antony Billington, Tony Lane, and Max Turner, 3–11. Carlisle: Paternoster Press, 1995.
- Rütti, Ludwig. *Zur Theologie der Mission: Kritische Analysen und neue Orientierungen*. München: Kaiser, 1972.
- Schoors, Antoon. *I Am God Your Saviour: A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL – LV*. Supplements to Vetus Testamentum 24. Leiden: Brill, 1973.
- Smillie, Gene R. "Isaiah 42:1–4 in Its Rhetorical Context." *Bibliotheca Sacra* 162, no. 645 (2005): 50–65.
- Testa, Emmanuele. *Genesi: Introduzione – storia dei Patriarchi*. La Sacra Bibbia 2. Torino: Marietti, 1974.
- VanderKam, James C. *The Book of Jubilees: A Critical Text*. 2 vols. Lovanii: Peeters, 1989.
- Watts, John D. W. *Isaiah 34–66*. World Biblical Commentary 25. Nashville, TN: Thomas Nelson, 2005.
- Westermann, Claus. *Isaiah 40–66: A Commentary*. Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1969.
- Whybray, Roger Norman. *Isaiah 40–66: Based on the Revised Standard Version*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975.
- Whybray, Roger Norman. *The Second Isaiah*. London: T & T Clark, 1995.
- Wilkins, Michael J. "Isaiah 53 and the Message of Salvation in the Gospels." In *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, edited by Darrell L. Bock and Mitch Glaser, 109–32. Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2012.
- Young, Edward J. *Chapters 40–66*. Vol. 3 of *The Book of Isaiah: The English Text, with Introduction, Exposition, and Notes*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993.

IGNATIUS KUNNUMPURATHU PAUL OCD (REV. PROF.) – Professor of the Old Testament at the Pontifical Theological Faculty and Pontifical Institute of Spirituality Tere-sianum, Rome. He is also a visiting scholar of the Carmelaram Theology College, Bengaluru, India. He has authored many articles on the Old Testament with a notable concentration on Prophet Isaiah.

Pablo Blanco-Sarto

University of Navarra, Spain
pblanco@unav.es
ORCID: 0000-0001-9497-1649

Hans Urs von Balthasar, un testigo ausente del concilio Vaticano II

Hans Urs von Balthasar, an Absent Witness of the Vatican Council II

Hans Urs von Balthasar, nieobecny świadek Soboru Watykańskiego II

ABSTRACT: The article presents Hans Urs von Balthasar's theological ideas on Vatican II. The Swiss theologian was an attentive spectator of the council, even though he was not physically present at the ecclesial event. His ecumenical interventions were made before, during and after the Council, as is presented in the following parts of the article. First of all, a common theme with Vatican II is the attention to Scripture and how he integrates his patristic knowledge into this interpretative framework. Secondly, the Swiss theologian proposed an incarnationist vision of earthly realities and insisted on the missionary dimension of the Church, as well as the importance of the laity and the centrality of the constitution *Lumen Gentium* among the texts of Vatican II. Finally, in addition to a common Christocentrism, Balthasar appreciates in the conciliar texts important advances with regard to Mariology and religious freedom.

KEYWORDS: Scripture, Tradition, Ecclesiology, Mission, Laity, Mary, christocentrism, Hans Urs von Balthasar, Second Vatican Council, Mariology, interpretation of Scripture, Church

ABSTRAKT: Artykuł przedstawia teologiczne komentarze Hansa Ursa von Balthasara dotyczące nauczania Soboru Watykańskiego II. Szwajcarski teolog był uważnym obserwatorem soboru, mimo że osobiście w nim nie uczestniczył. Jak przedstawiono w kolejnych częściach artykułu, prezentował nastawienie ekumeniczne zarówno przed soborem, w czasie jego trwania, jak i w okresie posoborowym, i z tej perspektywy oceniał też soborowe nauczanie. W pierwszej części omówiona została jego interpretacja soborowego nauczania na temat Pisma Świętego oraz sposób, w jaki Hans Urs von Balthasar stosuje w tej interpretacji swoją wiedzę patrystyczną. Część druga jest poświęcona jego propozycji inkarnacjonistycznej wizji rzeczywistości ziemskiej oraz jego koncepcji misyjnego wymiaru Kościoła i znaczenia świeckich. Omówiono również stanowisko szwajcarskiego teologa odnośnie do centralnego miejsca konstytucji *Lumen*

gentium wśród tekstów Soboru Watykańskiego II. W części ostatniej wykazano, że oprócz chrystocentryzmu Balthasar doceniał w tekstach soborowych ważne postępy w zakresie mariologii i wolności religijnej.

SŁOWA KLUCZOWE: Pismo Święte, Tradycja, eklezjologia, misja, laikat, Maryja, chrystocentryzm, Hans Urs von Balthasar, Sobór Watykański II, mariologia, interpretacja Pisma Świętego, Kościół

El teólogo de Basilea destacó por su sensibilidad ecuménica, también por sus amistades. A Karl Barth y a Hans Urs von Balthasar les unía –entre otras cosas– la ciudad del Rin, en la que vivieron también Erasmo y Castelio, Jakob Burhardt y Friedrich Nietzsche. Se conocían desde el 29 de abril de 1940, cuando Hans visitó a Karl en su propia casa, si bien la lectura balthasariana de la barthiana Epístola a los Romanos se remonta a 1934. En 1941 habían discutido largo y tendido sobre la cuestión de la *analogia entis*, y a ambos les unía la pasión por la música de Mozart: Balthasar se dirigía a casa de su colega protestante con discos debajo del brazo, y allí escuchaban extasiados aquellas melodías, antes de continuar con el permanente debate que les convocaba. Mantuvieron también una larga correspondencia epistolar que reúne 108 cartas en una y otra dirección, así como el intercambio de libros y otras publicaciones. En la amistad de ambos mediaba la común amistad con Adrienne von Speyr (1902–1967) y, de hecho, los tres habían planeado hacer un viaje a Roma, con motivo de la proclamación del dogma de la Asunción, que al final no pudo llevarse a cabo¹. A ambos los une igualmente no haber participado en las sesiones conciliares (por diferentes motivos), si bien estuvieron igualmente muy atentos a los acontecimientos y los textos conciliares². En estas páginas me propongo presentar las ideas teológicas del teólogo católico respecto al Vaticano II, propiciadas por la mencionada

¹ Cf. Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar eine Monographie* (Einsiedeln: Johannes, 1993), 106–7; Manfred Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar 1905–1988: Die Biographie eines Jahrhunderttheologen* (Würzburg: Echter, 2020), 82, 160–61, 187, 203, 215, 221–23; Manfred Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen: Sechs Beziehungsgeschichten* (Würzburg: Echter, 2009), 260–405, 405–47, y especialmente 356–58; Rodrigo Polanco, *Ejes estructurantes de su teología*, vol. 1 of *Hans Urs von Balthasar* (Madrid: Encuentro, 2021), 37–38.

² Cf. Ralph M. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber: Historia del concilio Vaticano II* (Madrid: Criterio, 1999). Mi agradecimiento para este trabajo realizado en Basilea se dirige a la amabilidad de Claudia Müller del Archiv Hans Urs von Balthasar, a la Hauptbibliothek y a la de la facultad de teología de la Universität Basel, así como a la hospitalidad académica del profesor Sven Grosse de la Universitäre Hochschule Basel.

sensibilidad ecuménica, para poder abordar más adelante la profundización teológica que mantuvo³.

Preconcilio

Balthasar fue uno de los posibles precursores del Vaticano II. En palabras de Henrici, «para una influencia más profunda de Balthasar en la preparación y luego también en la recepción del concilio, debemos volver años, incluso décadas antes del anuncio del concilio»⁴. De hecho, se han establecido tres momentos de influencia del gran teólogo suizo en el concilio: a) el «impulso teológico de Balthasar, que se puede comprobar en los textos conciliares»; b) «opiniones y tomas de posición antes y durante el concilio», y c) «los efectos y la recepción» del Vaticano II. Seguiremos este orden. Respecto a los primeros desarrollos, podríamos mencionar los textos referidos a la Escritura, en los que el teólogo de Basilea se había ocupado hasta ese momento de modo disperso en sus escritos, al situarla en su relación con la Iglesia, en su dimensión pneumatológica, así como entender la revelación como un acto teo-dramático en relación con la estética. Así, el teólogo de Basilea relacionaba la inspiración divina del hagiógrafo con la inspiración artística y espiritual, a la vez que consideraba importante tener en cuenta el pecado original, para entender la dimensión dramática que esta tiene⁵.

³ Un primer acercamiento sobre este diálogo teológico puede verse en la bibliografía citada en Pablo Blanco, “Analogia entis, ‘analogia fidei’. Karl Barth dialoga con teólogos católicos,” *Scripta Theologica* 51, no. 1 (2019), 67–95, <https://doi.org/10.15581/006.51.1.67-95>.

⁴ Peter Henrici, “Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanische Konzil,” in *Hans Urs von Balthasar: Aspekte seiner Sendung* (Freiburg im Breisgau: Johannes, 2008), 106.

⁵ Markus Ries, “Hans Urs von Balthasar und das zweite Vatikanum” (Vortragsmanuskript, October 13, 2010), 1. Sobre este tema, puede verse Helmut Gabel, “Schrift Inspiration als lebendige Anteilnahme am lebendige Inspirieren des Herrn,” in *Inspirationsverständnis im Wandel: Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, ed. Helmut Gabel (Mainz: Matthias-Grünwald, 1991), 220–34; Bernhard Körner, “Wort Gottes, das das Wort Gottes bezeugt: Hans Urs Balthasar zur Schriftauslegung,” *Zeitschrift für katholische Theologie* 124, no. 4 (2002), 397–415; Achim Buckenmaier, “Die Rezeption der Konzilsaussagen zu Schrift und Tradition im Werk H. U. v. Balthasars,” in *„Schrift und Tradition“ seit dem Vatikanum II: Vorgeschichte und Rezeption*, ed. Achim Buckenmaier, *Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien* 62 (Paderborn: Bonifatius, 1996). Gabel insiste en la impronta patristica del pensamiento balthasariano en la importancia que le da como fuente de la revelación, junto con la Escritura, a su vez íntimamente unida a la Iglesia, aunque echa de menos una mayor influencia de la exégesis actual y del método histórico-crítico (Gabel, “Schrift Inspiration als lebendige Anteilnahme am lebendige Inspirieren des Herrn,” 232–33). Buckenmaier recuerda la estrecha vinculación

En efecto, en un texto titulado *Palabra, Escritura, tradición* (1946)⁶, Balthasar había propuesto una continuidad entre las *verba Iesu*, el Espíritu y la inspiración, a la vez que proponía una visión «viva» del fenómeno, «ya que solo Dios puede comprender toda la revelación y dar forma a la palabra válida que la contiene». Aquí estaba contenido y anticipado el debate en torno a la relación entre revelación, Escritura y tradición que propició después la aparición de la constitución *Dei Verbum*. Desarrollaba así Balthasar la dimensión trinitaria de la revelación: si Cristo es la «Palabra testimoniada» (*das bezeugte Wort*), la Escritura será la «Palabra testimonial» (*das bezeugende Wort*) de nuestro Salvador, mientras el Espíritu es el *lebendige Inspiriertsein*, el vivo Principio de toda inspiración, tal como figura en DV 2. Para los Padres, la Escritura era «la carne del Logos», por lo que Balthasar aplicaba aquí este principio de la encarnación (cf. DV 4)⁷. Además, Escritura y revelación se complementan, si bien esta trasciende a aquella (cf. DV 11): «La revelación procede (*erfolgt*) [...] en parte de la Escritura, o dicho de otra manera: la Escritura toma parte de la autorrevelación de Dios en Jesucristo por medio del Espíritu»⁸.

Más adelante, en 1952 apareció *Abatir los bastiones*⁹, que se convirtió en un «libro programático» (*Programmbuchlein*)¹⁰, un «programa de un cristianismo abierto», en palabras de Christoph Schönborn¹¹. El subtítulo de la obra era

con la estética, a la vez que recuerda que la importancia otorgada a la tradición impide que se identifiquen Escritura y revelación, manteniendo así la transcendencia de esta última (Buckenmaier, “Die Rezeption der Konzilsaussagen zu Schrift und Tradition im Werk H. U. v. Balthasars,” 335, 338). Körner mantiene la aceptación por parte de Balthasar del método histórico-crítico y su complementariedad con la dogmática (Körner, “Wort Gottes, das das Wort Gottes bezeugt,” 209–11), pero no se ocupa del tema aquí propuesto.

⁶ Hans Urs von Balthasar, “Wort, Schrift, Tradition,” [1949], in *Verbum caro*, vol. 1 of *Skizzen zur Theologie*, 3rd ed. (Einsiedeln: Johannes, 1990), 11–23.

⁷ Cf. Balthasar, 15, 11, 14, 15.

⁸ Balthasar, 13. En sintonía con el concilio presentaba a Jesucristo como la plenitud de la revelación, como la «plena» palabra de Dios, a la vez que vuelve a poner en relación la inspiración de Jesús –con sendas naturalezas– con la de la Escritura, la unidad de ambos testamentos y la recíproca complementariedad de Escritura y tradición en la línea del capítulo segundo de la *Dei Verbum* (Balthasar, 11, 14–15, 17–18). En la línea de la comprensión de la Escritura concluye: «cuanto más la investigamos, más nos abre sus inmensurables y abrumadoras dimensiones divinas», pero al mismo tiempo solo en la Iglesia «puede ser entendida como palabra de Dios» (Balthasar, 27, 17).

⁹ Hans Urs von Balthasar, *Schleifung der Bastionen: Von der Kirche in dieser Zeit*, 5th ed., Christ heute 9 (Einsiedeln: Johannes, 1989).

¹⁰ Hans Urs von Balthasar, *Rechenschaft 1965*, Christ heute 7 (Einsiedeln: Johannes, 1965), 7.

¹¹ Christoph Schönborn, “Nachwort,” in *Schleifung der Bastionen: Von der Kirche in dieser Zeit*, 5th ed., by Hans Urs von Balthasar, Christ heute 9 (Einsiedeln: Johannes, 1989), 85.

Sobre la Iglesia en nuestro tiempo, y allí se proponía una Iglesia capaz de leer «los signos de los tiempos» y escuchar el Espíritu, para salir «del sueño de la historia y acometer la labor del hoy»¹². Significaba «el descenso de la Iglesia con el sentir del mundo», lo cual no implica una mera condescendencia, en la línea en la que se dirigirá el texto final de la constitución pastoral *Gaudium et spes*¹³. Debe colmarse el abismo que la separa del mundo, pues los anteriores intentos de acercamiento han fracasado: «El esplendor de este intento de rescate se pierde», declaraba¹⁴. Por lo tanto, concluía, es necesaria «una nueva actitud católica» (*neue katholische Haltung*) para superar la presunta ruptura obrada en la edad media¹⁵. La Iglesia y el mundo deben resolverse en «una nueva situación solidaria», por lo que ha de producirse una «más seria y profunda encarnación» de la Iglesia en el mundo, tal como sostenía la línea encarnacionista de los teólogos conciliares¹⁶. La naturaleza y la misión de la Iglesia consisten sin embargo en ser «levadura del mundo»¹⁷.

Así, cuando la Iglesia no es una ciudad amurallada sino «la sierva de Cristo», «¿no debería reflejar en sí misma algo del misterio de Cristo?»¹⁸. Esta es la pregunta que había repetido una y otra vez. Desde 1952 Balthasar había participado en la organización y asesoramiento de la Konferenz für ökumenische Fragen¹⁹, y así este libro tuvo una gran influencia en el preconilio y, de hecho, fue invitado en enero de 1959 por el Instituto Johann Adam Möhler de Paderborn, para realizar una propuesta sobre ideas para el futuro concilio desde perspectiva ecuménica. También mantuvo correspondencia con el cardenal Julius Döpfner sobre los posibles temas del concilio, especialmente en clave

¹² Balthasar, *Schleifung der Bastionen*, 25.

¹³ Balthasar, 79.

¹⁴ Balthasar, 37.

¹⁵ Balthasar, 38, 52.

¹⁶ Balthasar, 37, 52.

¹⁷ Balthasar, 46. El teólogo suizo concreta su programa de la siguiente manera: «Hoy se impone (*schlägt*) en el mundo sin duda alguna la hora de los laicos» (Balthasar, 25). Sin embargo, esto no suponía un ingenuo llamamiento al activismo, pues «quien desea más acción, necesita mejor contemplación», y aquí apelaba con sentido ecuménico a tener «sintonía con el sentido y el genio de la reforma, de Lutero a Karl Barth» (Balthasar, *Rechenschaft*, 13), pero sin caer en superficialidades ateológicas.

¹⁸ Balthasar, *Schleifung der Bastionen*, 48. Véase también «Viaggio nel posconcilio», en Hans Urs von Balthasar, *La realtà e la gloria: Articoli e interviste: 1978-1988* (Milano: Edit, 1988), 163-69; cf. Henrici, «Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanische Konzil», 107-8.

¹⁹ Cf. Ries, «Hans Urs von Balthasar und das zweite Vatikanum», 4. También tenemos la contribución con cierto tono profético titulada: «Eschatologie», in *Fragen der Theologie heute*, ed. Johannes Feiner, Joseph Trütsch, and Franz Böckle (Einsiedeln: Benziger, 1957), 403-21, cf. Henrici, «Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanische Konzil», 103-4.

ecuménica²⁰. Sin embargo, como veíamos, después no fue llamado al concilio por ningún obispo ni por ninguna autoridad eclesiástica: «Mirado desde hoy, parece increíble, comenta Polanco. Pero en esa época, su salida de la compañía [de Jesús] era un antecedente que pesaba sobre muchos obispos. También es verdad que el trabajo en equipo, las “discusiones sobre palabras”, las “fórmulas de compromiso” y “las redacciones colectivas” no son lo propio de Balthasar». Otros autores sostienen que el verdadero motivo de esta negativa fue más bien su excesiva cercanía a la *nouvelle théologie*²¹. En cualquier caso, del 22 al 25 de agosto de 1961 viajaba a Estrasburgo para «discutir sobre la renovación de la Iglesia»²².

²⁰ «Solo debe convocarse un concilio –decía allí– si una cuestión es tan candente que no puede eludir y que solo se puede resolver sobre la marcha. Esto no debería ser así hoy en día en ninguna cuestión dogmática, salvo el intolerable escándalo de los cismas, y así, de hecho, la cuestión ecuménica sigue siendo la absolutamente central». Planteaba así «para concluir el Vaticano I», como asuntos urgentes, la condición del episcopado (i.e.: la colegialidad), el concepto de *corpus mysticum* y las penas canónicas, y concluía: «No nos falta en absoluto nada de lo que un concilio puede necesitar sino del Espíritu» (Brief, 5.3.1959), en Guido Treffler, ed., *Julius Kardinal Döpfner: Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 9 (Regensburg: Schnell und Steiner, 2006), 60.

²¹ Polanco, *Ejes estructurantes de su teología*, 43–44; la cita es de Henri de Lubac, *Paradoja y misterio de la iglesia*, trans. Alfonso Ortiz García (Salamanca: Sígueme, 1967), 183; cf. Ries, “Hans Urs von Balthasar und das zweite Vatikanum,” 3–4.

²² Cf. Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar 1905–1988*, 365; cf. Lochbrunner, 371–72. «Durante el concilio Vaticano II –recuerda Jorge Medina–, el entonces obispo Wojtyła me dijo que allí hacía falta Hans Urs von Balthasar» (Carta del 14.4.2018, citada en Lochbrunner, 417). Sin embargo, Balthasar no podía permanecer como un testigo mudo ante los acontecimientos, y en los años posteriores al concilio habló sobre él y sobre el posconcilio. Su primo Peter Henrici sugiere como motivo la profunda implicación de Balthasar con obras y autores de la *novelle théologie*; pero Markus Ries considera una importante influencia en otros teólogos católicos y por eso le llama el «ausente teólogo del concilio».

Sin embargo, según Henrici, «Balthasar no estaba del todo descontento con su no nombramiento [como perito] en el concilio. Probablemente tendría la impresión de que era una pérdida de tiempo». Y continuaba su primo: «Solo he encontrado rastros de su influencia en un solo lugar, en el comentario de Johannes Feiner al n° 7 de la *Unitatis redintegratio*. El propio Feiner coincidía en la idea de que la Iglesia también está necesitada de arrepentimiento (que se puede encontrar de forma similar en el número 8 de *Lumen gentium*). Feiner se refiere a los textos de los Padres recogidos por Balthasar en su ensayo *Casta meretrix*» (Henrici, “Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanische Konzil,” 110, 106; véase Markus Ries, “Hans Urs von Balthasar, der abwesende Konzilstheologe,” *Civitas* 65 [2012], 18; y sobre todo Ries, “Hans Urs von Balthasar und das zweite Vatikanum,” 1–8).

Concilio

Balthasar fue un espectador atento de todo el concilio, durante los años de su desarrollo. Markus Ries habla de un «acompañamiento [al concilio] desde la distancia»²³, al referirse a un artículo de 1966 titulado significativamente “El concilio del Espíritu”²⁴. Allí el teólogo de Basilea explicaba que el término «pastoral» se refería al estilo, y no tanto a la esencia de la fe y las costumbres, tal como afirmó Juan XXIII en la *Gaudet Mater Ecclesiae* el primer día del concilio. Contemplaba así Balthasar una acción del Espíritu en los textos conciliares sobre la revelación y la liturgia, sobre la Iglesia y su acción en el mundo, sobre el ecumenismo y la reforma de los «estados eclesiales» (*Stände der Kirche*), así como los referentes a las misiones y la libertad religiosa, que llevan a «una nueva mentalidad, un nuevo modo de hacer», tal vez con estructuras más aligeradas. Respecto a la *Kirchenbild*, insistía el teólogo de Basilea en la oportunidad del término «sacramento universal de salvación» (LG 48; GS 45), «pues la voluntad amorosa y salvífica de Dios se dirige a todas las personas»²⁵. Con una ingente cantidad de citas, Balthasar defendía cómo el amor de Dios por nosotros se manifiesta en la misión y en nuestra salvación. Por eso la Iglesia es sacramento de unidad entre toda la humanidad: «el *ser* de la Iglesia es –como misión– inseparable de su *obrar*, y el amor de Dios proclamado y vivido por ella es el principio de unión de la humanidad en el espíritu de fraternidad»²⁶.

Y continuaba sacando una serie de consecuencias eclesiológicas: «Por eso se desplaza el peso hacia los *laicos*»²⁷, sostenía tanto entonces como ya en 1952, manteniendo la mutua complementariedad entre jerarquía y laicado, sacerdocio común y sacerdocio ministerial (cf. LG 10). Insistía por eso en la propia vocación de los laicos, en la llamada a la santidad y al apostolado, a la vez del cometido específico de santificar el mundo. Por eso hay que evitar posibles dualismos sobre lo espiritual y lo social, entre Dios y el mundo, la vocación y el

²³ Cf. Ries, “Hans Urs von Balthasar und das zweite Vatikanum,” 5–7.

²⁴ Hans Urs von Balthasar, “Das Konzil des Heiligen Geistes,” *Schweizer Rundschau* 65 (1966), 386–95; después en Hans Urs von Balthasar, *Spiritus Creator*, vol. 3 of *Skizzen zur Theologie* (Einsiedeln: Johannes, 1967), 218–36.

²⁵ Balthasar, *Spiritus Creator*, 218–19; cf. Ries, “Hans Urs von Balthasar und das zweite Vatikanum,” 6.

²⁶ Balthasar, *Spiritus Creator*, 219. Cita allí la *Epístola a Diogneto*, donde se propone a los cristianos como «alma del mundo». La predicación y la administración de los sacramentos son «medios para alcanzar el fin» (Balthasar, 220), mientras la avalancha de citas en torno a la consideración de la dimensión misionera de la Iglesia resulta abrumadora (véase Balthasar, 220–21).

²⁷ Balthasar, 221.

trabajo en las realidades terrenas: «*las complementarias tareas del mundo y la universal ("católica") misión de la Iglesia son coextensivas*»²⁸. Y de aquí realizaba una llamada a la libertad y a la responsabilidad de los laicos, conscientes de su misión en este mundo: Balthasar insiste en ese espacio de libertad (*Raum der Freiheit*), que caracteriza el *ethos* cristiano y también de un modo especial la posición eclesiológica de los laicos: «La verdadera igualdad y libertad terrena solo pueden ser perseguidos y mantenidos eficazmente por un verdadero motivo superior, por el verdadero amor cristiano a los demás»²⁹.

Sin acudir a definiciones dogmáticas, el Vaticano II había sugerido pautas por las que puede llegar la necesaria renovación de la Iglesia; pero el concilio no propone una «nueva espiritualidad» mundanizada (*Weltelei*), sino que establece más bien un principio general: «El concilio está forjando unas nuevas actitudes, para que el mensaje original llegue a donde tiene que llegar». Para que el mensaje tuviera su eficacia, debía tener un origen claro y central. Evocaba allí al cristocentrismo conciliar como clave para solucionar «todos los problemas del mundo», por lo que el seguimiento de Cristo y su cruz se impone como un camino común para todos los cristianos, afirma igualmente en clave ecuménica³⁰. De igual manera, el Vaticano II propone una espiritualidad trinitaria, por medio de la participación litúrgica y la contemplación de la palabra de Dios, y establece así un principio conciliar claro: «Sobre todo, se hace hincapié en la oración, en la meditación, *contemplación, adoración*: en todas partes aparecen una y otra vez estos términos», dice refiriéndose tanto a laicos y pastores como a la vida religiosa. «Se requiere la compenetración de la acción y la contemplación, pero de tal manera, que en esta última "la acción se dirige a la contemplación" (SC 2)»³¹.

²⁸ Balthasar, 222.

²⁹ Balthasar, 223.

³⁰ Balthasar, 226–27.

³¹ Balthasar, 229. Aquí es propuesta la llamada universal a la contemplación: «el momento contemplativo pertenece a toda la Iglesia», a la vez que lo diferencia de otras tradiciones ascéticas y meditativas no cristianas. En este sentido, recuerda también la variedad y la complementariedad de ministerios y carismas en la Iglesia: laicos, pastores y religiosos se ayudan y apoyan mutuamente, imitando a Cristo y a su Madre: «¿Cómo podrían ser la forma de vida de Cristo y de su Madre inútiles para la Iglesia y para el mundo?» (Balthasar, 230–31). Quiere por eso salir al paso de la llamada «cuestión mariana» y localizar en los textos conciliares el papel de la Madre de Jesús como primera Iglesia y como primera cristiana, tal como recogerá después el último capítulo de la constitución dogmática *Lumen gentium*: «María es, pues, la figura escatológica de la Iglesia, la cual permanece como *semper reformanda* en todos los demás miembros» (Balthasar, 231).

Respecto al decreto de ecumenismo *Unitatis redintegratio* y la declaración sobre la libertad religiosa *Nostra aetate*, recordaba Balthasar tres principios: a) Dios da la libertad a las personas, mientras la Iglesia es la servidora de toda la humanidad, por lo que ha de respetar esta libertad como un don divino; b) Cristo nos ha salvado convirtiéndose en nuestro siervo, para que nos hiciéramos «pobres y humildes de corazón», por lo que la dimensión diaconal se convierte en algo esencial al ser cristiano; y c) el Espíritu –no olvidemos el título de esta aportación– «sopla donde quiere» (Jn 3, 8) y distribuye sus dones y carismas, que hemos de estar dispuestos a acoger. Hemos de colaborar por tanto con urgencia con esta acción salvífica, pues «¡cuánto tiempo se ha perdido!», exclama. La clave sin embargo seguía siendo netamente espiritual:

Con los más genuinos valores cristianos: la oración, la penitencia, los consejos evangélicos, la acción apostólica, el amor reverente a los demás, el cristiano es enviado al «mundo secular» (*weltliche Welt*), donde tiene que «mantenerse firme» en el diálogo y mostrar su valía en el lugar de trabajo.

Por eso, la conclusión de Balthasar parece clara, en la mencionada línea pneumatológica: «El concilio ha ido a resolver las cosas más difíciles, no las más fáciles. Es por eso, como ningún otro, un *concilio del Espíritu Santo*»³². Es él quien une lo espiritual y lo material (*geistlich und weltlich*), y se convierte en principio de unidad que «lleva todo el mundo a Cristo, lleva el cosmos –cristianizado– al Padre». El Espíritu es el verdadero protagonista del concilio y el artífice de la obra de salvación. Se entrecruzan aquí por tanto las dimensiones trinitaria, cristológica y cristocéntrica, la eclesiológica y la acción de la esposa de Cristo en el mundo como el plan programático del concilio, resume nuestro teólogo. La Iglesia como «sacramento universal de salvación» se despliega en este mundo y hace real la redención obrada por el Padre a través de la doble misión de Cristo y su Espíritu³³.

Posconcilio

Ya en el mencionado «El concilio del Espíritu» (1966), Balthasar había detectado ciertas «atrofias» posconciliares (*Atrophierscheinungen*), sobre todo representadas por «una deriva hacia el liberalismo en la teología y una sobrevaloración de la

³² Balthasar, 232, donde reivindica la figura de los Institutos seculares para realizar esta labor.

³³ Balthasar, 233.

reforma litúrgica», por lo que proponía tres posibles soluciones: a) el abandono de un planteamiento escolástico y la vuelta a la Escritura, pero liberado de los métodos protestantes de desmitificación; esto llevaría a la misión y a la predicción de la palabra de Dios, renunciando a relativismos religiosos (cita aquí presuntamente la teoría rahneriana de los «cristianos anónimos»); b) en lo que se refiere a la reforma litúrgica, el teólogo de Basilea apreciaba haber superado planteamientos clericales (*klerikozentrische*), integrando la celebración en la asamblea, si bien no se habían conservado «ni la nobleza y la belleza del latín, ni la presencia y la majestad de los antiguos estilos arquitectónicos». Recordaba además que el concilio no dice nada sobre la orientación del altar y que «la ganancia es escasa» en todo este debate, pues –a su modo de ver– el sacerdote sigue siendo el centro de la celebración³⁴. Por eso c) proponía promocionar «todo el espectro» (*der ganze Bogen*) de los cristianos, independientemente de su estado, pues la mayoría trabaja en el mundo, donde hay cristianos y no cristianos; y proponía así los Institutos seculares como una realidad emblemática para hacer presente el mensaje cristiano en el mundo, pues estos ofrecen «consagración de la vida a Dios en los consejos evangélicos y, al mismo tiempo, trabajo laical en todas las profesiones y situaciones del mundo»³⁵.

En la siguiente década, en 1975, reiteraba –en la línea que había propuesto el concilio– la complementariedad entre *Pneuma* e institución, carisma y ministerio, manifestada en la dinámica de los nuevos movimientos eclesiales suscitados por el Espíritu³⁶. En una conversación con Michael Albus al año siguiente³⁷, volvía a recordar los excesos verbales –las excesivas palabras– de algunos de los documentos conciliares: «Pienso que lo verdaderamente importante es que se haya recibido la teología, por ejemplo, de la *Dei Verbum*, y también lo más esencial de la *Lumen gentium*», que para Balthasar era su documento más importante³⁸.

Pedía así una lectura teológica del concilio, y no simplemente guiada por la propia sensibilidad eclesial, a lo que añadía a su vez su habitual fórmula sobre la necesidad de la contemplación para vencer el activismo y el pragmatismo eclesiales, pues al teólogo suizo no le gustaban este tipo de polarizaciones unilaterales. Deseaba alcanzar esa difícil armonía. Había que evitar así el activismo con resabios marxistas o el misticismo de apariencia oriental –afirma–,

³⁴ Balthasar, 233–35.

³⁵ Balthasar, 235–36.

³⁶ Cf. Balthasar, „Noch ein Jahrzehnt“, en Hans Urs von Balthasar, *Zu seinem Werk*, 2nd ed. (Einsiedeln: Johannes, 2000), 88.

³⁷ Hans Urs von Balthasar, „Geist und Feuer“, *Herder Korrespondenz* 30, no. 2 (1976), 72–82; después en Balthasar, *Zu seinem Werk*, 103–32.

³⁸ Balthasar, *Zu seinem Werk*, 121.

y alcanzar una meditación en torno a la figura de Cristo y del amor de Dios. Al mismo tiempo, realizaba un llamamiento a la unidad en torno al sucesor de Pedro. Esta defensa del principio petrino va a constituir una constante en su pensamiento posconciliar³⁹.

Casi diez años después, ya en 1985, a los veinte de la finalización de los trabajos conciliares, realizaba un balance del primer posconcilio⁴⁰ remitiéndose a su visionaria obra de 1952: «Jesús quería una Iglesia esencialmente misionera» y, por lo tanto, «como una sociedad con un movimiento centrífugo, no como un pueblo cerrado en sí mismo». Recordaba así la índole esencialmente pastoral y misionera del concilio. Y contraponía la Iglesia al pueblo de Israel, el cual presenta un movimiento centrípeto, si bien esto «no contradice su carácter de misterio», pues «el misterio eucarístico está en su centro», afirma en la línea de LG 11 y SC 47. A lo que añade una advertencia, que en su opinión servía para evitar una disolución de su naturaleza y su misión: «A esta apertura de la Iglesia en su misterio se opone el erigir los “bastiones terrenales”», que le confieren «poca credibilidad» al «movimiento apostólico de la Iglesia» entre las personas «que perciben tal contradicción». La Iglesia no podía quedarse encerrada en sí misma, como una ciudad amurallada, sino que debía abrirse al mundo con la actitud acogedora de una madre⁴¹.

³⁹ Cf. Balthasar, 122. Preguntado por su colaboración con Roma sobre todo como miembro de la Comisión Teológica Internacional, Balthasar recordaba el «complejo antirromano» que caracteriza una parte de la Iglesia centroeuropea, y diferencia entre la teología del primado y determinadas actitudes psicológicas respecto a él. Además, la Iglesia necesita siempre este ministerio de unidad y caridad: «Cuanto más variada (*polymorpher*) es la Iglesia, más necesita un punto de referencia». En este sentido, la realidad de las Iglesias ortodoxas y de las Comunidades protestantes muestran que la falta de un elemento de unidad crea ulteriores divisiones: «La Iglesia es un organismo –concluye– que está construida con pura libertad (*Freiwilligkeit*)» (Balthasar, 128–29). De hecho, en esos años escribe tres títulos que suponen a la vez una revisión y una interpretación del Vaticano II: Hans Urs von Balthasar, *Wer ist ein Christ?* (Einsiedeln: Benziger, 1965), 5th ed. (Einsiedeln: Johannes, 1993) y Hans Urs von Balthasar, *Der antirömische Affekt: Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, 2nd ed. (Einsiedeln: Johannes, 1989); cf. Henrici, “Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanische Konzil,” 112–16.

⁴⁰ Hans Urs von Balthasar, *Prüfet alles, das Gute behaltet. Ein Gespräch mit Angelo Scola*, Neue Kriterien 3 (Einsiedeln: Johannes, 2001).

⁴¹ Balthasar, *Prüfet alles*, 9–10. En la *Lumen gentium* aprecia en primer lugar, como Barth, su cristocentrismo: *lumen gentium cum sit Christus*. «Para la Iglesia actual no hay tarea más importante que mostrar que Cristo no existe separado de la Iglesia, que no se le puede seguir y que no se puede vivir de Él sin ella». Junto a esto, sale al paso de la perplejidad barthiana al sostener la continuidad y complementariedad entre Escritura, tradición y magisterio (Balthasar, 17).

Tras lo cual abordaba una confesión personal: «Como usted sabe, yo no estaba presente en el concilio y no lo he vivido con el entusiasmo de sus participantes». Esto podía constituir un problema, pero también podía comportar alguna ventaja, como la distancia crítica. El conocimiento del concilio procedía sobre todo a través de sus textos, que han quedado como objeto de estudio de los especialistas. Por lo que apelaba al «espíritu del concilio», con el que pretendía sintonizar: «Me he esforzado por estar atento al espíritu del concilio, aunque encontrará pocas citas literales de él en mis escritos»⁴². Pero a la vez realizaba una crítica a la mala comprensión de la palabra *aggiornamento*, análogo al concepto de *communio*: «Este *aggiornamento* se tomó como «pretexto» (por decirlo con palabras de san Pablo en Ga 5, 13) para mundanizar la Iglesia»⁴³. Angelo Scola, entrevistador del teólogo suizo, sugiere que el problema hermenéutico del concilio estriba en la comprensión del concepto «modernidad», el cual –lejos de asumir acríticamente sus presupuestos intelectuales– requiere un discernimiento, que a su vez «señalará aspectos de la modernidad como peligrosos, más aún, como demoníacos»⁴⁴.

No hay por tanto una actitud antimoderna o de huida del mundo, sino de vivir plenamente el espíritu del «concilio del Espíritu», valga la aparente redundancia. Para esto es necesario recuperar la capacidad de ser contemplativos, insiste: «Hay, sobre todo en la juventud, verdadera hambre de auténtica contemplación, que, sin embargo, raramente puede encontrarse en forma sana sin una cuidadosa ayuda de la mano de un experto maestro»⁴⁵.

En efecto, como materialización práctica de estas inquietudes fue la fundación en otoño de 1969 de la revista internacional *Communio*, que intentaba rectificar una lectura del Vaticano II propuesta por *Concilium*, con cuyos principales representantes Balthasar no consiguió llegar a un consenso teológico. «El plan pronto resultó inviable –señala Henrici–, y se acordó fundar en cada

En segundo lugar, recuerda que la comunión eclesial ha de recordarse como *communio hierarchica* (LG III), a la vez que no ha de olvidarse la condición mística de la Iglesia (LG I): «Con esa expresión se entiende el nexo del obispo con el principio de unidad representado por el obispo de Roma» (Balthasar, *Prüfet alles*, 21). A lo que añade más adelante como explicación: «Si la *communio hierarchica* de los obispos y de cada cristiano no es comprendida ni vivida como seguimiento de Cristo, resulta del todo inútil. Por lo tanto, no es posible ninguna guía pastoral en el sentido católico si no se entiende la Iglesia como “cuerpo” y “esposa” de Cristo, sino como un pueblo que se percibe y se comporta como una asamblea democrática» (Balthasar, 22).

⁴² Balthasar, 22.

⁴³ Balthasar, 23.

⁴⁴ Balthasar, 25.

⁴⁵ Balthasar, 27.

lugar una revista que, con sus distintas ediciones pudieran responder mejor a las necesidades cambiantes de los tiempos»⁴⁶.

La publicación obtuvo el resultado buscado: el debate sobre la hermenéutica conciliar, proponía a su vez una eclesiología eucarística como clave de interpretación del concilio⁴⁷. De ahí la comprensión de la *communio* como trascendente e inmanente al mismo tiempo, con sus dobles dimensiones vertical y horizontal. En definitiva, «su atención y lealtad siguió estando con el concilio –concluye Ries–, y en sus declaraciones podía reconocer muchas de sus propias preocupaciones»⁴⁸.

En resumen: lo que aquí acabamos de ver con este recorrido por el preconcilio, el concilio y el posconcilio muestra el alto interés con el que lo seguía Balthasar, a pesar de no haber participado oficialmente en él. Intenta sintonizar con su espíritu, ya que ve en él un instrumento del Espíritu. Comprobamos como temas comunes la relación entre revelación, Escritura y tradición, si bien Balthasar procura integrar sus conocimientos patrísticos en este marco interpretativo. Además, insiste con convicción en la dimensión misionera de toda la Iglesia, así como la importancia de los laicos en ella, a la vez que el teólogo católico insistía en la necesidad de contemplación para alcanzar este fin. Consideran la *Lumen gentium* como el documento más importante del Vaticano II, y propone una visión encarnacionista de las realidades terrenas, sin caer en optimismos ingenuos. Propone igualmente una redefinición de los conceptos de *communio* y *aggiornamento*. Junto al común cristocentrismo, el teólogo suizo insiste en la importancia decisiva del ecumenismo –del cual había partido–, de la nueva visión de la mariología eclesiotípica y de la necesidad de asumir la libertad religiosa para el futuro de la misión de la Iglesia.

⁴⁶ Henrici, “Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanische Konzil,” 117; cf. Hans Urs von Balthasar, “Communio – Ein Programm,” *Communio: Internationale katholische Zeitschrift* 1, no. 1 (1972), 4–17, <https://doi.org/10.57975/IKAZ.V1I1.3302>.

⁴⁷ Cf. Henrici, “Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanische Konzil,” 119, donde dice: «El teólogo suizo Hans Urs von Balthasar recibió el concilio Vaticano II en la medida y solo en la medida en que él mismo se mantuvo fiel a su modelo eclesiológico y a su idea teológico-espiritual básica pero, al rechazar las recepciones desviadas del concilio, la formuló de una manera más aguda, más amplia y en parte también polémica».

⁴⁸ Ries, “Hans Urs von Balthasar und das zweite Vatikanum,” 7–8.

Bibliografía

- Balthasar, Hans Urs von. "Communio – Ein Programm." *Communio: Internationale katholische Zeitschrift* 1, no. 1 (1972): 4–17. <https://doi.org/10.57975/IKAZ.V1I1.3302>.
- Balthasar, Hans Urs von. *Cordula oder der Ernstfall*. 4th ed. Kriterien 2. Einsiedeln: Johannes, 1987. Originally published *Cordula oder der Ernstfall*, Kriterien 2 (Einsiedeln: Johannes, 1966).
- Balthasar, Hans Urs von. *Der antirömische Affekt: Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?* 2nd ed. Einsiedeln: Johannes, 1989.
- Balthasar, Hans Urs von. "Das Konzil des Heiligen Geistes." *Schweizer Rundschau* 65 (1966): 386–95.
- Balthasar, Hans Urs von. "Eschatologie." In *Fragen der Theologie heute*, edited by Johannes Feiner, Joseph Trütsch, and Franz Böckle, 403–21. Einsiedeln: Benziger, 1957.
- Balthasar, Hans Urs von. "Geist und Feuer." *Herder Korrespondenz* 30, no. 2 (1976): 72–82.
- Balthasar, Hans Urs von. *Prüfet alles, das Gute behaltet ein Gespräch mit Angelo Scola*. Neue Kriterien 3. Einsiedeln: Johannes, 2001.
- Balthasar, Hans Urs von. *La realtà e la gloria: Articoli e interviste: 1978–1988*. Milano: Edit, 1988.
- Balthasar, Hans Urs von. *Rechenschaft 1965*. Christ heute 7. Einsiedeln: Johannes, 1965.
- Balthasar, Hans Urs von. *Schleifung der Bastionen: Von der Kirche in dieser Zeit*. 5th ed. Christ heute 9. Einsiedeln: Johannes, 1989.
- Balthasar, Hans Urs von. *Spiritus Creator*. Vol. 3 of *Skizzen zur Theologie*. Einsiedeln: Johannes, 1967.
- Balthasar, Hans Urs von. *Wer ist ein Christ?* Einsiedeln: Benziger, 1965.
- Balthasar, Hans Urs von. *Wer ist ein Christ?* 5th ed. Einsiedeln: Johannes, 1993.
- Balthasar, Hans Urs von. "Wort, Schrift, Tradition." [1949]. In *Verbum caro*. Vol. 1 of *Skizzen zur Theologie*, 3rd ed., 11–27. Einsiedeln: Johannes, 1990.
- Balthasar, Hans Urs von. *Zu seinem Werk*. 2nd ed. Einsiedeln: Johannes, 2000.
- Blanco, Pablo. "'Analogia entis', 'analogia fidei'. Karl Barth dialoga con teólogos católicos." *Scripta Theologica* 51, no. 1 (2019): 67–95. <https://doi.org/10.15581/006.51.1.67-95>.
- Buckenmaier, Achim. "Die Rezeption der Konzilsaussagen zu Schrift und Tradition im Werk H. U. v. Balthasars." In *„Schrift und Tradition“ seit dem Vatikanum II: Vorgeschichte und Rezeption*, edited by Achim Buckenmaier. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 62. Paderborn: Bonifatius, 1996.
- Gabel, Helmut. "Schrift Inspiration als lebendige Anteilnahme am lebendige Inspirieren des Herrn." In *Inspirationsverständnis im Wandel: Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, edited by Helmut Gabel, 220–34. Mainz: Matthias Grünewald, 1991.
- Guerriero, Elio. *Hans Urs von Balthasar eine Monographie*. Einsiedeln: Johannes, 1993.
- Henrici, Peter. "Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanische Konzil." In *Hans Urs von Balthasar: Aspekte seiner Sendung*, 103–19. Freiburg im Breisgau: Johannes, 2008.
- Körner, Bernhard. "Wort Gottes, das das Wort Gottes bezeugt: Hans Urs Balthasar zur Schriftauslegung." *Zeitschrift für katholische Theologie* 124, no. 4 (2002): 397–415.
- Lochbrunner, Manfred. *Hans Urs von Balthasar 1905–1988: Die Biographie eines Jahrhunderttheologen*. Würzburg: Echter, 2020.

- Lochbrunner, Manfred. *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen: Sechs Beziehungsgeschichten*. Würzburg: Echter, 2009.
- Lubac, Henri de. *Paradoja y misterio de la iglesia*. Translated by Alfonso Ortiz García. Salamanca: Sígueme, 1967.
- Polanco, Rodrigo. *Ejes estructurantes de su teología*. Vol. 1 of *Hans Urs von Balthasar*. Madrid: Encuentro, 2021.
- Ries, Markus. "Hans Urs von Balthasar und das zweite Vatikanum." Vortragsmanuskript, October 13, 2010.
- Ries, Markus. "Hans Urs von Balthasar, der abwesende Konzilstheologe." *Civitas* 65 (2012): 18–19.
- Schönborn, Christoph. "Nachwort." In *Schleifung der Bastionen: Von der Kirche in dieser Zeit*, 5th ed., by Hans Urs von Balthasar, 85–92. Christ heute 9. Einsiedeln: Johannes, 1989.
- Treffler, Guido, ed. *Julius Kardinal Döpfner: Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 9. Regensburg: Schnell und Steiner, 2006.
- Wiltgen, Ralph M. *El Rin desemboca en el Tíber: Historia del concilio Vaticano II*. Madrid: Criterio, 1999.

PABLO BLANCO-SARTO (PHD, THD) – philologist, philosopher, and theologian. Professor of dogmatic theology in the Faculty of Theology at the University of Navarra in Pamplona, Spain. He has studied about aesthetics and hermeneutics of art, relationship between faith and reason, ecumenism, and sacraments. He is an author of several publications on Joseph Ratzinger's theology and his biography. He won the Ratzinger Price in 2023.

Kacper Kozłowski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska

kkozłowski888@wp.pl

ORCID: 0000-0001-5018-8994

Czym jest zasada maryjna w posoborowej eklezjologii? Sofiologiczne studium nauczania papieskiego

What Is the Marian Principle in Post-Conciliar Ecclesiology?
A Sophiological Study of Papal Teaching

ABSTRACT: The article attempts to answer the question how to understand the Marian principle in ecclesiology today, and what it means in the context of the doctrine of Divine Wisdom. This hermeneutics must be done considering contemporary socio-cultural conditions. In particular, the demands for reflection on the role and meaning of women, or more broadly the female element in the Church. The success of inculturation will therefore depend on the openness of the proposed interpretation to feminist ideas, which theology should not disregard. To this end, a suitable platform must be found for the needed reinterpretation of the Marian principle. Appropriate in this case means both orthodox and perspectival. Analyzing the documents of the last Council and the papal teaching after Vatican II, one can see that the Magisterium itself proposes for this purpose a broad sophiological treatise, in which Mariology is combined with ecclesiology.

KEY WORDS: Marian principle, ecclesiology, Vaticanum II, sophiology, Mariology, ecofeminism

ABSTRAKT: Artykuł próbuje odpowiedzieć na pytanie: Jak dziś rozumieć zasadę maryjną w eklezjologii i co ona oznacza w kontekście nauki o Mądrości Bożej? W pierwszym paragrafie analizowane są dokumenty Soboru Watykańskiego II prezentujące wymiar maryjny nauki o Kościele. W dalszej części, jako recepcja mariologii soborowej, zaprezentowana zostaje myśl Hansa Ursa von Balthasara – kluczowa dla ukształtowania się zasady maryjnej. W kolejnych paragrafach przedstawiono nauczanie papieskie po Vaticanum II pozwalające zauważyć, że Magisterium Ecclesiae dokonuje interpretacji owej zasady w kluczu szerokiego traktatu sofiologicznego. W ostatniej części artykułu podjęta zostaje próba odniesienia hermeneutyki zaproponowanej przez kolejnych papieży do współczesnych uwarunkowań społeczno-kulturowych,

zwłaszcza słusznych postulatów dotyczących namysłu nad rolą i znaczeniem kobiety czy szerzej – pierwiastka żeńskiego w Kościele. Autor uważa, że powodzenie reinterpretacji zasady maryjnej zależeć będzie od otwartości zaproponowanej wykładni na idee feministyczne, które nie powinny być lekceważone przez teologię. Kontekst sofiologiczny okazuje się do tego zadania najbardziej odpowiedni, ponieważ prezentuje schemat, w którym mariologia łączy się z eklezjologią w sposób zarówno ortodoksyjny, jak i perspektywiczny.

SŁOWA KLUCZOWE: zasada maryjna, eklezjologia, Vaticanum II, sofiologia, mariologia, ekofeminizm

Wymiar maryjny Vaticanum II a zasada maryjna

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* jest dla posoborowej mariologii absolutnie kluczowa, ponieważ osadziła traktat o Maryi w kontekście eklezjologicznym. Nie było to jednak wcale takie oczywiste, gdyż bardzo poważnie rozważano również wydanie oddzielnego dokumentu w pełni poświęconego Bogurodzicy. Ostatecznie w drodze głosowania, zaledwie przewagą 40 głosów, ojcowie soborowi opowiedzieli się za włączeniem schematu o Błogosławionej Pannie jako ósmego rozdziału do konstytucji o Kościele¹. Przeważały tutaj racje odnowy liturgicznej, które legły przecież u podstaw całego soboru. To wkomponowanie misterium Maryi w tajemnicę Kościoła zapowiedziało już konstytucja *Sacrosanctum concilium*².

W ten sposób przywrócono kultowi maryjnemu i samej mariologii, których nie można rozważać w oderwaniu od chrystologii oraz soteriologii, odpowiednie miejsce. Kościół ma być tak doskonały we wnikanii i trwaniu w dziele zbawienia jak najchwalebniejszy jego członek – Maryja Dziewica. Kwestię, na jakiej dokładnie zasadzie opierało się to złączenie mariologii z eklezjologią, próbowano po soborze wyłożyć kilkakrotnie w różnych dokumentach. Wydaje się więc, że ciągle szukano odpowiedniego klucza hermeneutycznego, który mógłby ukazać to przejście z traktatu o Maryi do traktatu o Kościele. Widać to było już wcześniej w dyskusjach ojców na temat tego, gdzie dokładnie umieścić rozdział o Bożej Rodzicielce. Wielokrotnie głos w tej sprawie zabierała delegacja biskupów polskich na czele z biskupem krakowskim Karolem Wojtyłą, który starał się przeforsować scalenie tych kwestii w kluczu personalistycznym.

¹ Zob. Stanisław Celestyn Napiórkowski and Jan Usiadek, *Matka i nauczycielka: Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Biblioteka Mariologiczna 1 (Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1992), 55.

² Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 1963, 103.

W związku z tym proponował, aby nauka o Maryi została wyłożona pomiędzy rozdziałami „Misterium Kościoła” a „Lud Boży” konstytucji *Lumen gentium*. Przyszły papież uzasadniał to w ten sposób:

Ze schematem o Kościele łączy się schemat o Świętej Dziewicy Maryi. Sens tego połączenia wydaje się być następujący. Otóż w tym, że Najświętsza Maryja jest w Kościele – Mistycznym Ciele Chrystusa – zarówno Matką Głowy, jak i Matką wszystkich członków i komórek Ciała, przejawia się równocześnie macierzyństwo samego Kościoła, który w schemacie został nam przedstawiony raczej jako nauczycielka (społeczność nauczająca) aniżeli matka. [...] Wierzmy także, że jest ona Matką każdej duszy ludzkiej i każdej osoby (*esse Matrem cuiuslibet animae humanae, cuiuslibet personae*), a to macierzyństwo polega na dopełnianiu podobieństwa względem Chrystusa Syna Bożego i zarazem jej Pierworodnego Syna. Matka wszak chce rodzić i mieć synów podobnych do siebie. A zatem przez powszechne Macierzyństwo Najświętszej Dziewicy ludzie w Kościele w szczególnie sposób łączą się w jedno (*Maternitatis universalis Beatissimae Virginis homines in Ecclesia speciali modo coalescunt in unum*). I tym sposobem Jej Macierzyństwo ustanawia głęboką więź w Ciele Mistycznym Chrystusa³.

Widzimy więc, że z tej argumentacji wyłania się nam obraz Maryi Bożej Rodzicielki jako wzoru dla Kościoła i spełnianego przez niego posłannictwa. To naśladowanie ma się dokonywać we wspólnocie oraz dla wspólnoty celem budowania właśnie Mistycznego Ciała Chrystusa.

Ostateczny kształt konstytucji *Lumen gentium* wraz z ósmym, czyli ostatnim rozdziałem poświęconym Błogosławionej Dziewicy, przyjęto na trzeciej sesji soboru w 1964 roku. Wtedy też abp Karol Wojtyła wyraził swoje rozczarowanie w słowach:

Rola Dziewicy Bogurodzicy polega na budowaniu Mistycznego Ciała Chrystusa, jak wcześniej było nią wydanie na świat Jego Ciała fizycznego. Jedno nie jest możliwe bez drugiego. Rodząc Syna Bożego, Maryja dała początek dziełom odkupienia i zbawienia dokonany przez swego Syna. Zarazem jako Matka najpełniej uczestniczyła w owych czynach i dziełach Syna. Zbawcza wola Boga, objawiona w postanieniu na świat Syna, żadnemu innemu stworzeniu nie była tak bliska jak właśnie Bogurodzicy. Stąd również pochodzi Jej stosunek do Kościoła,

³ Robert Skrzypczak, ed., *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II: Zbiór wystąpień*, trans. Michał Romanek and Michał T. Szczepański (Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II Instytucja Kultury m. st. Warszawy, 2011), 194–98.

który kontynuując dzieła odkupienia i zbawienia dokonane przez Chrystusa, okazuje ludziom zbawczą wolę Boga. Dlatego wydaje się, że miejsce, gdzie nauka o Dziewicy Bogurodzicy w odpowiedni sposób włącza się w naukę o Kościele, wypada po pierwszym rozdziale i przed drugim rozdziałem schematu. Powinna zostać tam przynajmniej przywołana, jeśli nie wyłożona w całości [...] ⁴.

Z jednej strony uwagi arcybiskupa krakowskiego wydają się poniekąd słuszne, ponieważ zawierają bardzo ciekawe intuicje, zwłaszcza dotyczące pewnej analogii zachodzącej pomiędzy macierzyństwem fizycznym Matki Bożej a macierzyństwem duchowym Kościoła, do czego jeszcze wrócimy. W tym bowiem punkcie ogniskuje się cała trudność rozwinięcia mariologii opartej na eklezjologii. Natomiast z drugiej strony trzeba powiedzieć, że nauka o Maryi umieszczona pomiędzy dwoma pierwszymi rozdziałami konstytucji sprawiałaby wrażenie jakby wplecionej mimochodem, a jej waga mogłaby zostać łatwo zagubiona w toku całego dokumentu. Tymczasem szczęśliwie się składa, iż wienczy ona cały dokument, jakby wyznaczając cel, do którego powinien dążyć wysiłek eklezjalno-pastoralny. Mariologia błyszczy w ten sposób jak drogocenny kamień traktatu o Kościele, połyskując światłem Chrystusa i oświetlając drogę całemu Ludowi Bożemu. Wyartykułowano także, że Maryja szczególnie patronuje soborowi. Paweł VI zresztą, chcąc uczynić zadość tym, którym niezbyt podobano się takie rozwiązanie, ogłosił na koniec tej sesji soborowej (także na prośbę polskiej delegacji pod przewodnictwem prymasa Stefana Wyszyńskiego) Maryję Matką Kościoła. Przez ten tytuł jeszcze bardziej uzmysłowił wiernym związki zachodzące między mariologią a eklezjologią.

W ten sposób Sobór Watykański II, który został zwołany z intencją określenia rozumienia istoty i roli Kościoła we współczesnym świecie, w swych najważniejszych konstytucjach nadaje Eklezji wyraźne znamię maryjne. Ukształtowanie się jednak zasady eklezjologicznej o tej treści dokonuje się dopiero w recepcji soboru. Sprzyjający „klimat”, jaki wytworzył Vaticanum II, umożliwiał bowiem taką refleksję, na co wskazywał zresztą sam autor terminu „zasada maryjna” – Hans Urs von Balthasar. Pisał on bowiem o trzech fenomenach przeżywania Kościoła: jako niewiasty (drugiej Ewy), jako doskonałej dziewicy i jako wzoru matki ⁵. Są to charakterystyki Eklezji zawierające się jasno w dokumentach soborowych, które to fenomeny można streścić w jednej osobie – Matce Bożej. Balthasar na ich podstawie, obecnych przecież od zawsze w Tradycji, mówi

⁴ Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, 245–46.

⁵ Hans Urs von Balthasar, *Antyryzymski resentment: Papiestwo a Kościół*, trans. Wiesław Szymona (Poznań: W drodze, 2004), 194.

o „wszechogarniającej kobiecości Kościoła”⁶, która jest pewną potencjalnością, stałą dyspozycją i możliwością przyjmowania łaski Bożej (aspekt dziewiczy). Ten akt przyjęcia jest z natury twórczy, płodny, rodzący życie sakramentalne Kościoła (aspekt macierzyński).

Kobiecość, ażeby nosić w sobie poczęte życie i skutecznie na nie oddziaływać, musi poczynać za sprawą mężczyzny. Wynika stąd, że zarówno ta wszechogarniająca kobiecość Kościoła, jak i zakorzeniony w niej element urzędowo-męski, wskazują oczywiście poza siebie, na instancję obdarowującą z łaski, to jest na Jezusa Chrystusa, przez którego pośrednictwo Kościół i jego dzieci otrzymują życie trynitarne⁷.

Widzimy tu jasno rozróżnienie na naturę męską, element czynny, i naturę kobiecą, element bierny. Sfera kobieca jest pierwotniejsza od funkcji aktywnej (urzędowej), bowiem ta druga z tej pierwszej się niejako wyłania. Kościół ma przede wszystkim być otwarty na łaskę i ją przyjmować. Stąd wynika owa pierwotność wobec jakiegokolwiek działania Kościoła, które przejawia się w jego urzędzie. Balthasar zarysowuje na tym gruncie relację zachodzącą pomiędzy zasadą Maryi a zasadą Piotra. Czym więc dokładnie charakteryzuje się „piotrowość” Kościoła? Otóż według szwajcarskiego teologa – głównie eks-centrycznością. Urząd Piotra na podstawie otrzymanej władzy kluczy ma za zadanie „osądzać, rozróżniać, roztrząsać każdy przypadek, wydawać wyrok. Musi wejść w położenie grzesznika, który znajduje się na zewnątrz maryjnego centrum miłości, a przy tym – uwzględniając swój własny i innych punkt widzenia – stosować się do norm prawa kościelnego”⁸.

Nie chodzi tu oczywiście o to, że Maryja jest nieczuła na sytuację grzesznika, lecz o to, że on sam z siebie nie może być w pełnej komunii ze wspólnotą Kościoła. Nie może trwać na modlitwie w Wieczerniku razem z Matką Chrystusa i Jego uczniami. Zadaniem urzędu Piotra jest pomóc mu powrócić do tego centrum Eklezji w ramach dyscypliny sakramentalnej i prawa Kościoła. Załóżmy, że nie byłoby to możliwe, gdyby nie zakorzenienie Piotra w maryjnym centrum Kościoła. Należy zwrócić uwagę, że istnieje tu dosadna paralela między eks-centrycznością apostolską, która dokonała się dopiero po zgromadzeniu się wokół osoby Maryi i „biernym” oczekiwaniu na wyłanie Ducha Świętego, a tym, co Kościół zawsze winien czynić za pośrednictwem urzędu Piotrowego.

⁶ Balthasar, 195.

⁷ Balthasar, 195.

⁸ Balthasar, 219.

Właśnie w tej pozornej konfrontacji dwóch wymiarów eklezjologicznych wykuwa Balthasar treść i priorytetowość zasady maryjnej chroniącej Kościół przed politycznymi herezjami władztwa (gallikanizm, papizm, koncyliaryzm):

«Tak» Maryi wyprzedza w czasie wcielenie Głowy Kościoła, a tym samym jego członków, podczas gdy ustanowienie Dwunastu z Piotrem na czele, chociaż stanowiło akt doniosły, było późniejszym aktem Jezusa. [...] Powszechność Piotrową kształtuje powszechność maryjna, ale nie na odwrót. Trudno pojąć, w jaki sposób wszechogarniająca powszechność maryjna, niemająca charakteru urzędowego, ale dyspozycyjna we wszystkim, także w sferze urzędu kościelnego, «pozostawia swobodę» wszystkiemu, także urzędowi w Kościele, a tym samym «pozwała» – a mimo to nadaje kształt urzędowej powszechności Piotrowej, której zadaniem jest przecież utrzymywanie w ramach, administrowanie, a więc nie «pozwala»⁹.

Tę swoistą definicję zasady maryjnej da się sprowadzić, jak zresztą zauważa to jej autor, do starotestamentowych słów: „Niewiasta zatroszczy się o męża” (Jr 31,22). Za Balthasarem można więc powiedzieć, że droga do uformowania zasady maryjnej rozpoczyna się od dostrzeżenia w Kościele sfery kobiecości, która przejawia się właśnie w wymiarze maryjnym. Dowartościowanie przez tak ważnego teologa właśnie tej sfery jest symptomatyczne. Czy jednak podobne rozumienia maryjności w Kościele da się odnaleźć również w dokumentach kolejnych papieży działających wszakże tylko za pozwoleniem owej sfery kobiecej?

Paweł VI

O tym, że Vaticanum II przynajmniej w swej ostatniej fazie zyskało wymiar wybitnie kobiecy, świadczy orędzie papieża Pawła VI skierowane właśnie do kobiet wszystkich stanów. Ten zapomniany tekst jest w swej wymowie zaskakująco feministyczny. Zaczyna się bowiem od słów: „Nadchodzi godzina, nadeszła godzina, w której powołanie kobiety osiąga pełnię, godzina, w której kobieta zdobywa w społeczeństwie wpływy, znaczenie, władzę, jakiej nigdy dotąd nie osiągnęła”¹⁰. Wezwanie to jasno wskazuje, że papież miał świadomość wzrastającego w siłę ruchu feministycznego, ale co ważne, nie widział w nim

⁹ Balthasar, 216.

¹⁰ Paweł VI, *Orędzie do kobiet wydane na zakończenie Soboru Watykańskiego II (8.12.1965)* (1965), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/przemowienia/kobiety_o8121965.

jednoznacznego zagrożenia. Przeciwnie, uważał, że jest on szansą na większą wrażliwość i odpowiedzialność wspólnoty ludzkiej, bowiem widział w kobietach właśnie tę siłę, która zatroszczy się o świat i powstrzyma zbyt wyizolowaną od wspólnoty autodestrukcyjną władzę: „Naszej technice zagraża, że stanie się niehumanitarna. Jednacie ludzi z życiem. A przede wszystkim, czuwajcie, błagamy was, nad przyszłością naszego rodzaju. Powstrzymajcie rękę człowieka, gdyby w chwili szaleństwa usiłował burzyć ludzką cywilizację”¹¹. Paweł VI odwoływał się tutaj do macierzyńskości jako istotnego wymiaru kobiecości, wymiaru łączącego niewiastę z tajemnicą życia i jednocześnie mocno wiążącego ją z przyrodą. W tym względzie rolę kobiet dostrzegał zwłaszcza w działaniu na rzecz pokoju. One tak jak Maryja trwają biernie przy krzyżach świata (prócz Jana tylko one zostały), stając się pierwszymi zwiastunkami pojednania.

Również tym, którzy sądzili, że lepszy byłby oddzielny dokument poświęcony Matce Bożej, Paweł VI zaproponował w 1967 roku adhortację apostolską *Signum magnum* w całości poświęconą Najświętszej Dziewicy. Przedstawił w niej implikacje dla eklezjologii wypływające właśnie z mariologii. W tym celu posłużył się obrazem Niewiasty obleczonej w słońce, by ukazać pełną syntezę Bogurodzicy oraz Kościoła, gdyż – odwołując się do Tradycji – jasno wyłożył, że w tym apokaliptycznym znaku zawsze widziano zarówno Błogosławioną Dziewicę, jak i Kościół. Papież w pierwszym punkcie adhortacji objaśnił treść tego znaku: pragnie na tej podstawie zachęcić, aby wspólnota wiernych, upodabniając się do Najświętszej Panny, stała się właśnie takim znakiem dla całego świata:

Na pierwszy plan wysuwa się następująca prawda: Maryja jest Matką Kościoła nie tylko dlatego, że jest Matką Jezusa Chrystusa i Jego nieodłączną Towarzyską «w nowej ekonomii, kiedy to Syn Boży przyjął z Niej naturę ludzką, aby przez tajemnicę Ciała Swego uwolnić człowieka od grzechu», ale też dlatego, że «całą wspólnotę wybranych świeci jako wzór cnót» [...]. Maryja obecnie w dalszym ciągu pełni z nieba obowiązek macierzyński, przyczyniając się do rodzenia i pomnażania życia Bożego w poszczególnych duszach ludzi odkupionych¹².

Zauważmy, że Paweł VI znacznie rozszerza tutaj rozumienie tytułu Matki Kościoła, opierając go nie tylko na przywileju porodzenia Głowy Mistycznego Ciała, ale także na naśladowaniu cnót i doskonałości Maryi. Wydaje się, że mniejszy nacisk został tu położony na braterstwo wynikające z przyjęcia Błogosławionej

¹¹ Paweł VI, *Orędzie do kobiet*.

¹² Paweł VI, Adhortacja apostolska *Signum magnum* (1967) (dalej: SM), nr 1.

Dziewicy za Matkę niż np. w personalistycznej wizji abp. Wojtyły. Rozumienie Pawła VI jest za to bardziej ascetyczno-mistyczne. Nic dziwnego, gdyż papież właśnie w tej tradycji odnajduje klucz, uzasadniając przedstawione przez niego przejście z mariologii do eklezjologii:

Słusznie więc Kościół Chrystusowy stawia Maryję za wzór do naśladowania. Idąc za Jej przykładem, przyjmujemy do serca, w miarę możliwości jak najdogodniej, Słowo Boże, zgodnie z bardzo trafną uwagą świętego Augustyna: «Bardziej więc błogosławiona jest Maryja dlatego, że przyjęła wiarę Chrystusa, niż że poczęła ciało Chrystusowe... Tak i maczyne pokrewieństwo nic by Maryi nie pomogło, gdyby nie miała szczęścia nosić Chrystusa więcej w sercu niż w ciele»¹³.

Paweł VI przytacza patrystyczne rozróżnienie na macierzyństwo Maryi fizyczne i duchowe; wskazuje, że wyżej stawiano ten drugi rodzaj właśnie ze względu na możliwość naśladowania go przez każdego wierzącego, a w rezultacie przez wspólnotę wierzących, czyli Kościół. To jest w istocie główny punkt połączenia traktatu mariologicznego z eklezjologicznym, który dostrzegli już św. Ambroży¹⁴ i św. Augustyn¹⁵. Co więcej, nawiązanie do tej myśli przez papieża jest o tyle znamienne, że implikuje wątki sofijne, na których opierali się obaj ojcowie Kościoła, a zwłaszcza biskup Hippony. Wszak to macierzyństwo duchowe wiernych na wzór Matki Bożej ma przejawiać się w naśladowaniu Jej wiary. Jej postawy zasłuchania się w Słowie Boga do tego stopnia, że Logos zamieszkuje w nas. To jest także zadanie Kościoła. Takie ujęcie koresponduje z nauczaniem konstytucji *Lumen gentium*: „Stąd też i w swojej apostolskiej działalności Kościół słusznie ogląda się na Tę, co zrodziła Chrystusa, który po to począł się z Ducha Świętego i narodził z Dziewicy, aby przez Kościół także w sercach wiernych rodził się i wzrastał”¹⁶. Jak dokładnie powinno się to dokonywać? Paweł VI podkreśla doskonałość Maryi w epistemologicznym wysiłku zgłębienia Objawienia, w którym na czoło wysuwa się Jej wiara:

¹³ SM 2, 3.

¹⁴ Ambroży z Mediolanu, *De benedictione Jacob* 16, *Sermonis*, Bonwetsch, 359; cyt. za: Hugo Rahner, „Mariologia w patrystyce łacińskiej,” *Częstochofskie Studia Teologiczne* 7 (1979), 168.

¹⁵ Augustyn, *Pisma monastyczne*, 2nd ed., ed. Przemysław Nehring, trans. Przemysław Nehring, Marek Starowieyski, and Renata Szaszka, *Źródła Monastyczne. Starożytność* 19 (Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, 2006), 270.

¹⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964), nr 65 (dalej: LG).

Widzimy w Ewangelii, jak promieniowały w niej poznawcza jasność i prorocza intuicja spraw bożych i jak zalewały jej uprzywilejowaną duszę. Lecz mimo wszystko Panna Najświętsza miała wiarę, która suponuje nie bezpośrednią oczywistość poznania, lecz przyjęcie prawdy ze względu na objawienie Boże [...]. A potwierdzenie tej podstawowej cnoty Maryi znaleźć możemy na wszystkich kartach Ewangelii, świadczących o tym, czym ona była, co mówiła, co czyniła. Czujemy się przez to zobowiązani pójść do szkoły jej przykładów i w jej postaci niezrównanej, takiej, jaką nam maluje jej postawa w obliczu spełnionego w niej Chrystusowego misterium, znaleźć model, wzór do naśladowania dla umystów pragnących być religijnymi wedle bożego planu naszego zbawienia¹⁷.

Papież wskazuje w tym tekście na Bogurodnicę jako nauczycielkę cnotliwego i świętego życia, zachęca nas do przebywania niejako w Jej szkole, aby osiągnąć ideał życia chrześcijańskiego. Podkreśla, że może Ona być naszą nauczycielką, gdyż sama jest najlepszą uczennicą Wcielonej Mądrości¹⁸.

Tak szeroko nakreślona charakterystyka Błogosławionej Dziewicy przywodzi na myśl wiele tekstów z Tradycji, zarówno starożytnej, jak i średniowiecznej, które wypowiadają się o Maryi w podobnym tonie jako doskonale zjednoczonej z Bogiem, pełnej harmonii w każdym działaniu, niezmałconej żadnym grzechem. W *Signum magnum* ten aspekt jest również podkreślony: „Przez tę doskonałą harmonię i zgodność między łaską Bożą a działaniem Jej ludzkiej natury Maryja oddała najwyższy hołd Przenajświętszej Trójcy, a sama stała się przesławną ozdobą Kościoła [...]”¹⁹. Ewidentnie z przytoczonych wypowiedzi Pawła VI wyłaniają się takie motywy, jak: Maryja jako Oświecicielka, Nauczycielka, wzór dianoetyczny i etyczny. Są one charakterystyczne dla mariologii nawiązującej do tradycji mądrościowej oraz teologii Logosu. Papież właśnie w tym nurcie, który jest stosunkowo ewolucyjny, a zarazem i ortodoksyjny, pragnie osadzić oś odnowy nauki o Maryi. Nie czyni tego bezpośrednio, ale

¹⁷ Paweł VI. *Przemówienie na audyencji generalnej Maryja – wzorem wiary* (10.05.1967). https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audyencje/ag_10051967.html.

¹⁸ „W samym ziemskim życiu Maryja zrealizowała w sposób doskonały postać ucznia Chrystusowego, zwierciadło wszystkich cnót, urzeczywistniając w sobie ewangeliczne błogosławieństwo, wypowiedziane przez Chrystusa. W Niej przeto cały Kościół – w swej niezrównanej prawdzie życia i działania – osiąga najsukceszniejszą formę doskonałego naśladowania Chrystusa” (Paweł VI. *Przemówienie na zakończenie III Sesji Soboru Watykańskiego II* (21.10.1964). https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/przemowie-%20nia/maryja_matka_21111964).

¹⁹ SM 1.

za pomocą eklezjologii, która w tym przypadku skupia się w nowo ogłoszonym wtedy tytule Matki Bożej. Jak słusznie zauważa Janusz Kumala:

Szeroko omówione duchowe macierzyństwo Maryi, które wyraża tytuł «Matki Kościoła», w oparciu o fundament biblijny, pozwala Papieżowi ukazać istotę kultu Matki Bożej w Kościele, który polega na naśladowaniu Jej cnót [...]. W ten sposób *Signum magnum* jawi się jako pierwsza, obszerniejsza próba Pawła VI przeorientowania pobożności maryjnej, w oparciu o tytuł Maryi jako Matki Kościoła, ale w duchu Soboru Watykańskiego II i w poszanowaniu tradycyjnych form pobożności maryjnej²⁰.

To wszystko widać szczególnie wyraźnie w kolejnym ważnym dokumencie Pawła VI – adhortacji *Marialis cultus* ogłoszonej 10 lat po *Lumen gentium*. Było to osobistą troską Pawła VI, by taki dokument dać Kościołowi ze względu na pojawiające się oskarżenia o „niemaryjność” papieża i zniszczenie tradycyjnej pobożności maryjnej.

W *Marialis cultus* papież zaprezentował kompletną wizję odnowy kultu Bożej Rodzicielki opartą na posoborowej mariologii. Została ona wyłożona w dużej mierze w ramach tradycji mądrościowej, bowiem już we wstępie do adhortacji papież zauważa, że taki klucz hermeneutyczny niejako sam się narzuca: „Ta forma pobożności – jak wiadomo – stanowi wyborną część tego religijnego kultu, w którym głębia mądrości i szczyt religijności jakby w jedno się zlewają, i który dlatego jest szczególnym zadaniem ludu Bożego”²¹. Paweł VI ukazuje jednocześnie wagę czci oddawanej Maryi, ponieważ w Niej przenikają się najważniejsze treści wiary. Nabożeństwo do Matki Bożej wprowadza bowiem wiernych w tajemny plan Bożej Opatrzności objawiony w Chrystusie, a zrozumiany dopiero w pełni właśnie przez Najświętszą Dziewicę. Paweł VI przypomina ten ścisły związek traktatu sofiologicznego z mariologicznym, odwołując się do słów swego poprzednika Piusa IX z bulli *Ineffabilis Deus*, która nadała przecież syntezie tychże traktatów sankcję doktrynalną²²:

²⁰ Janusz Kumala, „Geneza adhortacji *Marialis cultus*,” *Salvatoris Mater* 6, no. 3 (2004), 280.

²¹ Paweł VI, Adhortacja apostolska *Marialis cultus* (1974), Wstęp (dalej: MC).

²² „Poczęcie Dziewicy zostało przewidziane w jednym i tym samym postanowieniu, co wcielenie Mądrości Bożej” [...] (Pio IX, *Bulla Ineffabilis Deus*, vol. 4 of *Doctrina pontificia*, Biblioteca de Autores Cristianos. II. Teología y cánones 128 (Madrid: Editorial Católica, 1954), 171–93; polskie tłumaczenie: Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus*. O niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny, trans. Zbigniew Wójtowicz (1854), accessed August 21, 2024, <https://papiez.wiara.pl/doc/377326.INEFFABILISDEUS>.

Jest zgodne zwłaszcza to, by w każdym możliwym przejawie kultu dla Maryi Panny szczególne znaczenie przyznano części chrystologicznej i w ten sposób ustawiono sprawę, by miał on odniesienie do samego planu Bożego, przez który «początki tej Dziewicy [...] zostały wyznaczone z wcieleniem Mądrości Bożej»²³.

Przytoczenie tak ważnej wypowiedzi Magisterium Kościoła w kontekście nauki o kulcie Bogurodzicy ma wyjątkowe znaczenie, ponieważ papież w ten sposób daje do zrozumienia, że to właśnie w obrębie schematu sofiologicznego możliwe jest wyłożenie mariologii integralnej, połączonej nie tylko z protologią, chrystologią, soteriologią, ale także eklezjologią. Na tej płaszczyźnie papież przywołuje tradycję ascetyczno-mistyczną, a w konsekwencji temat macierzyństwa duchowego.

Nade wszystko błagali [chrześcijańscy pisarze] o wstawiennictwo Dziewicy, by od Ducha Świętego otrzymali moc zrodzenia Chrystusa we własnych duszach, o czym zaświadcza św. Ildefons w modlitwie, która wyróżnia się zarówno treścią, jak i wewnętrzną siłą prośby: «Proszę Cię, proszę Cię, Panno Święta, bym posiadał Jezusa z tego Ducha, z którego Ty zrodziłaś Jezusa. Oby dusza moja otrzymała Jezusa przez tego Ducha, przez którego Twoje łono poczęło tegoż Jezusa»²⁴.

Stąd, jak już wiemy, niedaleka droga do eklezjologicznych wniosków i tematu Maryi – Matki Kościoła. Dla Pawła VI prawidłowy kult Najświętszej Panny stanowi więc w ten sposób drogę dla wszystkich wiernych do osiągnięcia mądrości, która polega na rozpoznaniu i pełnieniu woli Bożej:

Przed wszystkim jednak domaga się, by kult Najświętszej Dziewicy został przeniknięty i wypełniony najważniejszymi treściami orędzia chrześcijańskiego, iżby chrześcijanie, czcząc Stolicę Mądrości, sami w zamian za to zostali oświeceni światłem Słowa Bożego i nakłonieni do postępowania według nakazów Mądrości Wcielonej²⁵.

Ten wątek papież Jan Paweł II rozwinie później w swym nauczaniu, zwłaszcza w encyklice *Fides et ratio*.

²³ MC 25.

²⁴ MC 26.

²⁵ MC 30.

Jan Paweł II

W 1988 roku Jan Paweł II opublikował list apostolski *Mulieris Dignitatem*, w którym podjął temat godności kobiety. Można to odczytać jako katolicki głos w dyskusji trwającej w łonie feminizmu, a dotyczącej właśnie próby zdefiniowania kobiecej natury lub jej dowartościowania. Nie bez powodu list ten został wydany z okazji Roku Maryjnego, ponieważ osoba Błogosławionej Dziewicy jest punktem wyjścia dla rozważań papieża. Dostrzega on wspólnotę doświadczeń, jakie dzieli Matka Boża z każdą kobietą, poczynszy od Ewy: „Zestawienie Ewa — Maryja można odczytać również i w ten sposób, że *Maryja podejmuje* w sobie samej i ogarnia tę *tajemnicę «niewiasty»*, której początek stanowi Ewa — «matka wszystkich żyjących» (por. Rdz 3,20)”²⁶. Jan Paweł II często będzie powracał do wizji stworzenia, wywodząc z niej naturę kobiecości i egzemplifikując jej realizację w Maryi, ponieważ ona

oznacza niejako przekroczenie owej granicy, o jakiej mówią słowa Księgi Rodzaju (3,16) i powrót w kierunku tego «początku», w którym odnajdujemy «niewiastę» taką, jaka była zamierzona w dziele stworzenia, a więc w odwiecznej myśli Boga, w łonie Przenajświętszej Trójcy. Maryja jest «nowym początkiem» *godności i powołania kobiety*, wszystkich kobiet i każdej²⁷.

Przywołany przez papieża fragment z Księgi Rodzaju mówi właśnie o bolesnej nierówności, jakiej doznaje kobieta względem mężczyzny po grzechu pierworodnym. Maryja zaś jako Niepokalana ukazuje dziewiczość i macierzyńskość nie jako upośledzenie, lecz sposób odnowienia całego świata:

„Niewiasta” jako rodzicielka, jako pierwsza wychowawczyni człowieka (wychowanie zaś jest duchowym wymiarem rodzicielstwa) posiada swoiste pierwszeństwo wobec mężczyzny. Jeśli jej macierzyństwo (w znaczeniu przede wszystkim biofizycznym) jest uzależnione od mężczyzny, to równocześnie wyciska ono podstawowe «znamię» na całym procesie «ucztowieczania» nowych synów i córek rodu ludzkiego²⁸.

W tym sensie kobieta zyskuje również poprzez swoją pozorną uległość wielką władzę nad dziejami świata, nad kondycją ludzkości jako takiej. Powrót do

²⁶ Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* (1988), IV,11 (dalej: MD),

²⁷ MD IV,11.

²⁸ MD VI,19.

doskonałego człowieka zakłada w nim symbiozę sfery kobiecej i męskiej, co Jan Paweł II wielokrotnie podkreśla w liście *Mulieris dignitatem*. Wybrzmiało to dosadnie przy interpretacji fragmentu Listu do Efezjan (5,25–32), gdzie papież zwraca uwagę, że przedstawiona tam przez św. Pawła wizja relacji kobiety i mężczyzny jest przede wszystkim egzemplifikacją relacji Chrystus – Kościół, a kluczową rolę odgrywa postawa biernej Oblubienicy otwartej na łaskę. W tym znaku dochodzi do przedziwnego „sprowadzenia tego, co «męskie» do tego, co «kobiece» – skoro również i mężczyźni, jako członkowie Kościoła, objęci są pojęciem «Oblubienicy» [...] W Kościele każdy człowiek – mężczyzna i kobieta – jest «Oblubienicą»”²⁹. W ten sposób zasadniczym wymiarem Eklezji jest właśnie bycie Oblubienicą, Matką – pełnią kobiecości, którą reprezentuje doskonale Najświętsza Dziewica. Dlatego papież zauważa istotność tego wymiaru eklezjologicznego i wspomina o dwóch tworzących go komplementarnych zasadach: „Kościół jest zarazem «maryjny» i apostołsko–Piotrowy”³⁰.

Encyklika *Fides et ratio* to bardzo ważny dokument w dziejach Kościoła, poświęcony w całości refleksji nad relacją między wiarą a rozumem. Jan Paweł II postrzega te dwie rzeczywistości jako konieczne dla poznawczego wysiłku człowieka, którego ostatecznym powołaniem jest prawda. Dziedzina, w jakiej zawsze realizowało się to wezwanie była filozofia, ale papież zauważa, że w dziejowym procesie została ona zdegradowana do fragmentarycznych i subiektywnych narracji, które nie są w stanie zaspokoić ludzkiej inklinacji ku prawdzie absolutnej. W związku z tym, że w wierze niezbędny jest namysł filozoficzny, Jan Paweł II widzi konieczność powrotu do zagubionej istoty filozofii: „Aby dobrze współbrzmieć ze słowem Bożym, filozofia musi przede wszystkim odzyskać *wymiar mądrościowy* jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia”³¹. W tej diagnozie postawionej przez papieża znajdujemy jasny postulat powrotu do rozumienia filozofii w kategoriach poszukiwania mądrości, a więc nie tylko pewnych teorii, ale przede wszystkim postawy. W ten sposób wizja mądrościowa stanowi dla Jana Pawła II holistyczne ujęcie filozofii, która pozostaje otwarta również na transcendencję. Papież, opierając się właśnie na takim rozumieniu tej nauki, pragnie dokonać epistemologicznej syntezy wiary i rozumu. Naturalnie czyni to, nawiązując do tradycji mądrościowej, której poświęcony jest cały pierwszy rozdział *Fides et ratio*. Schemat mądrościowy jest tym samym wyraźnie obecny w encyklice, a z nim ściśle złączona pozostaje osoba Maryi. Papież bowiem pisze, iż: „Można dostrzec głębokie podobieństwo między powołaniem

²⁹ MD VII,25.

³⁰ MD VII,27.

³¹ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater* (1987), nr 81 (dalej: FR).

Błogosławionej Dziewicy a powołaniem autentycznej filozofii»³². W kontekście zaproponowanego przez Jana Pawła II wymiaru mądrościowego widać w pełni zasadność tego porównania. Zaczynając bowiem od teologii Logosu, która jest przecież centralną częścią traktatu o Mądrości Bożej, papież mówi o jedyności prawdy mającej swe źródło w istocie Boga i Jego stwórczym akcie.

Ta jedność prawdy naturalnej i objawionej znajduje żywe i osobowe wcielenie w Chrystusie, jak przypomina Apostoł: «Prawda jest w Jezusie» (por. Ef 4,21; por. Kol 1,15–20). On jest *Słowem odwiecznym*, w którym wszystko zostało stworzone, a zarazem *Słowem Wcielonym*, które całą swoją osobą objawia Ojca (por. J 1,14.18.). To, czego ludzki rozum szuka «nie znając» (Dz 17,23), znaleźć można tylko przez Chrystusa: to bowiem, co w Nim się objawia, jest pełnią prawdy (por. J 1,14–16) każdej istoty, która w Nim i przez Niego została stworzona. W Nim zatem znajduje spełnienie (por. Kol 1,17)³³.

Dlatego gdy nadeszła pełnia czasu, Bóg „zesłał Syna swego, czyli Słowo odwieczne, oświecającego wszystkich ludzi, by zamieszkał wśród ludzi i opowiedział im tajemnice Boże (por. J 1,1–18)”³⁴. Pierwszą i zarazem szczególną powierniczką tych tajemnic stała się właśnie Maryja. Wybranie Jej na Bożą Rodzicielkę było bowiem jednocześnie wtajemniczeniem Jej w odwieczny plan Bożej Mądrości. Przy tym

Jan Paweł II wskazuje jednak, że więź Maryi z Trójcą Świętą nie rozpoczęła się dopiero we wcieleniu, ale znacznie wcześniej, bo już w odwiecznej myśli Bożej. [...] Zamysł Boga Ojca dotyczący wcielenia Syna Bożego wiąże się nierozzerwalnie z «przewidzeniem» i «wybraniem» Maryi na Matkę Wcielonego Słowa³⁵.

Ten ścisły związek uwidacznia nam punkt styczny, w którym myśl sofiologiczna łączy się z mariologią, a który dogmatycznie wyrażony jest w prawdzie Niepokalanego Poczęcia. *Fiat* Błogosławionej Dziewicy jest tym samym najpiękniejszym wolnym pragnieniem włączenia się i zaangażowania całą osobą w ludzki cel poznania prawdy. Dostrzegamy w Niej ten holistyczny wymiar, który papież nazywa mądrościowym, zgodnie ze słowami z jednej ze swoich katechez:

³² FR 108.

³³ FR 34.

³⁴ FR 11.

³⁵ Jerzy Buczek, „Maryja wzorem więzi z Duchem Świętym w nauczaniu Jana Pawła II,” *Salvatoris Mater* 7, nos. 3/4 (2005), 41.

Owa «mądrość» to nie zwykła inteligencja lub praktyczna umiejętność, ale raczej uczestniczenie w samym zamyśle Boga, który «w swojej Mądrości stworzył człowieka» (por. w. 2). Jest to więc zdolność wniknięcia w głęboki sens istnienia, życia i historii, pod powierzchnię rzeczy i wydarzeń, by odkryć ich ostateczne znaczenie, zamierzone przez Pana³⁶.

Maryja miała tę jasność poznania, dzięki ciągłemu trwaniu w łasce Bożej i swej bezgrzeszności. Dlatego jest ona dla papieża jakby idealną przestrzenią zharmonizowanej relacji między wiarą a rozumem przy zachowaniu ich autonomiczności, zgodnie z pierwotnym zamysłem Boga co do natury ludzkiej. Przyglądając się bowiem Najświętszej Pannie, mamy wgląd w *pura natura* rodzaju ludzkiego. W Bogurodzicy widzimy obraz człowieka, który nie stracił swego podobieństwa do Stwórcy. W tej nienaruszonej przez grzech sferze, jaką jest osoba Maryi, możemy również dostrzec wiele innych rzeczy oraz zjawisk w ich formie pierwotnej, wedle Bożego zamysłu stwórczego. Nie inaczej jest również w przypadku wiary i rozumu. Papież ponadto dowodzi, że prawidłowa relacja między tymi rzeczywistościami wynika przede wszystkim ze ścisłego związku człowieka z samą prawdą, który – jak wiemy – został zaburzony przez grzech pierwszych rodziców. „Ludzka zdolność poznania prawdy została zaćmiona na skutek odwrócenia się od Tego, który jest źródłem i początkiem prawdy”³⁷. Wynika z tego, że Maryja, będąc wolną od grzechu pierworodnego, zachowała nienaruszoną relację z Prawdą, która jednoczy wysiłek rozumu i wiary Błogosławionej Dziewicy. To właśnie powinno stanowić najwyższą aspirację, a zarazem inspirację filozofii – pozostawać w takim ścisłym związku z prawdą, jak Ona. Dlatego papież zachęca, by pójść za przykładem Matki Bożej i nauczyć się *philosophari in Maria*³⁸. Podobieństwo w powołaniu Maryi i filozofii opiera się więc na służbie prawdzie, której należy poświęcić się zupełnie, ponieważ ze swej istoty angażuje i przemienia ona całego człowieka. Modelowym przykładem takiego dążenia do prawdy, które właśnie trzeba nazwać mądrościowym ze względu na swoistą totalność oraz obejmowanie wszystkich wymiarów człowieka, a nie tylko tych rozumowych, jest scena zwiastowania, co podkreśla Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater*: „Przy zwiastowaniu bowiem Maryja, okazując «posłuszeństwo wiary» Temu, który przemawiał do Niej słowami swego zwiastuna, poprzez «pełną uległość rozumu i woli wobec Boga

³⁶ Jan Paweł II, *Pieśń Mdr 9,1–6,9–11 – modlitwa o dar mądrości*. Audycja generalna (29.01.2003), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_29012003.

³⁷ FR 22.

³⁸ FR 108.

objawiającego» – w pełni powierzyła się Bogu. Odpowiedziała więc całym swoim ludzkim, niewieścim «ja»³⁹.

Posłuszeństwo wiary, o którym pisze papież, jest nawiązaniem do tej protologicznej doskonałej harmonii, jaką złamali pierwsi rodzice, a w której wytrzymała Maryja. To posłuszeństwo powinno jednak pociągać za sobą refleksję nie krytyczną, lecz hermeneutyczną, i prowadzić do wniosków natury etycznej czy moralnej, jak każe sądzić sformułowanie: „pełną uległość rozumu i woli”. Warto zauważyć, że zacytowane słowa stanowią z kolei odniesienie do postanowień Soboru Watykańskiego I, który przecież także podejmował zagadnienie relacji rozumu i wiary⁴⁰. Widzimy więc, że to porównanie powołania autentycznej filozofii z powołaniem Matki Bożej, zaproponowane przez Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*, znajduje swe głębokie uzasadnienie w refleksji mądrościowej, która jest w stanie odbudować związek ludzkiej myśli z prawdą.

Zasadniczo mariologia w ramach traktatu mądrościowego nie kończy się tylko na powyższych wnioskach, lecz obejmuje wątki od protologicznego przez ascetyczno-mistyczny aż do eklezjologicznego. Nie inaczej jest w przypadku nauczania Jana Pawła II, dlatego teraz skupimy się na jego nauce o Kościele, która nosi znamiona maryjno-sofijne. Papież w ten sposób kontynuuje nauczanie Soboru Watykańskiego II,

które podkreśliło, że prawda o Najświętszej Dziewicy, Matce Chrystusa, stanowi swoisty klucz do zgłębienia prawdy o Kościele. Paweł VI, przemawiając w kontekście świeżo uchwalonej przez Sobór Konstytucji *Lumen gentium*, powiedział: «Poznanie prawdziwej nauki katolickiej o Błogostawionej Maryi Dziewicy będzie zawsze kluczem do należytego zrozumienia tajemnicy Chrystusa i Kościoła»⁴¹.

Mimo że Wojtyła jako ojciec soborowy miał trochę inną wizję (w dużej mierze personalistyczną) tego, jak połączyć mariologię z eklezjologią, to jednak już jako papież podkreślał wielokrotnie wątek ascetyczno-mistyczny, który ma korzenie mądrościowe. Pozwala mu to bowiem ukazać Maryję jako wzór najpierw osobowy, a w konsekwencji i wspólnotowy. Pomocne stają się w tym takie figury, jak: Matka, Dziewica, Służebnica, Oblubienica, Nauczycielka. Oczywiście to tylko niektóre przykłady bogatej tytulatury Najświętszej Panny,

³⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater* (1987), nr 13 (dalej: RM).

⁴⁰ „Ponieważ człowiek całkowicie jest zależny od Boga jako Stwórcy i Pana swego, a rozum stworzony zupełnie podlega niestworzonej prawdzie, przeto jesteśmy zobowiązani Bogu objawiającemu się okazać przez wiarę zupełne posłuszeństwo umysłu i woli” (Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius* [1870], 28).

⁴¹ RM 47.

ale warto zauważyć, że mają one różne konotacje. Matka przede wszystkim wiąże Maryję z początkiem dziejów jako Matkę wszystkich żyjących, naturalnie zawiera się w tym również starożytna paralela do Ewy. Dziewica, Służebnica i Oblubienica mają zaś wydźwięk właśnie mistyczny i ascetyczny. Natomiast Nauczycielka czy Uczennica reprezentują wymiar mądrościowy. Wszystkie te określenia Bogurodzicy są odzwierciedlone w Kościele i jednocześnie mu przysługują na zasadzie naśladowania wzoru.

Dla Kościoła Maryja pozostaje «nieustającym wzorem» jako dziewica i matka zarazem. Można więc powiedzieć, że na tej przede wszystkim zasadzie – jako wzór, a raczej «pierwowzór» – Maryja, obecna w tajemnicy Chrystusa, pozostaje stale obecna również w tajemnicy Kościoła. Kościół bowiem sam także «nazywany jest matką i dziewicą», a nazwa ta posiada swoje głębokie uzasadnienie biblijne i teologiczne⁴².

W przypisie do tego fragmentu papież przywołuje dzieła świętych Ambrożego i Augustyna, mówiące o czciogodnym stanie dziewiczym. Jest w nich także zawarta nauka o macierzyństwie duchowym, istotna w tym kontekście, która przecież kształtowała się na kanwie refleksji mariologicznej i mądrościowej. Przytoczenie właśnie tych tekstów tradycji chrześcijańskiej jest więc postrzegane przez Jana Pawła II jako kluczowe dla syntezy mariologii z eklezjologią.

Dziewictwo Kościoła wyraża się w wiernym trwaniu przy Słowie Bożym, które stało się ciałem, zaś macierzyństwo Kościoła polega na duchowym rodzeniu synów i córek Bożych w mocy tegoż Słowa i Ducha Świętego⁴³. Zapatrywanie Jana Pawła II na tę kwestię trafnie wyraził Jerzy Buczek:

Maryja w dynamice historii zbawienia jest głęboko złączona z Kościołem, że staje się, według Papieża, niejako wcieleniem i żywym obrazem mistycznej osobowości tegoż Kościoła, oblubienicy Chrystusa, oraz staje się już od pierwszej chwili swego istnienia znakiem całego bogactwa łaski, które go ożywia⁴⁴.

Maryja jest więc jakby duszą Kościoła, dowodem jego wzniesłego powołania i przeznaczenia. Jest ze wspólnotą Ludu Bożego, podobnie jak była z apostołami w Wieczerniku. Trwa z nami na modlitwie i wyprasza ciągłą obecność Ducha

⁴² RM 42.

⁴³ „Jak Maryja na służbie tajemnicy Wcielenia – tak Kościół pozostaje na służbie tajemnicy «usynowienia» przez łaskę” (RM 43).

⁴⁴ Buczek, „Maryja wzorem więzi z Duchem Świętym,” 52.

Świętego. Można też powiedzieć, idąc za René Laurentinem, że Matka Boża nawet na pewien sposób stanowi gwarant nieomyślności Kościoła w wierze⁴⁵. Jest to być może ta sfera kobieca, której Balthasar przypisał „pozwalenie” na nie „pozwalenie” urzędu. Ponadto Maryja jest cennym depozytem ludzkiej mądrości udoskonalonej przez Bożą łaskę, a tym właśnie ma być Eklezja.

Kościół jednakże strzeże również wiary otrzymanej od Chrystusa: za wzorem Maryi, która zachowywała i rozważała w swym sercu (por. Łk 2,19.51) wszystko to, co dotyczyło Syna Bożego, Kościół zobowiązuje się strzec Słowa Bożego, zgłębiać jego bogactwo z mądrością i rozumą, aby w każdej epoce dawać wierne świadectwo wszystkim ludziom⁴⁶.

Maryja, będąc członkiem Kościoła, pomaga więc uczynić z niego Stolicę Mądrości, bo choć oczywiście „Chrystus jest Nauczycielem w całym tego słowa znaczeniu, jest objawiającym i samym Objawieniem, nie chodzi jedynie o nauczanie się tego, co głosił, ale «nauczanie się Jego samego»». Jakaż nauczycielka byłaby w tym bieglejsza niż Maryja?”⁴⁷. Błogosławiona Dziewica pełni zatem rolę pośredniczki z łaski Jedyne Pośrednika – Chrystusa. W związku z tym na tle tak ujętej eklezjologii obserwujemy odpowiedniość zachodzącą między powołaniem Błogosławionej Dziewicy a powołaniem Kościoła. Na tę zbieżność nakłada się siłą rzeczy to, jak papież rozumie powołanie autentycznej filozofii. Znalazło to być może ciekawy wyraz w jednym z punktów encykliki *Fides et ratio*, który pozornie nie dotyczy wprost nauki o Kościele i mariologii. Jednak klucz hermeneutyczny zawarty w punkcie 108 tego dokumentu być może rzuca na te słowa całkiem nowe światło: „Dzięki pośrednictwu filozofii, która stała się też prawdziwą mądrością, człowiek współczesny będzie się mógł przekonać, że tym bardziej jest człowiekiem, im bardziej otwiera się na Chrystusa, zawierając Ewangelię”⁴⁸.

Benedykt XVI i Franciszek

Dla papieża Benedykta XVI ta swoista „nieomyślność” maryjna, o której pisali Laurentin i Jan Paweł II, szczególnie uwidacznia się w wydarzeniu Wieczernika,

⁴⁵ Por. René Laurentin, *Matka Pana: Krótki traktat teologii maryjnej*, trans. Róża Siemieńska (Warszawa: Regina Poloniae, 1989), 197.

⁴⁶ RM 43.

⁴⁷ Jan Paweł II, List apostolski *Rosarium Virginis Mariae* (2002), nr 12.

⁴⁸ FR 102.

gdzie po Zmartwychwstaniu apostołowie trwają razem z Maryją (przyjmując jej kobiecą dyspozycyjność i „bierność”), wyczekując zesłania Ducha Świętego. Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* zwraca uwagę na fakt, że uczniowie podczas tego wydarzenia jakby cisną się do Błogosławionej Dziewicy⁴⁹, która stanowi dla nich podporę wiary (pierwotność zasady maryjnej wobec Piotrowej).

W godzinie zesłania Ducha Świętego uczniowie Jezusa chcieli być blisko Matki Pana, chcieli być obok tej osoby ludzkiej, która jest Nosicielką Ducha Świętego. Prawda ta stanowi istotny element tajemnicy *najbardziej intymnej jedności z Bogiem*. Na miarę tej jedności Maryja jest *Matką wszystkich wierzących*⁵⁰.

Ta macierzyńskość jest zapisana właśnie w Kościele, pozostając jego najwznioślejszym powołaniem. Dlatego zdaniem Ratzingera całe misterium maryjne i związana z nim pobożność są ukierunkowane na Chrystusa i Jego Kościół. Zatem mariologia znajduje swoje wypełnienie w eklezjologii, ponieważ osoba Matki Bożej od zawsze była przeznaczona wspólnocie Ludu Bożego. Znakiem tego stało się *virginitas post partum*, którego sens objawił dopiero „testament z krzyża”. Tym samym dziewictwo i macierzyństwo trwają w Kościele w ten źródłowy sposób, w jaki Maryja trwała przy ukrzyżowanym Chrystusie i w jaki trwała z apostołami na modlitwie⁵¹. Wokół tych tajemnic wyrósł Kościół, gromadząc razem z Matką Bożą pod krzyżem oraz w Wieczerniku narody świata. Z tego powodu Ratzinger nie wzbrania się powiedzieć, że:

Kościół – to osoba. To kobieta. To matka. Kościół jest żywy [...]. Nie możemy ustanowić Kościoła; musimy nim być. I faktycznie jesteśmy Kościołem; Kościół zaś jest w nas tylko w tej mierze, w jakiej istotę naszą kształtuje wiara – ponad działaniem i wykonywaniem. Kościołem stajemy się przede wszystkim w naszym bytowaniu Maryjnym. Kościół nie został zresztą pierwotnie ustanowiony, lecz zrodzony. Zrodził się, gdy w duszy Maryi zbudziło się *fiat*. Tego właśnie najgłębiej chciał Sobór: aby w naszych duszach obudził się Kościół. Maryja wskazuje nam tu drogę⁵².

⁴⁹ Zob. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (2005), nr 41 (dalej: DCE).

⁵⁰ Piotr Liszka, „Maryja Nosicielka Ducha Świętego,” *Salvatoris Mater* 8, nos. 3/4 (2006), 101.

⁵¹ „[Jest] ogniwem łączącym ziemską i rezurekcyjną historię Jezusa z Jego dziejami «uduchowionymi» w Kościele. [...] Była Ona [...] historycznym świadkiem Jezusa, żywą Tradycją pierwotnego Kościoła, łaską społeczną i początkiem «teraźniejszości» chrześcijańskiej. W ten sposób dopełniła swoje macierzyństwo mesjanistyczne” (Czesław Stanisław Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, vol. 2 [Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003], 11–12, 85, 132, 146–47, 280, 296).

⁵² Joseph Ratzinger, „Eklezjologia Soboru Watykańskiego II,” in *Kościół – ekumenizm – polityka*, ed. Lucjan Balter (Poznań: Pallottinum, 1990), 27.

Zauważenie tejże sfery kobiecości jako niezwykle istotnej w Kościele wyraźnie koresponduje z myślą Balthasara. Ponadto ta odpowiedniość dokonuje się niejako na dwóch komplementarnych poziomach. To wielkie, ogólne powołanie Eklezji, którym jest służenie całym swoim istnieniem Głowie, czyli Chrystusowi, Wcielonemu Logosowi w uobecnianiu Mądrości Bożej w świecie, jest powtórzeniem powołania Bogurodzicy (maryjnej *arche*). Pragnieniem Boga jest, aby to wypowiedziane kiedyś indywidualne *fiat* wobec Jego planu przeszło teraz w wspólnotowe, jednogłosne „tak” wobec woli Bożej. W tym sensie Kościół powinien czynić to, co Maryja w historii zbawienia, tzn. tak jak Ona przed wiekami porodziła Syna Bożego, tak Kościół przez i w Duchu Świętym powinien nieustannie rodzić do synostwa Bożego. W ten sposób bowiem przejawia się jego wymiar macierzyński, jak przypominał Benedykt XVI:

To synostwo otrzymujemy w dniu chrztu za pośrednictwem Kościoła. Pisze o tym św. Hildegarda z Bingen: «Kościół jest zatem Dziewicą Matką wszystkich chrześcijan. W tajemniczej mocy Ducha Świętego poczyňa ich i rodzi, ofiarowując ich Bogu, tak aby byli też nazwani synami Bożymi»⁵³.

Jednak, aby to mogło się dokonywać, potrzeba we wspólnocie ludzi wierzących, a więc *de facto* w każdym z nas osobistego zawierzenia Bogu, oddania Mu się całym swym jestestwem. Z macierzyństwem nierozłącznie związany jest więc wymiar dziewictwa, jest jego warunkiem. To wszystko, jak widzimy, łączy się z tym, co pisał Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*.

Jeśli człowiek chce poznać prawdę, musi się jej powierzyć całkowicie. „Rozpoznanie Boga żyjącego jest drogą wiodącą do miłości, a «tak» naszej woli na Jego wolę łączy rozum, wolę i uczucie w ogarniający wszystko akt miłości”⁵⁴. Najlepszym wzorem tej harmonii jest właśnie Maryja. Łączy Ona w wierze nie tylko rozum, ale także – co podkreśla Ratzinger – uczucia. Nie są one jednak jakimś nieokreślonym porywem, który sam nie raz nas zaskakuje człowieka i prowadzi do irracjonalnych zachowań. Są natomiast szczerym poruszeniem serca przychodzącym w momencie największego zaangażowania człowieka. Całkowite przyjęcie prawdy i szczerze zaangażowanie w nią, jakiego uczy nas Matka Boża, jest zabezpieczeniem przed wszelkimi wypaczeniami wiary, herezjami, które najczęściej rodzą się właśnie z ukochania nie samej prawdy, a tylko jakiejś jej części. Maryjny wymiar eklezjologii pomaga więc Kościoło-

⁵³ Benedykt XVI, „«Tak», które przybliżyło niebo ziemi: Rozważanie przed modlitwą ‘Anioł Pański’ (Rzym, 8 grudnia 2011 r.),” *Salvatoris Mater* 14, nos. 1/4 (2012), 310.

⁵⁴ DCE 17.

wi przeniknąć Mądrością Bożą ludzką rzeczywistość poprzez niezagubienie właściwego odniesienia do Boga Trójjedynego. Przez tę holistyczną postawę Najświętsza Panna świeci Ludowi Bożemu przez swoje dziewictwo jako „wzór prawdziwej mądrości, pomaga nam być autentycznymi poszukiwaczami Bożej prawdy, zdolnymi zawsze do pielęgnowania w życiu głębokiej harmonii między rozumem i wiarą, nauką i objawieniem”⁵⁵. Dlatego papież, idąc za nauką ojców Kościoła, zachęca, aby każdy wierzący naśladował Maryję w dziewictwie, w Jej zawierzeniu się Bogu, ponieważ jest to warunek duchowego macierzyństwa:

Drodzy przyjaciele, dziewictwo Maryi jest jedyne i niepowtarzalne, ale jego znaczenie duchowe dotyczy każdego chrześcijanina. Jest ono w istocie związane z wiarą: ten bowiem, kto głęboko ufa miłości Boga, przyjmuje w sobie Jezusa, Jego boskie życie, przez działanie Ducha Świętego. Tym jest tajemnica Bożego Narodzenia!⁵⁶

Benedykt XVI w swej myśli teologicznej łączy ściśle mariologię z eklezjologią, wydobywając ten najistotniejszy zwornik tych traktatów, czyli aspekt ascetyczno-mistyczny, który postrzega – śladem Jana Pawła II – w wymiarze mądrościowym. Nie brak w rozważaniach Ratzingera także bardzo ciekawych i odważnych implikacji odnośnie do komponentu maryjnego w nieomyślności Kościoła w wierze. Poza tym nie ulega wątpliwości, że papież umieścił osobę Matki Bożej na tle uprawianej przez niego teologii Logosu. Kiedy niejednokrotnie w swym nauczaniu podkreśla, że „zdumiewającą nowiną, którą należy wciąż odkrywać i przyswajać, jest fakt, że w Chrystusie zostaliśmy obdarowani Bożą mądrością, otrzymaliśmy udział w niej”⁵⁷, to dostrzega, iż w sposób wyjątkowy dostąpiła tego Maryja. Papież całą najważniejszą zdogmatyzowaną naukę o Niej postrzega bowiem w kategoriach zamysłu Bożej Mądrości:

Tajemnica poczęcia Maryi przywołuje na myśl początki dziejów ludzkich, wskazując nam, że w Bożym planie stworzenia człowiek miał zachować czystość i piękno Niepokalanej. Ten plan, naruszony, ale nie zniweczony przez grzech,

⁵⁵ Benedykt XVI, „*W poszukiwaniu prawdy Mędrcy kierują się rozumem i wiarą*. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” (6.01.2010),” 2010, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/modlitwy/ap_06012010.html.

⁵⁶ Benedykt XVI, „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?\": Rozważanie przed modlitwą ‘Anioł Pański’ (18 grudnia 2011),” *Salvatoris Mater* 14, nos. 1/4 (2012), 312.

⁵⁷ Benedykt XVI, „*Wolni od pychy intelektualnej, dążymy do prawdziwej Mądrości*. Przemówienie do wykładowców i studentów rzymskich uczelni kościelnych (30.10.2008),” 2008, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/uczelnie_30102008.

został – przez wcielenie Syna Bożego, zapowiedziane i urzeczywistnione w Maryi – ocalony i przywrócony człowiekowi, aby dobrowolnie przyjął go w wierze. We Wniebowzięciu Maryi natomiast kontemplujemy to, co mamy osiągnąć zgodnie z naszym powołaniem – przez naśladowanie Chrystusa Pana i posłuszeństwo Jego Słowu – na końcu naszej ziemskiej drogi⁵⁸.

Z tego powodu Najświętsza Panna jawi się jako swoista „drabina jakubowa”⁵⁹, która sama przewidziana od zarania dziejów w planie zbawienia, później zaś wyniesiona po swym ziemskim życiu na wyżyny nieba, stanowi dar dla Kościoła, pomagający mu w coraz głębszy i pełniejszy sposób wnikać w zamysł Chrystusowy.

Papież Franciszek, mimo że w swym dotychczasowym nauczaniu nie poruszył tak szeroko powyższych kwestii, to w swojej pierwszej encyklice *Lumen fidei*, która jest zarazem kontynuacją tryptyku zapoczątkowanego jeszcze przez Benedykta XVI (*Deus caritas est, Spe salvi*), wskazuje na integralny i całościowy wymiar wiary, stawiając za wzór właśnie Maryję: „Możemy powiedzieć, że w Najświętszej Pannie Maryi urzeczywistnia się to, co poprzednio podkreślałem, czyli że wierzący jest całkowicie zaangażowany w swoje wyznanie wiary”⁶⁰. To totalne zaangażowanie opiera się na prawdzie jako celu wiary albo – ogólniej mówiąc – poznaniu, które jeśli ma w pełni odpowiadać całej osobie ludzkiej, łączy w sobie wiarę i rozum, ale przede wszystkim wynika z miłości. W tylko taki bowiem sposób człowiek z całą swą afektywnością i wolitywnością szczerze oddaje się prawdzie. W tej perspektywie papież rozumie właśnie integralność wiary, która „wiązana była także z obrazem Kościoła dziewicy, z jego wiernością w oblubieńczej miłości do Chrystusa”⁶¹. W tych słowach uwidacznia się eklezjalna paralela do Błogosławionej Dziewicy świecącej jako wzór miłości i wierności wobec prawdy, którą jest Bóg objawiający się w swym Synu.

Na uwagę zasługuje również przemówienie papieża Franciszka do członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 30 XI 2023 r.⁶², w którym zaapelował

⁵⁸ Benedykt XVI, „*Życie Maryi i każdego chrześcijanina jest pójściem „z pośpiechem” za Jezusem*. Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Wniebowzięcia NMP (15.08.2009),” 2009, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/wniebowzecie_nmp_15082009.html.

⁵⁹ Por. DCE 7.

⁶⁰ Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* (2013), nr 59 (dalej: LF).

⁶¹ LF 48.

⁶² Franciszek, „Przemówienie do członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej (30.11.2023),” 2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2023/november/documents/20231130octi.html>.

o eklezjologiczny zwrot ku zasadzie maryjnej. Wskazał ponadto na genezę tejże zasady, czyli kobiecą naturę, i postawił ją wyżej niż tzw. zasadę Piotrową. Podkreślał, że „jeśli nie rozumiemy, kim jest kobieta lub czym jest teologia kobiety, nigdy nie rozumiemy, czym jest Kościół”⁶³. Papież ewidentnie uzależnia właściwe rozumienie eklezjologii od poważnej refleksji na temat godności kobiety. Co więcej, jest to zachęta skierowana do teologów, aby zasadę maryjną, jak i w ogóle kościelność zreinterpretować na nowo w otwarciu na myśl feministyczną. Ta zaproponowana przez Franciszka wykładnia, która do tej pory w nauczaniu kolejnych papieży jedynie pobrzmiewała, tu zostaje wyrażona z całą mocą w słowach: „Uczyńcie Kościół mniej męskim”⁶⁴.

Zasada maryjna zasadą ekofeministyczną?

Próbując odpowiedzieć na apel Franciszka, należy stwierdzić, że to, co napisaliśmy powyżej odnośnie do eklezjologii uprawianej w duchu sofologicznym, której znakiem jest Najświętsza Maryja Panna, może, naszym zdaniem, współgrać z coraz silniejszym nurtem feminizmu, jakim jest ekofeminizm. Stanowi on swego rodzaju zespół poglądów najgłębiej uzasadniających sam feminizm, bo łączących go z pewną wizją filozofii przyrody. Wiele konceptów ekofeminizmu, na czele z Matką Ziemią, Wielką Macierzą itd. ma genezę religioznawczą, co automatycznie czyni go otwartym na implikacje teologiczne. Poza tym ekofeminizm próbuje sformułować odpowiedź w dyskusji, która rozgorzała jeszcze w łonie samego feminizmu w czasie jego drugiej fali, mianowicie, co stanowi esencję kobiecości. Dochodzi do wniosku, że wyjątkową cechą kobiety jest jej płodność, co notabene łączy ją z Ziemią, przyrodą, *biosem*. Stanowi to cechę prawie wszystkich znanych kultur pierwotnych⁶⁵ do tego stopnia, iż:

Jest powszechnie przyjęte, że rolnictwo zostało wynalezione przez kobiety. Mężczyzna zajęty polowaniem na zwierzyne lub pasaniem bydła był stale poza ogniskiem domowym. Przeciwnie kobieta, obdarzona zmysłem obserwacyjnym, co prawda ograniczonym, ale za to bystrym, miała sposobność zauważyć naturalne zjawiska zasiewu i kiełkowania i spróbować je sztucznie odtworzyć.

⁶³ Franciszek, „Przemówienie do członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej.”

⁶⁴ Franciszek, „Przemówienie do członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej.”

⁶⁵ Zwraca na to uwagę w swych rozważaniach również Balthazar: „Należy uwzględnić środowisko starożytne, a szczególnie hellenistyczne. Już tam znany był obraz ziemi «Magna Mater», czystej dziewicy, a zarazem płodnej matki. U Platona materia jest «matką i karmicielką całego świata» [...]» (Balthazar, *Antyryzymski resentment*, 199).

Poza tym kobieta dzięki swej solidarności z innymi ośrodkami kosmicznej płodności – ziemią, księżycem – zyskiwała również zdolność wpływania na urodzaj stając się jego rozdawczynią⁶⁶.

Kobieca natura w takim ujęciu stanowi więc podstawę rzeczywistości. Natomiast kultura patriarchalna, jak tłumaczy to ekofeminizm, wykorzystując przynależną kobiecości uległość, ofiarność, doprowadza do opresji samej kobiety, a zarazem do kryzysu ekologicznego.

Aby dokładniej uzmysłowić sobie, co oznacza stłamszenie kobiecości w świecie, należy pamiętać, że w pierwotnych wierzeniach płodność Matki Ziemi była ściśle związana z hierogamią, czyli zjednoczeniem z bóstwem celem regeneracji i reintegracji całego stworzenia. Proces ten miał znamiona powrotu do rajskiej rzeczywistości, a więc ściśle teologicznie można by go nazwać rekapitulacją, z tą różnicą, iż nie polegałby on na wchłonięciu wszystkiego, co istnieje i zatraceniu tego w boskiej Jedni. Intuicje zawarte już w wierzeniach pierwotnych pozwalają nam zobaczyć pewne analogie pomiędzy dawnymi bóstwami matriarchalnymi a kultem Maryi. W tym kontekście czytelniejsze się staje nazywanie np. Pachamamy – Matką Bożą Amazońską. Maryja jest bowiem pierwszym dziełem rekapitulacji, bo właśnie przez jej uległość, objawiającą się przecież również w płodności i wydaniu na świat Zbawiciela, dokonuje się kosmiczne odnowienie świata. Jest to hierogamia doskonała, bo oparta już nie na antropomorfizowanym zjednoczeniu z Bogiem w postaci aktu seksualnego, jak to wyrażano w wierzeniach pierwotnych ludów, lecz na suwerennej decyzji Absolutu dającego się poznać człowiekowi na sposób relacji. Efektem nie są więc narodziny kolejnego mitycznego herosa, ale zjednoczenie się Boga z człowiekiem poprzez wcielenie się Syna Bożego.

Kobiecość wpisana jest w zasadę maryjną, bo dzięki niej Kościół może być rzeczywistością rekapitulowaną przez swoją Głowę – Chrystusa. Urząd pasterski powinien dbać o to, aby nie stłamsić tego zmysłu czujności wobec poddania się woli i łasce Bożej, gotowości do rodzenia nowych członków Mistycznego Ciała. Inaczej bowiem stanie się urzędem najemników. Zasada Piotrowa nie jest tym samym zasadą autonomiczną, jest zasadą wtórną. Nie należy jednak przeciwstawiać sobie obu tych zasad, tak jakby w Kościele walczyły ze sobą dwie jego wizje. Kościół potrzebuje i składa się z obu tych perspektyw, które

⁶⁶ Mircea Eliade, *Traktat o historii religii*, 2nd ed., trans. Jan Wierusz-Kowalski (Łódź: Opus, 1993), 251.

Balthasar scalił choćby w tzw. zasadzie Janowej⁶⁷. W kontekście teologii feministycznej zasada Janowa jawiłaby się więc jako przeszczepienie na grunt eklezjologii konceptu androgyniczności. Zaś sama idea natury posiadającej najlepsze cechy kobiece oraz męskie na sposób doskonałego ich zjednoczenia ma w sobie właśnie coś z rajskiej wizji.

W elohistycznym opisie stworzenia występuje hebrajskie słowo *'ādām*, które oznacza człowieka. Bóg stwarza pierwszego człowieka, który jest mężczyzną i niewiastą⁶⁸ (w tekście hebrajskim wyraźniej oddają to słowa: *zākār* i *n'qēbā* – męskim i żeńskim, których rdzenie nawiązują do aktywnej roli mężczyzny oraz biernej roli kobiety w akcie seksualnym). Co więcej, ów człowiek jest przecież stworzony na obraz Boga. Androgyniczność jest więc zawarta w samym Absolutie⁶⁹. Jahwistyczny opis wprowadza natomiast hebrajskie *'ādāmā*, czyli ziemię, z której zostaje ulepiony człowiek. Pobrzmiewa tutaj pierwotna wiara w płodność ziemi i związaną z tym hierogamię. Z Adama zostaje wzięta później Ewa, co może oznaczać, że potencjalnie kobiecość była zawarta w pierwszym androgynicznym człowieku⁷⁰. Tłumaczy to zachwyt samego mężczyzny, który nazywa wyłonioną kobietę „niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta” (Rdz 2,23), co oddają hebrajskie słowa *'iš* – „mąż”, *iššā* – „mężyna”. Ten fakt podpowiada nam, jak należy widzieć to holistyczne połączenie kobiecości i męskości – nie

⁶⁷ „Jan jest bardzo blisko związany z obiema [perspektywami] i rozumie to powiązanie jako swoje zadanie łączenia ich. [...] Janowi przypadła rola pośrednika, który ma chronić Kościół przed rozpadem na dwie części [...] Kościół prawdziwie janowy nie jest jakimś «trzecim», «duchowym» Kościołem, który miałby nastąpić po Kościołach Piotra i Pawła. Jest on tym, który stoi pod krzyżem w miejscu Piotra, ażeby tam przyjmować w jego imię Kościół maryjny” (Balthasar, *Antyryzymski resentment*, 235–36).

⁶⁸ Jest to oczywiście jedna z interpretacji. Zresztą dość popularna w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i wcześniejsza od egzegezy żydowskiej. K. Wojciechowska zauważa, że ta dwój-jedność człowieka jest mocniej wyrażona w Septuagincie niż w tekście hebrajskim. Mit androgyna funkcjonował bowiem powszechnie w kulturze helleńskiej. Zob. Kalina Wojciechowska, „Pierwszy człowiek i człowiek doskonały jako postać androgyniczna,” in *Queerowe drogi teologii* (Warszawa: Newsroom, 2016), 45–59.

⁶⁹ Androgyniczność jest w Bogu, ale to nie znaczy, że określa to jakoś Boga. Podobnie Bóg nie ma płci, ale płeć jest w Bogu, zarówno męska jak i żeńska. Stąd można powiedzieć, że androgyniczność jako pojęcie mieszczące w sobie dwie płcie jest również w Absolutie. Podobnie Bóg jest poza czasem, ale to nie znaczy, że czas nie jest w Nim (zresztą misterium Wcielenie zdaje się być tego potwierdzeniem, a przynajmniej czyni te kwestie dyskusyjnymi).

⁷⁰ O tej dwój-jedności pierwszego człowieka pisał również Jacek Bolewski: „Adam-człowiek jako ziemski obraz tego niebieskiego «obrazu» [Chrystusa] zawiera w sobie nie tylko męczyznę (człowieka płci męskiej), ale również Ewę jako człowieka płci żeńskiej, i całą ludzkość. W tym sensie Adam wydaje się być «pełnym» człowiekiem, ale pełnym- niezrealizowanych możliwości, które w nim się kryją” (Jacek Bolewski, *Misterium mądrości: Traktat sofio-mariologiczny*, Myśl Teologiczna [Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012], 327).

na zasadzie zatarcia różnic między płciami, ale na tym, że obie płcie posiadają w stopniu możliwie doskonałym zarówno cechy (pewne usposobienia, nie chodzi tu o cechy biologiczne) kobiece, jak i męskie (małżeństwo jawiłoby się więc w tym kontekście jako forma realizacji boskiej androgynii). Wydaje się również, że to na tym dobrym (z zachowaniem proporcji) połączeniu może zasadzać się kategoria cnoty (jako złotego środka), która jest przeciwieństwem nadpłciowa. Wtedy – można powiedzieć – jest się najbliżej idealnego człowieczeństwa rodem z raju. Ta pierwotna harmonia jest też przypominana w dziele rekapitulacji, gdzie to Nowy Adam – Chrystus jest wzięty z Nowej Ewy – Maryi, co może być postrzegane jako odwrócenie starego porządku. Jest to jednak rozumienie nie do końca właściwe, gdyż fragment o pochodzeniu pierwszej Ewy widzimy intuicyjnie jako dowód podległości wobec Adama. Tymczasem można go rozumieć zupełnie inaczej, jak to opisaliśmy powyżej. Dziewicze poczęcie Chrystusa przez Maryję jest ukazaniem tej samej prawdy; przywraca ponadto zniszczoną przez grzech równość, zwraca kobiecie należne jej miejsce. Doskonała kobieta i doskonały mężczyzna wskazują na odkupionego człowieka. Jest to modelowy przykład harmonijnego złączenia w Kościele zasady maryjnej oraz Piotrowej. Podobnie jak unia hipostatyczna może być wzorem dla układania stosunków świecko-religijnych, tak zasady eklezjologiczne mogą być pomocne dla ułożenia relacji społecznych między obiema płciami.

W ten sposób teologia i feminizm stają przed tym samym problemem, bowiem Kościół również jest społecznością ludzką podatną na nierówności społeczne. Przyjęcie konkretnych rozwiązań w tym względzie zależy od tego, czy ostatecznie będziemy w stanie skorzystać wzajemnie z własnych dorobków ideowych. Dlatego myśl feministyczna jest nie tylko szansą dla Kościoła, ale także doktryna Kościoła jest szansą dla feminizmu. Uwydatniają to paralele między ekofeminizmem a zasadą maryjną, które tu tylko wskazaliśmy. Ukazują one, że dowartościowanie roli kobiety jest istotne wobec kryzysu postępującego na płaszczyźnie społecznej, ekologicznej, ale również kościelnej.

Zakończenie

Eklezjologia Soboru Watykańskiego II zawiera w sobie niewątpliwie wymiar maryjny, z którego potem wyłoniono tzw. zasadę maryjną. Jednak jej doprecyzowywanie, choć oczywiście nie ma charakteru systematycznego wykładu, dokonywane było przez kolejnych papieży w różnych dokumentach. Wspólną podstawą dla opisu tejże zasady jest zaś naszym zdaniem obszerny traktat sofiologiczny, dlatego że z niego wydobywany jest wymiar mądrościowy zarówno

dla nauki o Maryi, jak i o Kościele. Poza tym przynajmniej od Pawła VI, wraz z próbą precyzacji tejsze zasady, postępują za nią coraz śmielej poruszane wątki feministyczne, które okazują się dobrze współgrać z mariologią i eklezjologią w ramach sofiologii. To wszystko pozwala widzieć w zasadzie maryjnej pewną mistykę oraz filozofię Kościoła, które winny przenikać jego urząd pasterski. Maryja przekazuje bowiem całej Eklezji tę w gruncie rzeczy zawsze gotową do działania bierność, niewyczerpaną potencjalność zawierającą się w jej ostatnich zapisanych w Ewangelii słowach: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5). Perspektywa dalszych badań w tym zakresie to przede wszystkim sposób aktualizacji tej zasady, a idzie tu choćby o skonfrontowanie jej z konceptem „wiecznej kobiecości” (Władimir Sołowjow, Pierre Teilhard de Chardin) i dalsze jej odczytanie w ramach teologii feministycznej, której zarys oraz możliwe kierunki (ekofeminizm) zostały tutaj tylko wskazane. To ważne zadanie dla mariologii i eklezjologii, które – jak się wydaje – postawił przed teologami właśnie papież Franciszek.

Bibliografia

- Augustyn. *Pisma monastyczne*. 2nd ed. Edited by Przemysław Nehring. Translated by Przemysław Nehring, Marek Starowieyski, and Renata Szaszka. Źródła Monastyczne. Starożytność 19. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, 2006.
- Balthasar, Hans Urs von. *Antyryzymski resentment: Papieństwo a Kościół*. Translated by Wiesław Szymona. Poznań: W drodze, 2004.
- Bartnik, Czesław Stanisław. *Dogmatyka katolicka*. Vol. 2. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003.
- Benedykt XVI. Encyklika *Deus caritas est*. 2005.
- Benedykt XVI. “Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?”: Rozważanie przed modlitwą ‘Anioł Pański’ (18 grudnia 2011).” *Salvatoris Mater* 14, nos. 1/4 (2012): 311–12.
- Benedykt XVI. “«Tak», które przybliżyło niebo ziemi: Rozważanie przed modlitwą ‘Anioł Pański’ (Rzym, 8 grudnia 2011 r.).” *Salvatoris Mater* 14, nos. 1/4 (2012): 310–11.
- Benedykt XVI. “*W poszukiwaniu prawdy Mędrcy kierują się rozumem i wiarą*. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” (6.01.2010).” 2010. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/modlitwy/ap_06012010.html.
- Benedykt XVI. “*Wolni od pychy intelektualnej, dążymy do prawdziwej Mądrości*. Przemówienie do wykładowców i studentów rzymskich uczelni kościelnych (30.10.2008).” 2008. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/uczelnie_30102008.
- Benedykt XVI. “*Życie Maryi i każdego chrześcijanina jest pójściem „z pośpiechem” za Jezusem*. Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Wniebowzięcia NMP (15.08.2009).” 2009. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/wniebowzecie_nmp_15082009.html.
- Bolewski, Jacek. *Misterium mądrości: Traktat sofo-mariologiczny*. Myśl Teologiczna. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012.

- Buczek, Jerzy. "Maryja wzorem więzy z Duchem Świętym w nauczaniu Jana Pawła II." *Salvatoris Mater* 7, nos. 3/4 (2005): 36–57.
- Eliade, Mircea. *Traktat o historii religii*. 2nd ed. Translated by Jan Wierusz-Kowalski. Łódź: Opus, 1993.
- Franciszek. Encyklika *Lumen fidei*. 2013.
- Franciszek. "Przémówienie do członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej (30.11.2023)," 2023. <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2023/november/documents/20231130octi.html>.
- Jan Paweł II. Encyklika *Fides et ratio*. 1998.
- Jan Paweł II. Encyklika *Redemptoris Mater*. 1987.
- Jan Paweł II. List apostolski *Mulieris dignitatem*. 1988.
- Jan Paweł II. List apostolski *Rosarium Virginis Mariae*. 2002.
- Jan Paweł II. *Pieśń Mdr 9,1–6,9–11 – modlitwa o dar mądrości. Audienca generalna (29.01.2003)*. 2003. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audienca/ag_29012003.
- Kumala, Janusz. "Geneza adhortacji *Mariialis cultus*." *Salvatoris Mater* 6, no. 3 (2004): 267–89.
- Laurentin, René. *Matka Pana: Krótki traktat teologii maryjnej*. Translated by Róża Siemińska. Warszawa: Regina Poloniae, 1989.
- Liszka, Piotr. "Maryja Nosicielka Ducha Świętego." *Salvatoris Mater* 8, nos. 3/4 (2006): 88–102.
- Napiórkowski, Stanisław Celestyn, and Jan Usiadek. *Matka i nauczycielka: Mariologia Soboru Watykańskiego II*. Biblioteka Mariologiczna 1. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1992.
- Paweł VI. Adhortacja apostolska *Mariialis cultus*. 1974.
- Paweł VI. Adhortacja apostolska *Signum magnum*. 1967.
- Paweł VI. *Orędzie do kobiet wydane na zakończenie Soboru Watykańskiego II (8.12.1965)*. 1965. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/przemowienia/kobiety_08121965.
- Paweł VI. *Przémówienie na audienca generalnej Maryja – wzorem wiary (10.05.1967)*. 1967. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audienca/ag_10051967.html.
- Paweł VI. *Przémówienie na zakończenie III Sesji Soboru Watykańskiego II (21.10.1964)*. 1964. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/przemowie-%20nia/maryja_matka_21111964.
- Pio IX. Bulla *Ineffabilis Deus*. Vol. 4 of *Doctrina pontificia*, 171–93. Biblioteca de Autores Cristianos. II. Teología y cánones 128. Madrid: Editorial Católica, 1954. Tłumaczenie polskie: Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus*. O niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny, trans. Zbigniew Wójtowicz (1854), accessed August 21, 2024, <https://papiez.wiara.pl/doc/377326.INEFFABILIS-DEUS>.
- Pius IX. Bulla *Ineffabilis Deus*. O niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Translated by Zbigniew Wójtowicz. 1854. Accessed August 21, 2024. <https://papiez.wiara.pl/doc/377326.INEFFABILIS-DEUS>.
- Rahner, Hugo. "Mariologia w patrystyce łacińskiej." *Częstochowskie Studia Teologiczne* 7 (1979): 131–87.
- Ratzinger, Joseph. "Eklezjologia Soboru Watykańskiego II." In *Kościół – ekumenizm – polityka*, Joseph Ratzinger, edited by Lucjan Balter, 13–27. Poznań: Pallottinum, 1990.
- Skrzypczak, Robert, ed. *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II: Zbiór wystąpień*. Translated by Michał Romanek and Michał T. Szczepański. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II Instytucja Kultury m. st. Warszawy, 2011.

Sobór Watykański I. Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*. 1870.

Sobór Watykański II. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. 1964.

Sobór Watykański II. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*. 1963.

Wojciechowska, Kalina. "Pierwszy człowiek i człowiek doskonały jako postać androgyniczna."

In *Queerowe drogi teologii*, 45–59. Warszawa: Newsroom, 2016.

KACPER KOZŁOWSKI – magister teologii (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; 2023), student filozofii na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie.

Piotr Roszak

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska
Uniwersytet Nawarry w Pampelunie, Hiszpania
piotr.roszak@umk.pl
ORCID: 0000-0002-2723-2667

Nowy człowiek: dzięki łasce czy technologii? Tomasz z Akwinu wobec obietnic transhumanizmu*

The New Man: By Grace or By Technology?
Thomas Aquinas in the Face of the Promises of Transhumanism

ABSTRACT: The article presents a theological assessment of proposals associated with so-called transhumanism concerning human enhancement, which extends beyond the mere implementation of new technologies, encompassing a range of anthropological and theological issues. Drawing upon the theology of Thomas Aquinas, the article highlights fundamental differences between the concept of new creation in Christianity and the technological creation of a new human in transhumanism. To this end, Aquinas' reflections on the meaning of earthly life as a crucial stage towards achieving new creation, based on his interpretation of the Gospel of St. Matthew, are presented. According to Aquinas, the new creation, though radically different, emerges from the old creation, which becomes the pathway to achieving the purpose destined by God for humanity. Subsequently, the consequences of transhumanist anthropology, grounded in a gnostic reduction of human essence to the spiritual realm, as well as references to secular eschatology evident in transhumanist views, will be analyzed.

KEY WORDS: transhumanism, new creation, merit, medieval biblical exegesis, mind transfer, multiverse, decreation, Thomas Aquinas, soteriology

ABSTRAKT: W artykule została przedstawiona teologiczna ocena propozycji transhumanizmu dotyczącego tzw. ulepszenia człowieka (*human enhancement*), które nie sprowadza się jedynie do wdrażania nowych technologii, ale pociąga za sobą szereg kwestii antropologicznych i teologicznych. W artykule, sięgając do teologii Tomasza z Akwinu, wskazano na zasadnicze różnice między ideą nowego stworzenia

* Tekst pierwotnie został wygłoszony jako wykład inauguracyjny na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu 17 X 2023 roku.

w chrześcijaństwie a technologicznym tworzeniem nowego człowieka w transhumanizmie. Została przedstawiona refleksja Akwinaty dotycząca sensu życia ziemskiego jako ważnego etapu do osiągnięcia nowego stworzenia, przeprowadzona na kanwie jego interpretacji Ewangelii św. Mateusza. W przekonaniu św. Tomasza z Akwinu nowe stworzenie, choć radykalnie różne, to jednak rodzi się ze starego stworzenia, które staje się drogą do osiągnięcia celu przeznaczonego przez Boga dla człowieka. Następnie przeanalizowano konsekwencje transhumanistycznej antropologii opierającej się na gnostyckiej redukcji istoty człowieka do sfery duchowej, a także nawiązania do eschatologii sekularnej, jaka pojawia się w poglądach transhumanistów.

SŁOWA KLUCZOWE: transhumanizm, nowe stworzenie, zasługa, średniowieczna egzegeza biblijna, transfer umysłu, wieloświaty, Tomasz z Akwinu, soteriologia

Wprowadzenie

Łatwo zauważyć dziś pewien paradoks, że ostatnio dobrze o św. Tomaszu z Akwinu często mówią naukowcy. Dobrym przykładem z ostatnich lat może być noblista z fizyki, Japończyk Michio Kaku, który w swej książce *Boskie równanie. W poszukiwaniu teorii wszystkiego* wprost zachęca, aby wziąć na poważnie argumenty Tomasza o istnieniu Boga, zwłaszcza ten o ruchu¹. Mniej zaś jakoś mówią o Tomaszu z Akwinu współcześni teologowie (poza tomistami rzecz jasna), jakby ci ostatni wstydzieli się lub może zapomnieli o Akwinacie – owym „niemym wole”, który jak zaryczał, wedle przepowiedni św. Alberta Wielkiego, jego mistrza, to usłyszał o nim cały świat. Za swego życia Tomasz też doświadczał tego, że swoi – na wydziale teologicznym Uniwersytetu Paryskiego – go nie doceniali, w przeciwieństwie do tych, z którymi toczył ciężkie intelektualne boje o ważne tematy, a więc kolegów z wydziału *artes*.

¹ Por. Michio Kaku, *The God Equation: The Quest for a Theory of Everything* (London: Penguin Books, 2022) 187–88: „At this point, physics stops, and metaphysics begins. Physics says nothing about where the laws of physics themselves come from. So the cosmological proof of Saint Thomas Aquinas concerning the First Mover or First Cause is relevant even today. [...] Questions raised by a Catholic theologian eight hundred years ago are still relevant today, despite our enormous progress in understanding the origin of life and the universe”.

Za co cenili Akwinatę filozofowie w XIII wieku?

Symptomatyczny jest dlatego list wysłany przez władze Uniwersytetu w Paryżu i profesorów z wydziału *artes*, a więc filozofów², po śmierci św. Tomasza, którzy tak pisali do jego przełożonych zakonnych: „Nadeszły bowiem wieści, które zalewają nas smutkiem i zdumieniem, oszałamiają nasze zrozumienie, przenikają nasze najskrytsze uczucia i prawie łamią nam serca”³. Proszą dalej w liście o ciało św. Tomasza, by przywieziono je do Paryża, oraz o „niektóre pisma odnoszące się do filozofii, rozpoczęte przez niego w Paryżu, pozostawione nieukończone podczas jego wyjazdu i ukończone, jak sądzimy, w miejscu, do którego został przeniesiony”⁴, czyli w Neapolu lub w Fossanuova, gdzie odszedł z tego świata 7 III 1274 roku. Wśród owych pism zależało im szczególnie, jak sądził James Weisheipl, na komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa. Takiego listu nie napisali teologowie, ale filozofowie, z którymi spierał się o naturę, zwłaszcza tę ludzką, o rozumienie duszy, intelektu, woli, a także początku wszechświata. Ci bowiem – filozofowie – cenili sobie u niego jego przemyślaną krytykę wobec ich stanowisk, w której nie epatował sobą, pozostając maksymalnie skupiony na argumentach, nie na emocjach. Ale św. Tomasz nie pisał cicho o sprawach, którymi żył jego czas – odważnie zabierał głos, nie dał odebrać sobie prawa do opinii, nie czuł się gorszym, ale używając języka „wspólnego”, bo filozoficznego, odważnie argumentował, zwalczał błędy i wykazywał prawdę.

Jak mówi jedna ze średniowiecznych opinii na temat Tomasza z Akwinu zapisana na marginesie jednego z manuskryptów: z większością myślicieli się zgadzał, niewielu odrzucał (arianie i manichejczycy wyraźnie go irytowali), ale zawsze porządkował – bo człowiek mądry to dla niego ktoś zarządzający różnymi rzeczami ze względu na cel ostateczny, stąd sięgające jeszcze Arystotelesa adagium, że *sapientis est ordinare* „rzeczą mędrca jest porządkowanie”⁵, a trzeba pamiętać, że łacińskie *ordinare* niesie z sobą także ten aspekt kierowania (mądry profesor widzi porządek w bałaganie czy gonitwie myśli studenta!). Święty Tomasz jako mędrzec okazał się widzącym porządek w bałaganie, a ten porządek związany jest z poznaniem prawdy – najwznioślejszym zadaniem człowieka, wyróżnikiem i jego godnością⁶. Inne zwierzęta nie mają udziału

² Kenelm Foster, ed. and trans., *The Life of Saint Thomas Aquinas. Biographical Documents* (London: Helicon Press; Baltimore: Longmans, Green, 1959) 153–57.

³ Cyt. za Stephen Louis Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch* (Eugene, OR: Cascade Books, 2015) xvi.

⁴ Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, xvi.

⁵ Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 24 n. 4.

⁶ Juan José Sanguinetti, “El Concepto de Orden,” *Sapientia* 35, no. 37 (1980), 559–71.

w poznaniu prawdy, wiedzą jak się rzeczy mają, jak uciekać przed drapieżnikiem, gdzie szukać pokarmu, ale nie znają prawdy (brak im *vis cogitativa*), to znaczy: zwierzęta nie wiedzą, że wiedzą⁷.

Jak widać Akwinata, którego 700-lecie kanonizacji obchodziliśmy w 2023 roku, uprawiał teologię w sporze, ale niedezawuuującym przeciwnika. Niech nie zmyli nas tytuł jednego z jego dzieł, zresztą nie nadany przez niego, *Summa contra Gentiles*, a więc *Summy przeciw poganom*, ani inne dzieło *Contra retrahentes*, gdy szło o obronę charyzmatu dominikańskiego i życia zakonnego w ogóle, albo *Contra averroistam*, gdy szło o jedność intelektu i niezgodę na to, aby człowiek był pozbawiony nieśmiertelności na rzecz przekonania o nieśmiertelności ludzkości. Owe *contra* w tych tytułach dzieł Akwinaty to wyraz odważnego i pełnego szacunku traktowania argumentów przeciwnika, wykazujący, gdzie różni się ich pogląd od chrześcijaństwa⁸.

Dlatego Tomasz bał się w takiej apologetyce *irrisio infidelium*⁹, czyli aby przez słabą teologię nie wystawiać na pośmiewisko chrześcijaństwa. Mamy argumenty, aby wierzyć, możemy przytoczyć „racje”, które nas motywują do wiary, ale nie wierzymy z ich powodu. Jeśli weźmiemy do ręki jego dzieła – choćby komentarze biblijne, które dla „tomizmu biblijnego”¹⁰ są niezwykle ważne, to zobaczymy, że nie są to narracyjne dzieła, ale sformalizowane, z podziałami, terminami, odniesieniem do błędów, odczytujące wielopoziomowo, skupione na „sensie”, a nie „języku”¹¹. Wierzymy bowiem aktem wiary w *res*, rzeczywistość oznaczaną przez słowa przekazywane w Biblii, a w nie w *verba*, samo brzmienie¹². Nie wierzymy w formułę, ale to, co ona oznacza. To dawało

⁷ Jörg Alejandro Tellkamp, „Vis Aestimativa and Vis Cogitativa in Thomas Aquinas’s Commentary on the Sentences,” *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 76, no. 4 (2012), 611–40, <https://doi.org/10.1353/tho.2012.0003>. See also: John Skalko, „Aquinas on Animal Cognitive Action in Light of the Texts of Aristotle,” *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 95 (2021), 195–211, <https://doi.org/10.5840/acpaprocc20231031157>

⁸ Por. Piotr Roszak, *Wiarygodność i tożsamość: „Teologia wiary” św. Tomasza z Akwinu i współczesność* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013) 143.

⁹ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 32 a. 1c. Warto zauważyć, że ten zwrot pojawia się 8 razy w tekstach Akwinaty, wedle *Corpus Thomisticum* (ed. E. Alarcon).

¹⁰ Por. Piotr Roszak, „Text, Method, or Goal? On What Really Matters in Biblical Thomism,” *Religions* 14, no. 1 (2022), article no. 3, <https://doi.org/10.3390/rel14010003>.

¹¹ John F. Boyle, *The Order and Division of Divine Truth: St. Thomas Aquinas as Scholastic Master of the Sacred Page*, Renewal within Tradition (Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2021).

¹² Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* II–II, q. 1 a. 2 ad 2. „Ad secundum dicendum quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides in quantum ad ea terminatur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed

wielką wolność w egzegezie, co jeszcze zobaczymy przy interpretacji pewnych ewangelicznych *passusów*.

Teologiczne tło transhumanizmu

Jeśli więc mamy naśladować Tomasza, to trzeba bardziej robić to, co on, niż powtarzać jego słowa. A on uprawiał teologię w kontekście odkryć naukowych jego czasów, aby nie była dyscypliną „obok” nauk, swoistą kontrpropozycją, ale „wraz” z innymi przyczyniała się do integralnego ujęcia, ciesząc się własną perspektywą, jaką wyraża *sub ratione Dei*. Teologiczny wysiłek to racjonalna refleksja o tajemnicy Boga i wypływających z tego konsekwencji. Innymi słowy, Akwinatę interesowała rozmowa o Bogu i realnych pytaniach dotyczących świata oraz człowieka. Z pewnością właśnie to nam zostawia św. Tomasz jako dziedzictwo, gdy myślimy, jaka teologia jest dziś Kościołowi i światu potrzebna. Idąc za taką postawą Akwinaty, warto zwrócić uwagę na realne wyzwania, jakie wnosi pojawienie się transhumanizmu. Nie tylko chodzi bowiem o określenie nowego etapu rozwoju cywilizacji, co o kolejną wersję utopijnego myślenia, w którego centrum znajduje się ulepszanie człowieka (*human enhancement*) za pomocą różnego rodzaju technologii¹³.

Kilka lat temu wielkie firmy technologiczne – tzw. bigtechy – zapowiedziały, że w 2045 roku ludzkość osiągnie nieśmiertelność bez czekania na paruzję – tak brzmiała przynajmniej okładka magazynu „Time”¹⁴. Widać wyraźnie w tej zapowiedzi, że konfrontacja z religią, którą od XIX wieku traktowano jako produkt uboczny ewolucji (w najlepszym wypadku) albo iluzję i projekcję ludzkich pragnień, przybiera na sile, a teologia staje przed zadaniem, aby na te wyzwania odpowiedzieć. Tak robił św. Tomasz, gdy dostrzegł, co oznacza awerroizm w jego czasach, i dlatego zaczął głębiej studiować Awerroesa. Jan Paweł II wiedział, czym jest marksizm i prowadził z nim krytyczny dialog. Widać w tym

ad rem, non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide”.

¹³ Por. Tomasz Kraj, *Granice genetycznego ulepszania człowieka: Teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych* (Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2010); por. także: Dorota Sepczyńska, „Transhumanizm. Spotkanie z utopią,” in *Narracje postkryzysowe w humanistyce*, ed. Dominika Kotuła, Agata Piórkowska, and Andrzej Poterała (Olsztyn: Instytut Filozofii. Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, 2014), 27–58; Ted Peters, „The Ebullient Transhumanist and the Sober Theologian,” *Scientia et Fides* 7, no. 2 (2019), 97–117, <https://doi.org/10.12775/setf.2019.018>.

¹⁴ *Time*, February 21, 2011, cyt. za: <https://content.time.com/time/covers/0,16641,20110221,00.html> [accessed February 5, 2024].

kontekście, że także teologia nie może być wyłącznie pogawędką ze „swoimi”, umacnianiem własnych szeregów, lecz również polemiką i obroną własnych przekonań¹⁵. Chrystus od polemik nie stronił, a bycie „znakiem sprzeciwu” przekładało się na kwestionowanie paradygmatu faryzeuszy czy saduceuszy. Teologia ma dziś ogromną szansę i jest potrzebna w sporze z transhumanizmem obiecującym „tanią łaskę” (mówiąc językiem Dietricha Bonhoeffera), tanią nieśmiertelność, która jest podróbką, a nie wartościowym towarem. Dlaczego? Ponieważ głoszona przez nich „nieśmiertelność” dzięki technologii to nadużycie, gdyż transhumanistom chodzi nie o życie zanurzone w wiecznym Bogu (jak my rozumiemy nieśmiertelność), ale o długowieczność tu na ziemi¹⁶. Widać, że świat potrzebuje teologii, która będzie miała odwagę pokazać, co ma realną wartość, a co przyciąga tylko „opakowaniem”.

W tytule artykułu mowa o „obietnicach transhumanizmu”, który jako ruch jest *de facto* kolejnym naturalizmem wykluczającym istnienie jakiegokolwiek nadprzyrodzoności – istnieje tylko natura¹⁷. Tu będzie przebiegała, jak mi się wydaje, linia sporu teologicznego w najbliższych latach. Obrazowo mówiąc, transhumaniści, którzy nowego człowieka – już wolnego od konieczności śmierci – szukają w wymiarach doczesnych („naturalnych”), próbują nie tyle wydostać się z jaskini Platona, co twierdzą, że nie ma świata poza jaskinią, więc trzeba działać „w środku”¹⁸. A nieśmiertelność, o której mówią transhumaniści, to długowieczność, bo nawet jeśli ich recepta polega na przeniesieniu – dzięki odtworzeniu sztucznych sieci neuronalnych – ludzkiej świadomości na niebiologiczny materiał, to pozostaje pytanie o świadomość i tożsamość. Przełać świadomą duszę na USB czy twardy dysk – taka decyzja kryje w sobie jasną deklarację filozoficzną i pewien wybór, np.: człowiek to dusza, a jego ciało to jedynie dodatek. Widać wyraźnie, że w takim ujęciu na nowo powraca gnoza. Jeśli „ja” to „dusza”, a nie dusza w ciele, forma tego ciała, to mogę z ciałem

¹⁵ Przemysław Artemiuk, „Apologia w esejach biskupa Roberta Barrona,” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 29, no. 1 (2021), 109–35, <https://doi.org/10.34839/WPT.2021.29.1.109-135>.

¹⁶ Emilio José Justo Domínguez, „Immortal Life and Eternity. On the Transhumanist Project of Immortality,” *Scientia et Fides* 7, no. 2 (2019), 233–46, <https://doi.org/10.12775/setf.2019.025>.

¹⁷ Paul O’Grady, „Aquinas and Naturalism,” *European Journal for Philosophy of Religion* 3, no. 2 (2011), 369–85, <https://doi.org/10.24204/ejpr.v3i2.401>; por. także Michael Burdett and King-Ho Leung, „The Machine in the Ghost: Transhumanism and the Ontology of Information,” *Zygon* 58, no. 3 (2023), 714–31, <https://doi.org/10.1111/zygo.12886>.

¹⁸ Alfredo Marcos and Moisés Pérez Marcos, „Cave 2.0. The Dualistic Roots of Transhumanism,” *Scientia et Fides* 7, no. 2 (2019), 23–40, <https://apcz.umk.pl/SetF/article/view/SetF.2019.014>.

zrobić, co chcę, nikt nie może mi zakazać dysponowania nim, nawet w skrajnych przejawach autoagresji.

Warto zauważyć, że w zależności od tradycji filozoficznej, transhumanizm ma dwa korzenie: z jednej strony całkowita naturalizacja istoty ludzkiej, która jest produktem możliwym do „przekroczenia” i zapanowania nad nim dzięki technologii, a z drugiej – nihilistyczny egzystencjalizm w wydaniu Petera Sloterdijka i Giorgio Agambena, który stwierdza brak istnienia natury ludzkiej – istota jest nieokreślona, każdy może nadać jej treść, jaką chce¹⁹. Jeśli natura ludzka jest czysto naturalna, to wówczas można ją dowolnie modyfikować technologicznie, a jeśli nie istnieje coś takiego jak natura ludzka, to można ją „wymyśleć” na nowo, bez żadnych ograniczeń.

Tym samym wraca stary mit Prokrustesa, który wprowadzał „równość” dość brutalnie, kładąc swoich gości na łóżku i wyciągając im nogi, jeśli brakowało im długości, lub je obcinając, jeśli wystawały poza krawędź. Tak Prokrustes rozumiał „równość”. Transhumanizm czyni tak samo, próbując zbawić człowieka przed nim samym i bez żadnego kryterium normatywnego, bo skoro nie ma natury, można „ucinać” wedle swej miary.

Transhumanistyczne „ulepszenie” i jego zakres

Co obiecuje transhumanizm? Słowem kluczem, które się pojawia u autorów takich jak Julian Savulescu²⁰, Nick Bostrom²¹ czy Yuval Noah Harari²², jest angielskie *enhancement* ‘ulepszenie’ za pomocą info- lub bio- „antropotechnik”²³. Ulepszenie dokonuje się na drodze interwencji technologicznej, np. zwiększenie mocy myślenia przez elektrodę w okolicach mózgu lub środki farmakologiczne, np. na obniżanie agresji; niekiedy przez tzw. nanoboty łączące się z neuronami,

¹⁹ Patrick Roney and Andrea Rossi, “Sloterdijk’s Anthropotechnics,” *Angelaki* 26, no. 1 (2021), 5, <https://doi.org/10.1080/0969725X.2021.1863585>.

²⁰ Julian Savulescu, “The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?,” in *Human Enhancement*, ed. Julian Savulescu and Nick Bostrom (Oxford: Oxford University Press, 2010), 211–47.

²¹ Nick Bostrom, “The Transhumanist FAQ: A General Introduction,” v. 2.1, World Transhumanist Association, 2003, accessed June 19, 2024, <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>.

²² Yuval Noah Harari, *Homo deus: Krótka historia jutra*, trans. Michał Romanek (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018).

²³ Szerzej na temat tej propozycji por. Grzegorz Hołub and Piotr Duchliński, *Ulepszanie człowieka: Perspektywa filozoficzna*, ed. Grzegorz Hołub and Piotr Duchliński (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii „Ignatianum”, 2018).

mające w ten sposób wpływ na synapsy. Niektórzy anonsują osiągnięcie już pełnego interfejsu komputera z mózgiem. Innymi słowy, transhumaniści twierdzą, że bio-technologie mogą doprowadzić do rozkwitu człowieka i dostarczyć skutecznych lekarstw na jego odwieczne bolączki. Niektóre środowiska, chcąc „oswoić” transhumanizm²⁴, mówią, że przecież także chrześcijanom chodzi o ulepszenie, skoro mowa jest w Nowym Testamencie o „nowym stworzeniu”, nowej ziemi i nowym niebie... Czy jednak nowy człowiek chrześcijaństwa i transhumanizmu to to samo?

Oczywiście w chrześcijaństwie też chodzi o „ulepszenie” człowieka, jego rozwój – zwłaszcza po grzechu pierworodnym, gdy brak łaski ma swoje epistemologiczne defekty²⁵. Tomasz z Akwinu mówi o ranach „intelektu” i „woli” po grzechu pierwszych rodziców – człowiek bez łaski jest jak chory, żyje, wykonuje wiele czynności, ale świat widziany w chorobie nie jest taki sam jak kogoś niechorego (myślę, że wielu z nas ma doświadczenie, jak widzi świat np. w gorączce!). Od początku chrześcijaństwo podkreśla to „ulepszenie”, a więc że już w raju chodziło o drogę do nieba, a nie o pozostanie na zawsze w raju, dlatego Adam w raju „wierzył w Boga” (a nie Go widział jak święci widzeniem uszczęśliwiającym)²⁶.

Niemniej ulepszenie człowieka nie jest autosoteriologią, ale rozwijaniem się człowieka we współpracy z Bogiem²⁷: jeśli jako *imago Dei* będziemy bliżej Boga – a to daje łaska, trwanie w łasce uświęcającej – to będziemy bardziej sobą²⁸. To droga wolnych wyborów, a nie zastrzyków czy biotechnologii, które mogą budować co najwyżej *dispositio*, bo mogą pomóc, ale nie wyręczyć, nie automatyzować, algorytmizować życia moralnego. Widać to jasno w świetle

²⁴ Przykładem prób łączenia wybranych postulatów transhumanistycznych i chrześcijańskiej teologii może być działalność Christian Transhumanist Association (<https://www.christiantranshumanism.org>).

²⁵ Jörgen Vijgen, „The Corruption of the Good of Nature and Moral Action: The Realism of St. Thomas Aquinas,” *Espiritu* 67, no. 155 (2018), 127–52.

²⁶ Piotr Roszak, „Imperfectly Perfect Universe? Emerging Natural Order in Thomas Aquinas,” *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 78, no. 2 (2022), a7199, <https://doi.org/10.4102/hts.v78i2.7199>.

²⁷ Pierpaolo Donati, „The Dream of Transcending the Human through the Digital Matrix: A Relational Critique,” *Scientia et Fides* 7, no. 2 (2019), 171–93, <https://apcz.umk.pl/SetF/article/view/SetF.2019.022>.

²⁸ Por. Robert J. Woźniak, *Różnica i tajemnica: Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości* (Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, 2012). Por. także Jason T. Eberl, „Enhancing the Imago Dei: Can a Christian Be a Transhumanist?,” *Christian Bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality* 28, no. 1 (2022), 76–93, <https://doi.org/10.1093/cb/cbab016>.

problemów, jakie sprawia kwestia etyki w kontekście sztucznej inteligencji (w tym słynny „dylemat wagonika”). A jednocześnie przypomina się, że nawet zwiększenie możliwości poznawczych nie od razu zmienia się w coś moralnie dobrego, innymi słowy, od „wiedzy”, zbierania danych i ich analizowania do „mądrości”, roztropnego stosowania dla osiągnięcia dobra wiedzie pewna droga. Czymś innym jest jednak „wzmacniać” jakieś cechy i możliwości, a więc wymiar terapeutycznych nowych technologii, a czym innym je „zastępować”.

Zderzenie dwóch soteriologii

Spór z transhumanizmem to dla nas głównie spór o soteriologię, bo przecież w chrześcijaństwie chodzi o zbawienie, które choć kojarzy się głównie z eschatologią, z tym „co kiedyś”, to jednak dotyczy naszej obecnej sytuacji. Chrystus nas zbawił, to znaczy uratował. Jeśliby sięgnąć do hebrajskiego obrazu w Biblii, to mówi on o zbawieniu jak o ratunku oddziału wziętego w pierścień oblężenia, otoczonego z każdej strony, skazanego na straty, który nagle znajduje jednak wyjście z osaczenia. Zatem zbawienie to wolność. A w tym kontekście spór z transhumanizmem dotyczy właśnie tego, czy sami się zbawiamy przez technologię, budując „nowego człowieka” własnymi rękoma, czy też zbawienie przychodzi jako odpowiedź na zaproszenie Boga, aby mieć udział w Jego życiu, bo to w gruncie rzeczy oznacza „widzenie uszczęśliwiające”.

Dotykamy fascynujących pytań współczesnej teologii: Czy nowość nowego świata, obiecanego przez Chrystusa, oznacza „de-kreację”²⁹, zaczęcie wszystkiego od nowa, *ex nihilo*? Jeśliby tak było, to wtedy ten świat byłby jedynie „próbą”, na zasadzie: jak się sprawdzisz, to dostaniesz coś innego. Jak się nauczysz jeździć Cinquecento, to dostaniesz Mercedesa, a więc byłby to swego rodzaju „zastaw”³⁰. Jak zrobisz, co obiecałeś, zastaw wraca. A może świat to raczej „zaliczka”³¹, coś, co się zaczyna, i nowe stworzenie będzie *ex vetere*, z przeobrażonego starego,

²⁹ Paul J. Griffiths, *Decreation: The Last Things of All Creatures* (Waco, TX: Baylor University Press, 2014).

³⁰ Piotr Roszak, „The Earnest of Our Inheritance (Eph 1:5): The Biblical Foundations of Thomas Aquinas’ Soteriology,” *Przegląd Tomistyczny* 23 (2017), 215–35.

³¹ Warto przywołać Tomaszową egzegezę Ef 1,13, gdzie mowa o Duchu Świętym jako „zadatku naszego dziedzictwa”, a co Akwinata rozważa w kategoriach „rękojmi” (zastawu) lub zadatku, zauważając, że jeśli chodzi o to, co pozostanie w ojczyźnie niebieskiej z doczesnego życia, np. miłość, to lepiej użyć terminu „zadatek” (*arra*), zaś gdy pewne dary przemijają, wówczas ma sens określanie Ducha Świętego i jego darów w kategorii „zastawu” (*pignus*), por. Tomasz z Akwinu, *In Eph.*, cap. 1, lect. 5, no. 43.

i dlatego to „stare”, czyli nasz świat, nasza ziemia, nasz czas, mają wartość, liczą się w ostatecznym rachunku, a my nie dostaniemy „coś innego”, ale dostaniemy więcej... Czy zatem nowa ziemia to metafora, czy stan tego wszechświata za ileś lat? A może oznacza po prostu inny wymiar, niczym inny „wszechświat” Maxa Tegmarka? Wydaje się to dalekie od teologii, ale ostatnio Thomas Davenport OP, który w jednym z artykułów pytał o miejsce, gdzie Chrystus wniebowzięty przebywa, i jak na to odpowiedzieć z perspektywy fizyki współczesnej, potrafił pokazać sensowne rozwiązania³².

Dla św. Tomasza – niech posłużą za pewną próbkę – te tematy pojawiły się w kontekście słów Pana Jezusa, że u nas – wierzących – „nawet włosy na głowie są wszystkie policzone” (Mt 10,30)³³. Akwinata to znakomity egzegeta, co przypomina tomizm biblijny, a w tym fragmencie pokazuje jak w soczewce swój styl, w którym egzegeza łączy się z teologią spekulatywną, z doktryną: egzegeza nie jest poruszaniem emocji, narracją, ale kontemplacją prawdy, łuskaniem tych prawd i wielowymiarowym odczytaniem, w myśl sensów biblijnych – literalnego i duchowych³⁴.

Owe zdanie Pana Jezusa, który pocieszał, że u Jego uczniów „nawet włosy na głowie wszystkie są policzone”, to przekonanie, że Opatrzność, mówiąc innymi słowy, działa jeszcze bardziej wobec człowieka niż wobec wróbla. Dlatego św. Tomasz w komentarzu do Ewangelii św. Mateusza, wyjaśniając ten fragment, skupia się na dwóch sprawach: co to znaczy, że są włosy „policzone”,

³² Thomas Davenport, „Locating Heaven: Modern Science and the Place of Christ’s Glorified Body,” *Nova et vetera* 21, no. 1 (2023), 93–113, <https://doi.org/10.1353/nov.2023.a919150>. Autor, analizując najpierw charakter eucharystycznej obecności uwielbionego Ciała Chrystusa pod postaciami chleba i wina, pod „mocą sakramentu” (*vi sacramenti* albo *vi conversionis*), a także wyobrażenia przestrzenne dotyczące nieba na podstawie kosmologii platońskiej i arystotelesowskiej (niebo empiryjskie), podejmuje pytanie o miejsce pobytu Chrystusa, który w niebo wstąpił. W związku ze zmianą fizyki utrzymywanie obecności Chrystusa w kategoriach przestrzeni klasycznie rozumianej, jako odległego miejsca, gdzie Chrystus zasiada po „prawicy Ojca”, rodzi trudności, natomiast wiele inspiracji może przyjść ze strony teorii wieloświatów usystematyzowanej przez Briana Greena klasyfikującego dziewięć rodzajów wieloświatów, które akcentują bliskość i jednocześnie odrębność miejsc. Nie dokonując jednoznacznego utożsamienia swej preferencji z teorią wieloświatów, Davenport wskazuje na konieczność kształtowania wyobraźni na podstawie dorobku nauki, aby czynić stwierdzenia wiary wiarygodnymi, zgodnie z przekonaniem o kompatybilności wiary i rozumu.

³³ Por. Piotr Roszak, „¿Nueva creación – «ex vetere» or «ex nihilo»? El sentido de la vida terrena y la nueva creación según santo Tomás de Aquino,” *Scripta Theologica* 54, no. 3 (2022), 585–606, <https://doi.org/10.15581/006.54.3.585-606>.

³⁴ Matthew Levering, *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology* (Oxford: Blackwell, 2004).

i co z tego wynika? Jak zauważa, liczymy bowiem rzeczy, na których nam zależy i które chcemy, aby przetrwały – dlatego chcemy wiedzieć, ile ich jest. Święty Tomasz wykorzystuje to pytanie, aby zgłębić wątek wartości materii – czy materia ocaleje po sądzie ostatecznym? Zauważa, że w historii ukształtowały się trzy stanowiska:

- zmartwychwstanie tylko to, co jest prawdziwym ciałem;
- zmartwychwstanie to, co wzięliśmy od Adama i Ewy i co dodaliśmy w naszym życiu własnym postępowaniem;
- zmartwychwstanie jedynie to, co wzięliśmy od Adama i Ewy i naszego bezpośredniego przodka³⁵.

Aby odpowiedzieć na kluczowe pytanie, Tomasz wprowadza rozróżnienie na to, co w naturze ludzkiej jest istotowe i na to, co jest przypadłościowe, stwierdzając, że zmartwychwstanie nasze ciało co do *species*, a nie co do przypadłości³⁶. W kontekście naszej refleksji trzeba to widzieć szerzej, gdyż prawdziwe drzewo to nie tylko pień, to także owoce, które ono przyniosło. Co zmartwychwstanie zatem – *per analogiam* – zdaniem św. Tomasza z Akwinu? Nie tylko fizyczne ciało, ale także owoce naszego życia, one przetrwają. A najdoskonalsze w naturze

³⁵ Tomasz z Akwinu, *In Matt.*, cap. X, lect. 2: „Dicunt aliqui quod non perit materies; sed quod erit superfluum in una parte, cedet in aliam partem. Sed dato quod nihil fuerit diminutum, quid inde fiet? Ideo intelligendum est quod fuit hic triplex opinio. Quidam dixerunt, quod non resurget nisi quod est de veritate humanae naturae. Alii vero quod non resurget nisi quod decisum est ab Adam, quod sic multiplicatum est in tantam magnitudinem. Alii vero quod non solum quod ab Adam, sed etiam quod decisum est a proximo parente. Unde quicquid additur, quod est de veritate humanae naturae, resurget; sed quod pertinet ad quantitatem partium, non resurget. Sed contra hoc videtur, quod calor agens in humidum nutritionale agit etiam in radicale, et ita homo non consumit unum, quin consumat alterum, cum permisceantur ad invicem. Ideo aliter dicendum videtur, quod quicquid est de veritate, remanebit solum quantum ad complementum pertinet. Appello autem illud, quod est de veritate humanae naturae, carnem secundum speciem; aliud autem, carnem secundum materiam. Caro autem secundum speciem resurget, non secundum materiam. Sed quid est dictu carnem secundum speciem? Dicendum quod partes hominis possunt considerari aut quantum ad formam, aut quantum ad materiam. Quantum ad formam semper manent. Si autem consideremus materiam subtractam, aliquid fluit et refluit, ut patet in igne. Si autem igni addantur ligna, ignis secundum speciem manet idem; tamen fluit materia secundum subtractionem lignorum. Unde resurget quod magis perfectum est. Unde non dicit: capilli vestri ponderati sunt, sed numerati sunt: unde non resurgent in pondere, sed in forma”.

³⁶ Por. Montague Brown, “Aquinas on the Resurrection of the Body,” *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 56, no. 2 (1992), 165–207, <https://doi.org/10.1353/tho.1992.0030>.

stworzonej jest dla niego to, co osobowe, a więc relacyjne³⁷. Przetrwają także relacje, choć nie w takiej samej formie.

W kontekście transhumanistycznych obietnic widać wyraźnie, że nie można sprowadzać eschatologicznych nadziei do losów duszy ani jej długoletniego życia w granicach czasu. Transhumanizm wyczuwa transcendentną projekcję ludzkiego bytu, który zmierza ku „nowemu życiu”, ale w to miejsce nie pozwala pojawić się prawdziwej nadziei na obecność człowieka, czyli w jedności duchowo-fizycznej, oferując w zamian pewną „podróbkę”, jaką jest forma istnienia pozbawiona ciała. Obietnica przetrwania śmierci jest więc w gruncie rzeczy czymś innym niż to, co obiecuje chrześcijaństwo, które nie boi się przejść przez próg śmierci, ale w relacji do zmartwychwstałego Chrystusa szuka podstaw do nadziei na wieczne trwanie w Bogu. Tomistyczne przypomnienie, na czym polega prawdziwa wieczność i obietnice chrześcijaństwa, pokazują, że w Chrystusie znajduje człowiek pełną realizację tego, za czym tęskni ze swej natury. Drogą nie jest samozbawienie przez technologiczne przedłużacze życia, ale relacja z wiecznym Chrystusem, który pokonał śmierć.

Zakończenie

Louise Perry, znana konserwatywna polityk w USA, opowiadała kiedyś o manio-ku, który rdzenni mieszkańcy Ameryki potrafili obrabiać, umyć i ugotować we właściwy sposób, w przeciwieństwie do Europejczyków, którzy nie podejmowali obróbki termicznej i umierali, gdy jedli maniok... ponieważ liście i korzenie tej rośliny zawierają bardzo groźną toksynę – cyjanek, który znika, gdy się umyje i ugotuje maniok. Gotować maniok? To się wydawało konkwistadorom z Europy niedorzeczne... i umierali.

Transhumanizm pokazuje, że obietnice sekularne, którymi karmi się społeczeństwo jako quasi-religią, potrzebują pewnej „obróbki”, a mówiąc szerzej: nie da się „jeść” tego świata bezrefleksyjnie ani przyjmować bezkrytycznie propozycji transhumanistycznych. Potrzebne jest przeformowanie obietnic transhumanizmu, które choć pokazują transcendentny charakter ludzkiego bytu, jego eschatologiczne wychylenie, to jednak próbują zaspokoić je doczesnymi rozwiązaniami. Chrześcijańska obietnica wieczności ma zupełnie inny charakter,

³⁷ Por. Gilles Emery, “The Dignity of Being a Substance: Person, Subsistence, and Nature,” *Nova et Vetera: English Edition* 9, no. 4 (2011), 991–1001. Por. także Stephen H. Webb, *Jesus Christ, Eternal God: Heavenly Flesh and the Metaphysics of Matter* (New York: Oxford University Press, 2011) 169–208 (rozdział: “Thomas Aquinas on Relations, Personhood, and Matter”).

gdyż wskazuje na pełną realizację nie w technologicznym opanowaniu świata i panowaniu nad życiem doczesnym, ale w relacji z Bogiem i w wypływającym z niej życiu wiecznym. Teologiczne dopełnienie transhumanizmu oznacza jednak dogłębną jego transformację, poszerzenie horyzontu i przywrócenie pełnej antropologii, w której ciało nie jest czymś, czego należy się pozbyć, gdyż obietnica obejmuje także cielesny wymiar egzystencji. Teologiczna „obróbka” to otwieranie człowieka na to, co zapowiadane w doczesnych pragnieniach, podnoszenie umysłu ku Bogu, a tak właśnie definiowano modlitwę od czasów ojców Kościoła (*ascensus mentis in Deum*).

Transhumanizm to kolejna postać gnostycyzmu, a więc przekonania, że człowiek to sama dusza, a cielesność to obciążenie i dodatek, którym można dowolnie manipulować. Jednocześnie Akwinata to nie „omnibus”, który zna odpowiedź na każde pytanie, ale raczej przypomina człowieka z ewangelicznej przypowieści o skarbie ukrytym w roli (por. Mt 13,44), który po prostu wie, gdzie szukać. Jeśli Akwinata mówi: „kop tutaj, a się dokopiesz skarbu”, to warto to robić. Spór z ideologiami współczesnymi to szansa, aby dać świadectwo – tak to ujmuje przecież Ewangelia, zachęcając, że gdy wystawią nas przed namiestników i królów, także „królów technologii”, będziemy mieli szansę, aby dać świadectwo (por. Łk 21,12). Nie jest to kara za grzechy, to sposobność, to okazja.

Gnostycyzm, który wraca i woła o nowego św. Ireneusza z Lyonu i nowego św. Tomasza z Akwinu, odsłania jednocześnie ważną prawdę o człowieku. Człowiek to nie anioł, a inteligencja ludzka nie jest inteligencją anielską, gdyż anioł im doskonalszy, tym mniej pojęć potrzebuje do opisu rzeczywistości, do poznania, a Bóg poznaje wszystko w jednym pojęciu, w Synu, czyli w sobie samym. Świadomość tego, czym różni się naturalna inteligencja od sztucznej, to z pewnością kolejny z tematów, który będzie wymagał teologicznej refleksji w kontekście transhumanistycznych propozycji.

Bibliografia

- Artemiuk, Przemysław. „Apologia w esejach biskupa Roberta Barrona.” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 29, no. 1 (2021): 109–35. <https://doi.org/10.34839/WPT.2021.29.1.109-135>.
- Bostrom, Nick. „The Transhumanist FAQ: A General Introduction.” V. 2.1. World Transhumanist Association, 2003. Accessed June 19, 2024. <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>.
- Boyle, John F. *The Order and Division of Divine Truth: St. Thomas Aquinas as Scholastic Master of the Sacred Page*. Renewal within Tradition. Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2021.
- Brock, Stephen Louis. *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch*. Eugene, OR: Cascade Books, 2015.

- Brown, Montague. "Aquinas on the Resurrection of the Body." *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 56, no. 2 (1992): 165–207. <https://doi.org/10.1353/tho.1992.0030>.
- Burdett, Michael, and King-Ho Leung. "The Machine in the Ghost: Transhumanism and the Ontology of Information." *Zygon* 58, no. 3 (2023): 714–31. <https://doi.org/10.1111/zygo.12886>.
- Davenport, Thomas. "Locating Heaven: Modern Science and the Place of Christ's Glorified Body." *Nova et vetera* 21, no. 1 (2023): 93–113. <https://doi.org/10.1353/nov.2023.a919150>.
- Donati, Pierpaolo. "The Dream of Transcending the Human through the Digital Matrix: A Relational Critique." *Scientia et Fides* 7, no. 2 (2019): 171–93. <https://apcz.umk.pl/SetF/article/view/SetF.2019.022>.
- Eberl, Jason T. "Enhancing the Imago Dei: Can a Christian Be a Transhumanist?" *Christian Bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality* 28, no. 1 (2022): 76–93. <https://doi.org/10.1093/cb/cbab016>.
- Emery, Gilles. "The Dignity of Being a Substance: Person, Subsistence, and Nature." *Nova et Vetera: English Edition* 9, no. 4 (2011): 991–1001.
- Foster, Kenelm, ed. and trans. *The Life of Saint Thomas Aquinas. Biographical Documents*. London: Helicon Press; Baltimore: Longmans, Green, 1959.
- Griffiths, Paul J. *Decreation: The Last Things of All Creatures*. Waco, TX: Baylor University Press, 2014.
- Harari, Yuval Noah. *Homo deus: Krótka historia jutra*. Translated by Michał Romanek. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018.
- Hołub, Grzegorz, and Piotr Duchliński. *Ulepszanie człowieka: Perspektywa filozoficzna*. Edited by Grzegorz Hołub and Piotr Duchliński. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii „Ignatianum”, 2018.
- Justo Domínguez, Emilio José. "Immortal Life and Eternity. On the Transhumanist Project of Immortality." *Scientia et Fides* 7, no. 2 (2019): 233–46. <https://doi.org/10.12775/setf.2019.025>.
- Kaku, Michio. *The God Equation: The Quest for a Theory of Everything*. London: Penguin Books, 2022.
- Kraj, Tomasz. *Granice genetycznego ulepszania człowieka: Teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2010.
- Levering, Matthew. *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*. Oxford: Blackwell, 2004.
- Marcos, Alfredo, and Moisés Pérez Marcos. "Cave 2.0. The Dualistic Roots of Transhumanism." *Scientia et Fides* 7, no. 2 (2019): 23–40. <https://apcz.umk.pl/SetF/article/view/SetF.2019.014>.
- O'Grady, Paul. "Aquinas and Naturalism." *European Journal for Philosophy of Religion* 3, no. 2 (2011): 369–85. <https://doi.org/10.24204/ejpr.v3i2.401>.
- Peters, Ted. "The Ebullient Transhumanist and the Sober Theologian." *Scientia et Fides* 7, no. 2 (2019): 97–117. <https://doi.org/10.12775/setf.2019.018>.
- Roney, Patrick, and Andrea Rossi. "Sloterdijk's Anthropotechnics." *Angelaki* 26, no. 1 (2021): 3–8. <https://doi.org/10.1080/0969725x.2021.1863585>.
- Roszak, Piotr. "The Earnest of Our Inheritance (Eph 1:5): The Biblical Foundations of Thomas Aquinas' Soteriology." *Przegląd Tomistyczny* 23 (2017): 215–35.
- Roszak, Piotr. "Imperfectly Perfect Universe? Emerging Natural Order in Thomas Aquinas." *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 78, no. 2 (2022): a7199. <https://doi.org/10.4102/hts.v78i2.7199>.

- Roszak, Piotr. "¿Nueva creación – «ex vetere» or «ex nihilo»? El sentido de la vida terrena y la nueva creación según santo Tomás de Aquino." *Scripta Theologica* 54, no. 3 (2022): 585–606. <https://doi.org/10.15581/006.54.3.585-606>.
- Roszak, Piotr. "Text, Method, or Goal? On What Really Matters in Biblical Thomism." *Religions* 14, no. 1 (2022): article no. 3. <https://doi.org/10.3390/rel14010003>.
- Roszak, Piotr. *Wiarygodność i tożsamość: „Teologia wiary” św. Tomasza z Akwinu i współczesność*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.
- Sancti Thomae Aquinatis. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*. Edited by Petrus Marc and Ceslas Pera. Vols. 2–3. Taurini: Marietti, 1961.
- Sancti Thomae Aquinatis. *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Vols. 1–12. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888–1889.
- Sancti Thomae Aquinatis. "Super Epistolam ad Ephesios lectura." In *Super Epistolas S. Pauli lectura*, edited by Raffaele Cai, 2:1–87. Taurini: Marietti, 1953.
- Sancti Thomae Aquinatis. *Super Evangelium S. Matthaei lectura*. [Reportatio Leodegarii Bissuntini]. Edited by Raffaele Cai. Taurini: Marietti, 1951.
- Sanguinetti, Juan José. "El Concepto de Orden." *Sapientia* 35, no. 37 (1980): 559–71.
- Savulescu, Julian. "The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?" In *Human Enhancement*, edited by Julian Savulescu and Nick Bostrom, 211–47. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Sepczyńska, Dorota. "Transhumanizm. Spotkanie z utopią." In *Narracje postkryzysowe w humanistyce*, edited by Dominika Kotuła, Agata Piórkowska, and Andrzej Poterała, 27–58. Olsztyn: Instytut Filozofii. Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, 2014.
- Skalko, John. "Aquinas on Animal Cognitive Action in Light of the Texts of Aristotle." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 95 (2021): 195–211. <https://doi.org/10.5840/acpaproc20231031157>.
- Tellkamp, Jörg Alejandro. "Vis Aestimativa and Vis Cogitativa in Thomas Aquinas's Commentary on the Sentences." *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 76, no. 4 (2012): 611–40. <https://doi.org/10.1353/tho.2012.0003>.
- Vijgen, Jörgen. "The Corruption of the Good of Nature and Moral Action: The Realism of St. Thomas Aquinas." *Espiritu* 67, no. 155 (2018): 127–52.
- Webb, Stephen H. *Jesus Christ, Eternal God: Heavenly Flesh and the Metaphysics of Matter*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Woźniak, Robert J. *Różnica i tajemnica: Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, 2012.

PIOTR ROSZAK (KS. PROF. DR HAB.) – prezbiter diecezji toruńskiej, profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie; członek zwyczajny Papieskiej Akademii im. św. Tomasza z Akwinu, członek Rady Narodowego Centrum Nauki, Komitetu Nauk Teologicznych PAN, redaktor naczelny czasopisma *Scientia et Fides* poświęconego relacjom nauki i religii. Z Mateuszem Przanowskim kieruje projektem Opera Omnia św. Tomasza z Akwinu.

Sławomir Zatwardnicki

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
zatwardnicki@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7597-6604

Czy można dziś jeszcze rozwijać propozycjonalny model Objawienia?*

Can the Propositional Model of Revelation Still Be Developed Today?

ABSTRACT: The article is intended as a kind of apologia for the propositional model of Revelation. In the first part, the propositional Revelation is contrasted with the manifestational models of Revelation, which, as proved, are contingent on propositions. The reduction of the propositional Revelation to a strictly doctrinal Revelation is also criticised. The second part presents different theological opinions on the meaning of the change towards Revelation made in the Constitution on Divine Revelation. Attention was also drawn to the different understandings of the relationship of the concept of Revelation in the documents of Vatican I and Vatican II. The next part focuses on the constitutions *Dei Filius* (Vatican I) and *Dei Verbum* (Vatican II) from the perspective of the “hermeneutics of the reform”, emphasising in particular the presence of the propositional dimension of Revelation in the documents of both Councils. It also highlights the fact that the two poles of Revelation, personalistic and propositional, are present in both documents. In conclusion, the answer to the question posed in the title is positive; issues are identified that could contribute to the development of a propositional model of revelation: the liturgy with its propositional dimension, the propositional dimension of the Bible related to the eschatological purpose of the inspired writings and the cataphatic and apophatic dimension of the written word of God.

* Artykuł stanowi rozszerzoną wersję wystąpienia wygłoszonego w czasie sympozjum „Pismo źródłem Objawienia czy Objawienie źródłem Pisma?” (pierwsze z konferencji cyklicznych: *Anima Theologiae – Theologia Animae*), które odbyło się 21 maja 2024 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

This article is an expanded version of a talk given at the symposium “Scripture the source of Revelation or Revelation the source of Scripture?” (the first of the cyclical conferences: *Anima Theologiae – Theologia Animae*), held on 21 May 2024 at Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw.

KEY WORDS: propositional Revelation, doctrinal Revelation, personalistic model of Revelation, manifestational Revelation, non-manifestational Revelation, models of Revelation, Mats Wahlberg, Nicholas Wolterstorff, *Dei Filius* vs *Dei Verbum*, hermeneutics of the reform

ABSTRAKT: W artykule dokonano swego rodzaju apologii propozycjonalnego modelu Objawienia. W pierwszym paragrafie ukazano Objawienie propozycjonalne na tle manifestacyjnych modeli Objawienia, które, jak się okazało, nie mogą obejść się bez twierdzeń propozycjonalnych. Poddano również krytyce sprowadzanie Objawienia propozycjonalnego do Objawienia stricte doktrynalnego. W drugiej części zaprezentowano różne opinie teologiczne na temat znaczenia zwrotu w ujęciu Objawienia dokonanego w konstytucji o Objawieniu Bożym. Zwrócono również uwagę na różne rozumienie relacji koncepcji Objawienia w dokumentach Soboru Watykańskiego I i Soboru Watykańskiego II. W kolejnym paragrafie odczytano konstytucje *Dei Filius* (Sobór Watykański I) i *Dei verbum* (Sobór Watykański II) z perspektywy „hermeneutyki reformy”, akcentując zwłaszcza obecność propozycjonalnego wymiaru Objawienia w dokumentach obu soborów. Uwypuklono także fakt, że w obu dokumentach obecne są dwa bieguny Objawienia, personalistyczny i propozycjonalny. W zakończeniu odpowiadano na tytułowe pytanie pozytywnie i wskazano możliwe zagadnienia mogące przysłużyć się rozwojowi propozycjonalnego modelu Objawienia: liturgię z jej propozycjonalnym wymiarem, propozycjonalny wymiar Biblii związany z eschatologicznym celem pism natchnionych oraz katafaticzno-apofaticzny wymiar spisanego słowa Bożego.

SŁOWA KLUCZOWE: Objawienie propozycjonalne, Objawienie doktrynalne, personalistyczny model Objawienia, Objawienie manifestacyjne, Objawienie niemanifestacyjne, modele Objawienia, Mats Wahlberg, Nicholas Wolterstorff, *Dei Filius* a *Dei verbum*, hermeneutyka reformy

W tytule artykułu, na co wskazuje zwłaszcza przysłówek „dziś” i wzmacniająca wydźwięk partykuła „jeszcze”, kryją się przynajmniej dwa założenia odzwierciedlające pewne stereotypy, które bywają, niestety, powtarzane w środowisku teologicznym. Po pierwsze, że we wcześniejszej historii myśli teologicznej przyjmowano czysto propozycjonalny model Objawienia albo że zdobył on sobie pozycję dominującą¹. Po drugie, że model ten w którymś momencie odszedł do lamusa lub przynajmniej został zmarginalizowany na tyle,

¹ Por. Tracey Rowland, *Catholic Theology* (London: Bloomsbury T & T Clark, 2017), 49, https://nls.ldls.org.uk/welcome.html?ark:/81055/vdc_100038777124.ox000001. Australijska teolog pisze, że suarezjański model Objawienia (zostanie on omówiony w artykule) był powszechnie nauczany w katolickich uczelniach przed Soborem Watykańskim II. Z kolei Balázs M. Mezei, choć przyznaje, że w dziewiętnastym wieku nacisk kładziono na propozycjonalny model Objawienia, to jednak pojęcie samo-objawienia użyte w konstytucji Soboru Watykańskiego I *Dei Filius* zostało powszechnie przyjęte w teologii i filozofii – por.

że dziś szanujący się teolog nie zajmuje się tym modelem, a w każdym razie nie rozwija go. Cezurę miałyby stanowić, jak można domniemywać, konstytucja *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II², w której propozycjonalny model Objawienia został zastąpiony modelem personalistycznym. W związku z tym poszukiwanie odpowiedzi na tytułowe pytanie musi oznaczać jednocześnie skonfrontowanie się z apriorycznymi tezami, które legły u podstaw jego sformułowania.

W pierwszym paragrafie mojego przyczynku zajmę się ukazaniem Objawienia propozycjonalnego na tle innych modeli Objawienia. W tej części, w dialogu ze współczesnymi uczonymi, dokonam czegoś w rodzaju apologii tego modelu Objawienia, wyraźnie odróżniając go od modelu doktrynalnego. W drugim paragrafie zaprezentuję szeroki zakres teologicznych opinii na temat Objawienia, akcentując przede wszystkim zagadnienie (rzekomego czy rzeczywistego) zwrotu dokonanego przez Vaticanum Secundum w kwestii Objawienia propozycjonalnego. Część trzecią stanowić będzie dokonane z perspektywy „hermeneutyki reformy” odczytanie dwóch konstytucji: o wierze katolickiej oraz o Objawieniu Bożym³. W tym paragrafie zwrócę uwagę na obecność i rozumienie propozycjonalnego Objawienia przez ojców obu watykańskich soborów. W zakończeniu dokonam podsumowania i wskażę perspektywy rozwoju propozycjonalnego modelu Objawienia, którego nie należy porzucać, ale który należałoby rozwijać.

Objawienie propozycjonalne na tle innych modeli Objawienia

W literaturze teologicznej prezentowane są różne koncepcje Objawienia. Henryk Seweryniak sprowadza je do dwóch modeli: samodarowania Boga oraz informacyjnego⁴. Martijn Blaauw odnotowuje, że w literaturze mówi się o rozróżnieniu na Objawienie propozycjonalne i samo-objawienie (*self-revelation*)⁵. Inni autorzy

Balázs M. Mezei, *Radical Revelation: A Philosophical Approach* (New York: Bloomsbury T & T Clark, 2017), 119–20.

² Por. Sobór Watykański II, „Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*,” in *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Sobór Watykański II (Poznań: Pallottinum, 2002) 350–63 (dalej: DV).

³ Por. Sobór Watykański I, „Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*,” in *Breviarium fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, ed. Ignacy Bokwa (Poznań: Drukarnia i Księgarnia Świętego Wojciecha, 2007), 259–65.

⁴ Por. Henryk Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, vol. 1, Biblioteka „Więzi” 258 (Warszawa: Towarzystwo „Więź”, 2010), 148–52.

⁵ Por. Martijn Blaauw, “The Nature of Divine Revelation,” *The Heythrop Journal* 50, no. 1 (2008), 2, <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2008.00435.x>.

wymieniają jednak większą liczbę modeli czy koncepcji Objawienia. William Abraham pisze wręcz o wielokształtnej naturze pośrednictwa, przez które Objawienie Boże dociera do ludzi: może to być mówienie Boga, dzieła Boże, jakich On dokonuje w historii, czy uobecnianie się i manifestowanie się przez Boga (np. przez Wcielenie)⁶. Wszystkie wyróżniane w literaturze przedmiotu modele można sprowadzić według Matsa Wahlberga, autora hasła „Divine Revelation” w *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, do dwóch grup: Objawienia manifestacyjnego (*manifestational revelation*) i Objawienia niemanifestacyjnego (*non-manifestational revelation*), które w dużej mierze pokrywa się z tym, co określane jest mianem Objawienia propozycyjalnego.

Dlatego poniżej, zamiast charakteryzować wszystkie wyróżniane przez badaczy modele, zwrócę przede wszystkim uwagę na tę bipolarną perspektywę. Najpierw zaprezentuję koncepcję Matsa Wahlberga, który w dużej mierze oparł się na refleksjach Nicholasa Wolterstorffa. Za Wahlbergiem wskażę, że wymienione przez Avery’ego Dullesa modele Objawienia nie mogą obejść się bez twierdzeń propozycyjalnych, a Dullesa charakterystyka doktrynalnego modelu Objawienia nie wytrzymuje krytyki Wahlberga. Następnie odwołam się do myśli Nielsa Christiana Hvidta, myśliciela, który przeciwstawił się zarówno utożsamieniu ujęcia Objawienia przez Sobór Watykański I z doktrynalnie rozumianym Objawieniem, jak i wyodrębnianiu pojedynczych aspektów Objawienia i widzeniu ich w izolacji od innych jego kategorii.

Objawienie manifestacyjne a Objawienie propozycyjalne (Nicholas Wolterstorff i Mats Wahlberg)

Biorąc pod uwagę środki docierania Objawienia do odbiorcy, można wyróżnić dwa rodzaje Objawienia: manifestacyjne i niemanifestacyjne⁷. Wolterstorff różnicę między nimi sprowadza do tego, czy Objawienie przychodzi na sposób

⁶ Por. William J. Abraham, “Revelation Reaffirmed,” in *Divine Revelation*, ed. Paul Avis (Eugene, OR: Wipf / Stock, 1997), 206–7, 214. Por. Mats Wahlberg, “Divine Revelation,” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2005), accessed March 7, 2024, nr 1.1, <https://plato.stanford.edu/entries/divine-revelation/>; Stephen N. Williams, “Revelation,” in *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. Kevin J. Vanhoozer et al. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 678. Jak rozumieć termin „samo-objawienie Boże” (ang. *self-revelation*, niem. *Selbstoffenbarung Gottes*) – por. Mezei, *Radical Revelation*, 114.

⁷ Por. Wahlberg, “Divine Revelation,” nr 1.2; Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 26.

powiązany z twierdzeniem (*assertion*), czy w inny sposób: „Objawienie niemani-
festacyjne jest objawieniem *asertorycznym* (*assertoric*); objawienie manifestacyjne
jest objawieniem *nieasertorycznym* (*non-assertoric*)”⁸. W pierwszym przypadku,
tłumaczy Wahlberg, coś zostaje ujawnione za pomocą znaku konwencjonalnego
(np. komunikacji werbalnej, spisanego tekstu) albo innego rodzaju komunikacji
przesłania (np. nadprzyrodzonego przekazu wiedzy czy wszczęcia przekonania
umysłowi) niebędącego znakiem naturalnym, w drugim rzeczywistość
objawiona zostaje „pokazana”, zmanifestowana w jakiś sposób właśnie za
pomocą naturalnego znaku objawionej rzeczywistości⁹.

W dwudziestowiecznych debatach teologicznych „Objawienie niemani-
festacyjne zostało nazwane Objawieniem propozycjonalnym”, i jak twierdzi
Wolterstorff, jest to w dużej mierze trafne. Mimo że „niemani-
festacyjne Objawienie niekoniecznie jest asertorycznym Objawieniem; może się ono
obejść bez twierdzeń (*assertions*)” (np. Bóg może przekazać wiedzę w sposób
nadprzyrodzony), to jednak nie może być zachowane i przekazywane „bez
twierdzeń propozycjonalnych”¹⁰. Wahlberg w swojej monografii podtrzymuje
przekonanie autora *Divine Discourse* i stosuje podział na Objawienie propo-
zycjonalne i manifestacyjne¹¹. Do argumentów Wolterstorffa dodaje on jeszcze
jedną rację za utrzymaniem określenia „Objawienie propozycjonalne” (zamiast
„Objawienie niemani-
festacyjne”): w tym rodzaju Objawienia jego przedmiot
ujawnia się poprzez twierdzenie o nim¹². Nie oznacza to jednak, że Objawienie
manifestacyjne miałyby się obejść bez twierdzeń propozycjonalnych:

⁸ Wolterstorff, *Divine Discourse*, 27.

⁹ Por. Wahlberg, „Divine Revelation,” nr 1.2; Mats Wahlberg, *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2014), 29, 41–42; Wolterstorff, *Divine Discourse*, 27–28. Por. ciekawą uwagę Wahlberga co do tego, że w pewnych przypadkach także mowa staje się Objawieniem manifestacyjnym – por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 29, przyp. 25: „Revelation by speaking can be both manifestational and nonmanifestational. If I say, ‘My dogs is sick,’ I reveal that I have poor knowledge of grammar by manifestation. I do this, however, by speaking”.

¹⁰ Wolterstorff, *Divine Discourse*, 28. Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 30: „To deny that propositions are revealed is to deny that revelation has to do with the transmission of knowledge”.

¹¹ Por. nagłówek 2.1.1 („Propositional and Manifestational Revelation”) w: Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 28. Jak odnotowuje Kevin J. Vanhoozer, termin „boski dyskurs” (*Divine discourse*) jako szerszy od „słowa Bożego” pozwala przekroczyć całkowite utożsamienie Biblii (i słowa Bożego) z Objawieniem propozycjonalnym rozumianym jako przekaz informacji – por. Kevin J. Vanhoozer, „Word of God,” in *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. Kevin J. Vanhoozer et al. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 853.

¹² Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 31.

Różnica między Objawieniem manifestacyjnym a Objawieniem propozycjonalnym nie polega, jak mogłoby się wydawać, na tym, że twierdzenia propozycjonalne dotyczą tylko tego drugiego. Twierdzenia propozycjonalne należą do tego, co objawione w obu rodzajach Objawienia. Jednakże w Objawieniu manifestacyjnym oprócz twierdzeń propozycjonalnych inne jeszcze sprawy zostają objawione (takie jak np. *sam Bóg*)¹³.

Twierdzenia propozycjonalne (*propositions*) mogą być rozpatrywane albo z punktu widzenia środków przekazu Objawienia, albo z punktu widzenia treści Objawienia.

Jeśli chodzi o Objawienie niemanifestacyjne, Bóg może „mówić”, czyli w komunikacji z ludźmi używać zdań (*sentences*) jako środków Objawienia. Ale Bóg może również powodować w inny sposób pojawienie się określonych przekonań w człowieku. W tym przypadku środkiem Objawienia będą te przekonania, a twierdzenia propozycjonalne stanowią ich poznawczą treść. W jednym i drugim przypadku twierdzenia propozycjonalne pełnią niezbywalną rolę. Z kolei w Objawieniu manifestacyjnym środkiem przekazu Objawienia jest bezpośrednia manifestacja rzeczywistości, jaką Bóg chce objawić (może np. chodzić o Niego samego). Ten rodzaj Objawienia odbywa się bez twierdzeń propozycjonalnych jako środka Objawienia. Jednak z perspektywy treści Objawienia należy przyjąć, że jeśli jakiś przedmiot zostaje ujawniony („pokazany”), objawione są również pewne twierdzenia na jego temat¹⁴.

Z jednej strony poznanie osoby nie sprowadza się do wiedzy o tej osobie, z drugiej jednak, nawet jeśli istnieje pewien rodzaj „wiedzy przez znajomość” (*knowledge by acquaintance*) niesprowadzalnej do propozycjonalnych twierdzeń, to nie jest możliwa wiedza „osobista” o osobie, której to wiedzy nie towarzyszyłaby jednak jakaś wiedza propozycjonalna. Bóg nie może objawić samego siebie bez jednoczesnego objawienia pewnych twierdzeń na swój temat¹⁵. Wahlberg, uznając, że Bóg pragnie osobistej komunii z człowiekiem, stwierdza,

¹³ Por. Wahlberg, 41. Por. Blaauw, “The Nature of Divine Revelation,” 4: „[...] propositions can be revealed in at least two ways. The first way in which a subject can reveal a proposition is by asserting the proposition. [...] So a second way in which a proposition can be revealed is by what one might call manifesting the proposition”. Autor proponuje (Blaauw, 5) termin mający jego zdaniem objąć oba sposoby objawienia: „I propose to use the verb ‘to communicate’ in a broad way so that one can communicate both by asserting and manifesting, and furthermore that one can communicate propositions without having the intention to do so”.

¹⁴ Por. Wahlberg, “Divine Revelation,” nr 1.2.

¹⁵ Por. Wahlberg, nr 1.2; Ryan A. Wellington, “Divine Revelation as Propositional,” *Journal of Analytic Theology* 7 (2019), 166–68, <https://doi.org/10.12978/jat.2019-7.17-51-51220413>.

że w przeciwieństwie do relacji bezosobowych, osobowe relacje domagają się wiedzy o tym kimś, do kogo mamy osobowe odniesienie – a to zakłada propozycjonalne twierdzenia o objawiającym się¹⁶.

Wolterstorff zwrócił uwagę na jeszcze jedną ważną sprawę. Otóż jeśli oba typy Objawienia, propozycjonalny i manifestacyjny, nie mogą obejść się bez twierdzeń propozycjonalnych, to interpretacji Objawienia w mniejszym stopniu domaga się Objawienie propozycjonalne. Z tego powodu, że objawiający się, formułując twierdzenia propozycjonalne, dokonał już jakiejś interpretacji objawionej rzeczywistości i jedyne, co trzeba zrobić, to zinterpretować asercję wyrażoną w tym propozycjonalnym twierdzeniu¹⁷. Z kolei w przypadku Objawienia manifestacyjnego:

wszystko domaga się interpretacji, zarówno znak, jak i to, co on oznacza; jesteśmy niejako skonfrontowani z surową rzeczywistością. To, co jest znakiem, musimy zinterpretować jako znak, to, co jest objawionym faktem musimy zinterpretować jako fakt, a następnie musimy zinterpretować znak jako oznaczający ten fakt. Aby dotrzeć do zmanifestowanego faktu, nie możemy przejąć interpretacji objawiciela zawartej w znanym mu twierdzeniu propozycjonalnym; jesteśmy zdani na siebie. Musimy dokonać własnej interpretacji¹⁸.

Wahlberg dodaje do tego, że treść Objawienia manifestacyjnego jest mniej konkretna niż w przypadku Objawienia propozycjonalnego, gdyż w tym pierwszym ujawnionych zostaje więcej spraw, a jego odbiorca musi zdecydować, co z nich jest dla niego najbardziej istotne. Natomiast w Objawieniu propozycjonalnym o tym, co zostaje objawione, decyduje intencja objawiciela¹⁹. Biorąc to wszystko pod uwagę, można uznać za Wahlbergiem, że Bóg ma dobry powód, by w przekazie treści poznawczej posłużyć się Objawieniem propozycjonalnym albo przynajmniej uzupełnić Objawienie manifestacyjne na tej drodze²⁰.

Wolterstorff wskazuje na różne sposoby wypowiedzania się Boga poprzez inne osoby, co określa mianem *double agency discourse*²¹. Tradycyjne chrześcijańskie

¹⁶ Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 25.

¹⁷ Por. Wolterstorff, *Divine Discourse*, 29; Wahlberg, "Divine Revelation," nr 1.2; Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 32.

¹⁸ Wolterstorff, *Divine Discourse*, 29.

¹⁹ Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 32–33.

²⁰ Por. Wahlberg, "Divine Revelation," nr 1.2.

²¹ Por. Wolterstorff, *Divine Discourse*, 37–57 (rozdz. 3: "The Many Modes of Discourse"); Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 110–23; Sławomir Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha*

przekonanie łączy boskie autorstwo z natchnieniem²². Wolterstorff oddziela jednak Boże autorstwo Biblii od natchnienia. Wiąże się to z jego teorią „przywłaszczenia” wypowiedzi innej osoby (tzw. *appropriated discourse*), swego rodzaju „autoryzacji” tekstu nadającej nowe znaczenie przywłaszczonemu przesłaniu. Jednym z istotnych aspektów takiego przywłaszczenia przez Boga jest ustanowienie kanonu, które sprawia, że zebrane w całościową wypowiedź księgi uzyskują nowy sens²³. Mimo wszystko jednak autor *Divine Discourse* przyznaje, że również model przywłaszczenia domaga się uzupełnienia o doktrynę natchnienia²⁴.

Objawienie propozycyjalne a Objawienie jako doktryna (Mats Wahlberg a Avery Dulles)

W swojej klasycznej już publikacji Avery Dulles rozróżnił pięć modeli²⁵:

- (1) Objawienie jako doktryna (*Revelation as Doctrine*).
- (2) Objawienie jako historia (*Revelation as History*).
- (3) Objawienie jako wewnętrzne doświadczenie (*Revelation as Inner Experience*).

Ratzingera (Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2022), 517. Wolterstorff korzysta z teorii aktów mowy zaproponowanej przez Johna L. Austina – por. John L. Austin, *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955* (London: Oxford University Press, 1962).

²² Por. Wahlberg, „Divine Revelation,” nr 1.2.

²³ Por. Wolterstorff, *Divine Discourse*, 41–42, 51–54, 186; Wahlberg, „Divine Revelation,” nr 1.2; Vanhoozer, „Word of God,” 853. Trzeba przyznać, że trudno uzgodnić propozycję Wolterstorffa z katolicką doktryną natchnienia, zwłaszcza w aspekcie Bożego autorstwa Pisma Świętego – por. DV 11: „Księgi zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu święta Matka Kościół na podstawie wiary apostoelskiej uznaje w całości, ze wszystkimi ich częściami, za święte i kanoniczne, dlatego że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego (por. J 20,31; 2 Tm 3,16; 2 P 1,19–21; 3,15n), Boga mają za autora i jako takie zostały Kościołowi przekazane”; Lawrence Feingold, *Faith Comes from What Is Heard: An Introduction to Fundamental Theology* (Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2016), 284: „[...] God [...] could not be the principal author of Scripture unless He directly molded its creation by the influence of grace upon the faculties of the sacred writers”.

²⁴ Wolterstorff, *Divine Discourse*, 187.

²⁵ Por. Avery Dulles, *Models of Revelation* (Garden City, NY: Doubleday, 1983). Wahlberg, odwołując się do dzieła Dullesa, pisze o teoriach (*theories*), typach (*types*) lub modelach (*models*) Objawienia – por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 52. Teolog ten omawia typologię Dullesa w: Wahlberg, „Divine Revelation,” nr 1.3. Niels Christian Hvidt zauważa, że klasyfikacja Dullesa pokrywa się w dużym stopniu z wcześniejszą propozycją Maxa Secklera, który przedstawił trzy modele, jakie zdominowały różne okresy historyczne i uwypuklały różne aspekty Objawienia – por. Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-biblical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 154.

- (4) Objawienie jako dialektyczna obecność (*Revelation as Dialectical Presence*).
 (5) Objawienie jako nowa świadomość (*Revelation as New Awareness*).

Mats Wahlberg uważa, że typologia Dullesa²⁶ jest szczegółową klasyfikacją kategoryzującą Objawienie manifestacyjne. Cztery z modeli Objawienia wskazanych przez Dullesa (numery 2–5) reprezentują współczesną tendencję do przedstawiania Objawienia jako manifestacyjnego i zostały poddane krytyce przez Wahlberga. Badacz doszedł do wniosku, że niektóre z nich albo włączają elementy Objawienia propozycjonalnego (4), albo przynajmniej wstępnie takie Objawienie zakładają (2). Reprezentatywni dla tych modeli teologowie przyjmują, że Bóg może mówić do ludzi lub wszczepiać w ich umyśle pewne przekonania, których treść daje się ustrukturyzować pojęciowo. Te modele, w których zakłada się nową świadomość Boga (5) rzekomo mogącą się obejść bez jakiegokolwiek wiedzy, okazały się niespójne, gdyż doświadczenia niekonceptualne nie mogą pośredniczyć świadomości czegokolwiek (*awareness of anything*). Nawet pojęciowo ustrukturyzowane „percepcje mistyczne” (3), w których Bóg byłby dostępny bezpośrednio, domagają się uzasadnienia roszczenia, że ich przedmiotem jest rzeczywiście Bóg²⁷. To zaś wymaga albo uwzględnienia Objawienia propozycjonalnego, albo rozumowania prowadzonego w ramach teologii naturalnej. Jako chrześcijanie, podsumowuje Wahlberg, „nie możemy jednocześnie odrzucić Objawienia propozycjonalnego i zaprzeczyć istnieniu przekonującej teologii naturalnej”²⁸.

²⁶ Sam Dulles, świadomy zarówno słabych, jak i mocnych stron innych modeli, zaproponował model Objawienia jako symbolicznego pośrednictwa (*Symbolic Mediation*) – por. Dulles, *Models of Revelation*, 131–54. Został on scharakteryzowany przez Sławomira Bartnickiego (który to podejście określa mianem „Symbolowej koncepcji Objawienia”) – por. Sławomir Bartnicki, „Koncepcje Objawienia według Avery Dullesa,” in *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, ed. Bogusław Kochaniewicz (Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 2010), 97–100. W przekonaniu Leveringa kategoria symbolu jest niewystarczająca, gdy idzie o poznawczy wymiar Objawienia Bożego – por. Matthew Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014), 11.

²⁷ Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 101. Por. także: Guy Mansini, *Ecclesiology*, Sacra Doctrina Series (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2021), 55: „Whatever ‘experience’ of God and Christ and the church we may have in prayer, in sacrament, or in obedience to the commandments and in which experience we can be said to know the reality of the church, it is not an experience independent of propositionally delivered knowledge”; Michał Paluch, „Prawda objawiona? Propozycja podejścia zawarta w konstytucji *Dei Verbum*,” *Karto-Teka Gdańska*, no. 1(12) (2023), 15, <https://doi.org/10.26881/kg.2023.1.01>.

²⁸ Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 100. Por. Wahlberg, 102; Wahlberg, „Divine Revelation,” nr 1.3.

Dla moich rozważań najważniejszy jest model pierwszy, który Wahlberg utożsamia z Objawieniem propozycjonalnym²⁹. Odnosi się, że jednym z najczęstszych zarzutów wobec Objawienia propozycjonalnego jest rzekoma niezgodność tego ujęcia z metaforycznym i symbolicznym charakterem języka biblijnego. W tę stronę idzie właśnie Dulles, kiedy twierdzi, że zwolennicy Objawienia propozycjonalnego przekładają symbolikę biblijną na twierdzenia propozycjonalne i w ten sposób zamieniają Biblię w zbiór twierdzeń propozycjonalnych (*propositions*), z których każde, w jego dosłownym sensie, musi być uznane za boskie twierdzenie (*divine assertion*)³⁰. Wahlberg ocenia jednak pogląd, zgodnie z którym tylko dosłowna mowa wyraża propozycjonalne twierdzenia – a co za tym idzie, Objawienie propozycjonalne wiązać musiałoby się z literalistycznym odczytaniem ksiąg natchnionych – za błędny. Teolog ten obstaje przy tym, że również mowa metaforyczna czy symboliczna może wyrażać twierdzenia propozycjonalne. Sprzeciwia się także opinii Dullesa, według którego przyjęcie modelu Objawienia propozycjonalnego pociąga za sobą uznanie, że wszystkie zdania deklaratywne (*declarative sentence*) w Biblii musiałyby wyrażać prawdy objawione (*revealed truths*)³¹. Autor *Revelation as Testimony* zauważa, że twierdzenia propozycjonalne mogą być wyrażone również wtedy, gdy nie zostały przez autorów Biblii wprost wyrażone (jako prawdziwe). Na przykład autorzy ksiąg Jonasza czy Hioba wcale nie muszą stwierdzać tego, co czytelnik może uznać za twierdzenia propozycjonalne, i odwrotnie: wiele zdań deklaratywnych zawartych w tych księgach wcale nie jest tym, co autor (ludzki czy boski) uznaje za prawdziwe. W opinii Wahlberga także w tych

²⁹ Por. Wahlberg, "Divine Revelation," nr 1.3; Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 52. Przez Leveringa model ten został określony mianem „propozycjonalnej doktryny” (*propositional doctrine*) i powiązany z teologią neoscholastyczną – por. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 10.

³⁰ Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 37; Dulles, *Models of Revelation*, 48, 142, 161; Wellington, "Divine Revelation as Propositional," 161. Luis Alonso Schökel słusznie (choć być może nazbyt przesadnie) wskazał na znaczenie literackiego języka Biblii odróżniającego się od technicznego języka pojęć i propozycjonalnych twierdzeń – por. James Tunstead Burtchaell, *Catholic Theories of Biblical Inspiration Since 1810: A Review and Critique* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 262.

³¹ Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 37–38; Dulles, *Models of Revelation*, 48–49. Twierdzeń propozycjonalnych nie należy utożsamiać z samymi zdaniami czy elementami języka. Twierdzenia propozycjonalne to raczej to, co zostaje stwierdzone w akcie stwierdzenia czegoś – por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 26; Matthew McGrath, "Propositions," in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2005), accessed March 8, 2024, <https://plato.stanford.edu/entries/propositions/>, nr 3.2: „Propositions are also commonly treated as the meanings or, to use the more standard terminology, the semantic contents of sentences. [...] [T]he meanings or contents of sentences are not in general propositions”.

przypadkach, gdy przesłanie świętych ksiąg nie może zostać inaczej przedłożone niż przez fikcyjne opowiadanie, nie oznacza, że jest ono „niepropozycjonalne” (*nonpropositional*)³². „Nie wszystkie twierdzenia propozycjonalne można wyrazić w dosłownych czy nienarracyjnych terminach” – utrzymuje teolog i za przykład podaje wiarę chrześcijan w to, że „Bóg jest naszym Ojcem”³³. Według szwedzkiego uczonego również interpretacje alegoryczne czy duchowe pozwalające na odkrycie pełnego znaczenia tekstów natchnionych nie muszą być niepropozycjonalne, i to nawet w tych przypadkach, gdy nie można w sposób dosłowny wyrazić tego, co oznaczają.

Wahlberg rozprawia się również z innymi nieporozumieniami co do Objawienia propozycjonalnego. Ani nie jest ono, jak sądzą jego krytycy, „bezczasowe/ponadczasowe” (*timeless*) bądź „niehistoryczne” (*unhistorical*), ani nie jest statyczne czy niewymagające egzystencjalnego zaangażowania lub duchowej przemiany. Statyczność wynika jedynie z faktu, że Objawienie Boże pociąga za sobą treść poznawczą. Oczywiście, że same informacje nie domagają się egzystencjalnego zaangażowania, jednak Bóg, którego dotyczą – pisze Wahlberg – już tak. A posiadanie informacji na Jego temat (nawet tak podstawowych jak fakt Jego istnienia) ułatwia takie zaangażowanie³⁴. „Objawienie rzeczywiście

³² Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 38–39. Ciekawą uwagę poczynił Telford Work (por. Telford Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation* [Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2002], 61–62), według którego Bóg jest zaangażowany w Pismo Święte tak dogłębnie, że charakter Pisma jest jednocześnie Jego charakterem; tego rodzaju zaangażowanie wykracza zaś poza bezbłędność propozycjonalną Pisma. Ilustracją tego jest właśnie Księga Jonasza, w której prorocтво uczestniczy w łasce i miłosierdziu Boga do tego stopnia, że może być propozycjonalnie fałszywe.

³³ Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 39 (dot. cytatu i następującej po nim parafrazy). Guy Mansini utrzymuje, że nie ma biblijnych narracji bez twierdzeń propozycjonalnych – por. Guy Mansini, *Fundamental Theology* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2018), 261. Por. także: Robert J. Woźniak, *Praca nad dogmatem: Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Myśl Teologiczna 105 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2022), 97: „Doktryna jako interpretacja narracji odnosi się przede wszystkim do istoty przekazu biblijnego, który jest nie tyle propozycjonalny, ile właśnie narracyjny”.

³⁴ Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 33–34, 36–37, 40–41. Por. także: Williams, „Revelation,” 680; Wellington, „Divine Revelation as Propositional,” 173: „[...] the propositional model is static in its meaning only insofar as it *really means something*, and a thing can only mean something if it *does not mean* other things”. Romanus Cessario utrzymuje, że dla ludzkich aktów sądu, które transcendują propozycjonalne twierdzenia, twierdzenia te stanowią środek wyrażenia egzystencjalnej zgody na to, do czego twierdzenia te się odnoszą – por. Romanus Cessario, *Christian Faith and the Theological Life* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1996), 75–76; Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 215, przyp. 136.

jest czymś więcej niż tylko przekazem informacji. Kluczowe jest to, że nie może być czymś mniej” – konkluduje szwedzki uczony³⁵.

Objawienie doktrynalne a Objawienie personalistyczne (Niels Christian Hvidt)

Poszerzoną listę ujęć Objawienia zaprezentował Niels Christian Hvidt, który bazując na klasyfikacji Maxa Secklera i Avery'ego Dullesa, wyróżnił aż siedem modeli³⁶:

- (1) Epifanijne rozumienie Objawienia (*The Epiphanic Understanding of Revelation*).
- (2) Doktrynalne rozumienie Objawienia (*Doctrinal Understanding of Revelation*).
- (3) Sobór Watykański I (*Vatican I*).
- (4) Personalistyczne rozumienie Objawienia (*Personalistic Understanding of Revelation*).
- (5) Historia jako Objawienie (*History as Revelation*).
- (6) Dialektyczne rozumienie Objawienia (*Dialectic Understanding of Revelation*).
- (7) Objawienie jako wewnętrzne doświadczenie (*Revelation as Inner Experience*).

Zanim Hvidt podał cechy wyróżniające poszczególne modele Objawienia, zwrócił uwagę na to, że każdy z nich opisuje tylko pewne dominujące tendencje i akcentuje różne elementy kategorii Objawienia. Wszystkie te modele pozostają ze sobą powiązane i nie można ich izolować od siebie, a gdy tak się dzieje – to znaczy, gdy przyznaje się poszczególnemu modelowi prawo do całościowego opisu – siłą rzeczy ważne aspekty Objawienia zostają odrzucone³⁷.

³⁵ Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 41. Por. Wellington, "Divine Revelation as Propositional," 156, 166–67.

³⁶ Por. Hvidt, *Christian Prophecy*, 154–67. Gwoli ścisłości należy dodać, że lista ta została stworzona na potrzeby realizacji celu książki – autora interesuje ewentualne miejsce, jakie można przypisać proroctwu w danej koncepcji Objawienia – por. Hvidt, 154–55: „[...] I will examine the models of revelation that are of interest, investigating how they relate to the concept of prophecy, in all six models of revelation”. Odnowiona teologia Objawienia pozwala na pozytywne podejście do daru prorocтва, który w statycznych koncepcjach Objawienia (np. w modelu propozycjonalnym) nie miał większej wartości – por. Hvidt, 31: „The shift that has occurred is from a rather prepositional to a more dynamic understanding of Revelation that sees Revelation as the communication of God's life-reality to his church, a reality that encompasses cognitive aspects while remaining continuously in need of vivification in order to become a powerful expression of God's image in every new historical context. It is this renewed aspect in Revelation theology that greatly favors the topic of Christian prophecy, as the prophets call God's people to life in him”.

³⁷ Por. Hvidt, 155.

We wnioskach z omówienia różnych modeli Objawienia Hvidt zaproponował metaforę wielobarwnych promieni powstających w wyniku rozszczepienia światła w pryzmacie. Jak twierdzi badacz, nie jest możliwe wyodrębnienie jakiegoś pojedynczego aspektu (np. doktrynalnego czy wewnętrznego doświadczenia pozbawionego normatywnego wyrazu) bez zaburzenia kategorii Objawienia³⁸.

Nie ma potrzeby charakteryzowania każdego z tych modeli, które wymienił Hvidt. Dla moich rozważań najważniejsze jawi się omówienie numerów drugiego i czwartego.

W doktrynalnie pojmowanym Objawieniu (2) chodziłoby o uczestnictwo w prawdzie i poznanie jej poprzez Objawienie. Taka koncepcja zmienia rozumienie nie tylko Objawienia, ale i zbawienia. Polegałoby ono na uczestniczeniu człowieka w prawdzie Bożej, której objawienie stałoby się nie tylko nośnikiem zbawienia, ale wręcz samym zbawieniem. Doktrynalne ujęcie Objawienia zostaje ograniczone do procesu poznawczego, a zbawienie nie jest tu umieszczone w ramach relacji między Bogiem a Jego ludem³⁹. Do wad tego modelu należy rozdzielenie Objawienia i historii zbawienia. Objawienie jedynie informuje o zbawieniu, ale nie jest związane z Bożą aktywnością⁴⁰. Raz jeszcze trzeba przypomnieć, że Hvidt wyraźnie odróżnia ten model (2) od ujęcia Objawienia w konstytucji *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I (3).

Z kolei personalistyczny model Objawienia (4), zdaniem Hvidta charakterystyczny dla konstytucji *Dei verbum*, postrzega Objawienie jako działanie Boga w historii, przez które Bóg się objawia. Akcent nie spoczywa tutaj na ujawnieniu doktryny, lecz na ukazaniu się Boga samego. To miłość Boga i Jego zbawcza wola leżą u podstawy Jego komunikowania się ze stworzeniem i prowadzenia ludzi ku zjednoczeniu ze sobą (partycypacja w życiu Boga). Bóg poprzez zbawcze działanie objawia się jako Zbawiciel, a nawet więcej: to sam Bóg jest zbawieniem człowieka. Nacisk zostaje postawiony w tym modelu nie na czyny, ale na Osobę Boga. W odróżnieniu od modelu doktrynalnego, w którym zbawienie utożsamiało się z uczestnictwem w poznawanej prawdzie objawionej, w modelu personalistycznym zbawienie opiera się na dziele Boga i Jego samodarowaniu się ludzkości⁴¹.

³⁸ Por. Hvidt, 167.

³⁹ Por. Hvidt, 157–58. Trzeba jednak przyznać, że zbawienie musi obejmować również poznawczy aspekt – por. Wahlberg, "Divine Revelation," nr 1.1: „Sin has cognitive effects, and revelation is typically seen as the epistemic aspect of salvation”.

⁴⁰ Por. Hvidt, *Christian Prophecy*, 159.

⁴¹ Por. Hvidt, 161–63. Por. także: Hvidt, 188: „[...] Vatican II contains many passages that clearly indicate that revelation refers to God's communication of his own self to the church, that is, Christ's continuous gift to the church of his own self in the Holy Spirit and through

Teologowie o zwrocie dokonanym w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym

Po wyeksplikowaniu roli Objawienia propozycyjnego na tle innych modeli Objawienia chciałbym teraz zwrócić uwagę na to, jak teologowie interpretują zmianę ujęcia Objawienia, jaka miała się dokonać na Soborze Watykańskim II. Interesuje mnie szczególnie relacja koncepcji Objawienia przedstawionej w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym do ujęcia Objawienia zaproponowanego przez poprzedni sobór oraz kwestia ewentualnego utożsamienia propozycji Soboru Watykańskiego I z Objawieniem propozycyjnym.

Jest oczywiste, że teologowie zajmujący się teologią Objawienia polemizują z innymi teologami próbującymi reflektować nad Objawieniem. Jest jednak zaskakujące, że teologowie różnią się także znacząco w swoich interpretacjach wypowiedzi soborowych na temat Objawienia. W tym przypadku wachlarz opinii rozkłada się szeroko: podczas gdy jedni widzą kolejne konstytucje (chodzi o *Dei Filius* i *Dei verbum*) jako ukazujące zgoła odmienne modele Objawienia, inni próbują uzgadniać stanowiska obu soborów czy integrować aspekty Objawienia uwypuklone przez każdy z nich.

Odzyskanie tradycyjnego pojmowania Objawienia (Tracey Rowland i John Montag)

Tracey Rowland pisze, że konstytucja *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I koncentrowała się na zwalczaniu błędów racjonalizmu i naturalizmu, natomiast centralnym zagadnieniem *Dei verbum* w obliczu modernizmu i protestanckiej krytyki stały się kwestie stosunku Pisma Świętego do Tradycji, sposób powiązania wiary z historią oraz ukazanie działania Bożego i samego Boga, którego cechuje relacyjność⁴². Badaczka spuścizny Josepha Ratzingera zauważyła, że ten w swoim komentarzu do soborowej konstytucji o Objawieniu Bożym przeciwstawił wyłożoną tam koncepcję Objawienia podejściu soborów Trydenckiego i Watykańskiego I. Ojcowie Vaticanum Primum zaprezentowali naturalne i nadprzyrodzone poznanie Boga i od razu przeszli do kwestii przekazu Objawienia w Piśmie i Tradycji. Z kolei ojcowie Vaticanum Secundum ukazują objawieniowe

the Eucharist. At the same time the Council manages to maintain the cognitive aspects of revelation”.

⁴² Por. Tracey Rowland, *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 49–50.

działanie Boga w kontekście historii zbawienia, a przede wszystkim akcentują osobowy aspekt Objawienia. Prawniczy język dziewiętnastowiecznego soboru (*aeterna voluntatis suae decreta*⁴³) miałby zostać zastąpiony ujęciem sakramentalnym (*sacramentum voluntatis suae* – DV 2)⁴⁴.

Jak odnotowuje australijska teolog, schemat przygotowawczy przyszłej konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei verbum* odzwierciedlał suarezjańskie podejście do Objawienia. Francisco Suárez (1548–1617), hiszpański jezuita tworzący w okresie potrydenckim, podkreślał propozycjonalny charakter Objawienia. Rowland uznaje, że takie ujęcie było zniekształceniem klasycznego tomizmu. W ujęciu Akwinaty rozumienie prawdy Objawienia łączyło się z zażyłością z Bogiem jako środkiem umożliwiającym postrzeganie tej prawdy, z kolei Suárez, odstąpiwszy od widzenia wiary jako nadprzyrodzonej cnoty pozwalającej partycypować w życiu Boga, wiarę sprowadził do poznawalności i wiarygodności danego przedmiotu⁴⁵.

John Montag, którego australijska teolog przywołuje, zasugerował w swoim esej *The False Legacy of Suárez*⁴⁶ konieczność odwrócenia przyjętego w nowożytności porządku zgody i Objawienia oraz porzucenia „rozwołu” słów i rzeczy⁴⁷. Warto na moment zatrzymać się przy refleksjach Montaga postrzegającego spuściznę Suáreza (czy szerzej: późnej scholastyki) jako punkt zwrotny w dziejach ludzkiej myśli, który wpłynął nie tylko na teologię katolicką czy filozofię, ale wręcz na rozwój nowożytności⁴⁸. Montag przypomina przednowożytne Tomaszowe rozumienie Objawienia jako czegoś darowanego, ale nieistniejącego wcześniej, zanim zostało przyjęte. Akwinata pisał o oświeceniu (*illumination*) i osądzie (*judgement*) i akt Objawienia traktował jako akt iluminacji, a wiedzę

⁴³ Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum: Compendium of Creeds, Definitions and Declarations on Matters of Faith and Morals*, ed. Peter Hünermann (San Francisco: Ignatius Press, 2012), nr 3004 (dalej: DH)

⁴⁴ Por. Rowland, *Ratzinger's Faith*, 50–51. W moim przekonaniu jest to nieuprawnione uproszczenie, co ukażę w omówieniu treści *Dei filius* (paragraf 3).

⁴⁵ Por. Rowland, *Ratzinger's Faith*, 48–49 (Autorka cytuje rozprawę doktorską Gerarda O'Shei, do której nie mam dostępu). Por. także: John Montag, „Revelation: The False Legacy of Suárez,” in *Radical Orthodoxy: A New Theology*, ed. John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward (New York: Routledge, 2002), 55.

⁴⁶ W prezentacji poglądów Montaga korzystam z artykułu: Sławomir Zatwardnicki, „Objawienie w ujęciu radykalnej ortodoksji,” *Teologia w Polsce* 13, no. 2 (2020), 237–60, <https://doi.org/10.31743/twp.2019.13.2.14>.

⁴⁷ Por. Rowland, *Ratzinger's Faith*, 49; Montag, „Revelation: The False Legacy of Suárez,” 58.

⁴⁸ Por. Montag, „Revelation: The False Legacy of Suárez,” 39–40, 42. Mezei twierdzi, że teologia kontreformacyjna nie proponowała rozumienia Objawienia zasadniczo różniącego się od ujęcia scholastycznego, chodziło raczej o położenie nacisku na propozycjonalny wymiar – por. Mezei, *Radical Revelation*, 23.

sprowadzał do sądu uzyskanego dzięki otrzymanemu światłu. Boskie światło rozjaśnia intelekt (np. proroka) w aspektach zarówno widzenia, jak i sądu, który tym samym jest częścią oświecającej mocy wizji. Innymi słowy: prorok nie otrzymuje propozycjonalnego twierdzenia od Boga, na które następnie miałby wyrazić zgodę (np. ze względu na autorytet Boga). Pojmowanie (*apprehension*) i przyzwolenie (*affirmation*) łączą się w jeden i ten sam akt sądu⁴⁹.

U Doktora Powszechnego „rzeczy objawione” były po prostu nowym postrzeganiem powodowanym przez Boga i prowadzącym do wiary. A samo objawienie dokonywało się w zrozumieniu i sądzie będącymi częścią jednej zgody wiary (ang. *assent of faith*). Dlatego nie było mowy o „pośrednictwie Objawienia” w postaci „zreifikowanej” w słowa czy twierdzenia propozycjonalne. Suárez, przejąwszy dziedzictwo Jana Dunsza Szkota, wprowadził silniejsze rozróżnienie między przedmiotem wiary a iluminacją i przyjął Objawienie jako coś odrębnego, istniejącego zanim stało się częścią myśli czy doświadczenia człowieka. Objawienie nie wiąże się z osądem i percepcją, jego przedmiotem staje się „twierdzenie wiary” (*proposition of faith*), na które wiara się zgadza. W ten sposób Suárez podkreśla propozycjonalny charakter Objawienia (*propositional character of revelation*)⁵⁰.

Wracając do Rowland, uznaje ona, że w dziełach Ratzingera mamy do czynienia z powrotem do tego porządku zgody i Objawienia, o który apelował Montag. Dla bawarskiego teologa Objawienie to nie zbiór twierdzeń, lecz sam Chrystus jako wszechogarniające Słowo, w którym objawia się Bóg⁵¹. Ratzinger podkreślił również, że *actio* (działanie) poprzedza *verbum* (mowę), a rzeczywistość wydarzenia Objawienia jest uprzednia i głębsza od wydarzenia proklamacji będącej interpretacją Bożego działania w ludzkim języku. Poza tym ludzkość odbiera Objawienie Boże nie tylko w słowach, ale również w znakach (sakramentalność Objawienia). Zasada ta, twierdzi autorka książki *Ratzinger's Faith*, znalazła odzwierciedlenie w numerze 2 *Dei verbum*⁵².

⁴⁹ Por. Montag, „Revelation: The False Legacy of Suárez,” 43, 47–48; Tracey Rowland, „Tradition,” in *The Oxford Handbook of Theology and Modern European Thought*, ed. John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward (Oxford: Oxford University Press, 2013), 278.

⁵⁰ Por. Montag, „Revelation: The False Legacy of Suárez,” 56–58. Por. także: Rowland, *Catholic Theology*, 48; Rowland, „Tradition,” 278: „Suárez fostered a propositional account of revelation by which revelation does not disclose God himself so much as pieces of information about God”.

⁵¹ Por. Rowland, *Ratzinger's Faith*, 49. Por. Rowland, 64, gdzie autorka pisze o „the reversal of Suárez in favour of a more classically Thomist position”.

⁵² Por. Rowland, 50. Por. także: Andrew Francis Wood, „Thomas Aquinas and Joseph Ratzinger's Theology of Divine Revelation's Transmission: A Comparative Study” (master's

Objawienie w konstytucji Soboru Watykańskiego II jest rozumiane jako dialog między Bogiem a osobą ludzką, przy czym dialog ten wpisany zostaje w ramy trynitarne. Uwzględniając znaczenie pochodzeń w Trójcy Świętej, prezentuje Objawienie jako pochodzące od Boga (Ojca), a skierowane do ludzkości przez Chrystusa i w Duchu Świętym wprowadzające wierzących do wspólnoty Bożej. Celem tego dialogu jest przemiana człowieka w życiu Trójcy Świętej, a nie jedynie przekaz informacji; przy czym, jak przyznaje Rowland, intelektualny składnik wiary nie został usunięty⁵³.

Numer 7 konstytucji o Objawieniu Bożym jest, zdaniem Rowland, próbą pojednania stanowisk suarezjańskiego z bardziej klasycznym – tomistycznym. Chrystus zapowiedziany przez proroków Ewangelię wypełnił i ogłosił [*Ipse adimplevit et proprio ore promulgavit*], a apostołowie mieli ją przepowiadać i przekazywać dobrodziejstwa Boże [*praedicarent, eis dona divina communicantes*]. Użyto zatem, jak komentował ten fragment Ratzinger, języka daru i komunikowania w opisie przepowiadania apostołowskiego, które w ten sposób zostaje włączone w dar działania Boga. W zestawieniu z Soborem Trydenckim zmiana staje się wyraźniejsza: przekaz Tradycji zostaje rozszerzony, obejmuje już nie tylko słowa Chrystusa, ale całe doświadczenie Jego Osoby – to, co wypowiedziane i to, co niewypowiedziane⁵⁴.

Od wizji cząstkowej ku systemowemu ujęciu (Niels Christian Hvidt)

Tych ewidentnych różnic między *Dei verbum* a dokumentami poprzednich soborów nie należy jednak przeceniać; ojcowie Vaticanum Secundum dokonali twórczej relektury wcześniejszych wypowiedzi soborowych. Poza tym, na co zwrócił uwagę Hvidt, Sobór Watykański I, nawet jeśli skupił się na doktrynalnych aspektach Objawienia, to nie miał intencji prezentowania Objawienia w systematyczny i wyczerpujący sposób, lecz jedynie przeciwstawił się ówczesnym trendom krytykującym Objawienie⁵⁵.

Ponieważ Sobór został użyty jako przykład doktrynalnego rozumienia objawienia, [...] należy pamiętać, że celem Soboru nie jest dostarczenie kompleksowej

thesis, School of Theology. Faculty of Theology and Philosophy. Australian Catholic University, 2015), 75.

⁵³ Por. Rowland, *Ratzinger's Faith*, 51.

⁵⁴ Por. Rowland, 51–52.

⁵⁵ Por. Hvidt, *Christian Prophecy*, 159; DH 3000.

i syntetycznej prezentacji katolickiego rozumienia Objawienia, ale udzielenie odpowiedzi na wyzwania racjonalizmu dotyczące niektórych aspektów Objawienia. Bez wzięcia tego pod uwagę nie da się poprawnie ocenić Soboru⁵⁶.

W kontrze do racjonalizmu optującego za samowystarczalnością rozumu została podkreślona potrzeba objawienia wiedzy, której autonomiczny rozum nie mógł zdobyć. Dlatego Objawienie zostało ukazane przez ojców soboru przede wszystkim jako środek do zdobycia wiedzy czy źródło wiedzy. Kontekst relacji wiary i rozumu spowodował, że dyskusja poruszała się w ramach doktrynalnego rozumienia Objawienia. Z kolei bliższe przyjrzenie się dokumentowi każe duńskiemu teologowi uznać, że mimo użytych w nim sformułowań przywodzących na myśl doktrynalne rozumienie Objawienia, obecne są również wyraźne rysy personalistyczne. Bóg objawia siebie i odwieczne postanowienia swojej woli, a człowiek, odpowiadając na Objawienie, poddaje swoją wolę, a nie tylko uznaje rozumem prawdy objawione. Hvidtowi wręcz jawi się tak rozumiane Objawienie jako osobiste spotkanie Boga z człowiekiem⁵⁷.

Wymuszone skoncentrowanie na propozycyjnym aspekcie Objawienia nie wykluczało obecności innych aspektów w katolickiej teologii Objawienia, która była, jak twierdzi Hvidt, dużo bardziej złożona niż uczeni chcieliby ją widzieć. Teolog nie zgadza się na przedstawianie w krzywym zwierciadle doktrynalnego aspektu Objawienia, który według jego krytyków miałby sprowadzać Objawienie do wymiaru przedmiotowego, „rzeczy” mającej być poznawaną intelektualnie. Ten uproszczony obraz, jak twierdzi autor monografii *Christian Prophecy*, nie odpowiada katolickiemu rozumieniu Objawienia, jakie zostało wyrażone w dokumentach dwóch ostatnich soborów. W każdym razie w teologii katolickiej nigdy nie proponowano wyłącznie doktrynalnego rozumienia Objawienia. Teolog przyznaje jednak, że w ujęciu Soboru Watykańskiego I rozróżnione zostały działanie Boga i Objawienie⁵⁸.

Hvidt przypomina, że w średniowieczu nie utożsamiano Objawienia z Pismem Świętym, gdyż uznawano, że Objawienie domaga się Bożego działania. Innymi słowy, Objawienie jest zarówno dynamizmem związanym z wiarą, jak i treścią samej wiary. Bóg daje ludziom z jednej strony pouczające Objawienie (*instructive revelation*), z drugiej – wewnętrzne Objawienie jako owoc łaski oświecającej. W ten sposób Objawienie dawało wgląd w misteria wiary, ale ich nie redukowało do rozumu. Duński teolog odnotowuje zmianę, jaka nastąpiła

⁵⁶ Hvidt, *Christian Prophecy*, 160.

⁵⁷ Por. Hvidt, 159–60.

⁵⁸ Por. Hvidt, 159–60.

wraz z nominalizmem, którego rezultatem było zredukowanie wiary do przyjęcia objawionych prawdziwych zdań (*true sentences*)⁵⁹. W tak rozumianym doktrynalnym modelu Objawienia „Bóg objawia nadprzyrodzoną doktrynę, a wiara polega na trzymaniu się jej treści”⁶⁰.

Autor monografii *Christian Prophecy* twierdzi, że wiek XIX stał się świadkiem rozwoju teologii Objawienia, zwłaszcza gdy chodzi o rozumienie jego przekazywania w historii. Katalizatorem katolickiej teologii Objawienia stał się zaś Sobór Watykański II, który odszedł od neoscholastycznego modelu propozycjonalnego na rzecz dynamicznej koncepcji Objawienia jako samo-komunikacji Boga (*God's self-communication*), nie wykluczając jednakże poznawczych aspektów Objawienia⁶¹.

Hvidt utrzymuje, że w konstytucji *Dei verbum* został odzwierciedlony personalistyczny model Objawienia. Celem soboru było zaprezentowanie bardziej wszechstronnego podejścia do Objawienia, niż sugerowały to modele propozycjonalne i niż było to możliwe w nastawionym w kontrze do racjonalizmu nauczaniu Soboru Watykańskiego I⁶². „W przeciwieństwie do Soboru Watykańskiego I, który nie miał na celu przedstawienia wszechstronnego katolickiego spojrzenia na kategorię objawienia, *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II stanowi najpełniejsze (*the most complete*) katolickie opracowanie teologii objawienia” – ocenia uczony⁶³.

Dwa bieguny integralnie pojmowanego Objawienia (Gerald O'Collins i Janusz Królikowski)

Gerald O'Collins zaoponował przeciw pogładowi, że cała przedsoborowa teologia katolicka była zdominowana przez suarezjańskie podejście i że jest ono typowe dla katolickich teologów. Australijski teolog twierdzi wręcz, że Rowland dopuściła się uproszczenia bardziej złożonej rzeczywistości, oddając stanowisko

⁵⁹ Por. Hvidt, 158–59.

⁶⁰ Hvidt, 158–59. Daniel J. Treier (*Introducing Theological Interpretation of Scripture: Recovering a Christian Practice* [Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008], 150) podkreśla, że Pismo dostarcza nie tylko propozycjonalne prawdy, ale również kieruje działaniami społecznymi (praktyką) za pomocą normatywnych wzorców, które z kolei pozwalają Kościołowi stawieć czoła nowym sytuacjom.

⁶¹ Por. Hvidt, *Christian Prophecy*, 28–29.

⁶² Por. Hvidt, 162. Por. także: Mezei, *Radical Revelation*, 123: „Self-revelation as a dynamic unity comprises doctrine, history, inner experience, dialectical presence, and new awareness”.

⁶³ Hvidt, *Christian Prophecy*, 162–63.

Suáreza w sposób skarykaturowany i niesłusznie uznając, że w *Dei verbum* odrzucono wcześniejszy model propozycyjalny. O'Collins twierdzi, że Suárez pisał o boskim świadectwie (*divine witness*), boskim słowie świadczącym (*locutio Dei attestans*) o rzeczach/prawdach objawionych (*revelata*)⁶⁴. Jednak O'Collins przyznaje, że w propozycyjalnym (*propositional*) ujęciu Soboru Watykańskiego I Objawienie sprowadzono do odsłonięcia rzeczy (*revelata*), dlatego Objawienie kojarzyło się z doktryną czy wyznaniem wiary. Jak odnotowuje teolog, ojcowie soboru zwrócili uwagę na to, że Bóg objawia samego siebie, jednak ostatecznie akcent spoczął na tym, co zostało objawione⁶⁵.

W stosunku do tego ujęcia propozycja Soboru Watykańskiego II jawi się O'Collinsowi znacząca; Marek Skierkowski podsumowuje myśl jezuitę zawartą w tym zwrocie słowami: „tam, gdzie Sobór Watykański I używał *revelare*, Vaticanum II wypowiada się za pomocą zwrotu *manifestare ac communicare*, aby wyraźniej ukazać, że Bóg jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem objawienia”. Tak ujęte Objawienie jest rzeczywistością przekraczającą przekaz informacji – „jest osobowym spotkaniem człowieka z objawiającym się Bogiem – spotkaniem, przez które realizuje się zbawienie”⁶⁶.

W swojej twórczości O'Collins podkreśla – w jego przekonaniu zgodnie z intencjami Soboru Watykańskiego II – że modele osobowy (*personal*) i propozycyjalny (*propositional*) nie wykluczają się wzajemnie, ale wręcz implikują⁶⁷. W opinii Matthew Leveringa propozycja O'Collinsa „bezpiecznie odzyskuje Objawienie propozycyjalne, ale w taki sposób, który priorytetowo traktuje osobowy wymiar Objawienia [...]”⁶⁸. Jak pisałem w innym miejscu, O'Collins „nie tyle przyjmuje dwa modele objawienia, ile raczej ukazuje dwa ujęcia

⁶⁴ Gerald O'Collins, *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God's Self-Revelation in Jesus Christ* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 4–5, 13. Przy czym badacz odnosi się tylko do siłą rzeczy skrótowego omówienia w: Rowland, „Tradition,” 278–79. Referując poglądy O'Collinsa, korzystam z: Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, 39–140 (rozdz. 1: „Objawienie w ujęciu Geralda O'Collinsa”).

⁶⁵ Por. O'Collins, *Revelation*, 3; Gerald O'Collins, *Rethinking Fundamental Theology: Toward a New Fundamental Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 66.

⁶⁶ Marek Skierkowski, „Objawienie – wiarygodność – przekaz (koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa),” *Studia Theologica Varsaviensia* 37, no. 2 (1999), 144–45 (cyt. w: Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, 44). Por. DV 6.

⁶⁷ Por. O'Collins, *Revelation*, 6–7, 12–16; Gerald O'Collins, *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 89. Levering podkreśla, że zgodnie z refleksją René Latourelle'a i treścią soborowej konstytucji o Objawieniu Bożym O'Collins postrzega Objawienie jako przede wszystkim osobiste spotkanie z Bogiem będącym prawdą, a nie przekazywanie zbioru prawd – por. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 15.

⁶⁸ Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 18.

jednego integralnego objawienia”⁶⁹. Objawienie Boże jest przede wszystkim osobistym samo-objawieniem (*personal self-revelation*) Boga w misjach Syna (Wcielenie) i Ducha Świętego (zesłanie Ducha)⁷⁰. Ale jest ważne również to, co zostało objawione. Doświadczenie Kogoś domaga się twierdzeń o tym, co zostało objawione o tym Kimś. Objawieniu musi towarzyszyć poznanie Boga, a nie-poznawcze objawienie jest oksymoronem⁷¹.

Jezuita odróżnia Pismo Święte od Objawienia jako takiego. Jego zdaniem Pismo jako słowo spisane rejestruje wydarzenie międzypersonowe, jakim jest Boże Objawienie, ale samo tym międzypersonowym wydarzeniem nie jest⁷². W tym kluczowym dla pochodzącego z Australii uczonego rozróżnieniu chodzi o „różnicę pomiędzy przeżytyą rzeczywistością a zapisanym (natchnionym) świadectwem”, które „pozostaje czymś odrębnym od samego doświadczenia objawienia, podobnie jak spisane świadectwo różni się od przeżywanej rzeczywistości”⁷³. Konsekwentnie, według O’Collinsa, nie można mówić, że Objawienie jest „zawarte” w natchnionym Piśmie, bo Objawienie nie składa się z „rzeczy” mogących być zawartymi w jakimś „naczyniu”. W pierwszym rzędzie Objawienie polega na objawieniu się samego Boga, dopiero wtórnie można mówić również o treści Objawienia⁷⁴. Jest ważne, że tak rozumiane osobowo-dialogiczne Objawienie zachodzić może jedynie w historii⁷⁵.

⁶⁹ Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, 45.

⁷⁰ Por. O’Collins, *Revelation*, 5–6, 13; O’Collins, *Inspiration*, 89; O’Collins, *Rethinking Fundamental Theology*, 66; DV 2–4; Carmen Aparicio, “Bishop Paul-Joseph Schmitt and Vatican II: Jesus Christ, the Fullness of Revelation,” in *The Convergence of Theology: A Festschrift Honoring Gerald O’Collins, S.J.* Ed. Daniel Kendall and Stephen T. Davis (New York: Paulist Press, 2001), 87.

⁷¹ G. O’Collins, *Revelation*, 12, 14–15; O’Collins, *Rethinking Fundamental Theology*, 67. Por. Paluch, “Prawda objawiona?” 15, przyp. 16: „[...] jesteśmy tak głęboko zanurzeni w języku, że nie ma możliwości racjonalnego odbioru i interpretacji doświadczenia poza jakimkolwiek odniesieniem do języka”.

⁷² Por. O’Collins, *Inspiration*, 102; O’Collins, *Revelation*, 147–48; O’Collins, *Rethinking Fundamental Theology*, 217; Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 17.

⁷³ O’Collins, *Revelation*, 143 (cyt. w: Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, 88–89). Por. O’Collins, *Revelation*, 148, 164–65, 203; O’Collins, *Inspiration*, 96, 102; O’Collins, *Rethinking Fundamental Theology*, 213, 217, 222–23; Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 17.

⁷⁴ O’Collins, *Revelation*, 14. Por. Skierkowski, “Objawienie – wiarygodność – przekaz,” 158; Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 17. Jest ważne, że Pismo, jako spisane świadectwo, może pośredniczyć w wywoływaniu doświadczenia Bożego Objawienia, z którym jednak się nie utożsamia – por. O’Collins, *Revelation*, 144; O’Collins, *Inspiration*, 96; O’Collins, *Rethinking Fundamental Theology*, 213. Por. także: Mansini, *Ecclesiology*, 66, przyp. 1 („Scripture is the exclusive record of the revelation that meets us as revelation”) oraz Sandra Marie Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, 2nd ed (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999), 46.

⁷⁵ Por. Skierkowski, “Objawienie – wiarygodność – przekaz,” 145.

Zdaniem O'Collinsa „wiara w” i „wiara że” muszą obejmować również akceptację fundamentalnego świadectwa Objawienia Bożego w pismach Starego i Nowego Testamentu. Wierzący w swoim doświadczaniu przez wiarę Boga i tego, kim On jest, polegają na świadectwie proroków i apostołów⁷⁶. O'Collins wyjaśnia, że dialogiczna koncepcja Objawienia pociąga za sobą w sposób konieczny komunikowalność Objawienia, które daje się wyrazić w propozycyjalnych twierdzeniach (jest *propositionable*)⁷⁷. Wszelkiemu zresztą doświadczeniu ludzkiemu towarzyszy według tego uczonego interpretacja i artykulacja, która nie jest drugorzędna względem pierwotnego doświadczenia, gdyż już w nim samym jest zawarta poznawcza treść⁷⁸. O akcie Objawienia można mówić, że się wydarzył, gdy osiągnął swój cel – odpowiedź wiary. Nierozpoznane i nieprzyjęte Objawienie byłoby według uczonego oksymoronem⁷⁹.

Były profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego jest zdania, iż „nazywanie objawienia *locutio Dei* lub *Dei Verbum* nieuchronnie pociąga za sobą uznanie jakiegoś poznawczego wymiaru objawienia. [...] ‘Dialog (*dialogos*)’ zakłada ‘słowo (*logos*)’ przekazane, zrozumiałe znaczenie czy, innymi słowy, sens”⁸⁰. Potwierdzają to klasyczne wyznania wiary, w których jezuita uznaje *lex credendi* za pochodne względem *lex revelandi*⁸¹. Na skutek spotkania z Bogiem objawiającym się w Chrystusie (pierwszorzędny sens objawienia) w sposób dramatyczny zmienia się poznanie Boga (objawienie we wtórnym sensie), a wtórnie razem z tym odsłania się prawda o świecie, a zwłaszcza o człowieku przyjmującym Objawienie⁸².

Wśród polskich teologów bodaj najmocniej na nierozzerwalność obu biegunów Objawienia, osobowego i propozycyjnego, zwrócił uwagę Janusz

⁷⁶ Por. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 16, przyp. 51.

⁷⁷ O'Collins, *Revelation*, 12–13; O'Collins, *Rethinking Fundamental Theology*, 67; O'Collins, *Inspiration*, 89. Por. także: Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 15. Robert Woźniak również ukazuje Objawienie jako wydarzenie międzyosobowe, spotkanie i dialog, któremu propozycyjalny aspekt Objawienia jest podporządkowany – Woźniak, *Praca nad dogmatem*, 33.

⁷⁸ Por. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 15.

⁷⁹ Por. O'Collins, *Revelation*, 76–77; O'Collins, *Inspiration*, 102. Por. także: Bernard Sesboué, *Ewangelia i Tradycja*, trans. Agnieszka Kuryś, A Ω 28 (Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, 2012), 24.

⁸⁰ O'Collins, *Revelation*, 16, 18 (cyt. w: Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, 45). Por. O'Collins, *Rethinking Fundamental Theology*, 67–68.

⁸¹ O'Collins, *Revelation*, 16.

⁸² O'Collins, *Revelation*, 6–7, 13, 16–17, 79–80. Objawienie się Boga i związane z tym objawienie różnicy między Bogiem a stworzeniem są decydujące dla „sobości” ludzkiego bytu – por. Robert J. Woźniak, *Różnica i tajemnica: Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości* (Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W Drodze”, 2012), 9.

Królikowski. Afirmuje on zmianę ogólnej perspektywy w konstytucji o Objawieniu Bożym, z której treści wynika, iż przedmiotem materialnym wiary nie są jedynie prawdy objawione (misteria), ale jest nim rzeczywistość i życie Boga udzielającego się człowiekowi i czyniącego go uczestnikiem boskiego życia. Jednocześnie zauważa, że „element intelektualny przedmiotu wiary [...] jest włączony w szerszą, obejmującą całe życie i całą osobę relację, jaka nawiązuje się między Bogiem i człowiekiem”⁸³. Dogmatyk akceptuje bez zastrzeżeń chrystocentryczną perspektywę *Dei verbum*, ale zarazem uwypukla, że centrum wiary chrześcijańskiej jest nierozdzielna jedność Osoby i posłania Jezusa Chrystusa w łączności z Jego nauczaniem. Pozostawiona przez Wcielonego doktryna nie może zostać oddzielona od „Ja” Osoby Słowa, owszem „należy stanowczo stwierdzić, że osoba Jezusa *jest* Jego doktryną, a Jego doktryną *jest* On sam”⁸⁴. To właśnie z tego powodu, uważa Królikowski:

wiara w Jezusa jako Chrystusa, jest rzeczywiście wiarą *osobową*. Tak ujęta wiara nie polega na uznaniu z większym bądź mniejszym przekonaniem oraz na teoretycznym zaakceptowaniu jakiegoś systemu, ale na przyjęciu tej osoby, którą jest Słowo. Jest ona przyjęciem Słowa jako osoby i osoby jako Słowa. A ponieważ On jest swoją doktryną, także Jego nauczanie wpisuje się w wyznanie wiary w Niego – i to wpisuje się w całościowo nowym i specyficznym sensie⁸⁵.

Uczony odnotowuje, że już z treści ksiąg natchnionych wynika, iż kwestia zaufania Bogu (*fides fiducialis*) zawsze pozostaje związana z wyznaniem wiary (*fides dogmatica*). Osobisty i egzystencjalny akt wiary nie jest oddzielony od dogmatycznego wyznania wiary, i odwrotnie: wyznanie wiary nie jest oddzielone od egzystencjalnego aktu wiary⁸⁶. Królikowski idzie maksymalnie daleko w uznaniu nierozzerwalności wyznania wiary i aktu wiary. Jego zdaniem przedmiot wiary wpływa na sam akt wiary (jego naturę i przymioty) i jego konkretny wyraz.

⁸³ Janusz Królikowski, *Credo – credimus. Wymiary przedmiotowe aktu wiary* (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, 2018), 46 (dot. cyt. i parafrazy go poprzedzającej). W prywatnej korespondencji ze mną autor podkreślił znaczenie wcześniejszej refleksji teologicznej, np. szkoły z Tybingi, na zwrot dokonany w *Dei verbum* (mail w archiwum autora).

⁸⁴ Królikowski, *Credo – credimus*, 180 (dot. cyt. i parafrazy go poprzedzającej).

⁸⁵ Królikowski, 180.

⁸⁶ Por. Janusz Królikowski, “The Symbol of Faith in Theology and in Preaching,” *Teologia w Polsce* 14, no. 1 (2020), 61–62, <https://doi.org/10.31743/twp.2020.14.1.03>. Por. także: Kevin E. O’Reilly, “The Theological Hermeneutics of St. Thomas and Benedict XVI,” *Angelicum* 97, no. 1 (2020), 48 (poprzez artykuły wiary wierzący nawiązuje duchowy kontakt z rzeczywistością przez nie wyrażaną).

Dychotomiczne rozdzielanie *fides qua* i *fides quae* musiałoby oznaczać, że treść wiary, jako drugorzędna wobec osobistej i osobowej wiary człowieka, nie miałaby na nią wpływu⁸⁷. Wbrew temu, utrzymuje Królikowski, trzeba uznać, iż akt wiary jest warunkowany przez przedmiot wiary, jeśli ma się ku niemu zwrócić⁸⁸.

Zagadnienie to wprost dotyczy kwestii rozumienia Objawienia Bożego – nie istnieje ono poza treściami objawionymi, stanowią one jego wewnętrzną rzeczywistość konstytuującą każdą *fides qua* i wyznaczającą jej wymiary – podkreśla z całą mocą dogmatyk⁸⁹.

Dei Filius i *Dei verbum* z perspektywy „hermeneutyki reformy”

Teologia otrzymuje przedmiot swoich badań od Kościoła, którego wiara jest autentycznie interpretowana przez Magisterium. Z tego powodu, jak podkreśla Międzynarodowa Komisja Teologiczna, Urząd Nauczycielski stanowi integralną część dzieła teologicznego⁹⁰. Oznacza to, że w teologii należy wziąć pod uwagę również wypowiedzi magisterialne dotyczące Objawienia, które samo w sobie jest także przedmiotem refleksji dogmatycznej⁹¹. Tym bardziej należy odwołać się do Magisterium, że poprzedni paragraf pośrednio ukazał, iż na odczytanie treści konstytucji *Dei Filius* i *Dei verbum* rzutowały poglądy konkretnych teologów czy szkół teologicznych.

W poniższym paragrafie chciałbym wziąć w nawias istniejące komentarze do konstytucji soborowych i spróbować odczytać ducha konstytucji w samej literze tekstów, opierając się na, jak to określał papież Benedykt XVI, „hermeneutyce reformy”. Przyjmuję za pewnik, że nie jest możliwa sytuacja, w której późniejszy sobór zaprzecza wypowiedziom poprzedniego, natomiast może dokonywać nowego ich odczytania w ramach reformy niezrywającej ciągłości z Tradycją⁹².

⁸⁷ Por. Królikowski, *Credo – credimus*, 12, 15–16, 283. Por. także: Kościoła *Dominus Iesus*,” in *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, ed. Janusz Królikowski and Zygmunt Zimowski (Tarnów: Biblos, 2002), nr 7; *Katechizm Kościoła katolickiego* (Poznań: Pallottinum, 2009), nr 150.

⁸⁸ Królikowski, *Credo – credimus*, 183.

⁸⁹ Królikowski, 284. W prezentacji poglądów dogmatyka korzystałem również z: Sławomir Zatwardnicki, *Apostolski Kościół a Pismo apostołskie* (Wydawnictwo Academicum, 2024), <https://doi.org/10.52097/acapress.9788367833134>, 117–18.

⁹⁰ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: Perspektywy, zasady i kryteria*, trans. Krzysztof Stopa (Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2012), nr 37.

⁹¹ Por. Woźniak, *Różnica i tajemnica*, 5.

⁹² Por. Benedykt XVI, „Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu. Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej (22.12.2005),” 2005, <https://opoka>.

W omówieniu treści *Dei Filius* i *Dei verbum* poprzestaję na wskazaniu, że w obu konstytucjach są obecne oba wspomniane wyżej bieguny, personalistyczny i propozycjonalny.

Coś więcej niż Objawienie propozycjonalne w konstytucji o wierze katolickiej

Podkreśliwszy katolickie przekonanie, że naturalnym rozumem można z rzeczy stworzonych poznać Boga jako początek i cel wszystkich rzeczy, dodali ojcowie soborowi, że „spodobało się Jego mądrości i dobroci objawić rodzajowi ludzkiemu [*humano generi revelare*] także inną i to nadprzyrodzoną drogą – siebie samego oraz odwieczne postanowienia swej woli [*se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta*]”⁹³. W tym wprost personalistycznym ujęciu odróżniona została wiedza o Bogu dostępna rozumowi naturalnemu od Boga objawiającego siebie samego i swoje odwieczne postanowienia.

Celem tego Objawienia jest jakiś rodzaj uczestnictwa w Bogu. „Bóg bowiem w swej nieskończonej dobroci skierował człowieka w stronę celu nadprzyrodzonego, aby uczestniczył w Bożych dobrach [*bona divina*], które przewyższają zupełnie poznanie ludzkiego rozumu” (DH 3005; BF 642). Nie mówi się w *Dei Filius* co prawda o uczestniczeniu w życiu Bożym, ale o uczestniczeniu w Bożych dobrach. Tyle że dobra te należy rozumieć w duchu fragmentu Pawłowego listu, do którego konstytucja się odnosi: „lecz właśnie głosimy, jak zostało napisane, to, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9).

Dalej jest napisane, że „[...] jesteśmy zobowiązani Bogu objawiającemu się [*revelanti Deo*] okazać przez wiarę zupełne posłuszeństwo umysłu i woli” (DH 3008; BF 645). Nie chodzi tylko o zgodę rozumu, skoro jest mowa również o woli; prawdopodobnie intencją ojców było w tym miejscu ukazanie, że

org.pl/biblioteka/W/WP/ benedykt_xvi/przemowienia/kuriarz_22122005.html; Kongregacja Nauki Wiary, „Nota zawierająca wskazania duszpasterskie na Rok Wiary,” 2012, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120106_nota-anno-fede_pl.html; por. Sławomir Zatwardnicki, „Hermeneutyka reformy czy zerwania? Benedykta XVI (Josepha Ratzingera) troska o poprawną interpretację *Vaticanum Secundum*,” *Communio: Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 37, no. 4 (2017), 113–14, 135–36.

⁹³ Ignacy Bokwa, ed., *Breviarium fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (Poznań: Drukarnia i Księgarnia Świętego Wojciecha, 2007), nr 641 (dalej: BF) (DH 3004).

odповідź dotyczy całego człowieka i że jest to odpowiedź Bogu objawiającemu siebie i prawdy wiary.

Ważne jest także, że cały proces przyjmowania jest widziany z perspektywy teologicznej – stąd passusy o wierze jako cnotcie nadprzyrodzonej, „przez którą za natchnieniem i za pomocą łaski Bożej [*Dei aspirante et adiuvante gratia*] wierzymy w prawdziwość rzeczy objawionych [*revelata vera*]”. Przy czym wiara ta opiera się na autorytecie „samego objawiającego się Boga [*ipsius Dei revelantis*] [...]” (DH 3008; BF 645). Dalej mówi się o przyświadczeniu wiary, że nie można „przyjąć ewangelicznego przepowiadania «bez oświecenia i natchnienia Ducha Świętego [*absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti*] [...]»” (DH 3010; BF 647), a także o tym, że „Bóg, który objawia tajemnice [*Deus, qui mysteria revelat*]”, również „wszczepia wiarę [*et fidem infundit*]” (DH 3017; BF 654). Nie jest jasne, czy te słowa należałoby czytać w duchu suarezjańskim (najpierw to, co objawione, potem wiara), czy Tomaszowym (wiara towarzysząca poznaniu tego, co objawione), ale na pewno podkreślona została konieczność cnoty nadprzyrodzonej w przyjęciu Objawienia i poznawaniu boskich rzeczy (DH 3019; BF 656)⁹⁴. To jednak coś więcej niż wiara w Boga jako gwaranta prawdziwości twierdzeń propozycyjalnych.

W konstytucji *Dei Filius* znajduje się wskazanie na Objawienie Boga w Chrystusie. Po stwierdzeniu, że Bogu się spodobało objawić siebie samego i postanowienia swojej woli, ojcowie odsyłają do Hbr 1,1 (DH 3004; BF 641): „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców [naszych], a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna”⁹⁵.

Nadprzyrodzone Objawienie ma swoją genezę chrystologiczno-pneumatologiczną: apostołowie otrzymali je z ust Chrystusa (dosł. *quae ipsius Christi ore*) lub dzięki natchnieniu Ducha Świętego i przekazali kolejnym pokoleniom (por. DH 3006; BF 643). W tych stwierdzeniach rozumienie Objawienia wydaje się zawężone do nadprzyrodzonej nauki (por. także „naukę wiary” w DH 3020; BF 657), ale nie musi tak być koniecznie, skoro dalej jest mowa o objawionych przez Chrystusa i Ducha Świętego misteriach (por. DH 3015; BF 652). Na źródło w Chrystusie wskazuje również passus, w którym mówi się, iż cały boski depozyt został przekazany Oblubienicy Chrystusowej (DH 3020; BF 657).

Ojcowie soborowi powołują się na J 1,17 (łaska i prawda przyszły przez Chrystusa); 1 Kor 2,7–8.10 (tajemnica mądrości Bożej przeznaczona przez Boga ku

⁹⁴ W interpretacji Hvidta w *Dei Filius* następuje rozróżnienie na działanie Boga i Objawienie. Samo działanie Boga pozwalające człowiekowi partycypować w *bona divina*, w tym wewnętrzna pomoc Ducha Świętego, nie są bezpośrednio powiązane z tym, co zostało objawione – por. Hvidt, *Christian Prophecy*, 160.

⁹⁵ W rzeczywistości cytaty pochodzą z wersetów pierwszego i drugiego.

chwale ludzi została objawiona przez Ducha przenikającego głębokości Boga samego) oraz Mt 11,25 (prostaczkowie przyjmują Objawienie pochodzące od Ojca). Tym samym zostaje wskazane, że Objawienie mające swoje źródło w Ojcu i Jego woli zostało dane przez Chrystusa i Ducha Świętego (DH 3015; BF 652).

„To właśnie nadprzyrodzone objawienie [*supernaturalis revelatio*] zgodnie z wiarą Kościoła powszechnego ogłoszoną na świętym Soborze Trydenckim jest zawarte [*continentur*] «w księgach spisanych i w tradycjach nie spisanych [*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*], które Apostołowie otrzymali z ust samego Chrystusa lub sami dzięki natchnieniu Ducha Świętego przyjęli i tak je przekazali jakby z rąk do rąk aż do naszych czasów [...]»” (DH 3006; BF 643). Nie zostaje podjęta kwestia, czy Objawienie w całości „mieści” się w Piśmie i niespisanych tradycjach; ojców soboru chodzi raczej o podkreślenie dostępu do Objawienia Bożego na tej podwójnej drodze. Kryje się w tym założenie, że to, co objawione, może być wyrażone i przekazane kolejnym pokoleniom.

Pośrednio już same cytaty, do których odwołano się w konstytucji, potwierdzają, że to, co jest w niej rozumiane pod pojęciem Objawienia, zostało zapisane w natchnionych księgach, przy czym nie jest to jeszcze ostatnie słowo, jeśli chodzi o propozycjonalny wymiar tego, co zostało objawione. *Dei Filius* wyraża przekonanie o możliwości jakiegoś zrozumienia przez rozum (oświecony wiarą!) tajemnic przez analogię z rzeczami poznawanymi w sposób naturalny lub przez powiązanie misteriów między sobą i z ostatecznym celem człowieka (DH 3016; BF 653). Również ten podwójny (Objawienie zawarte w natchnionym Piśmie; wyrażalne w słowach zrozumienie tajemnic wiary), a nawet potrójny (bo dochodzi do tego Kościół pełniący rolę „stróża i nauczyciela objawionego słowa [*verbi revelati*]” – DH 3012; BF 649) stopień Objawienia każe wprowadzić rozróżnienie – nawet jeśli nie jest ono *explicite* obecne w konstytucji – na samo Objawienie oraz jego propozycjonalny wyraz.

Czym jest ta przekraczająca możliwości poznania ludzkiego rozumu wiedza objawiona przez Boga? Piszą ojcowie: „Temu to Bożemu objawieniu [*divinae revelationi*] należy przypisać, że to, co spośród Bożych spraw [*rebus divinis*] samo przez się nie jest dostępne dla ludzkiego rozumu, [...] mogą wszyscy łatwo poznać [...]” (DH 3005; BF 642). Chodzi o sprawy Boże nie w rozumieniu – przynajmniej nie od razu – doktryny, ale raczej o misteria chrześcijańskie, które z kolei dają się wyrażać w formie propozycjonalnych twierdzeń.

W rozdziale czwartym, dotyczącym relacji wiary i rozumu, podkreślone zostało przekonanie Kościoła o podwójnym porządku poznania: „oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone nam są również do wierzenia zakryte w Bogu tajemnice [*mysteria in Deo abscondita*], których nie można poznać bez objawienia Bożego [*quae, nisi revelata divinitus, innotescere*”

non possunt]" (DH 3015; BF 652). Misteria te zostały objawione z woli Ojca przez Chrystusa i Ducha Świętego (DH 3015; BF 652). Dlatego umysł, który został oświecony światłem wiary, „oddaje się wiedzy o rzeczach Boskich [*rerum divinarum scientiam excolat*]" (DH 3019; BF 656).

Bardzo ważny dla moich rozważań jest fragment następujący:

Kiedy zaś rozum oświecony wiarą szuka starannie, nabożnie i trzeźwo, otrzymuje z daru Bożego jakieś zrozumienie [...] tajemnic [*Deo dante mysteriorum intelligentiam*], bądź dzięki analogii z rzeczami, które poznaje w sposób naturalny, bądź dzięki powiązaniom tajemnic między sobą [*mysteriorum ipsorum nexu*] i z celem ostatecznym człowieka. Nigdy jednak rozum nie jest zdolny do ich przeniknięcia, tak jak przenika prawdy [*veritatum*], które stanowią jego właściwy przedmiot. Boże bowiem tajemnice [*Divina enim mysteria*] ze swej natury tak przerastają umysł stworzony, że nawet podane w Objawieniu [*revelatione tradita*] i przyjęte przez wiarę pozostają jeszcze okryte zastoną wiary i otoczone mrokiem tak długo, dopóki w tym śmiertelnym życiu «jesteśmy pielgrzymami z daleka od Pana; albowiem według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy» (2 Kor 5,6n.) (DH 3016; BF 653).

W tym passusie raz jeszcze jest mowa o tajemnicach Bożych, i to powiązanych wzajemnie ze sobą, tak że tworzą *nexus mysteriorum*. Rozróżnienie na misteria i rzeczy poznawalne rozumem naturalnym albo na misteria i prawdy stanowiące przedmiot poznania rozumu naturalnego zamyka drogę interpretowania koncepcji Objawienia Soboru Watykańskiego I w duchu Objawienia doktrynalnego, jaki się mu przypisuje. Raczej chodzi o Boże tajemnice podane w Objawieniu i przyjmowane wiarą. W jednym tylko miejscu jest mowa wprost o doktrynie: „Nauka wiary [*fidei doctrina*] bowiem objawiona przez Boga [*quam Deus revelavit*] nie została podana jako filozoficzny twór, który może być udoskonalony przez umysł ludzki, ale jako Boski depozyt [*divinum depositum*] została przekazana Oblubienicy Chrystusowej [...]” (DH 3020; BF 657).

Propozycjonalny aspekt Objawienia w konstytucji *Dei verbum*

Zgodnie ze wstępem do konstytucji *Dei verbum* zamiarem ojców soborowych jest przedłożenie autentycznej nauki o Objawieniu Bożym i jego przekazywaniu (DV 1). Objawienie zostało ukazane z perspektywy trynitarnej:

Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić samego siebie [*Seipsum revelare*] i ukazać tajemnicę swej woli [*et notum facere sacramentum voluntatis*]

suae] (por. Ef 1,9), dzięki której ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się współuczestnikami Bożej natury (por. Ef 2,18; 2 P 1,4) (DV 2).

Pod koniec pierwszego rozdziału znajduje się twórcza releksja wypowiedzi poprzedniego soboru: „Poprzez Objawienie Bóg zechciał ukazać i ofiarować siebie samego [*Divina revelatione Deus Seipsum manifestare ac communicare voluit*] oraz odwieczne zamiary swej woli [*aeterna voluntatis suae decreta*] dotyczące zbawienia ludzi [...]” (DV 6). W tym samym numerze przytacza się zdanie z *Dei Filius* mówiące o tym, że celem Objawienia jest uczestnictwo ludzi w Bożych dobrodziejstwach [*bona divina*] przewyższających pojmowanie ludzkiego rozumu (DV 6; por. DH 3005; BF 642).

W stosunku do stwierdzeń Vaticanum Primum rysuje się znacząca różnica, ale zarazem i ciągłość. Co prawda ojcowie Soboru Watykańskiego II piszą o ukazaniu tajemnicy [*sacramentum*] woli Bożej, ale przywołują również język poprzedniego soboru, który naucza o dekretach Bożej woli. Fraza mówiąca o tym, że Bogu spodobało się objawić [*revelare*] ludzkości, zostaje zastąpiona sentencją, że poprzez Objawienie Bóg ukazał i ofiarował [*manifestare ac communicare*] samego siebie. Wyraźniej wybrzmiewa obecny już w *Dei Filius* personalny aspekt Objawienia Bożego. Jednak Objawienie nie jest utożsamione z tym „ukazaniem i ofiarowaniem samego siebie”, raczej to się dzieje poprzez Objawienie⁹⁶. Celem Objawienia jest uczestnictwo w naturze Bożej, czyli przebóstwienie, ale mowa jest również, za poprzednim soborem, o uczestnictwie w dobrodziejstwach Bożych.

Novum konstytucji *Dei verbum* dobrze wyraża treść numeru 2, w którym wskazuje się, że prócz słów walor objawieniowy mają również czyny: „Ta ekonomia Objawienia realizuje się przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą połączone, tak że czyny dokonane przez Boga w dziejach zbawienia ujawniają i potwierdzają doktrynę i sprawy wyrażone w słowach, słowa zaś obwieszczają czyny i rozświetlają zawartą w nich tajemnicę”. Jeśli nie sposób Objawienia sprowadzić do wymiaru propozycjonalnego, to jednak zarówno ze słowami, jak i czynami (obwieszczane i rozświecane słowem) łączy się aspekt propozycjonalny.

Ekonomia zbawienia, która została zapowiedziana, oznajmiona i wyłożona w Starym Testamencie przygotowującym przyjście Chrystusa, jest słowem Bożym (DV 14–15). Z kolei w Nowym Przymierzu Bóg mówi przez Osobę Syna (por. Hbr 1,1–2) i przez słowa i czyny Wcielonego Słowa się objawia (DV 4). Akcent

⁹⁶ Być może słowa te wyrażają pogląd o związku Trójcy ekonomicznej z immanentną. Por. Paluch, „Prawda objawiona?” 21, przyp. 29.

w *Dei verbum* pada na to, że Objawienie Boże dokonuje się w Chrystusie będącym Pośrednikiem i Pełnią Objawienia (DV 2 i 7). To właśnie Syn, „człowiek do ludzi” posłany, „mówi słowa Boże” (por. J 3,34) i opowiada „o głębi Boga” tym, pośród których zamieszkał (por. J 1,1–18) (DV 4).

Pisma, jako natchnione przez Boga i spisane pod natchnieniem, przekazują słowo Boże i sprawiają, że może rozbrzmiewać głos Ducha Świętego (DV 21⁹⁷). Przez Pismo (rozumiane i oddziałujące w Tradycji) Bóg rozmawia z Oblubienicą Syna, a Duch Święty sprawia, że słowo Chrystusa przebywa w wierzących (DV 8 i 21). Mimo że w konstytucji unika się całkowitego utożsamienia słowa Bożego ze słowem spisanym, słowo i Pismo są do siebie maksymalnie zbliżone. W numerze 21 konstytucji treść Hbr 4,12 została odniesiona do Pisma, a w numerze 24 zostało podkreślone, że „Święte Pisma zawierają bowiem słowo Boga [*Sacrae autem Scripturae verbum Dei continent*], a jako natchnione rzeczywiście są słowem Boga [*quia inspiratae, vere verbum Dei sunt*]”⁹⁸.

O Piśmie twierdzi się, że „jest słowem Boga utrwalonym na piśmie pod natchnieniem Ducha Bożego”, a o Tradycji, że „słowo Boga powierzone Apostołom przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego przekazuje w całości [...]” (DV 9). Mająca apostolską genezę Tradycja w Duchu Świętym rozwija się, bo wzrasta „zrozumienie zarówno przekazanych spraw, jak i słów (*rerum quam verborum*)”, a dzięki temu „samo Pismo święte pełniej jest rozumiane i nieustannie skutecznie oddziałuje” (DV 8). Ojcowie soboru stwierdzają, że „święta Tradycja, Pismo święte i Urząd Nauczycielski Kościoła według mądrego Bożego postanowienia tak ściśle łączą się ze sobą i zespalają (*inter se connecti et consociari*), że jedno bez pozostałych nie może istnieć [...]” (DV 10).

Pismo i Tradycja, które „ściśle łączą się z sobą i przenikają (*arcte inter se connectuntur atque communicant*)” (DV 9), „stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego (*unum verbi Dei sacrum depositum constituunt*)” (DV 10). Dopiero w połączeniu z Tradycją Pismo staje się najwyższą regułą wiary Kościoła (por. DV 21). Magisterium „z nakazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego (*ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente*) pobożnie słucha [...] Bożego słowa, święcie strzeże i wiernie wyklada” (DV 10). Przyjęcie Objawienia Bożego w Chrystusie skutkuje proklamacją słowa mającego moc doprowadzenia do wiary, nadziei i miłości (DV 1). Czerpiąc z jednego depozytu wiary, Urząd

⁹⁷ Dlatego Pismo powinno być czytane i wyjaśniane *eodem Spiritu quo scripta est* – DV 12.

⁹⁸ Por. Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* (2010), nr 17: „Chociaż słowo Boże poprzedza i przewyższa Pismo święte, to jednak, jako natchnione przez Boga, Pismo zawiera słowo Boże (por. 2 Tm 3, 16) «w sposób absolutnie wyjątkowy»” (wł. „Sebbene il Verbo di Dio preceda ed ecceda la sacra Scrittura, tuttavia, in quanto ispirata da Dio, essa contiene la Parola divina (cfr 2Tm 3,16) «in modo del tutto singolare»”).

Nauczycielski podaje wiernym to, co objawione przez Boga (DV 10). Jeśli już głoszenie słowa zakłada twierdzenia propozycjonalne, tym bardziej dotyczy to przekazywania *divinitus revelata* i definiowania doktryny.

Jednak nie tylko nauka Kościoła, ale już samo Pismo Święte charakteryzuje się propozycjonalnością, którą ojcowie soboru łączą z natchnieniem Ducha Świętego: „Prawdy przez Boga objawione (*Divinitus revelata*), zawarte i przedłożone na piśmie w księgach świętych (*in Sacra Scriptura litteris continentur et prostant*) zostały spisane pod natchnieniem Ducha Świętego” (DV 11). *Divinitus revelata* należałoby zapewne postrzegać szerzej niż jedynie prawdy doktrynalne, skoro całe Pismo wraz ze wszystkimi jego częściami, jako spisane pod natchnieniem, ma Boga za Autora (DV 11 i 16) i nie tylko zawiera słowo Boga, ale nim jest (DV 24).

Nie oznacza to, że Pismo Święte jest kompendium bezpośrednio dostępnych twierdzeń propozycjonalnych. Co prawda w numerze 11 *Dei verbum* podkreślono, że „wszystko to, co autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, twierdzą, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego”, ale wyprowadzono z tego wniosek dotyczący raczej wypowiedzi odczytywanej w kontekście całej Biblii: „księgi Pisma w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą [*firmiter, fideliter et sine errore docere*] prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia” (DV 11). Jak można domniemywać, prawda wykracza poza twierdzenia propozycjonalne, skoro obejmuje wszystko to, co zostało zapisane dla zbawienia, a co domaga się z kolei interpretacji właściwej świętej księdze: aby „poznać to, co Bóg zechciał nam przekazać (*communicare voluerit*)”, należy zbadać, „co hagiografowie rzeczywiście zamierzali powiedzieć (*significare intenderint*) i co przez ich słowa spodobało się Bogu ujawnić (*et eorum verbis manifestare Deo placuerit*)” (DV 12).

Konieczne jest zarówno wzięcie pod uwagę gatunków literackich („niejednakowo bowiem podawana jest i wyrażana prawda” – DV 12), jak i zasad teologicznych w hermeneutyce biblijnej (wymienione zostały: jedność Pisma, żywa Tradycja całego Kościoła i analogia wiary), które pozwolą czytać Pismo w Duchu, w którym ono zostało spisane, i tym samym znaleźć właściwe znaczenie tekstów (*sacrorum textuum sensum*) (DV 12). Istotny jest również fakt, że księgi starotestamentowe, choć „ujawniają [...] prawdziwą Bożą pedagogię”, to „zawierają także rzeczy niedoskonałe i przejściowe” (DV 15). Słowo Boże ujawnia siebie i swoją moc najpełniej w pismach nowotestamentowych (DV 17). Właśnie w relacji między obu testamentami (por. DV 16) należy też szukać rozumienia propozycjonalnego wymiaru Pisma, zwłaszcza Starego Testamentu. Szczególna wartość, także propozycjonalna, Nowego Testamentu, wynika ze związku z „wydarzeniem Chrystusa” pełnego łaski i prawdy (por. J 1,14)

oraz ogłoszeniem wcześniej zakrytej tajemnicy apostołom i prorokom (por. Ef 3,4–6) (DV 17).

Ewangelie zajmujące najważniejsze miejsce w kanonie nowotestamentowym zachowują formę przepowiadania, ale dostarczają nieskażonej prawdy o Jezusie. Jego słowa i czyny zostają ukazane przez hagiografów (a wcześniej apostołów) „w pełniejszym zrozumieniu (por. J 2,22; 7,39; 12,16; 14,26; 16,12n), którym cieszyli się pouczeni chwalebnymi wydarzeniami Chrystusa i oświeceni światłem Ducha prawdy (por. J 14,26; 16,13)” (DV 19). Ewangelisci po to spisali Ewangelie, „abyśmy poznali prawdę słów (por. Łk 1,1n), w których otrzymaliśmy pouczenie” (DV 19). Pozostałe pisma nowotestamentowe są świadectwem głoszenia Ewangelii, budzenia wiary w Chrystusa i gromadzenia się Kościoła (DV 17), zaświadczać o Chrystusie i pełniej objaśniają Jego nauczanie, ogłaszają potęgę Jego dzieła, opowiadają o początkach Kościoła i zapowiadają jego spełnienie w chwale (DV 20).

Propozycyjalny wymiar Objawienia odgrywa dużą rolę w teologii. Opiera się ona „na spisanim słowie Bożym [*verbo Dei scripto*] w łączności ze świętą Tradycją [*una cum Sacra Traditione*] jakby na trwałym fundamencie” (DV 24) i zgłębia „w świetle wiary całą prawdę zawartą w tajemnicy Chrystusa” (DV 24). Wyraża ją następnie, trzeba dopowiedzieć, w propozycyjalnych twierdzeniach.

Wspólny mianownik: związek wymiarów personalnego i propozycyjnego

W obu konstytucjach wskazano na trynitarny wymiar Objawienia, którego kulminacją jest Objawienie się Boga w Słowie Wcielonym i aktywności Ducha Świętego. Nie jest niespodzianką, że personalistyczny charakter Objawienia wybrzmiewa dużo wyraźniej w *Dei verbum* niż w *Dei Filius*. Żadną miarą jednak nie można mówić o „zerwaniu” z nauką poprzedniego soboru, lecz o twórczej reлектurze. Postulowana przez papieża Benedykta XVI „hermeneutyka reformy”, zastosowana do interpretacji wypowiedzi obu soborów, pozwala zidentyfikować oba bieguny: samo-darowanie się Boga na drodze Objawienia oraz to, co objawione.

Tam, gdzie Sobór Watykański I od razu przechodził do słowa objawionego, Sobór Watykański II akcentuje żywe Słowo, a słowo biblijne ujmuje w relacji do Osoby Chrystusa. Poza tym konstytucja o wierze katolickiej mówi, że Bogu spodobało się objawić siebie samego i skierować człowieka w stronę uczestnictwa w Bożych dobrach. Zapewne mocniej wybrzmiewa w *Dei verbum* skoncentrowanie na Chrystusie, ale chrystologiczna lektura, jako zgodna z Tradycją

Kościół, jest oczywiście zakładana również przez ojców Vaticanum Primum. Punkt ciężkości w konstytucji o Objawieniu Bożym został przeniesiony z tego, co objawione, na Osobę Wcielonego jako Objawiciela. Liczą się nie tylko słowa, i nawet nie tylko słowa w związku z czynami, ale posłany Syn.

Z kolei propozycjonalny aspekt Objawienia dowartościowany w *Dei Filius* otrzymuje na Soborze Watykańskim II najgłębsze z możliwych – chrystologiczne – uzasadnienie. Powiedziałbym nawet, że im bardziej zostaje dowartościowany wymiar personalny, tym większej wagi nabiera propozycjonalny. Związany ze Wcieleniem jakościowy skok między obu przymierzami równocześnie sprawia jakościową różnicę w podejściu do słowa Bożego. Przy czym rysuje się różnica między propozycjonalnymi a doktrynalnymi twierdzeniami. Nie wszystko w Piśmie jest doktryną, słowo Boże spisane pełni swoją rewelatywno-soteriologiczną funkcję nie tylko (nie przede wszystkim?) na drodze przekazu nauki wiary.

Sobór Watykański I częściej niż o „nauce wiary” (tak tylko w jednym miejscu) pisze o objawionych rzeczach czy sprawach Bożych bądź misteriach wiary lub wręcz ukrytych w Bogu tajemnicach. Boże misteria podane w Objawieniu, a przyjmowane wiarą dają się oczywiście wyrażać w propozycjonalnych twierdzeniach, ale jako przewyższające rozum, nie mogą być sprowadzone do doktryny (albo, patrząc od drugiej strony, doktryna Kościoła różni się od propozycjonalnej wiedzy, bo odsyła do rzeczywistości nadprzyrodzonych, których rozum nie przenika). Oświecony wiarą rozum może natomiast otrzymać jakieś zrozumienie między innymi na drodze badania powiązań w *nexus mysteriorum*. Z kolei wzmianka o nauce doktryny sugeruje, że rzeczywiście ojcowie widzą ten doktrynalny aspekt jako na tyle ważny, że uważają doktrynę za objawioną przez Boga.

Wydaje się, że zakładają płynną granicę między samymi misteriami, słowem Bożym spisany świadczącym o tych misteriach (także w propozycjonalnych, a nawet doktrynalnych twierdzeniach) i wypowiedziami teologów oraz Magisterium, we wszystkim tym postrzegają już bowiem doktrynę objawioną. Można założyć, że traktują Objawienie jako coś wykraczającego poza sprawy i rzeczy objawione, ale zorientowanego na nie do tego stopnia, że bez możliwości określenia, co zostało objawione (inaczej: bez propozycjonalnych twierdzeń) nie można by mówić o Objawieniu.

Ta „potrójna stopniowość” propozycjonalności daje się wyczytać również z konstytucji *Dei verbum*, w której wybrzmiewa jedność słowa Bożego i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jako jego sługi, a także rola teologii i jej związek ze słowem Bożym spisany. Misterium Chrystusa, w którym zawiera się wszelka prawda wiary, zostało wyrażone w słowie Bożym spisany, będącym fundamentem tak dla refleksji teologicznej, jak i dla magisterialnych orzeczeń (w obu przypadkach Objawienie zostaje wyrażone w propozycjonalnych twierdzeniach).

Urząd Nauczycielski najpierw słucha słowa Bożego, a następnie je głosi i wykląda, co zakłada wagę twierdzeń propozycjonalnych w różnej postaci (czym innym jest głoszenie, a czym innym oficjalne doktrynalne orzeczenia).

Sobór Watykański II, choć odróżnił Objawienie od Pisma Świętego, jednocześnie bardzo mocno, przez zwrócenie uwagi na natchnienie Ducha Świętego, uwypuklił, że Pismo będące słowem Boga zawiera i przedkłada prawdy przez Boga objawione. Należałoby postrzegać Pismo jako kompendium nie propozycjonalnych twierdzeń, lecz wypowiedzi, które do nich prowadzą, gdy ich właściwe znaczenie zostanie odkryte (rola hermeneutyki biblijnej, w tym zwłaszcza zasad teologicznych). Rozróżnienie na intencję autora natchnionego i Boga jako głównego Autora świętych pism każe znów, paradoksalnie, dowartościować literę Pisma (w tym propozycjonalny aspekt natchnionych tekstów), jak i „zrelatywizować” ją ze względu na historyczny wymiar Bożej ekonomii i pedagogii (zwłaszcza gdy chodzi o przeskok między obu testamentami), wykraczanie Bożego zamiaru ponad ludzki, związek słowa z żywym Słowem i posłanym Kościołowi Duchem. Wszystko to oznacza, że do Objawienia propozycjonalnego dopiero należy docierać i że jest to możliwe tylko w Kościele.

W wypowiedziach apostołów i proroków, twierdzi się w konstytucji o Objawieniu Bożym, można usłyszeć głos Ducha Świętego, tyle że jest to możliwe, gdy Pismo jest czytane i wyjaśniane w tym samym Duchu, w którym zostało spisane. Można to zestawzić z konstytucją o wierze katolickiej, w której wyraźnie podkreśla się nadprzyrodzony charakter zarówno Objawienia Bożego, jak i jego przyjęcia ze strony wierzących: ojcowie soboru piszą o oświeceniu i natchnieniu Ducha Świętego oraz o konieczności posiadania nadprzyrodzonej cnoty wiary.

Wskazanie na objawieniową rolę czynów w *Dei verbum* nie oznacza odejścia od propozycjonalnego wymiaru Objawienia. Owszem, *gesta et verba* pozostają ze sobą nierozzerwalnie związane. Bez słów tajemnica dostępna w czynach pozostawałaby nieprzyjęta, a zatem, trzeba powiedzieć, Objawienie nie zaistniałoby (dotyczy to najważniejszych misterii chrześcijańskich – Wcielenia i Paschy). Z kolei poszerzenie perspektywy ze słowa na słowa i czyny zarazem domaga się poszerzonego spojrzenia na propozycjonalny wymiar Objawienia, gdyż po pierwsze słowa są związane z czynami, a po drugie – nie dają się sprowadzić do nauki objawionej. W każdym razie zarówno słowa, jak i czyny kryją w sobie ładunek propozycjonalny, gdyż mogą być obwieszczane i przekazywane (i na tym właśnie koncentruje się Sobór Watykański I, prezentując naukę Kościoła wyprowadzoną bynajmniej nie z samych słów, ale również i z czynów Bożych).

W księgach natchnionych zostało zawarte przede wszystkim przepowiadanie apostoelskie, ale Pismo dopiero razem z Tradycją, co podkreślono w *Dei verbum*, stanowi depozyt słowa Bożego. Słowo Boże zatem nie jest zrównane z Pismem

Świętym (choć pisze się o nim, że jest słowem Boga utrwalonym pod natchnieniem w formie pisma), Tradycja przekazuje słowo Boże w całości, a za najwyższą regułę wiary Kościoła należy uznawać Pismo w połączeniu z Tradycją. Otwiera to pole dla pozaskrypturalnych propozycjonalnych twierdzeń, jakie mogą czy wręcz muszą pojawić się w kościelnym głoszeniu i wykładaniu słowa Bożego (tj. tego, co zostało objawione); tym bardziej że Tradycja (a razem z nią Pismo) podlega rozwojowi warunkowanemu przez wzrost rozumienia przekazanych (objawionych) spraw i słów. Propozycjonalne twierdzenia Pisma i nauczanie Magisterium nie wyczerpują całości Objawienia.

Rekapitulacja i perspektywy dalszych badań

Ze względu na środki docierania Objawienia do adresata wszystkie modele Objawienia można podzielić na dwa rodzaje: manifestacyjne i niemanifestacyjne (propozycjonalne). W Objawieniu propozycjonalnym Bóg albo używa twierdzeń propozycjonalnych jako środków Objawienia albo też twierdzenia te stanowią poznawczą treść Objawienia. W Objawieniu manifestacyjnym twierdzenia propozycjonalne nie są środkiem przekazu Objawienia, stanowią za to treść Objawienia. Można podpisać się pod zdaniem Wahlberga, że jeśli Objawienie jest czymś więcej niż przekazem propozycjonalnych twierdzeń, to nie może być czymś mniej.

Nie wolno Objawienia propozycjonalnego redukować do Objawienia doktrynalnego, a z Biblii czynić kompendium twierdzeń propozycjonalnych czy tym bardziej gotowego systemu doktrynalnego. Również metaforyczny, symboliczny czy narracyjny język biblijny niesie w sobie twierdzenia propozycjonalne, a wręcz niektóre z nich nie mogą zostać wyrażone w inny sposób. Hagiografowie nie muszą wprost stwierdzać tego, co stanowi twierdzenia propozycjonalne lub wręcz podstawę twierdzeń doktrynalnych. Również fikcyjne opowiadania (np. Księga Jonasza) będą niosły twierdzenia propozycjonalne. Z kolei nie wszystkie zdania deklaratywne w księgach natchnionych muszą wyrażać prawdy objawione.

Obecne w literaturze teologicznej klasyfikacje modeli Objawienia uwypuklają których z aspektów Objawienia, ale czynią to zaburzając rozumienie całościowe Objawienia. Można wręcz powiedzieć, że w stosunku do ujęć Objawienia w konstytucjach dwóch ostatnich soborów próby teologicznej refleksji nad Objawieniem mają niestety tendencję do wypaczania nauki Magisterium w tej kwestii. Zaryzykowałbym tezę, że teologowie, zamiast skupić się na rzeczywistej treści konstytucji *Dei Filius* i *Dei verbum*, czytają te dokumenty przez pryzmat refleksji nad Objawieniem dokonywanej przez teologów (np. przez Suáreza czy

neoscholastykę, a nawet Ratzingera, który – trzeba to uczciwie przyznać – jako młody teolog, bardziej podkreślał jednak *novum* konstytucji *Dei verbum* niż jej ciągłość z *Dei Filius*). W ten sposób ulegają pokusie czytania dokumentów raczej w duchu zerwania niż hermeneutyki ciągłości. W rezultacie tych opinii konstytucja o wierze katolickiej zdaje się im proponować model propozycyjalny czy wręcz wyłącznie doktrynalny (Objawienie jako zbiór twierdzeń do przyjęcia przez wiarę), a konstytucja o Objawieniu Bożym stanowić miałaby reakcję nie na twierdzenia pewnych szkół teologicznych, ale właśnie na wypowiedź poprzedniego soboru. Drogą do poprawnego odczytania konstytucji *Dei Filius* jest zastosowanie hermeneutyki reformy i uwzględnienie różnego kontekstu genezy konstytucji, a przede wszystkim wzięcie pod uwagę, że Vaticanum Primum nie oferowało kompleksowego ujęcia. Pomimo różnych ujęć i akcentów, zarówno w konstytucji o wierze katolickiej, jak i w konstytucji o Objawieniu Bożym bieguny personalistyczny i propozycyjalny są obecne.

Hermeneutyka reformy pozwala zidentyfikować i nowość ujęcia Soboru Watykańskiego II, i ciągłość nauczania Kościoła. W *Dei Filius* jest mowa o rzeczach, sprawach czy misteriach Bożych, które objawione i przyjmowane wiarą, są wyrażalne w propozycyjalnych twierdzeniach, lecz nie oznacza to sprowadzenia Objawienia do samej doktryny czy nawet do modelu propozycyjalnego. Jest to raczej przeniesienie zainteresowania od razu na to, co zostało objawione. *Dei verbum*, choć uwypukla samo-objawienie Boga w Chrystusie, równie mocno podkreśla spisane pod natchnieniem słowo Boże, w którym przedłożone zostały objawione prawdy; zakłada twierdzenia propozycyjalne już w samym Piśmie, a jeszcze bardziej w wykładni słowa Bożego przez Magisterium.

Zamiast przeciwstawiać sobie dwa modele Objawienia, raczej należy uznać, że istnieją dwa bieguny integralnego Objawienia (O'Collins). Samo-objawieniu się Boga w Synu i Duchu Świętym towarzyszy poznawczy aspekt zakładający propozycyjalne twierdzenia, bez których Objawienie w ogóle nie zaistniałoby i nie można by mówić o osobowej relacji z Bogiem. Objawiony przedmiot wiary kształtuje akt wiary (Królikowski). Chrystocentryczność Objawienia uwypuklona w konstytucji o Objawieniu Bożym nie tylko że nie przekreśla wymiaru propozycyjalnego, ale wręcz daje mu najgłębsze z możliwych uzasadnienie. Im bardziej podkreśla się wymiar personalistyczny Objawienia, tym większej wagi nabiera wymiar propozycyjalny (zależność wprost proporcjonalna).

Skądinąd potrzebne rozróżnienie na Objawienie i Pismo Święte bywa wyolbrzymiane do tego stopnia, że trudno powiedzieć, co miałoby znaczyć Objawienie poza Pismem Świętym, skoro właśnie ono jest spisany słowem Boga, a zatem Objawieniem. Można i trzeba oczywiście widzieć Objawienie jako wykraczające ponad Pismo oraz uprzednie względem niego i jako takie

niemożliwe do „zawarcia” w Piśmie, ale z kolei nie wolno nie docenić słów biblijnych (w tym i propozycjonalnych twierdzeń) Pisma jako nie tylko świadectwa, ale i nośnika objawiającego działania Boga. Wymiar propozycjonalny Objawienia jest jeszcze ważniejszy w okresie Objawienia zależnego, kiedy dla wierzących pozostają miarodajne Pismo i wyznania wiary sformułowane przez Kościół pierwotny, a bazujące na doświadczeniu Objawienia fundacyjnego, udzielonego pokoleniu apostołskiemu.

Jeśli Wolterstorff rozróżnia Boże autorstwo Biblii od natchnienia, katolicki teolog winien zwrócić baczniejszą uwagę na związek Objawienia propozycjonalnego z doktryną natchnienia. Z pewnością dla zwolenników Objawienia manifestacyjnego, które rzekomo miało się obejść bez propozycjonalnych asercji, doktryna natchnienia stanowi wyzwanie, gdyż domaga się od nich poważnego potraktowania aktywności Ducha Świętego udzielającego charyzmatu natchnienia między innymi właśnie w celu rewelatywnym (Boża interpretacja tego, co objawione). W duchu *Dei verbum* należałoby postrzegać propozycjonalny wymiar Objawienia szeroko, jako obejmujący wszystko to, co w Piśmie znalazło się ze względu na nasze zbawienie. Historyczny wymiar Objawienia pozwala dostrzec dynamiczność również propozycjonalnych twierdzeń.

Jeśli Wahlberg i Wolterstorff mieli rację, że Objawienie propozycjonalne domaga się w mniejszym zakresie interpretacji niż Objawienie manifestacyjne, to należałoby do tego dodać, że jednak pisane pod natchnieniem Ducha teksty winny być właściwie (w tym samym Duchu, w którym zostały spisane) interpretowane, aby poprawne propozycjonalne wnioski mogły być wyprowadzone. Katolickie podejście do słowa Bożego domaga się uwzględnienia również faktu, że słowo to jest przekazywane w Tradycji. Nie tylko zatem przepowiadanie apostołskie zaświadczone w Nowym Testamencie, ale również wszelkie komunikowanie Bożego daru w Tradycji (i to rozwijającej się!) jest słowem, z którym wiąże się siłą rzeczy propozycjonalność wykraczająca poza twierdzenia skryptyralne lub te wywiedzione w duchu *sola Scriptura* wyłącznie z Pisma.

Pozytywna odpowiedź na tytułowe pytanie domaga się wskazania na perspektywy rozwijania propozycjonalnego modelu Objawienia. Ograniczę się do trzech zagadnień, zresztą wzajemnie ze sobą związanych: liturgii, eschatologicznego wymiaru Pisma oraz katafatyczno-apofatycznego charakteru słowa Bożego spisanego.

1. Wzięcie pod uwagę liturgii Kościoła, zwłaszcza Eucharystii z jej podstawową strukturą liturgii słowa i liturgii eucharystycznej, jest wystarczającym powodem, by wszystkie twierdzenia o tym, że kiedykolwiek Kościół czy poszczególni teologowie optowali wyłącznie za propozycjonalnym modelem Objawienia, uznać za oderwane od realiów. Katoliccy teologowie uczestniczący

w liturgicznie aktualizowanym Objawieniu, zwłaszcza w liturgii eucharystycznej następującej po liturgii słowa, nie mogliby przecież zrównać Objawienia z propozycjonalnymi twierdzeniami.

Uwypuklony przez Sobór Watykański II związek Pisma Świętego z liturgią (DV 21, 23, 25) wskazuje zarówno na związek słowa i sakramentu, jak i na niewystarczalność samych w sobie propozycjonalnych twierdzeń Pisma. Zostają one z jednej strony zrelatywizowane, a z drugiej właśnie zabsolutyzowane przez ich odniesienie do rzeczywistości wykraczającej poza słowny wyraz (co nie znaczy, że nie-propozycjonalnej w ogóle). Jak podkreślał Yves Congar, „liturgia przekazuje relację religijną w jej rzeczywistości i całości”, a w ten sposób wykracza „poza to, co może z niej poznać, a zwłaszcza wydobyć z całą jasnością umysł”⁹⁹. Z drugiej zaś strony liturgia może odsłonić Kościołowi to, co już mu zostało podarowane; w ten sposób liturgia decyduje o postępie (również dogmatycznym)¹⁰⁰.

Liturgia, niosąc tę samą treść co Pismo, czyni to w innym trybie, bardziej niż na narracjach i świadectwach historycznych koncentruje się na tajemnicach zbawienia i Chrystusie ustanawiającym religijną relację przymierza. Nie tylko zapowiada czy świadczy o Passze, ale ją oznajmia i aktualizuje¹⁰¹. W ten sposób liturgia odgrywa rolę żywego komentarza do spisanego słowa Bożego, łącząc teksty biblijne i ześrodkowując je na tajemnicy paschalnej, podobnie jak czynił to sam Chrystus wykładający pisma swoim uczniom (por. Łk 24,27.44–45)¹⁰². Tym samym liturgia potwierdza konieczność interpretacji słowa Bożego spisanego (propozycjonalny wymiar Objawienia), ukazuje związek wymiaru propozycjonalnego z personalistycznym, a także wskazuje na apofazę słowa Bożego.

Zgodnie z Pawłowym wezwaniem z Rz 12,1: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu miłą, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej”¹⁰³, cały człowiek staje się rozumną adoracją i uwielbieniem Boga żywego. Rzeczywistym kultem jest człowiek żyjący w jedności ducha i ciała¹⁰⁴. Wielka rola słowa w *logikē thysia* (przez greckich ojców rozumiana jako „ofiara wyrażana przez słowa”) czy *logikē latreia*

⁹⁹ Yves Congar, *Tradycja i tradycje*, vol. 2 of *Esej teologiczny*, trans. Arkadiusz Ziernicki, Dominikańska Biblioteka Teologii 12 (Poznań: W drodze; Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2022), 306.

¹⁰⁰ Por. Congar, *Tradycja i tradycje*, 300–302. Przykładem postępu dogmatycznego uzyskanego na drodze liturgicznej jest doktryna maryjna – por. Congar, 305.

¹⁰¹ Congar, 303.

¹⁰² Por. Congar, 304.

¹⁰³ Gr. *arakalō oun hymas, adelfoi, dia tōn oiktirmōn tou theou parastēsai ta sōmata hymōn thysian dzōsan hagian euareston tō(i) theō(i), tēn logikēn latreian hymōn*.

¹⁰⁴ Por. Jerzy Szymik, „LOGIKELATREIA – istota służby Bożej według J. Ratzingera / Benedykta XVI,” *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 32 (2012), 134, 139.

(„służba Boża ukierunkowana na Logos”, „kult odpowiadający Logosowi”) wynika właśnie ze związku ofiary słownej z żywym Słowem, a ofiarowanego Bogu słowa (modlitwy) z całą egzystencją. Ludzka mowa zostaje włączona w wewnętrzny dialog Syna z Ojcem, w Jego rozum i miłość i w Jego oddanie się Bogu w całym człowieczeństwie i wydaniu dla zbawienia ludzi (por. Hbr 10,5). Ostatecznie to cały człowiek ma stawać się „słowem” odpowiedzi dawanej Bogu, kultem przybierającym kształt Logosu¹⁰⁵.

Tego rodzaju kult nie jest możliwy bez słowa Bożego (liturgia słowa) i propozycjonalnych twierdzeń (Pismo Święte, wyznanie wiary, modlitwa). Spisane słowo Boże pozostanie w służbie nie tylko samej Eucharystii, przygotowując przez liturgię słowa liturgię eucharystyczną, ale będzie również „tłumaczyło”, na czym polega „życie eucharystyczne”, Logosowy kult. Ojcowie Soboru Watykańskiego II wyrazili w Konstytucji o liturgii świętej życzenie, by chrześcijanie „byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego” oraz „uczili się ofiarowywać samych siebie i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby ostatecznie Bóg był wszystkim we wszystkich”¹⁰⁶. Dla kwestii propozycjonalnych twierdzeń w Piśmie nie bez znaczenia pozostanie fakt, że dopiero „zlogizowany” wierzący, który został przemieniony przez Najświętszy Sakrament, będzie mógł zachować pełne posłuszeństwo słowu Bożemu.

2. Jednym z kierunków dalszych badań nad propozycjonalnym wymiarem Objawienia może być kwestia związku słowa Bożego spisanego z eschatologicznym celem Kościoła i każdego chrześcijanina. Mniej lub bardziej wyraźnie na to zagadnienie wskazują omawiane wyżej dokumenty soborowe.

¹⁰⁵ Por. Joseph Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, ed. Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, trans. Wiesław Szymona, vol. 1, Opera Omnia 6.1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015), 438–39, 545; Joseph Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, ed. Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, trans. Wiesław Szymona, Opera Omnia 11 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012), 53, 392–94; Szymik, „LOGIKELATREIA,” 136, 139; Adelajda Sielepin, „Duchowość liturgiczna – ukryty postulat Vaticanum II,” *Roczniki Teologiczne* 68, no. 5 (2021), 41–42, <https://doi.org/10.18290/rt.21685-2>; Krzysztof Porosło, „Ofiara zgodna z Logosem – teologia ofiary w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI,” in *Chrześcijaństwo religią Logosu. Teologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, ed. Krzysztof Porosło (Kraków: Wydawnictwo „scriptum”, 2023), 54–56; Roland Millare, *A Living Sacrifice: Liturgy and Eschatology in Joseph Ratzinger* (Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2022), 163–97 (autor pisze o Ratzingerze rozumieniu związku *logikē latreia* z chrześcijańskim etosem miłości).

¹⁰⁶ Sobór Watykański II, „Konstytucja dogmatyczna o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*,” in *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Sobór Watykański II (Pallottinum, 2002), nr 48. Por. Zatwardnicki, *Apostolski Kościół*, 289.

W *Dei verbum* jest mowa o Kościele pielgrzymującym do celu i kontemplującym Boga w zwierradle Tradycji i Pisma Świętego „aż zostanie doprowadzony do oglądania Go twarzą w twarz, takim, jaki jest (por. 1 J 3,2)” (DV 7). Nowotestamentowe pisma „opowiadają o początkach Kościoła i jego niezwykłym rozszerzaniu się, a także zapowiadają chwalebne jego wypełnienie” (DV 20). W konstytucji podkreślona została moc i potęga słowa Bożego, a do Pisma odniesiono słowa: „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne” (Hbr 4,12), władne „zbudować i dać dziedzictwo ze wszystkimi świętymi” (Dz 20,32) (DV 21; por. 1 Tes 2,13). Wynikałoby z tego, że słowo Boże spisane (a najpierw głoszone) i przekazywane w Tradycji jest doczesnym sposobem „widzenia” Boga. A nawet, że słowo to działa w wierzących, a jego zrozumienie – czy też, szerzej: zrozumienie wszystkiego, co apostołowie przekazali Kościołowi – wzrasta i „tak właśnie w ciągu wieków Kościół nieustannie zdąża ku pełni Bożej prawdy, aż w nim samym wypełnią się słowa Bożej obietnicy” (DV 8).

Z kolei w konstytucji *Dei Filius* jest mowa o zrozumieniu objawionych tajemnic między innymi przez powiązanie ich z ostatecznym celem człowieka. Ojcowie soboru podkreślili, że Boże tajemnice [*Divina mysteria*] transcendują możliwości poznawcze rozumu stworzonego i że nawet podane w Objawieniu [*revelatione tradita*], a przyjęte przez wiarę, nie mogą być postrzegane tak jak w przyszłej chwale. W konstytucji znalazło się odwołanie do 2 Kor 5,6–7, w którym Paweł naucza, że „jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana. Albowiem według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy” (DH 3016; BF 653)¹⁰⁷.

Apostoł twierdzi również, że Bóg dla chrześcijan przygotował dom nie ręką ludzką uczyniony, a przeznaczając ich do życia ze sobą (ostatecznie mieszkaniem niebieskim jest sam Bóg¹⁰⁸), zostawił im również zadatek Ducha Świętego (w. 1–5). W swoim komentarzu do tego listu Tomasz z Akwinu twierdzi, że Bóg razem z zadatkim Ducha daje również pewność osiągnięcia celu oraz wzbudza w człowieku pragnienie pochodzące z łaski Bożej i przewyżczające pragnienia natury¹⁰⁹. Twierdzę, iż Pismo Święte należy postrzegać w jedności z zadatkim Ducha Świętego (por. 2 Kor 1,22, gdzie jest mowa o Bogu, który wycisnął na wierzących „pieczęć i zostawił zadatek [gr. *arrabōn*] Ducha w sercach

¹⁰⁷ W poniższych dwóch akapitach korzystam ze swoich refleksji: Zatwardnicki, *Apostolski Kościół a Pismo apostolskie*, 210–16; Sławomir Zatwardnicki, „What Place Does Scripture Have in Thomas Aquinas’s Reasoning?”, *Collectanea Theologica* 94, no. 1 (2024), 146–50, <https://doi.org/10.21697/ct.2024.94.1.04>.

¹⁰⁸ Akwinata uważa, że jest oczywiste, iż domem wiecznie trwałym w niebie jest sam Bóg – por. *De rationibus fidei*, cap. 9; *In II Cor.*, cap. 5, lect. 1, par. 154.

¹⁰⁹ Por. *De rationibus fidei*, cap. 9; *In II Cor.*, cap. 5, lect. 1, par. 155–59.

naszych”). Dzięki Duchowi Pismo, podobnie jak głoszenie apostoelskie, może rodzić wiarę w nadprzyrodzoną rzeczywistość, której w doczesności nie można jeszcze widzieć, słyszeć i pojąć sercem (por. 1 Kor 2,9). Ta wiara siłą rzeczy musi niejako „rozwinąć” się w nadzieję (w. 8)¹¹⁰.

Wiara zrodzona ze słowa Bożego (por. Rz 10,17) jest, jak pisze autor Listu do Hebrajczyków, „poręką tych dóbr, których się spodziewamy [*Estin de pistis elpidzomenōn hypostasis*], dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11,1)¹¹¹. Widzenie tych rzeczywistości stanie się możliwe dopiero w chwale, w obecnym eonie pozostaje wiara ze słuchania. W tej perspektywie ukazuje się łączność przyszłej *visio beatifica* ze (słuchanym) słowem Bożym¹¹². Biorąc pod uwagę, że greckie *hypostasis* w łacińskim przekładzie oddano terminem *substantia*, można by nawet za Benedyktem XVI mówić o tym, że przyszła rzeczywistość, która nie „jawi się” w świecie zewnętrznym, jest teraz przez wiarę obecna na sposób inicjalny w wierzącym¹¹³. W ten sposób może wpływać na teraźniejszość, która oświecana jest nie przez samo słowo Boże czy propozycjonalne twierdzenia, ale przez rzeczywistość chwalebną, do której ostatecznie one się odnoszą i ku której kierują.

Oczywiście kwestia ta domaga się dalszych badań, ale wydaje się, że już te wstępne myśli pozwalają sformułować tezę, iż nie jest prawdą, że propozycjonalne twierdzenia dają mniejszy dostęp do objawiającego się Boga niż jest to możliwe w Objawieniu manifestacyjnym. Otóż jest/może być dokładnie odwrotnie: ponieważ rzeczywistości przyjmowane wiarą staną się udziałem wierzącego dopiero w chwale, dlatego nie może on ich doświadczać w pełni

¹¹⁰ Por. Aurelius Augustinus, *De doctrina christiana*, I, XXXVII; pol. wyd.: Augustyn, *De doctrina christiana: O nauce chrześcijańskiej*, trans. and comm., with an introduction, by Jan Sulowski, Patres Ecclesiae 1 (Warszawa: Pax, 1989), 47: „[...] wiara zaś ustanie, jeśli zachwiany będzie autorytet Pisma Świętego [*titubabit autem fides, si diuinarum scripturarum uacillat auctoritas*]. A kiedy wiara się zachwieje, to i sama osłabnie”.

¹¹¹ Por. Stanisław Jankowski and Dariusz Sztuk, *Historia zbawienia* (Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 2018), 193.

¹¹² Por. Paluch, „Prawda objawiona?” 21. Por. także: Wood, “Thomas Aquinas and Joseph Ratzinger’s Theology of Divine Revelation’s Transmission,” 23. Ponieważ w dialogu między człowiekiem a Bogiem słowo Boże adresowane do człowieka jest ważniejsze niż odpowiedź człowieka na to słowo, Hans Urs von Balthasar utożsamiał kontemplację ze słuchaniem słowa – por. Hans Urs von Balthasar, *Explorations in Theology: Word Made Flesh*, vol. 1 (San Francisco, CA: Ignatius Press, 1989), 24.

¹¹³ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* (2007), nr 7. Tomasz z Akwinu uważał, że zmartwychwstanie i zapoczątkowanie życia w chwale „przekracza zakres zwykłego poznania (*transcendebat communem notitiam*)” – ST III, q. 55, a. 2, ad. 2. Por. Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* (2013), nr 30: „W tym sensie św. Tomasz z Akwinu mówi o *oculata fides* Apostołów – wierze, która widzi! – wobec Zmartwychwstałego widzianego w ciele”.

na ziemi; drogą ich przyjęcia i podążania w kierunku celu jest słowo Boże, które wzbudza wiarę i w ten sposób pozwala już teraz „posiadać” to, czego doświadczalnie posiadać jeszcze nie sposób. Z kolei słowa biblijne jako słowo żywego Słowa¹¹⁴ mogą wzrastać (zachowując taki, a nie inny propozycjonalny wyraz¹¹⁵, a zarazem umożliwiając nowe propozycjonalne twierdzenia, których sformułowanie notabene nie oznacza ich niezależności względem Pisma¹¹⁶) i w tym sensie wprowadzać w coraz to nowe doświadczenie Boga.

Jak pisał Ratzinger w tekście „Wiara a doświadczenie” („Glaube und Erfahrung”): „Boga, który jest zawsze większy, można poznać tylko w przekraczaniu tego, co jest, w nieustannym korygowaniu naszych doświadczeń. [...] Tylko w zawsze nowych aktach przekraczania dokonuje się właściwe «doświadczenie wiary»”¹¹⁷. Słowo Boże wzywa do tego przekraczania, a zarazem stanowi świadectwo doświadczenia Ludu Bożego/Kościół, które to doświadczenie ze względu na wymiar wspólnotowy również przekracza jednostkowe doświadczenia. Raz jeszcze Ratzinger: „doświadczenie chrześcijańskie [...] w swojej drodze opiera się na historycznej przestrzeni doświadczenia i na jego bogactwie, które stworzył już świat wiary”¹¹⁸. Również Gerald O’Collins zwrócił uwagę na to, że chociaż Bóg jest znany dzięki doświadczeniu religijnemu wierzących akceptujących objawienie się Boga, pozostaje jednak nieskończona różnica między doświadczeniami skończonych bytów ludzkich a Bożą rzeczywistością transcendującą to, co stworzone. Paradoksalnie, im bardziej Bóg się objawia, tym bardziej pozostaje ukryty w swojej tajemniczości¹¹⁹. W spisanym, a zatem

¹¹⁴ Unizonemu Słowu towarzyszy „unizone” słowo, które zostanie ostatecznie wywyższone dopiero w chwale – por. Mezei, *Radical Revelation*, 143: „[...] kenotic view of the divine is to be complemented by the apocalyptic dimension of the divine in which its eschatological fullness is revealed”.

¹¹⁵ Jak pisze John C. Cavadini, dosłowne teksty biblijne staną się w chwale nie mniej, ale jeszcze „bardziej” dosłownie prawdziwe – por. John C. Cavadini, „From Letter to Spirit: The Multiple Senses of Scripture,” in *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, ed. Paul M. Blowers and Peter W. Martens (Oxford: Oxford University Press, 2019), 142, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198718390.013.7>.

¹¹⁶ Por. Work, *Living and Active*, 239 (autor korzysta tutaj z refleksji Alasdaira MacIntyre’a): „The meanings of Scripture do not exist in some disembodied state, waiting to be mined and refined into propositional truths that then no longer depend on the original texts or communities”.

¹¹⁷ Joseph Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, ed. Krzysztof Gózdź and Marzena Górecka, trans. Jarosław Merecki, vol. 1, Opera Omnia, 9/1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018), 83.

¹¹⁸ Ratzinger, 88.

¹¹⁹ Por. O’Collins, *Revelation*, 24. Por. także: Walter Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, trans. Grzegorz Rawski (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2014) 136–37: „Samoobjawienie Boga nie eliminuje tajemnicy, lecz potęguje ją i nasila”.

co do litery tym samym, słowie Bożym kryje się „analogia doświadczenia”, która z kolei łączy się z apofatyczną nadwyżką tego, co nie może być doświadczone i wyrażone w słowie. A nawet więcej: słowo jest niezbędne, gdyż rzeczywistość, o której mówi, nie jest przedmiotem bezpośredniego doświadczenia ludzkiego¹²⁰.

3. Ojcowie soborowi piszą w numerze 7 *Dei verbum*, że polecenie Chrystusa dotyczące głoszenia Ewangelii jako źródła zbawiennej prawdy i moralnego porządku zostało wiernie wypełnione przez apostołów i mężów apostołskich. Ci pierwsi „głoszeniem ustnym, przykładami i zorganizowanym działaniem przekazali to, o czym dowiedzieli się, czy to z samych słów, z zachowania i czynów Chrystusa, czy też dzięki pomocy Ducha Świętego”. Z kolei apostołowie i mężowie apostołscy „pod natchnieniem tegoż Ducha Świętego na piśmie utrwaliли orędzie zbawienia”. W tym soborowym ujęciu mamy zatem rozróżnienie na Objawienie oraz Pismo Święte, które jest utrwalonym na piśmie orędziem zbawienia.

W komentarzu do tego numeru Ratzinger podkreślił, że w chrystologicznej genezie Tradycji znalazło się nie tylko słowo Pańskie, ale również przebywanie z Nim jako element tradycjotwórczy. Z kolei w genezie pneumatologicznej, jak wskazywał bawarski teolog, w miejsce trydenckiego „*Spiritu Sancto dictante*” pojawiło się „*Spiritu Sancto suggerente*” (por. J 14,26). Należy w tym dopatrywać się, twierdzi Ratzinger, zastąpienia wąskiego, doktrynalnego pojęcia Objawienia, utożsamionego przez Trydent ze słowem, Objawieniem ugruntowanym w całości doświadczenia Osoby Chrystusa¹²¹. Tak szeroko pojmowane Objawienie obejmuje „obok tego, co wypowiedziane, również to, co niewypowiedziane, czego sami Apostołowie nie byli w stanie wyrazić, a co nadało charakter stworzonej przez nich rzeczywistości chrześcijańskiej egzystencji, również wykraczającej poza ramy tego, co zostało ujęte w słowa”¹²².

Z tej perspektywy apofatyczno-katafatycznej należałoby spojrzeć na Pismo Święte i Tradycję, w której obiecany przez Chrystusa Paraklet będzie prowadził

¹²⁰ Por. Mansini, *Fundamental Theology*, 11 („Especially, we need words for absent realities. In fact, words are precisely those signs that let us negotiate presence and absence. [...] A non-linguistic, non-propositional theory of revelation cannot get us out of our own sensorium”) oraz 223 („In fact, the content of faith must be expressed in propositions, else God is not speaking to us. For the properly human purchase on reality, and especially where this reality is not and cannot be an object of our immediate experience, is via the proposition”). Por. także: Wellington, “Divine Revelation as Propositional,” 158.

¹²¹ Por. Joseph Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja*, ed. Krzysztof Gózdź i Marzena Górecka, trans. Ewa Grzesiuk, vol. 2, Opera Omnia, 7/2 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016), 667; Rowland, *Ratzinger's Faith*, 52.

¹²² Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, 667. Por. Wood, “Thomas Aquinas and Joseph Ratzinger's Theology of Divine Revelation's Transmission,” 113, 123.

do rozumienia „tego, co niewypowiedziane, w tym, co kiedyś zostało wypowiedziane”, przy czym ten rozwój i przekaz dokonujący się w Tradycji „nie może być jedynie procesem przekazywania słów”¹²³. Rzeczywistość Boża odzwierciedla się w słowie Bożym spisanim i przekazywanym w Tradycji „jakby w zwierciadle, niejasno”, i umożliwia poznanie „po części” (por. 1 Kor 13,12) (por. DV 7). Ale zarazem „to, co niewypowiedziane”, będzie mogło wciąż na nowo i głębiej być wypowiadane. Jak podkreślał to Hans Urs von Balthasar, pełni Objawienia nie oznacza końca, ale właśnie początek wzrastania Kościoła do pełni Chrystusa i wylewania się tej pełni do Kościoła. Dlatego o Piśmie jako słowie Bożym można powiedzieć, iż posiada boskie gabaryty (por. Ef 3,18–19)¹²⁴. Wzrostowi Tradycji towarzyszy zarówno rozwój katafatycznego wymiaru wyłaniającego się z apofatycznego „cienia”, jak i dzięki temu pogłębienie przeżywania apofazy tajemnicy¹²⁵.

Jeśli całe Pismo jest słowem Chrystusa, to należy poważnie podchodzić do spisanego słowa Bożego: do jego konkretnej językowej postaci, a zarazem i otwartości, „naddatku sensu”¹²⁶. Opierając się na odniesionej przez ojców Vaticanum Secundum do Pisma „analogii inkarnacyjnej” (DV 13), wolno przyjąć, że słowa wypowiadane przez Wcielonego są na mocy unii hipostatycznej słowami Boga-Słowa, a zarazem stanowią ludzką odpowiedź na to, co Syn jako człowiek usłyszał od Ojca. Podobnie jak przebóstwione człowieczeństwo Chrystusa zostaje zachowane, tak i przebóstwione Chrystusowe słowa, w których Wcielony realizował swoją synowską relację z Ojcem, zachowują swój ludzki charakter; wyrażają zamysł Ojca i pozostają na służbie jego wypełnienia. To, co dotyczy bezpośrednich słów Jezusa, można ekstrapolować na całe Pismo Święte, które jako słowo Chrystusa jest „enhipostazowane” w Osobie Logosu. Z tego

¹²³ Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, 667. Por. Rowland, *Ratzinger's Faith*, 52.

¹²⁴ Por. Balthasar, *Explorations in Theology*, 26. Tę myśl można uznać za tradycyjną, skoro już „[...] średniowieczni egzegeci chętnie posługują się obrazem czterech wymiarów i mówią o długości, szerokości, wysokości i głębokości tekstu świętego [...]” – Gilbert Dahan, „Wprowadzenie. Tomasz z Akwinu komentator Pierwszego Listu do Koryntian,” trans. Marcin Jan Janecki, in *Wykład Pierwszego Listu do Koryntian / Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, Tomasz z Akwinu, ed. Piotr Roszak and Enrique Alarcón, trans. Jagoda Marszałek and Marcin Jan Janecki (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2022), 62.

¹²⁵ Por. Sławomir Zatwardnicki, „Katafatyczność i apofatyczność słowa Bożego w świetle misterium Wcielenia,” *Collectanea Theologica* 92, no. 4 (2022), 73, 85, <https://doi.org/10.21697/ct.2022.92.4.02>.

¹²⁶ Por. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, 718. Ten naddatek wynika z tego, że Objawienie jest rzeczywistością większą od Pisma – por. Rowland, *Catholic Theology*, 37. Por. także: Paluch, „Prawda objawiona?” 22.

chrystologicznego źródła wynika teologicznie pojmowany związek katafazy i apofazy spisanego słowa Bożego. Wprowadza ono do niewysłowionej tajemnicy (misterium Chrystusa), dlatego właśnie że jako słowo uwielbionego Pana jest słowem Bożym transcendującym słowo ludzkie, a zarazem nierozzerwalnie (chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania”) z nim złączone w uniżeniu¹²⁷.

Jeśli chodzi o wagę propozycjonalnych twierdzeń, należy podkreślić, że „jeśli poznanie i mowa Wcielonego okazały się wystarczające dla jedności Syna z Ojcem, oznacza to, że również ludzie zjednoczeni z Chrystusem i Jego poznaniem oraz słowami stać się mogą uczestnikami natury Boskiej (2 P 1,4)”¹²⁸.

Bibliografia

- Abraham, William J. “Revelation Reaffirmed.” In *Divine Revelation*, edited by Paul Avis, 201–15. Eugene, OR: Wipf / Stock, 1997.
- Aparicio, Carmen. “Bishop Paul-Joseph Schmitt and Vatican II: Jesus Christ, the Fullness of Revelation.” In *The Convergence of Theology: A Festschrift Honoring Gerald O’Collins, S.J.* Edited by Daniel Kendall and Stephen T. Davis, 87–108. New York: Paulist Press, 2001.
- Augustyn. *De doctrina christiana: O nauce chrześcijańskiej*. Translated and commented, with an introduction, by Jan Sulowski. Patres Ecclesiae 1. Warszawa: Pax, 1989.
- Austin, John L. *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. London: Oxford University Press, 1962.
- Balthasar, Hans Urs von. *Explorations in Theology: Word Made Flesh*. Vol. 1. San Francisco: Ignatius Press, 1989.
- Bartnicki, Sławomir. “Koncepcje Objawienia według Avery Dullesa.” In *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, edited by Bogusław Kochaniewicz, 87–100. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 2010.
- Benedykt XVI. Adhortacja *Verbum Domini*. 2010.
- Benedykt XVI. Encyklika *Spe salvi*. 2007.
- Benedykt XVI. “Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu. Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej (22.12.2005),” 2005. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuriarz_22122005.html.
- Blaauw, Martijn. “The Nature of Divine Revelation.” *The Heythrop Journal* 50, no. 1 (2008): 2–12. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2008.00435.x>.
- Bokwa, Ignacy, ed. *Breviarium fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań: Drukarnia i Księgarnia Świętego Wojciecha, 2007.

¹²⁷ Por. Zatwardnicki, “Katafatyczność i apofatyczność słowa Bożego,” Balthasar, *Explorations in Theology*, 20: „And just as the whole of Christ’s humanity is a means of expressing (*principium quo*) his divine Person (*principium quod*), and this in turn being the expression of the Father, so each word of scripture is a purely human word, but yet, as such, wholly the expression of a divine content”.

¹²⁸ Zatwardnicki, “Katafatyczność i apofatyczność słowa Bożego,” 86.

- Burtchaell, James Tunstead. *Catholic Theories of Biblical Inspiration Since 1810: A Review and Critique*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Cavadini, John C. "From Letter to Spirit: The Multiple Senses of Scripture." In *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, edited by Paul M. Blowers and Peter W. Martens, 126–48. Oxford: Oxford University Press, 2019. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198718390.013.7>.
- Cessario, Romanus. *Christian Faith and the Theological Life*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1996.
- Congar, Yves. *Tradycja i tradycje*. Vol. 2 of *Esej teologiczny*, translated by Arkadiusz Ziernicki. Dominikańska Biblioteka Teologii 12. Poznań: W drodze; Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2022.
- Dahan, Gilbert. "Wprowadzenie. Tomasz z Akwinu komentator Pierwszego Listu do Koryntian." Trans. Marcin Jan Janecki. In *Wykład Pierwszego Listu do Koryntian / Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, Tomasz z Akwinu, edited by Piotr Roszak and Enrique Alarcón, translated by Jagoda Marszałek and Marcin Jan Janecki, 7–66. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2022.
- Denzinger, Heinrich. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum: Compendium of Creeds, Definitions and Declarations on Matters of Faith and Morals*. Edited by Peter Hünermann. San Francisco: Ignatius Press, 2012.
- Dulles, Avery. *Models of Revelation*. Garden City, NY: Doubleday, 1983.
- Feingold, Lawrence. *Faith Comes from What Is Heard: An Introduction to Fundamental Theology*. Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2016.
- Franciszek. Encyklika *Lumen fidei*. 2013.
- Hvidt, Niels Christian. *Christian Prophecy: The Post-biblical Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Jankowski, Stanisław, and Dariusz Sztuk. *Historia zbawienia*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 2018.
- Kasper, Walter. *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*. Translated by Grzegorz Rawski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2014.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 2009.
- Kereszty, Roch A. *The Church of God in Jesus Christ: A Catholic Ecclesiology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2019.
- Kongregacja Nauki Wiary. "Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus*." In *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, edited by Janusz Królikowski and Zygmunt Zimowski, 74–95. Tarnów: Biblos, 2002.
- Kongregacja Nauki Wiary. "Nota zawierająca wskazania duszpasterskie na Rok Wiary," 2012. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120106_nota-anno-fede_pl.html.
- Królikowski, Janusz. *Credo – credimus. Wymiary przedmiotowe aktu wiary*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, 2018.
- Królikowski, Janusz. "The Symbol of Faith in Theology and in Preaching." *Teologia w Polsce* 14, no. 1 (2020): 47–68. <https://doi.org/10.31743/twp.2020.14.1.03>.
- Levering, Matthew. *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014.

- Mansini, Guy. *Ecclesiology*. Sacra Doctrina Series. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2021.
- Mansini, Guy. *Fundamental Theology*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2018.
- McGrath, Matthew. "Propositions." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2005. Accessed March 8, 2024. <https://plato.stanford.edu/entries/propositions/>.
- Mezei, Balázs M. *Radical Revelation: A Philosophical Approach*. New York: Bloomsbury T & T Clark, 2017.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Teologia dzisiaj: Perspektywy, zasady i kryteria*. Translated by Krzysztof Stopa. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2012.
- Milbank, John. "Knowledge: The Theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi." *Radical Orthodoxy: A New Theology*, edited by John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, 21–37. New York: Routledge, 2002.
- Millar, Roland. *A Living Sacrifice: Liturgy and Eschatology in Joseph Ratzinger*. Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2022.
- Montag, John. "Revelation: The False Legacy of Suárez." In *Radical Orthodoxy: A New Theology*, edited by John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, 38–63. New York: Routledge, 2002.
- O'Collins, Gerald. *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- O'Collins, Gerald. *Rethinking Fundamental Theology: Toward a New Fundamental Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- O'Collins, Gerald. *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God's Self-Revelation in Jesus Christ*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- O'Reilly, Kevin E. "The Theological Hermeneutics of St. Thomas and Benedict XVI." *Angelicum* 97, no. 1 (2020): 37–65.
- Paluch, Michał. "Prawda objawiona? Propozycja podejścia zawarta w konstytucji *Dei Verbum*." *Karto-Teka Gdańska*, no. 1(12) (2023): 6–26. <https://doi.org/10.26881/kg.2023.1.01>.
- Porosło, Krzysztof. "Ofiara zgodna z Logosem – teologia ofiary w ujęciu J. Ratzinger/Benedykta XVI." In *Chrześcijaństwo religią Logosu. Teologia Josepha Ratzinger/Benedykta XVI*, edited by Krzysztof Porosło, 35–58. Kraków: Wydawnictwo "scriptum", 2023.
- Ratzinger, Joseph. *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*. Edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka. Translated by Wiesław Szymona. Vol. 1. Opera Omnia 6.1. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Ratzinger, Joseph. *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja*. Edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka. Translated by Ewa Grzesiuk. Vol. 2. Opera Omnia, 7/2. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016.
- Ratzinger, Joseph. *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*. Edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka. Translated by Wiesław Szymona. Opera Omnia 11. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Ratzinger, Joseph. *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*. Edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka. Translated by Jarosław Merecki. Vol. 1. Opera Omnia, 9/1. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Rowland, Tracey. *Catholic Theology*. London: Bloomsbury T & T Clark, 2017. https://nls.lds.org.uk/welcome.html?ark:/81055/vdc_100038777124.0x000001.

- Rowland, Tracey. *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Rowland, Tracey. "Tradition." In *The Oxford Handbook of Theology and Modern European Thought*, edited by John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, 277–300. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Schneiders, Sandra Marie. *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*. 2nd ed. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999.
- Sciglitano, Anthony C. "Pope Benedict XXI's *Jesus of Nazareth*: Agape and Logos." *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 17, no. 2 (May 2008): 159–85. <https://doi.org/10.1177/106385120801700203>.
- Sesboüé, Bernard. *Ewangelia i Tradycja*. Translated by Agnieszka Kuryś. A Ω 28. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, 2012.
- Seweryniak, Henryk. *Teologia fundamentalna*. Vol. 1. Biblioteka „Więzi” 258. Warszawa: Towarzystwo „Więź”, 2010.
- Sielepin, Adelajda. "Duchowość liturgiczna – ukryty postulat Vaticanum II." *Roczniki Teologiczne* 68, no. 5 (2021): 35–53. <https://doi.org/10.18290/rt.21685-2>.
- Skierkowski, Marek. "Objawienie – wiarygodność – przekaz (koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa)." *Studia Theologica Varsaviensia* 37, no. 2 (1999): 127–60.
- Sobór Watykański I. "Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*." In *Breviarium fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, edited by Ignacy Bokwa, 259–65. Poznań: Drukarnia i Księgarnia Świętego Wojciecha, 2007.
- Sobór Watykański II. "Konstytucja dogmatyczna o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*." In *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Sobór Watykański II, 48–78. Pallottinum, 2002.
- Sobór Watykański II. "Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*." In *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Sobór Watykański II, 350–63. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Szymik, Jerzy. "LOGIKELATREÍA – istota służby Bożej według J. Ratzingera / Benedykta XVI." *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 32 (2012): 131–41.
- Thomas Aquinas. *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*. Edited by Hyacinthe-François Dondaine. Opera Omnia, 40B. Romae: Editio Leonina, 1969.
- Thomas Aquinas. *Summae theologiae*. Opera Omnia, 4–12. Romae: Editio Leonina, 1888–1906.
- Tomasz z Akwinu. *Wykład Drugiego Listu do Koryntian / Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*. Edited by Piotr Roszak and Enrique Alarcón. Edited by Marcin Jan Janecki. Translated by Jagoda Marszałek, Marcin Jan Janecki, and Piotr Roszak. Scholastica Thorunensia 12. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2022.
- Treier, Daniel J. *Introducing Theological Interpretation of Scripture: Recovering a Christian Practice*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.
- Treier, Daniel J. "Proof Text." In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, edited by Kevin J. Vanhoozer, Craig Bartholomew, Daniel J. Treier, and N. T. Wright, 622–24. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.
- Vanhoozer, Kevin J. "Word of God." In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, edited by Kevin J. Vanhoozer, Craig Bartholomew, Daniel J. Treier, and N. T. Wright, 850–54. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.

- Wahlberg, Mats. "Divine Revelation." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2005. Accessed March 7, 2024. <https://plato.stanford.edu/entries/divine-revelation/>.
- Wahlberg, Mats. *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2014.
- Wellington, Ryan A. "Divine Revelation as Propositional." *Journal of Analytic Theology* 7 (2019): 156–77. <https://doi.org/10.12978/jat.2019-7.17-51-51220413>.
- Williams, Stephen N. "Revelation." In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, edited by Kevin J. Vanhoozer, Craig Bartholomew, Daniel J. Treier, and N. T. Wright, 678–80. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.
- Wolterstorff, Nicholas. *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Wood, Andrew Francis. "Thomas Aquinas and Joseph Ratzinger's Theology of Divine Revelation's Transmission: A Comparative Study." Master's thesis, School of Theology. Faculty of Theology and Philosophy. Australian Catholic University, 2015.
- Work, Telford. *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*. Sacra Doctrina. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2002.
- Woźniak, Robert J. *Praca nad dogmatem: Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*. Myśl Teologiczna 105. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2022.
- Woźniak, Robert J. *Różnica i tajemnica: Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W Drodze”, 2012.
- Zatwardnicki, Sławomir. *Apostolski Kościół a Pismo apostolskie*. Wydawnictwo Academicon, 2024. <https://doi.org/10.52097/acapress.9788367833134>.
- Zatwardnicki, Sławomir. "Hermeneutyka reformy czy zerwania? Benedykta XVI (Josepha Ratzingera) troska o poprawną interpretację *Vaticanum Secundum*." *Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 37, no. 4 (2017): 110–42.
- Zatwardnicki, Sławomir. "Katafaticzność i apofaticzność słowa Bożego w świetle misterium Wcielenia." *Collectanea Theologica* 92, no. 4 (2022): 39–92. <https://doi.org/10.21697/ct.2022.92.4.02>.
- Zatwardnicki, Sławomir. "Objawienie w ujęciu radykalnej ortodoksji." *Teologia w Polsce* 13, no. 2 (2020): 237–60. <https://doi.org/10.31743/twp.2019.13.2.14>.
- Zatwardnicki, Sławomir. *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*. Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2022.
- Zatwardnicki, Sławomir. "What Place Does Scripture Have in Thomas Aquinas's Reasoning?" *Collectanea Theologica* 94, no. 1 (2024): 107–66. <https://doi.org/10.21697/ct.2024.94.1.04>.

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI (DR HAB.) – adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, redaktor naczelny *Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego*, autor licznych artykułów i książek; ostatnio opublikował monografię *Apostolski Kościół a Pismo apostolskie* (Lublin 2024). Jest członkiem Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Polsce oraz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

Mirośław Kiwka

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
mkiwka@pwt.wroc.pl
ORCID: 0000-0002-3036-5129

Algunas indicaciones metodológicas para la comprensión de la mística

Some Methodological Indications for the Comprehension of Mysticism

Rozumienie mistyki w świetle wybranych wskazań metodologicznych

ABSTRACT: “Mysticism” and “mystical experience” are terms so ambiguous that they require not only scrupulous precision in defining, but above all the development of a whole theory explaining their extensive denotation. The article aims to offer methodological guidelines for the development of the theory of mysticism, and at the same time draws attention to the aspects that should be thoroughly considered in order for the discourse on mysticism to be adequately treated. The content of this article is largely based on the thoughts of Bernard McGinn, a renowned American theologian and mystic theorist, who is undoubtedly considered one of the greatest experts on this subject. In his numerous publications, he focuses on a number of important aspects in mysticism, especially its religious context and processual character. Putting this issue in a broad perspective, the essence of mysticism is a direct experience of the Presence of God, which manifests itself in the language of a given culture. Thus, the traditionally recognized category of “mystical experience” turns out to be insufficient and obviously demands to be replaced with a more appropriate category of “mystical consciousness” or even “transpersonal meta-consciousness.”

KEY WORDS: mysticism, mystical experience, mystic way, mystical consciousness, methodology of mysticism, Bernard McGinn, Joseph Maréchal, William James, Bernard Lonergan, Mieczysław Gogacz, Leszek Kołakowski, Jan Andrzej Kłoczowski, Piotr Moskal

ABSTRAKT: „Mistyka” i „doświadczenie mistyczne” są terminami tak wieloznacznymi, że domagają się nie tylko precyzacji, ale wręcz zbudowania całej teorii wyjaśniającej ich znaczeniową wielowarstwowość. Niniejszy artykuł, oferując swego rodzaju wskazania metodologiczne do budowania teorii mistyki, jednocześnie zwraca uwagę na aspekty, które trzeba koniecznie uwzględnić, aby mówienie o mistyce było adekwatne. Treść

niniejszego przedłożenia opiera się w dużej mierze na przemyśleniach amerykańskiego teologa i teoretyka mistyki Bernarda McGinna. W swoich publikacjach zwraca on uwagę na szereg ważnych aspektów mistyki, do których należą szczególnie jej kontekst religijny i charakter procesualny. W tej perspektywie istota mistyki jawi się jako bezpośrednie przeżywanie Obecności Bożej i nie mniej istotne jej wyrażenie w języku danej kultury. W związku z tym tradycyjna kategoria „doświadczenia mistycznego” okazuje się niewystarczająca i domaga się zastąpienia przez bardziej adekwatną kategorię „świadomości mistycznej” czy też „transpersonalnej meta-swiadomości”.

SŁOWA KLUCZOWE: mistyka, doświadczenie mistyczne, proces mistyczny, świadomość mistyczna, metodologia mistycyzmu, Bernard McGinn, Joseph Maréchal, William James, Bernard Lonergan, Mieczysław Gogacz, Leszek Kołakowski, Jan Andrzej Kłoczowski, Piotr Moskal

«**E**xperiencia mística» y «mística» son hoy términos tan ambiguos que es imposible no estar de acuerdo con la opinión de Louis Dupré, conocido filósofo de la religión, quien, en la *Encyclopedia of Religion*, bajo el lema de *mysticism*, observó entre otras cosas: «No existe definición tan elocuente y llena de significado y, al mismo tiempo, tan vasta que abarque todas las experiencias que, desde uno y otro punto de vista, serían descritas como místicas»¹.

En el campo del pensamiento filosófico polaco, entre las publicaciones en las últimas décadas que tocaban en base filosófica la cuestión de la naturaleza de la mística, del misticismo y de la experiencia mística, merecen ser destacados sobre todo los cuatro autores: Mieczysław Gogacz, Jan Andrzej Kłoczowski, Leszek Kołakowski y Piotr Moskal. Como introducción al presente artículo, vale la pena dedicar un poco de tiempo y atención a resumir, por lo menos sintéticamente, las opiniones de los filósofos mencionados más arriba acerca de la esencia del fenómeno de la vida mística del hombre. Esta será una especie de *status quaestionis* de las investigaciones llevadas a cabo acerca de este aspecto de mucha importancia en la existencia humana.

Introducción – *status quaestionis*

El primero de los mencionados, Mieczysław Gogacz, en sus publicaciones² ve la esencia de la experiencia mística como una percepción repentina, pasiva (no

¹ Louis Dupré, “Mysticism,” in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, vol. 10 (New York: Macmillan, 1987), 245.

² Mieczysław Gogacz, “Mistyka a poznanie Boga,” *Znak* 59 (1959), 588–60; Gogacz, Mieczysław. “Czym jest doświadczenie mistyczne.” *W Drodze* 4, no. 2 (1976): 48–57; Gogacz, Mieczysław. “Zrozumieć doświadczenie mistyczne.” *Życie i Myśl* 29, no. 2 (1979): 23–34;

causada por el hombre), interior (perceptible para las capacidades cognoscitivas espirituales), consciente y directa (sin concurrencia de las creaciones imaginativas y razonamientos) de la presencia de Dios, cuya existencia es objeto de fe³. Como tal, ella ocurre en la vida de las personas profundamente religiosas, cuyo testimonio-relación-descripción causa que, de manera intermediaria, se hace accesible cognoscitivamente para cada hombre. La literatura mística es apenas fuente de la ciencia y una ventana específica que permite interiorizarse en los más importantes misterios de la vida espiritual del hombre. En esta experiencia, el místico no adquiere un nuevo conocimiento, nuevas nociones sobre Dios, sino más bien -y de manera directa- percibe su presencia amante. En opinión de Gogacz, estas diferencias y hasta dificultades interpretativas vienen de haber aislado experiencias místicas de la totalidad de las vivencias humanas, de la cultura en la que se expresa estas vivencias, de su interpretación filosófica y teológica que les dan *ex post* los mismos místicos. Careciente de su contexto natural en el que tiene lugar, la experiencia mística se hace ilegible y extremadamente difícil para ser entendida. No se la puede dejar comprobar ni verificar críticamente, sino solamente afirmando o negando de forma irracional. Para evitar tal dificultad, pues, Gogacz coloca la experiencia mística en la categoría de la relación entre hombre y Dios⁴. Como consecuencia de tal perspectiva, la comprensión de las vivencias místicas se hace depender de cada concepción concreta de Dios y de cada concepción concreta del hombre. Los místicos, pues, describen sus vivencias, evocando una concepción determinada de Dios y la concepción determinada del hombre. Por consiguiente, la teoría de Dios y la antropología, aportan a la mística categorías interpretativas tanto a nivel de la experiencia de los místicos como a nivel de las de sus investigadores. Las diferencias en las teorías de Dios y teorías del hombre son una base seria de las más profundas discrepancias en entender la misma experiencia mística tanto en los mismos místicos como en los teóricos de la misma. Tal perspectiva -de acuerdo con Gogacz- permite corregir o anular muchas opiniones sobre la mística y muchas teorías sobre la experiencia mística. Permite también distinguir la experiencia mística de todos otros lazos que unen al hombre con Dios.

Mieczysław Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki: Materiały do filozofii mistyki* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1985); Mieczysław Gogacz, "Doświadczenie mistyczne na tle odmian widzenia Boga w związku z *Das Sehen Gottes* Mikołaja z Kuzy," *Studia Philosophiae Christianae* 24, no. 2 (1988), 191-94.

³ Cfr. Gogacz, *Filozoficzne aspekty*, 7-15.

⁴ Cfr. Gogacz, *Filozoficzne aspekty*, 17-29.

Por su parte, Jan Andrzej Kłoczowski⁵ opta por un modo de investigar la esencia de la experiencia mística que consiste en determinar unas de sus peculiaridades diagnósticas, cuya existencia –en su opinión– «permitirá reconocer un fenómeno dado como síntoma de la mística»⁶. Por consiguiente, distingue los siguientes rasgos: la experiencia de una pasividad radical, la idea de Totalidad, los llamados momentos fuertes y una transformación entera del ente⁷. El primero de ellos –la experiencia de una pasividad radical– consiste, entre otros, en que el místico se da cuenta de que «lo importante de realiza fuera de él e independientemente de él». La pasividad es «un elemento [muy] importante que permite diferenciar la mística de un sinfín de formas de la consciencia mágica». Kłoczowski subraya también una especificidad paradójica de la pasividad, la cual, siendo «una nueva actividad, animada por la luz divina», se establece en su ser como algo extremadamente activo. La «idea de la Totalidad», por lo tanto –como el siguiente rasgo de la experiencia mística– y dependiendo del contexto religioso, puede significar que el hombre sea parte de la totalidad cósmica. En este punto de vista, la mística sería una consciencia ampliada, a través de la que un «yo» se une con una suerte de consciencia universal. En el contexto teísta, el místico experimentando a Dios vive una accidentalidad penosa del mundo en el que le tocó vivir, junto con su sentir intuitivo de la totalidad de la realidad circundante. Por otra parte, los llamados «momentos fuertes», en los cuales Dios alcanza la más profunda intimidad del alma, se expresan en las vivencias que sobrepasan los límites de la vida cotidiana y son de doble tipo: los puramente interiores (espirituales) y los exteriores (psicosomáticos). Al no tener un acceso directo a los primeros (adquirimos el conocimiento a partir de los escritos de los místicos), los fenómenos psicosomáticos entonces (éxtasis, levitaciones, estigmas) son verificables a través de la observación y pueden ser materia de investigaciones de psicólogos, quienes, por su parte, suelen percibir la esencia de la mística en «diferentes estados de la consciencia». El último rasgo diagnóstico de la experiencia mística es «una transformación entera del ser». La mística, pues, se expresa no solo en la transformación gradual de la consciencia, sino también en la transformación radical de la vida, que adquiere un carácter procesual de la «vía mística». Justamente esta novedad de la vida del místico, relacionada con la transformación mística de su existencia, se convierte en un comprobante verídico de la autenticidad de su experiencia de Dios.

⁵ Jan Andrzej Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2001); Jan Andrzej Kłoczowski, «Mistyka», in *Religia: Encyklopedia PWN*, ed. Tadeusz Gładysz and Bogusław Milerski, vol. 7 (Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003), 83–89.

⁶ Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, 22.

⁷ Cfr. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, 22–26.

Las aseveraciones de Leszek Kołakowski⁸ sobre la naturaleza de las experiencias místicas caben, entre otros, en las distinciones terminológicas efectuadas por él. Tratando la experiencia mística, distingue dos de sus principales sentidos: el amplio y el estrecho⁹. En el sentido amplio la concibe como «la experiencia entera que, según el razonamiento que experimenta, le introduce al hombre en un contacto directo con la realidad extrahumana espiritual, pero no necesariamente eso se una con la fe en la presencia de Dios». El alcance de la existencia de este tipo de experiencias es –según Kołakowski– «sorprendentemente amplio» y abarca «personas de distintos oficios y creencias, de distinto nivel de ilustración». Sin embargo, como experiencia mística en el sentido estrecho, el autor entiende la situación cuando la persona que la vive, siente que «se encuentra en el contacto directo con Dios (pero sin importar si se experimente clara y expresamente a Dios como una presencia personal o más bien como base más imprecisa, espiritual de todo el ser). Normalmente, este contacto –por lo menos en los místicos del cristianismo y del islam– es empapado por un sentimiento de amor extremadamente intenso y se entrelaza o con un deseo fuerte de alcanzar una unión perfecta con Dios, con diluir su propia personalidad en un océano ilimitado de la divinidad, o con la percepción de que esta unidad quedó, aunque sea por un instante, lograda». Kołakowski amplía el sentido de la experiencia entendida de tal modo no solo al hecho de su aparición en la vida del místico, sino también a sus «verbalizaciones literarias o, simplemente, a doctrinas que reconocen tales experiencias como posibles y auténticas no solo en el sentido psicológico, sino también en que tal experiencia realmente es lo que pretende ser». En su otra obra¹⁰ hace una precisa distinción entre mística y misticismo. Mística es una vivencia concreta que consiste en fenómenos psíquicos, prácticas y la vivencia de místicos. Y el misticismo son todas las «doctrinas teológicas que interpretan la experiencia mística», cierto tipo de teoría, en el punto de vista de la cual se entiende una vivencia dada que adquiere el nombre de «mística». Se expone allá también una definición completa de misticismo:

La doctrina, según la cual es posible, en ciertas condiciones, que el alma humana, siendo una realidad distinta del cuerpo humano, se comunique a través de la experiencia (extrasensible, pero a través de su carácter directo, analógico

⁸ Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...: O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii* (Kraków: Znak, 1988); Leszek Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna: Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, 2nd ed. (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997).

⁹ Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, 103–4.

¹⁰ Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, 22.

a la que tiene lugar en el contacto de los sentidos humanos con sus objetos) con esta realidad espiritual que mantiene la primitividad (en el tiempo, en crear o en condicionar) frente a toda otra realidad; se acepta al mismo tiempo que tal comunicación, unida a un intenso afecto de amor, al mismo tiempo libre de la concurrencia de poderes físicos del hombre, se constituya en un bien sumamente deseado y ella es, por lo menos en sus formas intensísimas, un bien supremo que el hombre puede realizar en su vida mundana¹¹.

En el concepto del misticismo tal definido, caben excesivas cuestiones y Kołakowski se permite descollar distintos variantes de la experiencia mística a partir de varias religiones, doctrinas filosóficas, opiniones acerca de la naturaleza del alma humana, la naturaleza de Dios, y la posibilidad de su unión recíproca¹².

Otro investigador, Piotr Moskal,¹³ está posicionando el conocimiento perteneciente a la naturaleza de la experiencia mística en el contexto del conocimiento afectivo a Dios, que se define en el horizonte de la multisecular tradición cristiana como la percepción por la connaturalidad, la percepción por la inclinación, la percepción por el amor, la percepción por la unificación, la percepción experimental o la percepción gracias a probar cosas divinas¹⁴. El autor concibe la naturaleza del conocimiento afectivo de Dios tras las divagaciones del Santo Tomás de Aquino, en cuyas concepciones la experiencia mística queda definida como consecuencia de ser parecido a Dios a través del amor. Moskal considera la mística auténticamente cristiana la que abarca «lo que por su esencia es más misterioso, íntimo y lo que sirve de lazo amoroso entre el hombre y Dios»¹⁵. En este contexto, la mística queda percibida como una religión *per excellentiam* – un ente relacional, personal-personal, la relación dinámica entre hombre y Dios¹⁶. La postura de Moskal frente a la cuestión del objeto de la experiencia mística es bastante original. Sostiene que

¹¹ Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, 25–26.

¹² Cfr. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, 27.

¹³ Piotr Moskal, “Mistyka,” in *Powszechna encyklopedia filozofii*, ed. Andrzej Maryniarczyk, vol. 7 (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006), 276–79; Piotr Moskal, “Istota mistyki,” in *Afektywne poznanie Boga*, ed. Piotr Moskal, Religia i Mistyka 4 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006), 129–35; Piotr Moskal, “Problem afektywnego poznania Boga,” in *Afektywne poznanie Boga*, ed. Piotr Moskal, Religia i Mistyka 4 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006), 39–51; Piotr Moskal, “Doświadczenie Boga?,” *Roczniki Filozoficzne* 47, no. 2 (1999) 215–27.

¹⁴ Cfr. Moskal, “Problem afektywnego poznania Boga,” 39.

¹⁵ Moskal, “Istota mistyki,” 133.

¹⁶ Cfr. Moskal, “Istota mistyki,” 133.

su objeto no es ni Dios, ni gracia, ni unión con Dios. El objeto de tal experiencia puede ser el mismo sujeto que percibe por experiencia a sí mismo en forma de Dios cognoscitivo y amante, la certeza para con la unión con Dios o con la presencia divina, como el Dios como el correlato de los actos intencionales del hombre, de los propios movimientos interiores del objeto, interpretados como pruebas de la actuación divina¹⁷.

Como es de notar, las opiniones de cada uno de los autores presentados más arriba acerca de la naturaleza de la mística coinciden mucho y hasta se podría decir, se complementan. La cuestión consiste, sin embargo, en que ninguno de los autores referidos saca conclusiones de orden metodológico de sus reflexiones acerca del fenómeno de la mística o, por lo menos, las formula de modo muy incidental. Una determinada metodología de las investigaciones sobre la mística parece muy necesaria en la situación de confundirse nociones y significados, de tildar por poco de experiencia mística cada vivencia un poco más profunda desde el punto de vista psicológico. De ahí que viene hoy la urgencia, incluso desesperante, de concebir una suerte de clave interpretativa que trazaría unas condiciones válidas para entender adecuadamente la mística y las vivencias relacionadas con ella.

El presente artículo pretende trazar cierto marco metodológico o aportar principios interpretativos que necesariamente permitirían ayudar a poner cierto orden en las ideas sobre la vida mística del hombre. Evidentemente, pues, asumiendo una tarea tan extremadamente difícil como es la de trazar un cierto marco metodológico para la comprensión de la mística, estamos condenados a movernos entre la Escila de una ambigüedad demasiado amplia y la Caribdis de una inequividad demasiado estrecha. Para llevar a cabo esta tarea, nos serviremos de las reflexiones de Bernard McGinn, relacionado con la Chicago University, investigador mundialmente conocido de la mística del Occidente cristiano, cuya obra monumental *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, con seguridad pertenece al canon de los estudios contemporáneos no sólo dentro del campo de la Historia sino también del campo de la Teoría de la mística¹⁸. Aunque Bernard McGinn es conocido por

¹⁷ Moskal, "Istota mistyki," 133-34.

¹⁸ Bernard McGinn (n. 1937) es profesor de teología, jubilado en la Universidad de Chicago (EE.UU.). Se especializó en la Historia de la Teología y en la Historia del Cristianismo y Espiritualidad. De entre los muchos trabajos del Prof. McGinn, merece una atención especial la monografía de varios volúmenes *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* (New York: Crossroad). Forman parte de ella los siguientes tomos: *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, vol. 1 (1991); *The Growth of Mysticism:*

los trabajos que abarcan la problemática de la mística cristiana, muchas de sus acertadas observaciones elucubradas a partir de ella se pueden interpretar desde una perspectiva más general y considerarlas como universales.

En el punto de partida de nuestra propuesta, primero queremos enfocarnos en una cuestión sumamente esencial de la problemática que es la noción de «experiencia mística» para a continuación, a partir de su crítica, ir proponiendo algunas observaciones que, si previamente no se tomaran en consideración, harían muy difícil poder hablar de la construcción de una teoría de la mística adecuada a su objeto. Finalmente, siguiendo las reflexiones del Prof. McGinn, propondremos, en vez de la noción de «experiencia mística», su equivalente más apropiado, a nuestro modo de ver, para servir de punto de partida para una reflexión madura acerca de la mística y su existencia en sus diversos ámbitos.

Gregory the Great through the Twelfth Century, vol. 2 (1994); *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism 1200–1350*, vol. 3 (1998); *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, vol. 4 (2005); *The Varieties of Vernacular Mysticism 1350–1550*, vol. 5 (2013); *Mysticism in the Reformation 1500–1650*, vol. 6.1 (2016); *Mysticism in the Golden Age of Spain 1500–1650*, vol. 6.2 (2017); *The Persistence of Mysticism in Catholic Europe: France, Italy, and Germany 1500–1675*, vol. 6.3 (2020); *The Crisis of Mysticism: Quietism in Seventeenth-Century, Spain, Italy, and France*, vol. 7 (2021). La continuidad ideológica de la obra *The Presence of God*, son los libros: Bernard McGinn and Patricia Ferris McGinn, *Early Christian Mystics: The Divine Vision of the Spiritual Masters* (New York: Crossroad, 2003) y Bernard McGinn, *The Doctors of the Church: Thirty-Three Men and Women Who Shaped Christianity* (New York: Crossroad, 1999). Merecen atención también los sobresalientes estudios dedicados al Maestro Eckhart (Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing* [New York: Crossroad, 2001]) y a la apocalíptica: Bernard McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York: Columbia University Press, 1998) también Bernard McGinn, *Apocalypticism in the Western Tradition* (Aldershot, UK: Variorum, 1994). Como otros logros dignos de mención de B. McGinn se pueden añadir también las publicaciones que se refieren al estado actual de la investigación sobre la mística, que suponen una especie de guía por las corrientes actuales, los problemas más importantes y las polémicas más candentes efectuadas sobre la problemática mística. Una de las redacciones más valiosas en este sentido es el *Apéndice* de la parte final del vol. 1 de la obra *The Presence of God*, en el cual B. McGinn explica las investigaciones contemporáneas sobre la mística, situándolas en los tres planos: teológico, filosófico y comparativo-psicológico. En la misma perspectiva se colocan también otros artículos: Bernard McGinn, “*Quo vadis? Reflections on the Current Study of Mysticism*,” *Christian Spirituality Bulletin* 6, no. 1 (1998), 13–21; Bernard McGinn, “*The Venture of Mysticism in the New Millennium*,” *New Theology Review* 21, no. 2 (2008), 70–79 y también Bernard McGinn, “*The Role of Mysticism in Modern Theology*,” *Annali di scienze religiose* NS 7 (2014), 373–400, <https://doi.org/10.1484/J.ASR.5.107506>.

Lo problemático de la categoría de la «experiencia mística»

El término «experiencia mística» (ing. *mystical experience*) ha logrado desde hace poco una extensión universal en el ámbito de discusión actual respecto a la mística. Con su uso se solía denominar el objeto básico de la reflexión científica respecto a la mística. Ya la misma noción de «experiencia», aunque parezca obvio, es, no obstante, contraria a las consideraciones demasiado complejas, sobre todo cuando se ven las cosas a través del prisma de distintas concepciones epistemológicas. La cosa se complica aún más en el caso de la experiencia mística. Esta, generalmente, está supeditada a la noción misma de mística, de ahí que en las diferentes concepciones de la mística la experiencia mística misma sea entendida de modo diferente y, *vice versa*, una comprensión determinada de la experiencia mística no deja de influir en la percepción de la propia mística. No existe, por tanto, un acuerdo universal respecto a su contenido tanto del lado del objeto como del sujeto.

Lo problemático de la categoría de «experiencia», aplicada a las consideraciones sobre la mística, consiste en que muchos investigadores la utilizan como equivalente de un tipo especial de vivencia emocional o también de una forma peculiar de percibir. Esas emociones tratan esa percepción como una realidad común para todas las religiones e independiente de las construcciones teológicas, con ayuda de las cuales los místicos tratan de describir y explicar sus vivencias espirituales. Este modo de ver el problema tiene su precursor moderno en la persona de William James, quien en su obra de 1902 titulada *Variedades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza humana*¹⁹, ha considerado los sentimientos como el agente que expresa de forma más plena lo esencial de la experiencia religiosa y distinguió claramente la misma experiencia religiosa de su interpretación teológica, tratando la experiencia como un fenómeno primitivo y la interpretación como una realidad secundaria²⁰. En una perspectiva parecida

¹⁹ McGinn alude en este lugar al fragmento que contiene las conclusiones de la obra de W. James. Cfr. William James, *The Varieties of Religious Experience* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 501-4.

²⁰ McGinn aduce su parecer alegando las siguientes citas de la obra de W. James, mencionada más arriba: «I do believe, that feeling is the deeper source of religion, and that philosophical and theological formulas are secondary products, like translations into another tongue» (James, *The Varieties of Religious Experience*, 431). «[...] intellectual operations, whether they be constructive or comparative, or critical, presuppose immediate experience as their subject-matter. They are interpretive and inductive operations, operations after the fact, consequent upon religious feeling, not coordinate with it, not independent of what it ascertains», (James, *The Varieties of Religious Experience*, 433, cit. de: Bernard McGinn,

se sitúan también las opiniones de otro investigador de la religión, que durante cuatro semestres (1915–1917) fue el profesor encargado de la teología protestante en la Universidad de Breslau. Se trata, obviamente, de Rudolf Otto, el cual, a punto de terminar su aventura breslava, en 1917, fue allí precisamente donde publicó su obra más famosa, *Das Heilige*²¹.

Las ideas de W. James y de los continuadores de su teoría se topan hoy en día con diversos críticos. Las dudas especiales las suscita la separación de la experiencia religiosa de su interpretación. Este juicio es muy controvertido frente al material histórico acumulado, porque los místicos no se consideraban a sí mismos, ni sus experiencias y formas de percepción relacionadas con ellas, como algo más substancial, sino que en sus narraciones las presentaban siempre en el contexto amplio de la fe religiosa. Describiendo sus vivencias, buscaban sobre todo la corroboración para presentar como auténticas las verdades de la fe, expresadas en la forma de las tesis elaboradas teológicamente. En sus relatos, la experiencia y su interpretación formaban una unidad integral. Desde el punto de vista filosófico, pues, el reconocimiento de la existencia de algo así como el sentimiento puro o también la experiencia pura, independiente de la totalidad de la dinámica intencional cognoscitiva y propia de la subjetividad humana, implica crear algo así como una ilusión, en lo cual se habían fijado ya algunos investigadores²². Separar el hecho de su interpretación a partir de la mística da como fruto la diferenciación del contenido vivencial y de la así llamada teología mística, entendida como teoría de la misma experiencia. Esta diferenciación se considera una simplificación sin justificación alguna, cuya consecuencia sería limitar las fuentes de la historia de la mística solamente a los relatos autobiográficos, lo que –como observa B. McGinn– en el primer siglo de la cristiandad era una rareza excepcional²³. En este contexto la esencia

“Mystical Consciousness: A Modest Proposal,” *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 8, no. 1 (2008), 46, <https://doi.org/10.1353/scs.0.0012>.

²¹ Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau: Trewendt et Garnier, 1917) (versión española: *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trans. Fernando Vela [Madrid: Alianza, 2005]).

²² Cfr. Louis Roy, *Transcendent Experiences: Phenomenology and Critique* (Toronto: University of Toronto Press, 2001); también: Louis Roy, *Mystical Consciousness: Western Perspectives and Dialogue with Japanese Thinkers* (Albany, NY: State University of New York Press, 2003).

²³ Cfr. Bernard McGinn, ed., *The Essential Writings of Christian Mysticism*, Modern Library Classics (New York: Modern Library, 2006), XV–XVI. En este contexto McGinn evoca el fragmento del *Libro de la vida* de Santa Teresa de Ávila, en el que la mística carmelitana identifica la teología mística con la misma vivencia: «Tenía yo algunas veces [...]: acaecía en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo, que he dicho, y aun

misma de la mística se habría visto reducida sobre todo a las vivencias emocionales y sensuales prodigiosas (visiones, locuciones, éxtasis, etc.)²⁴, tratadas, para colmo de males, como extirpadas completamente de las actividades superiores de la mente (razonamiento, juicio, actos de la voluntad). Es verdad que aquellos diferentes estados de la consciencia jugaron un papel importante en la mística, pero también es un hecho innegable que, en opinión de muchos místicos, dichos estados no forman parte de la esencia del encuentro con Dios (p. ej. Orígenes, Maestro Eckhart, Juan de la Cruz)²⁵.

Además, resulta que la «experiencia mística» se convierte en una categoría bastante defectiva cuando nos damos cuenta de que, en realidad, no se la puede hacer objeto directo de investigaciones, dado que la experiencia mística no es ofrecida directamente a sus investigadores, sino proporcionada de manera intermediaria. Los místicos nos muestran sus experiencias en forma de testimonio, lo que significa una narración en la que sus vivencias espirituales quedan relatadas con ayuda de las palabras y nociones creadas para describir la realidad circundante del ser humano. La experiencia desde la mística nos es entonces transmitida de forma intermediaria, con un lenguaje determinado que opera con las palabras y nociones labradas en las condiciones de una experiencia cotidiana de este mundo, común y corriente, accesible a cada hombre, o sea, de la realidad enteramente no mística.

Estamos aquí frente a la imposibilidad de expresar en un lenguaje comprensible lo que se aleja de una experiencia normal. De ahí que los místicos, en principio estando de acuerdo en que sus experiencias, parcial o totalmente, se basan en una conceptualización y, en consecuencia, en la verbalización, normalmente como recurso adoptan alguna estrategia lingüística (paradoja, metaforismos sorprendentes y otros medios de expresión poética), cuya capacidad semántica y carácter equívoco sirven mejor para expresar lo inaudito. Pero, por otro lado, este procedimiento, causado, por lo demás, por la naturaleza de la cosa misma, todavía aleja más al investigador de la experiencia primitiva, extendiendo sobre

algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en Él. Esto no era manera de visión; creo lo llaman mística teología» (Santa Teresa de Jesús, “Libro de la Vida de Santa Teresa de Ávila,” *Portal Carmelitano*, accessed April 5, 2023, <https://www.portalcarmelitano.org/articulos/santos-carmelitas/teresa-de-jesus/6steresa-de-jesus-obras-completas/817-libro-de-la-vida-de-santa-teresa-de-avila.html>).

²⁴ En efecto, como nota P. Moskal, tal comprensión de la mística como «un estado de ánimo peculiar, forma de la consciencia que trasciende las experiencias normales, domina hasta hoy» (Moskal, “Mistyka,” 276).

²⁵ Cfr. McGinn, *The Essential Writings*, XV–XVI.

él cierto tipo de velo lingüístico. Inclusive, si estuviéramos ante un testimonio proveniente directamente del hombre que hubiera experimentado la realidad mística, sería ésta un relato *ex post*, cargando sobre sus hombros el sello de la verdad sobre sí misma, su sensibilidad y el modo de interpretar las vivencias espirituales propio de este tiempo.

Este hecho de no poco peso tiene consecuencias de largo alcance, porque hay que analizar la descripción de la experiencia accesible a los investigadores de modo que tenga en cuenta no solo la crítica literaria del texto, que define el género literario, la estructura, el objetivo y el grupo de receptores, sino que también, e incluso sobre todo, hay que llevar a cabo una singular reconstrucción filosófico-teológica y desde ahí encauzar el camino hacia el mundo de las ideas del místico, teniendo en cuenta el amplio contexto histórico en el cual estas ideas adquirirían sus formas. De ahí que cada una de las teorías actuales de la mística, que pretende considerarse adecuada, no puede partir de las consideraciones abstractas sobre el tema de las propiedades esenciales de la experiencia mística como tal, sino más bien del intento de trazar una interpretación coherente de su contexto histórico²⁶. La presentación histórica de la mística es, por tanto, una condición indispensable para entender plena y adecuadamente su esencia y la reconstrucción llevada a cabo correctamente; eso es algo más que una simple descripción, siempre dirigida y argumentada por una perspectiva constructiva que la explique por lo menos indirectamente²⁷. Esta maniobra abre una posibilidad de llegar hacia las mismas raíces de la intermediariedad lingüística del testimonio místico.

La mística, por tanto, no puede ser debidamente entendida separada de su contexto. Existe –si bien complicada, muy conmensurable– la interdependencia de la existencia y de su interpretación. La teoría mística no es solamente una añadidura a la vivencia mística, sino que, en la mayoría de los casos, más bien la antecede y marca la dirección para todas las facetas de la vida del místico; no se trata de una *capa* cuya eliminación condicione la llegada hasta la esencia de la cosa²⁸. La concentración exclusiva en la categoría altamente ambigua de la «experiencia mística» lleva a menospreciar los consagrados modos místicos de interpretar una tradición concreta. Como ya se ha dicho, el objeto básico de las investigaciones no es la experiencia mística sino el texto místico y su lugar

²⁶ McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XII.

²⁷ Cfr. McGinn, XII. «It is also important, as far as possible, to try to see mysticism against the broader historical development of the Christian religion. In the history of Christian mysticism one neglects the wider context only at the cost of missing important elements of the significance of the phenomenon» (McGinn, XV).

²⁸ Cfr. McGinn, XIV.

en una tradición determinada²⁹. Mientras el escrutinio de un texto es algo obvio, el estudio de una narración mística singular en el contexto de alguna multisecular tradición es algo que, para los investigadores contemporáneos de la mística, supone un reto preeminente.

La experiencia mística, y junto con ella toda la mística, si quiere ser comprendida correctamente, debe ser contextual, o sea, debe ser percibida como un elemento de una totalidad mayor. Normalmente, el contexto natural de la mística y su experiencia es una religión determinada.

La mística como elemento de la religión: la contextualidad como exigencia metodológica

La mística, junto con sus experiencias, no viene de la nada sino que surge de un clima espiritual concreto de una religión determinada, es su elemento integral. Por tanto, la mística hay que percibirla en un contexto religioso determinado. Eso es preciso tenerlo en cuenta en tanto que, en la actualidad, se sigue con demasiada frecuencia la tendencia de emancipar la mística de su ámbito natural, haciendo de ella cierto tipo de realidad autónoma. Es difícil no estar de acuerdo con la opinión de B. McGinn, cuando en una de sus entrevistas este investigador expresa de modo explícito su convicción:

No estoy de acuerdo con la noción de la mística como una suerte de verdadera religiosidad y la únicamente valiosa o tampoco con la concepción de la mística como una esencia oculta de una religión auténtica, mientras que a sus instituciones y su magisterio se las aleja a ciertas periferias. Estimo que, para una mirada más apropiada, es mucho mejor percibir la religión como un sistema de creencias y prácticas, entre las cuales la mística juega un papel importante. La mística nunca se ha desarrollado como algo liberado de la religión; la única excepción son los últimos cien años, cuando el descontento con la instituciones religiosas ha causado que algunos empezaran a entender la mística como un tipo de la religión privada. La percepción de la mística como algo totalmente liberado e independiente de la tradición es algo, contra lo cual el cristianismo, el judaísmo, el islam y otras religiones siempre estarán en desacuerdo, porque su enseñanza mística es y siempre ha sido parte de ser cristiano, judío,

²⁹ Cfr. McGinn, XVI.

musulmán y siempre coexistía con las prácticas religiosas, verdades de la fe, instituciones, etc.³⁰

El énfasis puesto constantemente en la experiencia subjetiva del ser humano, que está en los cimientos de razonamiento y la utilización de la categoría de la «experiencia mística», coloca a los místicos en oposición o, incluso, frente a la situación de un inevitable conflicto con la religión institucional. La historia de la mística cristiana testifica, por otra parte, acerca de una peculiar dialéctica de la relación entre el elemento místico y el institucional de la religión. Los místicos intentan transmitir a sus contemporáneos el rico contenido de su vida espiritual y con este fin apelan a un lenguaje específico que no siempre es apto para transmitir fielmente sus experiencias. De ahí que traten de ir ampliando, transformando y profundizando los tradicionales puntos de vista, lo que a menudo puede causar tensiones con los representantes oficiales de la religión³¹. Sin embargo, a pesar de estas tensiones, todos ellos estuvieron abiertos al magisterio oficial y reconocían la pertinencia de la dirección espiritual en el marco de alguna tradición y alguna comunidad³². Ningún místico creyó en la «mística» ni la practicaba. Ellos profesaban y practicaban el cristianismo o también el judaísmo, el islam o el hinduismo, es decir, religiones tales que, como fenómenos históricos más amplios, contenían en sí mismas también los elementos místicos. Si, por tanto, es viable el pensamiento, por ejemplo, sobre la historia del aspecto místico del cristianismo, tiene que ser contextual, es decir, arraigado en la totalidad de la forma de vida de la Iglesia y los condicionamientos históricos de aquellas personas que conformaban esta vida y sacaban inspiraciones de ella³³. Curiosamente, por el elemento místico del cristianismo y, al mismo tiempo, por su contexto natural, pasa no tanto una acumulación de las así llamadas experiencias, vivencias o sentimientos místicos, sino que este elemento es más bien parte de sus creencias y prácticas en lo que se refiere a los preparativos y luego a las vivencias de la presencia directa de Dios y a las

³⁰ Sara Miller, "Lost in God: What Can We Learn from the Mystics?," *Christian Century* 120 (2003), 26. «[...] mysticism, at least until about a century and a half ago when unchurched mysticism first appeared, was always part of concrete historical religions, such as Judaism, Christianity, and Islam – not a religion in itself, nor the inner common denominator of all religions. This is why mysticism is best understood in the light of its interaction with the other aspects of the whole religious complex in which it comes to expression» (McGinn, *The Essential Writings*, XIV).

³¹ Cfr. McGinn, *The Essential Writings*, 481–82.

³² Cfr. Miller, "Lost in God," 23.

³³ Cfr. McGinn, "Quo vadis?" 17.

consecuencias, que son una sucesión de esta experiencia³⁴. La mística entendida de este modo es percibida siempre como una parte integral de la espiritualidad. En la espiritualidad, pues, la mística se constituye como la realización interna de su dimensión más profunda. En otras palabras, la mística se convierte en el fin de la espiritualidad cristiana. De ahí que ella no sea y no pueda ser solamente algo individual, pues está siempre arraigada, igual que la propia espiritualidad, en la vida de la comunidad de la Iglesia³⁵. Es preciso soslayar en este lugar la contextualidad de la mística, mencionada más arriba, entendida en el sentido constructivista, como si el contexto de las vivencias místicas fuera algo esencial y constitutivo de la misma esencia del fenómeno de la vida mística³⁶. Como se ha dicho más arriba, mejor es señalar que se trata de tomar en consideración aquel arraigo histórico de la mística en la totalidad de la vida comunitaria, como *conditio sine qua non* de un entendimiento íntegro de su naturaleza.

Como acabamos de hacer notar, seguramente el contexto religioso de la mística causa que, dentro de su marco, esta se convierta en cierto tipo de proceso que abarca la preparación, el cumplimiento místico y sus consecuencias. El carácter del proceso lo posee tanto cada espiritualidad seria (que conduce a alguna parte, se fija y realiza algunos objetivos), como todo lo «procesual»,

³⁴ Cfr. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XVIII.

³⁵ Cfr. McGinn, "Mystical Consciousness," 44. Es preciso por este motivo notar que el propio término «mística» nació y cobró su forma final en el contexto de la religión cristiana. Como demostró Michel de Certeau, a cuyas investigaciones alude a menudo McGinn, el sustantivo *la mystique* es una creación de fecha relativamente reciente. Surgió en la Francia del siglo XVII para describir revelaciones privadas y sensaciones psicósomáticas extraordinarias (cfr. Michel de Certeau, "Mystique" au XVII^e siècle: Le problème du langage mystique," in *L'homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, vol. 2 [Paris: Aubier, 1964], 267–91). Empero, el adjetivo «místico», proviene del griego *mystikos*. Entre los antiguos griegos y romanos la palabra *mystikos* se refería originalmente cualquier cosa oculta. A veces se la usaba en el sentido religioso, refiriéndose a las celebraciones de misterios. Este término, si bien que no aparece en el Nuevo Testamento, su comprensión en la literatura paleocristiana está relacionado con el término neotestamentario *mysterion* (misterio). Se designaba con él tanto la realidad oculta, o sea, la dimensión interior de la fe y las prácticas que de ella derivan («sacramentos místicos», «contemplación mística»), como también «comprensión mística» de las Escrituras, es decir, un mensaje oculto que contienen las letras del texto sagrado. Alrededor del año 500, debido a Pseudo-Dionisio, se acuñó la noción «teología mística», como sinónimo del conocimiento directo a Dios, como efecto de una gracia especial. Louis Bouyer, "Mysticism: An Essay on the History of the Word," in *Understanding Mysticism*, ed. Richard Woods (Garden City, NY: Image Books, 1980), 42–55.

³⁶ Véanse más detalles sobre el contextualismo constructivista: Mirosław Kiwka, "Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktywistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza," *Roczniki Filozoficzne* 55, no. 1 (2007), 159–88.

que es una de esas categorías antropológicas que mejor caracterizan la existencia humana. De ahí que no sea casualidad el hecho de que uno de los términos con el que ya desde el principio se denominaba el cristianismo, fuera «camino». De esta manera, de la contextualidad pasamos a la siguiente exigencia de la comprensión integral de la mística, que es la procesualidad.

La mística como modo de vivir: procesualidad como exigencia metodológica

La mística es, en su esencia, una realidad *in statu fieri*, un dinamismo espiritual cuyas etapas fundamentales se pueden distinguir y describir. Una adecuada concepción de la mística exige no percibirla tan solo como un conjunto de experiencias puntuales, fugaces, no relacionadas entre ellas, como lo parece sugerir la comúnmente empleada categoría de la «experiencia mística». No es tanto una apariencia fugaz y puntual la característica de los principios de la mística, cuanto que justamente hay que verla como un proceso de crecimiento arduo y de larga duración, como un modo determinado de vivir, como, en última instancia, un *itinerarium mentis in Deum* específico.

Como ya se ha señalado más arriba, el elemento místico del cristianismo es esa parte de sus creencias y prácticas que se refiere a la preparación y, más adelante, a las vivencias de la presencia directa de Dios y las consecuencias que se derivan de esta experiencia. No será entonces exagerado afirmar que el elemento místico de cada religión es esa parte de doctrina y prácticas espirituales que abarca tanto la preparación y la vivencia misma directa de la presencia de la Transcendencia, como también las consecuencias que se derivan de esta vivencia. De ahí que la aprehensión correcta de lo esencial de la mística exija observar los caminos a través de los cuales los místicos se preparaban para la Divina visitación y los efectos que esta actuación divina había dejado detrás de ellos, tanto en ellos mismos como en las vidas de aquellos a quienes ellos habían transmitido el mensaje recibido³⁷. Si el fin del proceso místico es cierta especie específica de contacto entre Dios-Espíritu infinito y el espíritu humano limitado,

todo lo que conduce a este contacto o lo evoca, y todo lo que fluye de él [...], es también místico para el individuo en la comunidad de creyentes, incluso si está entendido en el sentido secundario de esta palabra. De ahí que la separación

³⁷ Cfr. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XIV–XV.

del objetivo del proceso y sus efectos lleve a una incomprensión absoluta de la naturaleza de la mística y de su rol como elemento de una religión dada³⁸.

La preparación y las consecuencias no son menos importantes que la misma vivencia del cumplimiento místico y no pueden ser omitidas en la comprensión integral de la vida mística. La preparación abarca una serie de prácticas, de las cuales hay que enumerar algunas comúnmente conocidas: ascesis, disciplina interior, el ejercicio en la concentración, soledad y silencio, oración, lectura y meditación de los textos sagrados, participación en las celebraciones (liturgia y sacramentos) o la así llamada dirección espiritual³⁹. Es necesario enfatizar decididamente que en el cristianismo la vivencia mística directa de la presencia de Dios es siempre entendida como un don de Dios otorgado en el contexto de la consciencia religiosa, y no es nunca solamente un efecto de las actuaciones, prácticas o esfuerzos humanos. Por supuesto, los místicos enseñan que cada cual puede y debe prepararse para la visitación de Dios, pero, en definitiva, es Dios quien tiene la iniciativa.

De parecido modo a como la preparación es parte de la mística, también pertenecen a ella las consecuencias de la vivencia directa del contacto con Dios. Dios transforma la vida de aquellos a quienes toca. Este cambio de vida y pensamiento de los místicos es parte integral del proceso. El único *test* de autenticidad de la vida mística que conoce el cristianismo, es justamente la reorientación personal de la vida, tanto del mismo místico como de aquellos que se encontraron en el círculo de su influencia⁴⁰. Este criterio queda en concordancia con la indicación evangélica: «Por sus frutos los conoceréis» (Mt 7,16).

De la formulación más arriba presentada sobre la *procesualidad* de la vida mística resultan dos distintos –en cuanto a escala– modos de concebir la mística: primitivo (estrecho) y secundario (amplio). Dentro del alcance secundario de este entendimiento caben la preparación y los efectos de la vida mística. No obstante, la comprensión primitiva (estrecha) abarca la propia vivencia de la presencia divina, es decir, la consciencia mística *sensu stricto*. Hay que subrayar en este lugar, sin embargo, que ambas están entrelazadas entre sí, formando juntas una unidad del mismo proceso.

³⁸ McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XVI.

³⁹ Cfr. McGinn, *The Essential Writings*, 3–4, 47–48, 79–80, 123–24.

⁴⁰ Cfr. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XVII.

De entre los intentos históricos de sistematizar las etapas del proceso místico, se debe mencionar la distinción procedente de la Antigüedad y utilizada hasta hoy, que contiene tres etapas, es decir: purificación, iluminación y unificación⁴¹.

Independientemente de la división, todo el proceso tiene por objetivo, como ya se ha afirmado, alcanzar un estado directo en la relación con Dios. Dicho estado se ha expresado usando distintas categorías, de las cuales se califican como básicas las siguientes: «la unificación del alma con Dios»⁴², «la contemplación de Dios», «éxtasis»⁴³, «deificación (*theopoiesis*)»⁴⁴. Todas ellas indican las distintas maneras de expresar la esencia y fin de la vida mística y son, al mismo tiempo, complementarias⁴⁵. Lo digno de destacar es que ya su misma variedad indica que ninguna de ellas agota la realidad que trata de describir y, por tanto, queda abierta a ser complementada por otros nombres.

⁴¹ En los principios de la división tripartita está Orígenes, el cual, desde la exégesis del libro de Proverbios, Eclesiastés y el Cantar de los Cantares definió tres grados de la versión cristiana de la *paideia* griega, es decir: el saber moral, el saber natural y el saber contemplativo. Discípulo y continuador del pensamiento de Orígenes, Evagrio Póntico, adaptó aquella división a la descripción de la vida espiritual de los Padres del Desierto, destacando: *praktike* (vida ascética) – purificación y serenidad de la mente; *physike* (contemplación de la creación) – revelando verdades ocultas en todos los seres; *theologike* (contemplación a Dios) – el abandono de las cosas materiales y la vuelta a su Primera Causa. La formulación clásica de la división tripartita del camino místico salió de la pluma de Pseudo-Dionisio Areopagita alrededor del año 500. En la visión del proceso de la subida (*anagogia*) presentado por él, el camino hacia Dios pasa incesantemente por tres estadios: purificación, iluminación y unificación. La concepción de Dionisio apareció otra vez en el siglo IX en Juan Escoto Eriugena y luego fue difundida ampliamente en los monasterios cistercienses por San Bernardo de Claraval y Guillermo de Saint Thierry. La formulación probablemente más renombrada apareció en San Buenaventura, estableciendo, aparte de la división ya mencionada más arriba, también el proyecto de tres prácticas: meditación, oración y contemplación. Cfr. McGinn, *The Essential Writings*, 149–51, 162–63, 172–73, 180.

⁴² Véase Bernard McGinn, “Unio Mystica/Mystical Union,” in *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, ed. Amy M. Hollywood and Patricia Z. Beckman (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 200–210. Algunas maneras medievales de comprender la unificación mística B. McGinn las relata en su artículo: Bernard McGinn, “Love, Knowledge and *unio mystica* in the Western Christian Tradition,” in *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, ed. Moshe Idel and Bernard McGinn (New York: Macmillan, 1989), 59–86.

⁴³ Cfr. McGinn, *The Essential Writings*, 309–11.

⁴⁴ Cfr. McGinn, *The Essential Writings*, 395–97.

⁴⁵ Cfr. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XVIII–XIX.

La categoría de la «consciencia mística» como equivalente de la «experiencia mística»

Aparte de las categorías que describen el estado directo en cuanto a la relación con Dios mencionadas más arriba, la nueva denominación propuesta primero por el jesuita belga Joseph Maréchal⁴⁶, y actualmente divulgada por Bernard McGinn, es la categoría de la «presencia». Se la considera la más representativa para expresar diferentes aspectos de este mundo espiritual del que forman parte los místicos⁴⁷. De acuerdo con sus propagadores, esta categoría expresa mejor aquella distancia ontológica y epistemológica que existe entre Dios y el hombre. Lo único que se puede decir, sin sentir una abrumadora desproporción entre la propia vivencia mística y su expresión, se encierra en la afirmación de que «Dios está presente». No obstante Él no se hace presente para el hombre a manera de objeto, igual que las cosas en el orden cognoscitivo de este mundo. La vivencia de la presencia divina es, de alguna manera, parecida al encuentro con otra persona y se pone de manifiesto en categorías como «amistad» o «amor». Tampoco la noción de «persona», que utiliza el hombre, agota cognoscitivamente a la persona de Dios. Por eso, justamente, al referirse a la presencia divina, la paradójica necesidad de hablar, al mismo tiempo, tanto de la presencia como de la ausencia se ha convertido en una de las más importantes estrategias lingüísticas. Aquella dialéctica presencia – ausencia, se trataba de presentar de diferentes modos. Para los místicos que utilizaban el lenguaje catafático, de dicha dialéctica formaba parte sobre todo la experiencia yuxtapuesta, parecida a la de venir e irse del Esposo divino del libro *Cantar de los Cantares*. Seguidamente, para los autores que utilizan el lenguaje apofático, la presencia y la ausencia eran, de manera paradójica, simultáneas⁴⁸. Partiendo de Pseudo-Dionisio, algunos místicos sostuvieron que la consciencia de Dios es como una negación que constituye el núcleo del camino místico⁴⁹. Ilustrando

⁴⁶ Cfr. Joseph Maréchal, *Studies in the Psychology of the Mystics* (Albany, NY: Magi Books, 1964) (obra publicada originalmente en los años 1926–1937), y sobre todo el capítulo “On the Feeling of Presence in Mystics and Non-Mystics,” 55–145.

⁴⁷ Cfr. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XVIII.

⁴⁸ «If the modern consciousness of God is often of an absent God (absent though not forgotten for the religious person), many mystics seem almost to have been prophets of this in their intense realization that the “real God” becomes a possibility only when the many false gods (even the God of religion) have vanished and the frightening abyss of total nothingness is confronted» (McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XVIII).

⁴⁹ Véase Bernard McGinn, “Three Forms of Negativity in Christian Mysticism,” in *Knowing the Unknowable: Science and Religions on God and the Universe*, ed. John Bowker (London: I.B. Tauris, 2009), 99–121.

esta convicción, se alude algunas veces al fragmento del diario de Simone Weil, en el cual leemos: «El contacto con los seres humanos nos es dado por medio del sentido de la presencia. El contacto con Dios nos es dado por medio del sentido de la ausencia. Si comparamos aquella presencia con esta ausencia, es la primera la que se hará más ausente que la misma ausencia»⁵⁰.

Una categoría relativa a la de «presencia» es la de «consciencia»⁵¹. Esta última se debe reconocer como una categoría mucho más precisa y de más posibilidades investigativas que la noción de «experiencia mística»⁵². Su aplicación permite, por tanto, mantener la integridad del hombre como sujeto y la integridad del mismo proceso en el que se desarrolla la intencionalidad humana. Dicha categoría permite también evitar la extracción arbitraria de los «sentimientos puros» y otras experiencias de este tipo y tratarlas de forma autónoma y separadas del resto de los actos cognoscitivos y volitivos⁵³.

Bajo la noción de «consciencia» se entiende la totalidad de la actividad vital del hombre, que abarca la experiencia de una realidad multidimensional, su comprensión determinada y su valoración⁵⁴. En este sentido la categoría de la «consciencia» permite ver la propia mística no tanto como una acumulación de fenómenos psicológicos extraordinarios sino más bien como las nuevas dimensiones del conocimiento y del amor, vividas a nivel inalcanzable hasta entonces. Esta categoría facilita también la percepción integral de la mística como *sui generis* del proceso existencial y no solo como una secuencia de experiencias puntuales y atomizadas.

Así concebida, la «consciencia», denominada «mística» (ing. *mystical consciousness*), abarca un campo que sobrepasa con mucho los límites de la vida consciente del hombre. El funcionamiento normal de la consciencia adquiere de ordinario dos formas: la consciencia de objeto (persona, cosa) y la consciencia

⁵⁰ *The Notebooks of Simone Weil*, trad. A. Willis, London 1976, I, 239–40, cit. de: McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XX.

⁵¹ En esta materia B. McGinn se inspiró en las ideas incluidas en las obras del teólogo canadiense B. Lonergan. Véase: Bernard J. F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding* (London: Darton, Longman and Todd, 1957); Bernard J. F. Lonergan, *Method in Theology* (London: Darton, Longman and Todd, 1972); Bernard J. F. Lonergan, *Philosophy of God, and Theology* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1973) y el ensayo: Bernard J. F. Lonergan, “Cognitive Structure,” in *Collection: Papers by Bernard Lonergan*, ed. Frederick E. Crowe (New York: Herder and Herder, 1967), 221–39.

⁵² Cfr. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XIX; McGinn, “Mystical Consciousness,” 44.

⁵³ Cfr. McGinn, “Mystical Consciousness,” 46.

⁵⁴ Cfr. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XVI; McGinn, “*Quo vadis?*” 20, nota 26.

de sujeto (autoconsciencia)⁵⁵. A estos dos alcances básicos de la actividad del hombre, la consciencia mística agrega aún una dimensión más. McGinn la llama «consciencia más allá» (ing. *consciousness «beyond»*) o, según Thomas Merton⁵⁶, «metaconsciencia» (ing. *meta-consciousness*). Su esencia es la co-presencia (ing. *co-presence*) directa y transformante de Dios en los actos interiores del hombre. La consciencia mística no es de objeto porque la vivencia de la presencia divina que forma su contenido, escapa del conocimiento y la comprensión conceptuales. Dios aparece aquí como co-autor (ing. *co-author*) de los actos humanos de conocer y amar. De este modo, el horizonte infinito se hace real aquí y ahora, en la nueva forma de la existencia consciente del sujeto. A esta nueva forma de consciencia los místicos la solían denominar, de modo figurativo, «fondo», «cumbre» o «centro del alma»⁵⁷. Para subrayar que, aunque tiene lugar en el hombre, proviene, sin embargo, de otra fuente, se la denomina con el término «transpersonal» (ing. *transpersonal*)⁵⁸. Como tal, es una variante de la consciencia religiosa⁵⁹. La consciencia mística en los actos de la consciencia religiosa es vivida como una presencia divina a la que no se la puede definir como objeto, sino que puede ser aprehendida como el dominio mental de uno mismo ante el Misterio divino⁶⁰. De ello se deduce que entre las descripciones que forman parte del contenido de varias obras místicas, es posible distinguir algunas

⁵⁵ Cfr. McGinn, "Mystical Consciousness," 47; Bernard McGinn, "Reflections on the Mystical Self," *Cahiers Parisiens/Parisian Notebooks* 3 (2007), 110.

⁵⁶ B. McGinn tiene en cuenta en este lugar el libro de Thomas Merton, *Zen and the Birds of Appetite* (New York: New Directions, 1968), 74 (ed. española: Thomas Merton, *El Zen y los pájaros del deseo*, 4th ed. [Barcelona: Kairós, 1994]).

⁵⁷ «Meta-consciousness is the co-presence of God in our inner acts, not as an object to be understood or grasped, but as the transforming Other who is, as Augustine put it, «more intimate to us than we are to ourselves». In other words, in mystical consciousness God is present not as an object, but as a goal that is both transcendent and yet immanent. He (She) is active in the human agent as the source, or co-author, of our acts of experiencing (i.e., the reception of inner and outer data), knowing, and loving. The infinite horizon of all knowing and loving somehow becomes really «here» in a new form of awareness in what mystics call the ground, apex, or center of the soul» (McGinn, "Mystical Consciousness," 47).

⁵⁸ «This form of consciousness can be called transpersonal in the sense that it happens in us and through us, but it comes from a different source» (McGinn, "Reflections on the Mystical Self," 110).

⁵⁹ «Nevertheless, I believe that the implications of Lonergan's analysis of transcendental method support an argument that mystical consciousness is a further differentiation of religious consciousness and not some different thing» (McGinn, "Mystical Consciousness," 49).

⁶⁰ «This is another way of saying that in the states described by Christian mystics religious consciousness as proceeding from the acts of a human subject and intending some kind of object is necessarily always intertwined with mystical consciousness, that is, the divine presence in these acts, a presence that cannot be given any content (it is not a thing), but

que son expresión de la autoconsciencia de sujeto del que escribe, y otras que contienen la vivencia de la presencia metaconsciente del conocimiento y amor divinos actuantes en la persona de un místico⁶¹.

La consciencia mística conlleva consigo la percepción interior de Dios, que difiere en el mayor grado de intensidad e inmediatez de la que ocurre normalmente en los actos religiosos. En las funciones religiosas, pues, Dios se hace presente a través de los signos, ceremonias o sacramentos. Los textos místicos, por su parte, testifican la existencia de la forma de la presencia que, aunque algunas veces puede ser lograda con ayuda de las ceremonias religiosas habituales, de ningún modo debe ser relacionada con ellas. Su vivencia adquiere la forma de una extraordinaria cercanía y naturalidad. Hay que subrayar con eso que las palabras «naturalidad» o «cercanía» se refieren solamente al contacto místico *sensu stricto*, no conciernen a la preparación para dicho contacto ni a su expresión en ninguna forma oral o por escrito.

Conclusión

De los análisis expuestos más arriba se desprende una concepción de la mística de muchos estratos⁶². De cada uno de sus elementos se derivan ciertos postulados metodológicos que, a su vez, condicionan una reflexión adecuada e integral sobre la misma mística. La mística, pues, vista como elemento de una totalidad mayor, postula la consideración de un posible amplio contexto religioso, en el cual nace y se desarrolla la vida mística tanto en la dimensión individual como en la comunitaria. Incluso si, como sucede a menudo actualmente, el místico no se identifica con ninguna religión concreta, ciertamente su fenómeno se puede investigar en el contexto de alguna tradición espiritual o filosófica que la ha formado de una manera radical. Consecuentemente, de la contextualidad nace el postulado de lo procesual, que lleva a ver en la mística no tanto una acumula-

that can be expressed as a state of loving attraction and mental awareness in the face of the divine mystery» (McGinn, "Mystical Consciousness," 50).

⁶¹ «The evidence of many mystical writings suggests that it may be possible to distinguish between the acts of reflection involved in the production of mystical writings insofar as they proceed from the subject's own self-awareness and the same acts insofar as they involve the meta-conscious presence of the divine knowing and loving operative in the mystic» (McGinn, "Mystical Consciousness," 50).

⁶² «I prefer to give a sense of how I understand the term by discussing it under three headings: mysticism as a part or element of religion; mysticism as a process or way of life; mysticism as an attempt to express a direct consciousness of the presence of God» (McGinn, *The Foundations of Mysticism*, XV-XVI).

ción desarreglada de las respectivas experiencias sino una sucesión encaminada de acciones y sucesos, que se divide en etapas que se condicionan mutuamente. En esta perspectiva van ganando consistencia tanto los preparativos como las consecuencias de la vida mística (la mística *sensu lato*) y no solo la vivencia de la presencia directa de Dios (la mística *sensu stricto*). Frente a lo expuesto más arriba, la esencia de la mística se expresa más plenamente en la vivencia de la presencia divina, cara a cara, diríamos, sin ningún obstáculo ni intermediario. No solo este tipo de vivencia, sino también lo esencial de la mística hay que tomarlo en cuenta el expresar esta vivencia en la lengua de una cultura dada y, de este modo, exponer esta dimensión de la vida a otras personas. Esta Presencia específica y no conceptualizada puede aparecer en la consciencia del hombre, cuando ésta se transforme en una meta-consciencia transpersonal y su horizonte quede como si fuera ampliado hasta el infinito, alcanzando por sí mismo los límites del desarrollo del espíritu humano, cuando el hombre se una con el Objeto de sus deseos, convirtiéndose, como Él, en una esfera inefable, cuyo centro está en todas partes y los límites en ninguna de ellas.

Bibliografía

- Bouyer, Louis. "Mysticism: An Essay on the History of the Word." In *Understanding Mysticism*, edited by Richard Woods, 42–55. Garden City, NY: Image Books, 1980.
- Bowker, John, ed. *Knowing the Unknowable: Science and Religions on God and the Universe*. London: I.B. Tauris, 2009.
- Certeau, Michel de. "Mystique" au XVII^e siècle: Le problème du langage mystique." In *L'homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, 2:267–91. Paris: Aubier, 1964.
- Cichoń, Jan. "Bernarda Lonergana rozumienie teologii i jej struktury poznawczej." *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 21 (2001): 7–56.
- Dupré, Louis. "Mysticism." In *The Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade, 10:245. New York: Macmillan, 1987.
- Gogacz, Mieczysław. "Czym jest doświadczenie mistyczne." *W Drodze* 4, no. 2 (1976): 48–57.
- Gogacz, Mieczysław. "Doświadczenie mistyczne na tle odmian widzenia Boga w związku z *Das Sehen Gottes* Mikołaja z Kuzy." *Studia Philosophiae Christianae* 24, no. 2 (1988): 191–94.
- Gogacz, Mieczysław. *Filozoficzne aspekty mistyki: Materiały do filozofii mistyki*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1985.
- Gogacz, Mieczysław. "Mistyka a poznanie Boga." *Znak* 59 (1959): 588–608.
- Gogacz, Mieczysław. "Zrozumieć doświadczenie mistyczne." *Życie i Myśl* 29, no. 2 (1979): 23–34.
- Hollywood, Amy M., and Patricia Z. Beckman, eds. *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Idel, Moshe, and Bernard McGinn, eds. *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*. New York: Macmillan, 1989.

- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- Kiwka, Mirosław. "Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktywistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza." *Roczniki Filozoficzne* 55, no. 1 (2007): 159–88.
- Kłoczowski, Jan Andrzej. *Drogi człowieka mistycznego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2001.
- Kłoczowski, Jan Andrzej. "Mistyka." In *Religia: Encyklopedia PWN*, edited by Tadeusz Gadacz and Bogusław Milerski, 7:83–89. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- Kołąkowski, Leszek. *Jeśli Boga nie ma...: O Bogu, Diablu, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Kraków: Znak, 1988.
- Kołąkowski, Leszek. *Świadomość religijna i więź kościelna: Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*. 2nd ed. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997.
- Loneragan, Bernard J. F. "Cognitive Structure." In *Collection: Papers by Bernard Lonergan*, Lonergan, Bernard J. F., edited by Frederick E. Crowe, 221–39. New York: Herder / Herder, 1967.
- Loneragan, Bernard J. F. *Insight: A Study of Human Understanding*. London: Darton, Longman and Todd, 1957.
- Loneragan, Bernard J. F. *Method in Theology*. London: Darton, Longman and Todd, 1972.
- Loneragan, Bernard J. F. *Philosophy of God, and Theology*. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1973.
- Maréchal, Joseph. *Studies in the Psychology of the Mystics*. Albany, NY: Magi Books, 1964.
- McGinn, Bernard. *Apocalypticism in the Western Tradition*. Aldershot, UK: Variorum, 1994.
- McGinn, Bernard. *The Crisis of Mysticism: Quietism in Seventeenth-Century, Spain, Italy, and France*. Vol. 7 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 2021.
- McGinn, Bernard. *The Doctors of the Church: Thirty-Three Men and Women Who Shaped Christianity*. New York: Crossroad, 1999.
- McGinn, Bernard, ed. *The Essential Writings of Christian Mysticism*. Modern Library Classics. New York: Modern Library, 2006.
- McGinn, Bernard. *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism 1200–1350*. Vol. 3 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1998.
- McGinn, Bernard. *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*. Vol. 1 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1991.
- McGinn, Bernard. *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the Twelfth Century*. Vol. 2 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1994.
- McGinn, Bernard. *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*. Vol. 4 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 2005.
- McGinn, Bernard. "Love, Knowledge and *unio mystica* in the Western Christian Tradition." In *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, edited by Moshe Idel and Bernard McGinn, 59–86. New York: Macmillan, 1989.
- McGinn, Bernard. "Mystical Consciousness: A Modest Proposal." *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 8, no. 1 (2008): 44–63. <https://doi.org/10.1353/scs.0.0012>.
- McGinn, Bernard. *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*. New York: Crossroad, 2001.

- McGinn, Bernard. *Mysticism in the Golden Age of Spain 1500–1650*. Vol. 6.2 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 2017.
- McGinn, Bernard. *Mysticism in the Reformation 1500–1650*. Vol. 6.1 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 2016.
- McGinn, Bernard. *The Persistence of Mysticism in Catholic Europe: France, Italy, and Germany 1500–1675*. Vol. 6.3 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 2020.
- McGinn, Bernard. “*Quo vadis?* Reflections on the Current Study of Mysticism.” *Christian Spirituality Bulletin* 6, no. 1 (1998): 13–21.
- McGinn, Bernard. “Reflections on the Mystical Self.” *Cahiers Parisiens/Parisian Notebooks* 3 (2007): 110–30.
- McGinn, Bernard. “The Role of Mysticism in Modern Theology.” *Annali di scienze religiose* NS 7 (2014): 373–400. <https://doi.org/10.1484/J.ASR.5.107506>.
- McGinn, Bernard. “Three Forms of Negativity in Christian Mysticism.” In *Knowing the Unknowable: Science and Religions on God and the Universe*, edited by John Bowker, 99–121. London: I.B. Tauris, 2009.
- McGinn, Bernard. “Unio Mystica/Mystical Union.” In *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, edited by Amy M. Hollywood and Patricia Z. Beckman, 200–210. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- McGinn, Bernard. *The Varieties of Vernacular Mysticism 1350–1550*. Vol. 5 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 2013.
- McGinn, Bernard. “The Venture of Mysticism in the New Millennium.” *New Theology Review* 21, no. 2 (2008): 70–79.
- McGinn, Bernard. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1998.
- McGinn, Bernard, and Patricia Ferris McGinn. *Early Christian Mystics: The Divine Vision of the Spiritual Masters*. New York: Crossroad, 2003.
- Merton, Thomas. *Zen and the Birds of Appetite*. New York: New Directions, 1968.
- Merton, Thomas. *El Zen y los pájaros del deseo*. 4th ed. Barcelona: Kairós, 1994.
- Miller, Sara. “Lost in God: What Can We Learn from the Mystics?” *Christian Century* 120 (2003): 22–28.
- Moskal, Piotr. “Doświadczenie Boga?” *Roczniki Filozoficzne* 47, no. 2 (1999): 215–27.
- Moskal, Piotr. “Istota mistyki.” In *Afektywne poznanie Boga*, edited by Piotr Moskal, 129–35. Religia i Mistyka 4. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006.
- Moskal, Piotr. “Mistyka.” In *Powszechna encyklopedia filozofii*, edited by Andrzej Maryniarczyk, 7:276–79. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006.
- Moskal, Piotr. “Problem afektywnego poznania Boga.” In *Afektywne poznanie Boga*, edited by Piotr Moskal, 39–51. Religia i Mistyka 4. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt et Garnier, 1917. Versión española: Fernando Vela, trans., *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Alianza, 2005).
- Roy, Louis. *Mystical Consciousness: Western Perspectives and Dialogue with Japanese Thinkers*. Albany, NY: State University of New York Press, 2003.
- Roy, Louis. *Transcendent Experiences: Phenomenology and Critique*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

Santa Teresa de Jesús. "Libro de la Vida de Santa Teresa de Ávila." *Portal Carmelitano*. Accessed April 5, 2023. <https://www.portalcarmelitano.org/articulos/santos-carmelitas/teresa-de-jesus/65-teresa-de-jesus-obras-completas/817-libro-de-la-vida-de-santa-teresa-de-avila.html>.
Weil, Simone. *The Notebooks of Simone Weil*. Translated by Arthur Wills. London: Routledge / Kegan Paul, 1976.

MIROSŁAW KIWKA (REV. PHD) – presbyter, assistant professor in the Department of Systematic Philosophy at the Institute of Christian Philosophy and Social Sciences of the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, author of numerous publications in the field of broadly understood philosophy of religion. He has recently published (with Andrzej Siemieniowski) the following monographs: *Chrześcijańskie ruchy charyzmatyczne. Nowość czy kontynuacja tradycji?* [Christian Charismatic Movements: Novelty or Continuation of Tradition?] (Poznań 2019) and *Christian Charismatic Movements: Threat or Promise?* (Göttingen 2021).

Łukasz Libowski

Uniwersytet Opolski, Polska
lukasz.damian.libowski@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6175-0823

„Odnawiajmy w sobie, bracia, piękno formy duchowej”. Kazania XVI–XXI Ryszarda ze św. Wiktora z jego *Liber exceptionum* – słowo wstępu i tłumaczenie

“Let us renew in ourselves, brothers, the beauty of the spiritual form.” Sermons by Richard of St Victor from His *Liber exceptionum* – Foreword and Polish Translation

ABSTRACT: This translation covers six sermons (from XVI to XXI) by Richard of St Victor (died 1173), one of the authors belonging to the school active in 12th-century Paris at the abbey of St Victor, which he included in the tenth book of the second part of his peculiar encyclopaedic work *Liber exceptionum*. The proposed translation of the sermons in question is accompanied by a selection of most indispensable concise remarks and a reprinted Latin textual version of the sermons so that the translation can be more easily compared with the original. The published sermons are an excellent example of a tropological reading of Sacred Scripture, i.e. its interpretation, which determines how a Christian should live, what their daily life praxis should look like. Thus, sermon XVI is a commentary to Ps 126(125):5, sermon XVII – to Ps 72(71):15, sermon XVIII – to Luke 1:31, sermon XIX – to Sir 44:16, sermon XX – to Sir 11:3, and finally sermon XXI – to Jer 17:14.

KEY WORDS: Richard of St Victor, *Liber exceptionum*, Victorines, sermons, tropology, allegoristics, symbolism

ABSTRAKT: Niniejsza praca translatorska poświęcona jest sześciu kazaniom Ryszarda ze św. Wiktora (†1173), jednego z autorów przynależących do szkoły działającej prężnie w XII-wiecznym Paryżu przy opactwie św. Wiktora, jakie włączył on do dziesiątej książki drugiej części swojego osobliwego, podręcznikowo-encyklopedycznego dzieła *Liber exceptionum*. Chodzi mianowicie o kazania od XVI do XXI. Proponuje się tutaj tłumaczenie rzeczonych *sermones* opatrzone garścią najniezbędniejszych, lapidarnych uwag. Przedrukowuje się tu jednocześnie ich wersję tekstualną łacińską,

aby przedkładać translację łatwiej porównywać było z oryginałem. Publikowane kazania stanowią doskonały przykład tropologicznej lektury Pisma Świętego, a więc takiej jego interpretacji, w ramach której ustala się, jak chrześcijanin winien żyć, jak wyglądać powinna jego codzienna życiowa *praxis*. I tak kazanie XVI to komentarz do Ps 126(125),5, kazanie XVII – do Ps 72(71),15, kazanie XVIII – do Łk 1,31, kazanie XIX – do Syr 4,4,16, kazanie XX – do Syr 11,3, wreszcie kazanie XXI – do Jr 17,14.

SŁOWA KLUCZOWE: Ryszard ze św. Wiktora, *Liber exceptionum*, wiktoryni, kazania, tropologia, alegorystyka, symbolika

Spuścizna piśmiennicza autorów przynależących do szkoły działającej prężnie w XII-wiecznym Paryżu przy opactwie św. Wiktora¹ jest niezwykle obszerna i póki co, niestety, tylko w bardzo niewielkim stopniu czytelnikowi polskiemu znana, pomimo że polskich przekładów tekstów wiktoryńskich wraz z upływem czasu konsekwentnie przybywa². Praca niniejsza, translatorska właśnie,

¹ Na temat szkoły zob. np. Jean Longère, ed., *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age communications présentées au XIIIe Colloque d' Humanisme Médiéval de Paris (1986–1988)* (Paris: Brepols, 1991); Dominique Poirel, ed., *L'école de Saint-Victor de Paris: Influence et Rayonnement du Moyen Age à l'Époque Moderne*, Bibliotheca Victorina 22 (Turnhout: Brepols, 2010); Hugh Feiss and Juliet Mousseau, eds., *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, Brill's Companions to the Christian Tradition 79 (Leiden: Brill, 2017), <https://doi.org/10.1163/9789004351691>; Dominique Poirel et al., eds., *Omnium expetendorum prima est sapientia: Studies on Victorine Thought and Influence* (Turnhout: Brepols, 2021) (w tej publikacji zob. przede wszystkim artykuł D. Poirela: "Qu'est-ce que Saint-Victor?," 487–511); Dominique Poirel, "Przechadzając się po krzyżgankach u św. Wiktora... Prolog," trans. Marcin Jan Janecki, in *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, ed. Marcin Jan Janecki et al. (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023), [w druku]; Dominique Poirel, "Wprowadzenie do filozofii wiktoryńskiej," trans. Marcin Jan Janecki, in *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, ed. Marcin Jan Janecki et al. (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023), [w druku].

² Oto lista nowości – nie wymienia się tu przekładów zawartych w książce *Mądrość wiktorynów*: Adam de Saint-Victor, *Sekwencje*, ed. Łukasz Libowski and Agnieszka Strycharczuk, trans. Tadeusz Gacia et al., with an introduction by Patrice Sicard and Agnieszka Strycharczuk, with a foreword by Tadeusz Gacia (Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2023), <https://doi.org/10.52097/acapress.9788362475520>; Łukasz Libowski, *Ipsa quodammodo ecclesia primum baptizatur*. Hugona ze Świętego Wiktora spojrzenie na rzeczywistość sakramentu poświęcenia kościoła: piąta część drugiej księgi jego *De sacramentis christianae fidei*, *Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars* 29, no. 1 (2023), 183–220, <https://doi.org/10.25167/lis.4913>; Piotr Wilk, "To jest ten dom, w którym Chrystus chce się zatrzymać. Absalona ze Sprinckirsbach kazanie XXXIX na poświęcenie kościoła – przekład i komentarz," *Łódzkie Studia Teologiczne* 32, no. 4 (2024), 245–60, <https://doi.org/10.52097/lst.2023.4.254-260>; Łukasz Libowski and Mateusz Włosiński, "Nakazał zbudować sobie dom, by w nim odbywały się uroczystości zaślubin. Absalona ze Sprinckirsbach kazanie XL na poświęcenie kościoła," *Łódzkie Studia Teologiczne* 32, no. 4 (2023), 171–96, <https://doi.org/10.52097/lst.2023.4.171-196>.

poświęcona jest sześciu kazaniom Ryszarda ze św. Wiktora (†1173), jednego z czołowych myślicieli i pisarzy wiktoryńskich³, jakie włączył on do dziesiątej księgi drugiej części swojego osobliwego, podręcznikowo-encyklopedycznego dzieła *Liber exceptionum*⁴. Chodzi mianowicie o kazania od XVI do XXI⁵, kazania bowiem od I do XV z odnośnej księgi są już po polsku dostępne⁶.

org/10.52097/lst.2023.4.171-196; Łukasz Libowski, „Acharda ze św. Wiktora *Kazanie o narodzeniu błogostawionej Maryi*. Tłumaczenie z dodaniem najniezbędniejszych objaśnień,” *Ateneum Kapłańskie* 182, no. 1 (2024), 30–41.

- ³ Na temat Ryszarda i jego dzieła zob. np. Jean Châtillon, „Richard de Saint-Victor,” in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, ed. Marcel Viller, Ferdinand Cavallera, and Joseph de Guibert, vol. 13 (Paris: G. Beauchesne, 1987), 593–654; Kent Emery, „Richard of St. Victor,” in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone (Wiley-Blackwell, 2003), 588–94; Tomasz Pawlikowski, „Ryszard ze Świętego Wiktora,” in *Powszechna encyklopedia filozofii*, ed. Andrzej Maryniarczyk, vol. 8 (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2007), 880–83; Roman Majeran and Jerzy Misiurek, „Ryszard ze Świętego Wiktora CRSA,” in *Encyklopedia katolicka*, ed. Edward Gigilewicz, vol. 17 (Lublin: TN KUL, 2012), 697–702; Wanda Bajor, „*Doctor contemplationis et amoris*. Ryszard ze św. Wiktora,” in *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, ed. Marcin Jan Janecki et al. (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023), [w druku].

- ⁴ Richard de Saint-Victor, *Liber exceptionum: texte critique avec introduction, notes et tables*, ed. Jean Châtillon, Textes Philosophiques du Moyen Âge 5 (Paris: Vrin, 1958). Po polsku dysponujemy na chwilę obecną, nie licząc przekładów kazań wymienianych w przyp. 6, tłumaczeniami pięciu ksiąg z pierwszej części dzieła: Ryszard ze Świętego Wiktora, „O początku i podziale sztuk,” trans. Łukasz Libowski, in *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, ed. Marcin Jan Janecki et al. (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023), [w druku]; Łukasz Libowski, „Ryszarda ze św. Wiktora *O przedmiocie pisma światowego i boskiego* (*Liber exceptionum*, cz. I, ks. II). Wstęp, przekład, komentarz,” *Biblica et Patristica Thoruniensia* 15, no. 4 (2023), 127–46, <https://doi.org/10.12775/bpth.2022.021>; Łukasz Libowski and Piotr Wilk, „Ryszarda ze Świętego Wiktora *Poczet cesarzy rzymskich od Oktawiana do Trajana*, czyli przekład księgi szóstej z pierwszej części jego *Libri exceptionum*,” *Łódzkie Studia Teologiczne* 30, no. 1 (2021), 63–83; Łukasz Libowski and Piotr Wilk, „Ryszarda ze Świętego Wiktora *Poczet cesarzy rzymskich od Trajana do Konstantyna Wielkiego*, czyli przekład księgi siódmej z pierwszej części jego *Libri exceptionum*,” *Łódzkie Studia Teologiczne* 30, no. 3 (2021), 117–38; Łukasz Libowski and Piotr Wilk, „Ryszarda ze Świętego Wiktora *Poczet cesarzy rzymskich od Konstantyna Wielkiego do Zenona*, czyli przekład księgi ósmej z pierwszej części jego *Libri exceptionum*,” *Łódzkie Studia Teologiczne* 30, no. 4 (2022), 91–107.

- ⁵ Richard de Saint-Victor, *Liber exceptionum*, 406–15.

- ⁶ Oto stosowna lista tłumaczeń: Łukasz Libowski, „*Studeamus, fratres carissimi, studeamus tam gloriosae civitatis civis esse*. Trzy kazania Ryszarda ze Świętego Wiktora z jego *Liber exceptionum* [II, X, 1–3] – wstęp, przekład, komentarz,” *Littera Antiqua* 15 (2020), 4–33; Piotr Wilk, „Ryszard ze św. Wiktora, Sermo IV: Życie nasze jest jak morze – wstęp, komentarz, przekład,” *Świdnickie Studia Teologiczne* 19 (2022), 149–58; Łukasz Libowski,

Proponuje się tutaj tłumaczenie rzeczonych *sermones* opatrzone garścią najniezbędniejszych wyłącznie, lapidarnych uwag. Przedrukowuje się tu jednocześnie ich wersję tekstualną łacińską, aby przedkładaną translację łatwiej porównywać było z oryginałem.

Kazania Ryszarda, zarówno te prezentowane poniżej, jak i wszystkie pozostałe, które zdołano dotychczas spolszczyć – a tyczy się to zapewne i tych wciąż jeszcze nieprzełożonych – zachwycają czytelnika swoją harmonią⁷. Jak się wydaje, zasadnym jest mówić o dwóch głównych, oczywiście głęboko ze sobą sprzężonych, wymiarach tej harmonii, formalnym i treściowym. Nie chcąc wchodzić w szczegóły, celem pierwszej, wstępnej charakterystyki *sermones* Ryszardowych rzecz można tak: myśl wyrażona w nich została jasno i zwięźle.

Myśl ta jest bowiem przede wszystkim doskonale, a bardzo prosto, standardowo, zorganizowana. Zaraz na początku każdej homilii, przytoczywszy krótki cytat z Pisma Świętego, Ryszard precyzyjnie wskazuje, jakiemu zagadnieniu będzie ona poświęcona, oraz sposób, w jaki zagadnienie to zostanie w niej podjęte. Potem we właściwej części mowy, w której rozpracowuje obrany temat, znakomicie, bo konsekwentnie, dystrybuuje przeznaczone do prezentacji poszczególne treści szczegółowe. Wreszcie, podsumowując swój wywód, wiedziony intuicją doświadczonego dydaktyka, formułuje zgrabne streszczenie przedkładanego materiału, w którym przypomina to, co najważniejsze. Oczywiście stwierdzenie, że myśl Ryszarda, jaką umieścił on w swoich kazaniach, jest uporządkowana, należy łączyć także z faktem, iż jest to myśl wyrażana i przekazywana w oparciu o obrazy. To obrazy wszakże, wokół których ona się snuje, będące jakby konstrukcjami, na których ona się zasadza i buduje, z których

⁷ „*Studeamus ergo, fratres, [...] domum cordis nostri intrare*. Kazanie adwentowe Ryszarda ze Świętego Wiktora [*Liber exceptionum*, II, X, 5],” *Nowiny Raciborskie* 29, no. 49 (2021), 8; Piotr Wilk, „Przymioty świętego. *Sermones VI–VIII* Ryszarda ze św. Wiktora – wstęp, przekład, komentarz,” *Łódzkie Studia Teologiczne* 31, no. 4 (2022), 133–44, <https://doi.org/10.52097/lst.2022.4.133-144>; Łukasz Libowski and Piotr Wilk, “‘O, szczęśliwa oblubienico Boga, duszo człowieka sprawiedliwego!’ Kazania dziewiąte, dziesiąte i jedenaste Ryszarda ze Świętego Wiktora z jego *Liber exceptionum* – wstęp i przekład,” *Przegląd Tomistyczny* 28 (2022), 7–25; Łukasz Libowski, “*Zbieraj owoce Boskich ksiąg i nimi się tucz, od nich tyj!* Ryszarda ze św. Wiktora kazanie XXII z jego *Liber exceptionum* – wstęp, przekład, komentarz,” *Ateneum Kapłańskie*, [w druku]. Nad przekładem kazań od XII do XV pracuje Piotr Wilk.

Por. Libowski and Wilk, “O, szczęśliwa oblubienico Boga, duszo człowieka sprawiedliwego!,” 8–10. W tym kontekście zob. także: Łukasz Libowski, “*Śludzy harmonii. Sekwencja Ex radice caritatis* Adama ze św. Wiktora jako wiktoryński program życia,” in *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, ed. Marcin Jan Janecki et al. (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023), [w druku].

jakby wyrasta, zapewniają jej spójność, wprowadzają w nią określony ład. Lecz nie tylko o dobrą organizację komponowanego przez się tekstu dba wiktoryński kaznodzieja. Troska się również o zwartość kolejnych układanych przez siebie zdań. Są one bowiem raczej krótkie i mają swój rytm. Co więcej, można chyba także mówić o jakiejś ich melodyjności, ponieważ widać wyraźnie, iż wielką wagę przykładają Ryszard do eufonii wybieranych przez się i zapisywanych obok siebie w następujących po sobie frazach słów. Gdy zaś chodzi o ornamentykę, to skonstatować należy, że nie jest jej ani za mało, ani za dużo. Jest jej dokładnie tyle, ile potrzeba, by powstało u odbiorcy wrażenie wytwornej naturalności czy też eleganckiej swobody⁸.

A chociaż, jak powiedziano, znamionują homilie Ryszardowe *claritas* i *brevitas*, wiktoryn zawiera w nich materię nader wyrafinowaną i skomplikowaną. Stanowi ją, najogólniej mówiąc, opowieść o dynamice życia duchowego, do prowadzenia jakiego, zgodnie z nauką doktryny chrześcijańskiej, wezwany jest każdy człowiek; stanowi ją, mówiąc inaczej, opowieść o tym, jak człowiek-chrześcijanin winien żyć, by u kresu swoich ziemskich dni mógł zostać przyjęty do szczęścia niebieskiego – opowieść ta jest zatem kapitalnym przykładem tropologicznej interpretacji Pisma Świętego⁹. Owa wspańska, wielka opowieść o chrześcijańskiej *praxis* rozpada się jednak u Ryszarda, przynajmniej w kolekcji jego *sermones*, na wiele opowieści pomniejszych. W konsekwencji w każdej z nich przedstawiony jest jeden z odcinków drogi człowieka do zbawienia, jeden z aspektów procesu podążania człowieka do Boga, scalania i jednoczenia się człowieka z Bogiem¹⁰. Każde zaś z tychże przedstawień związane jest z jakimś obrazem – bywa, że z jednym tylko, a bywa także, że z kilkoma obrazami jednocześnie. Wydobywa Ryszard wszystkie owe obrazy, naturalnie, z Pisma Świętego, z przytaczanych przez siebie biblijnych cytatów, a zarazem z tradycji chrześcijańskiej, w tym

⁸ Por. Libowski and Wilk, “O, szczęśliwa oblubienico Boga, duszo człowieka sprawiedliwego!,” 9–10. Na temat środków wyrazu, jakich Hugon ze św. Wiktora używa w swoim dziełku *De verbo Dei*, przeczytać można w następującym tekście w paragrafie „Szata językowa”: Paulina Chojnacka and Marcin Jan Janecki, “*De Verbo Dei* Hugona ze św. Wiktora. Wprowadzenie i przekład,” *Biblica et Patristica Thoruniensia* 12, no. 3 (2019), 309–13, <https://doi.org/10.12775/bpth.2019.017>. Wydaje się, iż środki, po jakie sięga swoich w kazaniach Ryszard, są podobne do tych, którymi Hugon szafuje w *De verbo Dei*.

⁹ Na czym polega tropologiczna lektura Biblii, tłumaczy Ryszard w drugiej księdze pierwszej części *Liber exceptionum*: „Tropologię uprawia się wtedy, kiedy czytając o tym, co się stało, rozpoznajemy, co potrzeba nam czynić”; cyt. za: Libowski, “Ryszarda ze św. Wiktora *O przedmiocie pisma światowego i boskiego*,” 133.

¹⁰ Por. Libowski and Wilk, “O, szczęśliwa oblubienico Boga, duszo człowieka sprawiedliwego!,” 10.

z pism przede wszystkim ojców Kościoła¹¹. Zasadnym wydaje się w tym miejscu twierdzenie, że w odniesieniu do poszczególnych podejmowanych przez siebie w kazaniach zagadnień Ryszard najwyczajniej myśli obrazem czy obrazami¹². Fakt ten sprawia, że to, co wiktoryn ma na dany temat do powiedzenia, jego czytelnik czy słuchacz szybko sobie przyswaja i zapamiętuje – można tedy chyba mówić o mnemotechnicznej funkcji wykorzystywanego przez Ryszarda w przepowiadaniu obrazowania.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Ryszard ze św. Wiktora zalicza się do grona mistrzów średniowiecznej *ars praedicandi*. Na bliższe, wieloaspektowe przyjrzenie się jego twórczości kaznodziejskiej z całą pewnością przyjdzie jeszcze

¹¹ Warto w tym kontekście wymienić trzy dzieła średniowieczne będące swoistymi leksykonami symboli biblijnych, wskazującymi znaczenia poszczególnych przedmiotów: chodzi o *Formulae spiritalis intelligentiae* Eucheriusza z Lyonu (†450), *Clavis* Pseudo-Melitona z Sardes (VIII w.) oraz o *Allegoriae totius Scripturae* Pseudo-Garniera z Langres (†1225) – dzieła pierwsze i trzecie od roku zaledwie dostępne są po polsku: Eucheriusz z Lyonu, „Zasady rozumienia duchowego,” in *Dzieła egzegetyczne: Zasady rozumienia duchowego: Wyjaśnienia*, Eucheriusz z Lyonu, ed. and trans., with an introduction, by Tomasz Skibiński, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 84 (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2023), 39–106; Pseudo-Garnier z Langres, *Średniowieczny słownik symboliki biblijnej: Pseudo-Garnier z Langres: Alegoryczne interpretacje całego Pisma Świętego*, ed., trans., and comm., with an introduction, by Krzysztof Bardski and Dominika Budzanowska-Weglenda (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2023). Na temat wymienionych dzieł zob. np. następujące prace: Tomasz Skibiński, *L'interpretazione della scrittura in Eucherio di Lione* (Roma: Pontificia Università Lateranense, 1995); Krzysztof Bardski, „*Clavis* Pseudo-Melitona z Sardes – wczesnośredniowieczny słownik ponaddosłownej symboliki biblijnej,” *Warszawskie Studia Teologiczne* 20, no. 1 (2007), 95–101; Krzysztof Bardski, „Wstęp,” in *Średniowieczny słownik symboliki biblijnej: Pseudo-Garnier z Langres: Alegoryczne interpretacje całego Pisma Świętego*, Pseudo-Garnier z Langres, ed., trans., and comm., with an introduction, by Krzysztof Bardski and Dominika Budzanowska-Weglenda (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2023), 11–31; ponadto zob. także: Krzysztof Bardski, *Pokarm i napój miłości: Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Rozprawy i Studia Biblijne 16 (Warszawa: Vocatio, 2004); Krzysztof Bardski, *Słowo oczyma Gołębicy: Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie* (Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 2007). Można by porównać, co piszą o znaczeniu wybranych przedmiotów Eucheriusz, Pseudo-Meliton oraz Pseudo-Garnier i jak te same przedmioty interpretuje Ryszard.

¹² Libowski and Wilk, „O, szczęśliwa oblubienico Boga, duszo człowieka sprawiedliwego!,” 8; zob. także: José Ortega y Gasset, „Dwie wielkie metafory (w dwusetną rocznicę urodzin Kanta),” in *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, José Ortega y Gasset, trans. Piotr Niklewicz (Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, 1996), 144–63.

czas, kiedy jego spuścizna literacka zostanie lepiej poznana¹³. Tymczasem zaś, ażeby przygotować się do ich lektury, wypada dokonać przeglądu treści zamieszczonych w udostępnianych niniejszym w szacie polskiej sześciu jego homiliach.

Wszystko, co czynić powinien człowiek wierzący, w kazaniu XVI przyrównane jest do orki pługiem. Każdy element pługa oznacza jakąś cnotę chrześcijanina, mianowicie: słupica – wiarę, grządziel – nadzieję, rączka – miłość zarówno do przyjaciół, jak i do nieprzyjaciół, okładnica – posłuszeństwo, kółka – naukę Starego i Nowego Testamentu, nóż i lemiesz – zdrowy rozum i zdrowy intelekt, jarzmo – bojaźń Bożą, rzemienie – wskazania prawa Bożego, woły – pięć zmysłów ciała, oścień – zadrażnianie ciała. Zadaniem wierzącego, poucza więc Ryszard, jest oranie ziemi, czyli siebie samego. Wierzący musi zorać siebie trzy razy, czyli musi trzy razy skruszeć. Winien też ziemi, którą stanowi, dostarczyć nawozu, a więc powinien rozpamiętywać swoje grzechy. Do tak przygotowanej ziemi może wreszcie złożyć nasiona, którymi są Boże dary. Składa te nasiona w ziemi, kiedy żywi miłość i kiedy jego działanie przyjmuje stosowną postać. Warto zauważyć, iż w toku wywodu wypełniającego streszczane kazanie, kiedy mowa jest o tworzących Pismo Święte dwóch Testamentach, pojawia się semiotyczne rozróżnienie na *significancia* i *significata*. Rzecz jest o tyle ciekawa, że wprost odpowiada współcześnie stosowanemu podziałowi na znaczące i oznaczane.

Sermo XVII to kazanie bożonarodzeniowe. Niewykluczone, iż przeznaczone ono było na dzień uroczystości Objawienia Pańskiego. W kazaniu tym wyróżnić można przynajmniej dwie części. W pierwszej mowa jest o nowonarodzonym dziecięciu Jezus. Za Księgą Izajasza Ryszard wymienia tu sześć jego tytułów, każdy z nich krótko objaśniając, to znaczy wskazując, co, a zatem jaki przymiot Boży, oznacza: „Przedziwny”, „Doradca”, „Bóg”, „Mocarz”, „Ojciec wieku przyszłego”, „Księżę pokoju”¹⁴. Drugą część swojej wypowiedzi kaznodzieja zaczyna od stwierdzenia, że nowonarodzonemu Jezusowi dane zostanie ze złota, kadzidła i mirry Arabii. Określiwszy, że złoto symbolizuje wiarę, kadzidło dobrą sławę, a mirra niezapieczone ciało, koncentruje swoją uwagę na mirrze. Rozróżnia

¹³ Warto zauważyć, iż całej wiktoryńskiej spuściznie kaznodziejskiej przygląda się obecnie Marguerite Vernet, przygotowując pod kierunkiem D. Poirela rozprawę doktorską *Saint-Victor et la prédication, d'Hugues à Thomas Gallus (XII^e–XIII^e siècle): une école de communication religieuse*. Przy okazji prowadzonych przez siebie badań Vernet napisała artykuł o eklezjologii zawartej w kazaniach Absalona ze św. Wiktora na kapitule generalnej: Marguerite Vernet, „Les sermons in generali capitulo d’Absalon de Saint-Victor: Réflexions sur la prédication victorine de la fin du XII^e siècle,” in *Omnium expetendorum prima est sapientia: Studies on Victorine Thought and Influence*, ed. Dominique Poirel et al. (Turnhout: Brepols, 2021), 227–43.

¹⁴ Zob. Iz 9,6.

jej dziesięć rodzajów, przyporządkowując do nich dziesięć aktów człowieka wierzącego: ból, strach, skruchę, wyznanie grzechów, zadośćuczynienie, ćwiczenie, trud, posłuszeństwo, współcierpienie i cierpienie.

Homilię XVIII ułożył Ryszard na Zwiastowanie Pańskie. Jako punkt wyjścia przyjął w niej zdanie, w którym zgodnie z opowiadaniem ewangelijnym Łukaszowym archanioł Gabriel objawił Maryi wolę Bożą względem jej osoby. W konsekwencji wiktoryn wzywa każdego ze swoich słuchaczy czy, szerzej, odbiorców, aby był mężem duchownym, czyli by był matką Chrystusa. Być zaś matką Chrystusa znaczy dlań Chrystusa po pierwsze poczynąć, po drugie nosić – chodzi oczywiście o ciężę – po trzecie rodzić, po czwarte natomiast posiadać. Poczynąć Chrystusa to, zdaniem Ryszarda, tyle, co wierzyć; nosić go w swoim łonie – tyle, co mieć wolę ukierunkowaną na dobro; rodzić go – tyle, co dobrze postępować; wreszcie posiadać go – tyle, co otrzymać nagrodę wieczną. W dalszej części wywodu kaznodzieja porównuje człowieka wierzącego do witrażu, poszczególne elementy okna witrażowego zestawiając z określonymi właściwościami czy też zadaniami człowieka wiary. Ostatecznie idzie o to, oznajmia Ryszard, „abyśmy napromieniowani zostali promieniem słońca sprawiedliwości i w sposób duchowy poczęli, abyśmy nosili i porodzili Chrystusa, syna Dziewicy Maryi – i byśmy doszli tak do radości nagrody wiecznej”.

Kazanie XIX powstało najprawdopodobniej z okazji liturgicznego wspomnienia któregoś ze świętych biskupów albo, bo i taka możliwość istnieje, jako kazanie wspólne na wspomnienia świętych biskupów. Czczonego duchownego uznaje tu Ryszard za wielkiego kapłana – wielkiego w czterech aspektach: urzędu, zasługi, nagrody i pomocy. Tę zaś jego wielkość przyrównuje kolejno do: gwiazdy porannej, księżyca, słońca, tęczy, cedru, cyprysu, róży, lilii, kadzidla, ognia oraz złotego naczynia, każde z tych porównań nieco rozwijając, czyli wskazując cnotę, jaką ono dlań oznacza. Swoje rozważania kaznodzieja wieńczy skierowanym do konfratrów, którzy go słuchają, apelem: „Bądźmy i my, bracia, kapłanami podług miary naszej naśladowującymi tegoż kapłana, przyozdobionymi powyższymi cnotami, skrzepowanymi Boskimi obowiązkami”.

Niezwykle interesującym okazuje się *sermo* XX. Człowiek wierzący porównany jest w nim do pszczoły. Z tego porównania kaznodzieja się tłumaczy. Jak bowiem stanowią dla nas pouczenie, powiada, różne czyny bohaterów Pisma Świętego, tak przykładu cnoty mogą nam dostarczyć choćby i najmniejsze ze stworzeń. Ryszard zauważa, że pszczoła jest doprawdy niewielka – i dalej: że w swojej pracy używa wody, że się gniewa, że potrafi uządlić, że nie spółkuje, że wytwarza воск i miód, że ma odnóża i skrzydełka, że brzęczy, że podąża za wodzem, wreszcie zaś że jest szybka w locie. A każdej z tych pszczelich właściwości wiktoryn przypisuje stosowną cnotę, jaką rozwijać winien w sobie

chrześcijanin. Są to: pokora, skrusza, sprawiedliwość, kara, wstrzemięźliwość, ukazywanie dobrego przykładu, miłość, szlachetne postępowanie, kontemplacja, dziękczynienie, naśladowanie kogoś lepszego od siebie, sprawne praktykowanie cnoty i dobrych uczynków.

Homilię XXI otwiera obraz zdrowia i choroby: na początku, stwierdza Ryszard, człowiek, trwając w stanie pierwotnej sprawiedliwości, był zdrowy, ale potem, popełniając grzech i zaciągając na siebie winę, zachorował. Skutkiem tego wszystkie jego członki cierpią teraz niemoc. I tu stawia wiktoryn zasadnicze dla tego kazania pytanie: „Czy wolno powiedzieć o człowieku, że ma członki duchowe?”. Oczywiście wolno, odpowiada Ryszard i przystępuje do rozbudowania swojej odpowiedzi. Wylicza zatem kolejne członki ludzkiego ciała, zestawiając je z poszczególnymi członkami duchowymi, którymi są dla niego cnoty. Przykładowo: oczy oznaczają według niego kontemplację, nozdrza – rozróżnienie, uszy – posłuszeństwo, usta – pojętność, zęby – medytację, język – piękno wymowy.

* * *

Ryszard ze św. Wiktora
Liber exceptionum – część II – księga X
 Kazania XVI–XXI¹⁵

Kazanie XVI
 We łzach siejemy, żąć będziemy w radości¹⁶

Qui seminant in lacrimis, in exultatione metent.

„Którzy we łzach sieją, żąć będą w radości”¹⁷.

¹⁵ Podstawa przekładu: Richard de Saint-Richard de Saint-Victor, *Liber exceptionum*, 406–15. Występujące w tekście cytaty biblijne tłumaczy się tutaj samodzielnie, aby dobrze wkomponowały się w prowadzone przez Ryszarda w ramach kazań wywody. Sigla biblijne podawane są za Biblią Tysiąclecia (wyd. 4).

¹⁶ Tytuły tłumaczonych niniejszym homilii pochodzą od tłumacza. Tłumacz proponuje tutaj także, celem ułatwienia ich lektury, podział tekstów wybranych do przekładu kazań na akapity.

¹⁷ Ps 126(125),5.

Fratres, qui parce seminat, parce et metet; et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet. Bonum igitur et multum seminemus, si bonum et multum metere desideramus. Seminemus in merito, prout metere desideramus in premio.	Bracia, „kto skąpo sieje, ten i skąpo żąć będzie; a kto sieje pośród błogostawieństw, ten i pośród błogostawieństw żąć będzie”¹⁸. Sialibyśmy więc dobrze i wiele, gdybyśmy dobrze i wiele pragnęli żąć. Sialibyśmy w porządku zastugi, gdybyśmy żąć pragnęli w porządku nagrody.
Queramus aratrum et utensilia aratri, longum lignum quod rustici hagam vocant, lignum bifidum per quod aratrum manibus tenetur, et cetera que causa brevitatis exponendo ponemus.	Zatroszczmy się przeto o pług i o elementy pługa: drzewce długie, które wieśniacy nazywają grzędziłą¹⁹, drzewce dwudzielne, które pozwala trzymać pług rękoma, oraz o wszystko inne, co wymienimy, bacząc, by wyliczenie było krótkie.
Pes aratri super quem cetera fabrica consistit, fides est, que aliarum est origo radixque virtutum. Lignum longum quod in longum extenditur, quod hagia voce rustica nominavimus, spem significat, de cuius longitudine scriptum est: <i>Sperastis in Domino in seculis eternis, in Domino Deo forti in perpetuum</i>. Manubrium quod bifurcum est et utraque manu tenetur, caritatem demonstrat, quam dextra tenemus dum benefacimus amicis, sinistra dum benefacimus inimicis. Aures aratri virtutem expriment obediencie, quia auribus audimus et obediunt. Rote scientiam duum significant Testamentorum: recte namque per rotas Testamenta figurantur, que quasi deorsum tangunt terram per historiam, et sursum levantur per allegoriam; deorsum deponuntur per sensum carnalem, sursum levantur per sensum spiritualem; deorsum per significantia, sursum per significata. Vomer et cultrum, quibus scinditur terra et aperitur, rationem et intellectum designant, per que occulta creaturarum et obscura Scripturarum rimamur et evolvimus.	Śtupica²⁰ pługa, na której wspiera się cała konstrukcja, to wiara, która jest źródłem wszystkiego i korzeniem cnót. Drzewcem długim, które rozciąga się na długość i które nazwaliśmy wieśniaczym słowem „grzędziła”²¹, oznacza nadzieję, o długości której napisano: „Złożyliście nadzieję w Panu na wieki wieczne – w Panu Bogu mocnym na wieczność”²². Rączka, która jest dwudzielna i którą trzyma się obydwoma rękoma, wskazuje na miłość, którą trzymamy prawicą, kiedy wyświadczamy dobro przyjacielom, i lewicą, kiedy wyświadczamy dobro nieprzyjaciołom. Uszy pługa²³ wyrażają cnotę posłuszeństwa, ponieważ dzięki uszom słyszymy i jesteśmy posłuszni. Koła oznaczają wiedzę dwóch Testamentów: słusznie zaś koła wyobrażają Testamenty, jako że na dole Testamenty jakby dotykają ziemi przez historię i unoszą się w górę przez alegorię; na dół zrzuca je zmysł cielesny, w górę unosi je zmysł duchowy; na dół zrzuca je oznaczające, w górę unosi je oznaczane. Lemiesz i nóż, którymi nacinana i otwierana jest ziemia, oznaczają rozum i intelekt, dzięki którym badamy i rozwiązujemy, co ukryte w stworzeniach i co niejasne w Pismach.

¹⁸ 2 Kor 9,6.

¹⁹ Łac. *hagia* – trudno ustalić znaczenie tego rzeczownika.

²⁰ Łac. *pes* – noga.

²¹ Łac. *hagia*.

²² Iz 26,4.

²³ Chodzi o okładnicę.

Jugum, quod cervices premit, pondus divini timoris exprimit, quod mentibus nostris imponitur ne sensus noster per elationem contra Dominum erigatur. Vincula, quibus jugum ligatur, precepta divine legis sunt; de contemptore hujus jugi et horum vinculorum scriptum est: <i>A seculo excussisti jugum, rupisti vincula; dixisti: Non serviam</i>. Boves qui in arando laborant sunt sensus corporales, qui propter utrumque sexum duplicati decem fiunt: qui bene dicuntur esse boves per maturitatem, non tauri per dissolutionem; boves per continentiam, non tauri per lasciviam. Stimulus quo punguntur afflictio corporis est, in vigiliis, in jejuniis, et ceteris hujusmodi.	Jarzmo, które uciska karki, wyraża ciężar Bożej bojaźni, który nakłada się na nasze umysły, aby rozum nasz przez pychę nie powstał przeciwko Panu. Powrozy, którymi wiąże się jarzmo, są wskazaniemi Boskiego prawa; o wzgardzicielu tegoż jarzma i tychże powrozów napisane zostało: „Przed wiekiem zrzuciłeś²⁴ jarzmo i rozerwałeś powrozy; powiedziałaś: «Nie będę służył»”²⁵. Woły, które trzudzą się przy orce, to zmysły cielesne – ponieważ przez wzgląd na dwojaką płć trzeba je podwoić, jest ich dziesięć; a słusznie mówi się, że są one wołami, a nie bykami: wołami przez dojrzałość, a nie bykami przez rozwiązłość, wołami przez powściągliwość, a nie bykami przez lenistwo. Ościeniem, którym się kłuje, jest zadrażnianie ciała poprzez czuwania, posty i inne tego rodzaju praktyki.
Terra quam debemus arare nosmetipsi sumus, quos debemus arare per compunctionem que nascitur de scrutatione peccatorum nostrorum, binare per compunctionem que oritur de consideratione celestium donorum nobis collatorum, tertiare quoque per compunctionem que generatur ex pregustatione futurorum bonorum. Debemus etiam fimarē terram istam per memoriam antiquarum et iniquarum conversationum nostrarum: quasi namque de singulis mansiunculis animalium nostrorum fimum super terram nostram ducimus, dum quecunque in preteritis conversationibus carnaliter et bestialiter egimus ad memoriam plangendo revocamus. Et quasi per partes spargimus, dum singula male acta pro loco, pro tempore, pro qualitate et quantitate discutimus.	Ziemią, którą powinniśmy orać, jesteśmy my sami, których orać powinniśmy przez skruchę, jaka rodzi się z drobiazgowego badania naszych grzechów – i jeszcze raz przez skruchę, jaka powstaje wskutek rozważania dawanych nam niebieskich darów – i po raz trzeci przez skruchę, jaka bierze się z uprzedniego kosztowania dóbr przyszłych. Trzeba nam również ową ziemię pamięcią o starym i nieprawym sposobie naszego życia nagnać: jak bowiem z poszczególnych komór naszych zwierząt wynosimy gnój, okładając nim naszą ziemię, tak też z żalem przywołujemy na pamięć wszystko to, co w poprzednim naszym życiu czyniliśmy cielesnie i zwierzęco. I jak rozsypujemy gnój kawałkami, tak każdy jeden zły czyn rozpatrujemy pod względem miejsca, czasu, jakości i ilości.

²⁴ Czasownik ten nie jest częścią cytatu biblijnego, dodaje go Ryszard.

²⁵ Jr 2,20.

Habemus itaque, fratres, per fidem pedem aratri, hagam per spem, manubrium per caritatem, dextrum cornu ejus per dilectionem amicorum, sinistrum per dilectionem amicorum, sinistrum per dilectionem inimicorum, aures aratri per obedientiam, rotellas per utriusque Testamenti scientiam, cultrum et vomerem per sanam rationem et sanum intellectum, jugum per timorem divinum, corrigias per precepta legis, boves per quinque sensus corporis, stimulum per afflictionem carnis, araturam triplicem per triplicem compunctionem, fimaturam per peccatorum recordationem. Semina autem nostra sunt dona divina, vas in quo ea servamus intellectus et sensus spiritualis est. Ista semina terre mandamus quando ea affectui et effectui mancipamus, affectui per dilectionem, effectui per operationem.	Mamy tedy, bracia, w wierze – słupicę²⁶ pługa, w nadziei – grządziel, w miłości – rączkę, w miłości przyjaciół – jej uchwyt²⁷ prawy, w miłości nieprzyjaciół – jej uchwyt lewy²⁸, w posłuszeństwie – uszy pługa²⁹, w wiedzy obydwu Testamentów – kółka, w zdrowym rozumie i zdrowym intelekcie – nóż i lemiesz, w Bożej bojaźni – jarzmo, we wskazaniach prawa – rzemienie, w pięciu zmysłach ciała – woły, w dręczeniu ciała – oścień, w potrójnej skrusze – potrójną orkę, w rozpamiętywaniu grzechów – nawóz. Nasionami zaś naszymi są dary Boże, a korcem, w którym je przechowujemy, są intelekt i zmysł duchowy. Nasiona te powierzamy ziemi, kiedy oddajemy je uczuciu i skutkowi³⁰: uczuciu przez miłość, skutkowi natomiast przez działanie.
In lacrimis seminamus, in exultatione metemus: seminamus in lacrimis, quia omnes qui volunt pie vivere in Christo, persecutionem patiuntur, metemus in exultatione, quia gaudebimus in retributione. Quod ipse prestare dignetur, qui vivit et regnat.	We łzach siejemy, żąć będziemy w radości: siejemy we łzach, ponieważ „wszyscy, którzy żyć chcą pobożnie w Chrystusie, cierpią³¹ prześladowanie”³²; żąć będziemy w radości, ponieważ ucieszymy się zapłatą. Której udzielić niechaj raczy nam ten, co żyje i króluje.

²⁶ Łac. *pes* – noga.

²⁷ Łac. *cornu* – róg.

²⁸ Łac. *sinistrum per dilectionem amicorum, sinistrum per dilectionem inimicorum*: pierwszej części tej frazy nie przetłumaczono, jako że ewidentnie nie zgadza się ona z logiką Rysardowego wywodu, wydając się pomyłką.

²⁹ Łac. *aures aratri* – uszy pługa.

³⁰ W tekście łacińskim występuje tu nieprzetłumaczalna gra słów: *affectui* – *effectui*.

³¹ Również ten czasownik nie jest częścią cytatu z Pisma Świętego, pochodzi od Rysarda.

³² 2 Tm 3,12.

Kazanie XVII

Narodzonemu Panu ofiarujmy i my, bracia, złoto, kadzidło i mirrę

<i>Vivet, et dabitur ei de auro Arabie.</i>	„Żył będzie i zostanie mu dane ze złota Arabii” ³³ .
Quis est qui vivet, et cui dabitur de auro Arabie? Puer qui <i>natus est nobis, et filius qui datus est nobis</i> , cujus <i>nomen Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri seculi, Princeps pacis</i> : Admirabilis gloria, Consiliarius sapientia, Deus natura, Fortis potentia, Pater misericordia, Princeps iustitia.	Kim jest ten, kto żył będzie i komu dane zostanie ze złota Arabii? To dziecię, które „nam się narodziło, i syn”, który „został nam dany”, którego „imię «Przedziwny», «Doradca», «Bóg», «Mocarz», «Ojciec wieku przyszłego», «Księżę pokoju»” ³⁴ : Przedziwny – co do chwały, Doradca – co do mądrości, Bóg – co do natury, Mocarz – co do potęgi, Ojciec – co do miłosierdzia, Księżę – co do sprawiedliwości.
Admirabilis gloria, quia et angeli pre nimia admiratione glorie ejus in ipsum prospectantes deficiunt et cantant, dicentes: <i>Pleni sunt celi et terra maiestatis glorie tue.</i>	Przedziwny – co do chwały, ponieważ i aniołowie dla wielce przedziwnej Jego chwały, wpatrując się Weń, omdlewają i śpiewają, mówiąc: „Pełne są niebiosy i ziemia majestatu chwały twojej” ³⁵ .
Consiliarius sapientia, quia est Angelus magni consilii, qui hominem in invio infidelitatis et iniquitatis errantem ad viam veritatis et equitatis reduxit.	Doradca – co do mądrości, ponieważ jest Aniołem znakomitej rady, który człowieka błędzącego po bezdrożu niewierności i nieprawości sprowadził na drogę prawdy i sprawiedliwości.
Deus natura, quia deitatem habet per naturam, et aliis tribuit esse deos per gratiam.	Bóg – co do natury, ponieważ posiada bóstwo z natury, innym natomiast daje, by byli bogami z łaski.
Fortis potentia, quia principem hujus mundi custodientem atrium suum, id est mundum, potenter debellavit, et vasa ejus, id est animas in quibus iniquitatem posuerat, ad vitam tamen predestinatas, diripuit, et ipsum ejecit et alligavit, ne	Mocarz – co do potęgi, ponieważ księcia tego świata strzegącego swego dziedzictwa ³⁶ , to jest świata, potężnie zwyciężył ³⁷ i naczynia jego, to jest dusze, w których rozkrzewił był nieprawość, które jednak przeznaczone zostały do

³³ Ps 72(71),15.

³⁴ Iz 9,6. Cudzysłowy odwzorowują oznaczenie cytatu w edycji.

³⁵ Fragment śpiewu „Święty, Święty, Święty” wykonywanego w czasie mszy świętej; to część modlitwy eucharystycznej, która następuje po prefacji.

³⁶ Łac. *atrium* – centralne pomieszczenie domu rzymskiego, wokół którego rozmieszczone były pokoje mieszkalne; najczęściej dach przykrywający to pomieszczenie miał otwór (*compluvium*), z kolei na środku tego pomieszczenia znajdował się zbiornik na wodę deszczową (*impluvium*).

³⁷ Por. Łk 11,21.

more antiquo in homine dominetur donec in tempore Antichristi ad modicum ipsius permissione solvatur, et postea cum suis in die iudicii in infernum redigatur.	życia, złupił ³⁸ , jego samego odrzucając i związując, aby dawnym sposobem nie panował w człowieku, póki w czasie Antychrysta, za jego zgodą, na krótką chwilę nie zostanie rozwiązany, a później w dzień sądu wraz ze swoimi do piekła wtrącony ³⁹ .
Pater misericordia, quia paterna pietate ad nos venit, et nos redemit, et justificavit, et beatificavit: venit per humanitatem, redemit per passionem, justificavit per gratiam, beatificabit per gloriam.	Ojciec – co do miłosierdzia, ponieważ z ojcowską czułością do nas przyszedł i nas odkupił, i usprawiedliwił, i uszczęśliwił: przyszedł przez człowieczeństwo, odkupił przez mękę, usprawiedliwił przez łaskę, uszczęśliwił przez chwałę.
Princeps iustitia, quia reddet unicuique quod suum est, bona bonis, mala malis, bonis gloriam, malis penam.	Książe – co do sprawiedliwości, ponieważ odda każdemu, co jest jego, dobro dobrem, zło złym, dobrym chwałę, złym karę ⁴⁰ .
Admirabilis est ergo gloria, consiliarius sapientia, Deus natura, fortis potentia, pater misericordia, princeps iustitia.	Przedziwnym jest zatem co do chwały, Doradcą co do mądrości, Bogiem co do natury, Mocarzem co do potęgi, Ojcem co do miłosierdzia, Księciem co do sprawiedliwości.
<i>Vivet et dabitur ei: Quid dabitur ei? De auro Arabiae. Non solum de auro, sed et de thure et de mirra. Aurum propter fulgorem divine cognitionis significat claritatem, id est fidem. Thus, propter suam redolentiam, significat bonam opinionem. Mirra, que corpora servat incorrupta, designat carnis incorruptionem.</i>	„Żył będzie i zostanie mu dane” ⁴¹ . Cóż zostanie mu dane? „Ze złota Arabii” ⁴² . Nie tylko ze złota, lecz także z kadzidła i z mirry. Złoto z uwagi na blask oznacza jasność Boskiego poznania, to jest wiarę. Kadzidło z uwagi na swoją woń oznacza dobrą sławę. Mirra, która zachowuje ciała nieznepsutymi, oznacza nieznepsucie ciała.
Possumus autem de mirra propter ejus amaritudinem multiplices trahere significationes. Est etenim mirra doloris, est et mirra timoris, et est mirra compunctionis, et est mirra confessionis, et est mirra satisfactionis, et est mirra exercitationis, et est mirra laboris, et est mirra subjectionis, et est mirra compassionis, est mirra quoque passionis.	Z miry zaś z uwagi na jej gorzkość wydobyc możemy rozmaite znaczenia. Jest bowiem mirra bólu i jest mirra strachu, i jest mirra skruchy, i jest mirra wyznania ⁴³ , i jest mirra zadośćuczynienia, i jest mirra ćwiczenia, i jest mirra trudu, i jest mirra posłuszeństwa, i jest mirra współcierpienia, jest również mirra cierpienia.

³⁸ Por. Mk 3,27; Mt 12,29.

³⁹ Por. Ap 20,3.7.9.

⁴⁰ Por. Rz 2,6; Mt 16,27

⁴¹ Ps 72(71),15.

⁴² Ps 72(71),15.

⁴³ Chodzi zapewne o wyznanie grzechów, czyli o spowiedź.

Mirra doloris est quando transacta mala recogitamus, et inde dolemus. Mirra timoris est quando pro malis que commisimus futuram penam timemus. Mirra compunctionis est quando, cogente dolore et timore, de malis perpetratis compungimur. Mirra confessionis est quando mala que egimus confitendo erubescimus. Mirra satisfactionis est quando post confessionem de transgressionem divine legis, Deo per afflictionem penitentiae pro modulo nostro satisfacimus. Mirra exercitationis est quando, vitiis expulsis, per diuturnum exercitium ad virtutes pervenimus. Mirra laboris est quando in sex operibus misericordiae proximo exhibendis laboramus. Mirra subjectionis est quando sublimiori propter Deum subdimur, et inde nonnunquam amaritudinem toleramus. Mirra autem compassionis est quando alienis malis compatimur. Mirra autem passionis est quando nostra mala patimur.	Mirra bólu jest, kiedy dokonane złe czyny rozpamiętujemy i z ich powodu bolejemy. Mirra strachu jest, kiedy przez wzgląd na zło, które popełniliśmy, drżymy przed przyszłą karą. Mirra skruchy jest, kiedy przynagleni bólem i strachem, żałujemy za zło, którego się dopuściliśmy. Mirra wyznania jest, kiedy wyznajemy zło, którego dokonaliśmy, i wstydzimy się go. Mirra zadośćuczynienia jest, kiedy po wyznaniu, że przekroczyliśmy Boże prawo, podejmując przykrą pokutę, na tyle, na ile potrafimy, zadośćczynimy Bogu. Mirra ćwiczenia jest, kiedy wyplenivszy wady, poprzez długotrwałe ćwiczenia osiągamy cnoty. Mirra trudu jest, kiedy trudzimy się, podejmując sześć uczynków, w których okazujemy miłosierdzie bliźniemu⁴⁴. Mirra posłuszeństwa jest, kiedy przez wzgląd na Boga poddajemy się stojącemu wyżej od nas i kiedy przychodzi nam czasem z racji tej znosić gorycz. Mirra znowuż współcierpienia jest, kiedy współuczestniczymy w cudzych nieszczęściach. Mirra natomiast cierpienia jest, kiedy cierpimy nieszczęścia własne.
Habemus itaque decem species mirre: primam per dolorem, secundam per timorem, tertiam per compunctionem, quartam per confessionem, quintam per satisfactionem, sextam per exercitationem virtutum, septimam per exhibitionem bonorum operum, octavam per subjectionem, nonam per compassionem, decimam per passionem.	Mamy zatem dziesięć rodzajów mirry: pierwszą w bólu, drugą w strachu, trzecią w skruszce, czwartą w wyznaniu, piątą w zadośćuczynieniu, szóstą w ćwiczeniu się w cnotach, siódmą w wyświadczeniu dobrych czynów, ósmą w posłuszeństwie, dziewiątą we współcierpieniu, dziesiątą w cierpieniu.

⁴⁴ Por. Mt 25,35–36: „[...] (1) Byłem głodny, a daliście Mi jeść; (2) byłem spragniony, a daliście Mi pić; (3) byłem przybylszem, a przyjęliście Mnie; (4) byłem nagi, a przyodzialiście Mnie; (5) byłem chory, a odwiedziliście Mnie; (6) byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie”. Zob. np. Krzysztof Gryz, “Uczynki miłosierdzia względem ciała i duszy. Historia i praktyka,” *Analecta Cracoviensia* 48 (2017), 57–83, zwł. 63, <https://doi.org/10.15633/acr.2017>.

Offeramus, fratres, et nos, nato Domino aurum, thus et mirram: aurum per fidem, thus per bonam opinionem, mirram per carnis nostre incorruptionem et secundum superiorem multiplicem mirre divisionem. Et quia nichil sine divina gratia possumus, ipsam semper imploremus ut per ejus auxilium valeamus hanc offerre oblationem, et ad eternam pervenire retributionem, quod ipse prestare dignetur, qui vivit et regnat.	Narodzonemu Panu ofiarujemy i my, bracia, złoto, kadzidło i mirrę: złoto przez wiarę, kadzidło przez dobrą sławę, mirrę przez niezepsucie naszego ciała – zgodnie z przeprowadzonym powyżej wielorakim podziałem mirry. A ponieważ nic nie możemy bez Bożej łaski, właśnie o nią zawsze prosimy, abyśmy przy jej pomocy byli w stanie ofiarę tę złożyć i do wiecznej nagrody dotrzeć, co niechaj raczy dać ten, który żyje i króluje.
--	---

Kazanie XVIII

Bądźmy tedy, bracia najdrożsi, duchowymi

<i>Ecce concipies, et paries filium.</i>	„Oto poczniesz i porodysz syna” ⁴⁵ .
In Annuntiatione dominica, fratres carissimi, locuturi, compendiosum vobis sermonem faciemus, ne vestram dilectionem honeremus. Et quia modum sacratissime conceptionis multis Scripturis exponentibus nostis, placet ipsum modum illibatum preterire, et aliquid quod vestros mores edificet proferre.	Skoro przemawiać mamy, bracia najdrożsi, w Zwiastowanie Pańskie, wygłosimy wam kazanie użyteczne, aby nie obciążać waszej miłości. A ponieważ, przywołując wiele Pism ⁴⁶ , poznaliście sposób najświętszego poczęcia, wydaje się słusznym, by pominąć [milczeniem] ów sposób preczysty, dostarczając czegoś, co zbuduje wasze obyczaje.
Debemus, fratres, nosmetipsi mater esse Christi, si volumus esse justi, si volumus esse beati, justi per gratiam, beati per gloriam. Debemus Christum concipere, Christum parturire, Christum parere, Christum natum possidere.	My sami, bracia, winniśmy być matką Chrystusa, jeśli być chcemy sprawiedliwymi, jeśli być chcemy szczęśliwymi – sprawiedliwymi przez łaskę, szczęśliwymi przez chwałę. Winniśmy Chrystusa poczynąć, Chrystusa nosić ⁴⁷ , Chrystusa rodzić, narodzonego Chrystusa posiadać.
In generatione carnali prima est conceptio, secunda parturitio, tertia partus, quarta nati possessio in qua est gaudium <i>quia natus est homo in mundo, nec meminit</i>	W narodzinach cielesnych pierwsze jest poczęcie, drugie noszenie ⁴⁸ , trzecie poródzenie, czwarte posiadanie porozonego, które przynosi radość, „wszak

⁴⁵ Łk 1,31; por. Iz 7,14.

⁴⁶ Idzie zapewne o proroctwa starotestamentowe.

⁴⁷ Chodzi oczywiście o ciążę. Trudno więc w tym kontekście oddać łaciński czasownik *parturire*.

⁴⁸ Nie sposób oddać w polszczyźnie podobieństwa między łacińskimi czasownikiem *parturire* (nosić) a rzeczownikiem *parturitio* (noszenie, ciąża). Polskimi ekwiwalentami odnośnego rzeczownika będą zamiennie słowa „noszenie” i „ciąża”.

mater <i>pressure</i> transacte. In spirituali autem hac generatione prima est fides, secunda bona voluntas, tertia bona actio, quarta eterna beatitudo.	narodził się człowiek na” świat i matka nie „pamięta o cierpieniu” minionym⁴⁹. W duchowych zaś tych narodzinach pierwsza jest wiara, druga – dobra wola, trzecie jest dobre działanie, czwarte – szczęście wieczne.
In carnali generatione prima est conceptio in commixtione maris et femine, quando femina retento semine fecundatur. Deinde parturitio, id est partus paratio, fetus videlicet concepti augmentatio, vegetatio, membrorum formatio et dispositio, sensificatio hominis atque perfectio. Deinde sequitur partus, id est fetus editio, in qua est maximus matri dolor, angustia, labor et clamor. Ad ultimum sequitur nati filii possessio, in qua prenimio gaudio quod natus est homo in mundo, mater preterite <i>pressure</i> non recordatur.	W narodzinach cielesnych pierwsze jest poczęcie, polegające na połączeniu się męskiego i żeńskiego, kiedy kobieta, otrzymawszy nasienie, staje się płodna. Następnie jest ciąża, czyli przygotowywanie porodu, a mianowicie powiększanie poczętego płodu, ożywienie, kształtowanie się i układanie członków, wytworzenie zmysłów⁵⁰ człowieka i wydoskonalenie. Potem następuje poród, czyli wydanie płodu, z którym wiążą się bardzo wielki ból matki, udręka, wysiłek i krzyk. Na ostatku jest posiadanie narodzonego dziecka, kiedy z uwagi na nadzwyczajną radość, że oto człowiek przyszedł na świat, matka nie pamięta już minionego cierpienia⁵¹.
Sic in spirituali generatione, in qua Deus mas est, anima femina, quando ipse Deus anime conjungitur, concipit anima Christum per fidem. Fides namque prima est omnium bonorum, <i>sine qua impossibile est placere Deo</i>, sicut impossibile est nature ut sine semine generetur homo. Deinde sequitur parturitio, quando concepta cognitio boni per bonam voluntatem augmentatur, et per affectionem sensificatur, et quasi membratim per desiderium operandi disponitur. Sequitur partus, quando foris bonum per actionem manifestatur quod prius intus	Podobnie w duchowych narodzinach, w których Bóg jest tym, co męskie, a dusza tym, co żeńskie, kiedy sam Bóg łączy się z duszą, dusza poczyną Chrystusa przez wiarę. Pierwszym ze wszystkich dóbr jest bowiem wiara, „bez której nie jest możliwe, by podobać się Bogu”⁵², jak na mocy natury nie jest możliwe, by człowiek narodził się bez nasienia. Później następuje ciąża, kiedy poczęte poznanie dobra przez dobrą wolę jest powiększane, przez poruszenie obdarzane zmysłami, a przez pragnienie działania stopniowo jakby kształtowane.

⁴⁹ J 16,21.

⁵⁰ Polskim odpowiednikiem występującego w tym miejscu łacińskiego rzeczownika *sensificatio* mógłby być rzeczownik „uzmysłowienie”, przy czym zastosowany w tym kontekście otrzymałby swoje, niemające nic wspólnego z powszechnie przyjmowanym, znaczenie („ukształtowanie się zmysłów człowieka”).

⁵¹ Por. J 16,21.

⁵² Hbr 11,6.

in bona voluntate continebatur, in qua est labor et clamor matris quia gravatur tunc anima propter infirmitatem et murmurationem carnis. Sed quamdiu durat partus iste, quamdiu vivitur, semper fetus iste editur, quia quamdiu est tempus vivendi, semper est tempus bene agendi. Quando vero homo moritur, tunc perfecte puer nascitur, quia in solo die mortis perfecte declaratur virtus et meritum operis. Nati filii possessio eterna beatitudo, in qua videbimus Christum et gustabimus: videbimus per contemplationem, gustabimus per dilectionem. De hujus nativitatis gaudio et fructu, scriptum est: <i>Cum dederit dilectis suis somnum, ecce hereditas Domini, filii; merces, fructus ventris.</i>	Wreszcie przychodzi poród, kiedy dobro, które wcześniej zawierało się wewnątrz w dobrej woli, okazuje się na zewnątrz poprzez czyn, który to poród przynosi ból i krzyk matki, ponieważ uciskana jest wówczas dusza z racji na słabość i pomruk ciała. A tak długo trwa ów poród, jak długo się żyje: zawsze płód ten jest wydawany, ponieważ jak długi jest czas życia, tak długi jest czas czynienia dobra. Kiedy zaś człowiek umiera, wtedy w sposób doskonały rodzi się dziecko, ponieważ w jednym dniu śmierci w sposób doskonały jawnymi stają się cnota i zasługa czynu. Posiadanie narodzonego syna to wieczna szczęśliwość, w której Chrystusa będziemy widzieć i kosztować – widzieć przez kontemplację, kosztować przez miłość. O radości i owocu tychże narodzin napisano: „Gdy da umiłowanym swoim sen, oto dziedzictwo Pańskie – synowie, i oto zapłata – owoc łona”⁵³.
Concipimus ergo Christum per fidem, parturimus per bonam voluntatem, parimus per bonam actionem, gaudebimus de nato filio per eternam retributionem.	Poczynamy więc Chrystusa przez wiarę, nosimy go przez dobrą wolę, rodzimy – przez dobre działanie, a ucieszymy się z narodzonego syna dzięki nagrodzie wiecznej.
Sciendum est autem quod carnalis anima non potest concipere Christum, sicut lignea fenestra non potest suscipere in se solarem radium; et sicut vitrea fenestra in se suscipit radium solis, et ipse radius eam intrat et penetrat, sic anima spiritualis sordibus purificata et clarificata peccatorum Christum concipit. Quid est namque in vitrea fenestra lignum, nisi corpus? Quid vitrum, nisi spiritus? Ferrum autem quod panellos ligat, eo quod ferro domentur omnia, significat rigorem severitatis, et plumbum propter ponderositatem virtutem gravitatis.	Należy zaś wiedzieć, że dusza cielesna nie może począć Chrystusa, jak okno drewniane nie może przyjąć w siebie słonecznego promienia; a jak okno szklane przyjmuje w siebie promień słońca i promień ten wchodzi doń i je przenika, tak dusza duchowa, obmyta i oczyszczona z brudu grzechów, poczyrna Chrystusa. Czym bowiem w oknie szklanym jest drewno, jeśli nie cięciem? Czym szkło, jeśli nie duchem? Żelazo natomiast, które wiąże szkiełka⁵⁴ tak, że wszystkie się je żelazem poskramia, oznacza rygor surowości, ołów zaś – z uwagi na ciężar –

⁵³ Ps 126(127),2–3.

⁵⁴ Tłumaczenie interpretujące; łacina mówi jedynie o panelach (*panellos*).

Diverse lamine diversi sunt sensus anime, quorum alii disponuntur sursum per contemplationem Dei, alii deorsum per curam sui, alii dextrorsum per dilectionem amicorum, alii sinistrorsum per dilectionem inimicorum, alii in circuitum per circumspectionem morum. Naturalis puritas vitri designat virtutes nobis datas per naturam, colores superadditi virtutes nobis collatas per gratiam.	cnotę powagi. Różne płytki szklane⁵⁵ są różnymi zmysłami duszy, z których jedne, celem kontemplacji Boga, umieszczone są wyżej, drugie, celem troski o samego siebie – niżej, jedne, celem miłowania przyjaciół – po stronie prawej, drugie, celem miłowania nieprzyjaciół – po stronie lewej, trzecie, celem obserwacji obyczajów – dookoła. Naturalna czystość szkła oznacza cnoty dane nam przez naturę, kolory zaś szkłu przydane oznaczają cnoty przyniesione nam przez łaskę.
Picture imaginum exempla significant sanctorum, que diligenter in nobis pingere debemus virtutes eorum cogitando: innocentiam Abel, iustitiam Noe, fidem Abrahe, perseverantiam Ysaac, tolerantiam Jacob, castitatem Joseph, mansuetudinem Moysi, constantiam Josue, caritatem Samuelis, humilitatem David, zelum Helie, abstinentiam Danielis, precipuam sanctitatem Johannis Baptiste, humilitatem et castitatem beate Marie. Sed et crucem in nobis pingamus, cogitando continue passionem Domini, quam pro nobis sustinuit. Sic pingamus in nobis aliorum imagines sanctorum, cogitando et imitando virtutes et exempla eorum.	Wymalowane wizerunki wyobrażają przykłady świętych, które winniśmy w sobie pilnie odmalowywać poprzez rozważanie ich cnót: niewinności Abła, sprawiedliwości Noego, wiary Abrahama, niezłomności Izaaka, wytrwałości Jakuba, czystości Józefa, łagodności Mojżesza, stałości Jozuego, miłości Samuela, pokory Dawida, gorliwości Helego, powściągliwości Daniela, szczególnej świętości Jana Chrzciciela, pokory i czystości błogostawionej Maryi. Lecz i krzyż w sobie odmalujmy poprzez nieustanne rozważanie męki Pana, jaką zniósł On dla nas. Tak odmalujmy w sobie wizerunki różnych świętych – poprzez rozważanie i naśladowanie ich cnót i przykładu.
In hac itaque, fratres, mistica significatione vitree fenestre est lignum corpus, vitrum spiritus, ferrum severitas, plumbum gravitas, singule lamine singuli sensus anime, puritas vitri virtutes nobis date per naturam, colores additi virtutes nobis collate per gratiam, picture imaginum exempla sanctorum.	W tym to przeto, bracia, mistycznym znaczeniu okna szklanego: drewno jest ciałem, szkło – duchem, żelazo – surowością, ołów – powagą, poszczególne płytki szklane są poszczególnymi zmysłami duszy, czystość szkła to cnoty dane nam przez naturę, a kolory przydane to cnoty przyniesione nam przez łaskę, wreszcie wymalowane wizerunki to przykłady świętych.

⁵⁵ Przymiotnik „szklane” dodany przez tłumacza.

Simus igitur, fratres carissimi, spirituales, ut irradiemur radio solis justitie, et spiritualiter concipiamus, parturiamus et pariamus Christum Filium virginis Marie, ut sic perveniamus ad gaudium retributionis eterne, ipso prestante qui vivit et regnat.	Bądźmy tedy, bracia najdrożsi, duchowymi, abyśmy napromieniowani zostali promieniem słońca sprawiedliwości i w sposób duchowy poczęli, abyśmy nosili i porodzili Chrystusa, syna Dziewicy Maryi – i byśmy doszli tak do radości nagrody wiecznej, której udziela ten, co żyje i króluje.
---	--

Kazanie XIX

Bądźmy i my, bracia, kapłanami

<i>Ecce sacerdos magnus. Magnus officio, magnus merito, magnus premio, magnus suffragio. Magnus officio, quia episcopus; magnus merito, quia celo dignus; magnus premio, quia beatus; magnus suffragio, quia noster patronus.</i>	„Oto kapłan wielki” ⁵⁶ . Wielki pod względem urzędu, wielki pod względem zasługi, wielki pod względem nagrody, wielki pod względem pomocy. Wielki pod względem urzędu, ponieważ biskup; wielki pod względem zasługi, ponieważ godny nieba; wielki pod względem nagrody, ponieważ błogostawiony; wielki pod względem pomocy, ponieważ nasz patron ⁵⁷ .
De cujus magnitudine Scriptura adjungit, dicens: <i>Quasi stella, quasi luna, quasi sol, quasi iris, quasi cedrus, quasi cipressus, quasi rosa, quasi lilium, quasi thus, quasi ignis, quasi vas auri solidum.</i>	Na temat jego wielkości Pismo dodaje, mówiąc: „Jak gwiazda, jak księżyc, jak słońce, jak tęcza, jak cedr, jak cyprys, jak róża, jak lilia, jak kadzidło, jak ogień, jak naczynie całe ze złota” ⁵⁸ .
Stella est luminare in celo, et minor aliis, sole scilicet et luna, et significat bonam inchoationem: inchoationem quia minima, bonam quia luminare.	Gwiazda jest pochodnią na niebie – i to mniejszą od innych, od słońca mianowicie i księżyca; oznacza ona dobry początek: początek, ponieważ jest bardzo mała – dobry, ponieważ jest pochodnią.

⁵⁶ Por. Syr 44,16; cytat niedosłowny.

⁵⁷ Na temat przedchrześcijańskiej instytucji patronatu, której kontynuacją jest patronat chrześcijański, zob. np. Richard P. Saller, *Personal Patronage under the Early Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Andrew Wallace-Hadrill, *Patronage in Ancient Society* (London: Routledge, 1989); David Konstan, „Friendship and Patronage,” in *The Blackwell Companion to Latin Literature*, ed. Stephen J. Harrison (Oxford: Blackwell, 2005), 345–59; Andrzej P. Stefańczyk, „Pater familias,” *Człowiek w Kulturze* 22 (2011–12), 207–27; John Nicols, *Civic Patronage in the Roman Empire*, Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava 365 (Leiden: Brill, 2014), <https://doi.org/10.1163/9789004261716>; Anja Busch, John Nicols, and Francesco Zanella, „Patronage,” in *Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. Georg Schöllgen, vol. 26 (Stuttgart: A. Hiesermann, 2015), 1109–38.

⁵⁸ Por. Syr 50,6–13; cytat niedosłowny.

Luna, quia ab inchoatione sui per momenta, horas, dies, ebdomadas ad perfectionem proficit, profectionem de bono in melius, de inchoatione ad perfectionem figurat.	Księżyc, ponieważ wraz z upływem chwil, godzin, dni i tygodni od swojego początku przechodzi ku doskonałości ⁵⁹ , wyobraża przechodzenie od dobrego ku lepszemu, od początku ku doskonałości.
Sol autem, quia in quantitate sua perfectus est, et in circulo plenus, nec aliquando crescit, recte perfectionem designat.	Słońce zaś, ponieważ w ilości swojej jest doskonałe i pełne w kole, i nigdy nie rośnie, słusznie oznacza doskonałość.
Yris, id est celestis arcus, quia pluviosus est et aquas semper ante se ducit, predicationem exprimit, que nos qui sine ipsa terra, sine aqua sumus irrigat, ut steriles inveniens fructuosos faciat.	Tęcza, czyli łuk niebieski, ponieważ zawsze prowadząc przed sobą wody, związana jest z deszczem, wyobraża przepowiadanie, które nas, będących bez tej właśnie ziemi, bez wody, nawadnia, ażeby znajdując nas nieurodzajnymi, uczynić nas owocującymi.
Cedrus arbor est Libani montis: Libanus interpretatur dealbatio et significat illum qui est ysopo gratie aspersus, et super nivem dealbatus. Cedrus autem, arbor Libani que in altum se subrigit et ad sublimia se extollit, spem designat justi, per quam se a terrenis ad celestia speranda sublimiter extendit.	Cedr jest drzewem góry Libanu: „Liban” tłumaczy się jako „wybielenie” i oznacza tego, kto skropiony został hizopem łaski i nad śnieg wybielał ⁶⁰ . Cedr zaś, drzewo Libanu, które rozrasta się na wysokość, dosięgając tego, co najwyższe, oznacza nadzieję sprawiedliwego, dzięki której jak najwyżej rozciąga się on od tego, co ziemskie, ku nadziei tego, co niebieskie.
Cipressus est arbor odorifera et exprimit bonam opinionem, que more boni odoris circumquaque non solum per vicina, sed etiam per remota suaviter se diffundit.	Cyprys jest drzewem pachnącym i wyraża dobrą sławę, która, jak to się dzieje z pięknym zapachem, słodko rozchodzi się dookoła w miejscach nie tylko bliższych, ale także odległych.
Rosa propter suum ruborem significat martirium. Martirium aliud intus, aliud foris; intus compassione, foris passione.	Róża z racji na swoją czerwień oznacza męczeństwo. Inne męczeństwo wewnętrzne, inne na zewnątrz – wewnętrzne męczeństwo we współcierpieniu, na zewnątrz męczeństwo w cierpieniu.
Lilia propter mirabilem sui candorem castitatem carnis apte designant.	Lilia z uwagi na niezwykłą swą biel oznacza stosownie czystość ciała.
Thus, quia in oratione sacrificii solet offerri, orationem ad divinas aures ascendentem insinuat.	Kadzidło, ponieważ zwykło się go używać w modlitwie ofiarniczej, przedstawia modlitwę wznoszącą się ku Boskim uszom.

⁵⁹ Gdybyście chcieli przekładać mniej dosłownie, można by rzec: „ku pełni”.

⁶⁰ Por. Ps 50(51),9.

Ignis caritatem significat; de quo igne scriptum est: <i>Ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut ardeat?</i> Iste est ignis perpetuus, qui in Veteri Testamento in altari iussus est ardere: semper enim caritas in ara cordis debet perseverare, quia sine ejus flamma non potest sacrificium aliquod cogitationis, locutionis aut operationis consecrari aut acceptabile fieri in conspectu Domini.	Ogień oznacza miłość; o tym to ogniu napisano: „Przyszedłem ogień zesać na ziemię – i czegoż chcę, jeśli nie tego, by zapłonął?”⁶¹. Ów jest ogniem wiecznym, co do którego w Starym Testamencie rozkazano, aby płonął na ołtarzu⁶²: zawsze bowiem na ołtarzu serca podtrzymywana winna być miłość, ponieważ bez jej płomienia jakakolwiek ofiara myśli, mowy bądź czynu nie może ani zostać konsekrowana, ani też stać się przyjemną przed obliczem Pana.
<i>Quasi vas auri solidum</i>: quod dicit vas significat mensuram, quod dicit auri significat sapientiam, quod dicit solidum significat constantiam.	„Jak naczynie całe ze złota”⁶³ – co mówi, że „naczynie” oznacza miarę; co mówi, że „ze złota” oznacza mądrość; co mówi, że „całe” oznacza trwałość.
Fuit itaque, fratres carissimi, sacerdos iste cujus hodie sollempnia celebramus, fuit, inquam, <i>quasi stella matutina</i> per bonam inchoationem, <i>quasi luna</i> per meliorem perfectionem, <i>quasi sol</i> per optimam perfectionem, quasi yris per predicationem, quasi cedrus per spem, <i>quasi cipressus</i> per bonam opinionem, quasi rosa per compassionem, quasi lilium per castitatem, <i>quasi thus</i> per orationem, quasi ignis per caritatem, <i>quasi vas auri solidum</i>, vas per mensuram, auri per sapientiam, solidum per constantiam.	Był zatem, bracia najdrożsi, kapłan ów, którego uroczystość dziś obchodzimy, był, powiadam, „jak gwiazda poranna” – przez dobry początek; „jak księżyc” – przez przechodzenie ku lepszemu; „jak słońce” – przez najwyższą doskonałość; „jak tęcza” – przez przepowiadanie; „jak cedr” – przez nadzieję; „jak cyprys” – przez dobrą sławę; „jak róża” – przez współczucie; „jak lilia” – przez czystość; „jako kadzidło” – przez modlitwę; „jak ogień” – przez miłość; „jak naczynie całe ze złota”⁶⁴: jak naczynie – przez miarę, jak złoto – przez mądrość, jak całość – przez trwałość.
Simus et nos, fratres sacerdotes, sanctum istum pro modulo nostro imitantes, virtutibus superioribus adornati, divinis officiis implicati, ut et nobis possit dici quod scriptum est: <i>Vos estis genus electum, regale sacerdotium</i>. Et item: <i>Sacerdotes Domini vocabimini, ministri Dei</i>	Bądźmy i my, bracia, kapłanami podług miary naszej naśladowującymi tegoż kapłana, przyozdobionymi powyższymi cnotami, skrępowanymi Boskimi obowiązками, aby i nam można było powiedzieć, co zostało napisane: „Wy jesteście rodem wybranym, królewskim kapłaństwem”⁶⁵.

⁶¹ Łk 12,49.

⁶² Por. Kpł 6,1–6.

⁶³ Syr 50,10.

⁶⁴ Por. Syr 50,6–13.

⁶⁵ 1 P 2,9.

<i>nostrī. Sacrificium nostrum anima nostra est, quam debemus semper in manibus habere et immaculatam Deo offerre, sicut Psalmista ait: Anima mea in manibus mei semper. Istud sacrificium causa est omnium sacrificiorum, quia cetera omnia propter istud facta sunt, etiam passio Christi que causa fuit aliorum sacrificiorum ipsam precedentium. Istud primum offeramus, quia cetera sine isto nichil prosunt quamvis et ipsa magna sint, quod nos implere perficiat qui vivit et regnat.</i>	I jeszcze: „Zostaniecie nazwani kapłanami Pana, sługami naszego Boga”⁶⁶. Ofiarą naszą jest nasza dusza, którą zawsze mieć musimy w rękach i niepokalaną Bogu ofiarowywać, jako rzecz Psalmista: „Dusza moja zawsze w moich rękach”⁶⁷. Ofiara ta jest celem wszystkich ofiar, jako że wszystkie inne dokonane zostały ze względu na nią – również męka Chrystusa, która była celem innych ofiar, ją poprzedzających. Złożmy ją jako pierwszą, wszak pozostałe nic nie mogą bez niej pomóc, chociażby i były one wielkie – co niechaj da nam wypełnić ten, który żyje i króluje.
--	---

Kazanie XX

Naśladowujmy, bracia, pszczołę

<i>Brevis in volatilibus apis, et initium dulcoris habet fructus ejus.</i>	„Maluczka jest pszczołą między stworzeniami latającymi, a owoc jej ma pierwszeństwo wśród słodyczy”⁶⁸.
Sicut multa et magna nobis salutis documenta prestant minima quolibet gesta sanctorum in Scripturis, ita nonnunquam precipua virtutis exempla nobis prebent ea que minima videntur in creaturis. Apis etenim, quamvis in volatilibus sit brevis, magna nobis tamen hortamenta justitie natura et actione sua proponit.	Jak jakiegokolwiek najmniejsze czyny świętych [opisanych] w Pismach podsuwają nam liczne i wielkie zbawienne nauki, tak czasami stworzenia, które ze wszystkich wydają się najmniejszymi, dostarczają nam szczególnych przykładów cnoty. Pszczoła wszakże, chociaż maluczka jest pośród istot latających, to jednak naturą swoją i swoim działaniem przynosi nam wielką zachętę do sprawiedliwości.
Apis namque quod et presens nobis Scriptura sonat, in volatilibus brevis est, id est parva. Affert aquas ad operis sui compositionem, habet naturaliter iram, habet et aculeum per quem exercet vindictam, sine coitu est, operatur ceram, operatur mel, habet pedes, habet penas, promit susurrum, ducem imitatur et in suo volatu velox invenitur.	Pszczoła bowiem – co i teraz Pismo nam ogłasza – między stworzeniami latającymi jest maluczka, czyli niewielka⁶⁹. Znosi wody, aby ukształtować swoje dzieło; ze swej natury gniewa się; posiada także żądło, którym wymierza karę; nie spółkuje; wytwarza wosk; wytwarza miód; ma odnóża; ma skrzydeltka; brzęczy; podąża za wodzem, a w swoim locie jest szybka.

⁶⁶ Iz 61,6.

⁶⁷ Ps 118(119),109.

⁶⁸ Syr 11,3.

⁶⁹ W łacińskim oryginale występują tu dwa różne synonimiczne słowa: *brevis* i *parva*.

Hec autem omnia que de api diximus spiritaliter de qualibet fidei anima convenienter intelligimus. Ipsa namque brevis sive parva est per humilitatem, dum non vult altum sapere, sed timere, et quanto sese sentit per justitiam sublimiorem, tanto magis se satagit humiliare. Sumit quoque in opus suum aquam dum compungitur, sive pro peccato suo, sive pro premio futuro. Habet iram, dum erga malos juste irascitur. Habet aculeum quo pungit, dum mala non solum in se, verum et in aliis, in quantum potest punit. Sine coitu est, dum semetipsam ab illicita voluptate cohibet. Ceram vero operatur, dum aliis per suam sanctitatem justitie lumen demonstrat. Mel etiam congregat, dum dulcedinem caritatis in penetralibus cordis accumulatur. Habet pedes, dum de virtute in virtutem, de bona actione in bonam actionem intrat. Habet pennas, dum ab imis ad summa per contemplationem volat. Susurrum promit, dum in omnibus Creatori gratias agit. Ducem sequitur, dum majorem quemlibet humiliter imitatur. Velox denique est, quia in omni exercitatione virtutis et exhibitio-
ne boni operis expedita est.

To zaś wszystko, co powiedzieliśmy o pszczołach, jeśli pojmie się to odpowiednio w sposób duchowy, odnosi się do każdej duszy wierzącej. Ona bowiem jest maluczka czy niewielka dzięki pokorze, kiedy nie chce kosztować głębi, lecz boi się i kiedy o tyle gorliwiej zabiega o to, aby pokornieć, o ile myśli o sobie w kłuczu większej sprawiedliwości⁷⁰. Używa także przy dziele swoim wody, kiedy kruszeje – albo przez wzgląd na swój grzech, albo przez wzgląd na przyszłą nagrodę. Unosi się gniewem, kiedy sprawiedliwie gniewa się na złych. Posiada żądło, którym kłuje, kiedy na tyle, na ile może, karze zło – nie tylko w sobie, ale również i w innych. Nie spókuje, kiedy od zdrożnej pożądliwości powstrzymuje samą siebie. Wosk zaś wytwarza, kiedy przez swoją świętość okazuje innym światło sprawiedliwości. Zbiera również miód, kiedy we wnętrzu serca składa słodycz miłości. Ma odnóża, kiedy przechodzi od cnoty do cnoty, od dobrego uczynku do dobrego uczynku. Ma skrzydełka, kiedy dzięki kontemplacji przelatuje od tego, co najniższe, do tego, co najwyższe. Brzęczy, kiedy we wszystkim składa dzięki Stworzycielowi. Podąża za wodzem, kiedy pokornie naśladuje kogokolwiek większego [od siebie]. Wreszcie jest szybka, ponieważ prędko ćwiczy się w każdej cnotie i zaprawia się w czynieniu każdego dobra.

⁷⁰ Dosłownie: „o ile myśli o sobie przez wyższą sprawiedliwość”.

Habet itaque fidelis anima, sicut apis, brevitatem, id est parvitatem, per humilitatem, aquam in opus suum per compunctionem, iram per justitiam, aculeum per vindictam, caret coitu per continentiam. Habet ceram per boni exempli demonstrationem, mel per caritatem, pedes per bonam actionem, pennas per contemplationem, susurrum per gratiarum actionem. Sequitur ducem per majoris imitationem; velox est per cuiuslibet virtutis et operis expeditionem.	Cechuje więc duszę wierzącą, niczym pszczołę, maluczką, czyli niewielką – przez pokorę; wodą, jaką wykorzystuje w swoim dziele – przez skruchę; gniew – przez sprawiedliwość; żądną – przez karę. Pozbawia się ona spółkowania przez wstrzemięźliwość. Wytwarza wosk przez ukazywanie dobrego przykładu, a miód – przez miłość. Ma odnoża przez dobre działanie i skrzydła przez kontemplację. Brzęczy poprzez składanie podziękowań. Podąża za wodzem, kiedy naśladuje większego [od siebie]. Jest szybka przez przedsięwzięcie jakichkolwiek cnoty i uczynku.
Imitemur, fratres, apem, ut mereamus habere initium dulcoris per medullam caritatis, per dulcedinem superne beatitudinis, ipso prestante qui vivit et regnat.	Naśladujmy, bracia, pszczołę, abyśmy zasłużyli, by w miąższu miłości i słodkości najwyższego szczęścia otrzymać pierwszeństwo wśród słodczy, którego udziela ten, który żyje i króluje.

Kazanie XXI

Czy wolno o człowieku powiedzieć, że ma członki duchowe?

<i>Sana me, Domine, et sanabor.</i>	„Ulecz mnie, Panie, a wyzdrowieję” ⁷¹ .
Homo, quamdiu in iustitia perstitit, sanus fuit, sed postquam per culpam corruit, gravem languorem incidit. Et qui ante culpam in omnibus spiritualibus membris suis habuit sanitatem, post culpam in omnibus patitur infirmitatem. Clamet igitur necesse est: <i>Sana me, Domine, et sanabor.</i>	Człowiek, jak długo trwał w sprawiedliwości, był zdrowy, lecz po tym, jak przez winę upadł, popadł w ciężką chorobę. I ten, który przed winą we wszystkich swoich duchowych członkach miał zdrowie, po winie we wszystkich swoich duchowych członkach cierpi niemoc. Jest więc rzeczą konieczną, aby wołał: „Ulecz mnie, Panie, a wyzdrowieję” ⁷² .
Sed numquid est dicendus homo habere membra spiritualia? Habet membra spiritualia, scilicet virtutes. Sicut enim exterius membris sibi convenientibus formatur, sic interius virtutibus sibi concordantibus mirabiliter disponitur et ordinatur, et ipsa membra corporis virtutes figurant substantie spiritualis.	Lecz czy wolno powiedzieć o człowieku, że ma członki duchowe? Ma członki duchowe, mianowicie cnoty. Jak bowiem zewnętrznie nadaje sobie postać poprzez odpowiednie ułożenie członków, tak wewnętrznie w sposób przedziwny kształtuje się i porządkuje, uzgadniając ze sobą cnoty – i tak właśnie członki ciała wyobrażają cnoty substancji duchowej.

⁷¹ Jr 17,14.⁷² Jr 17,14.

Caput significat mentem: quemadmodum namque caput summum obtinet locum inter membra, ita mens inter virtutes anime principalis esse videtur, et summa. Et sicut capilli de capite surgunt varii: citrini, rufi, candidi, nigri, sic de mente cogitationes procedunt diverse: benigne, malitiose, munde, immunde. Oculi designant contemplationem: quo modo namque oculis corporis foris visibilia cernimus, sic radiis contemplationis invisibilia contemplamur. Per nares discretionem accipimus: naribus etenim odores ac fetores discernimus, et ideo per nares virtutem discretionis non inconvenienter significamus. Aures expriment obedientiam, eo quod audiendi obediendique sint intrumentum. Os insinuat intelligentiam: sicut quippe ore cibum recipimus, ita virtute intelligentie pastum divine lectionis captamus. Dentes vero significant meditationem, quia sicut dentibus receptum cibum comminuiamus, ita meditationis officio panem lectionis acceptum subtilius discutimus ac dividimus. Lingua quoque, quia ipsa sermonem format, eloquentie pulcritudinem non inconvenienter designat.	Głowa oznacza umysł: jak wszakże głowa zajmuje najwyższe miejsce między członkami, tak umysł wydaje się być pierwszym i największym między cnotami duszy. A jak z głowy wyrastają różne włosy: cytrynowe, rude, białe, czarne, tak z umysłu pochodzą różnorodne myśli: życziwe, złośliwe, czyste, nieczyste. Oczy oznaczają kontemplację: jak bowiem oczyma ciała postrzegamy zewnętrznie rzeczy widzialne, tak promieniami kontemplacji oglądamy rzeczy niewidzialne. Przez nozdrza rozumiemy rozróżnienie: dzięki nozdrzom wszakże odróżniamy woń od smrodu i dlatego nader stosownie przyjmujemy, że nozdrza oznaczają cnotę rozróżniania. Uszy wyrażają posłuszeństwo, a to stąd, iż stanowią narząd słuchania i bycia posłusznym. Usta przedstawiają pojętność: jak bowiem poprzez usta przyjmujemy pokarm, tak poprzez cnotę pojętności pozyskujemy paszę Boskiej lektury. Żęby zaś oznaczają medytację, ponieważ jak zębami rozdrabniamy przyjęty pokarm, tak dzięki praktyce medytacji bardzo dokładnie dzielimy i badamy przyjęty chleb lektury. Język natomiast, jako że on to kształtuje mowę, nader stosownie oznacza piękno wymowy.
Per collum etiam, humeros, dorsum, eo quod ipsis honora solent imponi, recte patientiam intelligimus. Per brachia autem, quia in ipsis est magna fortitudo, virtutem fortitudinis accipimus. Manus, propter quod ipsis operamur, significant operationem. Sic pectus, quia per ipsum reluctando resistimus adversario, constantiam figurat. Cor quoque, quia in ipso sapientia continetur, sapientiam designat. Mamille doctrinam expriment: sicut etenim mater duabus mamillis filios suos enutrit, sic quilibet pius doctor doctrina dilectionis Dei et proximis imperfectos quosque ad perfectionem justifie provehit.	Z kolei przez kark, barki i plecy, z tego powodu, że nakładane na nie być zwykły ciężary, słusznie pojmujemy cierpliwość. Przez ramiona zaś, ponieważ jest w nich wielka siła, rozumiemy cnotę siły. Ręce, z tego względu, że nimi działamy, oznaczają działanie. A pierś, ponieważ dzięki niej opieramy się przeciwności, której należy się sprzeciwić, wyobraża stałość. Natomiast serce, gdyż w nim zawiera się mądrość, oznacza mądrość. Sutki wyrażają naukę: jak wszakże matka karmi swoich synów dwoma sutkami, tak każdy pobożny uczony prowadzi wszystkich niedoskonałych ku doskonałej sprawiedliwości nauk o miłości Boga i bliźniego.

Per ventrem memoriam intelligimus: sicut namque corporalem cibum, ore acceptum, dentibus comminutum, in ventrem trahimus, ut ibi decoquatur et membris omnibus distribuatur, ut ex ipso membra roborentur, sic spirituales cibum, intelligentia cognitum, meditatione discussum et subtiliatum, intra memoriam condimus, ut illic amoris igne coctus virtutibus omnibus administretur et dividatur ut ex eo confortentur. Sed quemadmodum quibusdam corporeus cibus comestus minime proficit, quia ipsis nimiam ventris solutionem patientibus statim emittitur, ita quibusdam cibus spiritualis acceptus non prodest, quia ipsis per nimiam negligentiam resolutis, de memoria subito lapsus amittitur. Qui autem cibum talem acceptum per memoriam retinet et per dilectionem decoquit, confortatur, et ad devincenda mala et peragenda bona roboratur.	Przez brzuch rozumiemy pamięć: jak bowiem pokarm cielesny, przyjęty ustami i rozdrobniony zębami, przenosimy do brzucha, aby tam został przetrawiony i rozdzielony na wszystkie członki, by członki nim się wzmocniły, tak pokarm duchowy, poznany rozumem, a przebadany i ścięty czony medytacją, składamy do pamięci, aby tam, przetrawiony ogniem miłości, dzielony i dostarczany był do wszystkich cnot, by się nim krzepiły⁷³. Lecz jak spożyty pokarm cielesny niewiele niektórym ludziom dopomaga – ponieważ jeśli nęka kogoś chroniczne rozwolnienie⁷⁴, to pokarm natychmiast jest zeń wydalany – tak też przyjęty pokarm duchowy nie pomaga niektórym ludziom – ponieważ jeśli ktoś przez zbytnią niedbałość ulega rozprzężeniu, to błąd szybko usuwany jest z pamięci. Kto zaś przyjęty pokarm duchowy⁷⁵ dzięki pamięci zatrzymuje, a dzięki miłości trawi, wzmacnia się i nabiera siły do pokonania tego, co złe, i do przeprowadzenia tego, co dobre.
Inferiora membra, crura videlicet et pedes, quibus corpus et movetur et velociter fertur, significant virtutum et bonorum operum perfectionem, et in ipsa perfectione velocitatem. Cruribus namque et pedibus non solum movemur, sed et velociter quandoque currimus. Digi- tū pedum et manuum, eo quod sint extremitates membrorum, virtutum et bonorum operum figurant perfectionem. Ungues, quia digitorum sunt munimen, perfectionis significant soliditatem. Itaque qui habet digitos per perfectionem, unguis etiam habere diligit per perfectionis soliditatem, ne aliquando a perfectione dissolvatur, et paulatim defluendo ad nichilum redigatur.	Niższe członki, mianowicie nogi i stopy, dzięki którym poruszamy i szybko przemieszczamy ciało, oznaczają postęp w cnotach i dobrych uczynkach oraz szybkość w tym postępie. Dzięki wszakże nogom i stopom nie tylko się poruszamy, lecz nieraz także i szybko biegniemy. Palce stóp i rąk, dlatego że są członkami ostatnimi, wyobrażają doskonałość cnot i dobrych uczynków. Paznokcie, ponieważ stanowią ochronę palców, oznaczają umocnienie doskonałości. Tak więc ten, kto ma palce dzięki doskonałości, ceni również, że ma paznokcie dzięki umocnieniu doskonałości, aby nie odstąpił przypadkiem od doskonałości i powoli odstępując, nie powracał do nicości.

⁷³ Odnosnie do Hugonowego myślenia o ludzkiej pamięci zob. następujący artykuł wraz z podaną w nim bibliografią: Damian Wierdak, „Hugona ze św. Wiktora mediewistyczna «arcula memoriae»... w świetle klasycznego dyskursu wokół «pamięci»,” *Resovia Sacra* 29 (2023), 617–32, <https://doi.org/10.52097/rs.2022.617-632>.

⁷⁴ W oryginale występuje tu wyrażenie *ventris solutio*.

⁷⁵ Dosłownie: „taki”.

Membra igitur hominis exterioris virtutes designant hominis interioris. Caput designat mentem, capilli cogitationes, oculi contemplationem, nares discretionem, aures obedientiam, os intelligentiam, lingua eloquentiam; collum, humeri, dorsum patientiam et longanimitatem; brachia fortitudinem, manus operationem, pectus constantiam, cor sapientiam, mamille doctrinam, venter memoriam. Inferiora membra, quibus corpus movetur, virtutum et bonorum operum profectionem, et in ipsa profectione velocitatem; digiti pedum et manuum, qui sunt extremitates membrorum, bonorum operum designant perfectionem; ungulae, quae sunt digitorum munimen, perfectionis designant soliditatem. Interiora membra virtutes occultas, exteriora manifestas, ossa boni operis internum vigorem, cutis ejusdem operis superficiem.	Członki przeto człowieka zewnętrznego oznaczają cnoty człowieka wewnętrznego. Głowa oznacza umysł, włosy – myśli, oczy – kontemplację, nozdrza – rozróżnienie, uszy – posłuszeństwo, usta – pojętność, język – wymowę; kark, barki i plecy – cierpliwość i wytrwałość; ramiona – siłę, ręce – działanie, pierś – stałość, serce – mądrość, sutki – naukę, brzuch – pamięć. Członki niższe, dzięki którym poruszamy ciało, oznaczają postęp w cnotach i dobrych uczynkach oraz szybkość w tym postępie; palce stóp i rąk, które są ostatnimi z członków, oznaczają doskonałość dobrych uczynków; paznokcie, które stanowią ochronę palców, oznaczają umocnienie doskonałości. Członki wewnętrzne oznaczają cnoty ukryte, członki zewnętrzne – cnoty jawne: kości – siłę wewnętrzną dobrego czynu, skóra – stronę zewnętrzną⁷⁶ tego właśnie czynu.
Si quis autem istorum integritatem et sanitatem adipiscitur membrorum, ut videlicet caput habeat sanum per incorruptionem mentis, capillos candidos per munditiam cogitationum, faciem rubicundam per fervorem caritatis, oculos claros per fulgorem superne contemplationis, et ceterorum, sicut scriptum est, possideat decorem membrorum, iste vere forma speciosus esse comprobatur. Sicubi autem alicujus vitii contagio leditur, ibi protinus decor interne pulcritudinis violatur.	Jeśli zatem ma ktoś te właśnie członki nienaruszone i zdrowe – a mianowicie przez niezepsutość umysłu ma zdrową głowę, przez czystość myśli ma białe włosy, przez ogień miłości ma twarz rumianą, przez blask najwyższej kontemplacji ma oczy jasne – i jeśli pozostałe jego członki, które wymieniono, okazują się przystojnymi, to zaiste uznaje się, że człowiek taki pod względem formy jest piękny. Gdziekolwiek zaś pojawia się skażenie jakkolwiek wadą, to natychmiast niszczona jest w tym miejscu wspaniałość wewnętrznego piękna.
Reparemus in nobis, fratres, spiritualis forme decorem, divinam imaginem, divinam similitudinem. Sed quia nec spirituales in nobis languorem sanare, nec sanitatem sine summi opere medici possumus obtinere, ad ipsum singuli proclamemus: <i>Sana me, Domine, et sanabor</i>, qui vivis et regnas.	Odnawiajmy w sobie, bracia, piękno formy duchowej, obraz Boży, podobieństwo Boże. A ponieważ nie potrafimy ani uleczyć w sobie duchowej choroby, ani odzyskać zdrowia bez działania największego Lekarza, to każdy z nas niechaj woła do Niego: „Ulecz mnie, Panie, a wyzdrowieję”⁷⁷ – Ty, który żyjesz i królujesz.

⁷⁶ Dosłownie: „powierzchnię”.

⁷⁷ Jr 17,14.

Bibliografia

- Adam de Saint-Victor. *Sekwencje*. Edited by Łukasz Libowski and Agnieszka Strycharczuk. Translated by Tadeusz Gacia, Łukasz Libowski, Marta Helena Nowak, Agnieszka Strycharczuk, Adam Wilczyński, and Piotr Wilk. With an introduction by Patrice Sicard and Agnieszka Strycharczuk. With a foreword by Tadeusz Gacia. Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2023. <https://doi.org/10.52097/acapress.9788362475520>.
- Bajor, Wanda. “*Doctor contemplationis et amoris*. Ryszard ze św. Wiktora.” In *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, edited by Marcin Jan Janecki, Wanda Bajor, Dominique Poirel, and Łukasz Libowski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023. [w druku].
- Bardski, Krzysztof. “*Clavis Pseudo-Melitona z Sardes* – wczesnośredniowieczny słownik ponaddosłownej symboliki biblijnej.” *Warszawskie Studia Teologiczne* 20, no. 1 (2007): 95–101.
- Bardski, Krzysztof. *Pokarm i napój miłości: Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*. Rozprawy i Studia Biblijne 16. Warszawa: Vocatio, 2004.
- Bardski, Krzysztof. *Słowo oczyma Gołębiczy: Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 2007.
- Bardski, Krzysztof. “Wstęp.” In *Średniowieczny słownik symboliki biblijnej: Pseudo-Garnier z Langres: Alegoryczne interpretacje całego Pisma Świętego*, Pseudo-Garnier z Langres, edited, translated, and commented, with an introduction, by Krzysztof Bardski and Dominika Budzanowska-Weglenda, 11–31. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2023.
- Busch, Anja, John Nicols, and Francesco Zanella. “Patronage.” In *Reallexikon für Antike und Christentum*, edited by Georg Schöllgen, 26:1109–38. Stuttgart: A. Hiesermann, 2015.
- Châtillon, Jean. “Richard de Saint-Victor.” In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, edited by Marcel Viller, Ferdinand Cavallera, and Joseph de Guibert, 13:593–654. Paris: G. Beauchesne, 1987.
- Chojnacka, Paulina, and Marcin Jan Janecki. “De Verbo Dei Hugona ze św. Wiktora. Wprowadzenie i przekład.” *Biblica et Patristica Thoruniensia* 12, no. 3 (2019): 305–30. <https://10.12775/bpth.2019.017>.
- Emery, Kent. “Richard of St. Victor.” In *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, edited by Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone, 588–94. Wiley-Blackwell, 2003.
- Eucheriusz z Lyonu. “Zasady rozumienia duchowego.” In *Dzieła egzegetyczne: Zasady rozumienia duchowego: Wyjaśnienia*, Eucheriusz z Lyonu, edited and translated, with an introduction, by Tomasz Skibiński, 39–106. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 84. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2023.
- Feiss, Hugh, and Juliet Mousseau, eds. *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*. Brill’s Companions to the Christian Tradition 79. Leiden: Brill, 2017. <https://doi.org/10.1163/9789004351691>.
- Gryz, Krzysztof. “Uczynki miłosierdzia względem ciała i duszy. Historia i praktyka.” *Analecta Cracoviensia* 48 (2017): 57–83. <https://doi.org/10.15633/acr.2017>.
- Konstan, David. “Friendship and Patronage.” In *The Blackwell Companion to Latin Literature*, edited by Stephen J. Harrison, 345–59. Oxford: Blackwell, 2005.

- Libowski, Łukasz. "Acharda ze św. Wiktora *Kazanie o narodzeniu błogosławionej Maryi*. Tłumaczenie z dodaniem najniezbędniejszych objaśnień." *Ateneum Kapłańskie* 182, no. 1 (2024): 30–41.
- Libowski, Łukasz. "*Ipsa quodammodo ecclesia primum baptizatur*. Hugona ze Świętego Wiktora spojrzenie na rzeczywistość sakramentu poświęcenia kościoła: piąta część drugiej księgi jego *De sacramentis christianae fidei*." *Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars* 29, no. 1 (2023): 183–220. <https://doi.org/10.25167/lis.4913>.
- Libowski, Łukasz. "Ryszarda ze św. Wiktora *O przedmiocie pisma światowego i boskiego* (*Liber exceptionum*, cz. I, ks. II). Wstęp, przekład, komentarz." *Biblica et Patristica Thoruniensia* 15, no. 4 (2023): 127–46. <https://doi.org/10.12775/bpth.2022.021>.
- Libowski, Łukasz. "Śludzy harmonii. Sekwencja *Ex radice caritatis* Adama ze św. Wiktora jako wiktoryński program życia." In *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, edited by Marcin Jan Janecki, Wanda Bajor, Dominique Poirel, and Łukasz Libowski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023. [w druku].
- Libowski, Łukasz. "*Studeamus ergo, fratres, [...] domum cordis nostri intrare*. Kazanie adwentowe Ryszarda ze Świętego Wiktora [*Liber exceptionum*, II, X, 5]." *Nowiny Raciborskie* 29, no. 49 (2021): 8.
- Libowski, Łukasz. "*Studeamus, fratres carissimi, studeamus tam gloriosae civitatis cives esse*. Trzy kazania Ryszarda ze Świętego Wiktora z jego *Liber exceptionum* [II, X, 1–3] – wstęp, przekład, komentarz." *Littera Antiqua* 15 (2020): 4–33.
- Libowski, Łukasz. "*Zbieraj owoce Boskich ksiąg i nimi się tucz, od nich tyj!* Ryszarda ze św. Wiktora kazanie XXII z jego *Liber exceptionum* – wstęp, przekład, komentarz." *Ateneum Kapłańskie*. [w druku].
- Libowski, Łukasz, and Piotr Wilk. "'O, szczęśliwa oblubienico Boga, duszo człowieka sprawiedliwego!'. Kazania dziewięte, dziesiąte i jedenaste Ryszarda ze Świętego Wiktora z jego *Liber exceptionum* – wstęp i przekład." *Przegląd Tomistyczny* 28 (2022): 7–25.
- Libowski, Łukasz, and Piotr Wilk. "Ryszarda ze Świętego Wiktora *Poczet cesarzy rzymskich od Konstantyna Wielkiego do Zenona*, czyli przekład księgi ósmej z pierwszej części jego *Libri exceptionum*." *Łódzkie Studia Teologiczne* 30, no. 4 (2022): 91–107.
- Libowski, Łukasz, and Piotr Wilk. "Ryszarda ze Świętego Wiktora *Poczet cesarzy rzymskich od Oktawiana do Trajana*, czyli przekład księgi szóstej z pierwszej części jego *Libri exceptionum*." *Łódzkie Studia Teologiczne* 30, no. 1 (2021): 63–83.
- Libowski, Łukasz, and Piotr Wilk. "Ryszarda ze Świętego Wiktora *Poczet cesarzy rzymskich od Trajana do Konstantyna Wielkiego*, czyli przekład księgi siódmej z pierwszej części jego *Libri exceptionum*." *Łódzkie Studia Teologiczne* 30, no. 3 (2021): 117–38.
- Libowski, Łukasz, and Mateusz Włosiński. "*Nakazał zbudować sobie dom, by w nim odbywały się uroczystości zaślubin*. Absalona ze Sprinckirsbach kazanie XL na poświęcenie kościoła." *Łódzkie Studia Teologiczne* 32, no. 4 (2023): 171–96. <https://doi.org/10.52097/lst.2023.4.171-196>.
- Longère, Jean, ed. *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age communications présentées au XIIIe Colloque d'Humanisme Médiéval de Paris (1986–1988)*. Paris: Brepols, 1991.
- Majeran, Roman, and Jerzy Misiurek. "Ryszard ze Świętego Wiktora CRSA." In *Encyklopedia katolicka*, edited by Edward Gigilewicz, 17:697–702. Lublin: TN KUL, 2012.
- Nicols, John. *Civic Patronage in the Roman Empire*. Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava 365. Leiden: Brill, 2014. <https://doi.org/10.1163/9789004261716>.

- Ortega y Gasset, José. “Dwie wielkie metafory (w dwusetną rocznicę urodzin Kanta).” In *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, Ortega y Gasset, José, translated by Piotr Niklewicz, 144–63. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, 1996.
- Pawlikowski, Tomasz. “Ryszard ze Świętego Wiktora.” In *Powszechna encyklopedia filozofii*, edited by Andrzej Maryniarczyk, 8:880–83. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2007.
- Poirel, Dominique, ed. *L'école de Saint-Victor de Paris: Influence et Rayonnement du Moyen Âge à l'Époque Moderne*. Bibliotheca Victorina 22. Turnhout: Brepols, 2010.
- Poirel, Dominique. “Przechadzając się po krągankach u św. Wiktora... Prolog.” Trans. Marcin Jan Janecki. In *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, edited by Marcin Jan Janecki, Wanda Bajor, Dominique Poirel, and Łukasz Libowski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023. [w druku].
- Poirel, Dominique. “Wprowadzenie do filozofii wiktoryńskiej.” Trans. Marcin Jan Janecki. In *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, edited by Marcin Jan Janecki, Wanda Bajor, Dominique Poirel, and Łukasz Libowski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023. [w druku].
- Poirel, Dominique, Marcin Jan Janecki, Wanda Bajor, and Michał Buraczewski, eds. *Omnium expetendorum prima est sapientia: Studies on Victorine Thought and Influence*. Turnhout: Brepols, 2021.
- Pseudo-Garnier z Langres. *Średniowieczny słownik symboliki biblijnej: Pseudo-Garnier z Langres: Alegoryczne interpretacje całego Pisma Świętego*. Edited, translated, and commented, with an introduction, by Krzysztof Bardski and Dominika Budzanowska-Weglenda. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2023.
- Richard de Saint-Victor. *Liber exceptionum: Texte critique avec introduction, notes et tables*. Edited by Jean Châtillon. Textes Philosophiques du Moyen-Âge 5. Paris: J. Vrin, 1958.
- Ryszard ze Świętego Wiktora. “O początku i podziale sztuk.” Trans. Łukasz Libowski. In *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, edited by Marcin Jan Janecki, Wanda Bajor, Dominique Poirel, and Łukasz Libowski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2023. [w druku].
- Saller, Richard P. *Personal Patronage under the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Skibiński, Tomasz. *L'interpretazione della scrittura in Eucherio di Lione*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 1995.
- Stefańczyk, Andrzej P. “Pater familias.” *Człowiek w Kulturze* 22 (2011–12): 207–27.
- Vernet, Marguerite. “Les sermons in generali capitulo d’Absalon de Saint-Victor: Réflexions sur la prédication victorine de la fin du XIIe siècle.” In *Omnium expetendorum prima est sapientia: Studies on Victorine Thought and Influence*, edited by Dominique Poirel, Marcin Jan Janecki, Wanda Bajor, and Michał Buraczewski, 227–43. Turnhout: Brepols, 2021.
- Wallace-Hadrill, Andrew. *Patronage in Ancient Society*. London: Routledge, 1989.
- Wierdak, Damian. “Hugona ze św. Wiktora mediewistyczna «arcula memoriae»... w świetle klasycznego dyskursu wokół «pamięci».” *Resovia Sacra* 29 (2023): 617–32. <https://doi.org/10.52097/rs.2022.617-632>.
- Wilk, Piotr. “Przymioty świętego. Sermones VI–VIII Ryszarda ze św. Wiktora – wstęp, przekład, komentarz.” *Łódzkie Studia Teologiczne* 31, no. 4 (2022): 133–44. <https://doi.org/10.52097/lst.2022.4.133-144>.

- Wilk, Piotr. "Ryszard ze św. Wiktora, Sermo IV: Życie nasze jest jak morze – wstęp, komentarz, przekład." *Świdnickie Studia Teologiczne* 19 (2022): 149–58.
- Wilk, Piotr. "To jest ten dom, w którym Chrystus chce się zatrzymać. Absalona ze Sprinckirbach kazanie XXXIX na poświęcenie kościoła – przekład i komentarz." *Łódzkie Studia Teologiczne* 32, no. 4 (2024): 245–60. <https://doi.org/10.52097/lst.2023.4.254-260>.

ŁUKASZ LIBOWSKI (KS. DR) – prezbiter diecezji opolskiej; dr filozofii (KUL, 2024), mgr filologii klasycznej (KUL, 2022), mgr teologii (UO, 2013); wykładowca języka łacińskiego na Wydziale Teologicznym UO; jako rozprawę doktorską przygotował edycję pierwszych dwóch ksiąg komentarza Marsyliusza z Inghen do *Metafizyki* Arystotelesa; wydał przekład traktatu *De mendacio* Augustyna z Hippony (Kraków 2022); wraz z Agnieszką Strycharczuk zredagował polską edycję *Sekwencji* Adama ze św. Wiktora (Lublin 2023).

Jakub Akonom

Akademia Katolicka w Warszawie, Polska
jakon299@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3959-9183

Liturgia godzin w duszpasterstwie XXI wieku

The Liturgy of the Hours in the Pastoral Ministry in the Twenty-First Century

ABSTRACT: The purpose of this article is to show the methods, forms and activities that can contribute to the dissemination of the practice of the liturgy of the hours by the lay faithful in the Church in Poland. The first part introduces the problem of implementing the liturgy of the hours or restoring the custom of its celebration in parishes, taking into account key pastoral areas, including especially work with liturgical ministries and young people preparing for the sacrament of Confirmation. The second part describes the place of the liturgy of the hours in virtual space, showing the numerous, present ways of its popularization in the space of the virtual continent. The third part of the article illustrates the largest pastoral action in Poland promoting the celebration of the liturgy of the hours, organized as part of the youth meeting at Lednica organized by Father Jan Góra OP. The final, fourth part takes up the aspect of privileges related to the celebration of the prayer of sanctification of time. Among the key conclusions, it was pointed out that nowadays it is extremely important to offer the liturgy of the hours to young people, thus introducing them to a deeper faith, devoid of infantilism, but, rather characterized by maturity.

KEY WORDS: liturgy of the hours, parish, pastoral care, Internet, youth, indulgences

ABSTRAKT: Celem artykułu jest ukazanie metod, form oraz działań mogących przyczynić się do upowszechnienia praktyki sprawowania liturgii godzin przez wiernych świeckich w Kościele w Polsce. Pierwsza część przybliży problematykę wdrożenia liturgii godzin bądź przywrócenia zwyczaju jej sprawowania w parafiach, uwzględnia także kluczowe obszary duszpasterskie, w tym szczególnie pracę ze służbą liturgiczną oraz młodymi ludźmi przygotowującymi się do sakramentu bierzmowania. Część druga opisuje miejsce liturgii godzin w przestrzeni wirtualnej, ukazując licznie obecne w niej drogi popularyzacji tej modlitwy. Trzecia część artykułu ilustruje największą w Polsce akcję duszpasterską promującą sprawowanie liturgii godzin zorganizowaną w ramach spotkania młodzieży na Lednicy organizowanego przez o. Jana Górę OP. Ostatnia część podejmuje aspekt przywilejów związanych ze sprawowaniem modlitwy uświęcenia

czasu. Wśród kluczowych konkluzji wskazano, iż współcześnie niezwykle istotne jest zaproponowanie liturgii godzin ludziom młodym, by w ten sposób wprowadzić ich w wiarę głębszą, pozbawioną dziecięcego infantylizmu, a cechującą się dojrzałością.

SŁOWA KLUCZOWE: liturgia godzin, parafia, duszpasterstwo, Internet, młodzież, odpusty

Człowiek ukształtowany przez Boga na Jego obraz i podobieństwo nosi w sobie potrzebę poznania swego Stwórcy, która w konsekwencji staje się podstawą modlitwy stanowiącej formę kontaktu i relacyjnego dialogu. Tym samym człowiek poszukuje dróg, które są w stanie łączyć ziemię z niebem, przenikając rzeczywistość ziemską i przybliżając ją do niebieskiej ojczyzny. Benedykt XVI wskazywał, że „gdy nawiązujemy osobistą relację z Bogiem, On objawia nam naszą tożsamość, a w przyjaźni z Nim życie rozwija się i w pełni realizuje”¹. Rozwój duchowy wyznawcy Chrystusa polega na ciągłym stawianiu się obrazem Stwórcy i dążeniu tym samym do ostatecznego zjednoczenia z Nim². Chrześcijańska liturgia, a więc fundament życia religijnego, na którym można budować relację z Bogiem, obficie korzysta z judaistycznej praktyki codziennej modlitwy właściwej tamtejszej kulturze³. Dzięki łasce Ducha Świętego i Jego żywemu działaniu w Kościele Chrystusowym już od czasów kolegium apostołskiego rozpoczął się proces kształtowania jednej z kluczowych modlitw, która zbudowana na doświadczeniu wieków oraz pokoleń, przechodząc na przestrzeni dwóch tysięcy lat istnienia chrześcijaństwa liczne zmiany i modyfikacje, jest współcześnie znana pod nazwą „liturgia godzin”. Modlitwa ta, jak zaznaczył Sobór Watykański II, łączy w swej istocie społeczność ludzi, a co więcej, zespala ją także w wykonywaniu kapłańskiego zadania, przez które Kościół w nieustanny sposób wielbi Boga, zanosząc przy tym prośby za zbawienie całego świata⁴. Tym samym Mistyczne Ciało Chrystusa nie ogranicza kultu wyłącznie do Eucharystii, ale rozszerza go także poprzez celebrację liturgii godzin, która jest – jak mówi soborowa konstytucja *Sacrosanctum Concilium* –

¹ Benedykt XVI, „Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży,” *L'Osservatore Romano* [wydanie polskie], no. 10 (2010), 4–8.

² Andrzej Proniewski, „Benedykta XVI perspektywa dialogu miłości Stwórcy ze stworzeniem,” *Studia Teologii Dogmatycznej* 7 (2021), 146, <https://doi.org/10.15290/std.2021.07.11>.

³ Andrzej Żądło, „Elementy kultyczne judaizmu w liturgii chrześcijan. Zagadnienia wybrane,” *Liturgia Sacra* 23, no. 1 (2017), 58.

⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (1964), nr 83 (dalej: KL).

hymnem rozbrzmiewającym w niebie po wszystkie wieki⁵. Sama liturgia godzin, będąca jedną z dróg kultu Bożego, jest modlitwą, w której to Jezus Chrystus wraz z Kościołem zwraca się do Boga Ojca, co w szczególny sposób wyraża zespolenie wszystkich sprawujących ją wiernych Kościoła, ukazując tym samym wzajemne relacje Oblubienicy i Oblubieńca⁶. Podejmowanie tej formy modlitwy liturgicznej jest więc nie tylko jakimś obowiązkiem czy też zadaniem, jakie należy wypełniać, ale przede wszystkim zaszczytem jako stawanie w przed Bogiem i oddawanie Mu chwały w imieniu Kościoła⁷. Wspomniana wyżej konstytucja akcentuje rolę liturgii godzin także w życiu duchowieństwa poświęconemu duszpasterstwu, wskazując, iż gorliwość jej sprawowania zależna jest od świadomości wagi zalecenia „nieustannie się módlcie”, które św. Paweł skierował w Liście do Tesaloniczan⁸. W owej nieustannej modlitwie istotną rolę winien odegrać także fakt, iż reforma soborowa zmodyfikowała układ liturgii godzin tak, aby mogła być ona sprawowana w sposób doskonalszy⁹.

Niniejszy artykuł stanowi próbę znalezienia odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób efektywnie rozpowszechnić liturgię godzin w praktyce pastoralnej Kościoła w Polsce. Celem artykułu jest ukazanie metod, form oraz działań mogących przyczynić się do upowszechnienia praktyki sprawowania liturgii godzin przez wiernych świeckich. Lektura artykułu umożliwia zrozumienie istoty modlitwy uświęcania czasu oraz jej wpływu na kształtowanie eklezjalnej tożsamości, zwłaszcza w aspekcie wspólnotowej celebracji w parafii. Artykuł ma charakter heterogeniczny, obejmuje bowiem problematykę z zakresu teologii pastoralnej, liturgiki oraz prawa kanonicznego. W przygotowaniu artykułu zastosowano metodologię pracy badawczej bazującej na analizie materiałów źródłowych poprzedzonej właściwą kwerendą. Artykuł został oparty na dokumentach Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem dorobku Soboru Watykańskiego II oraz nauczania papieży. W ramach opracowywania niniejszego artykułu dokonano analizy obszernej literatury przedmiotu. Należy zaznaczyć, iż w przywołanej literaturze brak kompleksowego omówienia podejmowanej problematyki, owsem, istnieją liczne publikacje analizujące niektóre z zagadnień poruszanych w treści niniejszego artykułu¹⁰. Przeprowadzona kwerenda wykazała natomiast

⁵ KL 83.

⁶ KL 84.

⁷ KL 85.

⁸ KL 86.

⁹ KL 87.

¹⁰ Por. Tadeusz Syczewski, „Formacja katolików świeckich do modlitwy Liturgią Godzin,” *Rocznik Teologii Katolickiej* 17, no. 3 (2018), 157–70, <https://doi.org/10.15290/rtk.2018.17.3.12>.

brak publikacji o komplementarnym charakterze, odnoszącym kwestię liturgii godzin do szerokiego uniwersum duszpasterstwa XXI wieku.

Niniejszy artykuł stanowi syntezę kluczowych kwestii podlegających pracom badawczym, sygnalizuje przy tym konieczność przeprowadzenia pogłębionej analizy wybranych problemów i zagadnień przytoczonych w niniejszym tekście.

Wdrożenie celebracji liturgii godzin do praktyki liturgicznej wspólnoty parafialnej

Modlitwa liturgiczna ma swoje szczególne znaczenie dla wspólnoty parafialnej, ukazuje bowiem istotę przeżywanego czasu Kościoła stanowiącego etap na drodze historii zbawienia. W Kościele bowiem sam Chrystus kontynuuje swoje dzieło zbawcze, zanosząc do Ojca w niebie swoją modlitwę¹¹. Znany benedyktyński liturgista Odo Casel twierdził, iż wszystkie tajemnice dotyczące zbawczego planu Pana Boga znajdują pełne miłości przedstawienie i wspomnienie w sprawowanej codziennie modlitwie liturgicznej¹². Liturgia godzin, będąc swoistym podręcznikiem modlitwy rozumianej jako uwielbienie Boga w różnorodnych sytuacjach życia człowieka, jest niezwykle cenna, przede wszystkim z uwagi na zawarte w niej fragmenty biblijne, bowiem już w samym Piśmie Świętym znajdują się liczne wzmianki dotyczące uwielbienia jako formy modlitwy¹³.

Współczesna praktyka liturgiczna domaga się pilnych działań zmierzających do przyznania liturgii godzin jej właściwego miejsca w życiu parafialnym. Uzasadnieniem podjęcia prac w tym kierunku winna być świadomość, iż Kościół usilnie zachęca do praktyki liturgii godzin, mimo że bezpośredni, prawny obowiązek jej sprawowania nie obejmuje osób świeckich¹⁴. Poprzez modlitwę liturgią godzin życie wiernych świeckich może zostać ubogacone, mogą oni bowiem zbudować oraz pogłębić swoją duchowość liturgiczną. Należy podkreślić, że zgodnie z definicją przyjętą przez ojców Soboru Watykańskiego II, jednym

Por. Michał Stachera, "Celebracja Liturgii Godzin wyrazem eklezjalności," *Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie* 16 (2020), 105–25.

¹¹ Krzysztof Konecki, "Chrystologiczny wymiar Liturgii Godzin," *Studia Włocławskie* 2 (1999), 132.

¹² Miguel Paz, "Tiempo y eternidad en la doctrina litúrgica de Odo Casel," *Alpha Omega* 24, no. 3 (2021), 461.

¹³ Cyril J. Law, "Actio Ecclesiae: The Participation of the Lay Christian Faithful in the Liturgy of the Hours (c. 1174 §2)," *The Jurist: Studies in Church Law and Ministry* 79, no. 1 (2023), 167, <https://doi.org/10.1353/jur.2023.a913450>.

¹⁴ KPK, kan. 1174 § 2.

z kluczowych celów liturgii godzin jest uświęcenie dnia¹⁵. Co więcej, sprawowanie liturgii godzin stanowi okazję do odkrywania duchowego bogactwa Kościoła, jakie tworzyło się na przestrzeni dziejów¹⁶. Sprawowanie liturgii godzin jeszcze silniej zespolają wspólnotę Ludu Bożego i ukazuje komplementarny obraz Kościoła, który podobnie jak ciało, złożony jest z wielu członków¹⁷. W tym miejscu za Ratzingerem należy powtórzyć, iż „oczywiste jest, że w liturgii Logosu – Słowa Przedwiecznego – słowa, a więc także ludzki głos, odgrywa istotną rolę”¹⁸. Udział w celebracji liturgii godzin pozwala zaangażować się czynnie w powszechnie sprawowany kult Boży, co umożliwia doświadczenie odnalezienia swojego miejsca w Kościele, w którym każda osoba może włączyć się w głoszenie chwały Pana Boga. Sama liturgia godzin ma nade wszystko wymiar uświęcania czasu, modlitwa bowiem przeplata się z poszczególnymi zadaniami, towarzysząc troskom i radościom codzienności i przyczyniając się w ten sposób do pogłębienia osobowej relacji człowieka ze Stwórcą. Potwierdzeniem tego faktu jest odnowiony układ poszczególnych godzin kanonicznych, który został dostosowany do porządku dnia, a także do współczesnych warunków życia¹⁹. Jest to więc forma połączenia ludzkiej codzienności, rzeczywistości ziemskiej z rzeczywistością niebieską. Celebrowanie liturgii godzin pozwala spojrzeć ku ostatecznemu celowi i ku niemu skierować swoje dążenia, wpływając na rewizję postępowania i budząc sumienia. Zachęta Kościoła staje się wyzwaniem pastoralnym, którego perspektywa realizacji wobec stosunku społeczeństwa żyjącego w XXI wieku do Kościoła wydaje się być daleka, a niekiedy wręcz niemożliwa. Należy jednak odrzucić taki pogląd i dokładać starań, intensywnie przyczyniać się do popularyzacji modlitwy liturgią godzin wśród osób świeckich. Kluczowe metody oraz formy działalności, mogące być ku temu inspiracją, zostały przytoczone w dalszej części niniejszego artykułu.

Pomimo długiej tradycji sprawowania niedzielnych nieszporów we wspólnotach parafialnych, zostały one wyparte przez Msze Święte wieczorne²⁰. Istnieje obecnie pilna konieczność powrotu do tej praktyki. Niezwykle istotne

¹⁵ KL 88.

¹⁶ Mattias Lundberg, “The Printing of Missals and Breviaries as Ecclesiastical Authority in the Late Medieval Baltic Region: A Battle between Printers or between Bishops?,” in *The Baltic Battle of Books*, ed. Jonas Nordin, Gustavs Strenga, and Peter Sjökvist (Leiden: Brill, 2023), 76, https://doi.org/10.1163/9789004441217_005.

¹⁷ Por. 1 Kor 12,12.

¹⁸ Joseph Ratzinger, *Duch liturgii*, trans. Eliza Pieciul (Poznań: Klub Książki Katolickiej, 2002), 163.

¹⁹ KL 88.

²⁰ Syczewski, “Formacja katolików świeckich do modlitwy Liturgią Godzin,” 165.

jest uwzględnienie w pracy duszpasterskiej sobotniego wieczoru jako czasu rozpoczynającego liturgiczne obchody niedzieli, których kluczowymi momentami są Eucharystia oraz liturgia godzin²¹. Z uwagi na fakt, iż liturgia godzin, stanowi modlitwę całego Ludu Bożego, szczególnie ważna jest jej wspólnotowa celebracja, która w liturgicznym zgromadzeniu jednoczy Kościół w pieśni chwały na cześć Pana²². Eklezjalna natura liturgii godzin sprawia, że bardziej właściwe jest jej sprawowanie we wspólnocie niż odmawianie indywidualne²³. Z perspektywy osób świeckich, które nie przebyły formacji w ruchach i stowarzyszeniach katolickich, liturgia godzin, nazywana powszechnie brewiarzem, jeśli jest im znana, to raczej z utrwalonego w kulturze wizerunku kapłana z czarną książką trzymaną w dłoni²⁴. Wizerunek ów należy podtrzymywać i dbać o to, aby duchowni mogli być widziani na modlitwie, która będąc dobrowolnie przyjętym obowiązkiem, stanowi przede wszystkim istotny czynnik na drodze ku świętości²⁵. Należy dołożyć starań, aby ten obraz został przekształcony w modlitwę wspólnotową. Ponieważ we wskazanym przykładzie wspomniana księga jest wyłącznie do dyspozycji kapłana, dlatego w zewnętrznym postrzeganiu jest to jego modlitwa prywatna, co przeczy naturze liturgii godzin. Należy więc zaproponować wiernym świeckim sprawowanie liturgii godzin w ramach wspólnoty parafialnej, postępując zgodnie z duchem soborowego polecenia o pasterskiej posłudze wobec ludzi świeckich, podkreślającej przekazywanie im duchowych dóbr Kościoła²⁶.

Popularyzacja sprawowania nieszporów niedziel i uroczystości wydaje się być tutaj pierwszym krokiem, który należy wykonać. Wieńczą one obchód liturgiczny i obok jutrzni są główną godziną każdego dnia²⁷. Takie działanie nie może jednak zostać zrealizowane bez wcześniejszego przygotowania osób świeckich w cyklu katechez wprowadzających w obszerne zagadnienie, jakim jest modlitwa liturgiczna uświęcająca czas. Bez przeprowadzenia właściwego

²¹ Bogdan Biela, "Eucharistic Gathering as the Heart of Celebrating 'The Eight Day' in a Parish," *Studia Pastoralne*, no. 8 (2012), 190.

²² Paweł VI, Konstytucja apostolska *Laudis canticum* (1970), nr 1.

²³ Por. Alexander Peck, *The Liturgy of the Hours* (Brisbane: Broken Bay Institute, 2010), 5.

²⁴ Mateusz Cyrklaff, "Obowiązek sprawowania Liturgii godzin w Kościele," *Studia Gdańskie* 43 (2018), 179, <https://doi.org/10.26142/STGD-2018-034>.

²⁵ Helena Słotwińska, "Celebrowanie Liturgii Godzin w życiu i posłudze kapłana," *Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne* 58, no. 2 (2011), 117.

²⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964), nr 37.

²⁷ Por. Maryann Madhavathu, "Liturgy as a Sacrament of the Paschal Mystery: A Study of the Theological Relations between the Liturgy of the Eucharist and the Liturgy of the Hours in the Roman and Syro-Malabar Rites" (PhD diss., 2016), 10, <https://lirias.kuleuven.be/retrieve/404130>.

procesu przygotowawczego nowa praktyka liturgiczna, nieznana większości parafian, może zostać odrzucona i tym samym nie zakorzeni się ona na gruncie parafialnym. Podstawą przywrócenia bądź wprowadzenia po raz pierwszy do parafialnego kalendarza celebracji liturgii godzin jest właściwe ukazanie jej istoty i wspólnotowego wymiaru wyrażającego prawdziwą naturę modlącego się Kościoła i stającego się jego rzeczywistym znakiem²⁸.

Podając refleksję nad problemem wszczęcia zwyczaju modlitwy liturgią godzin we wspólnotach parafialnych, należy uwzględnić fakt, iż to właśnie nieszpory wydają się być godziną, którą najlepiej można umiejscowić nie tylko w agendzie życia parafialnego, ale przede wszystkim w kontekście tradycji pobożnościowych²⁹. O ile bowiem nieszpory sprawowane są w porze wieczornej, która nie jest zagospodarowana przez inne tradycje modlitewne, o tyle jutrznia, jako modlitwa poranna, może kolidować z jej ludowym odpowiednikiem, jakim są godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, które mimo że odpowiadają swoimi poszczególnymi częściami godzinom liturgii godzin, to już od XVII wieku są śpiewane w godzinach porannych jako jednorodny cykl³⁰. W tym kontekście należy oddać ludowej tradycji godziny poranne i nie naruszać wielowiekowych tradycji pobożnościowych, umożliwiając jednocześnie zaczerpnięcie ze skarbca tradycji liturgicznych w porze wieczornej. Jednak godziny wieczorne w wielu parafiach są także zagospodarowane przez Msze Święte. W takim przypadku, mimo zalecenia, aby nieszpory były łączone z Mszą Świętą, należy w procesie wdrożenia rozważyć, czy połączenie ich z Najświętszą Ofiarą sprawowaną w godzinach wieczornych nie ograniczy ich jedynie do jej uczestników. Wydaje się, iż właściwe byłoby sprawowanie nieszporów niezależnie od wieczornej Mszy Świętej tak, aby mogli w niech uczestniczyć zarówno ci wierni świeccy, którzy przybyli na Eucharystię, jak i ci, którzy uczestnicząc w Mszach sprawowanych uprzednio, przybywają do świątyni po raz drugi na sprawowanie liturgii godzin, która w liturgicznym obchodzie zamyka istotną część dnia. Oczywiście może tu pojawić się problem wynikający z okoliczności życia świeckich, jednak oddzielenie obu liturgii otworzy możliwość udziału w nieszporach osobom, które nie uczestniczą we Mszy Świętej sprawowanej w godzinach wieczornych.

²⁸ Paweł VI, Konstytucja apostolska *Laudis canticum*, nr 8.

²⁹ Por. Syczewski, "Formacja katolików świeckich do modlitwy Liturgią Godzin," 165.

³⁰ Andrzej Sulikowski, "Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Glosy, hipotezy, interpretacje," *Tematy i Konteksty* 11, no. 6 (2016), 261, <https://journals.ur.edu.pl/tematyikonteksty/article/view/428/402>.

Triduum Paschalne szansą zakorzenienia celebracji liturgii godzin w parafiach

Chwalebny zwyczajem jest także sprawowanie liturgii godzin w czasie Triduum Paschalnego, które w ciągu ostatnich lat uległo pewnej popularyzacji³¹. Celebracje te należy określić jako priorytetowe dla duszpasterstwa liturgicznego, bowiem dzięki nim ich uczestnicy mogą jeszcze głębiej wniknąć w Misterium Paschalne Chrystusa i lepiej zrozumieć istotę Triduum Paschalnego i jego głównych celebracji. W niektórych parafiach w Polsce istnieje zwyczaj sprawowania tzw. ciemnych jutrzni polegający na sprawowaniu w godzinach porannych połączonych godzin jutrzni oraz godziny czytań. Celebracje te odbywają się w Wielki Piątek oraz w Wielką Sobotę. W polskiej tradycji duże znaczenie ma święcenie pokarmów na stół wielkanocny, które jest jedynym obrzędem liturgicznym sprawowanym w tym dniu. Właściwe jest, aby ten odbywający się w godzinach porannych obrzęd rozpoczynał się właśnie celebracją liturgii godzin, ukazując tym samym osobom świeckim właściwy wymiar Wielkiej Soboty i kierując ich uwagę na tajemnicę odkupienia człowieka.

W okresie Triduum Paschalnego godną pochwały jest także celebracja we wspólnocie parafialnej II nieszpórów Niedzieli Zmartwychwstania Pańskiego, które stanowią klamrę dla czasu Triduum oraz pozwalają osobom świeckim dostrzec wagę przywołanej uroczystości, zapraszając ich na dodatkową liturgię sprawowaną u schyłku dnia po czasie rodzinnego świętowania. Dobrym przykładem takich działań jest parafia katedralna pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w Siedlcach, która corocznie organizuje te nieszpory, tym samym podtrzymując wśród parafian ducha liturgicznej radości wydarzeń paschalnych i dając okazję do przeżycia najważniejszego dnia roku liturgicznego w duchu wspólnej modlitwy całego zgromadzenia³². Takie działania są szczególnie ważne wobec faktu, iż wielu wiernych ma niewielką świadomość dotyczącą obszaru czasowego, jaki obejmuje Triduum Paschalne. Wielu katolików widzi bowiem jego zakończenie w Wigilii Paschalnej, traktując ją jako wyróżniającą się spośród innych celebrację. Na gruncie polskim zaś takim zwieńczeniem wydaje się być poranna Msza Niedzieli Zmartwychwstania, która w dominującej większości parafii połączona jest z procesją rezurekcyjną³³.

³¹ Dolores Nowak, "Mistyczny wymiar Liturgii godzin w praktyce celebracji," *Musica Ecclesiastica* 13 (2018), 85.

³² "Triduum Paschalne w katedrze siedleckiej," accessed February 28, 2023, <http://katedra.siedlce.pl/aktualnosci/200,wielki-tydzien-w%20katedrze>.

³³ Por. Fergus Michael Timothy Ryan, "The Hours of Easter Sunday: Articulating a Full Day of the Paschal Triduum," *Studia Liturgica* 53, no. 1 (2023), 57, <https://doi.org/10.1177/00393207221146034>.

Podstawy modelu wdrożeniowego

Samo zaszczerpienie parafianom ducha modlitwy liturgicznej domaga się przede wszystkim dawania dobrego świadectwa własnej modlitwy sprawowanej przez pojedynczych duszpasterzy. Zaleca się, aby tam, gdzie jest większa liczba kapłanów, sprawować liturgię godzin na sposób wspólnotowy³⁴. Wydaje się, iż taka sugestia może stanowić zachętę do stopniowego poszerzania grupy modlących się. Potwierdzeniem takiej interpretacji jest fakt, iż *Ogólne wprowadzenie do Liturgii godzin* promuje formę celebracji, w której biorą udział osoby świeckie³⁵. W zależności od przyjętego modelu niekiedy tworzone są odrębne grupy spotykające się na wspólnej celebracji liturgii godzin³⁶. Takie postępowanie może jednak zaprzeczać naturze tejże modlitwy i doprowadzić wiernych świeckich do przekonania o jej ekskluzywności. Liturgia godzin ma nade wszystko charakter inkluzywny, nie wolno jej ograniczać, jest ona bowiem zawsze kultem całego Kościoła. Jak zauważa włoski teolog Pietro Muroi, jest to modlitwa przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, ale też przez Kościół, z Kościołem i w Kościele³⁷. W tym kontekście wydaje się więc, że lepszym modelem będzie przeprowadzenie formacji liturgicznej w poszczególnych grupach, ruchach i wspólnotach parafialnych, które poznawszy właściwą praktykę, będą mogły stanowić fundament celebracji we wspólnocie parafialnej otwartej na całe zgromadzenie liturgiczne.

Należy zaznaczyć, iż istnieją wspólnoty, które w swój program mają wpisana modlitwę liturgią godzin. Wśród takich grup należy wymienić Drogę Neokatechumenalną³⁸. W drugim etapie jej formacji, nazywanym katechumenatem, następuje obrzęd uroczystego wręczenia egzemplarza *Liturgii godzin*, a następnie roczny czas wprowadzania do umiejętności praktycznego posługiwania się

³⁴ "Ogólne wprowadzenie do Liturgii godzin," in *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, vol. 1 (Poznań: Pallottinum, 2006), 25 (dalej: OWLG).

³⁵ Stefan Koperek, "Udział świeckich w Liturgii Godzin," in *Liturgia uświęcenia czasu*, vol. 5 of *Mysterium Christi*, ed. Waław Świerawski (Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1984), 194. Por. Jan Maciej Dyduch, "Udział świeckich w kulcie liturgicznym w świetle kodeksu prawa kanonicznego," *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 38, no. 1 (1985), 27, <https://doi.org/10.21906/rbl.1401>.

³⁶ Adelajda Sielepin, "Kobieta w liturgicznym życiu Kościoła," *Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars* 59, no. 1 (2022), 20, <https://doi.org/10.25167/lis.4737>.

³⁷ Pietro Angelo Muroi, "Liturgia delle Ore. Prospettive future," *Ecclesia Orans* 26 (2009), 172.

³⁸ Dominik Kielb, "Rola i miejsce słowa Bożego w formacji wspólnot neokatechumenalnych," *Zeszyty Formacji Katechetów* 85, no. 1 (2022), 92, <https://www.zfk.katecheza.radom.pl/index.php/zfk/article/view/1355>.

otrzymanym woluminem i praktykowania modlitwy poszczególnymi godzinami³⁹. Liturgia godzin ma swoje stałe miejsce także w charyzmacie członków Ruchu Światło-Życie, zarówno w jego gałęzi rodzinnej, a więc w Domowym Kościele, jak i w formacji oazowej skierowanej do młodzieży, bowiem podczas rekolekcji stałym elementem jest sprawowanie liturgii godzin. Animatorzy odpowiedzialni za przeprowadzenie rekolekcji Ruchu Światło-Życie przechodzą także formację liturgiczną, która umożliwia im właściwe zrozumienie oraz dojrzałą praktykę tej modlitwy⁴⁰. Zostały przygotowane specjalne modlitewniki uwzględniające specyfikę rekolekcji oazowych i zawierające wybrane teksty z liturgii godzin, z których korzystają ich uczestnicy⁴¹.

Formacja liturgiczna w ramach przygotowania do sakramentów

Aspekt formacji liturgicznej należy uwzględnić także podczas spotkań dla rodziców, których dzieci przygotowują się do przyjęcia Pierwszej Komunii Świętej lub sakramentu bierzmowania. Rodzice bowiem jako pierwsi nauczyciele modlitwy mogą przybliżać swoim dzieciom także modlitwę liturgiczną, wprowadzając ich głębiej w duchowość wyznawców Chrystusa, a tym samym ukazując im bogactwo Jego Mistycznego Ciała, a także budować podstawy wiary na dojrzałym fundamencie spotkania Boga w liturgii. Rodzina jako ważna część Kościoła jest więc zaproszona do sprawowania liturgii godzin i pielęgnowania jej w domowym Kościele⁴².

Odmawiając wybraną część liturgii godzin rodzina – będąc niejako domowym sanktuarium – zespala się w ten sposób ściślej z Kościołem⁴³. Tę szczególną rolę liturgii godziny należy przybliżyć rodzicom i zachęcić ich, aby na miarę swoich możliwości pogłębiali z dziećmi rodzinną wrażliwość liturgiczną oraz przekazywali im solidne wzorce modlitwy, aby poprzez sprawowanie liturgii

³⁹ Eugeniusz Weron and Janusz Dyl, "Biuletyn teologii laikatu," *Collectanea Theologica* 73, no. 4 (2003), 151–62.

⁴⁰ Wojciech Oleśków, "Formacja liturgiczna i muzyczna w Ruchu Światło-Życie w diecezji gorzowskiej i zielonogórsko-gorzowskiej," *Studia Paradyskie* 26 (2016), 161.

⁴¹ Por. Marek Sędek, *Liturgia Godzin w Oazie Nowego Życia III stopnia*, 3rd ed. (Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie, 2019).

⁴² Damian Kwiatkowski, "Liturgia miejscem urzeczywistniania się Kościoła domowego," *Łódzkie Studia Teologiczne* 24, no. 3 (2015), 132.

⁴³ Sobór Watykański II, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (1965), 27, por. OWLG 6.

familijnej wprowadzać całą rodzinę w nurt roku liturgicznego⁴⁴. Ważne jest, aby w tej kwestii nie ograniczyć się jedynie do konferencji i zachęt, ale zaproponować zgromadzonym na spotkaniach rodzicom właśnie tę formę modlitwy jako duchowe wsparcie dzieci na drodze przygotowania do sakramentu i kontynuować ją przez cały okres przygotowawczy. W duchu pastoralnego towarzyszenia, o ile prezbiterzy dysponują czasem, należy zaproponować chętnym rodzicom pomoc w przeprowadzeniu pierwszego sprawowania liturgii godzin w domu rodzinnym z udziałem wszystkich domowników, aby ukazać, iż jest to modlitwa całego Kościoła, niezależnie od stanu, a także, aby okazać im pomoc od strony praktycznej.

Duszpasterstwo młodzieży

Niezwykle istotne wydaje się być też duszpasterstwo młodzieży, którą należy stopniowo wprowadzać w modlitwę uświęcania czasu. Dobrą okazją ku temu są spotkania formacyjne poszczególnych grup młodzieżowych. W duchu komplementarnie rozumianej formacji właściwym byłoby zaproponowanie modlitwy liturgią godzin także kandydatom przygotowującym się do przyjęcia bierzmowania, aby mogli poznawać bogactwo modlitwy całego Kościoła. W duszpasterstwie młodzieży istotną rolę odgrywa nie tylko formacja permanentna, ale także akcyjność. Podejmowanie dodatkowych inicjatyw duszpasterskich, takich jak rekolekcje, wyjazdy czy obozy, skierowanych do ludzi młodych, jest dobrą okazją do umieszczenia w ich grafiku wybranej godziny liturgicznej. W ten sposób duszpasterze mogą kształtować w młodzieży świadomość, iż liturgia godzin nie ogranicza się do samego momentu odmawiania modlitwy, ale jest elementem składowym życia codziennego. Niezależnie od jego okoliczności czas celebracji nie jest więc wyodrębniony z czasu zwyczajnego, ale przenika go i uświęca rzeczywistość życia człowieka⁴⁵.

Dodatkowym atutem praktykowania przez młodzież modlitwy liturgią godzin jest aspekt samowychowawczy, doceniany i promowany w wypracowanych przez lata programach pedagogicznych harcerskich organizacji młodzieżowych⁴⁶.

⁴⁴ Por. Zdzisław Janiec, "Liturgia domowa jako realizacja biblijnych zasad życia rodzinnego," *Resovia Sacra: Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej* 27 (2020), 68.

⁴⁵ Sławomir Jeziorski, "Liturgia a percepcja i przeżywanie czasu w dobie postmodernizmu," *Verbum Vitae* 35 (2019), 445, <https://doi.org/10.31743/vv.3499>.

⁴⁶ Bogusław Śliwerski and Mino Bohatkiewicz, "What Can Scouting Do for a Young Man in the 21st Century?," *Studia z Teorii Wychowania* 13, no. 2 (2022), 150, <https://doi.org/10.5604/01.3001.0015.9264>.

Kształtowanie w ludziach młodych cnoty regularności jest niezwykle ważne dla ich własnego rozwoju, ale także umiejętności życia w społeczeństwie i we wspólnocie. Zwłaszcza w okresie życiowego zabiegania, nawału obowiązków narzucenie pewnego rytmu modlitwy może pozytywnie oddziaływać na funkcjonowanie w życiu codziennym, a także na właściwą selekcję obowiązków oraz reorganizację priorytetów⁴⁷, która – jak już powiedziano powyższej – może być przede wszystkim zmianą punktu widzenia umożliwiającą dostrzeżenie określonych płaszczyzn utrudniających nawiązanie osobowej relacji z Bogiem. Uświęcanie dnia poprzez modlitwę liturgiczną wiąże się także ze stopniowym budowaniem i wzrostem własnej duchowości przemieniającej rzeczywistość powszednią. Należy zauważyć, iż oprócz dodatniego wpływu na duchowość, sprawowanie liturgii godzin uczy obowiązkowości i kształtuje cnotę odpowiedzialności, wymaga bowiem umiejętności właściwego gospodarowania czasem, aby nie pomijając wielorakich obowiązków wynikających ze stanu czy też zatrudnienia, wyznaczyć czas także na jej celebrację. Oczywiście życiowe uwarunkowania świeckich mogą nie pozwolić im na modlitwę liturgią godzin w jej pełnym wymiarze, jednak nawet sprawowanie jednej z godzin może przynieść dobre owoce uwidaczniające się na wielu płaszczyznach życia.

Służba liturgiczna

Sprawowanie liturgii godzin ma także istotne znaczenie w formacji służby liturgicznej. Należy podkreślić, iż to właśnie wspólnoty odnowy Kościoła, w których wierni modlą się brewiarzem bądź choćby jego częścią, dają istotne świadectwo modlitwy ochrzczonych⁴⁸. Program formacyjny służby liturgicznej zakłada bowiem formację w duchu charyzmatu Ruchu Światło-Życie, uwzględniając w cyklach formacyjnych udział w rekolekcjach wakacyjnych, zaś podczas części z nich, skierowanych do młodzieży i dorosłych, celebrowana jest właśnie liturgia godzin⁴⁹. Tym samym, wprowadzając liturgię godzin do spotkań formacyjnych dla dwóch wspomnianych grup wiekowych, uzyskany

⁴⁷ Por. Aleksander Barszczewski, „5 powodów, dla których warto odmawiać brewiarz,” accessed February 28, 2023, <https://misyjne.pl/dlaczego-warto-odmawiac-brewiarz-5-argumentow/>.

⁴⁸ Przemysław Sawa, “Theology and Liturgical Principles at the Service of Evangelization—Towards a Catholic Renewal,” *Religions* 14, no. 4 (April 2023), article no. 480, <https://doi.org/10.3390/rel14040480>.

⁴⁹ Podkomisja KEP ds. Służby Liturgicznej, *Program formacyjny Służby Liturgicznej* (Kraków: [s.n.], 2018) 8.

zostanie niejako efekt ciągłości pomiędzy rokiem pracy duszpasterskiej, a czasem wakacyjnych rekolekcji.

Właściwe przygotowanie służby liturgicznej umożliwia także zapewnienie godnej asysty liturgicznej podczas sprawowania wybranych godzin w sposób uroczysty. Służba liturgiczna obejmuje także osoby posługujące w liturgii poza prezbiterium. Pojęcie to rozciąga się więc na schole, chóry i zespoły śpiewacze, a także na psalmistów, kantorów i psalterzystów⁵⁰. Pod kątem prawidłowego sprawowania liturgii godzin niezwykle istotne jest przygotowanie osób odpowiedzialnych za jej oprawę muzyczną, aby bogactwo treści zostało odpowiednio zharmonizowane z obfitym wyborem melodii i aby jak najlepiej umożliwić całemu zgromadzeniu liturgicznemu wspólny udział w celebracji, zachowując przy tym majestat i prawdziwe piękno liturgii.

Liturgia godzin w przestrzeni Internetu

Internet, stanowiąc współczesną agorę, jest miejscem, którego nie należy zaniebyszać pod kątem duszpasterskim, przeciwnie, jest to szczególna przestrzeń, w której łatwość kontaktów oraz ogromna liczba różnorodnych użytkowników umożliwia efektywne dotarcie do obywateli cyfrowego kontynentu z autentycznym świadectwem życia chrześcijańskiego i przekazem wiary⁵¹. Jednym z godnych dostrzeżenia działań jest prowadzenie szkoleń z zakresu teorii modlitwy liturgią godzin. Filmy szkoleniowe stanowiły odpowiedź zaangażowanych duszpasterzy na obostrzenia wynikające z globalnej pandemii COVID-19, które uniemożliwiały prowadzenie zwyczajnej pracy pastoralnej w parafiach oraz znacznie ograniczały liczbę osób mogących wziąć udział w celebracjach liturgicznych⁵².

Wobec utrudnień, jakie się pojawiły w nawiązywaniu zwyczajnych relacji między duszpasterzami i świeckimi, a także w odpowiedzi na pilną potrzebę podjęcia wspólnototwórczych działań w rzeczywistości parafii w sytuacji przeniesienia duszpasterstwa do Internetu, na platformie YouTube pojawiły się wspomniane materiały video, mające formę wykładu bądź pogadanki, których celem było przybliżenie wiernym świeckim struktury modlitwy brewiarzowej, jej

⁵⁰ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Służby Liturgicznej* (Wydawnictwo Światło-Życie, 2009), 31.

⁵¹ Por. Monika Przybysz, "Kościół w social media. Komunikacja instytucji eklesjalnych w mediach społecznościowych w perspektywie medioznawczej i teologicznej," *Kultura – Media – Teologia* 35, no. 4 (2018), 153, <https://doi.org/10.21697/kmt.35.9>.

⁵² Jakub Akonom, "Działalność pastoralna Kościoła w Polsce w przestrzeni wirtualnej," *Collectanea Theologica* 92, no. 4 (2022), 153, <https://doi.org/10.21697/ct.2022.92.4.05>.

podstawowych zasad i norm, a także zapoznanie ich z układem roku liturgicznego, jak i ukazanie wzajemnych zależności pomiędzy liturgiczną rangą określonych dni a możliwymi elementami zmiennymi. Należy zaznaczyć, iż tego typu materiały, choć pojawiające się na kanałach o niszowym i w gruncie rzeczy lokalnym zasięgu, trzeba ukazywać jako przykład pracy duszpasterskiej wychodzącej poza utarty schemat, nie po to jednak, aby zdobyć popularność, lecz aby przybliżyć odbiorców publikowanych treści do skarbcza Tradycji Kościoła, umożliwić im odkrycie piękna modlitwy psalmami. Kluczowym jednak punktem jest ukazanie wymiaru eklezjotwórczego liturgii godzin, bowiem to właśnie spotkanie na tej samej modlitwie pozwala na zbudowanie i umocnienie ducha jedności Kościoła pielgrzymującego, zjednoczonego pomimo odległości i ograniczeń na sprawowaniu kultu Bożego. Trzeba dostrzec, iż sam fakt zorganizowania tego typu wykładu wymaga dużego wysiłku merytorycznego i właściwego przygotowania, a przede wszystkim zrozumienia samego zagadnienia. Modlitwa liturgiczna, zwłaszcza zaś liturgia godzin, nie należy do modlitw prostych, dających się streścić w prostej konferencji, jednak to właśnie poziom jej pozornego skomplikowania potwierdza tylko ogromne bogactwo zawartych w niej treści, których poznanie dzięki internetowym szkoleniom może stać się swoistym fundamentem dla pogłębienia wiary, a także odkryciem nauczania patrystycznego, którego tak obszerny dorobek został umieszczony w godzinie czytań⁵³.

Należy także zauważyć dziedzictwo *Magisterium Ecclesiae*, które przekazywane jest wraz z nauczaniem papieskim w tej godzinie kanonicznej. Poznanie tych obszarów może stanowić zachętę do pogłębiania wiedzy teologicznej i sięgnięcia po pełną treść poszczególnych dokumentów oraz Psalterz przez osoby świeckie, które do tej pory funkcjonowały w życiu parafialnym na bazie homiletycznego przekazu duszpasterskiego, bez indywidualnego studium i lektury. W tym ujęciu ukazuje się prawdziwa rola celnych i dobrze zamierzonych działań pastoralnych, które wychodząc od nauki modlitwy liturgią godzin, przybliżają odbiorcom dorobek kształtowania się wiary i duchowości na przestrzeni dwóch tysiącleci chrześcijaństwa i umożliwiają tym samym wypracowanie własnej duchowej osobowości oraz kształtowania życia w duchu chrześcijańskim⁵⁴.

⁵³ Por. Józef Warzeszak, "Pneumatologia czytań patrystycznych Liturgii godzin okresu zwykłego," *Studia Teologii Dogmatycznej* 7 (2021), 209–29, <https://doi.org/10.15290/std.2021.07.14>; por. Józef Warzeszak, "Pneumatologia czytań brewiarzowych okresów Adwentu, Bożego Narodzenia, Wielkiego Postu i Wielkanocy," *Warszawskie Studia Teologiczne* 35, no. 1 (2022), 204, <https://doi.org/10.30439/wst.2022.1.12>.

⁵⁴ Adrian Przybecki, "Liturgia jako przestrzeń modlitwy i uświęcenia," *Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars* 53, no. 1 (2019), 100, por. Paul De Clerck, *Zrozumieć liturgię*, trans. Stanisław Czerwik (Kielce: Jedność, 1997).

Facebook

W obliczu przyspieszonej globalizacji oraz podążającej za nią informatyzacji przestrzeń Internetu umożliwia rozsianym po świecie wyznawcom Chrystusa stworzenie rzeczywistości, w której mogą modlić się wspólnie bez ograniczeń wynikających z barier geograficznych. Rozwiązaniem, które zostało spopularyzowane w ostatnich latach, są grupy modlitewne zakładane na portalach społecznościowych, np. Facebook. Są one nie tylko przestrzenią wymiany myśli i swoistą agorą, ale z perspektywy duszpasterskiej stanowią przede wszystkim cenną szansę na nawiązanie kontaktu z osobami młodymi⁵⁵.

Należy zauważyć, iż obok grup różańcowych, modlących się *Koronką do Miłosierdzia Bożego* itd., istnieją również grupy praktykujące wspólną modlitwę liturgią godzin. Użytkownicy przyjęci do grupy mogą się ze sobą komunikować, co sprzyja wzajemnej wymianie doświadczeń i może wpływać budująco na rozwój duchowości liturgicznej. Członkowie grup gromadzą się o wybranej godzinie na sprawowanie wybranej godziny kanonicznej z liturgii godzin. Takie działania mogą stanowić dowód na potrzebę popularyzacji celebracji liturgii godzin w rzeczywistości parafialnej. Skoro bowiem sami wierni świeccy widzą potrzebę zakorzenienia swojej codzienności w liturgicznej modlitwie Kościoła, należy im zapewnić do tego odpowiednią przestrzeń i warunki. Trzeba zauważyć, że tego typu grupy, jako inicjatywa oddolna, są narażone na liczne zagrożenia, mianowicie brak właściwej formacji, co w następstwie może skutkować przekazywaniem i upowszechnianiem treści o charakterze religijnym, zawierających jednak poważne błędy teologiczne.

O ile sama modlitwa wynikająca z żywej wiary kształtuje człowieka i przybliża go do Boga, o tyle formacja intelektualna, stanowiąc poprzez rozum drugie skrzydło, dzięki któremu unosi się duch ludzki, pozwala lepiej zrozumieć rzeczywistość duchową, a także właściwie ją uporządkować⁵⁶. Stąd istnieje paląca wręcz konieczność obecności w przestrzeni wirtualnej kapłanów cieszących się autorytetem i szacunkiem oraz posiadających wykształcenie teologiczne. Pojawia się tutaj problem zarządzania taką grupą jako środowiskiem, a także właściwego uregulowania zależności pomiędzy założycielami i administratorami a prezbiterem oraz jego propozycją duszpasterską. Wydaje się jednak, iż lepiej jest, aby pasterz znajdował się zawsze wśród owiec, gotów odpowiedzieć na pytania, wskazać drogę i wspólnie z nimi podążać ścieżką roku liturgicznego,

⁵⁵ Por. Anna Kasperk, "Ewangelizacja katechetów w sieci," March 20, 2020, accessed August 3, 2022, <https://www.czasopismokatecheza.pl/arttykul/ewangelizacja-katechetow-w-sieci>.

⁵⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (1998), Wstęp.

dbając przy tym o czystość przekazywanej doktryny i właściwe rozumienie prawd wiary. Owszem, obecność kapłanów może w takiej sytuacji legitymizować pewne nadużycia i patologie, kluczowe jest jednak każdorazowe, indywidualne rozeznanie możliwości pracy z już funkcjonującą grupą i przejęcie za nią częściowej odpowiedzialności, nie na zasadzie władzy kierowniczej, administracyjnej, ale pełnienia posługi towarzyszenia tym, którzy pragną w duchowości liturgicznej przybliżyć się do Pana. Chociaż określanie grup internetowych mianem wspólnoty można uznać za pewnego rodzaju nadużycie, to jednak samo zainteresowanie laikatu praktykowaniem modlitwy liturgią godzin jest niewątpliwie znakiem czasu – inicjatywy organizowane przez świeckich wyprzedzają odgórne propozycje duszpasterzy. W kontekście pastoralnym nie należy takich działań odrzucać, ale otoczyć je właściwą opieką, tak aby pieśń chwały mogła się rozlegać w coraz większej liczbie domów i mieszkań, gromadząc znajomych i przyjaciół na wspólnym wychwalaniu Boga, przenikając i ubogacając tym samym każdy etap dnia i nocy, silniej zakorzeniając wiernych świeckich w eklezjologicznym przeżywaniu codzienności, a nade wszystko kształtując w nich postawę wyrażającą się poprzez stałe i nieustanne składanie kapłańskiej ofiary z samych siebie⁵⁷.

YouTube

Dużą pomoc dla chcących praktykować modlitwę uświęcania czasu stanowią nagrania dźwiękowe wybranych godzin publikowane m.in. na platformie YouTube przez kanał archidiecezji łódzkiej, która udostępnia odbiorcom nagrania podstawowych godzin: jutrzni, nieszporów oraz komplety, a także obu czytań z godziny czytań⁵⁸. Trzeba zaznaczyć, iż nie są to transmisje na żywo, a uprzednio przygotowane profesjonalne nagrania mogące stanowić pomoc w modlitwie oraz służyć za wzór melodii dostosowanych do danego okresu liturgicznego, co jest szczególnie ważne z perspektywy muzyki liturgicznej, która winna współbrzmieć z treścią danego okresu. Aby ułatwić modlitwę zainteresowanym odbiorcom, oprócz dźwięku, opublikowane filmy zawierają także tekst celebrowanej godziny. Należy dostrzec, iż opracowanie w formie dźwiękowej podstawowych tekstów liturgii godzin na cały rok liturgiczny jest zadaniem niezwykle żmudnym i czasochłonnym, wymagającym dużego zaangażowania

⁵⁷ Jan Decyk, "Liturgia Godzin hymnem na chwałę Boga," *Studia Theologica Varsaviensia* 49, no. 1 (2011), 31.

⁵⁸ "Playlista #Brewiarz," Kanał Maskacjusz TV.

i profesjonalnego przygotowania. Temu dziełu nie można odmówić jednak duszpasterskiej troski i rozpowszechniania ducha modlitwy liturgicznej w coraz szerszych kręgach odbiorców, którzy będąc użytkownikami Internetu, także poprzez świat wirtualny mogą przemieniać swoją rzeczywistość i uświęcać ją, przybliżając się do Boga.

Wspomniana już wyżej platforma YouTube zawiera nie tylko obszerne szkolenia opublikowane przez kanały parafialne, ale oferuje także inne cenne materiały mogące stanowić wprowadzenie, a następnie umocnienie w praktyce modlitwy uświęcania czasu. Wśród najistotniejszych i godnych przywołania materiałów należy wymienić merytoryczne i klarowne katechezy prowadzone przez opata tynieckiego Szymona Hiżyckiego OSB, który w odrębnych nagraniach omawia poszczególne godziny kanoniczne⁵⁹. Należy zaznaczyć, iż fakt podejmowania dzieła przybliżania liturgii godzin przez Hiżyckiego jest znamieny, bowiem liturgia jest jednym z głównych elementów życia monastycznego, które opat benedyktynów reprezentuje⁶⁰. Co istotne, istnieje obecnie wiele nagrań i miniszkoleń prowadzonych przez duchownych diecezjalnych oraz zakonnych, którzy przybliżają liturgię godzin, można więc zaryzykować stwierdzenie, iż modlitwa liturgią godzin powoli dociera do świadomości osób świeckich, ciesząc się ich zainteresowaniem. Warto zaznaczyć, iż znaczna część spośród opublikowanych materiałów wykonana jest w prostej, przystępnej formie, która może łatwo dotrzeć do pokolenia młodych osób. Będąc nadzieją i wiosną Kościoła, winni oni znać jego bogactwo liturgiczne i duchowe, aby dzięki niemu móc podejmować odpowiedzialność za wiarę poprzez przygotowanie się do realizacji chrześcijańskiego powołania, które będą wypełniać w przyszłości⁶¹. Należy dostrzec, iż młodzież, żyjąc w dobie kultury imagologicznej, kieruje się zazwyczaj kryterium wysokiej jakości materiałów, co rzutuje na atrakcyjność całego przekazu, wymagając od twórców stałych działań adaptacyjnych⁶². Tym samym obecność takich treści podanych w formie odpowiedniej dla nowych zasad odbioru, tj. ograniczenie czasu trwania nagrania na rzecz zwiększonej merytoryki z uwzględnieniem odpowiedniej jakości obrazu oraz dźwięku, staje się

⁵⁹ Szymon Hiżycki, "Jutrznia. Teologia i sens [konferencja]," accessed April 6, 2023, https://www.youtube.com/watch?v=s1jsGHr_QeE.

⁶⁰ Thomas Quartier, "Monastic Experiences of the Liturgy of the Hours," *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy* 97 (2016), 171–93, <https://doi.org/10.2143/QL.97.3.3197404s.176>.

⁶¹ Elżbieta Młyńska, "Ewolucja katechezy dorosłych w Dyrektoriatkach z lat 1971–2020," *Studia Katechetyczne* 17 (2022), 145, <https://doi.org/10.21697/sk.2021.17.9>.

⁶² Por. Ewa Wysocka, "Młode pokolenie w kulturze imagologicznej – wyzwania i zagrożenia rozwojowe," *Dydaktyka Informatyki* 14 (2019), 19, <https://doi.org/10.15584/di.2019.14.2>.

dowodem na pastoralne zaangażowanie duchownych w przestrzeni Internetu uwzględniające wrażliwość i potrzeby ludzi młodych.

Internetowa Liturgia Godzin

Znacznym ułatwieniem dla użytkowników Internetu zainteresowanych liturgiczną modlitwą uświęcania czasu jest witryna Internetowa Liturgia Godzin⁶³ istniejąca od 1998 roku. Działa ona na podstawie tekstów *Liturgii godzin* w wydaniu czterotomowym, a także o teksty *Monastycznej liturgii godzin*. Internauci znajdą tam nie tylko zestawienie danych zawierających wskazania stron na poszczególne godziny w danym dniu, ale przede wszystkim całościowe teksty dla każdej z wybranych w bieżącym dniu godzin, niezależnie od okresu liturgicznego.

Trzeba zauważyć, iż w dobie przyspieszonego przepływu informacji możliwość sięgnięcia po teksty liturgiczne jest niezwykle poręczna, ma też swoją funkcję pastoralną, bowiem może stanowić zachętę dla tych, którzy jeszcze nie posiadają wydania książkowego, bądź przekracza ono ich możliwości finansowe, pragną zaś zapoznać się z tą formą modlitwy. Witryna zawiera także obszerną czytelnię obejmującą teksty wprowadzające w tematykę tej modlitwy liturgicznej, a także przystępnie napisany skrypt ułatwiający zrozumienie praktyki i budowy poszczególnych godzin. Od 2005 r. Internetowa Liturgia Godzin oferuje także możliwość sięgnięcia po teksty pierwszego czytania z godziny czytań w ramach dwuletniego cyklu postulowanego przez *Ogólne wprowadzenie do Liturgii godzin*⁶⁴. Czytania te nie są dostępne w standardowym wydaniu czterotomowym opublikowanym przez wydawnictwo Pallottinum, zawierają bowiem teksty dłuższe i trudniejsze⁶⁵.

Aplikacja mobilna Brewiarz

W epoce mobilności dużym zainteresowaniem cieszą się także aplikacje opracowane na urządzenia mobilne. Wśród takich propozycji jest aplikacja *Brewiarz* dedykowana dla dwóch najpopularniejszych mobilnych systemów operacyjnych – Android i iOS. Aplikacja ta może być niezwykle cenną pomocą, zwłaszcza podczas podróży, może także służyć tym, którzy nie posiadają jeszcze edycji

⁶³ *Internetowa Liturgia Godzin*, accessed February 28, 2023, <https://brewiarz.pl/index.php3>.

⁶⁴ OWLG 146.

⁶⁵ OWLG 146, por. KL 51.

papierowej. Trzeba zauważyć, iż jej opracowanie zostało wykonane z dużą starannością, spełnia ona bowiem wysokie wymagania względem jakości użytkowania i szaty graficznej, co nie zawsze ma miejsce w działalności inicjatyw katolickich w Internecie⁶⁶.

Należy jednak zachować daleko idącą roztropność w korzystaniu z tego typu środków; zarówno wspomniana wyżej strona internetowa, jak i aplikacja powinny być traktowane w sposób pomocniczy (dla przygotowania tekstów) bądź jedynie okazjonalny, przejściowy czy też inicjacyjny. Zwrócił na to uwagę kard. Robert Sarah, gdy będąc prefektem Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, wypowiedział się na temat korzystania z liturgii godzin w telefonie. Kardynał podkreślił, iż mimo wygody i komfortu, jaki zapewnia modlitwa przez telefon bądź tablet, urządzenia te nie są przeznaczone wyłącznie do kultu, nie są zarezerwowane Bogu, przez co „desakralizuje się” sprawowaną z ich pomocą modlitwę⁶⁷. Z uwagi na objętość książkowego wydania *Liturgii godzin* należałoby na gruncie polskim podjąć inicjatywę wydania tekstów liturgii godzin przeznaczonych np. na jeden miesiąc, co znacznie zwiększyłoby poręczność takiej publikacji, zachowując przy tym klasyczny charakter książki poświęconej Bogu. Godną pochwały inicjatywę podjął w Stanach Zjednoczonych portal *Word On Fire*, który rozprowadza broszury z tekstami liturgii godzin na każdy miesiąc⁶⁸. Kwestia celebracji liturgii godzin za pomocą wydania książkowego domaga się wyczerpującego zbadania, jednak z uwagi na charakter niniejszego artykułu, została ona jedynie zasygnalizowana.

Transmisje z opactwa Benedyktynów w Tyńcu

Przywołany we wcześniejszej części artykułu przykład nagrań dotyczy sprawowania liturgii godzin, której teksty zaczerpnięto z czterech podstawowych tomów wydanych przez wydawnictwo Pallottinum⁶⁹. Istnieją także internetowe transmisje monastycznej liturgii godzin charakteryzującej się odmiennym, poszerzonym układem psalmów. Trzeba zaznaczyć, iż monastycznej liturgii godzin, z uwagi na bogactwo i historię związaną z jej opracowaniem i tłumaczeniem, należy się odrębna praca badawcza, stąd też wątek ten, z uwagi na ograniczenia tematyczne niniejszego artykułu, nie zostanie w nim rozwinięty.

⁶⁶ Akonom, „Działalność pastoralna Kościoła w Polsce w przestrzeni wirtualnej,” 152.

⁶⁷ Marcelli Hejwowski, „Pieśń chwały Chrystusa – co z nią zrobić?,” accessed February 28, 2023, <https://adeste.org/piesn-chwaly-chrystusa-co-z-nia-zrobic/>.

⁶⁸ Hejwowski, „Pieśń chwały Chrystusa – co z nią zrobić?”

⁶⁹ *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, 4 vols. (Poznań: Pallottinum, 2017).

Kontynuując rozważanie, należy wymienić transmisje radiowe, a także transmisje internetowe z opactwa Benedyktynów w Tyńcu. Co istotne, są to nie tylko transmisje nadawane w obu kanałach komunikacji w czasie rzeczywistym, ale przede wszystkim obejmują one aż pięć godzin sprawowanych według kalendarza zakonów i zgromadzeń stosujących *Regulę św. Benedykta*, których liturgia została dostosowana do wskazań Soboru Watykańskiego II⁷⁰.

Celebrowanie liturgii godzin w jej monastycznym wydaniu pozwala więc dostrzec piękno modlitwy sprawowanej przez zakonników, a także może stanowić pewną formę promocji życia konsekrowanego, uchylając niejako furtkę, przez którą można dostrzec codzienność liturgiczną życia zakonnego i jej charakterystyczny, wspólnotowy wymiar, co może stanowić pretekst do refleksji nad własnym powołaniem lub choćby tylko przykład oddawania należnej chwały Bogu.

Popularyzacja liturgii godzin przez o. Jana Górę OP

Dużą wrażliwością na młodych i ich zbliżenie do liturgii Kościoła wykazał się o. Jan Góra, dominikanin, organizator Ogólnopolskich Spotkań Młodych Lednica 2000 stanowiących jedno z najważniejszych w Polsce religijnych spotkań młodzieży⁷¹. W 2009 r., w ramach przygotowania do spotkania odbywającego się pod hasłem „Rozpoznaj czas”, o. Góra zorganizował akcję wsparcia projektu mającego na celu wydrukowanie skróconej liturgii godzin obejmującej trzy główne godziny kanoniczne, tj. jutrznię, nieszpory oraz kompletę⁷². Ostatecznie na spotkanie zorganizowane 6 VI 2009 r. przygotowano 100 tysięcy egzemplarzy małych brewiarzy (*Lednicka liturgia czasu*), które zostały przekazane młodzieży⁷³. Brewiarz był dystrybuowany przez duszpasterstwo lednickie w kolejnych latach i stanowił punkt odniesienia do duchowych poszukiwań związanych

⁷⁰ Tomasz Maria Dąbek, „Śpiewane części Monastycznej Liturgii Godzin w Tyńcu,” *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 53, nos. 3–4 (2000), 228, <https://doi.org/10.21906/rbl.511>.

⁷¹ Por. Franciszek Mróz, “‘To Trade In the Sofa for a Pair of Walking Shoes And... To Leave a Mark...’: Pilgrimage and Religious Tourism of Academic Youth,” in *World Youth Day 2016 Kraków: The School of Faith and Humanity*, ed. Józef Stala and Paulina Guzik (Kraków: The Pontical University of John Paul II in Krakow Press, 2018), 233, <https://doi.org/10.15633/9788374387361.15>.

⁷² *Brewiarz lednicki*, accessed February 28, 2023, <https://m.niedziela.pl/arttykul/88810/nd/BrewiarzLednicki>.

⁷³ Katolicka Agencja Informacyjna, “Brewiarz Lednicki gotowy na czerwcowe spotkanie,” June 1, 2009, accessed February 28, 2023, <https://www.liturgia.pl/Brewiarz-Lednicki-gotowy-na-czerwcowe-spotkanie/>. Por. Katarzyna Olbrycht, “Pedagogia Jana W. Góry OP

z Lednicą⁷⁴. W tym miejscu trzeba zaznaczyć, iż była to największa akcja duszpasterska popularyzująca modlitwę liturgią godzin. Skala przedsięwzięcia i zasięg jego odbioru wywodził się z przekonania, jakie miał o. Góra, dostrzegając, iż pacierz kojarzony jest z okresem rozwoju dziecięcego oraz dojrzewaniem, ludzi dorastających zaś należy poważnie zaprosić do wielkiej wspólnoty modlitewnej Kościoła, aby wielbić Tego, który nas pierwszy umiłował. Co więcej, liturgia godzin formuje wiernych do uwielbienia Boga, które zawarte jest w psalmach opisujących zbawcze czyny Boga, jakich Izrael doświadczył w swojej historii⁷⁵.

Pacierz jako tradycyjna modlitwa stanowi punkt wyjścia w wychowaniu do sakramentów i liturgii godzin, co zostało dostrzeżone także we włoskiej praktyce pastoralnej⁷⁶. Przekazany podczas lednickiego spotkania modlitewnik miał ukazać młodym ludziom odwagę psalmicznych wersetów mogących pobudzić ją do dialogu z Miłością.

Przywileje związane ze sprawowaniem modlitw zawartych w *Liturgii godzin*

Wielowiekowy zwyczaj odpustów został nieco zaniedbany w praktyce pastoralnej. Z uwagi na istotę łask powiązanych z odpustami zupełnymi i częściowymi należy przywrócić mu utracone miejsce zarówno w duszpasterstwie parafialnym, jak i w duszpasterstwach specjalistycznych. Kościół bowiem nie tylko modli się, ale również odpowiednio przysposobionym świeckim rozdziela w sposób prawomocny skarb zadośćuczynień Chrystusa i świętych na rzecz odpuszczenia zaciągniętej przez tychże wiernych kary doczesnej⁷⁷. Należy jednak pamiętać iż osoby, które są do danej modlitwy objętej odpustem obowiązane na podstawie prawa lub też nakazu, nie mogą zyskać właściwego danej modlitwie odpustu,

jako przykład programu wychowania zorientowanego na integralny rozwój osoby,” *Polska Myśl Pedagogiczna* 4 (2018), 175, <https://doi.org/10.4467/24504564PMP.18.008.8647>

⁷⁴ Ewa Stachowska, “Between Institutional Ritualism and Individual Search. On Dimensions of Polish Religiosity,” *Revista Brasileira de História das Religiões* 10, no. 28 (2017), 138, <https://open.icm.edu.pl/items/06b165fe-e9d9-4a2a-b69a-a1b15367980a>.

⁷⁵ Paweł Maciaszek, “The Liturgy of the Hours in the Life of the Church,” *Nurt SVD* 47, no. 1 (2013), 122.

⁷⁶ Manlio Sodi, “Dodici lustri di vitalità liturgica in Italia: ermeneutica di un cammino e sguardo sul futuro,” *Paralellus* 13, no. 33 (2022), 273, <https://doi.org/10.25247/paralellus.2022.v13n33.p259282>.

⁷⁷ Por. Paweł VI, List apostolski *Sacrosancta Portiunculae* (1966); por. Paweł VI, Konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina* (1967).

chyba że inaczej wskazano w nadaniu odpustu. Co istotne, zasada ta nie dotyczy penitentów wykonujących pokutę sakramentalną⁷⁸.

Odpust częstkowy można uzyskać za odmówienie modlitw, które są elementami komplety jako antyfony końcowe do Najświętszej Maryi Panny: *Witaj Królowo*⁷⁹ (*Salve Regina*), *Pod twoją obronę*⁸⁰ (*Sub tuum praesidium*) oraz *Królowo nieba*⁸¹ (*Regina Caeli*), z zastrzeżeniem, iż modlitwa ta jako czyn związany z odpustem jest uzupełniona dodatkowym dialogiem oraz modlitwą po nim następującą⁸². Wśród zawartych w liturgii godzin tekstów, których pobożne odmówienie wiąże się z możliwością uzyskania odpustu częstkowego, należy wymienić także modlitwę *Panie, Boże wszechmogący*⁸³ (*Domine, Deus omnipotens*) zawartą w jutrzni w poniedziałku II tygodnia psalterza, a także modlitwę *Boże nasz Ojciec*⁸⁴ (*Visita, quaesumus, Domine*) zawartą w komplecie po I nieszpórach niedziel i uroczystości, a także hymn *O Stworzycielu Duchu przyjdź*⁸⁵ (*Veni, Sancte Spiritus*)⁸⁶.

Uwzględniając przytoczony kontekst, należy dostrzec, iż korzystanie z tekstów znajdujących się w księdze *Liturgii godzin* może przyczyniać się do pozytywnego obfitego bogactwa duchowego udzielonego przez Kościół. Omawiając ogólne pozytywne aspekty sprawowania liturgii godzin należy podkreślić, iż jej odmawianie jest także źródłem pobożności i wzbogaceniem dla modlitwy osobistej⁸⁷. W tym świetle należy także uzasadnić konieczność podjęcia działań duszpasterskich zmierzających do przybliżenia osobom świeckim liturgii godzin. Jest ona nie tylko wyjątkową modlitwą, ale też przestrzenią, w której Kościół umożliwia pozyskanie szczególnych łask, tak potrzebnych do duchowego wzrostu i kształtowania się osób wierzących. Pastoralny wymiar odpustu opiera się na jego eklezjologicznym charakterze, aby bowiem odpust uzyskać, należy podjąć działania zakorzenione w liturgicznej tradycji Kościoła i budujące tożsamość

⁷⁸ Tomasz Jakubiak, "Odpust. Zupełny czy częstkowy?," *Tak Rodzinie*, no. 3(165) (2021), 40.

⁷⁹ *Wykaz odpustów: Normy i nadania: Wydanie wzorcowe według tacińskiego wydania 4 bis z 2004 roku* (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2012), 66. art. 17 § 2.

⁸⁰ *Wykaz odpustów*, 66, art. 17 § 2.

⁸¹ *Wykaz odpustów*, 66, art. 17 § 2.

⁸² *Wykaz odpustów*, 64, art. 17 § 2; por. *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, vol. 2 (Poznań: Pallottinum, 1984), 1208–9.

⁸³ *Wykaz odpustów*, 76, art. 26 § 2.

⁸⁴ *Wykaz odpustów*, 76, art. 26 § 2.

⁸⁵ *Wykaz odpustów*, 74, art. 26 § 1.

⁸⁶ Por. *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, vol. dodatkowy (Poznań: Pallottinum, 2012), 751, por. *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, vol. 1 (Poznań: Pallottinum, 2006), 934, por. *Liturgia godzin*, vol. 2, 810.

⁸⁷ KL 90.

wyznawców Chrystusa. Dobro duchowe wiernych winno być więc najwyższym wyznacznikiem dla działalności duszpasterskiej, która nakierowana na posługę członkom Mistycznego Ciała Chrystusa, przyczynia się do umocnienia wspólnoty wierzących poprzez doskonalenie się jej poszczególnych członków.

Zakończenie

Podejmując próbę konkluzji, należy podkreślić, iż sprawowanie liturgii godzin umożliwia zjednoczenie z Kościołem w wytrwałym dążeniu ku Chrystusowi, a przez to znacznie ułatwia przeżywanie świąt i dni roku liturgicznego w sposób pełniejszy i dojrzały⁸⁸. Mimo dużego wyzwania, jakim jest wdrożenie liturgii godzin do parafialnej agendy, należy podjąć wysiłki w celu zapewnienia jej właściwego miejsca w życiu wspólnoty parafialnej. Wprowadzenie zwyczaju modlitwy liturgią godzin należy uczynić roztropnie po odpowiednim przygotowaniu do tego parafian oraz wcześniejszej formacji liturgicznej poszczególnych grup duszpasterskich. Wskazane jest także zachęcenie rodziców do dawania dobrego przykładu swoim dzieciom i zakorzeniania tej modlitwy liturgicznej w Kościołach domowych, aby niczego nie pomijając, liturgia ta była w coraz większej mierze stosowana w rodzinach chrześcijańskich⁸⁹.

Kluczowe jest, aby liturgia godzin nie wypierała praktyk tradycyjnych, bowiem siłowe wprowadzanie jej w życie wspólnoty parafialnej może się spotkać z odrzuceniem i niezrozumieniem. Należy więc zachować dawne tradycje, a modlitwa wybranymi godzinami nie może z nimi kolidować. Wydaje się, iż praktyka modlitwy liturgią godzin dzięki materiałom dostępnym w przestrzeni Internetu ulega w ostatnich dwóch dekadach znacznej popularyzacji, co może wydatnie przyczynić się do zaszczepienia jej na gruncie parafialnym. Zadaniem duszpasterzy jest więc właściwe wykorzystanie już udostępnionych narzędzi, jak chociażby szkoleń i wykładów na platformie YouTube, a także przygotowanie właściwych tekstów do celebracji dla jej uczestników, co można uczynić z pomocą treści dostępnych w przestrzeni wirtualnej. Niewątpliwie trzeba docenić wielość transmisji oraz treści, jakie są dostępne w Internecie i radiu, istnieją bowiem państwa w Europie, gdzie liturgia godzin wydaje się być w tej przestrzeni niemal niedostępna⁹⁰.

⁸⁸ Jolanta Kostecka, "Spiralna koncepcja czasu w prawie kanonicznym – inspiracje pastoralne," *Teologia Praktyczna* 20 (2019), 92, <https://doi.org/10.14746/tp.2019.20.06>.

⁸⁹ Por. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Mariialis cultus* (1974), no. 53.

⁹⁰ Markus Tymister, "La pandemia: Sfide nuove per la liturgia – più domande che risposte," *Ecclesia orans* 37, no. 1 (2020), 187.

Kluczowym wyzwaniem jest dzisiaj zaproponowanie liturgii godzin ludziom młodym, tak aby ich dziecięca forma modlitwy, utrwalony i nieco już pozbawiony duchowej głębi pacierz, przerodził się w dojrzałe poznawanie Boga w żywej jedności ze wszystkimi członkami Mistycznego Ciała Chrystusa. Kształtując młode pokolenie do modlitwy liturgicznej, należy unikać patetyzmu, ukazując młodzieży przede wszystkim głębię i dostępność słowa Bożego zawartego w liturgii godzin, podkreślając jej walor duchowy i praktyczny aspekt samowychowawczy. Liturgia godzin jest dzisiaj ciągle na nowo odkrywana. Troską duszpasterzy oraz wszystkich odpowiedzialnych za formację liturgiczną i duchową poszczególnych grup i wspólnot powinna być jej popularyzacja, a następnie zakorzenienie w życiu parafii i jej członków. Wprowadzając osoby świeckie w zagadnienie liturgii godzin w katechezach należy przede wszystkim podkreślić duchowy walor jej sprawowania, ukazując przy tym powiązane z nią łaski, podkreślając, iż Kościół usilnie zaprasza każdego wiernego do włączenia się w unoszącą się ku niebu pieśń chwały⁹¹.

Bibliografia

- Akonom, Jakub. "Działalność pastoralna Kościoła w Polsce w przestrzeni wirtualnej." *Collectanea Theologica* 92, no. 4 (2022): 139–67. <https://doi.org/10.21697/ct.2022.92.4.05>.
- Barszczewski, Aleksander. "5 powodów, dla których warto odmawiać brewiarz." Accessed February 28, 2023. <https://misyjne.pl/dlaczego-warto-odmawiac-brewiarz-5-argumentow/>.
- Benedykt XVI. "Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży." *L'Osservatore Romano*, no. 10 (2010): 4–8.
- Biela, Bogdan. "Eucharistic Gathering as the Heart of Celebrating 'The Eight Day' in a Parish." *Studia Pastoralne*, no. 8 (2012): 184–95.
- Brewiarz lednicki*. Accessed February 28, 2023. <https://m.niedziela.pl/arttykul/88810/nd/Brewiarzlednicki>.
- Cyrklaff, Mateusz. "Obowiązek sprawowania Liturgii godzin w Kościele." *Studia Gdańskie* 43 (2018): 173–85. <https://doi.org/10.26142/STGD-2018-034>.
- Dąbek, Tomasz Maria. "Śpiewane części Monastycznej Liturgii Godzin w Tyńcu." *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 53, nos. 3–4 (2000): 228. <https://doi.org/10.21906/rbl.511>.
- De Clerck, Paul. *Zrozumieć liturgię*. Translated by Stanisław Czerwik. Kielce: Jedność, 1997.
- Decyk, Jan. "Liturgia Godzin hymnem na chwałę Boga." *Studia Theologica Varsaviensia* 49, no. 1 (2011): 23–34.

⁹¹ Por. Massimo Del Pozzo, "La natura e la portata dell'obbligo del chierico di celebrare la Liturgia delle ore," *Ius Ecclesiae: Rivista internazionale di diritto canonico* 22, no. 1 (2010), 22, <https://doi.org/10.1400/141738>.

- Del Pozzo, Massimo. "La natura e la portata dell'obbligo del chierico di celebrare la Liturgia delle ore." *Ius Ecclesiae: Rivista internazionale di diritto canonico* 22, no. 1 (2010): 21–40. <https://doi.org/10.1400/141738>.
- Dyduch, Jan Maciej. "Udział świeckich w kulcie liturgicznym w świetle kodeksu prawa kanonicznego." *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 38, no. 1 (1985): 16–28. <https://doi.org/10.21906/rbl.1401>.
- Hejwowski, Marcei. "Pieśń chwały Chrystusa – co z nią zrobić?" Accessed February 28, 2023. <https://adeste.org/piesn-chwaly-chrystusa-co-z-nia-zrobic/>.
- Hiżycki, Szymon. "Jutrznia. Teologia i sens [konferencja]." Accessed April 6, 2023. https://www.youtube.com/watch?v=s1jsGHR_QeE.
- Internetowa Liturgia Godzin. Accessed February 28, 2023. <https://brewiarz.pl/index.php3>.
- Jakubiak, Tomasz. "Odpust. Zupełny czy częściowy?" *Tak Rodzinie*, no. 3(165) (2021): 40.
- Jan Paweł II. Encyklika *Fides et ratio*. 1998.
- Janiec, Zdzisław. "Liturgia domowa jako realizacja biblijnych zasad życia rodzinnego." *Resovia Sacra: Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej* 27 (2020): 55–77.
- Jeziorski, Sławomir. "Liturgia a percepcja i przeżywanie czasu w dobie postmodernizmu." *Verbum Vitae* 35 (2019): 435–57. <https://doi.org/10.31743/vv.3499>.
- Kasperek, Anna. "Ewangelizacja katechetów w sieci," March 20, 2020. Accessed August 3, 2022. <https://www.czasopismokatecheza.pl/artikul/ewangelizacja-katechetow-w-sieci>.
- Katolicka Agencja Informacyjna. "Brewiarz Lednicki gotowy na czerwcowe spotkanie," June 1, 2009. Accessed February 28, 2023. <https://www.liturgia.pl/Brewiarz-Lednicki-gotowy-na-czerwcowespotkanie/>.
- Kiełb, Dominik. "Rola i miejsce słowa Bożego w formacji wspólnot neokatechumenalnych." *Zeszyty Formacji Katechetów* 85, no. 1 (2022): 89–101. <https://www.zfk.katecheza.radom.pl/index.php/zfk/article/view/1355>.
- Konecki, Krzysztof. "Chrystologiczny wymiar Liturgii Godzin." *Studia Włocławskie* 2 (1999): 132–39.
- Konferencja Episkopatu Polski. *Dyrektorium Duszpasterstwa Służby Liturgicznej*. Wydawnictwo Światło-Życie, 2009.
- Koperek, Stefan. "Udział świeckich w Liturgii Godzin." In *Liturgia uświęcenia czasu*. Vol. 5 of *Mysterium Christi*, edited by Wacław Świerczawski, 191–201. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1984.
- Kostecka, Jolanta. "Spiralna koncepcja czasu w prawie kanonicznym – inspiracje pastoralne." *Teologia Praktyczna* 20 (2019): 85–98. <https://doi.org/10.14746/tp.2019.20.06>.
- Kwiatkowski, Damian. "Liturgia miejscem urzeczywistniania się Kościoła domowego." *Łódzkie Studia Teologiczne* 24, no. 3 (2015): 125–37.
- Law, Cyril J. "Actio Ecclesiae: The Participation of the Lay Christian Faithful in the Liturgy of the Hours (c. 1174 §2)." *The Jurist: Studies in Church Law and Ministry* 79, no. 1 (2023): 167–209. <https://doi.org/10.1353/jur.2023.a913450>.
- Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. 4 vols. Poznań: Pallottinum, 2017.
- Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Vol. 2. Poznań: Pallottinum, 1984.
- Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Wydanie skrócone. Poznań: Pallottinum, 1991.
- Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Vol. 1. Poznań: Pallottinum, 2006.
- Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Vol. dodatkowy. Poznań: Pallottinum, 2012.

- Lundberg, Mattias. "The Printing of Missals and Breviaries as Ecclesiastical Authority in the Late-Medieval Baltic Region: A Battle between Printers or between Bishops?" In *The Baltic Battle of Books*, edited by Jonas Nordin, Gustavs Strenga, and Peter Sjökvist, 62–77. Leiden: Brill, 2023. https://doi.org/10.1163/9789004441217_005.
- Maciaszek, Paweł. "The Liturgy of the Hours in the Life of the Church." *Nurt SVD* 47, no. 1 (2013): 117–33.
- Madhavathu, Maryann. "Liturgy as a Sacrament of the Paschal Mystery: A Study of the Theological Relations between the Liturgy of the Eucharist and the Liturgy of the Hours in Theromanand Syro-Malabar Rites." PhD diss., 2016. Accessed November 13, 2023. <https://lirias.kuleuven.be/retrieve/404130>.
- Młyńska, Elżbieta. "Ewolucja katechezy dorosłych w Dyrektoriaty z lat 1971–2020." *Studia Katechetyczne* 17 (2022): 145–58. <https://doi.org/10.21697/sk.2021.17.9>.
- Mról, Franciszek. "To Trade In the Sofa for a Pair of Walking Shoes And... To Leave a Mark...: Pilgrimage and Religious Tourism of Academic Youth." In *World Youth Day 2016 Kraków: The School of Faith and Humanity*, edited by Józef Stala and Paulina Guzik, 231–51. Kraków: The Pontical University of John Paul II in Krakow Press, 2018. <https://doi.org/10.15633/9788374387361.15>.
- Muroni, Pietro Angelo. "Liturgia delle Ore. Prospettive future." *Ecclesia Orans* 26 (2009): 163–88.
- Nowak, Dolores. "Mistyczny wymiar Liturgii godzin w praktyce celebracji." *Musica Ecclesiastica* 13 (2018): 75–99.
- "Ogólne wprowadzenie do Liturgii godzin." In *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, 1:23–98. Poznań: Pallottinum, 2006.
- Olbrycht, Katarzyna. "Pedagogia Jana W. Góry OP jako przykład programu wychowania zorientowanego na integralny rozwój osoby." *Polska Myśl Pedagogiczna* 4 (2018): 165–80. <https://doi.org/10.4467/24504564PMP.18.008.8647>.
- Oleśków, Wojciech. "Formacja liturgiczna i muzyczna w Ruchu Światło-Życie w diecezji gorzowskiej i zielonogórsko-gorzowskiej." *Studia Paradyskie* 26 (2016): 153–70.
- Paweł VI. Adhortacja apostołska *Marialis cultus*. 1974.
- Paweł VI. Konstytucja apostołska *Indulgentiarum doctrina*. 1967.
- Paweł VI. Konstytucja apostołska *Laudis canticum*. 1970.
- Paweł VI. List apostołski *Sacrosancta Portiunculae*. 1966.
- Paz, Miguel. "Tiempo y eternidad en la doctrina litúrgica de Odo Casel." *Alpha Omega* 24, no. 3 (2021): 443–64.
- Peck, Alexander, *The Liturgy of the Hours*, Brisbane: Broken Bay Institute, 2010.
- Podkomisja KEP ds. Służby Liturgicznej. *Program formacyjny Służby Liturgicznej*. Kraków: [s.n.], 2018.
- Proniewski, Andrzej. "Benedykta XVI perspektywa dialogu miłości Stwórcy ze stworzeniem." *Studia Teologii Dogmatycznej* 7 (2021): 145–64. <https://doi.org/10.15290/std.2021.07.11>.
- Przybecki, Adrian. "Liturgia jako przestrzeń modlitwy i uświęcenia." *Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars* 53, no. 1 (2019): 99–114.
- Przybysz, Monika. "Kościół w social media. Komunikacja instytucji eklesjalnych w mediach społecznościowych w perspektywie medioznawczej i teologicznej." *Kultura – Media – Teologia* 35, no. 4 (2018): 140–66. <https://doi.org/10.21697/kmt.35.9>.

- Quartier, Thomas. "Monastic Experiences of the Liturgy of the Hours." *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy* 97 (2016): 171–93. <https://doi.org/10.2143/QL.97.3.3197404>.
- Ratzinger, Joseph. *Duch liturgii*. Translated by Eliza Pieciul. Poznań: Klub Książki Katolickiej, 2002.
- Ryan, Fergus Michael Timothy. "The Hours of Easter Sunday: Articulating a Full Day of the Paschal Triduum." *Studia Liturgica* 53, no. 1 (2023): 55–75. <https://doi.org/10.1177/00393207221146034>.
- Sawa, Przemysław. "Theology and Liturgical Principles at the Service of Evangelization—Towards a Catholic Renewal." *Religions* 14, no. 4 (April 2023): article no. 480. <https://doi.org/10.3390/rel14040480>.
- Sędek, Marek. *Liturgia Godzin w Oazie Nowego Życia III stopnia*. 3rd ed. Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie, 2019.
- Sielepin, Adelajda. "Kobieta w liturgicznym życiu Kościoła." *Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars* 59, no. 1 (2022): 7–25. <https://doi.org/10.25167/lis.4737>.
- Ślotwińska, Helena. "Celebracja Liturgii Godzin w życiu i posłudze kapłana." *Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne* 58, no. 2 (2011): 117–30.
- Sobór Watykański II. Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*. 1965.
- Sobór Watykański II. Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*. 1965.
- Sobór Watykański II. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. 1964.
- Sobór Watykański II. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*. 1964.
- Sodi, Manlio. "Dodici lustri di vitalità liturgica in Italia: ermeneutica di un cammino e sguardi sul futuro." *Paralellus* 13, no. 33 (2022): 259–82. <https://doi.org/10.25247/paralellus.2022.v13n33.p259-282>.
- Stachera, Michał. "Celebracja Liturgii Godzin wyrazem eklezjalności." *Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie* 16 (2020): 105–25.
- Stachowska, Ewa. "Between Institutional Ritualism and Individual Search. On Dimensions of Polish Religiosity." *Revista Brasileira de História das Religiões* 10, no. 28 (2017): 125–41. <https://open.icm.edu.pl/items/06b165fe-e9d9-4a2a-b69a-a1b15367980a>.
- Sulikowski, Andrzej. "Godzinki o Niepokalanym Poczuciu Najświętszej Maryi Panny. Głosy, hipotezy, interpretacje." *Tematy i Konteksty* 11, no. 6 (2016): 254–301. <https://journals.ur.edu.pl/tematyikonteksty/article/view/428/402>.
- Syczewski, Tadeusz. "Formacja katolików świeckich do modlitwy Liturgią Godzin." *Rocznik Teologii Katolickiej* 17, no. 3 (2018): 157–70. <https://doi.org/10.15290/rtk.2018.17.3.12>.
- Śliwerski, Bogusław, and Mino Bohatkiewicz. "What Can Scouting Do for a Young Man in the 21st Century?" *Studia z Teorii Wychowania* 13, no. 2 (2022): 133–53. <https://doi.org/10.5604/01.3001.0015.9264>.
- "Triduum Paschalne w katedrze siedleckiej." Accessed February 28, 2023. <http://katedra.siedlce.pl/aktualnosci/200,wielki-tydzien-w%20katedrze>.
- Tymister, Markus. "La pandemia: Sfide nuove per la liturgia – più domande che risposte." *Ecclesia orans* 37, no. 1 (2020): 187–92.
- Warzeszak, Józef. "Pneumatologia czytań brewiarzowych okresów Adwentu, Bożego Narodzenia, Wielkiego Postu i Wielkanocy." *Warszawskie Studia Teologiczne* 35, no. 1 (2022): 202–34. <https://doi.org/10.30439/wst.2022.1.12>.
- Warzeszak, Józef. "Pneumatologia czytań patrystycznych Liturgii godzin okresu zwykłego." *Studia Teologii Dogmatycznej* 7 (2021): 209–29. <https://doi.org/10.15290/std.2021.07.14>.

- Weron, Eugeniusz, and Janusz Dyl. "Biuletyn teologii laikatu." *Collectanea Theologica* 73, no. 4 (2003): 151–62.
- Wykaz odpustów: Normy i nadania: Wydanie wzorcowe według łacińskiego wydania 4 bis z 2004 roku.* Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2012.
- Wysocka, Ewa. "Młode pokolenie w kulturze imagologicznej – wyzwania i zagrożenia rozwojowe." *Dydaktyka Informatyki* 14 (2019): 11–29. <https://doi.org/10.15584/di.2019.14.2>.
- Żądło, Andrzej. "Elementy kultyczne judaizmu w liturgii chrześcijan. Zagadnienia wybrane." *Liturgia Sacra* 23, no. 1 (2017): 49–72.

JAKUB AKONOM – doktorant w Szkole Doktorskiej Akademii Katolickiej w Warszawie; jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół kwestii bieżącej kondycji pastoralnej Kościoła i intensyfikacji procesów ewangelizacyjnych oraz pracy duszpasterskiej w realiach XXI wieku, m.in. w przestrzeni Internetu, a także wokół zagadnień formacji służby liturgicznej, zwłaszcza udziału kobiet w celebracjach liturgicznych.

Marcin Bąk

Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italia
marcinb1193@o2.pl
ORCID: 0009-0006-3866-5317

Il significato dei riti e delle usanze del Triduo Pasquale nell'opera di Amalario di Metz *Liber officialis**

The Significance of the Rites and Customs of the Paschal Triduum
in the Work of Amalarius of Metz *Liber officialis*

Znaczenie rytów i zwyczajów Triduum Paschalnego
w dziele Amalariusza z Metzu *Liber officialis*

ABSTRACT: This article explores the subject of the Paschal Triduum, which has been at the centre of the liturgical celebration of the passion, death and resurrection of Jesus Christ since the first centuries of the Church. The author examines *Liber officialis*, the work of the medieval liturgist Amalarius of Metz, to show the rites used in the liturgy during the most important days for Christians in the first half of the ninth century. The paper analyses the rites described in *Liber officialis* and the liturgical customs of the Paschal Triduum, for which Amalarius of Metz provides rich interpretation and justification. The author of this study shows the theological, symbolic and spiritual sense of the celebrations presented in the medieval liturgical instructions. In his analysis, the author takes into account the vital importance of Amalarius's allegorical method as this mode of interpretation reveals ingenuity and creativity, though requires a realistic assessment of the reliability of the interpretations. Amalarius's theories from *Liber officialis* are examined so that the conclusions of the analysis may serve today as an aid to a better understanding of the liturgy of the Paschal Triduum.

KEY WORDS: liturgy, Amalarius of Metz, *Liber officialis*, Paschal Triduum, Maundy Thursday, Good Friday, Holy Saturday

* Il testo dell'articolo è un frammento curato e inedito della Tesi di Licenza *Preparazione alla Pasqua in Liber officialis di Amalario di Metz*, che ho scritto nel 2023 presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce in Roma.

ABSTRAKT: Artykuł podejmuje tematykę Triduum Paschalnego, które od pierwszych wieków Kościoła stanowiło centrum liturgicznych obchodów męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Autor bada dzieło średniowiecznego liturgisty Amalariusza z Metzu *Liber officialis*, aby ukazać obrzędy stosowane w liturgii tych najważniejszych dla chrześcijan dni w pierwszej połowie IX wieku. Artykuł zawiera analizę opisywanych w *Liber officialis* obrzędów oraz zwyczajów liturgicznych Triduum Paschalnego, których bogatą interpretację i uzasadnienie przedstawia Amalariusz z Metzu. Autor opracowania ukazuje sens teologiczny, symboliczny i duchowy celebracji prezentowanych w średniowiecznym podręczniku liturgicznym. W swojej analizie bierze pod uwagę istotne znaczenie metody alegorycznej, którą w dziele posługuje się Amalariusz. Ten sposób interpretowania zachwyca bowiem pomysłowością i kreatywnością, wymaga jednak realnej oceny wiarygodności ukazywanych interpretacji. Autor artykułu bada teorie Amalariusza w dziele *Liber officialis*, aby wnioski z przeprowadzonej analizy mogły posłużyć dzisiaj jako pomoc w lepszym zrozumieniu liturgii Triduum Paschalnego.

SŁOWA KLUCZOWE: liturgia, Amalariusz z Metzu, *Liber officialis*, Triduum Paschalne, Wielki Czwartek, Wielki Piątek, Wielka Sobota

Introduzione

In questo lavoro vogliamo esplorare il cuore dell'anno liturgico: il Triduo Pasquale. Sappiamo che fin dall'inizio del cristianesimo la questione di celebrare degnamente il memoriale della passione, morte e risurrezione di Cristo è stata di grande importanza. Il nome che usiamo oggi – il Santo Triduo Pasquale – è stato usato per la prima volta dal *Missale Romanum* di Paolo VI del 1970. Tuttavia, una tradizione di celebrazione liturgica del triduo iniziò a formarsi già nel II secolo¹. Nel corso degli anni, la tradizione della Chiesa occidentale ha sviluppato le usanze liturgiche di questi giorni più importanti. Nonostante la ripresa della tendenza in ambito liturgico a risalire alle origini delle celebrazioni liturgiche della Chiesa, la ricerca sulle pratiche e sul significato dei riti pasquali nel Medioevo è ancora scarsa, così come l'analisi di questo tempo speciale nel periodo carolingio-francese. Lo stato attuale della ricerca permette di formulare conclusioni generali sull'origine di alcuni riti. In questo studio, tuttavia, vogliamo concentrarci su una fase specifica della liturgia della Chiesa: il Medioevo carolingio. Esistono studi sull'opera di Amalario di Metz, che però non si concentrano strettamente sullo studio dei riti liturgici in sé,

¹ Cf. Bogusław Nadolski, "Triduum Paschalne," in *Leksykon liturgii*, ed. Bogusław Nadolski (Poznań: Pallottinum, 2006), 1613; Kazimierz Lijka, "Uczestnictwo wiernych w liturgii Triduum Paschalnego," *Teologia Praktyczna* 3 (2002), 211–26.

ma sulla scoperta delle caratteristiche del metodo allegorico da lui utilizzato². Di conseguenza, scopriamo qui uno spazio per lavorare su questo importante argomento. In questo articolo analizziamo il lavoro di Amalario di Metz, che presenta un'interpretazione del periodo di preparazione alla Pasqua presentato nel primo libro del *Liber officialis*. Presenteremo i riti e le usanze della Cena del Signore, del Venerdì Santo e del Sabato Santo dal punto di vista dell'autore medievale. Lo scopo del nostro studio sarà quello di esaminare il significato teologico, simbolico e spirituale che Amalario dà ai vari riti di questi giorni speciali.

La Cena del Signore

Sul simbolismo della Cena del Signore in sé, l'autore non ci dice molto. Fa notare che il suo nome deriva dal banchetto consumato da Gesù con i suoi discepoli il giorno prima della sua morte in croce. Descrive anche questa cena secondo il racconto di San Giovanni (cf. Gv 13,1–30). Come elemento collegato alla Cena del Signore, l'autore parla del rito della lavanda dei piedi, senza tuttavia fornire informazioni sul suo posto specifico nella liturgia. Inoltre, sottolinea l'usanza di togliere le tovaglie dagli altari e ne spiega il significato.

La lavanda dei piedi

Amalario ci dà un'interpretazione del rito della lavanda dei piedi in ricordo di quello che Cristo fece ai suoi discepoli nell'Ultima Cena³. Tuttavia, egli ci

² Cf. Allen Cabaniss, *Amalarius of Metz* (Amsterdam: North-Holland Publishing, 1954); Bogusława Frontczak, "Alegoryczna interpretacja Liturgii Godzin w ujęciu Amalarego z Metzu," *Seminare* 28 (2010), 15–28, <https://doi.org/10.21852/sem.2010.28.02>; Bogusława Frontczak, "Alegoria w liturgii w świetle *expositiones missae* z IX wieku" (PhD diss., Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, 2022), accessed November 20, 2023, <http://bc.upjp2.edu.pl/Content/5853/Alegoria%20w%20liturgii%20repor.pdf>; Pierandrea Rigo, *L'epistolario di Amalario di Metz: il suo contesto, il suo contenuto e i suoi rapporti con il Liber Officialis*, Tesi di laurea in Storia Medievale (Torino: Università degli Studi di Torino, 2021); Pierandrea Rigo, *La civiltà liturgica carolingia nel Liber Officialis di Amalario di Metz*, Tesi di laurea in Storia Medievale (Torino: Università degli Studi di Torino, 2019); André Vauchez, *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, 3rd ed. (Milano: Vita e Pensiero, 2006).

³ Il rito della lavanda dei piedi apparve nella Chiesa fuori Roma intorno al IV secolo ed era legato alla liturgia battesimale. Era una sorta di complemento al lavaggio battesimale; cf. Ambrosius, *Explanatio symboli, De sacramentis, De mysteriis, De paenitentia, De excessu*

trasmette una forma ancora diversa da quella che conosciamo oggi, quando il sacerdote lava i piedi a dodici persone. Nel *Liber officialis* si parla anche del lavaggio del pavimento del tempio, che simboleggia i piedi dei fedeli. Pure sant'Isidoro di Siviglia parla di questa usanza e indica la tradizione di lavare la pavimentazione, le pareti e gli altari situati nella chiesa⁴. Amalario sottolinea inoltre che la chiesa come edificio diventa un segno della Chiesa come comunità: "Parietes domus, vocabulum habent Ecclesiae quia continent Ecclesiam, non sunt ipsi Ecclesia [...] Ac per hoc quia Ecclesia non parietes domus"⁵ (LO I 12, 36–37). Egli intende quindi la Chiesa come la comunità delle persone che professano la fede in Cristo. Di conseguenza, riferendosi per analogia all'edificio ecclesiastico, paragona il pavimento del tempio ai fedeli: "Pavimentum ecclesiae, auditores magistrorum significat. Lavatio domus, quae nuncupative Ecclesia dicitur, est signum lavationis pedum fratrum: lavatio pedum fratrum, signum est remissionis peccatorum, sive quando a Domino remittuntur, sive invicem a nobis ipsis" (LO I 12, 39).

Occorre quindi distinguere il significato della lavanda dei piedi da quello della pulizia del pavimento della chiesa. La pulizia del pavimento della chiesa esprime simbolicamente la lavanda dei piedi di tutti coloro che ascoltano la Parola di Dio e costruiscono la comunità visibile della Chiesa. D'altra parte, il gesto stesso della lavanda dei piedi è compiuto come segno di purificazione dai peccati: i piedi, infatti, rappresentano la nostra vita quotidiana. Il più delle volte sono esposti al mondo che ci circonda e, attraverso le tentazioni, ci allontanano da Dio. Non è quindi possibile evitare il peccato delle nostre passioni, ma tornare sempre con il lavaggio a uno stato di grazia. Amalario ci ricorda in questo contesto che il Giovedì Santo nella tradizione era il giorno della fine della penitenza pubblica dei peccatori e della solenne riconciliazione con la Chiesa (cf. LO I 12, 40). Nel simbolismo di questo giorno è racchiuso il perdono dei

fratris, De obitu Valentiniani, De obitu Theodosii, ed. Otto Faller, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 73 (Vindobonae: Hölder-Pichler-Tempsky, 1955) 81–82. A partire dal VII secolo, i vescovi lo introducono nelle loro cattedrali nella liturgia della Cena del Signore, alla fine dei vesperi. Nel XII secolo entra nella liturgia papale. La riforma del Concilio Vaticano II ha cambiato il luogo di questo rito, spostandolo dalla fine della Messa dopo l'omelia; cf. Bogusław Nadolski, "Mandatum," in *Leksykon liturgii*, ed. Bogusław Nadolski (Poznań: Pallottinum, 2006), 869–72.

⁴ Cf. Isidore de Séville, *Sancti Isidori episcopi Hispalensis De ecclesiasticis officiis*, ed. Christopher M. Lawson, *Corpus Christianorum. Series Latina* 113 (Turnhout: Brepols, 1989), I 29, 2.

⁵ Metensis Amalarius, *Liber officialis*, vol. 2 of *Amalarii Episcopi opera liturgica omnia*, ed. Joanne Michaelae Hanssens, *Studi e testi* 139 (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948), I 12, 36–37 (dopo: LO).

peccati in preparazione alla celebrazione della Pasqua, la liberazione dell'uomo dalla schiavitù del peccato.

Nell'interpretazione dell'autore del *Liber officialis* non possono mancare riferimenti al significato di particolari periodi della storia mondiale. Amalario, basandosi sull'interpretazione di sant'Agostino⁶, indica che sono sei (cf. LO I 8, 10–11). Per una corretta comprensione del contesto, vale la pena ricordare, ad esempio, che il periodo quattro dura fino alla cattività babilonese, seguito dal periodo cinque, fino alla nascita di Cristo. È la fase del progressivo declino e della degradazione di Israele, che sprofonda nella miseria politica e spirituale (cf. LO I 12, 41–43). Simboleggia l'essere sotto l'autorità della Legge. Con la venuta del Salvatore nel mondo, inizia il sesto periodo, che porta il rinnovamento attraverso l'opera di redenzione compiuta da Gesù. Egli pose fine ai giorni dell'antica Legge attraverso il mistero della sua passione, morte e risurrezione, che aveva già previsto il giovedì nell'ultima cena. Questo giorno va quindi inteso come il momento in cui la Legge dell'Antica Alleanza ha cessato definitivamente di valere: “Lex non solvebat peccata, sed puniebat. Christus in quinta feria veteri legi finem dat, peccata absolvit” (LO I 12, 52). Questa analisi piuttosto complessa, basata sul simbolismo dei periodi storici, giustifica in ultima analisi che il Giovedì Santo è il giorno speciale riservato al perdono dei peccati e alla concessione dell'assoluzione.

Spogliare gli altari

Il *Liber officialis* fornisce ancora una breve interpretazione del rito della spogliazione degli altari, noto anche oggi. Il rito consiste nel rimuovere le tovaglie e tutte le decorazioni dall'altare dopo il completamento della liturgia della Cena del Signore. In questo modo, Gli altari spogliati, devono rimanere fino al Sabato Santo. Amalario, citando le parole di Beda il Venerabile, ci ricorda che l'altare è sempre un simbolo di Cristo stesso⁷. Privarlo del suo rivestimento indica quindi una sorta di carenza. In questo caso, l'autore afferma che si tratta di un riferimento all'abbandono di Cristo da parte degli Apostoli dopo la sua cattura nel Getsemani (cf. Gv 16,31–32; Mt 26,56). Gli altari spogliati indicano che Gesù soffre da solo, in attesa del giudizio e muore anche senza il sostegno di coloro che ha reso suoi discepoli.

⁶ Cf. Augustinus Hipponensis, “De consensu evangelistarum,” in *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 34 (Parisiis: Garnier, 1865), 1075–80.

⁷ Cf. Beda Venerabilis, “De tabernaculo et vasis eius,” in *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 91 (Parisiis: Garnier, 1862), 493–94.

Venerdi Santo

Passiamo ora all'analisi di un altro giorno di preparazione alla Pasqua – il Venerdì Santo. Amalario ricorda il nome ebraico di questo giorno – *Parascheve*, che si traduce con la preparazione. In questo giorno gli ebrei preparavano ciò che sarebbe servito per il sabato. L'autore nota un riferimento numerico che allude al sesto giorno della creazione del mondo, quando fu creato – il coronamento della fatica di Dio. Il numero sei ci ricorda anche il sesto periodo della storia del mondo, il momento prefigurato dai profeti della manifestazione di Dio in carne umana e della redenzione dell'umanità (cf. LO I 13, 1–2). Interpretando i riti e le usanze del Venerdì Santo, presenteremo un'analisi della liturgia della parola, il significato della venerazione della croce e la questione della distribuzione della Comunione dalla riserva eucaristica conservata in precedenza.

Liturgia della parola

La prima lettura è tratta dal Libro dell'Esodo (cf. Es 12,1–11) e descrive la preparazione dell'agnello pasquale e le regole per mangiarlo durante la Pasqua. Amalario interpreta: "Dominus noster est agnus, qui incipiente quintadecima luna traditus est, et crucem ascendit parasceve" (LO I 13, 3). Leggendo questo passo nel contesto della Pasqua di Cristo, si capisce che solo Lui è l'Agnello che ha tolto i peccati di tutto il mondo. Viene poi recitato un responsorio composto da quattro versetti tratti dal Libro di Abacuc (cf. Ab 3,2–3). Questi simboleggiano i quattro elementi che il Figlio dell'uomo ha preso su di sé attraverso l'incarnazione: terra, acqua, aria e fuoco. Essi, in Cristo, sono stati appesi alla croce per essere rinnovati. Amalario aggiunge che i due sgherri crocifissi ai lati di Gesù sono il compimento delle parole della Scrittura sulla morte tra due animali. Egli sostiene che il passo in cui se ne parla fa parte del responsorio, ma in realtà non vi troviamo tali parole (cf. LO I 13, 4–5). L'orazione che precede la seconda lettura, tratta dal Libro di Osea, mostra i due atteggiamenti che una persona può assumere di fronte all'emergere dell'angoscia o della preoccupazione causata dalla grazia di Dio⁸. Giuda e uno dei malfattori appesi accanto a Gesù rappresentano

⁸ Testo di questa preghiera: "Deus, a quo et Judas reatus sui pœnam, et confessiõnis suæ latro præmium sumpsit, concède nobis tuæ propitiatiõnis effectum: ut, sicut in passiõne sua Jesus Christus, Dõminus noster, diversâ utrisque întulit stipendiâ meritõrum; ita nobis, ablato vetustatis errore, resurrectiõnis suæ grâtiâ largiatur" (Alceste Catella et al., eds., *Liber sacramentorum Paduensis: [Padova, Biblioteca capitolare, cod. D 47], Monumenta Italiae Liturgica* 3 [Roma: CLV, 2005], 237).

coloro che non si pentono ma, al contrario, si allontanano da Dio nonostante l'esperienza vissuta al suo fianco. Al contrario, l'altro ladrone che soffre sulla croce, professando la fede nella vita eterna, incarna coloro che si pentono con frutto. Così, nonostante le loro precedenti malefatte, possono ascoltare la parola di invito al paradiso e sperimentare la certezza della salvezza (cf. LO I 13, 5). La seconda lettura, secondo Amalario, è stata aggiunta per ricordarci che siamo chiamati a seguire Gesù (cf. LO I 13, 6–7). Essa esorta l'ascoltatore a tornare al Dio che ha rimproverato il suo agire nel peccato, ma ha il potere di guarirlo e di curarlo dalle ferite che gli ha inferto. Il nostro suffragio e la nostra imitazione di Cristo ci porta alla salvezza: "In ista resurrectione demonstratur utilitas imitationis nostrae, quia si compatimur, et conregnabimus" (LO I 13, 8). Il testo del *Tractus*, che segue la seconda lettura, è costituito dalle parole del Sal 91. Amalario nota che è piuttosto lungo, poiché dobbiamo considerare la promessa di ciò che abbiamo ascoltato nella lettura dal Libro di Osea. Il salmista offre la speranza di vedere la salvezza eterna e la lunga vita, cioè di stare con Dio in cielo. Per questo motivo, siamo ancora una volta incoraggiati a imparare da Cristo ad accettare la sofferenza e a sopportare le avversità, perché solo così si può realizzare la speranza della gioia eterna (cf. LO I 13, 9–12). Infine, c'è la proclamazione della Passione secondo Giovanni, che ci permette di vedere Gesù Cristo stesso sulla croce. Al termine, due diaconi tolgono dall'altare la tovaglia che era stata stesa per la lettura del Vangelo. L'autore interpreta questo come il momento in cui gli Apostoli fuggono, lasciando Gesù da solo, come abbiamo scritto prima. Tuttavia, in questa tovaglia, Amalario scorge l'apostolo Giovanni nel giorno del Venerdì Santo: "Potest in hac sindone intelligi specialiter Joannes, qui perseveravit cum Domino usque ad crucem, qui et audivit, Ecce mater tua; et postea propter metum Judaeorum se occuluit more furum" (LO I 13, 13).

Dopo la descrizione della morte di Cristo, vengono lette le preghiere. Seguendo il consiglio di Papa Innocenzo I, non vengono cantate per trasmettere il dolore e lo sconforto degli Apostoli nascosti dalla paura della morte. Per evidenziare le sofferenze e angosce dopo la perdita del Maestro, non viene celebrata la Messa (cf. LO I 13, 14). Tuttavia, le preghiere dette per molte intenzioni⁹ sono l'attuazione del comando di Gesù di pregare gli uni per gli altri, persino per i propri nemici. Egli prega anche sulla croce e, un attimo prima di morire, raccomanda al Padre i suoi persecutori. Da qui la necessità di rivolgere richieste

⁹ Il testo che costituisce il contenuto di queste invocazioni si trova nel *Sacramentario Gregoriano*. Le invocazioni sono composte da due parti: un annuncio delle intenzioni e una preghiera rivolta a Dio che ricorda la colletta della Messa; cf. Hans Lietzmann, ed., *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar* (Münster: Aschendorff, 1921), 47–49.

a Dio in questo momento della liturgia (cf. LO I 13, 15–16). Il *Liber officialis* lascia una nota interessante: durante le invocazioni tutti si inginocchiano. Tuttavia, nel caso in cui la richiesta è rivolta per gli ebrei, si resta in piedi. In questo modo, si ricorda il beffardo inginocchiarsi dei membri di quella nazione durante la Via Crucis di Gesù sul Calvario (cf. LO I 13, 17).

Al termine dell'analisi relativa alla liturgia della parola, vogliamo ancora menzionare un'usanza del Venerdì Santo ricordata nell'opera di Amalario. Si tratta della tradizione di abbandonare in questo giorno il bacio di pace, presente soprattutto durante la celebrazione dell'Eucaristia. Ciò è supportato dal fatto del tradimento di Giuda che, attraverso un falso bacio, ha consegnato il suo Maestro alla morte. In questo modo, si vuole dare una lezione a tutti di grande rispetto per questo segno, che non deve mai essere disonorato usandolo per il tradimento: "Quod dico tale est: locutione et opere debemus subditis monstrare, vitandum esse malum Judae. Signo doloso traditus est Christus: nec mirum si ea intermittamus, ut nostra distinguantur a Judaismo" (LO I 13, 18).

Adorazione della croce

Nella sua opera l'autore presenta informazioni sull'usanza dell'adorazione della croce il Venerdì Santo. Sottolinea la grandezza e l'importanza di questo segno per tutti i cristiani: "Crux ab initio, ex quo eam Dominus beavit sanguine suo, ab omnibus fidelibus verbis et operibus glorificata est" (LO I 14, 1). A causa della salvezza che si è compiuta sull'albero della croce, esso è sempre innegabilmente da onorare e rispettare, soprattutto nel giorno della passione e morte di Cristo. Amalario indica i modi in cui il segno della nostra salvezza può essere onorato. Nel passo citato sopra, abbiamo una risposta: attraverso le parole e le azioni. Durante l'adorazione ci si riferisce alle parole pronunciate ad alta voce e pubblicamente nel tempio, ma si può estendere anche a tutte le parole che escono dalla nostra bocca. In ogni momento della nostra vita, possiamo adorare il segno della passione del nostro Signore nella preghiera, proclamando la verità della salvezza che si è compiuta sulla croce. La glorificazione del simbolo della vittoria sul male, oltre che con le parole, si realizza anche con le nostre azioni. Il sopportare quotidianamente con coraggio le sofferenze e le varie difficoltà, il seguire senza compromessi gli insegnamenti contenuti nel Vangelo, è la proclamazione della gloria della croce. L'autore indica anche i gesti che esprimono la nostra riverenza per la croce durante la stessa adorazione del Venerdì Santo. Nel *Liber officialis* leggiamo: "Post haec monet libellus memoratus ut praeparetur crux ante altare, quam salutant et osculantur omnes" (LO I 14, 1). Il primo gesto di riverenza

verso la croce è il bacio, che esprime soprattutto l'amore e il rispetto per l'altra persona. Un altro modo, dal contenuto molto profondo, diventa l'atteggiamento di prostrazione. Esso esprime l'umiltà con cui ci poniamo di fronte al Dio potente che, per la nostra salvezza, si è umiliato e si è lasciato appendere sulla croce: "Si hujus mortis imitatores esse debemus, necnon et humilitatis oportet esse. Unde prosternimur ante crucem, ut fixa humilitas mentis, per habitum corporis demonstratur. Humilitatem mentis non possumus amplius monstrare, quam ut totum corpus ad terram prosternatur" (LO I 14, 5).

L'adozione di una posizione reclinata dimostra la nostra interiorità, che si unisce alla sofferenza del Salvatore. Amalario giustifica la necessità di rispettare l'albero della croce paragonandolo all'albero della vita del giardino dell'Eden. Il primo Adamo, non avendo mostrato l'obbedienza a Dio, perse la possibilità di godere dei frutti della felicità eterna. Tuttavia, il nuovo Adamo – Cristo, attraverso un atteggiamento di obbedienza al Padre, ha piantato l'albero della vita al centro del giardino in cui viviamo, la Santa Chiesa (cf. LO I 14, 15–18). L'interpretazione di Amalario è quindi molto simile a quanto scrive sant'Isidoro nel *De ecclesiasticis officiis*. L'albero al tempo del primo Adamo divenne la causa del male dell'uomo, mentre attraverso l'obbedienza del nuovo Adamo, l'albero recuperò il suo valore come rimedio al veleno della disobbedienza del primo uomo¹⁰.

La questione della comunione del Venerdì Santo

Per quanto riguarda la pratica di lasciare la riserva eucaristica per il giorno successivo, troviamo un'obiezione nell'opera di Amalario qualche passo prima¹¹. L'autore commenta nuovamente la questione nel quindicesimo capitolo del primo libro del *Liber officialis*. Egli riferisce che un certo libro liturgico riporta l'usanza di dare la comunione ai fedeli al termine dell'adorazione della croce. I due presbiteri portano il Corpo del Signore precedentemente consacrato e la coppa di vino, che diventa il Sangue del Signore, immergendovi il Corpo del Signore¹². L'autore, tuttavia, mantiene il suo precedente punto di vista sull'argomento,

¹⁰ Cf. Isidore de Séville, *Sancti Isidori episcopi Hispalensis De ecclesiasticis officiis*, ed. Christopher M. Lawson, Corpus Christianorum. Series Latina 113 (Turnhout: Brepols, 1989), I 30, 1.

¹¹ Ne parla per la prima volta quando parla della liturgia della Messa della Croce celebrata la mattina del Giovedì Santo: cf. Cf. LO I 12, 34.

¹² Questa pratica è confermata da: "Ordo Romanus XXVII," in *Les textes (suite)*. (*Ordines XIV–XXXIV*), vol. 3 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, by Michel Andrieu, *Spicilegium sacrum Lovaniense* (Louvain, 1951), nos. 44–50; "Ordo Romanus XXVIII," in

citando come argomento le parole di Gesù che afferma che non avrebbe più consumato da questo calice fino a quando non si sarebbe seduto nel regno di suo Padre (cf. Lc 22,18). Inoltre, ricorda che Cristo consacra il suo Corpo e il suo Sangue attraverso la sua passione sulla croce, poi lo rinnova attraverso la sua gloriosa risurrezione e consuma il pasto solo con i suoi discepoli. Essi si sono nutriti del Corpo e del Sangue di Cristo nell'Ultima Cena, poi hanno digiunato nel dolore fino a cenare con Cristo dopo la sua risurrezione. La conclusione è quindi che bisogna aspettare la Pasqua. Questa proposta è supportata anche dalla prassi papale: "De qua observatione interrogavi Romanum archidiaconum, et ille respondit: In ea statione ubi apostolicus salutat crucem, nemo ibi communicat" (LO I 16, 1).

Sabato Santo

L'autore del *Liber officialis* individua nel riposo e nella veglia l'atteggiamento più importante da adottare nel Sabato Santo. In quel giorno non si celebra la Messa (cf. LO I 16, 1). Sant'Isidoro di Siviglia ci ricorda che la motivazione di questo riposo fa riferimento alla creazione del mondo e al fatto che Cristo giace nel sepolcro, rappresentando un'anticipazione del riposo dopo la risurrezione del corpo, annunciata da Gesù durante il suo insegnamento terreno¹³. La consapevolezza di avvicinarsi al momento della risurrezione di Cristo dai morti stimola il credente ad attendere con fede questo avvenimento, manifestando nell'attesa il desiderio di partecipare alla risurrezione. Secondo il commento di San Girolamo¹⁴, citato da Amalario, l'ora del momento atteso sarà la mezzanotte. Come nel caso della Pasqua in cattività, l'angelo del Signore attraversò la terra d'Egitto a quell'ora, così a mezzanotte verrà il Cristo risorto. Per questo è importante terminare la veglia il giorno successivo (cf. LO I 16, 2-3).

Tuttavia, la celebrazione della Pasqua stessa è preceduta da diversi riti importanti e usanze legate ai sacramenti dell'iniziazione cristiana dati ai catecumeni. Secondo la concezione di Amalario, questi non dovrebbero ancora essere inclusi nella celebrazione della Pasqua vera e propria, ma piuttosto nel processo di preparazione alla celebrazione della risurrezione di Gesù; pertanto, presenteremo

Les textes (suite). (*Ordines XIV-XXXIV*), vol. 3 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, by Michel Andrieu, Spicilegium sacrum Lovaniense (Louvain, 1951), nos. 41-47.

¹³ Cf. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, I 31, 1-2.

¹⁴ Cf. Hieronymus, "Commentariorum In Evangelium Matthaei Libri Quattuor," in *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 26 (Parisiis: Garnier, 1845), 185.

di seguito l'interpretazione di questi riti contenuta nel *Liber officialis*. Va notato che questi riti celebrati il Sabato Santo sono per lo più legati al completamento del cammino dei catecumeni per ricevere i sacramenti dell'iniziazione cristiana. Inoltre, il modo piuttosto incoerente in cui vengono analizzati i vari elementi rende difficile decifrare l'ordine e il tempo della loro celebrazione. A questo scopo, ci avvaliamo di libri liturgici contemporanei ad Amalario.

Benedizione degli agnelli di cera

Una delle usanze del Sabato Santo, riportata nell'opera di Amalario, è la benedizione degli agnelli di cera mescolati con olio¹⁵. Nel loro simbolismo, essi si riferiscono a Cristo, che è diventato l'Agnello sacrificato per noi: "Quando agnum de cera videmus, Agnus praefiguratus et in Pascha immolatus ad memoriam reducitur" (LO I 17, 2). Nell'interpretazione di Papa Gregorio I, il favo incastonato nella cera esprime le due nature di Cristo: il miele è la sua divinità, mentre la cera indica la sua umanità (cf. LO I 17, 1). Gli agnelli benedetti vogliono quindi ricordarci Cristo, che veramente nella sua carne si è offerto per la salvezza dell'uomo. Durante l'ottava di Pasqua, i fedeli li portano nelle loro case come incenso profumato, in modo che riempiano tutta la casa con la loro fragranza (cf. LO I 17).

Benedizione del cero pasquale

Amalario spiega il significato della benedizione del cero. Conosciamo già il significato della cera, che è un simbolo della natura umana di Cristo. Il cero pasquale acceso viene benedetto, "quia humanitas Christi, postquam assumpta est a divinitate, semper fuit illuminata" (LO I 18, 5). L'autore trova qui un collegamento con l'Antico Testamento. Quando gli israeliti uscirono dall'Egitto di notte, in mezzo alle tenebre, furono guidati da una colonna di fuoco¹⁶. Il cero benedetto dal diacono, ha lo scopo di guidare i catecumeni al sacramento del

¹⁵ L'esistenza di questa usanza nel contesto delle consuetudini papali a Roma è confermata; "Ordo Romanus XXVI," in *Les textes (suite)*. (*Ordines XIV-XXXIV*), vol. 3 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, by Michel Andrieu, Spicilegium sacrum Lovaniense (Louvain, 1951), nos. 6-8.

¹⁶ Cf. Kazimierz Lijka, "Symbolika nocy i ognia wigilii paschalnej," *Teologia Praktyczna* 2 (2001), 31-33; Kazimierz Lijka, "Symbolika liturgii wigilii paschalnej," *Seminare* 17 (2001), 160-62.

battesimo; come una luce in mezzo alle tenebre, conduce con fiducia alla destinazione prevista. Amalario collega anche il simbolismo di questo cero alla Terza Persona della Santissima Trinità: “Si enim cereus rutilans illam humanitatem designat quae illuminavit omnem hominem venientem in hunc mundum, profecto et personam Spiritus sancti in eodem cereo debemus intelligere, quae obumbrat casto corpori, ne inficiatur aestu concupiscentiae” (LO I 18, 4).

Questa candela diventa simbolo di seguire con sicurezza la guida della vera luce – che è Dio. Lui viene a noi come uomo in Cristo e ci protegge con la potenza dello Spirito Santo. Questo cero precede il vescovo in processione, proprio come la colonna di fuoco guidò Israele attraverso il deserto (LO I 18, 6).

Più avanti, l'autore, riferendosi ai libri liturgici¹⁷, parla di accendere un'altra candela per simboleggiare il gruppo apostolico. Questa seconda candela dovrebbe ricevere la sua luce dalla prima, cioè dal Cristo. Amalario mostra che gli Apostoli portano la luce dell'insegnamento di Cristo e non la propria, quindi: “utrique sint in ecclesia, utrique praecedant catechumenos nostros ad baptismum, praecedant nos ad terram promissionis. Christi apostolorumque constitutione diligentissima cura debemus observare. Per se Christus illuminat Ecclesiam, illuminat et per apostolos” (LO I 20, 2–3).

Liturgia della parola

Chi si prepara al battesimo ha bisogno, oltre che della luce del cero pasquale, dell'illuminazione dell'insegnamento della parola di Dio. Per spiegare la struttura delle letture utilizzate durante la liturgia della parola che precede i riti del battesimo, l'autore utilizza l'immagine della tavola che Mosè, maestro del popolo eletto, aveva nella sua tenda. Questa tavola aveva quattro gambe (cf. LO I 19, 2), così la liturgia ha quattro letture che evidenziano le quattro comprensioni della parola di Dio. Oltre alle lezioni, vengono eseguiti i cantici e le preghiere del sacerdote. La loro struttura, però, come vedremo più avanti, non è uniforme.

La prima gamba della tavola rivela la dimensione storica e salvifica della storia presente nelle pagine della Scrittura. Segue una lettura della Genesi sulla creazione del mondo e dell'uomo (cf. Gen 1,1–2,2) e il sacerdote chiede in preghiera affinché Dio dia al catecumeno gli strumenti spirituali per resistere ai piaceri

¹⁷ Cf. “Ordo Romanus XXIV,” in *Les textes (suite). (Ordines XIV–XXXIV)*, vol. 3 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, by Michel Andrieu, *Spicilegium sacrum Lovaniense* (Louvain, 1951), nos. 41.

materiali del mondo¹⁸. La seconda lettura ricorda la gloria di Dio che si rivela nel condurre gli israeliti fuori dall'Egitto, terra di schiavitù, e nell'attraversare il Mar Rosso (Cf. Es 14,24-15,1). Il cantico eseguito dopo entrambe le letture è un canto di lode al Signore per l'opera di liberazione del popolo eletto¹⁹, è uno solo perché i testi delle letture sono accomunati dalla dimensione storico-salvifica che rappresentano. Il sacerdote nella preghiera chiede a Dio che i popoli lavati nell'acqua della rigenerazione – nel battesimo – possano entrare nell'eredità eterna del regno del Padre²⁰.

La seconda gamba della tavola ci ricorda l'interpretazione allegorica della Bibbia, cioè la scoperta della presenza di Cristo e della Chiesa, nascosta nella realtà misteriosa della parola di Dio. La lettura del Libro di Isaia (cf. Is 4,1-6) non è una rappresentazione storica della storia di Israele, ma una prefigurazione poetica degli eventi che seguiranno alla venuta del Messia, unto con i sette doni dello Spirito Santo. Egli compirà la restaurazione e ristabilirà la piena libertà. Questo brano, secondo Amalario, prefigura anche l'esistenza della Santa Chiesa, che si servirà dello Spirito Santo per purificare l'umanità dalla sporcizia del peccato e riportarla alla santità. Il testo del cantico²¹ proviene dal capitolo successivo di Isaia e prefigura la sinagoga, dove si insegna e si spiega la parola di Dio. Pertanto, il sacerdote nella preghiera osserva che anche nell'Antico Testamento Dio parla della salvezza dell'uomo, che Cristo compie e realizza. Per capire e realizzare questo nella vita della Chiesa abbiamo bisogno di misericordia²².

La gamba successiva della tavola simbolica di Mosè indica l'aspetto morale della parola di Dio, che il credente in Cristo vive. Il brano del Libro di Isaia, che costituisce la quarta lettura della liturgia della parola (cf. Is 55,2-3), insegna i frutti della fedeltà a Dio, dell'adempimento dei suoi comandi nella vita quotidiana, della vita secondo la sua legge. Non si tratta però di beni terreni o materiali, ma di beni eterni (cf. LO I 19,12). Poiché questa lezione unisce due

¹⁸ “Deus, qui mirabiliter creasti hominem, et mirabilius redemisti, da nobis contra, oblectamenta peccati mentis ratione persistere, ut mereamur ad gaudia aeterna pervenire” (Gregorius I, “Liber sacramentorum,” in *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 78 [Parisiis: Garnier, 1862] 87).

¹⁹ Viene da Es 15. Tuttavia, non sappiamo per quanto tempo una sezione di questo cantico sia stata cantata nella liturgia.

²⁰ “Deus cujus antiqua miracula in praesenti quoque saeculo coruscare sentimus, praesta, quaesumus, ut sicut priorem populum ab Aegyptiis liberasti, hoc ad salutem gentium per aquas baptismatis opereris” (Gregorius I, “Liber sacramentorum,” 87).

²¹ Molto probabilmente sono stati cantati due versetti: Is 5,1-2.

²² “Deus, qui nos ad celebrandum pa chae sacramentum utriusque Testamenti paginis instruis, da nobis intelligere misericordiam tuam, ut ex perceptione praesentium firma sii exspectatio futurorum” (Gregorius I, “Liber sacramentorum,” 87-88).

temi: le buone maniere nella vita quotidiana e il desiderio di una patria celeste, vengono eseguiti due cantici²³. Essi si riferiscono a questo tema esprimendo il desiderio di essere riempiti di Dio e la necessità di riconoscere la sua potenza e la sua grandezza. Il sacerdote chiede poi a Dio di prendersi cura dei catecumeni che stanno per ricevere il sacramento del battesimo, affinché vivano secondo le buone maniere e perseguano il regno dei cieli²⁴.

L'ultima gamba della tavola dell'istruzione di Dio richiama l'attenzione sul suo senso anagogico, cioè sull'indicazione di una realtà molto più profonda, che è la vita eterna. La parola di Dio non si limita alla dimensione terrena, ma fa sempre riferimento alla necessità di ottenere la ricompensa eterna. Questa dimensione è evidente nel canto del Sal 41 e assume un aspetto particolare quando mettiamo queste parole in bocca ai catecumeni che stanno per rinascere nel battesimo per la vita eterna. Essi attendono con ansia di entrare nella realtà del regno eterno, in unione con Dio, grazie all'apertura della fonte di acqua viva – la grazia sacramentale. Nella preghiera il sacerdote raccomanda a tutti noi che, mentre ci sforziamo di celebrare la Pasqua, possiamo desiderare di rimanere alla fonte della vita²⁵.

Unzione con olio dei catecumeni, esorcismo e *redditio simboli*

Il Sabato Santo rappresenta il momento della celebrazione degli ultimi riti per preparare i catecumeni al sacramento del battesimo. In questo contesto, Amalario interpreta l'unzione dei candidati con l'olio²⁶. In primo luogo, il vescovo recita la preghiera di esorcismo sul candidato e, toccando le narici e le orecchie, pronuncia le parole: *Effatha*. Poi unge il catecumeno sulla schiena e sul petto.

²³ Si tratta molto probabilmente di frammenti di Sal 41; Sal 24; Dt 32,1–4.

²⁴ “Deus, qui Ecclesiam tuam semper gentium vocatione multiplicas, concede propitius ut quos aqua baptismatis abluis, continua protectione tuearis” (Gregorius I, “Liber sacramentorum,” 87).

²⁵ “Concede, quesumus, omnipotens Deus, ut qui festa paschalia agimus, coelestibus desideriis accensi, fontem vitae sitiamus” (Gregorius I, “Liber sacramentorum,” 88).

²⁶ Amalario colloca l'interpretazione di questo rito dopo la liturgia della parola, che sembrerebbe appartenere alla parte chiamata Veglia pasquale. Al contrario, l'*Ordo Romanus XI* indica la celebrazione dei riti in questione al mattino; “Ordo Romanus XI,” in *Les textes (suite)*. (*Ordines I–XIII*), vol. 2 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, by Michel Andrieu, Spicilegium sacrum Lovaniense (Louvain, 1960), nos. 86–89. Inoltre, il modo di celebrare questo rito presentato da Amalario si trova in: Catella, *Liber sacramentorum Paduensis*, 243–44. La spiegazione più profonda troviamo: Lijka, Kazimierz. “Utracone walory oleju katechumenów?” *Liturgia Sacra* 18, no. 1 (2012): 51–70.

L'atto dell'unzione esprime il rafforzamento del catecumeno per compiere con coraggio la missione che ha intrapreso: annunciare e custodire le verità della fede è come ricevere e indossare una corazza contro gli attacchi di forze ostili:

Per cogitationes pravas et opera diabolus nos corrumpit; propterea munimur oleo exorcismi, id est, scuto fidei in scapulis, quae sunt habiles ad portanda onera, per quas intelligere possumus opera, ut expulsa opera diaboli non habeant locum redeundi. Similiter et in pectore pro munimine cogitationum. Uncio forinseca ostendit quid intus operetur Spiritus sanctus ad invocationem sacerdotis (LO I 26, 6).

Nei primi secoli della Chiesa, l'importanza dell'olio era legata alla condizione dell'atleta, che lo usava per rafforzare il suo corpo. Così, come spiega san Girolamo, questa unzione ha un significato rafforzativo nella lotta contro lo spirito maligno²⁷. Dopo l'unzione, vengono poste tre domande riguardanti la rinuncia a Satana, ai suoi affari e al suo orgoglio. A tutte queste domande il candidato deve rispondere: "Rinuncio". In questo modo, lo spirito del maligno, che possiede il cuore del credente viene sconfitto e scacciato. Allo stesso modo, il rito è descritto da san Cirillo di Gerusalemme nelle sue *Catechesi mistagogiche*, indicando la necessità della conversione del catecumeno prima di ricevere il battesimo²⁸. Il suo cuore, infatti, appartiene a qualcun altro: al Dio Trino, che lo occupa grazie alla confessione di fede del candidato. Egli risponde alle tre domande del ministro sulla fede in Dio Padre, nel Figlio di Dio e nello Spirito Santo: "Respondet se credere. Expulsae pompae, adoptantur dona vera Spiritus sancti, quae enumerat Isaias" (LO I 26, 11). A Milano, come riferisce sant'Ambrogio, c'era anche l'usanza di volgersi in questo momento verso oriente come simbolo della presenza di Dio e dell'attesa della venuta escatologica del Figlio dell'uomo nell'ultimo momento della storia del mondo²⁹. In questo modo, il candidato viene preparato a vivere adeguatamente l'avvicinarsi del momento in cui riceverà il sacramento del battesimo, diventando membro della comunità ecclesiale³⁰. È anche così che sant'Isidoro di Siviglia giustifica la necessità di trasmettere il Simbolo della fede e di scacciare lo spirito maligno. I misteri fondamentali della fede sono inculcati in questa semplice trasmissione, al fine di mantenerli nel cuore³¹.

²⁷ Cf. Jean Daniélou, *Bible et Liturgie* (Paris: Cerf, 1958), 58.

²⁸ Cf. Daniélou, 38–39.

²⁹ Cf. Daniélou, 44–45.

³⁰ Cf. Lijka, "Utracone walory oleju katechumenów?," 59.

³¹ Cf. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, II 21–22.

Benedizione della fonte battesimale

Amalario tratta il rito della benedizione dell'acqua battesimale, spiegando il simbolismo delle parole, della preghiera e dei gesti compiuti. Lo fa in modo conciso, anche se la preghiera è relativamente lunga³². L'introduzione al testo della benedizione esprime l'invito a Dio ad agire perché chi sia immerso nell'acqua della fonte riceva il sacramento della rinascita entrando a far parte della Chiesa. Il brano successivo ricorda la presenza dello Spirito Santo alla creazione del mondo, quando aleggiava sulle acque, e il diluvio al tempo di Noè, che purificò il mondo dall'iniquità. Queste immagini nella preghiera mostrano la natura lavante dell'acqua battesimale³³. Il sacerdote esorcizza anche l'acqua battesimale, in modo che nessuno spirito maligno possa accedervi. Il ministro pronuncia poi parole di benedizione nel nome di tutta la Trinità, facendo sopra l'acqua il segno della croce. In questo modo, egli porta la presenza di tutta la Trinità – l'Unico Dio – in quest'acqua, che sarà data per intero alla persona che accede al sacramento del battesimo. La parte successiva della preghiera di benedizione dell'acqua, secondo l'interpretazione di Amalario, è un grido per la discesa dello Spirito Santo per poter adempiere adeguatamente al comando di Cristo dato agli Apostoli. Gesù ordina loro di predicare il Vangelo e di battezzare nel nome della Trinità. Tutta la Chiesa è chiamata a questo compito e svolge questa missione sostenuta dalla potenza dell'Altissimo (cf. LO I 25). L'invocazione della presenza e dell'azione dello Spirito Santo è accompagnata dal rito dell'immersione di un cero pasquale benedetto nel fonte battesimale (cf. LO I 26, 1). Secondo l'autore, questa usanza vuole esprimere la discesa dello Spirito Santo, che è la luce che ci aiuta a seguire le vie di Dio. È anche un'espressione del compito che spetterà ai nuovi battezzati – portare la luce di Cristo agli altri popoli: "Dictum est, ut aestimo, quare cerei deponantur in aquam ad invocationem Spiritus sancti, quoniam ipsi Spiritus sancti personam aliquo modo demonstrant" (LO I 26, 6).

³² Il testo su cui si basa Amalario lo troviamo nei sacramentari dell'epoca. Possiamo citare, ad esempio: Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum*, 52–53; Gregorius I, "Liber sacramentorum," 88–89. Nell'*Ordo Romanus XI* si trovano riferimenti allo stesso testo, che cita come fonte il *Gelasianum Vetus*; cf. "Ordo Romanus XI", nos. 92–94.

³³ Qui troviamo un riferimento alla teologia dell'acqua battesimale nell'insegnamento di Ambrogio di Milano che, nel descrivere l'importanza dell'acqua, ricorda la presenza dello Spirito Santo che aleggiava sulle acque alla creazione del mondo (Gen 1,2). Egli indica anche altre immagini bibliche che parlano della natura purificatrice dell'acqua: le acque del diluvio (Gen 6–8); la traversata del Mar Rosso (Es 14); la guarigione di Naaman (2 Re 5); cf. Ambrosius, *Explanatio symboli*, 53–57.

Vale la pena di notare che Amalario spiega il significato del canto delle *Litanie dei Santi*: afferma che avviene due volte, prima del battesimo e dopo il battesimo, e questo è legato a un certo simbolismo che spiega gradualmente. Un'immagine che aiuta a comprendere l'essenza delle Litanie dei Santi è un passo del Libro dell'Apocalisse che mostra Cristo seduto su un trono, circondato da anziani. Egli riceve un costante omaggio e adorazione dai vecchi e dai quattro animali (cf. Ap 4,1-6). L'autore sottolinea due cose. La prima è l'immagine di un mare di vetro che sembra di cristallo (cf. LO I 28, 2). In essa Amalario vede il simbolo del battesimo, il suo valore inestimabile, così come il costoso cristallo. Il secondo motivo indicato dall'autore è l'arcobaleno che circonda il trono tutt'intorno. Esso, in occasione del Diluvio, era una prefigurazione della grazia di Dio e della sua misericordia. Quindi, nel contesto del battesimo, è un simbolo della cura di Dio per la Chiesa (cf. LO I 28, 3). L'immagine dell'arcobaleno è associata alla doppia esecuzione di questa litania: "Quia iris erat in circuitu sedis, aguntur litaniae, et ante baptismum, et post baptismum" (LO I 28, 3).

Unzione con l'olio del crisma da parte del presbitero e imposizione delle mani da parte del vescovo

Amalario, nel presentare il rito dell'unzione del capo del battezzato con la santa croce, ricorda che ci sono testimonianze fin dai tempi di Papa Silvestro su come questo debba essere fatto. Già nei primi secoli questa unzione esisteva e veniva eseguita subito dopo il rito del battesimo. I Padri della Chiesa la spiegano come l'ingresso in Cristo per essere predicatori del suo Vangelo, per offrire la propria vita a Lui e per servire gli altri secondo il suo insegnamento³⁴. Si deve sempre usare l'olio del crisma benedetto dal vescovo, mai un altro³⁵. Amalario fa notare che esiste un'antica usanza di distinguere tra l'unzione fatta da un vescovo e quella fatta da un presbitero (cf. LO I 27, 1). L'unzione fatta dal presbitero prevede la recita di una preghiera per il perdono dei peccati, la quale richiesta di guarigione dalle ferite del peccato originale diventa la via per la vita eterna³⁶. Nel caso in cui l'unzione è fatta dal vescovo, egli chiede in

³⁴ Cf. Daniélou, *Bible et Liturgie*, 158-63.

³⁵ Anche sant'Isidoro di Siviglia si esprime nello stesso modo; cf. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, II 27, 4.

³⁶ "Deus omnipotens, Pater Domini nostri Jesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu sancto, quique dedit tibi remissionem omnium peccatorum, ipse te liniat chrismate salutis in vitam aeternam" (Gregorius I, "Liber sacramentorum," 90).

preghiera doni dello Spirito Santo³⁷, rendendo il battezzato come figlio di Re, liberandolo dalla condizione di servo di schiavo (cf. LO I 27, 5–6). Amalario la interpreta come un qualcosa in più che salva. Un'altra differenza nell'atto dell'unzione con l'olio della croce è che il presbitero la esegue sulla sommità del capo del battezzato, mentre il vescovo la esegue sulla fronte. Ciò è legato al fatto che attraverso l'unzione del vescovo viene dato lo Spirito Santo (cf. LO I 27, 2). Quando il presbitero unge durante il rito battesimale, un'altra unzione da parte del vescovo viene fatta successivamente per portare i doni dello Spirito Santo. In seguito, Amalario fornisce un'altra spiegazione per giustificare la diversa natura dell'azione del vescovo rispetto a quella del presbitero. L'introduzione dei doni dello Spirito Santo è accompagnata da un gesto di imposizione delle mani, che richiama il gesto degli Apostoli verso i loro discepoli. I vescovi sono i successori degli Apostoli e quindi hanno un diritto speciale di impartire lo Spirito Santo ai fedeli con l'imposizione delle mani sul capo. Utilizzando la terminologia biblica, l'autore chiama il battesimo "battesimo dello Spirito Santo", cioè il lavaggio dei peccati, che è simboleggiato dalle vesti bianche. L'imposizione delle mani da parte del vescovo, si può definire "battesimo di fuoco", con l'invio dello Spirito Santo, come a Pentecoste, atto che rafforza il nostro battesimo: "quia Deus ignis consumens est, et calorem praestat vitae aeternae, atque lumen videndi ea quae mortalibus oculis clausa sunt" (cf. LO I 27, 15–27). Amalario è qui molto fedele alla tradizione trasmettendola immutata. La stessa interpretazione è data da sant'Isidoro di Siviglia, che distingue anche tra l'unzione con la croce da parte del presbitero e il gesto dell'imposizione delle mani da parte del vescovo. Entrambi gli autori sono fedeli nel seguire questo antico principio³⁸.

Amalario riflette anche che l'imposizione delle mani con cui viene dato lo Spirito Santo non è una condizione per la salvezza, ma certamente un grande sostegno per progredire nel cammino, perchè la sua assenza non preclude a Dio la possibilità di salvare una persona. L'autore incoraggia, tuttavia, a non trascurare questo rito che sostiene la persona con sette doni dello Spirito Santo a vivere secondo la legge di Dio (cf. LO I 27, 15–27). Sant'Ambrogio ci ricorda

³⁷ "Omnipotens sempiterne Deus, qui regenerare dignatus es hos famulos tuos ex aqua et Spiritu sancto, quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum, emitte in eos septiformem Spiritum tuum sanctum paraclitum de coelis, Spiritum sapientiae, et intellectus, Spiritum consilii et fortitudinis, Spiritum sapientiae et pietatis: adimple eos Spiritu timoris et consigna eos signo crucis in vitam propitiatus aeternam. Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat Deus in unitate ejusdem Spiritus sancti" (Gregorius I, "Liber sacramentorum," 90).

³⁸ Cf. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, II 27, 1–4.

che l'unzione ci rende destinati al Regno di Dio e a partecipare al sacerdozio di Cristo³⁹. I Padri della Chiesa affermano infatti che qui viene effusa la pienezza dello Spirito Santo per portare a perfezione i poteri spirituali ricevuti nel Battesimo⁴⁰.

I riti sopra descritti sono seguiti dalla celebrazione della liturgia eucaristica. Qui, però, termina il nostro studio delle usanze e dei riti del Triduo Pasquale. L'analisi del sacrificio eucaristico come espressione della gioia della risurrezione di Cristo richiede maggiore attenzione, per cui la lasciamo per un articolo a parte.

Conclusioni

L'analisi degli usi liturgici del Triduo Pasquale nel *Liber officialis* rivela due contesti per la loro celebrazione. Il primo è legato alla resa dello spirito di penitenza, mortificazione e dolore associato alla sofferenza di Cristo sulla croce, a cui hanno contribuito i peccati e la disobbedienza dell'uomo a Dio. Il secondo, invece, è legato al processo di preparazione dei candidati a ricevere il sacramento del battesimo, incorporandoli alla comunità della Chiesa attraverso la partecipazione al mistero della passione, morte e risurrezione di Cristo. I riti celebrati vogliono essere, da un lato, una fedele imitazione degli eventi salvifici descritti dagli evangelisti e, dall'altro, aiutare i catecumeni a entrare fruttuosamente nella vita di fede in Gesù.

Nell'interpretazione dei riti del Triduo Pasquale, la parola di Dio gioca un ruolo importante. Nella maggior parte dei casi, Amalario parte proprio dai testi biblici, indicando che non sono scelti a caso, ma hanno un ruolo importante e significativo. In questo modo, l'autore del *Liber officialis* dà una forte base di credibilità alle interpretazioni e alle spiegazioni proposte. Inoltre, egli trova coerenza con la tradizione della Chiesa per le sue conclusioni nei numerosi riferimenti ai teologi dei primi secoli. Le sue analisi sono, per così dire, derivate dalle scoperte dei pensatori cristiani precedenti a lui.

Amalario si riferisce nella sua interpretazione al significato naturale o pratico degli oggetti utilizzati nella liturgia del Triduo Pasquale. Lo fa nel caso dell'olio per la consacrazione e l'esorcismo, del significato della cera, dello spazio della chiesa come edificio. L'autore comprende così che attraverso le cose create avviene la glorificazione di Dio e la celebrazione dei misteri della fede. Anche il simbolismo dei numeri ha un grande ruolo per il liturgista medievale, che lo interpreta

³⁹ Cf. Ambrosius, *Explanatio symboli*, 59.

⁴⁰ Cf. Daniélou, *Bible et Liturgie*, 164-66.

con particolare attenzione. In questo modo, egli rivela l'eterna intenzione di Dio, cioè quella di iscrivere nella creazione il desiderio di salvezza dell'uomo.

L'analisi dell'opera di Amalario mostra che egli non è interessato a discutere l'ordine esatto delle celebrazioni liturgiche, ma a spiegarne i singoli elementi. Di conseguenza, l'analisi del testo del *Liber officialis* può sembrare problematica a causa di un certo disordine delle sezioni tematiche che si susseguono o di una mancanza di enfasi sulla relazione tra di esse. Tuttavia, con l'aiuto dei libri liturgici dell'epoca, è possibile mettere insieme una certa coerenza delle azioni compiute.

Il metodo allegorico utilizzato da Amalario sembra essere esagerato in alcuni punti, anche se fa spesso riferimento alla Scrittura e all'interpretazione dei Padri della Chiesa. Tuttavia, è gratificante notare la grande passione dell'autore per la liturgia, con il suo desiderio di spiegare le celebrazioni nei minimi dettagli. Una parte significativa del pensiero di Amalario è utilizzata anche oggi nelle interpretazioni relative ai riti del Triduo Pasquale. Tuttavia, non tutte le usanze sono giunte fino a noi (benedizione degli agnelli di cera) o hanno cambiato forma e momento di celebrazione (unzione con olio dei catecumeni, esorcismo, unzione dei neobattezzati con la crisma).

La nostra analisi dell'opera di Amalario mostra anche che il suo metodo è tuttavia dominato da un'interpretazione allegorica. Sebbene cerchi di mostrare il senso teologico, simbolico o spirituale dei riti del Triduo pasquale, non si tratta di teologia liturgica intesa in senso contemporaneo⁴¹. Infatti, nel metodo di Amalario c'è troppa descrizione applicata e meno reale approfondimento e costruzione dell'esperienza cristiana.

Bibliografia

- Amalarius, Metensis. *Liber officialis*. Vol. 2 of *Amalarii Episcopi opera liturgica omnia*, edited by Joanne Michael Hanssens, 9–543. Studi e testi 139. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948.
- Ambrosius. *Explanatio symboli, De sacramentis, De mysteriis, De paenitentia, De excessu fratris, De obitu Valentiniani, De obitu Theodosii*. Edited by Otto Faller. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 73. Vindobonae: Hölder-Pichler-Tempsky, 1955.
- Augustinus Hippoensis. "De consensu evangelistarum." In *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 34:1041–230. Parisiis: Garnier, 1865.

⁴¹ Una comprensione contemporanea della teologia liturgica spiega: Bogusław Migut, "Relacja teologii i liturgii w ujęciu teologii liturgicznej szkoły rzymskiej," *Seminare. Poszukiwania naukowe* 26 (2009), 23–35.

- Beda Venerabilis. "De tabernaculo et vasis eius." In *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 91:393–498. Parisiis: Garnier, 1862.
- Cabaniss, Allen. *Amalarius of Metz*. Amsterdam: North-Holland Publishing, 1954.
- Catella, Alceste, F. Dell'Oro, Aldo Martini, and Fabrizio Crivello, eds. *Liber sacramentorum Paduensis: (Padova, Biblioteca capitolare, cod. D 47)*. Monumenta Italiae Liturgica 3. Roma: CLV, 2005.
- Daniélou, Jean. *Bible et Liturgie*. Paris: Cerf, 1958.
- Frontczak, Bogusława. "Alegoria w liturgii w świetle *expositiones missae* z IX wieku." PhD diss., Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, 2022. Accessed November 20, 2023. <http://bc.upjp2.edu.pl/Content/5853/Alegoria%20w%20liturgii%20orepoz.pdf>.
- Frontczak, Bogusława. "Alegoryczna interpretacja Liturgii Godzin w ujęciu Amalarego z Metzu." *Seminare* 28 (2010): 15–28. <https://doi.org/10.21852/sem.2010.28.02>.
- Gregorius I. "Liber sacramentorum." In *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 78:25–239. Parisiis: Garnier, 1862.
- Hieronymus. "Commentarium In Evangelium Matthaei Libri Quattuor." In *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 26:15–219. Parisiis: Garnier, 1845.
- Lietzmann, Hans, ed. *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*. Münster: Aschendorff, 1921.
- Lijka, Kazimierz. "Symbolika liturgii wigilii paschalnej." *Seminare* 17 (2001): 157–68.
- Lijka, Kazimierz. "Symbolika nocy i ognia wigilii paschalnej." *Teologia Praktyczna* 2 (2001): 25–42.
- Lijka, Kazimierz. "Uczestnictwo wiernych w liturgii Triduum Paschalnego." *Teologia Praktyczna* 3 (2002): 211–26.
- Lijka, Kazimierz. "Utracone walory oleju katechumenów?" *Liturgia Sacra* 18, no. 1 (2012): 51–70.
- Metensis, Amalarius. "Liber officialis." In *Święte obrzędy Kościoła*, edited by Tadeusz Gacia, 29–456. Dzieła 1. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2016.
- Migut, Bogusław. "Relacja teologii i liturgii w ujęciu teologii liturgicznej szkoły rzymskiej." *Seminare. Poszukiwania naukowe* 26 (2009): 23–35.
- Nadolski, Bogusław. "Mandatum." In *Leksykon liturgii*, edited by Bogusław Nadolski, 869–72. Poznań: Pallottinum, 2006.
- Nadolski, Bogusław. "Triduum Paschalne." In *Leksykon liturgii*, edited by Bogusław Nadolski, 1608–30. Poznań: Pallottinum, 2006.
- "Ordo Romanus XI." In *Les textes (suite). (Ordines I–XIII)*. Vol. 2 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, Andrieu, Michel. Spicilegium sacrum Lovaniense. Louvain, 1960.
- "Ordo Romanus XXIV." In *Les textes (suite). (Ordines XIV–XXXIV)*. Vol. 3 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, Andrieu, Michel. Spicilegium sacrum Lovaniense. Louvain, 1951.
- "Ordo Romanus XXVI." In *Les textes (suite). (Ordines XIV–XXXIV)*. Vol. 3 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, Andrieu, Michel. Spicilegium sacrum Lovaniense. Louvain, 1951.
- "Ordo Romanus XXVII." In *Les textes (suite). (Ordines XIV–XXXIV)*. Vol. 3 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, Andrieu, Michel. Spicilegium sacrum Lovaniense. Louvain, 1951.
- "Ordo Romanus XXVIII." In *Les textes (suite). (Ordines XIV–XXXIV)*. Vol. 3 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, Andrieu, Michel. Spicilegium sacrum Lovaniense. Louvain, 1951.
- Ravasi, Gianfranco, and Bruno Maggioni, eds. *La Bibbia. Via verità e vita: Versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana*. Milano: San Paolo, 2012.

- Rigo, Pierandrea. *La civiltà liturgica carolingia nel Liber Officialis di Amalario di Metz*. Tesi di laurea in Storia Medievale. Torino: Università degli Studi di Torino, 2019.
- Rigo, Pierandrea. *L'epistolario di Amalario di Metz: il suo contesto, il suo contenuto e i suoi rapporti con il Liber Officialis*. Tesi di laurea in Storia Medievale. Torino: Università degli Studi di Torino, 2021.
- Séville, Isidore de. *Sancti Isidori episcopi Hispalensis De ecclesiasticis officiis*. Edited by Christopher M. Lawson. Corpus Christianorum. Series Latina 113. Turnhout: Brepols, 1989.
- Vaucher, André. *La spiritualità dell'Occidente medioevale*. 3rd ed. Milano: Vita e Pensiero, 2006.

MARCIN BĄK (REV.) – presbyter of the Diocese of Kielce; graduated from the Major Seminary in Kielce and completed the licentiate studies in liturgy at the Faculty of Theology of the Pontifical University of the Holy Cross in Rome; vicar of the parish of St Brother Albert in Busko-Zdrój.

Adam Jaszcz

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie, Polska
adjaszcz@kul.pl
ORCID: 0000-0003-2282-1523

Realizacja zasady pasterskiego wykonywania władzy przez ordynariuszy wymierzających kary za przestępstwa *contra sextum cum minore*

Implementation of the Principle of Pastoral Exercise of Power by Ordinaries Who Impose or Declare Punishments for Crimes *contra sextum cum minore*

ABSTRACT: The author deals with how the principle of pastoral exercise of power should be implemented when imposing expiatory penalties for crimes *contra sextum cum minore*. This is a principle recognized in canonical literature and applied to the overall power to govern. The article seeks an answer to the question of how it should be specified in the case of punishment for pedophilic crimes in the light of the amended Book VI of the CCL/83. In the first part, the problem of who, in the case of the exercise of *potestas executiva*, should be considered as the entity obliged to implement the principle of pastoral exercise of power. The second part will deal with the topic of the juridical and canonical dimension of *caritas pastoralis*, and the consequences resulting from it in the case of the now critical problem of punishment for crimes *contra sextum cum minore*. Next, the author seeks an answer to the question whether punishment, which in the past was thought to be at variance with the so-called “Church of love,” can become one of the ways to heal a community wounded by scandals.

KEYWORDS: principle of pastoral exercise of power, ordinary, punishment, crimes *contra sextum cum minore*, Book VI of the CCL/83, power of governance, executive power, pastoral charity, amendment, minors

ABSTRAKT: Autor stawia problem, w jaki sposób należy realizować zasadę pasterskiego wykonywania władzy przy wymierzaniu kar ekspijacyjnych za przestępstwa *contra sextum cum minore*. Jest to zasada rozpoznawana w literaturze kanonistycznej i odnoszona do całości władzy rządzenia. W artykule szuka się odpowiedzi na pytanie, jak powinna być ona skonkretyzowana w przypadku karania za przestępstwa pedofilskie w świetle znowelizowanej Księgi VI KPK/83. W pierwszej części podjęty zostanie problem, kogo w przypadku wykonywania *potestas executiva* należy uznać za podmiot

zobowiązany do realizacji zasady pasterskiego wykonywania władzy. Postawienie tego pytania na nowo jest spowodowane wątpliwościami związanymi z nowelizacją Księgi VI. W drugiej części zostanie podjęty temat prawnokanonicznego wymiaru *caritas pastoralis* i wynikających z tego konsekwencji w przypadku aktualnego i ważnego tematu karania za przestępstwa *contra sextum cum minore*. Następnie autor szuka odpowiedzi na pytanie, czy karanie, przeciwstawiane w przeszłości tzw. „Kościołowi miłości”, może stać się jedną z dróg do uzdrowienia wspólnoty zranionej skandalami.

SŁOWA KLUCZOWE: zasada pasterskiego wykonywania władzy, ordynariusz, kara, przestępstwa *contra sextum cum minore*, Księga VI KPK/83, władza rządzenia, władza wykonawcza, miłość pasterska, nowelizacja, małoletni

W dniu 23 maja 2021 roku papież Franciszek na mocy konstytucji apostołskiej *Pascite gregem Dei*¹ promulgował zreformowaną Księgę VI Kodeksu Prawa Kanonicznego². W konstytucji przypomniał, że odpowiedzialność za właściwe stosowanie dyscypliny karnej w Kościele należy w szczególności do pasterzy i przełożonych każdej wspólnoty³. Stwierdzenie to ma głębokie uzasadnienie doktrynalne. Rozumienie Kościoła oraz wszelkich podejmowanych w nim posług i sprawowanych urzędów opiera się na fundamencie chrystologicznym. Zdaniem św. Augustyna w obrazie Pasterz – owce pierwszy element w ścisłym znaczeniu tego słowa odnosi się jedynie do Jezusa Chrystusa. Przewodniczenia wspólnocie, strzeżenia dyscypliny czy karania przestępców nie należy traktować jako funkcji hierarchicznych, wynikających wyłącznie z konieczności organizacyjnych i porządkowych w Kościele. Przełożony – pasterz zostaje wszczepiony w Chrystusa celem pełnienia określonej misji. Jest nią ofiarna służba, gorliwe głoszenie słowa Bożego, uświęcanie ludu Bożego przez sakramenty oraz miłosne oddanie się Chrystusowi w Kościele. Powołanie do tej misji jest szczególnym darem jedynego Pasterza, który poprzez ziemskich pasterzy ukazuje swoją miłość i troszczy się o owce aż do skończenia świata⁴. Duchowy pożytek owiec stanowi więc najgłębszy sens posługi przełożonego – pasterza, także wtedy, gdy wymierza on legalnie sprawiedliwą karę.

¹ Franciscus, „Constitutio Apostolica *Pascite gregem Dei* qua Liber VI Codicis Iuris Canonici reformatur (23.05.2021),” *Acta Apostolicae Sedis* 113 (2021) 534–55 (dalej: PGD).

² „Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25.01.1983),” *Acta Apostolicae Sedis* 75, pars II (1983), 1–317 (dalej: KPK/83); Znowelizowana Księga VI: *Acta Apostolicae Sedis* 113 (2021), 537–55.

³ PGD 535.

⁴ Augustinus Hipponensis, *Sermo 46*, 2, 23–29 (*Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 38 [Parisiis: Garnier, 1845], 270–95).

Kościół swej władzy karania nie uważa za najważniejszy sposób prowadzenia wiernych do zbawienia. Obok wymierzenia kary istnieje cały zasób innych środków, do których należy zaliczyć zachęty, perswazje, upomnienia ojcowskie, ustawy dyscyplinarne. Niekiedy jednak, ze względu na dobro wiernego, który dopuścił się czynu zakazanego, i dobro wspólnoty, sprawiedliwe ukaranie przestępcy jest konieczne⁵. Stanowisko ostatnich trzech papieży ukazuje, że trudno sobie wyobrazić naprawienie zgorzenia i przywrócenie sprawiedliwości bez wymierzenia sprawiedliwej kary, gdy wymagają tego okoliczności. Papież Benedykt XVI stwierdził, że „dzisiaj musimy się na nowo uczyć, że miłość do grzesznika i miłość do ofiary stoją we właściwym stosunku, gdy karze się grzesznika w możliwej i odpowiedniej formie”⁶. Z kolei papież Franciszek w konstytucji promulgującej znowelizowaną Księgę VI z bólem zauważył, że wiele szkód wyrządził w przeszłości brak zrozumienia intymnego związku, jaki istnieje między pełnieniem miłości a stosowaniem karnej dyscypliny, gdy wymagają tego okoliczności i sprawiedliwość⁷.

W ujęciu biblijnym wymierzanie kary często stawia się obok wiedzy, mądrości, miłości i życia (Prz 1,2–7; 4,11–13). Jest tak dlatego, że karcenie udzielane przez Boga to wyraz Jego miłości i pragnienia, aby życie wieczne stało się udziałem wszystkich – także błędzących (Hbr 12,6). Tym samym pojawia się przestrzeń, aby wykonywanie władzy przy wymierzaniu kar ekspiacyjnych umieścić w kontekście rozważań nad misją pasterską przełożonych. Podejście pasterskie nie może rozmywać słusznego i sprawiedliwego obowiązku nałożenia kary za poważne przestępstwo. W przeszłości zdarzało się przełożonym tłumaczyć odstępowanie od karania sprawców przestępstw *contra sextum cum minore* „względami duszpasterskimi”, na co zwrócili uwagę cytowani papieże.

Artykuł ma na celu zbadanie, w jaki sposób należy realizować zasadę pasterskiego wykonywania władzy przy wymierzaniu lub deklarowaniu kar ekspiacyjnych za przestępstwa *contra sextum cum minore*. Jest to zasada opisywana w literaturze kanonistycznej i odnoszona najczęściej do całości władzy, która ze względu na sposób aktualizacji, dzieli się na władzę święceń (*potestas ordinis*) i władzę rządzenia (*potestas regiminis seu iurisdictionis*). Pierwsza aktualizuje się przez przyjęcie sakramentu święceń, a druga, za pośrednictwem urzędu lub delegacji.

⁵ Velasio De Paolis, „Le sanzioni nella Chiesa,” in *La funzione di santificare della Chiesa – I beni temporali – Le sanzioni – I processi – Chiesa e comunità politica*, vol. 3 of *Il diritto nel mistero della Chiesa*, 2nd ed. (Roma: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1992), 444.

⁶ Benedykt XVI and Peter Seewald, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu: Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, trans. Piotr Napiwodzki (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 2011), 37–38.

⁷ PGD 535–36.

Dotychczasowy stan badań charakteryzuje się odejściem autorów od autorytarnego rozumienia władzy, które dominowało przed Soborem Watykańskim II⁸. Kanoniści sprzeciwiają się wszelkim tendencjom teologizującym, które redukowałyby władzę wyłącznie do wymiaru posługi⁹. O ile słowa „władza” i „posługa” nie są synonimami w sensie kanonicznym, o tyle każda władza w Kościele powinna być wykonywana zgodnie z zasadą służenia wspólnocie i pojedynczym osobom, i to właśnie stanowi treść zasady pasterskiego wykonywania władzy. Autorzy zgadzają się co do tego, że przestrzeganie norm to tylko jeden z elementów sprawowania władzy, a sama władza jest relacją eklezjalną, która powinna zostać odpowiednio ukształtowana na poziomie jej rozumienia i wykonywania¹⁰. Ciekawym kierunkiem badań zapoczątkowanym przez Eugenia Corecco wydaje się istotne dla pastoralności władzy rozumienie jej jako zasady jedności i gwarancji komunii. Wykonywanie władzy uzasadnia się nie tylko społeczną naturą człowieka, ale też tworzeniem chrześcijańskiej wspólnoty powstałej jako bosko-ludzka komunია, w której i poprzez którą realizuje się zbawienie. Specyfika stosunków międzyosobowych wynikających z sakramentu chrztu i prawnokanonicznego ich umiejscowienia powinna kształtować duszpasterski wymiar władzy¹¹.

Problem badawczy postawiony w artykule dotyczy definiowania tej relacji w świetle reformy kanonicznego prawa karnego, gdy chodzi o władzę wykonawczą (*potestas exsecutiva*) i gdy na jej mocy wymierzane są kary ekspiacyjne za najcięższe przestępstwa *contra sextum cum minore*¹². Temat ten nie doczekał

⁸ José A. Marques, „Función pastoral y poder en la Iglesia,” *Ius Canonicum* 15, no. 29 (2018), 159–86, <https://doi.org/10.15581/016.15.20564>; J. de la Cruz Toledano, „Estudio Del Canon 129: Los Laicos y la Potestad de Gobierno,” *Verdad y Vida* 60 (2002): 47–64.

⁹ Jesús Miñambres, „Dimensione giuridica: Il diritto nella vita della Chiesa,” in *Teoria e pratica del giornalismo religioso. Come informare sulla Chiesa cattolica: fonti, logiche, storie, personaggi*, ed. Giovanni Tridente (Roma: Edusc, 2014), 8.

¹⁰ Libero Gerosa, *Diritto ecclesiale e pastorale* (Torino: Giappichelli, 1991); Eduardo Baura de la Peña, „Pastorale e diritto nella Chiesa,” in *Vent'anni di esperienza canonica: 1983–2003* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003), 159–80; Fernando Retamal Fuentes, „El ejercicio del poder en la Iglesia,” *Teología y Vida* 45 (2004), 318–52; Wojciech Góralski, „La dimensione salvifica e pastorale del diritto canonico,” *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 17 (2011), 247–64.

¹¹ Antonio Maria Rouco Varela and Eugenio Corecco, *Sacramento e diritto: antinomia nella chiesa?* (Milano: Jaca Book, 1971), 64.

¹² Badania nie obejmują więc sędziów, którzy działają na podstawie jurysdykcji sądowej, prawnie nabytej, w następstwie nadania urzędu (por. kan. 1421 § 1). Nie są oni przełożonymi w Kościele, chyba że chodzi o sędziów z pełną władzą rządzenia (kan. 135 § 1), czyli biskupów diecezjalnych i zrównanych z nimi przełożonych stojących na czele wspólnot wiernych (kan. 368).

się koniecznych opracowań m.in. ze względu na nowość samej reformy. Jest on ważny, ponieważ nieprawidłowe rozumienie relacji eklezjalnej w zakresie władzy karania będzie skutkować niestosowaniem norm, co w przeszłości zdarzało się często i spowodowało wiele szkód.

Podmiot władzy w świetle Księgi VI

Pierwszym problemem, który powinien zostać rozstrzygnięty, jest pytanie: do kogo adresowana jest powyższa zasada jako podmiotu wykonującego *potestas executiva*? Chociaż odpowiedź na to pytanie może się wydawać prosta, jednak nowelizacja Księgi VI, jak i tłumaczenie nieistniejącego wcześniej kan. 1311 § 2 na język polski spowodowały pewne wątpliwości. W przywołanym przepisie ustawodawca stwierdził, że przełożony w Kościele „obowiązany jest strzec i promować dobro samej wspólnoty oraz poszczególnych wiernych przez miłość pasterską, przykład życia, radę i zachętę oraz, w razie potrzeby, także przez wymierzanie lub deklarowanie kar”, tymczasem ten sam ustawodawca, w innych przepisach kodeksowych, mówi o podmiotach władzy rządzenia, posługując się terminami: ordynariusz, ordynariusz miejsca, biskup diecezjalny (por. kan. 134 §§ 1–3; kan. 381 §§ 1–3). Zgodnie z tymi przepisami tylko ordynariusze mogą prowadzić postępowania karne i wymierzać czy deklarować kary (por. kan. 1342 § 3; kan. 1718; kan. 1717 § 1 i kan. 1720). Czy więc wymierzanie kar w myśl kan. 1311 § 2 dotyczy wszystkich przełożonych, także niebędących ordynariuszami, np. zakonnych w niekleryckich instytutach życia konsekrowanego czy stowarzyszeniach życia apostołskiego? W przeszłości zasady te podlegały już zmianom i rozszerzeniu ich adresata¹³. Sugeruje to najnowsze polskie tłumaczenie¹⁴ analizowanego paragrafu, zaczynające się od słów: „każdy, kto

¹³ Pomimo braku kan. 1311 § 2 w KPK/83 sprzed nowelizacji norma ta jest znana w źródłach prawa i podlegała w przeszłości ewolucji, jeśli chodzi o jej adresata. Źródłem tegoż kanonu jest postanowienie Soboru Trydenckiego (sesja XIII o reformie, kan. 1), w którym adresatem normy byli biskupi (*Episcopi*). Por. Pontificium Consilium de Legum Textibus. *Schema recognitionis libri VI Codicis Iuris Canonici (Reservatum)*. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2011, komentarze do kan. 1311 i kan. 1341. Postanowienie Soboru Trydenckiego przywołane przez papieską radę zostało włączone w dosłownym brzmieniu do *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1918 (dalej: KPK/17), gdzie adresatem normy byli już nie tylko biskupi, ale też inni ordynariusze (*Episcopi aliique Ordinarii*). KPK/17, kan. 2214 § 2.

¹⁴ *Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu* (Poznań: Pallottinum, 2022).

jest przełożonym w Kościele, obowiązany jest...”. Jeśli więc w przepisie, włącznie z tym, co odnosi się do wymierzania lub deklarowania kar, chodzi także o przełożonych niebędących ordynariuszami, to dlaczego nie znowelizowano innych przepisów zastrzegających władzę rządzenia dla ordynariuszy?

Piotr Skonieczny stwierdził, że „charakter duszpasterski komentowanego przepisu nakazuje wszystkim przełożonym w Kościele kierować się jego duchem”¹⁵. Wydaje się to rzucać wiele światła na przedstawiony problem. Wszyscy przełożeni w Kościele, także ci niebędący podmiotami władzy rządzenia, powinni, motywowani racjami duszpasterskimi, dążyć do wymierzenia lub deklarowania kary, jeśli wymagają tego okoliczności i sprawiedliwość. Czymś innym jest jednak dążenie do sprawiedliwego ukarania sprawcy, czymś innym samo wymierzanie kary, które zastrzeżone jest w Kościele dla przełożonych posiadających władzę rządzenia, co jasno wynika z obowiązujących przepisów. Obok wszystkich innych wymagań stawianych prawdziwemu prawu przez prawoznawstwo, należy podkreślić jego jasność, logiczność, a także stałość¹⁶. Zgodnie z kan. 1341 znowelizowanej Księgi VI „postępowanie sądowe lub administracyjne celem wymierzenia lub deklarowania kary”, gdy ani środkami pasterskiej troski, zwłaszcza napomnieniem braterskim, ani upomnieniem, ani naganą nie można w sposób wystarczający przywrócić naruszonej sprawiedliwości, doprowadzić do poprawy sprawcy i naprawić zgorszenie, „ma obowiązek wszcząć ordynariusz”. Ustawodawca nie użył w tym przepisie znanego z kan. 1311 § 2 sformułowania: „*qui Ecclesiae praeest*”, ale słowa „*ordinarius*”.

Jak więc rozumieć brzmienie kan. 1311 § 2 i czy wymaga ono zmiany? Czytelnik posługujący się polskim tłumaczeniem przepisu powinien porównać je z tekstem łacińskim. W tekście źródłowym ustawodawca użył słów: „*qui Ecclesiae praeest*”, tymczasem polskie tłumaczenie brzmi następująco: „każdy, kto jest przełożonym w Kościele”. Zastrzeżenie budzi użycie kwantyfikatora ogólnego „każdy”, komunikującego, że to, o czym jest mowa w zdaniu, odnosi się do osób, przedmiotów lub zjawisk danej grupy i że nie ma takich, do których by się to nie odnosiło¹⁷. Tymczasem w tekście łacińskim użyty został zaimek „*qui*” „kto”, z czego wynika, że poprawne tłumaczenie powinno brzmieć: „ten, kto jest

¹⁵ Piotr Skonieczny, „Kanon 1311 § 2 kodeksu prawa kanonicznego jako program odnowionego prawa karnego kanonicznego. Pierwsze uwagi,” *Annales Canonici* 17, no. 2 (2021), 106–7, <https://doi.org/10.15633/acan.4161>.

¹⁶ Piotr Krocze, „Czy system prawa kanonicznego może być wzorcem dla systemu prawnego federacji państw?,” *Prawo Kanoniczne* 59, no. 2 (2016), 75.

¹⁷ Stanisław Krajewski, „Nauczanie o kwantyfikatorach,” *Edukacja Filozoficzna*, Wydanie specjalne: Filozofii Polacy potrzebują. Księga pamiątkowa ofiarowana Witoldowi Mackiewiczowi w siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin 2016, 107–10.

przełożonym w Kościele”¹⁸. Gdyby chodziło o każdego przełożonego, w tekście źródłowym użyto by raczej zaimka „quicumque”. Brzmienie tekstu źródłowego otwiera pole do słusznej interpretacji przepisu, że kto jest przełożonym w Kościele, obowiązany jest strzec i promować dobro samej wspólnoty oraz poszczególnych wiernych przez miłość pasterską, przykład życia, radę i zachętę, ale kto jest przełożonym w Kościele – i jednocześnie ordynariuszem – czyni to w razie potrzeby także przez wymierzanie lub deklarowanie kar. W związku z powyższym, dla większej jasności brzmienia przepisu, należało by rozważyć *de lege ferenda* zmianę brzmienia kan. 1311 § 2, wprowadzając następujący zapis: „Qui Ecclesiae praeest bonum ipsius communitatis singulorumque christifidelium tueri ac promovere debet caritate pastoralis, exemplo vitae, consilio et adhortatione, necnon ab Ordinario qui Ecclesiam praeest, si opus sit, etiam poenarum irrogatione vel declaratione...”.

Skonkretyzowanie podmiotu wymierzającego kary: „ordinario qui Ecclesiam praeest” uczyniłoby przepis jasnym i logicznym.

Należy odnieść się z uznaniem do duszpasterskiego charakteru analizowanego przepisu, w myśl którego wszyscy przełożeni w Kościele powinni chronić i popierać dobro wspólne i dobro poszczególnych wiernych. Niekiedy to zadanie wiąże się w sposób konieczny z wymierzaniem lub deklarowaniem kar zgodnie z zasadą pasterskiego wykonywania władzy. Zasada ta powinna być wykonywana w duchu służby (*in spiritu servitii*), o czym mowa w kan. 618 i kan. 619¹⁹. Karanie należy więc rozumieć nie tylko jako obowiązek, o którym przypomina się w konstytucji *Pascite gregem Dei*²⁰, ale właśnie jako służbę. Obydwa kanony, chociaż nie znajdują się w Księdze VI, wyrażają ogólne normy kanoniczne dotyczące wszystkich przełożonych w Kościele. Zgodnie z kan. 618 „władzę otrzymaną od Boga przez posługę Kościoła przełożeni powinni sprawować w duchu służby”, z kolei w myśl kan. 619 powinni być oni „przykładem w respektowaniu przepisów” oraz, gdy są ordynariuszami, „poskramiać niespokojnych” podwładnych, jeśli popełnili oni przestępstwo, poprzez wymierzanie lub deklarowanie kar.

¹⁸ Potwierdzają to obcojęzyczne tłumaczenia kan. 2 § 1311 dostępne na oficjalnej stronie Stolicy Apostolskiej: po włosku – *Chi presiede nella Chiesa*; po francusku – *Celui qui préside dans l’Église*; po angielsku – *The One Who Is at the Head of a Church*; po niemiecku – *Wem in der Kirche die Leitung zukommt*; po hiszpańsku – *Quien preside en la Iglesia*. Por. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/06/01/0348/00750.html>.

¹⁹ Skonieczny, „Kanon 1311 § 2,” 106.

²⁰ PGD 535.

Prawnokanoniczny wymiar *caritas pastoralis*

Jeden z najważniejszych dokumentów Jana Pawła II odnoszący się do formacji kapłańskiej *Pastores dabo vobis* określa miłość pasterską jako:

wewnętrzną zasadę, cnotę ożywiającą i kierującą życiem duchowym kapłana, który wzoruje się na Chrystusie Głowie i Pasterzu [...] Miłość pasterska jest przede wszystkim darem z siebie, całkowitym darem z siebie dla Kościoła, na obraz daru Chrystusa i we współudziale w Nim²¹.

Może się zrodzić pytanie, dlaczego pojęcie definiowane jako „wewnętrzna zasada” oraz „cnota” znalazło się w kan. 1311 § 2, jeśli rozumie się ustawę jako autorytatywny nakaz odpowiedniego działania lub zaniechania działania, co podlega percepcji zewnętrznej? Specyfika prawa kanonicznego zakłada współlistnienie elementów widzialnych i niewidzialnych, które działają równocześnie, podobnie jak w przypadku społeczności kościelnej, która harmonijnie łączy w sobie elementy widzialne i niewidzialne²². Cnoty jako stałe dyspozycje wewnętrzne uzdalniają do działania. Pozwalają osobie ludzkiej „nie tylko wypełniać dobre czyny, ale też dawać z siebie to, co najlepsze. Osoba cnotliwa wszystkimi swoimi siłami zmysłowymi i duchowymi dąży do dobra; zabiega o nie i wybiera”²³, tymczasem pośród różnych prób określenia ustawy (*lex*) wyprowadzano jej etymologiczne pochodzenie od słowa *eligere* (*ab eligendo*), ponieważ tworzenie ustawy zakłada wybór czynności sprawiedliwej i rozumnej²⁴. Należy więc odnieść *caritas pastoralis* do wykonywania ustaw kościelnych przez ordynariuszy i dostrzec jej prawnokanoniczny wymiar. Jak stwierdził Jan Paweł II w cytowanym już dokumencie, „miłość pasterska określa nasz sposób myślenia i działania, nasz sposób odnoszenia się do ludzi”²⁵, a prawo Kościoła jest potrzebne właśnie ze

²¹ Ioannis Pauli PP. II. Adhortatio apostolica postsynodalis *Pastores dabo vobis*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastoresdabo-vobis.html. Tekst polski: Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jpii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html, nr 23 (dalej: PDV).

²² Marian Żurowski, „Wprowadzenie do teologii prawa kanonicznego,” *Prawo Kanoniczne* 10 (1967), 13–14; Zenon Grocholewski, „Specyfika prawa Kościoła katolickiego. Referat wygłoszony z okazji otrzymania tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, dnia 7 maja 2004,” *Poznańskie Studia Teologiczne* 17 (2004), 26.

²³ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań: Pallottinum, 2002), no. 1803.

²⁴ Por. Gommarus Michiels, *Normae generales iuris canonici*, vol. 1 (Parisiis; Tornaci; Romae: Desclée et Socii, 1949), 152.

²⁵ PDV, nr 23.

względem na człowieka²⁶. Prawo podmiotowe (*ius*) jest relacją pomiędzy osobą a działaniem lub zaniechaniem działania. Z tej perspektywy osoba skrzywdzona ma prawo do ukarania przestępcy, a przestępca, co zostanie wykazane poniżej, ma prawo do sprawiedliwej kary, ponieważ służy to jego dobru. Prawo przedmiotowe (*lex*) jest normą współżycia społecznego domagającą się sprawiedliwości i z tego powodu ordynariusze powinni wymierzać lub deklarować sprawiedliwe kary.

Podczas przemówienia na zakończenie watykańskiego spotkania przewodniczących episkopatów poświęconego ochronie małoletnich w Kościele w 2019 roku papież Franciszek stanowczo zaapelował o kompleksową walkę przeciwko wykorzystywaniu małoletnich w Kościele. Użył przy tym interesującej formuły: „chcę wam powiedzieć z autorytetem brata i ojca, owszem małego i grzesznego, ale który jest pasterzem Kościoła, który przewodzi w miłości”²⁷. Apel o „kompleksową walkę” należy odczytać jako jednoznaczne wezwanie do realizacji zasady pasterskiego wykonywania władzy, ze szczególnym uwzględnieniem wymierzania lub deklarowania kar ekspiacyjnych za przestępstwa *contra sextum cum minore*. W przeszłości uważano „procesy kanoniczne za anachroniczne” i „oczekiwano, że biskup będzie w stanie raczej «uzdrawiać» niż «karać»”²⁸, tymczasem „dobroczynność” [wypełnianie dobrych czynów na podstawie wewnętrznej cnoty – AJ] „domaga się [...], aby pasterze uciekali się do systemu karnego, ilekroć muszą to uczynić”²⁹.

W PDV miłość pasterska została określona jako „dar z siebie dla Kościoła jako Ciała Jezusa Chrystusa”³⁰. Opisanie *caritas pastoralis* przy użyciu obrazu

²⁶ Grochowski, „Specyfika prawa Kościoła katolickiego,” 23–25.

²⁷ Francesco. „Discorso conclusivo dell’incontro sulla protezione dei minori nella Chiesa (24.02.2019).” *L’Osservatore Romano*, 25–26 febbraio 2019, 10: „vorrei dirvelo con l’autorità di fratello e di padre, certo piccolo e peccatore, ma che è il pastore della Chiesa che presiede nella carità” (tłum. własne).

²⁸ Congregación para la Doctrina de la Fe, “Las normas del Motu Proprio ‘Sacramentorum sanctitatis tutela’ (2001): Introducción histórica,” *Communicationes* 42 (2010), 351. Problem ten dostrzegano już w latach 60. XX wieku: „[...] aktualne zapatrywanie się na problematykę prawną w Kościele opiera się na rozróżnianiu – zupełnie zresztą bezpodstawnym – między Kościołem jako społecznością prawną, a Kościołem – jak mówią – miłości. Wszelkie zło, jakie się w Kościele pojawia, płynie – zdaniem zwolenników tego poglądu – z jurydyzmu. Nie biorą oni jednak pod uwagę, że podobnie jak dusza nie może się odłączyć wcześniej od ciała jak w chwili śmierci, tak też i «Kościoła miłości», jak go oni nazywają, nie da się rozdzielić od Kościoła «prawnego», gdyż nie wolno zapominać, że z ustanowienia Bożego Kościół jest społecznością widzialną. Tym samym więc musi on korzystać z wszystkich form, instytucji i funkcji, które są niezbędne do zewnętrznego kierowania taką właśnie społecznością. Chrystus bowiem przekazał apostołom całą władzę, tak wewnętrzną jak zewnętrzną” (Żurowski, “Wprowadzenie do teologii prawa kanonicznego,” 5).

²⁹ PGD 536.

³⁰ PDV, nr 23.

zaczepniętego z Listu do Rzymian (12,4–5) należy uznać za właściwy punkt wyjścia w analizie zasady pasterskiego wykonywania władzy przy wymierzaniu lub deklarowaniu kar ekspiacyjnych za przestępstwa *contra sextum cum minore*. Prawnokanoniczna analiza Kościoła jako Ciała Chrystusa została w ciekawy sposób ukazana przez uznanych kanonistów z obszaru języka hiszpańskiego. Pedro Lombardía stwierdził, że Kościół definiuje się jako Lud Boży, którego członków łączą więzy duchowe, a nie więzy krwi. Poprzez chrzest osoba ludzka staje się częścią Ludu – Ciała Chrystusa, którego fundamentem jest „godność i wolność dzieci Bożych”. Wśród wszystkich, którzy tworzą Kościół, istnieje „autentyczna równość pod względem godności i działania, wspólna dla wszystkich wiernych w celu budowania Ciała Chrystusowego”, chociaż niektórzy z woli Chrystusa zostali ustanowieni „nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami innych”³¹. Lombardía odnosi się do kościelnej osobowości prawnej, którą wierny nabywa poprzez sakrament chrztu, stając się podmiotem praw i obowiązków w Kościele. Może ona stać się udziałem człowieka, który uprzednio posiada naturalną osobowość prawną przysługującą każdej istocie ludzkiej od momentu poczęcia. Autor widział potrzebę współodpowiedzialności wszystkich wiernych w Kościele za sprawiedliwy porządek społeczny, który uważał za nieocenione kryterium interpretacji ustawy³².

Pedro Rodríguez zwrócił uwagę, że w Kościele istnieje żywotny dynamizm Ciała Chrystusa poprzez charyzmaty, których jednak nie można oddzielać od hierarchii, i to jak twierdzi autor, z prostego powodu: charyzmat jest przejawem łaski, egzystencjalnej jedności z Chrystusem, a zjednoczenie to dokonuje się w Kościele poprzez posługę hierarchii. Te dwa czynniki przyczyniają się, każdy na swój sposób, do wzrostu Ciała³³. Obszernie odniósł się do tego obrazu Javier Hervada. Na początku swoich rozważań przeciwstawił obraz Ludu Bożego obrazowi Mistycznego Ciała Chrystusa. Pierwszy – według autora – dotyczy historycznego i zewnętrznego aspektu Kościoła, drugi odnosi się do jego wewnętrznego i niewidzialnego elementu. Zatem metafora Ludu Bożego uwypukla przede wszystkim historyczny i zewnętrzny aspekt Kościoła, natomiast wewnętrzny element Kościoła, nazwany Ciałem Chrystusa, oznacza, że w Koś-

³¹ Pedro Lombardía, „Principios y técnicas del nuevo Derecho Canonico Canónico,” in *Escritos de Derecho Canónico*, vol. 3 (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1974), 241; Pedro Lombardía, *Escritos de Derecho canónico y de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 4 (Pamplona: Universidad de Navarra, 1991), 29, 168–69, 473; Pedro Lombardía, *Lecciones de derecho canónico* (Madrid: Tecnos, 1984), 81. Tłumaczenie własne.

³² Pedro Lombardía, *Escritos de Derecho canónico y de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 5 (Pamplona: Universidad de Navarra, 1991), 177–81.

³³ Pedro Rodríguez, „Carisma e institución en la Iglesia,” *Studium* 6 (1966), 492–93.

ciele zachodzą relacje solidarności i więzy jedności. Przewodzi mu Chrystus, niewidzialna Głowa, który przez działanie uświęcające Ducha Świętego oraz Jego dary i charyzmaty, czyni wiernych uczestnikami życia Bożego i prowadzi ich do zbawienia. Hervada dostrzegł również, że element wewnętrzny wyraża „sposób bycia elementem zewnętrznym”. Kościół jest jeden, jak jedno jest ciało, lecz ci, którzy go tworzą, pełnią różne funkcje, tak jak różne są funkcje członków ciała. Istnieje więc w Kościele rozróżnienie funkcji zarówno hierarchicznych, jak i niehierarchicznych. Jak różne członki i tkanki ludzkiego ciała tworzą jedno i jedyne ciało, tak Kościół jest jednym i jedynym Ciałem Chrystusa, a nie wieloma ciałami, jednym Ludem Bożym, a nie wieloma ludami³⁴.

Ordynariusz wymierzający karę za przestępstwo *contra sextum cum minore* zgodnie z zasadą miłości pasterskiej czyni to jako „dar z siebie dla Kościoła jako Ciała Chrystusa”. Co kryje się pod tym doniosłym sformułowaniem mającym konsekwencje prawnokanoniczne? Pasterskie sprawowanie władzy musi dokonywać się w prawdziwej wolności. Prawda chrześcijańska, że człowiek spełnia się poprzez dar z siebie samego, wskazuje na znamienny paradoks wolności. Spełnienie pasterza w jego wolności polegać więc będzie, po pierwsze, na rezygnacji z arbitralnego decydowania o ukaraniu lub nieukaraniu przestępcy w społeczności, której życie regulują ustawy; po drugie, na wolnym „oddaniu” siebie, swoich aktów władzy karania, Kościołowi – Ciału Chrystusa³⁵. Paradoksalnie, obdarowaniem przestępcy nie będzie nieuzasadnione odstępianie od kary w duchu źle rozumianego miłosierdzia, ale wymierzenie lub zadeklarowanie kary. Ordynariusz wymierzający karę działa dla duchowego dobra wiernego, który dopuścił się czynu zakazanego. Nakierowuje sprawcę przestępstwa do właściwego mu celu *ad animarum salutem procurandam*³⁶.

W przeszłości ustawodawca pozostawiał ordynariuszom szeroką przestrzeń do wolnego decydowania w kwestiach wymierzania kary. Jak zauważył papież Franciszek, skutkowało to nierzadko decyzjami prowizorycznymi, sprzecznymi z dyscypliną. Zaniedbania w stosowaniu systemu karnego świadczą o tym, że ordynariusz nie spełnia swojej funkcji w sposób właściwy³⁷. Prawo do karania przysługuje Kościołowi jako *nativum ius*, ponieważ wynika ono z samej struktury Kościoła wyposażonego w organy hierarchiczne, oraz jako *proprium ius*,

³⁴ Javier Hervada, *Elementos de Derecho constitucional canónico* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987), 46.

³⁵ Por. Andrzej Szostek, „Od samostanowienia do daru z siebie i uczestnictwa. O Karola Wojtyły/Jana Pawła II koncepcji wolności,” *Nauka* 3 (2005), 43.

³⁶ José Bernal, „Sentido y régimen jurídico de las penas expiatorias,” *Ius Canonicum* 38, no. 76 (2018), 604, <https://doi.org/10.15581/016.38.15887>.

³⁷ PGD 536.

ponieważ wchodzi w zakres władzy rządzenia³⁸. Ordynariusz rezygnuje więc z arbitralności, ponieważ bierze odpowiedzialność za przewożenie wspólnie, co niewątpliwie „wymaga [...] wysiłku, by uważnie podążać śladami Boskiego Mistrza”³⁹, także tymi pozostawionymi w normie kanonicznej.

Na fundamencie prawnokanonicznego wymiaru Kościoła jako Ciała Chrystusa, a także samej specyfiki kanonicznego prawa karnego, należy wyróżnić następujące uzasadnienia aksjologiczne gwarantowane przez zasadę pasterskiego wykonywania władzy, przy wymierzaniu lub deklarowaniu kar za przestępstwa *contra sextum cum minore*: godność i wolność osób skrzywdzonych oraz uznanie karania jako drogi do uzdrowienia Kościoła.

Godność i wolność osób skrzywdzonych

Uznanie współzależności między prawem podmiotowym jednych a obowiązkami drugich ma ogromne znaczenie dla życia społecznego. Uwidacznia się to w ewolucji, jaka dokonała się na płaszczyźnie zmiany myślenia o nadużyciach w Kościele. Prawa podmiotowe mogą wynikać z ustawy, ale mogą też pochodzić z naturalnej godności osoby ludzkiej. Lombardía zauważył, że tym, co łączy wiernych w Kościele, są więzy duchowe, dla których fundamentem jest godność i wolność każdej osoby ludzkiej. Jeśli Bóg powołał człowieka do życia na swój obraz i podobieństwo, to obdarzył go również godnością dziecka Bożego, która jest nadana i nie można jej wymazać. Tę godność posiada każdy człowiek, niezależnie od tego, kim jest oraz w jakiej kondycji i na jakim etapie rozwojowym się znajduje. Wspólnota Kościoła wyposażona w organy hierarchiczne posiada instrument w postaci prawa, aby strzec jedności i tożsamości, co oznacza m.in. ochronę godności najsłabszych członków wspólnoty oraz karanie tych, którzy tę godność pogwałcili.

Zasada pasterskiego wykonywania władzy jest regułą, która pomimo że nie jest normą prawa pozytywnego, gwarantuje uzasadnienie aksjologiczne dla prawa obowiązującego. Współcześnie zauważa się coraz odważniej, że prawo,

³⁸ John A. Renken, *The Penal Law of the Roman Catholic Church: Commentary on Canons 1311–1399 and 1717–1731 and Other Sources of Penal Law* (Ottawa: Faculty of Canon Law of Saint Paul University, 2015), 15.

³⁹ Francesco, Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio *Vos estis lux mundi* (2019), no. 106, https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20230325-motu-proprio-vos-estis-luxmundi-aggiornato.html; tekst polski: Franciszek, List apostolski „motu proprio” *Vos estis lux mundi* (2019), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/20230325-motu-proprio-vos-estis-luxmundi-aggiornato.html.

a już z pewnością prawo kanoniczne, powinno być nośnikiem wartości, a nawet odzwierciedlać system wartości moralnych. Zenon Grocholewski zwrócił uwagę, że „z nauki Chrystusa o człowieku prawo kanoniczne nie tylko czerpie prawdę o wymiarze wiecznym życia ludzkiego, ale także o [...] godności człowieka, jego powołaniu i przeznaczeniu, co nietrudno dostrzec w ustawodawstwie kościelnym”. Wieloletni prefekt Kongregacji Wychowania Katolickiego podkreślił, „że ta antropologia chrześcijańska ma decydujące znaczenie praktyczne dla prawa kanonicznego, także gdy chodzi o zrozumienie sytuacji egzystencjalnej człowieka tutaj na ziemi”⁴⁰.

W powyższe rozważania wpisuje się ostatnia reforma Księgi VI KPK/83. Wskutek nowelizacji przestępstwa seksualne przeciwko małoletnim przeniesiono z rozdziału „przestępstwa przeciwko szczególnym obowiązkom” do rozdziału „przestępstwa przeciwko życiu, godności i wolności osoby”. W ten sposób ustawodawca daje do zrozumienia, że na pierwszym planie nie stoi duchowny łamiący swoje zobowiązania, ale właśnie osoba skrzywdzona. Problematycznym wydaje się fakt, że w KPK/83 sprzed nowelizacji za przedmiot szczególnej ochrony w przypadku przestępstw *contra sextum cum minore* uznano na sposób klerykalny obowiązek celibatu kościelnego. Uczyniono to wbrew ustawodawstwu z 1917 roku, w którym w kan. 2359 § 2 za przedmiot ochrony uznano dobre obyczaje (*boni mores*), czyli zasady uczciwego i prawego postępowania mające swoje źródło w prawie naturalnym. Krokiem we właściwym kierunku były normy o *delicta graviora*, w których powrócono do tradycyjnego określenia przedmiotu ochrony (*delicta contra mores*)⁴¹.

Człowiek jako byt osobowy – rozumny i wolny – powinien być źródłem autonomicznego działania. Jest to najgłębsza racja, że nikt nie może być krzywdzony w sferze seksualnej. Cieleśność to jeden ze sposobów istnienia i działania osoby, a ludzka płciowość powinna być zawsze rozważana w kontekście osoby, a zatem istoty wolnej, rozumnej, odpowiedzialnej i świadomej swojego działania⁴². Godność osoby ludzkiej nie jest stopniowalna, podobnie jak i sama osoba, nie zależy też od etapu rozwojowego człowieka. Jest taka sama od momentu poczęcia, przez wszystkie etapy życia płodowego, dzieciństwa, młodości i dorosłości. Ta prawda antropologiczna znalazła swoje odbicie w ustawach kościelnych chroniących małoletnich i karzących za przestępstwa przeciwko ich godności.

⁴⁰ Grocholewski, „Specyfika prawa Kościoła katolickiego,” 24.

⁴¹ Congregatio pro Doctrina Fidei, „Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravibus delictis (21.05.2010),” *Acta Apostolicae Sedis* 102 (2010), 419–34, art. 6 § 1.

⁴² Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, ed. Tadeusz Styczeń et al. (Lublin: TN KUL, 2019), 10–28.

Lombardia dostrzegł, że jednym z fundamentów Kościoła o wymiarze prawnokanonicznym jest „wolność dzieci Bożych”. Ustawodawca w znowelizowanej Księdze VI klasyfikuje przestępstwa *contra sextum cum minore* jako czyny zabronione przeciwko wolności osoby ludzkiej. Jest ona uznawana za podstawowe, niezbywalne i naturalne prawo człowieka. Na gruncie prawa jest ona ujmowana jako dobro osobiste w sensie fizycznym: możliwość poruszania się i swobodnego decydowania o miejscu przebywania, ale również w sensie moralnym: wolność od wszelkich niedozwolonych nacisków na wolę człowieka⁴³. Należy bezwarunkowo zadeklarować wolność małoletniego od czynów zabronionych w sferze seksualnej, uznając jego godność osobową, podmiotowość oraz prawo do intymności i szacunku. Jest to więc wolność seksualna rozpatrywana w literaturze prawniczej na gruncie podstawowych, niezbywalnych i naturalnych praw człowieka w zakresie najbardziej intymnej sfery jego życia seksualnego, wolnej od wszelkich zamachów⁴⁴.

Znowelizowana Księga VI określa przestępstwa *contra sextum cum minore* jako „przestępstwa przeciwko życiu” i tym samym, przeciwko zdrowiu. Na mocy prawa naturalnego każdemu człowiekowi – nienarodzonemu i narodzonemu – przysługuje prawo do życia. Wykorzystanie seksualne łamie te prawa i jako czyn zabroniony powinno być karane. Z prawem do życia nierozzerwalnie związane jest prawo do ochrony życia oraz prawo do zdrowia. Derek P. Farrell na podstawie swoich badań wskazał na swoiste skutki zdrowotne, które u osoby pokrzywdzonej wywołuje wykorzystanie seksualne przez duchownego. Skutki te, głównie natury psychicznej, występują dodatkowo, niezależnie od objawów zespołu stresu pourazowego. Należą do nich: sprzeczność między otrzymanym teologicznym przekazem a faktycznym doświadczeniem, trudności w życiu duchowym, zaburzenia własnej tożsamości, psychiczna niezdolność do korzystania z sakramentów oraz zmiana w podejściu do Kościoła. Nierzadko ma miejsce retraumatyzacja spowodowana kontaktem z Kościołem instytucjonalnym⁴⁵.

Podsumowując, należy stwierdzić, że zgodnie z przepisami umieszczonymi w tytule Księgi VI godność człowieka wyznacza zarazem jego autonomię w zakresie podstawowych, niezbywalnych i naturalnych praw człowieka w zakresie najbardziej intymnej sfery życia seksualnego. Owa godność jest podstawowym

⁴³ Zgromadzenie Ogólne ONZ, „Powszechna Deklaracja Praw Człowieka,” December 10, 1948, art. 29, accessed September 28, 2023, <http://libr.sejm.gov.pl/tekoi/txt/onz/1948.html>.

⁴⁴ Alice M. Miller et al., „Sexual Rights as Human Rights: A Guide to Authoritative Sources and Principles for Applying Human Rights to Sexuality and Sexual Health,” *Reproductive Health Matters* 23, no. 46 (2015), 16, <https://doi.org/10.1016/j.rhm.2015.11.007>.

⁴⁵ Derek P. Farrell, „Sexual Abuse Perpetrated by Roman Catholic Priests and Religious,” *Mental Health, Religion & Culture* 12, no. 1 (2009), 39–53, <https://doi.org/10.1080/13674670802116101>.

uzasadnieniem aksjologicznym dla ordynariuszy, którzy wymierzają lub deklarują kary zgodnie z zasadą pasterskiego sprawowania władzy. Kierując się miłością pasterską, czynią to jako „dar z siebie” dla wspólnoty powierzonej ich trosce oraz dla całego Kościoła.

Karanie przestępcy jako jedna z istotnych dróg do uzdrowienia Kościoła

W KPK/17 określono kary klasyfikowane obecnie jako ekspiacyjne jako *poenae vindicativae*, czyli odwetowe⁴⁶. Przy reformie kodeksowej uznano jednak słusznie, że pojęcie ekspiacji lepiej wyraża najważniejszy cel prawa kanonicznego: *salus animarum*. Chodziło więc o usunięcie, najpierw na płaszczyźnie językowej, pejoratywnej i sprzecznej z chrześcijańską moralnością idei odwetu rozumianego jako „irracjonalny instynkt zemsty”⁴⁷.

Liczne zaniedbania przełożonych kościelnych na całym świecie w materii wymierzania kar za przestępstwa pedofilskie pokazały jednak, że błędne myślenie o karaniu nie zostało przewyżczone na płaszczyźnie mentalnej i decyzyjnej. Wielu ordynariuszy uważało, że podejście pasterskie, w duchu miłosierdzia, zakłada *a priori* odstąpienie od wymierzania kar po wyrażeniu skruchy i zadeklarowaniu poprawy przez sprawcę. Taką postawę należy uznać za trudną do obrony na płaszczyźnie doktrynalnej. Zakwestionowanie konieczności wymiaru retribucyjnego działań podejmowanych przez ordynariuszy wobec przestępcy prowadzi do podważenia nie tylko antropologicznych podstaw karania, ale także teologicznego uzasadnienia kary. Sprawca zostaje ukarany, ponieważ jako osoba poczytalna uczynił coś zakazanego i jako taki odpowiada za swoje czyny. Zaniedbywanie karania z powodów pseudopasterskich łamie zasadę pasterskiego sprawowania władzy i m.in. z tego powodu, jest przestępstwem karanym przez Stolicę Apostolską. Neguje się w ten sposób zdolność człowieka do wzięcia odpowiedzialności za swoje czyny, redukując jego sytuację w Kościele do wymiarów czysto ludzkich⁴⁸. Ma więc miejsce fałszowanie prawdy o Kościele jako rzeczywistości bosko-ludzkiej. Tak samo widzi ten problem papież Franciszek: „przestępstwa związane z wykorzystywaniem seksualnym obrażają naszego Pana [...] oraz szkodzą wspólnocie wiernych”⁴⁹.

⁴⁶ Kan. 2216: „In Ecclesia delinquentes plectuntur: 1° Poenis medicinalibus seu censuris; 2° Poenis vindicativis; 3° Remediis poenalibus et poenitentiis”.

⁴⁷ Bernal, „Sentido y régimen jurídico,” 595–96.

⁴⁸ Bernal, „Sentido y régimen jurídico,” 596.

⁴⁹ Francesco, Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio *Vos estis lux mundi*, [Wstęp].

Rozumienie Kościoła jako Ciała Chrystusa daje podstawy do sformułowania postulatu, aby karanie przestępcy uznać za jedną z istotnych dróg do uzdrowienia wspólnoty. Nie chodzi o sytuację wizerunkowego ratowania Kościoła, od którego opinia publiczna domaga się szybkiego, bezwzględnie, a czasem nawet sprzecznego z moralnością chrześcijańską i prawem kanonicznym karania duchownych, ale o uzdrowienie w sensie ewangelicznym. Człowiek, będący drogą Kościoła, pozostaje jednocześnie Jego pierwszorzędną troską. W myśli chrześcijańskiej dotyczy to zarówno ofiar, jak i przestępców, bo „On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi” (Mt 5,45). Kształtowanie dojrzałego chrześcijanina, a ostatecznie świętego, to zasadnicze zadanie Kościoła. Proces ten dokonuje się na wielu płaszczyznach. Można wyróżnić pośród nich wymiary naturalne i nadprzyrodzone⁵⁰. Kara mieści się w tych dwóch porządkach, ponieważ pozbawia wiernego jakiegoś dobra (*privatio alicuius boni*), które może być duchowe lub doczesne (kan. 1312 § 2), celem przywrócenia sprawiedliwości, poprawy przestępcy i naprawienia zgorszenia (kan. 1311 § 2). W tych trzech klasycznych celach kary uwidacznia się prawda o tym, że każdy człowiek jest drogą Kościoła, a duchowny dopuszczający się przestępstwa nie traci swojej godności. Potwierdza tę godność sama możliwość odebrania mu jakiegoś dobra, co tym samym oznacza możliwość uratowania i przywrócenia błądzącego człowieka dla społeczności Kościoła instytucjonalnego i dla społeczności⁵¹. Ordynariusz posiadający cnotę *caritas pastoralis* ma zapobiegać większemu złu i leczyć rany spowodowane ludzką słabością, także wtedy, gdy trzeba wymierzyć karę⁵².

Należy zauważyć, że w znowelizowanej Księdze VI zmieniono hierarchizację klasycznych celów kary, umieszczając na pierwszym miejscu przywrócenie sprawiedliwości⁵³. Ta zmiana wychodzi naprzeciw potrzebom osób skrzywdzonych. Na gruncie badań z socjologii prawa stwierdzono, że poczucie niesprawiedliwości powoduje frustrację, wycofanie się z aktywności wspólnotowej, stanowi subiektywne uzasadnienie dla nielegalnej bądź nieetycznej rekompensaty za wyrządzoną krzywdę. W skrajnym przypadku dochodzi do demoralizacji

⁵⁰ Andrzej Jastrzębski, „Katechumenat jako droga do dojrzałości chrześcijańskiej na kolejnych etapach rozwoju człowieka,” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 22, no. 2 (2014), 203, <https://doi.org/10.34839/WPT.2014.22.2.203-214>.

⁵¹ Bernal, „Sentido y régimen jurídico,” 601.

⁵² PGD 534–35.

⁵³ W kan. 1341 sprzed nowelizacji obowiązywała następująca kolejność: naprawienie zgorszenia, przywrócenie sprawiedliwości, poprawa winnego. Obecnie w nieistniejącym wcześniej kan. 1311 § 2, jak i w znowelizowanym kan. 1341 obowiązuje nowa kolejność: przywrócenie sprawiedliwości, poprawa przestępcy i naprawienie zgorszenia.

wynikającej z uznania przez jednostki, że sprawiedliwość jest nieosiągalna i niemożliwa⁵⁴.

Sprawiedliwe karanie za przestępstwa *contra sextum cum minore* oznacza postawienie na pierwszym miejscu skrzywdzonych. Tak jak chore ciało potrzebuje uleczenia, tak również potrzebuje go Kościół zakażony wirusem klerykalizmu na płaszczyźnie tworzenia i stosowania prawa. Po pierwsze, powrót do zdrowia w przypadku ludzkiego organizmu wymaga diagnozy, która, wydaje się, w przypadku organizmu kościelnego została trafnie postawiona przez trzech ostatnich ustawodawców powszechnych reformujących kanoniczne prawo karne. Po drugie, proces powrotu do zdrowia polega na znalezieniu sensu i znaczenia zdarzeń, w czym nieocenioną pomoc świadczy refleksja teologiczna nieomijająca bolesnych tematów nadużyć seksualnych. Po trzecie, zdrowie to stan pełnego dobrostanu oraz zdolność do prowadzenia produktywnego życia. Karanie za przestępstwa w duchu *caritas pastoralis* jest istotnym etapem przywracania sprawiedliwości oraz odzyskiwania wiarygodności utraconej na skutek skandali, koniecznej do wypełniania przez Kościół swojej misji.

Podsumowanie

Zgodnie z kan. 1341 postępowanie sądowe lub administracyjne, celem wymierzenia lub deklarowania kary, gdy innymi środkami nie można w sposób wystarczający przywrócić naruszonej sprawiedliwości, doprowadzić do poprawy sprawcy i naprawić zgorzenia, ma obowiązek wszcząć ordynariusz. Na skutek nowelizacji Księgi VI do kan. 1311 dodano nieistniejący wcześniej paragraf 2, w którym nakazuje się wszystkim przełożonym w Kościele tworzyć kulturę sprawiedliwego karania przestępców krzywdzących najsłabszych członków wspólnoty, czyli małoletnich. Mimo wymagającego zmiany brzmienia owego przepisu, należy uznać za potrzebne i pożyteczne jego wprowadzenie do KPK/83, ponieważ dostrzega się w nim konieczność sprawiedliwego karania, które jest istotnym elementem dobrego pasterzowania uzdrawiającego wspólnotę.

Postulat dobrego pasterzowania zakłada konieczność stosowania się ordynariuszy do zasady pasterskiego wykonywania władzy, która jako reguła niebędąca normą prawa pozytywnego, gwarantuje uzasadnienie aksjologiczne dla ordynariuszy wszczynających proces pozasądowy. Jan Paweł II określił *caritas pastoralis* jako „dar z siebie dla Kościoła jako Ciała Jezusa Chrystusa”,

⁵⁴ Stefan Liebig and Carsten Sauer, “Sociology of Justice,” in *Handbook of Social Justice Theory and Research*, ed. Clara Sabbagh and Manfred Schmitt (New York: Springer, 2016), 37–59.

co oprócz doniosłości teologicznej tego stwierdzenia ma również konsekwencje prawnokanoniczne. Kościół jawi się jako rzeczywistość bosko-ludzka, a jako Ciało Mistyczne i lud Boży jest społecznością hierarchiczną. Budowaniu wspólnoty będącej znakiem jedności służy prawo kościelne. Członkowie Mistycznego Ciała Chrystusa połączeni są więzami, których fundamentem jest niezbywalna godność każdej osoby. Ordynariusz nakładający sprawiedliwą karę na duchownego, który poprzez czyn przestępczy brutalnie pogwałcił tę godność, uznaje słusznie w tym akcie prawnym, że cielesność małoletniego to jeden ze sposobów istnienia jego osoby. Z tego też względu należy ją uznać za nietykalną oraz podlegającą ochronie prawnej, a co za tym idzie, karać za przestępstwa *contra sextum cum minore*.

Płciowość powinna być zawsze rozważana w kontekście osoby i jej niezbywalnej godności. Godność ta nie jest stopniowalna, podobnie jak i sama osoba. Nie zależy więc w żaden sposób od wieku ani stopnia rozwoju. Nałożenie kary jest legalną reakcją na naruszenie wolności w sferze seksualnej, a także prawa do ochrony życia i zdrowia. Domaganie się karania dla przestępców seksualnych jest więc stawianiem w obronie godności drugiego człowieka.

O ile temat godności doczekał się licznych opracowań na gruncie etyki chrześcijańskiej i katolickiej nauki społecznej, o tyle w KPK/83 sprzed nowelizacji zagadnienie to, jako motyw karania za *delicta graviora*, praktycznie nie istniał. Należy więc z uznaniem odnieść się do reformy kanonicznego prawa karnego, wskutek której za przedmiot szczególnej ochrony uznano nie tyle obowiązek celibatu kościelnego duchownych rzymskokatolickich, ale bezwzględną ochronę życia, godności i wolności każdej osoby. Jako gorzkie spostrzeżenie można przywołać fakt, że wielu hierarchów stających słusznie w obronie życia dzieci nienarodzonych i przywołujących argumenty z godności osoby ludzkiej miało jednocześnie duże problemy w zarządzaniu Kościołami partykularnymi, gdy chodziło o karanie swoich podwładnych za czyny określone w znowelizowanej Księdze VI jako „przestępstwa przeciwko życiu, godności i wolności osoby”.

Dobrze rozumiana zasada pasterskiego sprawowania władzy daje podstawy do wymierzania kar w obronie godności najsłabszych, ale też w obronie godności sprawcy, której nie służą działania o charakterze pseudopasterskim, opierające się na fałszywej koncepcji miłosierdzia. Właściwe zastosowanie procedur karnych przyczynia się do procesu uzdrowienia całego Ciała – Kościoła. Kary ekspiacyjne mają charakter retribucyjny, co wyraża antropologiczną prawdę o zdolności osoby ludzkiej do wzięcia odpowiedzialności za swoje czyny. Niektórzy kanoniści mówią nawet o „prawie do kary” jako moralnym i nienaruszalnym upoważnieniu do niej, tak aby można było osiągnąć nie tylko najważniejszy cel prawa kanonicznego, ale także tożsamy z nim najważniejszy cel życia sprawcy: *salus*

animae. Trzy klasyczne cele kary: przywrócenie sprawiedliwości, naprawienie zgorzenia, oraz poprawa winnego, sprowadzają się do tego, że każdy człowiek jest drogą Kościoła, a uzdrowienie Kościoła – Ciała Chrystusa dokonuje się także poprzez wymierzanie sprawiedliwych kar. Do właściwego postępowania władzy kościelnej zbudowanej na fundamencie dobrego pasterzowania ma prawo przede wszystkim osoba skrzywdzona, ale także sprawca przestępstwa oraz społeczność Kościoła.

Bibliografia

- Augustinus Hipponensis. "Sermo 46." In *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 38:270–95. Parisii: Garnier, 1845.
- Baura de la Peña, Eduardo. "Pastorale e diritto nella Chiesa." In *Vent'anni di esperienza canonica: 1983–2003*, 159–80. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003.
- Benedykt XVI and Peter Seewald. *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu: Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*. Translated by Piotr Napiwodzki. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 2011.
- Bernal, José. "Sentido y régimen jurídico de las penas expiatorias." *Ius Canonicum* 38, no. 76 (2018): 595–615. <https://doi.org/10.15581/016.38.15887>.
- "Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25.01.1983)." *Acta Apostolicae Sedis* 75 (1983): pars II.
- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1918.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. "Las normas del Motu Proprio 'Sacramentorum sanctitatis tutela' (2001): Introducción histórica." *Communicationes* 42 (2010): 349–53. Tekst polski: Kongregacja Nauki Wiary, "Normy motu proprio 'Sacramentorum sanctitatis tutela' (2001). Rys historyczny," *Anamnesis* 63 (2010), 59–63.
- Congregatio pro Doctrina Fidei. "Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravibus delictis (21.05.2010)." *Acta Apostolicae Sedis* 102 (2010): 419–34.
- Cruz Toledano, J. de la. "Estudio Del Canon 129: Los Laicos y la Potestad de Gobierno." *Verdad y Vida* 60 (2002): 47–64.
- De Paolis, Velasio. "Le sanzioni nella Chiesa." In *La funzione di santificare della Chiesa – I beni temporali – Le sanzioni – I processi – Chiesa e comunità politica*. Vol. 3 of *Il diritto nel mistero della Chiesa*, 2nd ed., 431–540. Roma: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1992.
- Farrell, Derek P. "Sexual Abuse Perpetrated by Roman Catholic Priests and Religious." *Mental Health, Religion & Culture* 12, no. 1 (2009): 39–53. <https://doi.org/10.1080/13674670802116101>.
- Francesco. "Discorso conclusivo dell'incontro sulla protezione dei minori nella Chiesa (24.02.2019)." *L'Osservatore Romano*, 25–26 febbraio 2019, 10–11.
- Francesco. Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio *Vos estis lux mundi*. 2019. https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20230325-motu-proprio-

- vos-estislux-mundi-aggiornato.html. Tekst polski: Franciszek, List apostolski „motu proprio” *Vos estis lux mundi* (7.05.2019) (2019), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/20230325-motu-proprio-vos-estis-lux-mundi-aggiornato.html.
- Franciscus. “Constitutio Apostolica *Pascite gregem Dei* qua Liber VI Codicis Iuris Canonici reformatur (23.05.2021).” *Acta Apostolicae Sedis* 113 (2021): 534–55.
- Franciszek. List apostolski „motu proprio” *Vos estis lux mundi* (7.05.2019). 2019. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/20230325-motu-proprio-vos-estis-luxmundi-aggiornato.html.
- Gerosa, Libero. *Diritto ecclesiale e pastorale*. Torino: Giappichelli, 1991.
- Góralski, Wojciech. “La dimensione salvifica e pastorale del diritto canonico.” *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 17 (2011): 247–64.
- Grocholewski, Zenon. “Specyfika prawa Kościoła katolickiego. Referat wygłoszony z okazji otrzymania tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, dnia 7 maja 2004.” *Poznańskie Studia Teologiczne* 17 (2004): 19–33.
- Hervada, Javier. *Elementos de Derecho constitucional canónico*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987.
- Ioannis Pauli PP. II. Adhortatio apostolica postsynodalis *Pastores dabo vobis*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastoresdabo-vobis.html. Tekst polski: Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jpii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html.
- Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabovobis.html.
- Jastrzębski, Andrzej. “Katechumenat jako droga do dojrzałości chrześcijańskiej na kolejnych etapach rozwoju człowieka.” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 22, no. 2 (2014): 203–14. <https://doi.org/10.34839/WPT.2014.22.2.203-214>.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*. Poznań: Pallottinum, 2022.
- Kongregacja Nauki Wiary. “Normy motu proprio ‘Sacramentorum sanctitatis tutela’ (2001). Rys historyczny.” *Anamnesis* 63 (2010): 59–63.
- Krajewski, Stanisław. “Nauczanie o kwantyfikatorach.” *Edukacja Filozoficzna*, Wydanie specjalne: Filozofii Polacy potrzebują. Księga pamiątkowa ofiarowana Witoldowi Mackiewiczowi w siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin 2016, 107–14.
- Krocze, Piotr. “Czy system prawa kanonicznego może być wzorcem dla systemu prawnego federacji państw?” *Prawo Kanoniczne* 59, no. 2 (2016): 73–87.
- Liebig, Stefan, and Carsten Sauer. “Sociology of Justice.” In *Handbook of Social Justice Theory and Research*, edited by Clara Sabbagh and Manfred Schmitt, 37–59. New York: Springer, 2016.
- Lombardía, Pedro. *Escritos de Derecho canónico y de Derecho Eclesiástico del Estado*. Vol. 4. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991.
- Lombardía, Pedro. *Escritos de Derecho canónico y de Derecho Eclesiástico del Estado*. Vol. 5. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991.
- Lombardía, Pedro. *Lecciones de derecho canónico*. Madrid: Tecnos, 1984.

- Lombardía, Pedro. "Principios y técnicas del nuevo Derecho Canonico Canónico." In *Escritos de Derecho Canónico*, Lombardía, Pedro, 3:237–60. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1974.
- Marques, José A. "Función pastoral y poder en la Iglesia." *Ius Canonicum* 15, no. 29 (2018): 159–86. <https://doi.org/10.15581/016.15.20564>.
- Michiels, Gommarus. *Normae generales iuris canonici*. Vol. 1. Parisiis; Tornaci; Romae: Desclée et Socii, 1949.
- Miller, Alice M., Eszter Kismödi, Jane Cottingham, and Sofia Gruskin. "Sexual Rights as Human Rights: A Guide to Authoritative Sources and Principles for Applying Human Rights to Sexuality and Sexual Health." *Reproductive Health Matters* 23, no. 46 (2015): 16–30. <https://doi.org/10.1016/j.rhm.2015.11.007>.
- Miñambres, Jesús. "Dimensione giuridica: Il diritto nella vita della Chiesa." In *Teoria e pratica del giornalismo religioso. Come informare sulla Chiesa cattolica: fonti, logiche, storie, personaggi*, edited by Giovanni Tridente, 267–76. Roma: Edusc, 2014.
- Pontificium Consilium de Legum Textibus. *Schema recognitionis libri VI Codicis Iuris Canonici (Reservatum)*. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2011.
- Renken, John A. *The Penal Law of the Roman Catholic Church: Commentary on Canons 1311–1399 and 1717–1731 and Other Sources of Penal Law*. Ottawa: Faculty of Canon Law of Saint Paul University, 2015.
- Retamal Fuentes, Fernando. "El ejercicio del poder en la Iglesia." *Teología y Vida* 45 (2004): 318–52.
- Rodríguez, Pedro. "Carisma e institución en la Iglesia." *Studium* 6 (1966): 479–95.
- Rouco Varela, Antonio Maria, and Eugenio Corecco. *Sacramento e diritto: antinomia nella chiesa?* Milano: Jaca Book, 1971.
- Skonieczny, Piotr. "Kanon 1311 § 2 kodeksu prawa kanonicznego jako program odnowionego prawa karnego kanonicznego. Pierwsze uwagi." *Annales Canonici* 17, no. 2 (2021): 101–42. <https://doi.org/10.15633/acan.4161>.
- Szostek, Andrzej. "Od samostanowienia do daru z siebie i uczestnictwa. O Karola Wojtyły/Jana Pawła II koncepcji wolności." *Nauka* 3 (2005): 35–47.
- Wojtyła, Karol. *Miłość i odpowiedzialność*. Edited by Tadeusz Styczeń, Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodziński, and Andrzej Szostek. Lublin: TN KUL, 2019.
- Zgromadzenie Ogólne ONZ. "Powszechna Deklaracja Praw Człowieka," December 10, 1948. Accessed September 28, 2023. <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html>.
- Żurowski, Marian. "Wprowadzenie do teologii prawa kanonicznego." *Prawo Kanoniczne* 10 (1967): 3–32.

ADAM JASZCZ (KS. DR) – absolwent Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie i Papieskiego Uniwersytetu Świętego Krzyża w Rzymie; pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Prawa Kanonicznego (Katedra Historii, Norm Ogólnych, Prawa Sakramentów i Instytutów Życia Konsekwowanego) Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; kanclerz Kurii Metropolitalnej w Lublinie, sekretarz III Synodu Archidiecezji Lubelskiej, promotor sprawiedliwości w Sądzie Metropolitalnym Lubelskim oraz inspektor ochrony danych archidiecezji lubelskiej.

Dawid Makowski

Akademia Katolicka w Warszawie – Collegium Bobolanum, Polska
d.makowski472@gmail.com
ORCID: 0009-0003-6007-393

Ordo Missae z 1965 roku jako wyraz odnowy liturgicznej

Ordo Missae from 1965 as an Expression of Liturgical Renewal

ABSTRACT: This article shows the 1965 *Ordo Missae*, so-called “interim Mass rite,” as the first expression of the liturgical renewal made in accordance with the recommendations of the Constitution on the Sacred Liturgy. The “interim Mass” organically flowing from the old missal, had its own new rites resulting from the first implementation of the conciliar liturgical renewal. The aim of this article is to introduce and explain the changes in the order of the celebration of the Mass at that time. This approach to the conciliar liturgical renewal makes it possible to understand why the liturgical reform was introduced gradually and, at the same time, helps to see what the Church’s renewed liturgy was originally intended to be. In the introduction to the article the problem of the 1965 Mass is outlined, the rites of which are described in four sections. The first section shows the introductory rites; the second, the liturgy of the word; the third, the Eucharistic liturgy and the fourth deals with the concluding rites of the Mass. In conclusions, it is emphasised that the conciliar liturgical renewal preserved the hermeneutics of continuity with the old rites, while introducing changes resulting from the objectives of the Constitution on the Sacred Liturgy.

KEY WORDS: liturgy, liturgical renewal, 1965 Mass rite, *ordo missae*, interim rite, Holy Mass, Missal of Paul VI

ABSTRAKT: Prezentowana praca ukazuje *Ordo Missae* z 1965 r., tzw. „ryt przejściowy”, jako pierwszy wyraz odnowy liturgicznej dokonanej zgodnie z zaleceniami Konstytucji o liturgii świętej. „Msza pośrednia” organicznie wypływająca ze starego mszału posiadała swoje nowe, własne obrzędy będące wynikiem pierwszej implementacji założeń soborowej odnowy liturgicznej. Celem artykułu jest przybliżenie oraz wyjaśnienie zmian w ówczesnym porządku sprawowania Mszy Świętej. Takie ujęcie soborowej odnowy liturgicznej pozwala zrozumieć, dlaczego reforma liturgiczna przebiegała stopniowo, i jednocześnie pomaga dostrzec, jak początkowo miała wyglądać odnowiona liturgia Kościoła. We wstępie do artykułu zarysowano zagadnienie Mszy rytu z 1965 r., której obrzędy zostały opisane kolejno w czterech następnych

punktach. W pierwszym z nich ukazano obrzędy wstępne, w drugim liturgię słowa, w trzecim liturgię eucharystyczną, a czwarty traktuje o obrzędach zakończenia Mszy Świętej. W zakończeniu podkreślono, że soborowa odnowa liturgiczna zachowała hermeneutykę ciągłości z dawnymi obrzędami, a jednocześnie wprowadziła w nich zmiany wynikające z założeń Konstytucji o liturgii świętej.

SŁOWA KLUCZOWE: liturgia, odnowa liturgiczna, ryt z 1965 r., *ordo missae*, ryt przejściowy, Msza Święta, Mszał Pawła VI

Wstęp

Kościół podlega nieustannym zmianom, gdyż jest żywym organizmem¹. Dotyczy to w sposób szczególny liturgii, która na przestrzeni wieków przybierała różne formy, dzieląc się na rytury wchodzące w skład poszczególnych rodzin liturgicznych. Jedną z takich form liturgii był ryt z 1965 r., nazywany często „obrzędem przejściowym”, gdyż sprawowanie liturgii według niego – w pierwotnej formie – obowiązywało nieco ponad półtora roku². Nie oznacza to jednak, że zajmowanie się ową liturgią jest zbędne, ponieważ ryt ten w sposób szczególny wyrażał to, co zakładała soborowa Konstytucja o liturgii świętej³. Nie dziwią zatem słowa tych, którzy uważali tę formę Mszy Świętej za „wiosnę odnowy liturgicznej Kościoła”⁴. *Ordo Missae* z 1965 r. był bowiem bardzo podobny do Mszału z 1962 r., a co za tym idzie – także do pierwszego potrydenckiego wydania Mszału z 1570 r., dzięki czemu nowa forma liturgiczna organicznie wyrastała z dawnych obrzędów⁵. Można posłużyć się tutaj ewangelicznym stwierdzeniem, iż liturgia z 1965 r. zawierała w sobie obrzędy nowe i stare (por. Mt 13,52), przekazane jej przez tradycję liturgiczną

¹ Zob. Ioannes XXIII, „Ad moderatores iuventutis italicae Actionis Catholicae,” in *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, seria I, vol. 1 (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960), 10.

² Nowe *ordo missae* zostało wydane 27 I 1965 roku. Zob. Sacra Rituum Congregatio, „Decretum. Ordo Missae, «Ritus servandus in celebratione Missae» et «De defectibus in celebratione Missae occurrentibus» eduntur,” *Acta Apostolica Sedis* 57 (1965), 408–9.

³ Zob. Jeffrey Tucker, „The 1965 Ordo Missae,” July 21, 2007, <https://www.newliturgical-movement.org/2007/07/1965-missal-other-extraordinary-form.html>.

⁴ Zob. Stefan Cichy, „Odnowa liturgiczna Soboru Watykańskiego II. Rzeczy dokonane – idee przewodnie – perspektywy,” *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 39, no. 1 (1986), 6, <https://doi.org/10.21906/rbl.1513>.

⁵ Zob. Charles Pope, „A Look at the ‘Actual Mass’ of Vatican II: The 1965 Missal,” <https://blog.adw.org/2015/01/a-look-at-the-actual-mass-of-vatican-ii-the-1965-missal/>.

Kościół, a także przywrócone lub zmodyfikowane przez Sobór Watykański II (1962–1965)⁶.

Temat liturgii z 1965 r. jest w polskiej literaturze teologicznej bardzo rzadko poruszany. O *Ordo Missae* z 1965 r. wspomina się raczej przy okazji ukazywania poszczególnych etapów reformy liturgicznej, nie poświęcając mu zbyt wiele uwagi. Taka sytuacja ma miejsce nie tylko w Polsce, lecz w ogóle na świecie⁷. O zmianach liturgicznych dokonanych w latach 1964–1965, a więc także o sposobie celebrowania Mszy Świętej w 1965 r., można dowiedzieć się przede wszystkim z opisu przebiegu reformy liturgicznej, który przedstawił abp Annibale Bugnini (1912–1982)⁸. Dostrzeżenie formy odnowionego rytu Mszy Świętej jest także możliwe dzięki lekturze komentarza do pierwszej instrukcji wykonawczej Carla Bragi (1927–2014)⁹. Na próżno jednak szukać w tych dziełach syntetycznego zestawienia zmian obrzędowych. Nie zawiera ich również opis historyczny przemian liturgicznych dokonany przez Roberta Cabié (1929–2017), który właściwie o istnieniu tej liturgii w ogóle nie wzmiankuje¹⁰. Wspomina o niej jednak Maurizio Barba, ukazując rewizję *ordo missae* na podstawie porównania rubryk obydwu obrzędów mszalnych¹¹. Tę metodę przedstawienia omawianego zagadnienia zastosowano w niniejszej publikacji.

Celem prezentowanego artykułu jest zatem ukazanie *Ordo Missae* z 1965 r. jako pierwszego wyrazu odnowy liturgicznej Kościoła, co ma prowadzić do dostrzeżenia praktycznej implementacji założeń soborowej Konstytucji o liturgii świętej w nowej księdze. Zostanie to uczynione w czterech etapach: pierwsza część ukáže obrzędy wstępne liturgii mszalnej (fragment Mszy katechumenów do kolekty włącznie), druga będzie poświęcona liturgii słowa (fragment Mszy katechumenów od liturgii słowa do modlitwy powszechnej włącznie), w trzeciej uwaga zostanie skupiona na liturgii eucharystycznej (fragment Mszy wiernych od ofiarowania do modlitwy po Komunii włącznie), a czwarta przedstawi

⁶ Zob. Alcuin Reid, „*Sacrosanctum concilium* and the Reform of the *Ordo Missae*,” *Antiphon* 10, no. 3 (2006), 287.

⁷ „O liturgii z 1965 r. prawie w ogóle się nie słyszy” (Tucker, „The 1965 *Ordo Missae*.”).

⁸ Zob. Annibale Bugnini, *The Reform of the Liturgy: 1948–1975*, trans. Matthew Joseph O’Connell (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1990), 99–136.

⁹ Zob. Carlo Braga, „Commentary on the Instruction,” in *The Commentary on the Constitution and on the Instruction on the Sacred Liturgy*, ed. Annibale Bugnini and Carlo Braga (New York: Benziger, 1965), 327–424.

¹⁰ W jego pracy znajduje się jedynie wzmianka o innej formie komunikowania wiernych. Zob. Robert Cabié, *The Eucharist*, vol. 2 of *The Church at Prayer: An Introduction to the Liturgy*, trans. Matthew Joseph O’Connell (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1985), 184–85.

¹¹ Zob. Maurizio Barba, *La riforma conciliare dell’«Ordo missae»: Il percorso storico-redazionale dei riti d’ingresso, di offertorio e di comunione* (Roma: CLV, 2008), 157–65.

obrzędy zakończenia (fragment Mszy wiernych do błogosławieństwa). Całość zamknie podsumowanie i wnioski wynikające z ukazania odnowionych obrzędów Mszy Świętej.

Obrzędy wstępne (Msza katechumenów)

Pierwsza zmiana w rubrykach, o której należy wspomnieć, to zastąpienie słowa „sacerdos” sformulowaniem „celebrans”, a także wyrazu „ministri” określeniem „circumstantes”¹². W ten sposób do rubryk zaadoptowano soborowe nauczanie o liturgii akcentujące jej wspólnotowy charakter¹³. Sformułowanie „circumstantes”, oznaczające dosłownie „tych, którzy stoją wokoło” (tzn. otaczających celebransa), przedstawiało zgromadzenie liturgiczne jako wspólnotę osób, którym przewodził kapłan składający Bogu dary wespół z całym ludem¹⁴. Miało się to uwidocznić zwłaszcza w tych liturgiach, które były sprawowane na ołtarzu oddalonym od ściany, kiedy to rzeczywiście zgromadzenie tworzyło półokrąg otaczający celebransa¹⁵. Dzięki temu możliwe było dostrzeżenie teologii zgromadzenia liturgicznego, będącego strukturą hierarchiczną, w którym osoby wysświęcone łączą się z niewysświęconymi, odnosząc się do nich bezpośrednio poprzez poszczególne dialogi, na które miał odpowiadać obecny podczas liturgii lud, a nie tylko ministrant w jego imieniu¹⁶. W ten sposób powrócono do wczesnochrześcijańskiego rozumienia akcji liturgicznej, gdyż pierwotni chrześcijanie pojmowali liturgię jako dzieło wspólne całego ludu, któremu przewodniczył

¹² Spośród wielu tekstów, wystarczy porównać pierwszą rubrykę obydwu *ordo missae*, którego wydanie z 1962 r. zawiera słowa „Sacerdos paratus...”, a wydanie z 1965 r. – „Celebrans, facta...”. Zob. *Missale Romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*, Editio typica (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1962), 216 (dalej: MR/62); *Ordo Missae*, Editio typica (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1965), 1 (dalej: OM/65).

¹³ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (1964), nr 27 (dalej: KL).

¹⁴ Zob. Fergus Ryan, *Canimus, Sine Fine Dicentes: The Origin and Development of the “Dialogue Mass” and Its Influence on the Preparation of the Missale Romanum of 1970* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2021), 198.

¹⁵ Zob. Louis Bouyer, *Liturgie und Architektur* (Freiburg im Breisgau: Johannes Verlag, 1993), 54.

¹⁶ Dawniej akcent był nieco inny. Otóż liturgię pojmowano nie tyle jako działanie wspólne kapłana i ludu, ale raczej jako czynność kapłana sprawowaną w imieniu ludu. Zob. Arthur Roche, “The Roman Missal of Saint Paul VI: A Witness to Unchanging Faith and Uninterrupted Tradition,” *Notitiae* 56 (2020), 255.

kapłan¹⁷. Było to więc wyjście naprzeciw oczekiwaniom Konstytucji o liturgii świętej pragnącej powrotu do źródeł¹⁸.

W kwestii poszczególnych modlitw wchodzących w skład obrzędów sprawowanych u stopni ołtarza na uwagę zasługuje usunięcie w oracjach u stopni ołtarza Psalmu 42, niegdyś odmawianego przez kapłana i asystę, nim ten podążył do ołtarza, by go ucałować¹⁹. Zapewne zrezygnowanie z umieszczenia tej modlitwy w obrzędach u stopni ołtarza wynikało z tego, że tę część uznano za zbędny dodatek do obrzędów, gdyż kwintesencją całego Psalmu 42 był werset: „Et introibo ad altare Dei: ad Deum qui laetificat iuventutem meam”²⁰. Słowa te wcześniej stanowiły także antyfonę do tego psalmu, którą zdecydowano się zachować²¹. W ten sposób powrócono do stanu sprzed XVI w., kiedy to w modlitwach u stopni ołtarza nie występował ten psalm, gdyż został on włączony do celebracji w dojrzałym średniowieczu, gdy poszczególne elementy przygotowania kapłańskiego do sprawowania Mszy Świętej zaczęły być umieszczane w ramach obrzędów mszalnych²². To działanie sprawiło, że obrzędy wchodzące w skład modlitw u stopni ołtarza przysłoniły pierwotne znaczenie introitu, któremu chciano przywrócić jego dawne, właściwe miejsce²³. Realizując więc soborowy postulat oczyszczenia liturgii z tego, co zostało do niej przyłączone w ciągu wieków jako zbędny dodatek, niektóre liturgie z 1965 r. (tj. te, przed którymi opuszczano większość modlitw u stopni ołtarza ze względu na sprawowanie ich np. po procesji), zyskały formę obrzędów wstępnych znanych jeszcze przed panowaniem Karola Wielkiego (†814)²⁴.

Poza zmianą tego obrzędu modlitwy u stopni ołtarza odbywały się tak jak dawniej. Kapłan wykonywał znak krzyża, odmawiał antyfonę dawniej

¹⁷ Zob. Joseph Andreas Jungmann, *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*, trans. Teresa Lubowiecka (Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów, 2013), 39.

¹⁸ Zob. KL 50.

¹⁹ Dawniej kapłan czynił znak krzyża, wygłaszał antyfonę i odmawiał na przemian z asystą Psalm 42. W rycie z 1965 r. antyfona wprawdzie pozostała, ale zniknął Psalm 42. Zob. MR/62 216; OM/65 1.

²⁰ Soborowa konstytucja postulowała opuszczenie w liturgii tego, co w ciągu wieków zostało dodane jako powtórzenie lub zbędny dodatek. Zob. KL 50.

²¹ Zob. OM/65 1.

²² Zob. Vincenzo Raffa, *Liturgia eucaristica: Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica* (Roma: Centro Liturgico Vincenziano, 1998), 115.

²³ Zob. Theodore Schnitzler, “The Revision of the Order of the Mass,” in *The Commentary on the Constitution and on the Instruction on the Sacred Liturgy*, ed. Annibale Bugnini and Carlo Braga (New York: Benziger, 1965), 138.

²⁴ Zob. Josef Andreas Jungmann, *El sacrificio de la misa: Tratado histórico-litúrgico* (Madrid: Editorial Católica; Herder, 1951), 378.

istniejącego psalmu (*Introíto*), wzywał pomocy Pańskiej (*Adiutórium*), odmawiał spowiedź powszechną (*Confiteor*), ministrant lub lud prosił Boga o miłosierdzie nad kapłanem (*Misereatur*), wierni odmawiali swoją spowiedź powszechną (*Confiteor*), kapłan modlił się do Boga o miłosierdzie nad nimi (*Misereatur*) i udzielał odpuszczenia grzechów powszednich (*Indulgéntiam*), a następnie występował dialog pomiędzy kapłanem a ludem (*Deus, tu convérsus*), po którym celebrans wstępował do ołtarza, odmawiając stosowną modlitwę (*Aufer a nobis*), po której odmawiał kolejną orację i całował ołtarz (*Orámus te*)²⁵. W szczególnym przypadku kapłan mógł jednak opuścić wszystkie modlitwy u stopni ołtarza i rozpocząć sprawowanie liturgii od ucałowania ołtarza, ale mogło to mieć miejsce tylko wtedy, gdy Mszę Świętą poprzedzała jakaś inna czynność liturgiczna²⁶.

W Mszach śpiewanych (*in Missa cantata*) i recytowanych z udziałem ludu (*in Missis lectis cum populo*), po ucałowaniu ołtarza, kapłan miał podejść do pulpitu lub miejsca przewodniczenia, chyba że w danym kościele jeszcze takiego nie było – wówczas miał pozostać do kolekty przy ołtarzu, aby z jednego z tych miejsc sprawować dalsze obrzędy wstępne Mszy Świętej²⁷. Zmieniono przy tym wytyczne dawnego *ordo missae*, zgodnie z którym kapłan miał pozostawać ciągle przy ołtarzu²⁸. W ten sposób zrealizowano soborowy postulat wyraźnego oddzielenia liturgii słowa od liturgii eucharystycznej, wyrażany poprzez osobne miejsca celebracji²⁹. Obecność pulpitu w liturgii mszalnej sprzed reformy trydenckiej nie była niczym dziwnym, gdyż często na takich przedmiotach stawiano księgi służące do odmawiania z nich poszczególnych modlitw³⁰.

Nowe *ordo missae* wskazywało także na to, że części, które były śpiewane lub recytowane przez scholę albo lud (antyfony, części stałe itp.), nie powinny być powtarzane prywatnie przez celebransa³¹. Wskazano tylko na to, że jedynie kapłan celebrujący mógł intonować hymn anielski (*Glória*), jeśli ten śpiew był przypisany do dnia, w którym sprawował liturgię mszalną³². W ten

²⁵ Zob. OM/65 1–4. Zatem poza opuszczeniem Psalmu 42 oraz rubryk dotyczących tego psalmu, a także zminimalizowaniu antyfon tej modlitwy z dwóch do jednej, obrzędy wstępne w aspekcie modlitw u stopni ołtarza nie uległy zmianie.

²⁶ Zob. OM/65 5.

²⁷ Zob. OM/65 7.

²⁸ Zob. MR/62 217.

²⁹ Zob. KL 56.

³⁰ Kazimierz Dullak, "Stół czy stoły Słowa Bożego?," *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie*, no. 21 (2014), 242.

³¹ Zob. OM/65 8.

³² Zob. OM/65 10. Warte odnotowania jest tu opuszczenie rubryk o gestach rąk na początku i na końcu odmawiania tego hymnu (dawniej na początku kapłan rozkładał je, wznosił

sposób dowartościowano funkcje liturgiczne wiernych świeckich, a także postawiono na wspólnotową celebrację obrzędów liturgicznych³³.

W Mszach uroczystych (*in Missa solemni*) i śpiewanych (*in Missa cantata*), jeśli używano kadzidła, dokonywano zasypywania kadzidła i okadzenia ołtarza, a następnie diakon lub ministrant (zależnie od Mszy) dokonywał okadzenia kapłana³⁴. Działo się to dokładnie tak jak w dawnej liturgii³⁵.

Po okadzeniu albo – gdy go nie było – po przyjsciu celebransa do pulpitu (tudzież dojściu do ołtarza, gdy w kościele nie było miejsca przewodniczenia), chór lub lud odmawiał wspólnie z kapłanem introit, na początku którego nie dokonywano znaku krzyża³⁶. W ten sposób opuszczono to, co stało się powtórzeniem (znak krzyża wykonywano wszakże już na początku liturgii)³⁷. Następnie odmawiano wezwania do Chrystusa Pana (*Kyrie*)³⁸. Jeśli liturgia dnia to przewidywała, modlono się hymnem anielskim (*Gloria*), opuszczając w niej wszystkie dawniej istniejące gesty rąk oraz pokłony³⁹. Wydaje się, że nieobecność tych elementów w tej modlitwie wynikała z zamiaru uproszczenia obrzędów⁴⁰. Chciano bowiem, aby ceremonie były szlachetnie proste⁴¹. To założenie było podyktowane tym, że ceremonie kościelne, początkowo jasne i proste, w ciągu wieków zostały tak rozbudowane, iż ciężko było już dostrzec ich istotę⁴².

Na końcu obrzędów wstępnych celebrans odmawiał modlitwę kolekty w zwykły sposób, lecz jeśli przebywał dotąd przy pulpicie, opuszczał ucałowanie ołtarza⁴³.

i składał, gdy intonował hymn; na końcu zaś wykonywano znak krzyża) oraz o pokłonach (dawniej czynionych w sześciu miejscach hymnu): „Postea in medio altaris extendens et iungens manus, caput quae liquantulum inclinans, dicit, si dicendum est, Gloria in excelsis Deo, et prosequitur iunctis manibus. Cum dicit Adoramus te, Grátias Gimu tibi, et Iesu Christe, et Súscipe deprecationem, inclinat caput: et in fine dicens: Cum Sancto Spírítu, signat se a fronte ad pectus” (MR/62 217).

³³ Zob. KL 27–30.

³⁴ Zob. OM/65 6.

³⁵ Zob. MR/62 217.

³⁶ Zob. OM/65 8.

³⁷ Zob. KL 50.

³⁸ Zob. OM/65 9.

³⁹ Zob. OM/65 10–11.

⁴⁰ Zob. KL 50.

⁴¹ Zob. KL 34.

⁴² Zob. Pierre Jounel, “Sacramentals and Blessings,” in *The Commentary on the Constitution and on the Instruction on the sacred liturgy*, ed. Annibale Bugnini and Carlo Braga (New York: Benziger, 1965), 189–90.

⁴³ Zob. OM/65 11.

Liturgia słowa (Msza katechumenów)

Liturgia słowa pod kątem kolejności sprawowanych obrzędów była prawie w całości tożsama z *ordo missae* Mszału Jana XXIII (1881–1962)⁴⁴. Na początku odczytywano lekcję (*Epistola*), później wykonywano śpiew międzylekcyjny (*Graduale, Tractus vel Allelúia cum verso, aut Sequentia*), kapłan odmawiał modlitwę przygotowawczą do proklamacji Ewangelii (*Munda cor, Iube et Dómine, benedicere*)⁴⁵ i wygłaszało Ewangelię⁴⁶.

W liturgii mszalnej z 1965 r. występowała obowiązkowa w niedziele i święta w Mszach z udziałem ludu homilia (*Homilia*), o której obligatoryjnej obecności w obrzędzie mszalnym nie wspominały normy z 1962 roku⁴⁷. Została ona dołączona do Mszy Świętej ze względu na życzenie Konstytucji o liturgii świętej, która postulowała, by w liturgii znalazło się miejsce na wyjaśnienie świętych tekstów, tajemnic wiary i norm życia chrześcijańskiego⁴⁸. W ten sposób powrócono do dawnej praktyki chrześcijańskiej, znanej ojcom Kościoła, w myśl której głoszono ludowi nauki podczas trwania celebracji liturgicznej⁴⁹. Homilia jest bowiem jedną z najstarszych części liturgii mszalnej⁵⁰.

⁴⁴ Warto przy tym wspomnieć o modyfikacji dotyczącej lekcjonarza mszalnego, na mocy której ustalono nowy porządek czytań w liturgii za zmarłych (*Missa pro defunctis*) oraz w Mszach celebrowanych w święta pierwszej oraz drugiej klasy. Zmieniono także czytanie soboty po III niedzieli Wielkiego Postu, wprowadzając w miejsce czytania o Zuzannie (Dn 13,1–9.15–17.19–30.33–62) lekcję z Listu św. Pawła Apostoła do Efezjan (6,10–17). Jednakże dokonano tego dopiero w październiku 1965 r., a więc kilka miesięcy po wydaniu odnowionego *ordo missae*. Zob. Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, „Epistola in Missa Sabbati post Dominicam Tertiam in Quadragesima substituenda est per Epistolam Dominicæ XXI Pentec., Roma 1965,” *Wrocławskie Wiadomości Diecezjalne* 20 (1965), 15–16; Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, „Ordo Lectionum per ferias,” *Notitiae* 2, no. 13 (1966), 6. Zmianie uległy także wszystkie teksty liturgii słowa z Mszy Świętej w obchód wotywy drugiej klasy św. Benedykta, którego celebrowanie zostało przeniesione na 11 lipca. Dokonanego tego 26 V 1965 roku. Zob. Sacra Rituum Congregatio, „Decretum pro Dioecesium Europae. Missa propria de S. Benedicto Abbate, Europae Patrono, probatur et editur,” *Acta Apostolica Sedis* 57 (1965), 542–44. Wszystkie te zmiany były podyktowane życzeniem lepszego doboru odczytywanych w liturgii perykop Pisma Świętego, poprzez które można byłoby w jeszcze lepszy sposób otworzyć wiernym skarbiec biblijny. Zob. KL 51.

⁴⁵ Gdy w liturgii brał udział diakon, modlitwa ta była wypowiadana przez niego, a następnie dokonywano obrzędu błogosławieństwa diakona przed odczytaniem Ewangelii (*Dóminus sit*). Zob. MR/62 219.

⁴⁶ Zob. MR/62 219; OM/65 12–17.

⁴⁷ Zob. OM/65 17.

⁴⁸ Zob. KL 52.

⁴⁹ Zob. Raffa, *Liturgia eucaristica*, 290.

⁵⁰ Zob. François Amiot, *Missa e sua história* (São Paulo: Flamboyant, 1958), 54.

Soborowa Konstytucja o liturgii świętej postulowała także włączenie do Mszy Świętej modlitwy powszechnej (*Oratio universalis*), która znalazła się w obrzędzie mszalnym liturgii z 1965 roku⁵¹. Modlitwa ta miała być odmawiana pomiędzy wyznaniem wiary (*Credo*) a antyfoną na Ofiarowanie (*Antiphona ad Offertorium*)⁵². Jej powrót w ramy celebracji, podobnie jak przywrócenie homilii, był podyktowany powrotem do źródeł kultu chrześcijańskiego⁵³. Wszak modlitwa powszechna była znana liturgii rzymskiej do VIII w., kiedy to zaniknęła, pozostając jedynie w formie litanijnych wezwań uroczystej oracji wielkopiątkowej⁵⁴.

Pomiędzy dwoma wydaniem *Mszалу Rzymskiego*, które dzieliły trzy lata, niewątpliwa różnica dotyczyła osoby odczytującej lekcje mszalne przed Ewangelią w liturgii śpiewanej (*Missa cantata*) lub recytowanej (*Missa lecta*). W dawnym obrzędzie Mszy Świętej nie zamieszczono wzmianki o osobie odczytującej lekcję z proroctwa lub listu Apostoła, ale ze wskazań ówczesnego *Ritus Servandus* można się dowiedzieć, że ta funkcja należała do samego celebransa lub – jak wskazywało *Rubricae Generalis Missalis Romani* – do wyświęconego lektora⁵⁵. Odnowione *ordo missae* oprócz lektora dopuszczało do odczytania lub odśpiewania lekcji mszalnej także zdanego do wykonania tej czynności ministranta (*competente ministrante*)⁵⁶. W ten sposób dowartościowano służbę liturgiczną ministrantów, o czym wspominała soborowa Konstytucja o liturgii świętej⁵⁷. Zachowano jednak zwyczaj, że w Mszach uroczystych (*Missa solemni*) lekcję przed Ewangelią powierzano subdiakonowi, który po jej odczytaniu otrzymywał od celebransa błogosławieństwo. Wyjątek stanowiła tu tylko Msza za zmarłych (*Missa pro defunctis*), podczas której subdiakon nie otrzymywał wspomnianego błogosławieństwa⁵⁸. Warte odnotowania jest tu także to, że celebrans błogosławił subdiakona na siedząco przy miejscu przewodniczenia⁵⁹.

Wspomniano wyżej, że odnowiony obrzęd mszalny dopuszczał ministrantów-laików do odczytywania lekcji mszalnych, przez co dowartościował ich służbę

⁵¹ Zob. MR/62 53; OM/65 17.

⁵² Zob. OM/65 18.

⁵³ Zob. Michael Kunzler, *Liturgia Kościoła*, trans. Lucjan Balter (Poznań: Pallottinum, 1999), 347–48.

⁵⁴ Zob. Raffa, *Liturgia eucaristica*, 307.

⁵⁵ Zob. *Ritus Servandus in celebratione Missae*, editio typica (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1962), V, 1; *Rubricae Generalis Missalis Romani*, editio typica (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1962), 514.

⁵⁶ Zob. OM/65 14.

⁵⁷ Zob. KL 29.

⁵⁸ Zob. OM/65 13.

⁵⁹ Zob. OM/65 13.

przy ołtarzu, wskazując na wspólnotowy wymiar celebracji Eucharystii⁶⁰. Jednakże dokonało się to nie tylko względem ministrantów, ale także w odniesieniu do członków chórów i scholi (śpiewających mężczyzn i kobiet), którym powierzano wykonanie w liturgii słowa śpiewu międzylekcyjnego⁶¹. W ten sposób ukazano, że członkowie zespołów śpiewaczych naprawdę wykonują rzeczywistą funkcję liturgiczną, która nie jest dodatkiem, ale integralną częścią liturgii⁶². Właśnie dlatego wskazano, że kapłan nie ma powtarzać prywatnie tego, co na głos zostało wyśpiewane wobec całego zgromadzenia⁶³.

Ze względu na podzielenie przestrzeni prezbiterium na trzy miejsca, przy których można było sprawować poszczególne obrzędy mszalne, nowe *ordo missae* zawierało w sobie szczegółowy opis przemieszczania się kapłana, diakona, subdiakona i lektora przed podejściem do miejsca wygłaszania słowa Bożego i po odejściu od niego⁶⁴. Czytania można było bowiem wygłaszać także z ambony⁶⁵. Ważne tu było zwrócenie się w stronę zgromadzonego ludu⁶⁶. Wyjątkiem była tylko Msza sprawowana bez ludu (*Missa privata*), w której celebrans miał odczytywać lekcję po prawej stronie ołtarza, stając zwrócony do księgi⁶⁷. Zmiana miejsca celebracji liturgii słowa była podyktowana życzeniem Soboru Watykańskiego II, który pragnął uwidocznienia właściwego znaczenia poszczególnych obrzędów liturgicznych w celu ułatwienia wiernym udziału w poszczególnych ceremoniach⁶⁸. Zgodnie też z notą soborową, liturgia bez udziału wiernych (*Missa sine populo*) nie miała podlegać powyższym modyfikacjom miejsca celebracji⁶⁹.

Jako że zalecane było, aby podczas liturgii słowa w Mszy uroczystej i śpiewanej (*Missa solmenis et Missa cantata*) celebrans pozostawał na swoim miejscu przy pulpicie i nie proklamował czytań mszalnych, powierzając to zadanie innym,

⁶⁰ Zob. KL 27.

⁶¹ Zob. OM/65 14.

⁶² Zob. KL 29.

⁶³ Zob. OM/65 14.

⁶⁴ Zob. OM/65 13–16.

⁶⁵ Aczkolwiek *ordo* zezwalało na odczytywanie ich z innego miejsca przez odpowiednią osobę (kapłana, subdiakona, lektora czy ministranta), która stała zwrócona do wiernych, trzymała w dłoniach księgę i proklamowała z niej czytanie. Zob. OM/65 14. Tym miejscem mogła być na przykład balustrada (tzw. balaski). Zob. *Ritus Servandus in celebratione Missae*, editio typica (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1965), 41.

⁶⁶ Zob. OM/65 14.

⁶⁷ Zob. OM/65 14. Taka praktyka była powszechna w liturgii sprawowanej z ksiąg z 1962 roku. Zob. MR/65 219.

⁶⁸ Zob. KL 50.

⁶⁹ Zob. KL 49.

zmianie uległa także kwestia zasypania kadzidła przed Ewangelią, które to jednak nie występowało podczas Mszy za zmarłych (*Missa pro defunctis*)⁷⁰. Dawniej celebrans przy pomocy diakona i subdiakona zasypywał kadzidło stojąc z boku ołtarza⁷¹. W odnowionej liturgii miał tego dokonać przy miejscu przewodniczenia, zasypując żar na siedząco⁷². W tej pozycji ciała miał także pobłogosławić diakona mającego wygłosić słowa Ewangelii⁷³. Obrzęd ten wykonywano po zasypaniu kadzidła do kadzielnicy, gdy diakon udał się do ołtarza, zabrał stamtąd Ewangeliarz, odmówił modlitwę przygotowawczą (*Munda cor*) i przybył do kapłana, prosząc go o błogosławieństwo (*Iube*), które otrzymywał (*Dominus sit*)⁷⁴. Obrzęd przygotowania do wygłoszenia Ewangelii, poza kwestią zasypania kadzidła, był tożsamy z dawnym *ordo missae*, podobnie jak cała ceremonia proklamacji Ewangelii, poza jej miejscem⁷⁵. Wyjątkiem tu było tylko zniesienie zwyczaju okadzania kapłana po odczytaniu Ewangelii⁷⁶. Wynikało to z chęci uproszczenia ceremonii liturgicznych i wyzbycia się tego, co w ciągu wieków stało się zbędnym dodatkiem⁷⁷.

Odczytywanie Ewangelii przez kapłana-celebransa w liturgii bez udziału diakona (*Missa cantata et lecta*) odbywało się tak samo jak dawniej. Ewentualne różnice wynikały tylko z faktu, że celebrans podążał do ołtarza z miejsca przewodniczenia⁷⁸. Również w liturgii sprawowanej bez udziału ludu (*Missa sine populo, seu Missa privata*) cały obrzęd proklamacji Ewangelii, jak i całej liturgii słowa nie ulegały zmianom⁷⁹. Wyjątki dotyczyły tylko Mszy za zmarłych (*Missa pro defunctis*), w której nie stosowano kadzidła i świec, nie odmawiano modlitwy błogosławieństwa (*Iube*) oraz na koniec nie całowano księgi⁸⁰. Jednakże takie same wskazania były obecne w przepisach z 1962 roku⁸¹.

Dwoma nowymi obrzędami liturgii słowa stały się homilia i modlitwa powszechna. Obydwie części występowały we wskazanej kolejności po Ewangelii, lecz pomiędzy nimi występowało wyznanie wiary, jeśli było przypisane

⁷⁰ Zob. OM/65 13.

⁷¹ Zob. MR/62 219.

⁷² Zob. OM/65 12.

⁷³ Zob. OM/65 13.

⁷⁴ Zob. OM/65 13.

⁷⁵ Zob. MR/62 219.

⁷⁶ Zob. OM/65 11.

⁷⁷ Zob. KL 50.

⁷⁸ Zob. OM/65 14.

⁷⁹ Zob. OM/65 15.

⁸⁰ Zob. OM/65 16.

⁸¹ Zob. MR/65 219.

do danej Mszy⁸². Homilia mogła być wygłaszana przez celebransa z miejsca przewodniczenia, ambony, balustrady lub sprzed ołtarza⁸³. Z tych samych miejsc celebrans mógł przewodniczyć modlitwie powszechnej, której sprawowanie było następujące: kapłan pozdrowiał lud (*Dóminus vobíscum*) i wzywał do modlitwy (*Orémus*), a następnie wygłaszano prośby, po których celebrans odmawiał zakończenie tej oracji⁸⁴. Co ważne, jeśli celebrans znajdował się przy ołtarzu, to wówczas przed pozdrowieniem wiernych całował święty stół, w innym przypadku gest ten był pomijany⁸⁵. W ten sposób dołączono do liturgii dwa nowe obrzędy postulowane do wprowadzenia w ramy Mszy Świętej przez zgromadzenie soborowe⁸⁶.

Odmawianie wyznania wiary (*Credo*), gdy było ono przypisane, odbywało się tak jak dawniej. Zaznaczono przy tym, że miał je intonować kapłan i wykonywać z całym zgromadzeniem⁸⁷. Opuuszczono jednak rubrykę o gestach rąk, skłonach i przyklęknięciach podczas recytowania lub śpiewania wyznania wiary⁸⁸.

Liturgia eucharystyczna (Msza wiernych)

Obrzędy liturgii eucharystycznej były w większości tożsame z tymi, które występowały w Mszałe z 1962 roku⁸⁹. Większość różnic polegała raczej na opuszczeniu pewnych gestów, gdyż z obowiązujących modlitw nie rezygnowano. Pierwszym

⁸² Zob. KL 52–53.

⁸³ Zob. OM/65 17.

⁸⁴ Zob. OM/65 18. Należy przy tym zauważyć, że w 13 I 1965 r., a więc jeszcze przed wydaniem nowego obrzędu Mszy Świętej, opublikowano księgę modlitw powszechnych. Zawierała ona w sobie schematy tych oracji, które miały stanowić zarówno wzór, jak i pomoc w tworzeniu nowych wezwań w potrzebach lokalnej wspólnoty. Zob. Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, *De oratione communi seu fidelium* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1966).

⁸⁵ Zob. OM/65 18.

⁸⁶ Zob. KL 52–53.

⁸⁷ Zob. OM/65 17.

⁸⁸ Dawniej celebrans, intonując wyznanie wiary, rozkładał i wznosił ręce, a następnie je łączył. Na końcu wszyscy wykonywali znak krzyża. Natomiast podczas samej modlitwy dokonywano pochylenia głowy oraz przyklęknięcia: „Deinde ad medium altaris extendens, elevans et iungens manus, dicit, si dicendum est, Credo in unum Deum, et prosequitur iunctis manibus. Cum dicit Deum, caput cruci inclinat: quod similiter facit, cum dicit Iesum Christum, et simul adoratur. Ad ilia autem verba Et incarnatus est, genuflectit usque dum dicatur Et homo actus est. In fine ad Et vitam venturi saeculi, signat se signo crucis a fronte ad pectus” (MR/62 220).

⁸⁹ Zob. MR/62 220–322.

obrzędem liturgii eucharystycznej była zatem antyfona na przygotowanie darów (*Antiphona ad Offertorium*), którą wykonywała schola lub lud, śpiewając lub recytując konkretny fragment Pisma Świętego⁹⁰. Ponieważ położono nacisk na wspólnotowy wymiar celebracji, kapłan nie miał tej antyfony powtarzać prywatnie⁹¹. Następnie przygotowywano i ofiarowywano patenę oraz kielich, czyniąc wszystko tak jak to miało miejsce przed reformą⁹². Ofiarowano więc chleb na patenie (*Súscipe*), umieszczano w kielichu wino z wodą (*Deus, qui humáne*) i go ofiarowano (*Offérimustibi*), odmawiano specjalną modlitwę prośby o przyjęcie darów (*In spíritu*), błogosławiono dary (*Veni, sanctificátor*), dokonywano zasypania kadzidla (*Per intercessiónem*) i okadzenia (*Incénsum, Dirigátur et Accéndat*), obmywano ręce (*Lavábo*), odmawiano modlitwę do Trójcy Świętej (*Súscipe, sancta Trínitas*), całowano ołtarz i pozdrawiano wiernych (*Oráte frátres*), a następnie odmawiano sekretę⁹³. Jedyną zmianą, którą tutaj zastosowano, było wskazanie na to, że sekreta, zwana już modlitwą nad darami (*oratio super oblata*), miała być odmawiana na głos⁹⁴. Zdaje się, że ta modyfikacja wynikała z chęci ujednolicenia sposobu odmawiania przez kapłana modlitw prezydencjalnych, które lud miał słyszeć i rozumieć⁹⁵. Tym samym powrócono do dawnej praktyki mającej miejsce w Kościele do przełomu VII i VIII w., kiedy to modlitwę nad darami odmawiano na głos⁹⁶. Natomiast sama nowa nazwa tej oracji pochodziła z *Sakramentarza Gregoriańskiego* (koniec VI w.)⁹⁷. Poprzez zmianę nazwy oraz sposobu wykonywania tej oracji zrealizowano po raz kolejny soborowy postulat powrotu do źródeł⁹⁸.

Odmawianie prefacji (*praefatio*) pozostało bez zmian, tak samo jak wieńcząca ją część stała liturgii, którą celebrans miał wykonać wspólnie z ludem lub scholą⁹⁹. Zachowano przy tym wszystkie gesty rąk z dawnego *ordo missae*¹⁰⁰. Liczba prefacji nie uległa zmianie¹⁰¹.

⁹⁰ Zob. OM/65 19.

⁹¹ Była to różnica względem dawnego obrzędu, w którym kapłan miał to czynić. Zob. MR/62 220.

⁹² Zob. MR/62 220–21; OM/65 20–30.

⁹³ Zob. OM/65 20–29.

⁹⁴ Zob. OM/65 30.

⁹⁵ Zob. KL 21, 49.

⁹⁶ Zob. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, 347–48.

⁹⁷ Zob. Raffa, *Liturgia eucaristica*, 307.

⁹⁸ Zob. KL 50.

⁹⁹ Zob. OM/65 31.

¹⁰⁰ Zob. MR/62 222.

¹⁰¹ Było ich w sumie piętnaście. Zob. MR/62 284–98.

Kanon mszalny (*Canon missae*) pozostawał w dalszym ciągu jeden, niezmienny¹⁰². Różnice w sposobie odmawiania modlitwy eucharystycznej były niewielkie. Należy tu wspomnieć o doksologii końcowej (*Per ipsum*), której treść się nie zmieniła, ale obrzędy jej towarzyszące uległy modyfikacji. Otóż odtąd kapłan opuszczał wszystkie znaki krzyża podczas jej odmawiania, ponieważ od początku miał trzymać w dłoniach hostię i kielich, które podnosząc, na głos odmawiał lub śpiewał słowa wspomnianej doksologii¹⁰³. Dawniej bowiem kapłan podnosił kielich i hostię dopiero pod koniec doksologii, ponieważ podczas niej wykonywał w sumie pięć znaków krzyża¹⁰⁴. Ten sposób sprawowania małej doksologii był znany Kościołowi prawdopodobnie od XII wieku¹⁰⁵. Wcześniej sprawowano ją w sposób znany rytowi z 1965 roku¹⁰⁶. Zatem omawiana liturgia po raz kolejny powróciła do źródeł, oczyszczając obrzędy z naleciałości wieków i odsłaniając tym samym ich prawdziwą istotę¹⁰⁷.

Warto przy tym wspomnieć, że wydana 7 III 1965 r. nowa księga kanonu mszalnego zawierała w sobie w sumie pięć części zmiennych (*Cimmunicantes*) na poszczególne dni: Narodzenia Pańskiego (i oktawy), Objawienia Pańskiego, od Wigilii Paschalnej do Soboty Białej, Wniebowstąpienia Pańskiego, od Wigilii Zesłania Ducha Świętego do następującej soboty¹⁰⁸. W księdze tej umieszczono także specjalną formułę od wspomnienia świętych aż do konsekracji (włącznie) na liturgię Mszy Wieczerzy Pańskiej¹⁰⁹. Zgodnie z wydanymi wówczas zapisami nutowymi modlitwy eucharystycznej niektóre części kanonu wolno było śpiewać wedle przedstawionej melodii (*Hanc igitur, Quam oblationem, Símili modo, Unde et mémoires, Supra quae* oraz *Súpplíces*)¹¹⁰. W ten sposób forma odmawiania kanonu mszalnego różniła się od dawnej praktyki¹¹¹. Jednakże treść (poza kilkoma nowymi wstawkami na poszczególne obchody liturgiczne) nie uległa zmianie, przez co wiernie została zachowana istota obrzędu¹¹².

¹⁰² Zob. OM/65 32–45.

¹⁰³ Zob. OM/65 45.

¹⁰⁴ Zob. MR/62 311.

¹⁰⁵ Zob. Amiot, *Missa e sua história*, 99.

¹⁰⁶ Zob. Roman Michałek, "Zmiany obrzędowe wprowadzone przez instrukcję do konstytucji o św. liturgii z 26 IX 1964," *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 18, no. 5 (1965), 287, <https://doi.org/10.21906/rbl.3021>.

¹⁰⁷ Zob. KL 34, 50.

¹⁰⁸ Zob. *Canon Missalis*, editio typica (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1965).

¹⁰⁹ Zob. *Canon Missalis* (1965).

¹¹⁰ Zob. *Cantus pro concelebratione*, editio typica (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1965).

¹¹¹ Dawniej kapłan odmawiał kanon mszalny szeptem: „Sacerdos [...], dicit secreto” (MR/62 299).

¹¹² Zob. KL 50.

Obrzędy komunijne rozpoczynały się od *Modlitwy Pańskiej* (*Pater noster*) poprzedzonej wezwaniem (*Orémus. Precéptis salutáribus*), śpiewanym lub wygłaszanym przez kapłana donośnym głosem¹¹³. Ceremonie te były sprawowane następująco: kapłan wygłaszał wezwanie jak dawniej, a następnie wspólnie z ludem odmawiał modlitwę¹¹⁴. Z tego względu nastąpiło opuszczenie słowa „amen” w *Modlitwie Pańskiej*¹¹⁵. Modyfikacja ta wynikała z chęci włączenia ludu w poszczególne modlitwy mszalne¹¹⁶.

Embolizm (*Líbera nos*), wygłaszany dawniej szeptem, miał być odtąd odmawiany na głos lub śpiewany¹¹⁷. Zmieniły się także gesty rąk celebransa podczas odmawiania tej modlitwy. Odtąd kapłan miał przez całą modlitwę mieć rozłożone dłonie¹¹⁸. Zmiana pozycji rąk następowała dopiero pod jej koniec, gdy kapłan po przyklęknięciu łamał hostię nad kielichem¹¹⁹. W ten sposób uproszczono obrzędy, czego wymagała soborowa odnowa liturgiczna¹²⁰.

Obrzęd czynienia znaków hostią nad kielichem (*Pax Dómini*) i mieszania postaci (*Hec commíxtio*) pozostały bez zmian. To samo dotyczyło ostatniej części stałej Mszy Świętej (*Agnus Dei*), którą miano jednak odmawiać wspólnie¹²¹. Było to podyktowane stawianiem na wspólnotowy charakter celebracji¹²². Zachowano przy tym rubrykę, że w Mszach ofiarowanych za zmarłych (*in Missis defunctorum*) zmieniała się końcówka akłamacji z: „Miserére nobis” na: „Dona eis réquiem”, a także: „Dona nobis pacem” na: „Dona eis requiem sempitérnam”¹²³. Warto przy tym nadmienić, że nadal miano się uderzać w piersi za każdym razem, gdy wypowiadano początek akłamacji¹²⁴. Opuszczono jednak gest pochylecia głowy względem Najświętszego Sakramentu przez kapłana w liturgii, podczas której omawiana akłamacja była wykonywana przez scholę lub lud, pozostawiając ten gest tylko w tych formach celebracji, gdy sam

¹¹³ Zob. OM/65 46.

¹¹⁴ Zob. MR/62 312–13; OM/65 46.

¹¹⁵ Zob. OM/65 46.

¹¹⁶ Zob. KL 30.

¹¹⁷ Zob. MR/62 316; OM/65 47.

¹¹⁸ Zob. OM/65 47. W dawnym *ordo missae* polecano mu trzymać prawą dłońią patenę, którą podczas embolizmu całował. Zob. MR/62 316.

¹¹⁹ Zob. OM/65 47. Obrzęd ten był sprawowany tak samo jak dawniej. Zob. MR/62 316.

¹²⁰ Zob. KL 50.

¹²¹ Zob. OM/65 49.

¹²² Zob. KL 27.

¹²³ Zob. MR/62 318; OM/65 50.

¹²⁴ Zob. OM/65 49.

kapłan rozpoczynał odmawianie tej modlitwy¹²⁵. W ten sposób obrzęd został uproszczony¹²⁶.

Obrzęd przygotowania do przyjęcia Komunii Świętej składający się z trzech modlitw (*Dómine Iesu Christe, qui dixísti; Dómine Iesu Christe, Fili Dei; Percéptio Córporis*), przekazaniu znaku pokoju w liturgiach solennych (*Pax*) oraz formuł towarzyszących przyjęciu Najświętszego Sakramentu przez kapłana (*Panem celéstem; Dómine, non sum dignus; Corpus Dómini: Quid retribuam; Sanguis Dómini*) pozostawał bez zmian względem poprzedniego wydania *Mszалу Rzymskiego*¹²⁷. W ten sposób zachowano dawne ceremonie¹²⁸.

Zmianie natomiast podlegał ryt udzielania Komunii Świętej wiernym, który *de facto* nie występował w *Ordo Missae* z 1962 roku¹²⁹. Obrzęd komunikowania wiernych rozpoczynał się od ukazania wiernym hostii (*Ecce Agnus*), którą kapłan trzymał nad puszką lub pateną¹³⁰. Wierni natomiast trzykrotnie, bijąc się w piersi, odpowiadali kapłanowi na jego wezwanie (*Dómine, non sum*), po czym kapłan przystępował do udzielania im Komunii Świętej¹³¹. Skrócono przy tym formułę, która towarzyszyła temu obrzędowi, do słów: „Corpus Christi”, z odpowiedzią wiernego: „amen”¹³². W ten sposób dodano do liturgii kolejny dialog oraz uproszczono obrzęd, znosząc czynienie hostią znaku krzyża¹³³. Warto przy tym wspomnieć, że 7 III 1965 r. wydano obrzędy komunikowania wiernych pod obiema postaciami, wychodząc tym naprzeciw oczekiwaniom Soboru Watykańskiego II postulującego przywrócenie do liturgii tego sposobu udzielania Komunii Świętej wiernym¹³⁴. Nie wchodząc w szczegóły rytu udzielania Komunii Świętej pod obiema postaciami, należy odnotować cztery formy spożywania w ten sposób Najświętszego Sakramentu: bezpośrednie picie z kielicha, spożywanie Krwi Pańskiej przez picie z rurki, komunikowanie

¹²⁵ Zob. OM/65 49. Dawniej polecano kapłanowi wykonywać ten gest podczas każdej liturgii: „Inclinatus Sacramento, iunctis manibus, et ter pectus percute, intelligibili voce dicit: Agnus Dei, qui tollis [...]” (MR/62 317–18).

¹²⁶ Zob. KL 50.

¹²⁷ Zob. MR/62 318–21; OM/65 50–53.

¹²⁸ Zob. KL 50.

¹²⁹ Jedyna wzmianka o Komunii Świętej wiernych miała miejsce w rubryce umieszczonej po modlitwie poprzedzającej przyjęcie przez kapłana Komunii Świętej pod postacią Krwi Pańskiej: „Quo sumpto, si qui sunt communicandi, eos communicet, atequam se purificet” (MR/62 321).

¹³⁰ Zob. OM/65 53.

¹³¹ Zob. OM/65 53.

¹³² Zob. OM/65 53.

¹³³ Zob. KL 30, 50.

¹³⁴ Zob. KL 55.

wiernych przez picie Krwi Pańskiej z łyżeczki oraz przyjmowanie Komunii poprzez zanurzenie¹³⁵. W ten sposób Komunię Świętą mogły wówczas przyjmować: osoby przyjmujące święcenia podczas Mszy święceń, diakoni i subdiakoni (w Mszy pontyfikalnej i solennej), opaci w Mszy benedykcji oraz w jubileusze, dziewice w Mszy konsekracji oraz w jubileusze, członkowie zakonów w Mszy ślubów oraz w jubileusze, małżonkowie w Mszy sakramentu małżeństwa oraz w jubileusze, nowo ochrzczeni dorośli w Mszy sakramentu chrztu, nowo bierzmowani w Mszy sakramentu bierzmowania, ochrzczeni powracający do Kościoła, kapłani niekoncelebrujący w większych celebracjach i zakonnicy w Mszach konwentualnych¹³⁶. W ten sposób zaadoptowano oraz rozszerzono listę okoliczności sprzyjających udzielaniu Komunii Świętej pod obiema postaciami, którą przedstawiała soborowa Konstytucja o liturgii świętej¹³⁷.

W trakcie udzielania wiernym Komunii Świętej należało recytować lub śpiewać antyfonę na Komunię, rozpoczynając jej wykonanie w momencie przyjmowania przez kapłana Najświętszego Sakramentu, który z kolei nie miał jej prywatnie powtarzać¹³⁸. Jedynie w Mszy recytowanej należało odmówić antyfonę na Komunię po puryfikacji¹³⁹. Ten przepis był wyrażeniem wspólnotowego charakteru liturgii¹⁴⁰.

Obrzęd puryfikacji (*Corpus tuum*) nie został poddany modyfikacjom¹⁴¹. Również sposób odmawiania modlitwy po Komunii pozostał tożsamy z dawną formą celebrowania tej części liturgii mszalnej¹⁴². W ten sposób zachowano dawne obrzędy Mszy Świętej¹⁴³.

¹³⁵ Zob. *Ritus Communione sub utraque specie*, editio typica (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1965), 3.

¹³⁶ Zob. *Ritus Communione sub utraque specie* (1965), 1.

¹³⁷ Zob. KL 55.

¹³⁸ Zob. OM/65 54.

¹³⁹ Taka norma została zawarta w *Ritus Servandus*. Zob. *Ritus Servandus in celebratione Missae* (1965), 84.

¹⁴⁰ Zob. KL 27.

¹⁴¹ Zob. OM/65 55.

¹⁴² Zob. OM/65 56. Warto przy tym zauważyć, że choć kolektę można było odmawiać z pulpitu, to modlitwę po Komunii odmawiano sprzed ołtarza. Zob. *Ritus Servandus in celebratione Missae* (1965), 84.

¹⁴³ Zob. KL 50.

Obrzędy zakończenia (Msza wiernych)

Ceremonie obrzędów zakończenia składały się jedynie z pozdrowienia wiernych (*Dóminus vobiscum*), słów rozesłania (*Ite, missa est*), modlitwy do Trójcy Świętej (*Pláceat*) i błogosławieństwa (*Benedicat*)¹⁴⁴. Zdecydowano się więc opuścić ostatnią Ewangelię¹⁴⁵. Przypuszczalnie zabieg ten wynikał z chęci uproszczenia obrzędu mszalnego poprzez wyeliminowanie z niego tego, co stało się niezbyt istotnym dodatkiem¹⁴⁶. Wszakże odczytywanie prologu Ewangelii według św. Jana na końcu obrzędów mszalnych zostało dołączone do liturgii ok. XIII wieku¹⁴⁷.

Warto przy tym zauważyć, że zachowano dawny podział na trzy formuły kończące celebrację: „*Ite, missa est*” (podstawowa), „*Benedicámus Dómino*” (odmawiana w Mszach, po których następowała procesja) i „*Requiescant in pace*” (odmawiana w Mszach za zmarłych)¹⁴⁸. Podobnie też zachowano rubrykę, mówiącą o tym, że jeśli w Mszy Świętej występowała jedna z dwóch ostatnich form rozesłania, należało opuścić udzielenie wiernym błogosławieństwa¹⁴⁹. W takim wypadku kapłan odmawiał modlitwę do Trójcy Świętej (*Pláceat*), całował ołtarz, schodził przed jego stopnie, oddawał mu cześć i podążał do zakrystii¹⁵⁰. Wykonywał więc wszystko tak jak dawniej, poza odczytywaniem ostatniej Ewangelii, która – jak wspomniano – nie występowała już w odnowionej liturgii¹⁵¹.

Na końcu tego omówienia warto dodać wzmiankę o kwestii języka celebracji, który niewątpliwie odróżniał nowe *ordo missae* od dawnego. Otóż już w 21 IV 1964 r. wydano wskazania na temat zakresu stosowania w liturgii języka narodowego¹⁵². Zamieszczono w nich stwierdzenie, że język narodowy podczas

¹⁴⁴ Zob. OM/65 56–60.

¹⁴⁵ Zob. MR/62 327.

¹⁴⁶ Zob. KL 50.

¹⁴⁷ Zob. Raffa, *Liturgia eucaristica*, 490.

¹⁴⁸ Zob. OM/65 56.

¹⁴⁹ Zob. OM/65 60.

¹⁵⁰ Zob. OM/65 60.

¹⁵¹ Zob. MR/62 325–27. W nowym *ordo missae* opuszczono jednak rubrykę odnoszącą się do Mszy pontyfikalnej.

¹⁵² Warto przy tym zauważyć, że kwestia języka narodowego w liturgii budziła dość duże zainteresowanie biskupów z całego świata. Zob. Frederick R. McManus, *Thirty Years of Liturgical Renewal: Statements of the Bishops' Committee on the Liturgy* (Washington, D.C.: United States Catholic Conference, 1987), 23. Niektórzy wskazują, że największą grupę biskupów postulujących wprowadzenie języka narodowego do liturgii stanowili duchowni z krajów misyjnych. Zob. Bartłomiej Matczak, *Cipriano Vagaggini OSB i reforma liturgiczna: studium na podstawie zbiorów archiwum w Camaldoli*, Modlitwa Kościoła 15 (Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2013), 56–62.

Mszy Świętej mógł być obecny w czytaniach mszalnych i śpiewach międzylekcyjnych, modlitwie wiernych, śpiewach części stałych i zmiennych, aklamacjach, pozdrowieniach, dialogach, *Modlitwie Pańskiej* i we wprowadzeniu do niej, embolizmie, obrzędach Komunii wiernych, modlitwach prezydencjalnych oraz modlitwie nad ludem¹⁵³. W ten sposób odpowiadano na soborowe wskazanie odnoszące się do możliwości wprowadzenia do liturgii języków narodowych¹⁵⁴.

Zakończenie

Arcybiskup Piero Marini wskazywał na to, że rok 1965 stanowił datę historyczną dla liturgii rzymskiej¹⁵⁵. Nic w tym dziwnego, gdyż *Ordo Missae* z 1965 r. stanowiło praktyczne odzwierciedlenie teoretycznych założeń soborowej odnowy liturgicznej w odpowiedniej księdze, co jest o tyle ważne, o ile każda zmiana liturgiczna dokonana w ostatnim roku trwania Soboru Watykańskiego II znajdowała swoje uzasadnienie w tekście Konstytucji o liturgii świętej¹⁵⁶.

W niniejszej publikacji starano się ukazać wymiar, w jakim zaadaptowano soborowe nauczanie do dzieła odnowy liturgicznej¹⁵⁷. Numer 50 soborowej Konstytucji o liturgii świętej doczekał się swojej implementacji poprzez: postawienie na większy udział ludu w dialogach liturgicznych, opuszczenie Psalmu 42; dopuszczenie do odczytywania lekcji mszalnych także tych, którzy nie mieli święceń lektoratu; zmodyfikowanie gestów kapłana podczas doksologii końcowej; nakazanie wspólnego odmawiania *Modlitwy Pańskiej*; zmianę gestów kapłana podczas embolizmu; nakazanie głośnego odmawiania niektórych części Mszy Świętej, dotychczas wypowiadanych po cichu (sekrety i embolizmu); zmianę formuły komunikowania wiernych; opuszczenie ostatniej Ewangelii¹⁵⁸. Wychoząc naprzeciw numerowi 51 przywołanego dokumentu, zmodyfikowano lekcje mszalne w niektóre dni roku liturgicznego¹⁵⁹. Nakaz głoszenia homilii w Mszach z udziałem ludu w niedziele i obowiązujące święta był odzwierciedleniem woli

¹⁵³ Zob. Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, "Decretum typicum," *Notitiae* 1, nos. 1–4 (1965), 9.

¹⁵⁴ Zob. KL 36, 54.

¹⁵⁵ Zob. Piero Marini, *Jak celebrować Eucharystię?*, trans. Danuta Piekarz (Kraków: Wydawnictwo Salwator, 2014), 20.

¹⁵⁶ Z niej bowiem wypływała odnowa liturgii. Zob. Robert Cabié, *The Eucharist*, 190.

¹⁵⁷ Zob. Barba, *La riforma conciliare dell'«Ordo missae»*, 157.

¹⁵⁸ W ten sposób ukazano właściwy związek poszczególnych części Mszy Świętej, upraszczając (a niekiedy opuszczając) poszczególne obrzędy liturgiczne. Zob. KL 50.

¹⁵⁹ Dzięki temu przedstawiono wiernym więcej tekstów biblijnych. Zob. KL 51.

ojców soborowych wyrażonej w numerze 52 Konstytucji o liturgii świętej¹⁶⁰. W te same dni miano także wykonywać modlitwę powszechną, której przywrócenie stało się postulatem numeru 53 wzmiankowanego tekstu¹⁶¹. Soborowa konstytucja dawała także możliwość częściowego wprowadzenia do liturgii języka narodowego, który był obecny w liturgii z 1965 roku¹⁶². Nowy obrzęd Mszy Świętej posiadał także ryt udzielania Komunii Świętej pod obiema postaciami, którego wprowadzenie w życie Kościoła w szerszym zakresie także postulowała soborowa konstytucja¹⁶³. To samo miało miejsce w aspekcie praktyki koncelebracji obecnej w rycie z 1965 roku¹⁶⁴.

W ten sposób można dojść do wniosku, że odnowiona liturgia nie tylko nie zrywała z wielowiekową tradycją liturgiczną Kościoła, ale właściwie ją rozwijała, eksponując to, co w ciągu wieków zostało przyćmione mnogością znaków i pobocznych obrzędów. Znamienne jest tu sformułowanie Theodora Schnitzlera (1910–1982), który wzmiankował, że gdyby na ziemię w 1965 r. przybyli dawni papieże: Grzegorz Wielki (†604) oraz Pius V (†1572), to obaj odnaleźliby w odnowionej celebracji mszalnej swoją Mszę Świętą, która mimo niewielkich różnic, nadal byłaby – co do istoty – tym samym rytym¹⁶⁵. Ojcom soborowym chodziło bowiem nie tyle o reformowanie istoty, która nie może podlegać zmianom, ale o odnowienie pewnych elementów, które zostały dołączone do celebracji w ciągu wieków¹⁶⁶. Nie mają więc racji ci, którzy uważają, że liturgia odnowiona w 1965 r. zrywała z dawną formą celebracji, gdyż większość jej obrzędów nadal była sprawowana z dawnych ksiąg, które wówczas wciąż były w użyciu, choć czasem zmianom ulegały ich rubryki lub modlitwy¹⁶⁷.

¹⁶⁰ Nakazywała ona przywrócić praktykę głoszenia homilii – integralnej części liturgii słowa. Zob. KL 52.

¹⁶¹ Miano ją dołączać do Mszy Świętej zwłaszcza w niedziele i święta. Zob. KL 53.

¹⁶² Zob. KL 54.

¹⁶³ Zob. KL 55.

¹⁶⁴ Zob. KL 57–58.

¹⁶⁵ Zob. Schnitzler, "The Revision of the Order of the Mass," 139.

¹⁶⁶ Zob. KL 50.

¹⁶⁷ To powiązanie było na tyle silne, że późniejsi autorzy wskazywali na możliwość adaptacji rytu koncelebry oraz komunikowania wiernych pod obiema postaciami z 1965 r. do liturgii z 1962 roku. Zob. Jean-Denis Chalufour, *Przewodnik po Mszy Świętej*, trans. Paweł Milcarek (Dębogóra, Kraków: Wydawnictwo Dębogóra; Wydawnictwo AA, 2012), 326–27.

Bibliografia

- Amiot, François. *Missa e sua história*. São Paulo: Flamboyant, 1958.
- Barba, Maurizio. *La riforma conciliare dell'«Ordo missae»: Il percorso storico-redazionale dei riti d'ingresso, di offertorio e di comunione*. Roma: CLV, 2008.
- Bouyer, Louis. *Liturgie und Architektur*. Freiburg im Breisgau: Johannes Verlag, 1993.
- Braga, Carlo. "Commentary on the Instruction." In *The Commentary on the Constitution and on the Instruction on the Sacred Liturgy*, edited by Annibale Bugnini and Carlo Braga, 327–424. New York: Benziger, 1965.
- Bugnini, Annibale. *The Reform of the Liturgy: 1948–1975*. Translated by Matthew Joseph O'Connell. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1990.
- Cabié, Robert. *The Eucharist*. Vol. 2 of *The Church at Prayer: An Introduction to the Liturgy*, translated by Matthew Joseph O'Connell. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1985.
- Canon Missalis*. Editio typica. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1965.
- Cantus pro concelebratione*. Editio typica. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1965.
- Chalufour, Jean-Denis. *Przewodnik po Mszy Świętej*. Translated by Paweł Milcarek. Dębogóra, Kraków: Wydawnictwo Dębogóra; Wydawnictwo AA, 2012.
- Cichy, Stefan. "Odnowa liturgiczna Soboru Watykańskiego II. Rzeczy dokonane – idee przewodnie – perspektywy." *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 39, no. 1 (1986): 4–15. <https://doi.org/10.21906/rbl.1513>.
- Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia. *De oratione communi seu fidelium*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1966.
- Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia. "Decretum typicum." *Notitiae* 1, nos. 1–4 (1965): 9.
- Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia. "Epistola in Missa Sabbati post Dominicam Tertiam in Quadragesima substituenda est per Epistolam Dominicæ XXI Pentec., Roma 1965." *Wrocławskie Wiadomości Diecezjalne* 20 (1965): 15–16.
- Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia. "Ordo Lectionum per ferias." *Notitiae* 2, no. 13 (1966): 6–7.
- Dullak, Kazimierz. "Stół czy stoły Słowa Bożego?" *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*, no. 21 (2014): 241–53.
- Ioannes XXIII. "Ad moderatores iuventutis italicae Actionis Catholicae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, seria I, 1:10. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Jounel, Pierre. "Sacramentals and Blessings." In *The Commentary on the Constitution and on the Instruction on the Sacred Liturgy*, edited by Annibale Bugnini and Carlo Braga, 188–93. New York: Benziger, 1965.
- Jungmann, Josef Andreas. *El sacrificio de la misa: Tratado histórico-litúrgico*. Madrid: Editorial Católica; Herder, 1951.
- Jungmann, Joseph Andreas. *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*. Translated by Teresa Lubowiecka. Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów, 2013.
- Kunzler, Michael. *Liturgia Kościoła*. Translated by Lucjan Balter. Poznań: Pallottinum, 1999.
- Marini, Piero. *Jak celebrować Eucharystię?* Translated by Danuta Piekarz. Kraków: Wydawnictwo Salvator, 2014.

- Matczak, Bartłomiej. *Cipriano Vagaggini OSB i reforma liturgiczna: studium na podstawie zbiorów archiwum w Camaldoli*. Modlitwa Kościoła 15. Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2013.
- McManus, Frederick R. *Thirty Years of Liturgical Renewal: Statements of the Bishops' Committee on the Liturgy*. Washington, D.C.: United States Catholic Conference, 1987.
- Michalek, Roman. "Zmiany obrzędowe wprowadzone przez instrukcję do konstytucji o św. liturgii z 26 IX 1964." *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 18, no. 5 (1965): 280–92. <https://doi.org/10.21906/rbl.3021>.
- Missale Romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*. Editio typica. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1962.
- Ordo Missae*. Editio typica. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1965.
- Pope, Charles. "A Look at the 'Actual Mass' of Vatican II: The 1965 Missal." <https://blog.adw.org/2015/01/a-look-at-the-actual-mass-of-vatican-ii-the-1965-missal/>.
- Raffa, Vincenzo. *Liturgia eucaristica: Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*. Roma: Centro Liturgico Vincenziano, 1998.
- Reid, Alcuin. "Sacrosanctum concilium and the Reform of the *Ordo Missae*." *Antiphon* 10, no. 3 (2006): 277–95.
- Ritus Communions sub utraque specie*. Editio typica. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1965.
- Ritus Servandus in celebratione Missae*. Editio typica. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1962.
- Ritus Servandus in celebratione Missae*. Editio typica. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1965.
- Roche, Arthur. "The Roman Missal of Saint Paul VI: A Witness to Unchanging Faith and Uninterrupted Tradition." *Notitiae* 56 (2020): 248–58.
- Rubrica Generalis Missalis Romani*. Editio typica. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1962.
- Ryan, Fergus. *Canimus, Sine Fine Dicentes: The Origin and Development of the "Dialogue Mass" and Its Influence on the Preparation of the Missale Romanum of 1970*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2021.
- Sacra Rituum Congregatio. "Decretum pro Dioecesium Europae. Missa propria de S. Benedicto Abbate, Europae Patrono, probatur et editur." *Acta Apostolica Sedis* 57 (1965): 542–44.
- Sacra Rituum Congregatio. "Decretum. Ordo Missae, «Ritus servandus in celebratione Missae» et «De defectibus in celebratione Missae occurrentibus» eduntur." *Acta Apostolica Sedis* 57 (1965): 408–9.
- Schnitzler, Theodore. "The Revision of the Order of the Mass." In *The Commentary on the Constitution and on the Instruction on the Sacred Liturgy*, edited by Annibale Bugnini and Carlo Braga, 137–39. New York: Benziger, 1965.
- Sobór Watykański II. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*. 1964.
- Tucker, Jeffrey. "The 1965 Ordo Missae," July 21, 2007. <https://www.newliturgicalmovement.org/2007/07/1965-missal-other-extraordinary-form.html>.

DAWID MAKOWSKI – student teologii w Akademii Katolickiej w Warszawie oraz na Papieskim Uniwersytecie św. Anzelma w Rzymie; członek Komisji Liturgicznej Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej, koordynator projektu „Z pasji do liturgii”. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół reformy liturgicznej oraz zagadnienia posług stałych dla świeckich.

Mieczysław Kogut

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
mkogut@pwt.wroc.pl
ORCID: 0000-0002-0713-9887

Ks. Wincenty Kraiński – powstaniec, kapłan i lektor (1786–1882)

**Rev. Wincenty Kraiński – Insurgent, Priest and Language Teacher
(1786–1882)**

ABSTRACT: The article is a compendium of historical references to the life and activities of Rev. Wincenty Kraiński, with particular emphasis on the moment of his metanoia, a change in thinking and action. The study provides extensive information on a lesser-known aspect of Kraiński's life in the field of spirituality. The first part of the article presents Kraiński's long, yet controversial period of involvement in revolutionary movements and discusses his membership in Masonic lodges. In the second part of the article Kraiński's spiritual metamorphosis comes to the fore. The change in his self-awareness and views took place under the influence of personal prayer, frequent confessions and awareness of God's presence in Holy Communion. He also soon discovered a vocation to the priesthood, then was ordained and began a 37-year priestly ministry. The second part of the article focuses on Kraiński's long period of pastoral activity in Wrocław. The third part of the article discusses the priest's work at the University of Wrocław. There he was a teacher of Polish, Russian, French, Italian and English. The study was intended to shed a new light on the figure of Wincenty Kraiński, showing his transformation, from a revolutionary to a committed priest and teacher, and his impact on the history of Wrocław and the Polish Church.

KEYWORDS: November Uprising, Resurrectionists, Semenenko, Hube, diocese of Wrocław, Cardinal von Diepenbrock, mansionary, cathedral confessor, University of Wrocław, language teacher

ABSTRAKT: Artykuł stanowi kompendium zawierające historyczne wzmianki dotyczące życia i działalności ks. Wincentego Kraińskiego, ze szczególnym uwzględnieniem momentu jego metanoi, zmiany myślenia i sposobu działania. Opracowanie dostarcza obszernych informacji o tym mniej znanym aspekcie życia kapłana – z zakresu duchowości. W pierwszej części artykułu przedstawiono długi, lecz kontrowersyjny okres zaangażowania ks. Kraińskiego w ruchy rewolucyjne oraz omówiono jego

członkostwo w łóżach masonskich. W kolejnej części artykułu ukazano metamorfozę duchową księdza Kraińskiego. Zmiana jego samoświadomości i poglądów dokonała się pod wpływem osobistej modlitwy, częstych spowiedzi i świadomości obecności Boga w Komunii Świętej. Wkrótce odkrył też powołanie do kapłaństwa, następnie przyjął święcenia i rozpoczął 37-letnią posługę kapłańską. Druga część artykułu koncentruje się na długim okresie pracy ks. Kraińskiego we Wrocławiu, gdzie pełnił posługę duszpasterską. W trzeciej części artykułu omówiono pracę kapłana na Uniwersytecie Wrocławskim. Był tam lektorem języka polskiego, rosyjskiego, francuskiego, włoskiego i angielskiego. Artykuł ten rzuca nowe światło na postać Wincentego Kraińskiego, ukazując jego przemianę – od rewolucjonisty do oddanego kapłana i nauczyciela – oraz wpływ na historię Wrocławia i polskiego Kościoła.

SŁOWA KLUCZOWE: powstanie listopadowe, zmartwychwstańcy, Semenenko, Hube, diecezja wrocławska, kardynał von Diepenbrock, mansjonarz, spowiednik katedralny, Uniwersytet Wrocławski, lektor

Wstęp

Do wielu już dziś zapomnianych polskich duchownych rozwijających bardzo owocną działalność na terenie Wrocławia w XIX wieku należy ks. Wincenty Kraiński (1786–1882). Zdaniem Tadeusza Mikulskiego, znawcy śląskich dziejów, przez szereg lat był jednym z osobliwszych przedstawicieli niewielkiej grupy inteligencji polskiej w tym mieście¹. Z jednej strony prezentował się jako człowiek o szerokiej perspektywie myślowej, a z drugiej – jako oryginał, obieżwiał, figura naznaczona zarówno „śmiesznością, jak i tragizmem”. Pisanie wierszem i „prozą wiązaną” uważał za dar Boży.

Po przebadaniu zachowanej literatury i źródeł okazało się, że publikacje dotyczące tego kapłana można podzielić na dwie zasadnicze grupy. Pierwsza dotyczyła opracowań w formie biogramów, i tych jest najwięcej. Druga związana była z analizą dorobku literackiego. Istnieje taki sektor w życiu ks. W. Kraińskiego, który nie stanowił przedmiotu badawczego, a mianowicie problem kształtowania się sylwetki duchowej. Celem niniejszego opracowania jest zapoczątkowanie badań nad źródłami jego wielkiej duchowej przemiany i wiernego trwania przy kapłańskich zobowiązaniach do końca życia.

Przed drugą wojną światową niewielu autorów zajmowało się osobą ks. Kraińskiego. Pierwszym z nich był Hugo Lämmer², który opublikował ogólnikowe

¹ Tadeusz Mikulski, „Polonistyka wrocławska (Sto lat historii),” *Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału I Językoznawstwa i Historii Literatury* 39, no. 1–2 (1946): 11; Tadeusz Mikulski, *Temat Wrocław: Szkice śląskie* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1961), 93.

² Hugo Lämmer, „Die Wissenschaftlichen Leistungen von Dr. Vincenz Kraiński,” *Schlesisches Kirchenblatt* 33, no. 6 (1867): 63–64.

fakty z życia lektora, i to ograniczone do czasów emigracji. Jego głównym zamiarem była prezentacja Kraińskiego jako autora wówczas dopiero jedenastu tomów pism. Obszerniejsze życiorysy opublikowane zostały przez Augusta Meera i Josefa Jungnita z opuszczeniem powstańczej przeszłości ks. Kraińskiego i jego masonsko-socjalistycznych powiązań³.

Po roku 1945 niewiele poświęcono miejsca osobie Kraińskiego. Po raz pierwszy wspomniano go w roku 1946. Na łamach *Odry* Tadeusz Mikulski przytoczył fragment wierszowanej autobiografii, zatytułowanej *Książdz Wincenty*, a dotyczący rozpoczęcia wykładów ks. W. Kraińskiego na Uniwersytecie Wrocławskim⁴. Ryszard Skulski, omawiając poezję polską z okresu Wiosny Ludów, wspomniął o wierszowanej broszurze ks. W. Kraińskiego *Polacy i kazania polskie na barykadach Wrocławskich 1848*⁵. Az dwukrotnie wspomniął wrocławskiego lektora Julian Tuwim, przykładowo podając kilka fraszek i urywki wierszy. Fraszki, ogłoszone w *Czterech wiekach fraszki polskiej*, opublikował Tuwim jako swego rodzaju *curiosum*. W zbiorze ciekawostek *Cicer cum caule* prowadzonym na łamach *Problemów*, później ogłoszonym w osobnej książce, uznał W. Kraińskiego za grafomana i obskuranta⁶. W roku 1955 we *Wrocławskim Tygodniku Katolickim* sumienny zarys jego życia i działalności dał ks. Wincenty Urban⁷. Na ks. W. Kraińskiego zwrócił uwagę Paweł Hertz w swej antologii polskiej poezji XIX w., publikując jego wiersz *Uczucie narodowe* z tomu *Julia i Teodor*⁸.

W roku 1960 zostały zaprezentowane w obfitym wyborze publikacje ks. Wincentego Kraińskiego na wystawie „Książka polska we Wrocławiu” urządzona w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu z okazji 15-lecia powrotu Ziem

³ August Meer and Josef Jungnitz, „Vincenz Kraiński (1786–1882),” in *Charakterbilder aus dem Clerus Schlesiens: Neue Folge*, by August Meer and Josef Jungnitz (Breslau: G. P. Aderholz’ Buchhandlung, 1898), 99–110.

⁴ Wincenty Kraiński, „Otwarcie nauki,” *Odra*, no. 42 (1946): 2. W notce redakcyjnej Tadeusz Mikulski wspomniął o ks. W. Kraińskim, że „jest to postać prowokująca niemalą naszą ciekawość, a jednocześnie zmysł karykatury” (Mikulski, *Temat Wrocław: Szkice śląskie*, 153–54).

⁵ Ryszard Skulski, „Z literatury r. 1848: (Gustaw Ehrenberg, Walery Wielogłowski, Wincenty Krasiński),” *Sprawozdanie Polskiej Akademii Umiejętności* 49, no. 8 (1948): 388–91.

⁶ Julian Tuwim, ed., *Cztery wieki fraszki polskiej* (Warszawa: Czytelnik, 1957), 359–60; Julian Tuwim, „Dr Kraiński czyli sensacyjna wypowiedź Adama Mickiewicza,” in *Cicer cum caule czyli Groch z kapustą, panopticum i archiwum kultury* (Warszawa: Czytelnik, 1958), 50–53.

⁷ Wincenty Urban, „Lektor języka polskiego na Uniwersytecie Wrocławskim,” *Wrocławski Tygodnik Katolicki* 3, no. 41 (1955): 13; Wincenty Urban, „Książdz Wincenty Kraiński i jego działalność we Wrocławiu,” *Wiadomości Duszpasterskie oraz Szkice Kazań Niedzielných i Świątecznych* 8, no. 12 (1952): 402–7.

⁸ Paweł Hertz, ed., *Zbiór poetów polskich XIX wieku* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1959), 566.

Zachodnich. Rok później w serii II *Ludzi dawnego Wrocławia* biografię jego przedstawił Jan Reiter⁹. Kraiński doczekał się wielu opracowań w formie biografów, np. autorstwa Mieczysława Patera¹⁰, Sebastiana Pelczara¹¹, Wincentego Ogrodzińskiego,¹² a także był przedmiotem zainteresowań badawczych Andrzeja Zielińskiego, Zbigniewa Sudolskiego czy Bogdana Zakrzewskiego¹³.

Młodość

Bogate i długie życie ks. W. Kraińskiego możemy poznać z napisanej przezeń autobiografii lub raczej wierszowanego pamiętnika *Ksiądz Wincenty* wydanego we Wrocławiu w 1858 roku¹⁴. Z niego możemy się dowiedzieć, że Wincenty

⁹ Jan Reiter, "Wincenty Kraiński," in *Ludzie dawnego Wrocławia*, ed. Bernard Woodrow Januszewski, Biblioteka Wrocławska, Seria 2. 3 (Wrocław: Towarzystwo Miłośników Wrocławia, 1961), 235–42.

¹⁰ Mieczysław Pater, "Kraiński Wincenty," in *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, ed. Mieczysław Pater (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1996), 202–3.

¹¹ Józef Sebastian Pelczar, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Polsce*, 2nd ed. (Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1917), 403.

¹² Wincenty Ogrodziński, *Dzieje piśmiennictwa śląskiego* (Katowice; Wrocław; Cieszyn: Instytut Śląski; Drukarnia Cieszyńska, 1946), 185.

¹³ Andrzej Zieliński, "Wrocławski emigrant – Wincenty Kraiński," *Prace Literackie* 5 (1963): 148–65; Zbigniew Sudolski, "«Czarna legenda» Mickiewicza," in *W krainie pamiątek: Prace ofiarowane Profesorowi Bogdanowi Zakrzewskiemu w osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, ed. Jacek Kolbuszewski (Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1996), 193–209; Bogdan Zakrzewski, "«Spowiednik» Mickiewicza – ks. Wincenty Kraiński," in *„Spowiednicy” Mickiewicza i Fredry oraz inne eseje* (Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1994), 43–72.

¹⁴ Wincenty Kraiński, *Ksiądz Wincenty* (Wrocław: w własnym skł. wydawcy, 1858). W tym oryginalnym utworze sam autor występuje na początku jako Wicuś czy Wicunio, aby na końcu pojawić się już jako ks. Wincenty. Chcąc uczynić z tego dzieła lekturę należy koniecznie uzbroić się w postawę obiektywnego krytyka, gdyż jej uwzględnienie pozwoli na oddzielenie ziarna prawdy od błagi i wymysłów chorobliwej ambicji, jaka niewątpliwie cechowała w wielu wypadkach Kraińskiego. Znajduje się tam wiele scen i opisów wywołujących przy lekturze niezamierzony efekt humorystyczny. Znaleźć też tam można ujęte subiektywnie, ale niewątpliwie prawdziwe fakty autobiograficzne, czasem nawet wyrwywają się pamiętnikarzowi szczere opinie na temat własnej osoby. Trafności nie możemy odmówić np. takiej autocharakterystyce:

A talentu do niczego,
Z jenijuszem rozbrat wieczny,
Lecz miał w sobie coś próżnego [...]
A nauki tak był chciwy,

Kraiński urodził się 16 kwietnia 1786 r. w Mierzęcicach w powiecie będzińskim¹⁵. Był synem Michała, dzierżawcy majątków kościelnych, i Reginy z domu Rozborskich. Niedługo dane mu było spędzać dzieciństwo w rodzinnych Mierzęcicach, gdyż rodzice, nie mając możliwości finansowych wychowanie sześciorga dzieci, oddali go już w roku 1789 pod opiekę wuja ks. Rozborskiego, proboszcza najpierw w Targoszycach, a później w Jaworzynie. Od trzeciego roku życia faktycznie był poza domem rodzinnym. W roku 1798 wuj posłał go na nauki do szkoły powszechnej św. Barbary w Krakowie, wówczas kierowanej przez miechowitów. Tam Kraiński ukończył z nagrodą klasy II–IV. W latach 1801–1809 uczęszczał (z przerwą w latach 1804–1807) do Gimnazjum św. Anny, a świadectwo maturalne ze stopniem celującym uzyskał w roku 1810. Początkowo na Uniwersytecie Jagiellońskim studiował mineralogię, medycynę i matematykę, następnie przeszedł na Wydział Filozofii i Prawa, równocześnie pełniąc w latach 1812–1814 obowiązki sekretarza przy krakowskim Trybunale Cywilnym. Uniwersytet ukończył w roku 1814 i krótko był asesorem przy trybunale krakowskim¹⁶. Wdzięczność profesorom uniwersytetu za pozyskaną wiedzę i doświadczenie wyraził Kraiński w wierszowanej autobiografii: *Wdzięczność dla „Almae Matris Cracoviensis” nie wygasła nigdy w sercu Kraińskiego*. Warto tu wspomnieć o militarnym epizodzie, który wydarzył się w roku 1813, w czasie edukacji Kraińskiego. Zaciągnął się wtedy do oddziału krakusów, co z czasem dało mu powód do fantazjowania, jakoby był ich „namiestnikiem”, „adiunktem marszałka powstania w Krakowskim”, to znów, że był „szefem sztabu przy Aleksandrze Walewskim”¹⁷.

Po skończonych studiach za namową kolegi wyruszył do Wiednia, gdzie przebywał dwa lata. Tamta obecność posłużyła mu do mistyfikacji, tworzenia pozorów, jakoby brał udział w obradach kongresu wiedeńskiego i podejmował starania w sprawie Polski¹⁸.

Że chęć przeszła zdatność jego,
Stąd w swym życiu nieszczęśliwy,
Bo dopiąć nie mógł niczego.

¹⁵ Bolesław Micewski, „Kraiński Wincenty Czesław,” in *Encyklopedia katolicka*, vol. 9 (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2002), 1140–41.

¹⁶ Andrzej Zieliński („Wrocławski emigrant – Wincenty Kraiński,” 150) wspomniał, że nie ukończywszy studiów, wyruszył z kolegą – pianistą do Wiednia.

¹⁷ Wincenty Czesław Kraiński, *Dzieje narodu polskiego i Polska z grobu: Prozą wiążaną* (Wrocław: We własnym składzie wydawcy, 1859), 441; Michał Witkowski („Spowiednik Mickiewicza,” in *Munera litteraria. Księga ku czci profesora Romana Pollaka*, ed. Włodzimierz Dworzaczek [Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1962], 345) przyjmuje, że Kraiński miał stopień rotmistrza, nie podaje jednak źródła posiadanej wiedzy.

¹⁸ Kraiński, *Dzieje narodu polskiego*, 491, 493, 499.

W roku 1816 przybył do Paryża, gdzie wstąpił do loży masonskiej „Mont-Tabor”. Prawdopodobnie uzyskał wysoki stopień wtajemniczenia. W Paryżu nadal oddawał się studiom w zakresie nauk filozoficznych, historycznych oraz prawnopolitycznych. W kręgu jego przyjaciół pojawił się wtedy Antoni Jabłonowski, który także był masonem, ale z „Tarczy Północnej”. Tenże należał także do tajnego Polskiego Towarzystwa Patriotycznego w Królestwie Polskim. Gdy A. Jabłonowski wrócił do Warszawy został aresztowany i poddany przesłuchaniu. Rzeczą zastanawiającą był fakt, że po jego zeznaniach nastąpiły masowe aresztowania (ponad 200 osób), ale W. Kraiński, choć był jego sekretarzem, nie został objęty restrykcjami¹⁹.

W czasie swego pobytu we Francji Kraiński za zachętą Jabłonowskiego zainteresował się bliżej szkołami wzajemnego nauczania (system Bella-Lancastera). Ogarnięty ideą zaczął według modnej wówczas metody pedagogicznej organizować takie szkoły w Paryżu, a w drodze powrotnej do kraju — w Karlsruhe i Stuttgarcie. Za pracę na tym odcinku we Francji otrzymał nominację na członka paryskiego towarzystwa naukowego, a od króla Ludwika XVIII order Trzech Lili²⁰.

Szybko się znudziła Kraińskiemu praca na obczyźnie. Obrazowo to wyraził słowami:

Skrzydła więc swoje rozpina,
Powietrze Polski przecina,
Jak orzeł w Warszawie spada²¹.

W roku 1817 wyruszył do Warszawy. Zaraz po przybyciu (lipiec 1817 r.) zajął się wraz z Józefem Lipińskim organizacją szkół według metody wzajemnego nauczania Josepha Lancastera w szpitalu Dzieciątka Jezus. Współdziałał również przy organizowaniu dalszych szkół tego typu i prowadził instruktaż dla kandydatów na nauczycieli. Z jego pomocą zaprowadzono wspomnianą metodę uczenia w niektórych jednostkach wojskowych²². Pełnił równocześnie różne

¹⁹ Eligiusz Kozłowski, „Jabłonowski Antoni (1793–1855),” in *Polski słownik biograficzny*, vol. 10 (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1962), 218–19.

²⁰ Wincenty Kraiński, *Historia literatury i oświaty narodu Polskiego* (Wrocław: nakład wydawcy, 1867), 494.

²¹ Kraiński, *Książdz Wincenty*, 223.

²² Kraiński, *Dzieje narodu polskiego*, 441; Wanda Bobkowska, *Nowe prądy w polskim szkolnictwie ludowym w początku XIX w.* (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1928), 217–19, 222, 223, 235, 256. Pismo *Orzeł Biały* na początku 1819 r. podało krótki zarys wprowadzenia metody Lancastera do szkół warszawskich, podnosząc wyłączenie w tym

obowiązki z ramienia Komisji Oświecenia, m.in. jako członek Towarzystwa do Książ Elementarnych. W roku 1820 był sekretarzem Łoży Wielkiego Wschodu Narodowego Polski²³. Złożywszy 3 egzaminy prawnicze, w roku 1822 został patronem sądu pierwszej instancji, a dwa lata później adwokatem przy sądzie apelacyjnym. W roku 1825 pod kierunkiem prof. Jana Wincentego Bandtkiego uzyskał jako pierwszy z absolwentów Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego doktorat obojga praw na podstawie pracy *De natura successionis ab intestato ex Codice Franco-Gallico intelligenda*²⁴. W tym też roku pełnił krótko funkcję mecenasa przy sądzie najwyższym. Był przy tym – według jego własnego świadectwa – rozrywany adwokatem, co powodować miało liczne zatargi z palestrą warszawską. Po paru miesiącach wyjechał do Petersburga w celu poznania systemu prawa rosyjskiego. Tu przeżył chwile strachu w czasie grudniowych wypadków. Według jego relacji swoje rękopisy o systemach prawnych spalił, chociaż nie zawierały żadnych rewolucyjnych treści i nie miały nic wspólnego z dekabrystami. Odtworzył je na nowo w latach 1826–1829, ale już w trzech tomach, z których drukiem ukazał się tylko jeden w Warszawie w roku 1831. Nosił on tytuł *O ustawodawstwie powszechnym*.

Uczestnictwo w powstaniu listopadowym

Przed wybuchem powstania listopadowego W. Kraiński związał się ze skrajnym skrzydłem Towarzystwa Patriotycznego. Na wspólnych spotkaniach głosił swoje „patetyczne i nienaturalne mowy”. Żądał w nich zdecydowanego rozprawienia się ze zdrajcami i opozycjonistami powstania. Podobnie czynił to w przemówieniach publicznych i w prasie powstańczej w roku 1831. Nie bez podstaw zarzucono mu prowokację, w której wyniku 15 VIII 1831 r. wybuchły w Warszawie zamieszki²⁵. Powieszono wtedy kilku generałów oskarżonych o zdradę,

zasługi W. Kraińskiego, co zresztą w polemice późniejszej zostało zakwestionowane. Por. też Eugenia Podgórska, *Szkolnictwo elementarne Księstwa Warszawskiego i Królestwa Kongresowego, 1807–1831* (Warszawa: Nasza Księgarnia, 1960), 140–42.

²³ Stanisław Małachowski-Łempicki, *Wykaz polskich łóż wolnomularskich oraz ich członków w latach 1738–1821* (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1929), 236.

²⁴ Por. Józef Bieliński, *Królewski Uniwersytet Warszawski (1816–1831)*, vol. 1 (Warszawa: Skład główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa, 1907). Z późniejszymi nieporozumieniami zawodowymi wiąże się wiersz *Wieczny pokój między kolegami. Do W. K. mecenasu sądu N. I. K. P. D. O. P. J. M., jako w tym urzędzie na liście ostatni. Kolęda na rok 1826* (Warszawa: [s.n.], 1825), 8.

²⁵ O tych zamieszkach zob. Richard Otto Spazier, *Historia powstania narodu polskiego w roku 1830–1831*, vol. 3 (Paryż: Drukarnia J. Pinard, 1833), 287.

a pośród nich żonę zbiegłego ze stolicy rosyjskiego pułkownika Bażanowa, jak się później okazało niesłusznie oskarżanej o szpiegostwo²⁶. Kraiński tłumaczył się niedługo potem, że przekazał władzom jedynie meldunek, jaki mu złożył jego zaufany Gołębiowski. Tenże miał okazję podsłuchać rozmowę rosyjskich oficerów o carskiej agenturze między wyższymi polskimi dostojnikami. Po tym zdarzeniu Kraiński wspólnie z ekstremistami Józefem Zaliwskim i Kazimierzem Puławskim został zamknięty w więzieniu. Wstawiennictwo gen. Jana Krukowskiego spowodowało to, że sąd wojenny wszystkich wypuścił z więzienia²⁷.

W tym czasie napisał jedną z najbardziej radykalnych broszur powstańczych *Odkrycie prawd politycznych dla użytku monarchów, ministrów rządów i arystokratów*²⁸. Dzieło to przesiąknięte było duchem rewolucyjnym i szokowało radykalizmem. Autor należał do tych nielicznych pisarzy, którzy żądali oddania ziemi chłopom i dążyli do przekształcenia polskiego społeczeństwa w nowożytne, wzorowane na socjalnych strukturach Francji. Treść broszury cechowała się nienawiścią do wszelkiego despotyzmu, do arystokracji, do głów koronowanych. W ostrych słowach życzył im rychłej śmierci przez uduszenie, od trucizny, na gilotynie i innymi sposobami. Sytuację monarchii w Europie określił metaforycznie jako trony na wulkanach; monarchowie przeplacają swych ministrów, by uciskiem i samowolą wulkany te przygotowywali do wybuchu. Na zakończenie tych ostrych epitetów i życzeń rychłej śmierci, naiwnie zwraca się do panujących: „Oddajcie nam naraz wszystkie swobody [...], a zaręczamy wam słowem honoru wolnych obywateli, że wszystkich rewolucyj zaraz zaprzestaniemy”²⁹. Broszura stanowiła pierwszą część szerszej przemyślanej traktatu, ale skutek upadku powstania, dalsze części tej publikacji już się nie ukazały.

Gdy wybuchło powstanie listopadowe, mianowano Kraińskiego generalnym wizytatorem szkół w Królestwie Polskim. Pomimo braku wojskowego doświadczenia, poza epizodycznym związkiem z krakusami w roku 1813, dobrowolnie zaciągnął się do Gwardii Narodowej, gdzie służył w randze kapitana

²⁶ Stojąc na czele oddziału Gwardii Narodowej, W. Kraiński aresztował Bażanową i osadził ją na zamku. Por. Kraiński, *Ksiądz Wincenty*, 265.

²⁷ Kraiński, *Dzieje narodu polskiego*, 491, 493, 499; Alexander Kraushar, *Klub Patriotyczny Warszawski w czasie powstania listopadowego 1830–1831* (Lwów: nakładem autora, 1909), 59, 76; Edmund Oppman, *Warszawskie „Towarzystwo Patriotyczne” 1830–1831* (Warszawa: Towarzystwo Miłośników Historii, 1937), 92, 119; Władysław Smoleński, „Towarzystwo Patriotyczne,” *Przegląd Historyczny* 8, no. 1 (1909): 85–105.

²⁸ Wincenty Kraiński, *Odkrycie prawd politycznych dla użytku monarchów, ministrów, rządów i arystokratów*, vol. 1 (Warszawa: Drukarnia J.A. Rylla, 1831), ss. 67.

²⁹ Kraiński, 1:11.

w 2 kompanii czwartego batalionu 2 pułku³⁰. Trudna do zweryfikowania jest informacja, jakoby po bitwie pod Grochowem otrzymał Złoty Krzyż Wojskowy, gdyż w tej batalii brały udział jedynie wojska liniowe. Po kapitulacji Warszawy Kraiński uformował oddział gwardzystów w Modlinie i otrzymał nominację na jego dowódcę. Wówczas to uratował i przewiózł Wisłą do Płocka przeznaczone dla Modlina magazyny wojskowe z Wyszogrodu. Do Prus wkroczył z korpusem gen. Macieja Rybińskiego³¹. Z tego czasu (15 I 1832) pochodzi raport kapitana Kraińskiego o oddziale Gwardii Narodowej Warszawskiej. Tragedia powstania sprowadziła na niego konfiskatę majątku i zmusiła do opuszczenia kraju³². Na miejsce swojego nowego osiedlenia wybrał Francję³³.

Ponieważ Kraiński mocno zaangażował wszystkie swoje siły w wyzwolenczą akcję, klęska powstania listopadowego była dla niego wielkim przeżyciem; musiała wpłynąć na późniejszą jego działalność i gwałtowne odwrócenie się od swych dotychczasowych rewolucyjnych ideałów. Zresztą na emigracji takie zmiany i zwroty ideowe nie były wcale rzadkością, wyrastały one bujnie w niezdrowej, oderwanej od podłoża narodowego atmosferze tułactwa.

Już jesienią 1831 r. Kraiński pojawił się w Strasburgu. Opuścił go wraz z Józefem Bohdanem Zaleskim na wieść o pertraktacjach prowadzonych w Paryżu przez gen. Józefa Bema z rządem francuskim w sprawie zaciągania się polskich żołnierzy do służby w Legii Cudzoziemskiej w Algierze. Miał zamiar przeszkodzić realizacji tych planów. Czy tego dokonał? Źródła milczą. Natomiast do

³⁰ Antoni Jan Ostrowski, *Pamiętnik z czasów powstania listopadowego* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1961), 204.

³¹ Jan Nepomucen Janowski, *Notatki autobiograficzne, 1803–1853* (Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1950), 256–58.

³² Z bólem serca opuścił rodzinny kraj:

Już Ojczyzna w grób runęła.
Wojsko poszło w rozprószenie,
W krwi Warszawa zatoneła,
Takie Polski przeznaczenie!

Opuszczał jednak kraj z nadzieją odzyskania wolności. Przeto mówił do żołnierzy:

Ważmy z sobą drogą ziemię,
Gdy Ojczyznę opuszczamy,
Ma nadzieję nasze plemię,
Że ją jeszcze odzyskamy.

³³ Kraiński, *Historia literatury i oświaty narodu Polskiego*, 415. Podaje tu, że we Francji pobierał generalski żołd, bo w czasie powstania pełnił generalskie czynności.

Paryża Kraiński przybył 5 VI 1832 r. i dzięki życzliwości przyjaciół, otrzymał pracę u Antoniego Jana Ostrowskiego. Przepracował u niego wiele lat. Oprócz tego pełnił funkcję zastępcy sekretarza w sejmie emigracyjnym, redagując jego protokoły³⁴. W latach 1836–1839 poświęcił się praktyce adwokackiej w Paryżu i był rzecznikiem prawnym w sporach i procesach Polaków we Francji. Był też współorganizatorem szkoły polskiej w Batignolles (dzielnica Paryża)³⁵, mianowany jej pierwszym dyrektorem³⁶. Nadal aktywny w masonerii, studiował poglądy filozoficzne, głównie utopijnych socjalistów. Będąc pod ich wpływem, zajął się systemami prawodawstwa³⁷. Politycznie skłaniał się wówczas ku poglądom Joachima Lelewela, z którym kontaktował się w Belgii³⁸.

W kierunku kaptaństwa

Kraiński zauroczony stylem życia zachodnich elit popełnił poważny błąd – wyparł się katolickiej wiary. Powracał do niej już dłuższą drogą. Zmiana stylu i sensu jego życia Kraińskiego nastąpiła po spotkaniu ze zmartwychwstańcami. Zgromadzenie Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa powstało w lutym 1836 r. w Paryżu. Założycielami byli trzech polscy emigranci: Bogdan

³⁴ Lubomir Gadon, *Emigracja polska: Pierwsze lata po upadku powstania listopadowego*, vol. 2 (Kraków: Spółka Wydawnicza Polska, 1901), 204.

³⁵ Teodor Tomasz Jeż, *Sylwety emigracyjne* (Lwów: Słowo Polskie, 1904), 220. Według niego pomysł założenia szkoły batignolskiej dali poseł Henryk Nakwaski i Kraiński w roku 1841 u gen. Dwernickiego.

³⁶ W emigracyjnym czasopiśmie *Echo Miast Polskich* (no. 19 [September 4, 1844]: 87) były profesor tej szkoły, Michalski, pisał, że poseł Nakwaski „zawezwał go do porozumienia się z byłym mecenasem Kraińskim do urządzenia projektu otworzenia szkoły”. Por. też Zygmunt Miłkowski (Teodor Tomasz Jeż), *Sylwety emigracyjne* (Gdańsk: Tower Press, 2000), 105. Spraw organizacji tej szkoły, a szczególnie zebrań komitetu organizacyjnego, dotyczy kilka listów Kraińskiego do Seweryna Goszczyńskiego z lat 1841–1842, znajdujących się w Bibliotece Narodowej, sygn. 2955, k. 154–58. Zob. również Noe Gruss, *Szkoła polska w Paryżu* (Warszawa: Państwowe Zakład Wydawnictw Szkolnych, 1962), 18, 26, 40, 55.

³⁷ Wincenty Kraiński, *O ustawodawstwie powszechnym*, vol. 1 (Warszawa: [s.n.], 1831).

³⁸ Joachim Lelewel, *Listy emigracyjne Joachima Lelewela*, ed. Helena Więckowska, vol. 1: 1831–1835 (Nry 1–289), Wydawnictwa Komisji Historycznej Polskiej Akademii Umiejętności 87 (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1948), 104; Joachim Lelewel, *Listy emigracyjne Joachima Lelewela*, ed. Helena Więckowska, vol. 2: 1836–1841 (Nry 290–610), Wydawnictwa Komisji Historycznej Polskiej Akademii Umiejętności 88 (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1949), 79 (*List do W. Zwierkowskiego*); Joachim Lelewel, *Listy emigracyjne Joachima Lelewela*, ed. Helena Więckowska, vol. 3: 1842–1848 (Nry 611–947), Wydawnictwa Komisji Historycznej Polskiej Akademii Umiejętności 91 (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1952), 385 (*List do W. Pietkiewicza*).

Jański, Piotr Semenenko i Hieronim Kajsiwicz. Głównym celem tej wspólnoty było dążenie członków do osobistego zmartwychwstania z Chrystusem we wspólnocie i do zmartwychwstania całego społeczeństwa.

Po wielu spotkaniach i wielogodzinnych dyskusjach z ks. Semenenką nastąpiła poważna zmiana w życiu W. Kraińskiego. Stał się na nowo człowiekiem wierzącym. Oficjalnie miało to miejsce u polskich zmartwychwstańców w Rzymie w roku 1843³⁹. Po tym fakcie wstąpił w ich szeregi i odbył nowicjat, który zakończył nie składając ślubów zakonnych. W zakonie pełnił funkcję prokuratora (zaopatrzenie klasztoru). Dodatkowo w nowo utworzonym Kolegium Greckim w Rzymie 21 X 1843 r. uczył zebraną tam młodzież języka włoskiego⁴⁰.

Należy wspomnieć, że na te spotkania z ks. Semenenką należała jego ówczesna narzeczona, która po decyzji Kraińskiego o powrocie do katolickiej wiary, sama wstąpiła do klasztoru. W tym samym czasie Kraiński ofiarował część swego księgozbioru Bibliotece Polskiej w Paryżu, a drugą – tamtejszym zmartwychwstańcom.

Następnie odbył studia teologiczne u jezuitów w Collegium Romanum, uwieńczone stopniem doktora prawa kanonicznego. 28 III 1846 r. w 69 roku życia otrzymał kapłańskie święcenia w Bazylice Laterańskiej, najprawdopodobniej na tytuł misji. Jako misjonarz apostolski prowadził misje w miastach włoskich (Neapol, Florencja, Piza, Garrara, Genua), szwajcarskich (Genewa), belgijskich i francuskich (Lyon, Paryż). Najczęściej tam, gdzie były większe skupiska Polaków. W stolicy Francji zapoznał się z rozpropagowanym wśród polskich emigrantów mesjanizmem Andrzeja Towiańskiego, który później ostro zwalczał. Był zdania, że „mesjaństwo” szerzone wśród udręczonej polskiej emigracji „biedną Polskę oszukało”. W listopadzie 1846 r. spowiadał w Paryżu Mickiewicza, który razem z żoną przyrzekł mu podobno, że zerwie

³⁹ Ryszard Ergetowski (“Wincenty Kraiński – lektor języka polskiego i rosyjskiego na Uniwersytecie Wrocławskim,” in *Literatura, prasa, biblioteka: Studia i szkice ofiarowane profesorowi Jerzemu Jarowieckiemu w 65-lecie urodzin i 40-lecie pracy naukowej*, ed. Józef Szocki and Krzysztof Woźniakowski [Kraków: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1997], 378) pisze, że: „może te duchowe przemiany należy wiązać z cofnięciem wypłacanego mu przez francuski rząd oficerskiego zasiłku, z jednoczesną likwidacją zajmowanego przezeń stanowiska sekretarza emigracyjnego sejmiku. Stanowiło to dla starszego już wówczas, samotnego emigranta życiową katastrofę. I chyba ona pchnęła go do tego, iż mając 60 lat zdecydował się wstąpić do stanu duchownego”.

⁴⁰ Władysław Kwiatkowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego na stuletnią rocznicę jego założenia: 1842–1942* (Albano: Księża Zmartwychwstania Pańskiego, 1942), 135.

z towianizmem⁴¹. Być może z polecenia o. Józefa Hubego⁴² od 2 XII 1846 r. ks. Kraiński przebywał w Londynie. Tam próbował angażować się w opiekę nad polskimi emigrantami, którzy w tamtym czasie najliczniej gromadzili się przy kościele św. Bonifacego. Także i tutaj napotykał na liczne trudności. Wypadki związane z Wiosną Ludów skłoniły ks. W. Kraińskiego do opuszczenia Londynu.

Wracał do kraju 1 IV 1848 r. przez Niemcy. We Wrocławiu został zatrzymany przez policję i przesłuchany. Nakazano mu pozostanie w mieście. Z braku możliwości udania się do ojczyzny zmuszony był rozpocząć poszukiwania swojego miejsca pracy we Wrocławiu. Prawdopodobnie dzięki protekcji hrabiego Arnolda Skarzewskiego (być może protektorką była baronowa Objezierska-Richthofen?) udało się mu znaleźć w mieście miejsce do zamieszkania. Następnie swoje kroki skierował do wrocławskiego ordynariusza księcia biskupa kardynała Melchiora von Diepenbrocka⁴³. Rozmowa nie należała do przyjemnych, gdyż kardynał miał co do niego pewne wątpliwości. Uważał „go za człowieka podejrzanego”. Ustnie pozwolił mu jedynie na odprawianie cichej Mszy Świętej. Początkowo także miejscowi proboszczowie niechętnie widzieli go na terenie swoich parafii⁴⁴. Według ks. W. Kraińskiego takie zachowanie wrocławskiego duchowieństwa

⁴¹ Kwiatkowski (153) przytacza zdanie ks. Hubego z 27 listopada 1846 r.: „Między Towiańczykami widocznie rewolucja. Nie mówię o trzech lub czterech odcieniach, ale o rewolucji między tymi, co się trzymają Mickiewicza. Walery (Wielogłowski) wczoraj mi mówił o dziwnem usposobieniu Januszkiewicza, z którym się widział. Miał mu wyznać, jak twierdzi, z wielką szczerością, że dotychczas błędzili, że źle postępowali, że żałują tego, że Towiańskiego uważają tylko za człowieka nadzwyczajnego, ale że widzą, iż wiele rzeczy źle rozumie, że otoczony jest wielką kolumną szatanów, którzy mu nie dają jasno widzieć, że dlatego już żadnych a żadnych stosunków z nim nie mają, że Mickiewicz mocno żałuje swego mesjanizmu, że gdyby mógł, toby go spalił. Do tego trzeba dodać, że powiadają, iż Mickiewicz spowiadał się u ks. Kraińskiego”. Zob. też Paweł Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, vol. 4: Mesjanizm i słowianofilstwo (Kraków: Księgarnia Spółki Wydawniczej Polskiej, 1896), 165, 267.

⁴² Józef Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, vol. 3: Czasy nowożytne, bk. 2: (1845–1887) (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2008), 156.

⁴³ Na temat księdza kardynała zob. Jan Kopiec, „Działalność duszpasterska kardynała Melchiora Diepenbrocka w diecezji wrocławskiej,” in *Kardynał Melchior von Diepenbrock 1798–1853*, ed. Michał Kaczmarek, Antoni Kielbasa, and Józef Swastek (Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny, 2000), 59–66. Cenne uwagi o stosunku kardynała do nauki języka polskiego zob. Mieczysław Pater, „Biskup wrocławski Melchior von Diepenbrock wobec kwestii języka polskiego na Śląsku,” *Studia Śląskie Seria Nowa* 30 (1976): 37–57.

⁴⁴ Sam Kraiński pisze (*Ksiądz Wincenty*, 498), że po przyjeździe do Wrocławia nie pozwolono mu pracować przy jakimkolwiek kościele.

wynikało z wielkiej niechęci do polskich księży, ponieważ we Wrocławiu „tak mało Polacy mieli przychylenia”⁴⁵.

Stan niepewności co do dalszych losów ks. Kraińskiego nie trwał długo. Wrocławski ordynariusz powołał ks. Kraińskiego na spowiednika do katedry i pozwolił mu na głoszenie kazań w języku polskim⁴⁶. Powołanie ks. W. Kraińskiego na biskupiego penitencjarza przy wrocławskiej katedrze musiało nastąpić w roku 1850⁴⁷, gdyż w schematyzmie z roku 1849 nie była jeszcze odnotowana jego obecność pośród duchowieństwa wrocławskiego. Dodatkowo kardynał powierzył mu nauczanie języka polskiego w alumnacie. Do jego obowiązków należało także tłumaczenie listów pasterskich na język polski. Był też tłumaczem przy pruskim sądzie.

W roku 1851 otrzymał pozwolenie na słuchanie spowiedzi żołnierzy polskich w wojsku pruskim oraz głoszenie polskich kazań we Wrocławiu i Trzebnicy. Do jadowizańskiego sanktuarium był często zapraszany w celu głoszenia kazania dla pielgrzymów polskich, którzy tutaj licznie przybywali z Górnego Śląska i pobliskiej Wielkopolski. O jednym z tych kazań, jakie miał tam w czasie odpustu w dniu św. Jadwigi (15 X 1854), „w obecności kilku tysięcy ludu polskiego z Poznania”, wspomniał potem, że słuchacze zakończeniem kazania tak byli rozrzewnieni, że wpadli „w płacz, jęki i ryki okropne żalu głębokiego”⁴⁸.

W roku 1855 abp Henryk Förster mianował go mansjonarzem w kaplicy św. Elżbiety przy katedrze wrocławskiej⁴⁹. W tymże czasie liczyła ona czterech księży: Józef Seliger, Wawrzyniec Marx, Teodor Ottinge. Ten ostatni został 14 lutego 1857 r. zastąpiony ks. Janem Heyne, kustoszem Biblioteki Kapitulnej we Wrocławiu.⁵⁰ Obowiązkiem tych kapłanów było odmawianie każdego dnia oficjum brewiarzowego o Świętym Krzyżu i odprawianie czterech Mszy

⁴⁵ Kraiński, 498.

⁴⁶ Okresowi temu poświęcił Kraiński osobną broszurkę wierszowaną *Polacy i kazania polskie na barykadach wrocławskich 1848* (Wrocław: Schletter, 1855).

⁴⁷ *Schematismus des Bisthums Breslau und der katholischen Militär-Seelsorge der Königl. Preuss. Armeen für das Jahr 1851* (Breslau: Robert Nischkowsky, 1851), 9; *Schematismus des Bisthums Breslau und des ihm annectirten Delegaturbezirkes für das Jahr 1853* (Breslau: Robert Nischkowsky, 1853), 4; Mortimer von Montbach, ed., *Schematismus des exemten Bisthums Breslau für das Jahr 1857* (Breslau: Fürstbischöfliche Geheime Kanzlei, 1857), 5; *Schematismus des Bisthums Breslau und seines Delegatur-Bezirks für das Jahr 1876* (Breslau: Robert Nischkowsky, 1876), 2.

⁴⁸ Reiter, „Wincenty Kraiński,” 238–39.

⁴⁹ Kaplica i stypendia zostały ufundowane przez kard. Fryderyka von Hessen – Darmstadt; *Schematismus 1876*, 3.

⁵⁰ Józef Mandziuk, „Heyne Jan,” in *Encyklopedia katolicka*, vol. 6 (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1993), 828–29.

Świętych konwentualnych w tygodniu⁵¹. W roku 1876 do grona beneficjentów należał ks. Paweł Storch, radca konsystorialny i rektor seminarium duchownego, ks. Augustyn Bode, kuratus w szpitalu *Ad Matrem Dolorosam* we Wrocławiu i ks. Anton Baumert⁵².

Stanowisko to zapewniało ks. Kraińskiemu „pewność dochodu”⁵³. W katedrze wrocławskiej pobierał tylko jedną trzecią pensji, jaką otrzymywali inni księża, chociaż korzystali tak obficie z jego pomocy. Pruska policja miała go bacznie na oku. Nie wolno mu było z Wrocławia wyjeżdżać. Nie broniono mu jedynie głosić Polakom kazań w kościele Świętego Krzyża, który w drugiej połowie XIX w. stał się obok kościoła św. Marcina centrum polskiego życia religijnego we Wrocławiu. Pozwalano mu słuchać spowiedzi i to często w wielu językach.

Szeroki zakres miała praca ks. Kraińskiego w konfesjonale, ponieważ władał biegle językiem polskim, niemieckim, francuskim, włoskim, angielskim i rosyjskim. Często nawet właściciele wrocławskich gospód wzywali go do chorych cudzoziemców w celu udzielenia im świętych sakramentów. W czasie szalejącej cholery w 1866 r. we Wrocławiu ks. Kraiński, mimo podeszłego wieku, dawał wzór poświęcenia przy zaopatrywaniu chorych⁵⁴. W roku 1861 był spowiednikiem w szpitalu bonifratrów. Z ks. Józefem Bergmannem obsługiwał szpital, w którym znajdowało się 82 łóżek⁵⁵.

We wrocławskim konsystorzu językiem urzędowym po roku 1821 był język niemiecki. Drugim językiem, który uwzględniali w swej pracy urzędnicy konsystorialni, był polski, ze względu na sporą grupę Polaków zamieszkujących górnośląską część diecezji. Biskupi, pisząc listy pasterskie, potrzebowali utalentowanych tłumaczy, jeśli by chcieli ze Słowem Bożym trafić do wszystkich

⁵¹ Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, 3: Czasy nowożytności, bk. 2: (1845–1887):105; Józef Mandziuk, *Wrocławska Kapituła Katedralna* (Warszawa: Fundacja „Honor, Ojczyzna” im. majora Władysława Raginisa, 2021), 262–63.

⁵² *Schematismus 1876*, 3.

⁵³ Mortimer von Montbach, ed., *Schematismus des Bisthums Breslau und des ihm annectirten Delegaturbezirkes für das Jahr 1855* (Breslau: Robert Nischkowsky, 1855), 3–4. W roku 1855 beneficjentami przy kaplicy św. Elżbiety w katedrze wrocławskiej byli kapłani: Józef Seliger, Teodor Ottinger, Wawrzyniec Marx i Wincenty Kraiński.

⁵⁴ Meer and Jungnitz, “Vincenz Kraiński (1786–1882),” 102: “Hat er nicht ein Leben voll Entsagung und Selbstverleugnung geführt? Er verzichtete auf die Bequemlichkeit, Behaglichkeit und Ruhe, wenn es galt, die Pflicht des Seelsorgers zu erfüllen. Zeugniß dafür liefert das Jahr 1866, als die Cholera in unserer Stadt wüthete. Hunderte von Kranken hat er versehen, nicht achtend der Gefahr, nicht fürchtend die Ansteckung, in Lazarethen und Spitalern, Krankenhäusern und Privatwohnungen, ja selbst auf den Flößen der Oder den braven Schiffen aus Oberschlesien”.

⁵⁵ *Schematismus Des Bisthums Breslau Und Des Ihm Annectirten Delegatur-Bezirks Für Das Jahr 1861* (Breslau: Georg Philipp Aderholz, 1861), 157.

swoich diecezjan. Za czasów panowania abp. Henryka Förstera zaczęto używać języka polskiego w urzędowej korespondencji z władzami kościelnymi innych diecezji (np. poznańska). Świadczy o tym obecność ks. Wincentego Kraińskiego w składzie personalnym wikariatu generalnego od roku 1861. Pełnił tam funkcję tłumacza języków słowiańskich⁵⁶.

W gorliwym głoszeniu słowa Bożego brakowało mu nieraz zdrowego krytycyzmu i dobrej znajomości katolickiej teologii. W jednym z kazań, jak wyznaje sam: „Dowodził, że piekło w środku ziemi leży; Więc kto z katolików w tę dogmę nie wierzy, Ten jest heretykiem, godzien potępienia, trudno mu dojść dla duszy zbawienia”⁵⁷. To wyrażenie zamknęło przed nim wejście na ambonę. Być może, że działały tu jeszcze i polityczne czynniki, które skorzystały z niefortunnego wyrażenia kaznodziei i uniemożliwiły owocną pracę wśród ludności polskiej. Pojawiały się też zarzuty, jakoby swoimi kazaniami ks. Kraiński dzielił wrocławską Polonię, a to z tego powodu, iż zwalczał polski mesjanizm i romantyzm, uważając go za nieszczęście dla Polski.

Po lekturze jego autobiografii można się było zorientować, że był on we Wrocławiu uważany za człowieka podejrzanego, któremu, jako Polakowi, nie można powierzyć samodzielniejszego czy bardziej eksponowanego stanowiska. Takiego zdania musiała być zarówno władza diecezjalna, jak i władze oświatowe. Policja próbowała nawet poddać go stałej inwigilacji. Dlatego nie dziwi nas fakt wielokrotnego wspomniania o pragnieniu przeniesienia się do Poznania, na co władze nie wyrażały zgody.

Ksiądz Kraiński nigdy nie ukrywał prawdy o tym, że swoje nawrócenie i odnalezienie kapłańskiego powołania zawdzięczał zmartwychwstańcom. Do końca swego życia był im za to wdzięczny. Pracując we Wrocławiu, starał się w miarę swych możliwości utrzymywać z nimi kontakt. Także udzielał im potrzebnej pomocy przy próbie osiedlenia się na terenie diecezji wrocławskiej. Pierwsza taka próba zmartwychwstańców zamieszkania i podjęcia pracy duszpasterskiej na ziemi śląskiej miała miejsce już w drugiej połowie roku 1852. Do Wrocławia przybył wtedy generał zgromadzenia o. Józef Huba. Jego przyjazd przygotowywali dwaj śląscy zmartwychwstańcy: Jan Handzlik i Tomasz Brzeska, którzy wcześniej kontaktowali się z ks. Kraińskim. Pod koniec sierpnia o. Hube wyjechał

⁵⁶ *Schematismus 1861*, 14. W skład kancelarii wchodziły następujące osoby: ks. dr Robert Janke, Kanzlei – Inspektor und Gen – Vic. – Amts – Assesor; ks. dr Wincenty Kraiński, ks. Piotr Reinelt, Sportel – Rendant, Dom – Vicar; Księża Karol Preuß i Karol Altenburger, Calculatoren; ks. Simon Kuhlig, Registrator; ks. Juliusz Schumann, Registrator – Assistent; ks. Hermann Kabath, Journalist. W kancelarii sprawami dekretów i łacińskimi tłumaczeniami zajmowali się księża wikarzy Henryk Regner i Alojz Sambale.

⁵⁷ Urban, „Ksiądz Wincenty Kraiński i jego działalność we Wrocławiu,” 402–7.

z Kreuzenach. We Wrocławiu pojawił się już 1 września. Nader gościnnie został przyjęty przez ks. Kraińskiego. U niego też miał miejsce swego tymczasowego pobytu. Niestety ta próba kontaktu z kard. Diepenbrockiem zakończyła się fiaskiem, gdyż generał nie został po prostu przyjęty. Trudno dziś doszukiwać się przyczyn takiej postawy ordynariusza, ale z wielkim prawdopodobieństwem przypuszcza się, że kardynał, widząc u jego boku ks. Kraińskiego, wołał nie mieć dodatkowych problemów z policją, która już wtedy śledziła i jednego i drugiego kapłana. Niedługo przypuszczenia kardynała okazały się trafne, bowiem sporządzony przez policję raport na temat o. Hube dał podstawę do wydania mu przez władze polityczne nakazu opuszczenia Prus, a na jego listy nałożono cenzurę⁵⁸. Zniechęcony niepowodzeniem tej misji ks. T. Brzeska powrócił do Rzymu, który opuścił dwa lata później. W latach 1854–1856 duszpasterzował w Piekarach, gdzie jako zdolny muzyk i kompozytor zorganizował orkiestrę i chór. Natomiast o. Jan Handzlik pozostał we Wrocławiu i za namową ks. Kraińskiego przeszedł do kleru diecezjalnego, otrzymując probostwo w Oleśnie⁵⁹.

Na początku października 1858 r. o. Piotr Semenenko, zaopatrzony w paszport watykański, odwiedził swoją chorą siostrę niedaleko Królewca. W drodze powrotnej 18 grudnia zatrzymał się we Wrocławiu i był gościem ks. Kraińskiego. Tym razem ks. Wincenty skutecznie załatwił mu wizytę u ordynariusza wrocławskiego. Przebiegała ona w miłej atmosferze i zakończyła się propozycją podjęcia pracy duszpasterskiej w okolicy Góry Świętej Anny. Na początek biskup prosił o dwóch zakonników⁶⁰. Brak odpowiedniej liczby kapłanów nie pozwolił zmartwychwstańcom na realizację przedstawionej oferty.

⁵⁸ Kwiatkowski (*Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, 200) pisze: „Dowiedział się ojciec Hube od księdza Handzlika, gdy się z nim spotkał, że obaj są zapisani w policji i szpiegowani, a listy ich są otwierane i czytane. Opowiadał tenże ks. Handzlik, że dawny jego kolega i urzędnik pocztowy przyniósł mu list, który on był napisał do Ojca Hubego i w oczach jego go podarł, upominając, aby więcej do niego nie pisywał. Czem wszystkim ks. Handzlik tak się zniechęcił, że prosił Ojca Hubego o zwolnienie go ze ślubów, bo wiedział, że nie mógłby w takich warunkach korzystnie na Śląsku pracować. Po tem wszystkim Ojciec Hube nie czekając wyjechał”.

⁵⁹ Jerzy Myszor, „Zmartwychwstańcy na Śląsku. Z dziejów odrodzenia religijnego na Górnym Śląsku w XIX wieku,” *Zeszyty Historyczno-Teologiczne Zmartwychwstańców*, 1995, 21.

⁶⁰ Piotr Semenenko, *Listy duchowne* (Kraków: Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego, 1924), 7–8.

Praca na uniwersytecie – lektor

Dzięki protekcji kard. Diepenbrocka ks. Kraiński mógł zostać 12 V 1851 r. honorowym lektorem języka polskiego na wrocławskim uniwersytecie⁶¹. W *Index scholarum* oraz *Index lectionum in Universitate Litterarum Vratislaviensis* jako lektor był wymieniany od zimowego semestru 1851 roku. W tym czasie język polski i rosyjski wykładał także Jan Mikołaj Fritz. Ciekawe, że w swoich pismach ks. Kraiński nie wspomina o relacjach, jakie układały się pomiędzy nimi. Prawdopodobnie musiały się układać poprawnie, gdyż w przeciwnym razie ks. Kraiński nie omieszczałby o tym wspomnień. Pojawienie się drugiego lektora języka polskiego i rosyjskiego z pewnością podniosło jakość i rangę przedmiotu. A i różnorodność w formie przekazu ubogaciła poszczególne wykłady. Ksiądz Kraiński niewątpliwie znał oba języki z praktyki, co dawało znaczną przewagę nad Fritzem. Ten ostatni jednak sprawniejszy był w pisaniu, a jego teksty cechował zdrowy rozsądek i krytycyzm. W swoich wykładach posługiwał się podręcznikiem Jana Rymarkiewicza *Wzory prozy na wszystkie jej rodzaje, stopnie i kształty* (Poznań 1856)⁶². W zapiskach ks. Kraińskiego nie spotykamy się z czymś podobnym. Prawdopodobnie nosił się z zamiarem napisania własnego podręcznika. Z czasem rzeczywiście ogłosił kilka tytułów korespondujących z jego lekcjami. Szkoda, że przez swoją formę i poziom całkowicie zawodziły i nigdy nie spełniły przeznaczonej im roli.

Na podstawie pisma ks. Kraińskiego z roku 1867 skierowanego do władz Wydziału Filozoficznego dowiadujemy się, że wykładał on – oprócz polskiego – język rosyjski, francuski, angielski, polską wymowę kościelną, historię Polski i starożytności słowiańskie⁶³. Jak wynika ze spisu słuchaczy, wykładał on około 20 i więcej słuchaczom przede wszystkim język polski w 3 kursach (na takie 3 kursy dzieliła się też wydana przezeń po niemiecku gramatyka języka polskiego), polską wymowę kościelną i literaturę polską. Prowadził także

⁶¹ Zieliński, "Wrocławski emigrant – Wincenty Kraiński," 153; Antoni Młotek, *Teologia katolicka na Uniwersytecie Wrocławskim: Ze szczególnym uwzględnieniem dziejów teologii moralnej* (Wrocław: Oficyna Wydawnicza Signum, 1998), 10; Franciszek Szymiczek, *Stowarzyszenia akademickie polskiej młodzieży górnośląskiej we Wrocławiu: 1863–1918* (Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1963), 14; Ogrodziński, *Dzieje piśmiennictwa śląskiego*, 106.

⁶² Na wykładach zalecał słuchaczom także prace Jana Poplińskiego: *Nowe wypisy polskie czyli Wybór różnych wymków prozę i poezją zawierający*, vol. 1 (Leszno: Druk i nakład Ernesta Günthera, 1831); *Nowe wypisy polskie czyli Wybór różnych wymków prozę i poezją zawierający*, vol. 2 (Leszno: Druk i nakład Ernesta Günthera, 1838).

⁶³ Ergetowski, "Wincenty Kraiński – lektor języka polskiego i rosyjskiego na Uniwersytecie Wrocławskim," 379.

ćwiczenia w języku polskim⁶⁴. W roku 1853 było u niego zapisanych 48 słuchaczy. Rzadziej uczył ks. W. Kraiński języka rosyjskiego (miał 1–5 słuchaczy)⁶⁵. Po śmierci lektora języka włoskiego Marochettiego ks. Kraiński miał również prowadzić lektorat włoski⁶⁶. Najczęstszym tematem wykładów była gramatyka i historia literatury polskiej, następnie gramatyka języków słowiańskich „Grammaticam omnium linguarum Slavicarum”. Od roku 1854 prowadził językowe zajęcia dla początkujących i zaawansowanych z języka rosyjskiego oraz kurs kaznodziejskiej wymowy. W roku następnym prowadził już trzystopniowy kurs języka polskiego, co znalazło odbicie w opracowanym przez niego podręczniku. W tym też czasie podjął się trudnego zadania, bowiem rozpoczął nauczanie wszystkich języków i literatur słowiańskich („Omnia linguas Slavicas et litterarum Slavicem”). Prelekcje te nie miały powodzenia, dlatego w następnych latach nie pojawiały się w spisie. Od roku 1856 został ustalony taki schemat zajęć, który przetrwał aż do końca pracy ks. Kraińskiego na uczelni. Obejmował on wspomniany trzystopniowy kurs języka polskiego, wykład o polskiej literaturze i polskim kaznodziejstwie. W roku 1868 w spisie jeszcze raz pojawiły się zajęcia obejmujące język rosyjski i słowiańskie literatury, aby w następnych semestrach bezpowrotnie z niego zniknąć.

Wszystkie te zajęcia na uniwersytecie prowadził ks. Kraiński „bezpłatnie”. Z żalem mówił, że na częste jego prośby kierowane do uniwersytetu o przyznanie tytułu profesora honorowego slawistyki (a więc także bezpłatnego), słyszał negatywną odpowiedź. Utrzymywał, że uniwersytet odmawiał mu tytułu profesora ze względu na jego narodowość: „nie chcą mu za tyle zasług nawet bezpłatnego tytułu profesora udzielić, dlatego tylko, że jest Polakiem”. Podstawy odmowy były zupełnie inne. Senat nie chciał się kompromitować, przyznając honorową profesurę dziwakowi. Władislaus Nehring nie miał żadnych kłopotów przez swoją polskość w osiągnięciu profesury, a następnie w wyborze go na dziekana i rektora pruskiej uczelni. Ksiądz Kraiński w zamian za to otrzymywał tzw. remunerację, pewne kwoty w formie jakby premii, zwykle było to 60 talarów, oraz pisma dziękczynne, co było dlań tylko częściowym zadośćuczynieniem za tak wyteżoną pracę pedagogiczną.

⁶⁴ Władislaus Nehring, „Slawische Philologie,” in *Festschrift zur Feier des hundertjährigen Bestehens der Universität Breslau*, ed. Georg Heinrich Kaufmann, vol. 2 (Wrocław: Ferdinand Hirt, 1911), 425. Tam znajduje się sprawozdanie z działalności wrocławskiej filologii słowiańskiej z 1867 roku.

⁶⁵ Hubert Rösel, *Dokumente Zur Geschichte Der Slawistik in Deutschland*, vol. 1: Die Universitäten Berlin und Breslau im 19. Jahrhundert (Berlin: Akademie-Verlag, 1957), 78, 84, 85, 343.

⁶⁶ Zieliński, „Wrocławski emigrant – Wincenty Kraiński,” 154.

W roku 1867 uległ poprawie status ks. W. Kraińskiego na wrocławskiej uczelni. 16 lutego zmarł prof. W. Cybulski⁶⁷, na którego pogrzebie Kraiński wygłosił przemówienie⁶⁸. O tym fakcie wspomina Józef Ignacy Kraszewski w *Rachunkach*:

Pogrzeb czcigodnego Profesora odbył się przy serdecznym udziale profesorów i uczniów uniwersytetu. Kondukt wiodły stowarzyszenia akademickie z godłami swymi, za karawanem naczelny prezes prowincji, profesorowie, uczniowie do stowarzyszeń, nie należący, tłum ludu itd. Na cmentarzu katolickim kościoła Maurycego przemówił po polsku u grobu penitencjariusz arcb. dr Kraiński⁶⁹.

Ksiądz Kraiński zajął się również zbieraniem składek na rzecz budowy pomnika zmarłemu profesorowi.

Odezwa

Śmierć nagła wyrwała z grona naszego ukochanego profesora dra W. Cybulskiego. Nie tu miejsce wyliczeń jego zasługi, dość wspomnieć, że mąż ten od pierwszej młodości aż do ostatniej chwili stale i wytrwale pracował na niwie ojczyściej. Młodzież więc Uniwersytetu Wrocławskiego, pomna na zasługi zgasłego, postanowiła wzniesć nad grobem jego pomnik. Ponieważ zaś w Poznańskim dużo się znajdują tak uczniów dawniejszych, jako i przyjaciół zmarłego, dlatego niżej podpisani zanoszą w imieniu młodzieży niniejszym prośbę, aby przedsięwzięcie nasze łaskawie wesprzeć raczyli. Składki prosimy nadsyłać na ręce księdza dra Kraińskiego, docenta przy Uniwersytecie Wrocławskim. Dom No 20. Wrocław,

⁶⁷ Profesor Wojciech Prawdzic Cybulski, ur. 10 IV 1808 r. w Koninie, zm. 16 II 1867 r. we Wrocławiu. Ceniony polski językoznawca, uczestnik powstania listopadowego, deputowany do Pruskiego Zgromadzenia Narodowego i pruskiego Landtagu w Berlinie w latach 1849–1852. Zob.: Lech Trzeciakowski, *Posłowie polscy w Berlinie 1848–1928* (Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2003), 481; Bernard Woodrow Januszewski, *Wojciech Cybulski. Działalność polityczna, pedagogiczna i naukowa* (Wrocław: Ossolineum, 1974). Relację o śmierci Cybulskiego zob. Marceli Motty, *Przechadzki po mieście [Poznaniu]*, vol. 2 (Poznań: Dziennik Poznański, 1888), 430; J. Zachariasiewicz, „Relacja,” *Tygodnik Ilustrowany*, March 30, 1867.

⁶⁸ Bernard Woodrow Januszewski, „Wojciech Cybulski w Towarzystwie Literacko-Słowiańskim we Wrocławiu,” *Rocznik Wrocławski* 6 (1962): 273–76.

⁶⁹ Józef Ignacy Kraszewski, *Rachunki: Z roku 1867*, vol. 2 (Poznań: Nakładem Księgarni Jana Konst. Żupańskiego, 1868), 375.

1 d. 26 lutego 1867 r. Wacław Zaręba, ucz. Wydz. Lek., Ludwik Międzychodzki, Cybichowski, uczniowie Wydz. Filozofii.⁷⁰

Zmarły profesor zwolnił katedrę języków i literatur słowiańskich na Uniwersytecie Wrocławskim⁷¹. O jej objęcie rozpoczął starania ks. W. Kraiński. W tym celu wystosował do ministra Heinricha von Mühlера prośbę o przyznanie mu tytułu profesora zwyczajnego. Poparło go w tych staraniach 42 studentów Wydziału Teologii Katolickiej, przesyłając podpisaną przez nich petycję do tegoż ministra. Zamiarom ks. Kraińskiego przeciwni byli jednak profesorowie Wydziału Filozoficznego, co m.in. w konsekwencji wpłynęło na nieuwzględnienie jego prośby przez ministerstwo.

Początkowo ks. Kraiński, wykładając na uniwersytecie po polsku zyskiwał wielu słuchaczy wśród studentów–Polaków. Na prowadzony przez niego lektorat z języka polskiego uczęszczali m.in. tacy studenci teologii, jak: Jan Krahł⁷², F. Reszka⁷³. Ale jak sam ks. Kraiński przyznawał, że wskutek złej pamięci przydarzały mu się merytoryczne potknięcia, które obniżały jego autorytet wykładowcy. Wynikały one wszakże nie tyle z amnezji, co z braku rzeczowego przygotowania. Nigdy przedtem nie zajmował się ani slawistyką, ani polskim językiem czy literaturą. Do swych uniwersyteckich zajęć być może nie mógł się należycie przygotować z racji wielorakich obowiązków, do których dochodziło absorbujące jego czas pisarskie zamiłowanie. Z tego powodu wszelkie jego wystąpienia były spłycone, a i wiek 65 lat nie sprzyjał poszerzaniu intelektualnych horyzontów. Dziwactwa ks. Kraińskiego, niski poziom prelekcji, rzeczowe absurdy i utrzymane w filozoficzno-mesjanistycznym tonie wykłady zrażały do niego młodzież do tego stopnia, że dochodziło między nią a ks. Kraińskim do nieporozumień⁷⁴. Szczególnie nie do przyjęcia były jego zaczepne wystąpienia

⁷⁰ *Dziennik Poznański* (March 2, 1867).

⁷¹ Po długich staraniach, mocą rozporządzenia Fryderyka Wilhelma IV z 15 I 1841 r., utworzono równocześnie w Berlinie i we Wrocławiu katedry slawistyki, „aby – jak brzmiało rozporządzenie – studiującej młodzieży polskiego pochodzenia umożliwić wydoskonalenie się w jej języku ojczystym”. Zob. Szymiczek, *Stowarzyszenia akademickie polskiej młodzieży górnośląskiej we Wrocławiu: 1863–1918*, 14.

⁷² Zob. Mieczysław Pater, „Krahł Jan Nepomucen,” in *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, ed. Mieczysław Pater (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1996), 201–2.

⁷³ Młotek, *Teologia katolicka na Uniwersytecie Wrocławskim*, 55.

⁷⁴ Jego głównym oponentem był student Franciszek Antoniewicz, w okresie przedmarcowym aresztowany i zwolniony z więzienia w roku 1848. Zob. Elżbieta Czesława Gondek, „Wincentego Kraińskiego konterfekt «prozą rymowaną»,” in *Zapomniani: Z dziejów literatury polskiej na Śląsku*, ed. Jan Malicki and Grażyna Barbara Szewczyk (Katowice:

przeciw Adamowi Mickiewiczowi, na którego twórczości dojrzewała polskość młodego, emigracyjnego pokolenia. Sami studenci wysyłali do ks. Kraińskiego delegacje z prośbą, aby w czasie wykładów nie podkreślał zbyt mocno swej pobożności ani nie pomijał polskimi pisarzami takiej miary, jak Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki i Zygmunt Krasiński⁷⁵. Sam ks. Kraiński przyznaje, że „nie jest od niej lubiony, bo się nie zgadza z jej zdaniem”. I przekonuje:

Młodzież bowiem nie tylko polska, ale i wszystkich krajów spodziewa się raju na ziemi i rozumie, że drogi żelazne, statki parowe, druty telegraficzne, handel, przemysł i oświata światowa takowy raj muszą jej nieomylnie sprowadzić. Młodzież opiera swoją nadzieję na rozumie ludzkim, który się rozwija przez coraz nowsze wynalazki. Ks. Kraiński przeciwnie, nie chce przestać na samym rozumie ludzkim, dowodząc, że się takowy bez przewodnika myli i tak w niższej, jak w wyższej oświacie tyle złych skutków wyradza, że takowe raju na ziemi utworzyć nie są w stanie. Dlatego radzi młodzieży, ażeby się trzymała mądrości Boskiej pisma świętego i pod jej kierunek swój rozum błędny poddawała⁷⁶.

Niejednokrotnie niezadowolenie studentów polskich wyrażane było nie zawsze godziwymi sposobami. Wyprawiali mu na wykładach awanturnicze koncerty, z „gwizdaniem na kluczach”, „obwieszaniem [jego] karty wykładowej [...], błotem wskroś” splamionej. Przerywali wygłaszanie kursu, żądając zaprzestania religijnych admonicji antymickiewiczowskich i antyromantycznych. Grozili bojkotem zajęć, naradzając się w słynnej kawiarni Periniego, co ks. Kraiński skwapliwie odnotowuje.

Echa tych awantur i demonstracji przeciw wykładom ks. Kraińskiego słuchanych przez młodzież uniwersytecką „z wielkim niesmakiem” dochodziły aż do Warszawy. Członek środowiska naukowego wrocławskiej Polonii, historyk wrocławski August Mosbach w liście do Wacława Aleksandra Maciejewskiego nic pochlebnego o tych wykładach nie mógł powiedzieć⁷⁷:

Muzeum Śląskie, 1992), 70. Autorka błędnie wspomniała jeszcze o braciach Maksymilianie i Leonie Rymarkiewiczach, którzy mieli zbyt mocno przeszkadzać, ponieważ ich czas studiów przypadał na lata czterdzieste.

⁷⁵ Wincenty Kraiński w dziele *Dzieje narodu polskiego*, VI, daje podstawy takiej swojej postawy. Píše, że dla Polski „Król ostatni z Mickiewiczem. Zabójczym jej byli biczem!”.

⁷⁶ Kraiński, *Historia literatury i oświaty narodu Polskiego*, 529–30. Na stronie 558 sam ks. W. Kraiński w autobiografii o swych wykładach pisał: „(Wincenty) mylnie daty gadał, często mylnie czyny z dziejów opowiadał! Tak, że za nieuka u wszystkich uchodził”.

⁷⁷ Zob. Bogdan Zakrzewski, „Arcygrafoman kontra arcypoeta, czyli ks. Wincenty Kraiński wobec Adama Mickiewicza,” *Pamiętnik Literacki* 89, no. 1 (1998): 118.

Zapytujesz się pan o powodzenie odczytów o literaturze polskiej, odbywających się w Uniwersytecie Wrocławskim. Nie byłem na nich ani mię ciekawość na nie nie zwabi. Zapisanych słuchaczy, jak mi mówiono, jest 32, rozumie się, samych Polaków z Poznańskiego, Prus Zachodnich, jako i Górnoślązaków, choć liczba uczęszczających na owe odczyty nieustannie doznawa zmiany, bo p. Kraiński wykladał po polsku lub właściwiej mówiąc odczytuje piękną polszczyznę skreśloną mieszaniny, świadczące o ogromie wiedzy jego. O treści odczytów pomienionych nasłuchałem się sprawozdań rozmaitych; nie powtarzam ich, lecz wypada mi do tych prelekcji zastosować słowa Krasickiego: „O Ryczywole zamilczęć wolę”.⁷⁸

Nie mniej uszczypliwie zapisał w swoim pamiętniku student Kazimierz Szczaniecki, że

lektor języka polskiego przy Uniwersytecie niejaki ksiądz Kraiński dla wykształcenia (Ślązaków) w polszczyźnie, był niestychany oryginał, który wykladał polską literaturę częstochowskimi wierszami, którego poglądy były po prostu wariackie. Twierdził on na serio, że Kościuszko i Mickiewicz zgubili Polskę i tym podobne brednie.⁷⁹

Należy wspomnieć ponadto, że ks. Kraiński pełnił również funkcje tłumacza języka rosyjskiego przy sądach wrocławskich i ministerstwie w Berlinie. Członkostwo Muzeum Starożytności Śląskich dopełnia tej listy różnorodnych funkcji; w tym wypadku była to raczej godność tytułarna.

Jako lektor uniwersytecki ks. W. Kraiński był w pełni czynny aż do roku 1878. Wtedy to w letnim półroczu zamieszczono w *Indeksie lekcji* informację: „W. Kraiński, Dr Lect. Hon. Lectiones non habebit”. Absencja spowodowana była stanem zdrowia. Miał już wtedy 94 lata. Gdy zdrowie się lekko poprawiło, to już w semestrze zimowym 1879/1880 pojawił się na katedrze, wykładając tę samą tematykę co poprzednio. Był to jednak ostatni rok jego aktywności. W semestrze zimowym 1880/1881 zanotowano w spisie wykładów: „Kraiński Scholes non habebit”. To była ostatnia informacja dotycząca jego pracy na uniwersytecie, gdyż rok później już zmarł.

Pomimo wielu wspomnianych powyżej mankamentów ks. Kraiński darzony był przez grono studentów wielkim szacunkiem. Przede wszystkim

⁷⁸ „Wyjątki z listu Augusta Mosbacha do autora Historji prawodawstw Słowiańskich,” *Dziennik Warszawski*, no. 47 (1852): 1. Przedrukował ją *Czas* no. 45 (Februarij 1852): 2.

⁷⁹ Kazimierz Szczaniecki, *Pamiętnik: Wielkopolska i powstanie styczniowe we wspomnieniach galicyjskiego ziemianina*, ed. Witold Molik, Wydawnictwa Źródłowe Komisji Historycznej 25 (Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 1995), 52.

za pracowitość, sumienność i za posiadaną wiedzę. Podróżujący po Śląsku w roku 1869 etnograf i dialektolog Lucjan Malinowski obok innych uczonych wrocławskich odwiedził również ks. W. Kraińskiego. Píše, że zastał go „nad książką z jakimś podżyłym aspirantem teologii”, a więc w trakcie domowej pracy pedagogicznej⁸⁰. Należy tu wspomnieć też o jednym smutnym epizodzie, jaki przeżył ten gorliwy i uczciwy kapłan. Miało to miejsce w roku 1857. W tym czasie podjął się trudu pomocy dzieciom jednej z ubogiej, wielodzietnej robotniczej rodziny. Dwie córki posłał na naukę do szkół klasztornych, z własnych pieniędzy opłacając czesne. Trzeciej udzielał sam lekcji języków obcych⁸¹. W pewnym momencie rodzice oskarżyli go o jej deprawowanie. Ksiądz Kraiński musiał przejść dość upokarzające śledztwo. W jego wyniku został oczyszczony z zarzutów i mógł dalej podejmować dydaktyczną pracę na uniwersytecie⁸². Także i sam biskup wrocławski Henryk Förster musiał zostać przekonany o jego niewinności, gdyż nie pozbawił go piastowanych funkcji i nie wysłał na pokutę do klasztoru o ostrej regule. Bo gdyby rzeczywiście ks. Kraiński miał za sobą nieobyčajne zachowanie, to biskup szybko skorzystałby ze swoich praw i pozbył się go ze swej diecezji.

Ostatnie lata życia

Już w roku 1873 ze względu na wiek i stan zdrowia Kraiński chciał zrezygnować z pracy na uniwersytecie. Wtedy to członkowie zarządu Towarzystwa Polskich Górnoślązaków wystosowali pismo do bp. Heinricha Förstera, aby „księdzu dr. Kraińskiemu, który przedsięwziął sobie porzucić wszechnicę, pozwolono polskie prelekcje miewać w konwiktach”⁸³. Widocznie rozmowa z arcybiskupem była tak podbudowująca, że ks. Kraiński aż do 95 roku swego życia prowadził wykłady na uniwersytecie, ucząc jednocześnie dodatkowo we własnym domu języka polskiego tych studentów teologii, którzy zostali przeznaczeni do pracy pasterskiej wśród ludności polskiej Górnego Śląska.

⁸⁰ Wyjątki z *Listów z podróży etnograficznej po Śląsku L. Malinowskiego* w publikacji Jan Reiter et al., *Teksty źródłowe do historii Wrocławia*, vol. 2, Do końca XIX wieku, Sobótka 3 (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1955), 130.

⁸¹ Kraiński, *Ksiądz Wincenty*, 511–12, 538.

⁸² Zieliński, „Wrocławski emigrant – Wincenty Kraiński,” 164.

⁸³ Antoni Karbowski, *U źródeł odrodzenia narodowego na Śląsku Górnym* (Kraków: [s.n.], 1908), 8; Szymiczek, *Stowarzyszenia akademickie polskiej młodzieży górnośląskiej we Wrocławiu: 1863–1918*, 29.

Na uwagę zasługuje jeszcze inna strona wrocławskiej działalności ks. Wincentego. W roku 1876 przekazał on Uniwersytetowi Wrocławskiemu sumę 3000 marek na utworzenie fundacji nazwanej jego imieniem. Powstały w ten sposób dwa stypendia, jedno dla studenta teologii katolickiej, drugie dla studenta wydziału filozoficznego. Stypendium to otrzymywać mogli, według życzenia fundatora, pilni i potrzebujący pomocy materialnej studenci – katolicy narodowości polskiej pochodzący z Wielkiego Księstwa Poznańskiego lub z Górnego Śląska, studiujący na jednym ze wspomnianych wydziałów, a którzy obok głównego przedmiotu i kierunku studiów wykazą się znajomością języka polskiego lub udowodnią, że uczęszczają na kursy tegoż języka⁸⁴. W rzeczywistości każde z tych stypendiów wynosiło 25 talarów pruskich rocznie.

W decyzji utworzenia tej fundacji na pewno leżały pobudki religijne, a należy sądzić, że także patriotyczne. Ostatnie chwile życia ks. W. Kraińskiego to czasy nasilającej się coraz bardziej akcji germanizatorskiej. Ten znamieny gest fundatora miał na celu podtrzymywanie języka polskiego wśród studentów w obcym środowisku, narażonych na zniemczenie. Było to godne uzupełnienie faktycznej działalności ks. Kraińskiego jako lektora – obrońcy polskiego języka. W tym samym czasie, kiedy ufundowane zostały omówione wyżej stypendia, Kraiński ofiarował swą prywatną bibliotekę, liczącą około 3000 tomów oraz 62 tomy własnych niewydanych rękopisów, Poznańskiemu Towarzystwu Przyjaciół Nauk wraz z legatem 3000 marek na powiększenie biblioteki Towarzystwa. Wśród złożonych tam rękopisów znajdowały się dzieła z różnych dziedzin wierszem i prozą. Większość z nich była opublikowana. Znalazła się tam ciekawa „gramatyka porównawcza 60 języków europejskich, azjatyckich, afrykańskich i amerykańskich”⁸⁵.

Ksiądz Wincenty Kraiński zmarł we Wrocławiu 20 X 1882 r., w 97 roku życia, 37 kapłaństwa⁸⁶. Jego nekrologi ukazały się w prasie polskojęzycznej, jak i niemieckiej. Odnajdujemy je w *Dzienniku Poznańskim*, *Kłosach*, *Kurierze Warszawskim*, *Reformie*, *Tygodniku Ilustrowanym*, *Bibliotece Warszawskiej*. Wszystkie one ograniczały się do zdawkowych pochwał i kilkudzaniowych

⁸⁴ Gustav Richter, *Nachrichten von den Freitischen und Stipendien bei der Königlichen Universität Breslau sowie von den Preisstiftungen* (Breslau: [s.n.], 1903), 63–64; Jan Smereka, *Polacy na studiach lekarskich we Wrocławiu w latach 1811–1918* (Wrocław: Ossolineum, 1979), 39; Z nieznanых powodów nie wspomniał o tej fundacji Krzysztof Popiński, „Pomoc materialna dla studentów Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 1811–1944,” in *Studia i materiały z dziejów Uniwersytetu Wrocławskiego*, vol. 4 (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995), 147–58.

⁸⁵ Reiter, „Wincenty Kraiński,” 241.

⁸⁶ „† Ksiądz Wincenty Kraiński,” *Dziennik Poznański* 24, no. 243 (1882): 4.

biogramów. Wszystkie podkreślały jego pracę na Uniwersytecie Wrocławskim na stanowisku lektora polskiego języka i literatury. Kazanie na jego pogrzebie wygłosił rektor ks. Paul Storch. Zostało ono całością zostało wydrukowane w *Schlesisches Kirchenblatt*⁸⁷.

Zakończenie

Chrześcijańskie wychowanie zdobywane pod czujnym okiem wuja ks. Rozborskiego nigdy we wnętrzu W. Kraińskiego nie zagasło. Droga do kapłaństwa prowadziła jednak przez meandry zagubienia wartości chrześcijańskich, na początku w realiach powstania listopadowego, a później poprzez oddziaływanie francuskich masonów. Tragiczne zakończenie powstania spowodowało konfiskatę jego majątku, opuszczenie kraju i konieczność życia na obczyźnie. Ten etap życia Kraińskiego cechuje się nienawiścią do wszelkiego despotyzmu, do arystokracji, do głów koronowanych. W ostrych słowach życzył im rychłej śmierci przez uduszenie, od trucizny, na gilotynie i innymi sposobami. Przemiana, powrót do źródła łaski nastąpiły wtedy, gdy związał się w Paryżu z bogobojną niewiastą i spotkał się z ks. Piotrem Semenenko – zmartwychwstańcem. Nieustanne z nim dyskusje zakończyły się zmianą życia Wincentego Kraińskiego. Ten kapłan poprowadził go drogą do ponownego odkrycia Boga i ukierunkował go ku prawdziwej miłości – do Boga. Kraiński postanowił wrócić do katolickiej wiary. W roku 1843 przebywał w Rzymie, gdzie oddawał się sumiennie studiom teologicznym. 28 III 1846 r., w 60. roku życia, przyjął święcenia kapłańskie. Po pracach misyjnych w Neapolu, Paryżu i Londynie zapragnął powrócić do kraju. Do ojczyzny powracał przez Wrocław, gdzie dzięki poparciu wpływowego szlachcica, mógł znaleźć miejsce, jak sądził, chwilowego pobytu. Nie spodziewał się, że tu spędzi resztę swego długiego życia. Ordynariusz wrocławski po nabraniu pewności co do osoby ks. Kraińskiego zezwolił mu na odprawianie Mszy Świętej. Później został przez niego powołany na spowiednika do katedry. Powierzył mu także nauczanie języka polskiego w alumnacie. W roku 1855 ks. Kraiński został beneficjentem w kaplicy św. Elżbiety przy wrocławskiej katedrze. Stanowisko to zapewniało mu „pewność dochodu”. Tutaj doświadczał jednak nierówności w traktowaniu, bowiem w stosunku do innych kapłanów pobierał tylko jedną trzecią tej pensji, jaką oni zwyczajowo otrzymywali. Od roku 1848 zatrudniony był na wrocławskim uniwersytecie jako lektor języka

⁸⁷ Kazanie ukazało się drukiem: Paul Storch, „Zum Gedächtniß an Dr. Krainski,” *Schlesisches Kirchenblatt* 48, no. 43 (1882): 341–42.

polskiego, rosyjskiego, francuskiego, włoskiego i angielskiego. Ksiądz Kraiński zmarł 20 X 1882 r. we Wrocławiu, w 97 roku życia i 37 roku kapłaństwa.

Bibliografia

- Bieliński, Józef. *Królewski Uniwersytet Warszawski (1816–1831)*. Vol. 1. Warszawa: Skład główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa, 1907.
- Bobkowska, Wanda. *Nowe prądy w polskim szkolnictwie ludowym w początku XIX w.* Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1928.
- Ergetowski, Ryszard. "Wincenty Kraiński – lektor języka polskiego i rosyjskiego na Uniwersytecie Wrocławskim." In *Literatura, prasa, biblioteka: Studia i szkice ofiarowane profesorowi Jerzemu Jarowieckiemu w 65-lecie urodzin i 40-lecie pracy naukowej*, edited by Józef Szocki and Krzysztof Woźniakowski, 372–94. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1997.
- Gadon, Lubomir. *Emigracja polska: Pierwsze lata po upadku powstania listopadowego*. Vol. 2. Kraków: Spółka Wydawnicza Polska, 1901.
- Gondek, Elżbieta Czesława. "Wincentego Kraińskiego konterfekt «prozą rymowaną»." In *Zapomniani: Z dziejów literatury polskiej na Śląsku*, edited by Jan Malicki and Grażyna Barbara Szewczyk, 66–78. Katowice: Muzeum Śląskie, 1992.
- Gruss, Noe. *Szkola polska w Paryżu*. Warszawa: Państwowe Zakład Wydawnictw Szkolnych, 1962.
- Hertz, Paweł, ed. *Zbiór poetów polskich XIX wieku*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1959.
- Janowski, Jan Nepomucen. *Notatki autobiograficzne, 1803–1853*. Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1950.
- Januszewski, Bernard Woodrow. *Wojciech Cybulski. Działalność polityczna, pedagogiczna i naukowa*. Wrocław: Ossolineum, 1974.
- Januszewski, Bernard Woodrow. "Wojciech Cybulski w Towarzystwie Literacko-Słowiańskim we Wrocławiu." *Rocznik Wrocławski* 6 (1962): 265–78.
- Jeż, Teodor Tomasz. *Sylwety emigracyjne*. Lwów: Słowo Polskie, 1904.
- Karbowiak, Antoni. *U źródeł odrodzenia narodowego na Śląsku Górnym*. Kraków: [s.n.], 1908.
- Kopiec, Jan. "Działalność duszpasterska kardynała Melchiora Diepenbrocka w diecezji wrocławskiej." In *Kardynał Melchior von Diepenbrock 1798–1853*, edited by Michał Kaczmarek, Antoni Kielbasa, and Józef Swastek, 59–66. Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny, 2000.
- Kozłowski, Eligiusz. "Jabłonowski Antoni (1793–1855)." In *Polski słownik biograficzny*, 10:218–19. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1962.
- Kraiński, Wincenty. *Dzieje narodu polskiego i Polska z grobu: Prozą wiązaną*. Wrocław: We własnym składzie wydawcy, 1859.
- Kraiński, Wincenty. *Historia literatury i oświaty narodu Polskiego*. Wrocław: nakład wydawcy, 1867.
- Kraiński, Wincenty. *Ksiądz Wincenty*. Wrocław: w własnym skł. wydawcy, 1858.
- Kraiński, Wincenty. *O ustawodawstwie powszechnym*. Vol. 1. Warszawa: [s.n.], 1831.

- Kraiński, Wincenty. *Odkrycie prawd politycznych dla użytku monarchów, ministrów, rządów i arystokratów*. Vol. 1. Warszawa: Drukarnia J.A. Rylla, 1831.
- Kraiński, Wincenty. "Otwarcie nauki." *Odra*, no. 42 (1946): 2.
- Kraiński, Wincenty. *Polacy i kazania polskie na barykadach wrocławskich 1848*. Wrocław: Schletter, 1855.
- Kraszewski, Józef Ignacy. *Rachunki: Z roku 1867*. Vol. 2. Poznań: Nakładem Księgarni Jana Konst. Żupańskiego, 1868.
- Kraushar, Alexander. *Klub Patriotyczny Warszawski w czasie powstania listopadowego 1830–1831*. Lwów: nakładem autora, 1909.
- † Książd Wincenty Kraiński. "Dziennik Poznański" 24, no. 243 (1882): 4.
- Kwiatkowski, Władysław. *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego na stuletnią rocznicę jego założenia: 1842–1942*. Albano: Księża Zmartwychwstania Pańskiego, 1942.
- Lämmer, Hugo. "Die Wissenschaftlichen Leistungen von Dr. Vincenz Kraiński." *Schlesisches Kirchenblatt* 33, no. 6 (1867): 63–64.
- Lelewel, Joachim. *Listy emigracyjne Joachima Lelewela*. Edited by Helena Więckowska. Vol. 1: 1831–1835 (Nry 1–289). Wydawnictwa Komisji Historycznej Polskiej Akademii Umiejętności 87. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1948.
- Lelewel, Joachim. *Listy emigracyjne Joachima Lelewela*. Edited by Helena Więckowska. Vol. 2: 1836–1841 (Nry 290–610). Wydawnictwa Komisji Historycznej Polskiej Akademii Umiejętności 88. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1949.
- Lelewel, Joachim. *Listy emigracyjne Joachima Lelewela*. Edited by Helena Więckowska. Vol. 3: 1842–1848 (Nry 611–947). Wydawnictwa Komisji Historycznej Polskiej Akademii Umiejętności 91. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1952.
- Małachowski-Lempicki, Stanisław. *Wykaz polskich łóż wolnomularskich oraz ich członków w latach 1738–1821*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1929.
- Mandziuk, Józef. "Heyne Jan." In *Encyklopedia katolicka*, 6:828–29. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1993.
- Mandziuk, Józef. *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*. Vol. 3: Czasy nowożytne, bk. 2: (1845–1887). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2008.
- Mandziuk, Józef. *Wrocławska Kapituła Katedralna*. Warszawa: Fundacja „Honor, Ojczyzna” im. majora Władysława Raginisa, 2021.
- Meer, August, and Josef Jungnitz. "Vincenz Kraiński (1786–1882)." In *Charakterbilder aus dem Clerus Schlesiens: Neue Folge*, by August Meer and Josef Jungnitz. Breslau: G. P. Aderholz' Buchhandlung, 1898.
- Micewski, Bolesław. "Kraiński Wincenty Czesław." In *Encyklopedia katolicka*, 9:1140–41. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2002.
- Mikulski, Tadeusz. "Polonistyka wrocławska (Sto lat historii)." *Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału I Językoznawstwa i Historii Literatury* 39, no. 1–2 (1946): 10–13.
- Mikulski, Tadeusz. *Temat Wrocław: Szkice śląskie*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1961.
- Miłkowski, Zygmunt (Teodor Tomasz Jez). *Sylwety emigracyjne*. Gdańsk: Tower Press, 2000.
- Młotek, Antoni. *Teologia katolicka na Uniwersytecie Wrocławskim: Ze szczególnym uwzględnieniem dziejów teologii moralnej*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Signum, 1998.

- Montbach, Mortimer von, ed. *Schematismus des Bisthums Breslau und des ihm annectirten Delegaturbezirkes für das Jahr 1855*. Breslau: Robert Nischkowsky, 1855.
- Montbach, Mortimer von, ed. *Schematismus des exemten Bisthums Breslau für das Jahr 1857*. Breslau: Fürstbischöfliche Geheime Kanzlei, 1857.
- Motty, Marcelli. *Przechadzki po mieście [Poznaniu]*. Vol. 2. Poznań: Dziennik Poznański, 1888.
- Myszor, Jerzy. "Zmartwychwstańcy na Śląsku. Z dziejów odrodzenia religijnego na Górnym Śląsku w XIX wieku." *Zeszyty Historyczno-Teologiczne Zmartwychwstańców*, 1995, 18–28.
- Nehring, Wladislaus. "Slawische Philologie." In *Festschrift zur Feier des hundertjährigen Bestehens der Universität Breslau*, edited by Georg Heinrich Kaufmann, 2: 418–26. Wrocław: Ferdinand Hirt, 1911.
- Ogrodziński, Wincenty. *Dzieje piśmiennictwa śląskiego*. Katowice; Wrocław; Cieszyn: Instytut Śląski; Drukarnia Cieszyńska, 1946.
- Oppman, Edmund. *Warszawskie „Towarzystwo Patriotyczne” 1830–1831*. Warszawa: Towarzystwo Miłośników Historii, 1937.
- Ostrowski, Antoni Jan. *Pamiętnik z czasów powstania listopadowego*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1961.
- Pater, Mieczysław. "Biskup wrocławski Melchior von Diepenbrock wobec kwestii języka polskiego na Śląsku." *Studia Śląskie Seria Nowa* 30 (1976): 37–57.
- Pater, Mieczysław. "Krahl Jan Nepomucen." In *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, edited by Mieczysław Pater, 201–2. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1996.
- Pater, Mieczysław. "Kraiński Wincenty." In *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, edited by Mieczysław Pater, 202–3. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1996.
- Pelczar, Józef Sebastian. *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Polsce*. 2nd ed. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1917.
- Podgórska, Eugenia. *Szkolnictwo elementarne Księstwa Warszawskiego i Królestwa Kongresowego, 1807–1831*. Warszawa: Nasza Księgarnia, 1960.
- Popiński, Krzysztof. "Pomoc materialna dla studentów Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 1811–1944." In *Studia i materiały z dziejów Uniwersytetu Wrocławskiego*, 4: 147–58. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995.
- Popliński, Jan. *Nowe wypisy polskie czyli Wybór różnych wyimków prozę i poezją zawierający*. Vol. 1. Leszno: Druk i nakład Ernesta Günthera, 1831.
- Popliński, Jan. *Nowe wypisy polskie czyli Wybór różnych wyimków prozę i poezją zawierający*. Vol. 2. Leszno: Druk i nakład Ernesta Günthera, 1838.
- Reiter, Jan. "Wincenty Kraiński." In *Ludzie dawnego Wrocławia*, edited by Bernard Woodrow Januszewski, 235–42. Biblioteka Wrocławska, Seria 2. 3. Wrocław: Towarzystwo Miłośników Wrocławia, 1961.
- Reiter, Jan, Waclaw Długoborski, Adam Galos, and Karol Maleczyński. *Teksty źródłowe do historii Wrocławia*. Vol. 2, Do końca XIX wieku. Sobótka 3. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1955.
- Richter, Gustav. *Nachrichten von den Freitischen und Stipendien bei der Königlichen Universität Breslau sowie von den Preisstiftungen*. Breslau: [s.n.], 1903.
- Rösel, Hubert. *Dokumente Zur Geschichte Der Slawistik in Deutschland*. Vol. 1: Die Universitäten Berlin und Breslau im 19. Jahrhundert. Berlin: Akademie-Verlag, 1957.

- Schematismus des Bisthums Breslau und der katholischen Militär-Seelsorge der Königl. Preuss. Armeen für das Jahr 1851*. Breslau: Robert Nischkowsky, 1851.
- Schematismus des Bisthums Breslau und des ihm annectirten Delegaturbezirkes für das Jahr 1853*. Breslau: Robert Nischkowsky, 1853.
- Schematismus Des Bisthums Breslau Und Des Ihm Annectirten Delegatur-Bezirks Für Das Jahr 1861*. Breslau: Georg Philipp Aderholz, 1861.
- Schematismus des Bisthums Breslau und seines Delegatur-Bezirks für das Jahr 1876*. Breslau: Robert Nischkowsky, 1876.
- Szczaniecki, Kazimierz. *Pamiętnik: Wielkopolska i powstanie styczniowe we wspomnieniach galicyjskiego ziemianina*. Edited by Witold Molik. Wydawnictwa Źródłowe Komisji Historycznej 25. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 1995.
- Semenenko, Piotr. *Listy duchowne*. Kraków: Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego, 1924.
- Skulski, Ryszard. "Z literatury r. 1848: (Gustaw Ehrenberg, Walery Wielogłowski, Wincenty Kraiński)." *Sprawozdanie Polskiej Akademii Umiejętności* 49, no. 8 (1948): 388–91.
- Smereka, Jan. *Polacy na studiach lekarskich we Wrocławiu w latach 1811–1918*. Wrocław: Ossolineum, 1979.
- Smoleński, Władysław. "Towarzystwo Patriotyczne." *Przegląd Historyczny* 8, no. 1 (1909): 85–105.
- Smolikowski, Paweł. *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*. Vol. 4: Mesjanizm i słowianofilstwo. Kraków: Księgarnia Spółki Wydawniczej Polskiej, 1896.
- Spazier, Richard Otto. *Historia powstania narodu polskiego w roku 1830–1831*. Vol. 3. Paryż: Drukarnia J. Pinard, 1833.
- Storch, Paul. "Zum Gedächtniß an Dr. Krainski." *Schlesisches Kirchenblatt* 48, no. 43 (1882): 341–42.
- Sudolski, Zbigniew. "«Czarna legenda» Mickiewicza." In *W krainie pamiątek: Prace ofiarowane Profesorowi Bogdanowi Zakrzewskiemu w osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, edited by Jacek Kolbuszewski, 193–209. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1996.
- Szymiczek, Franciszek. *Stowarzyszenia akademickie polskiej młodzieży górnośląskiej we Wrocławiu: 1863–1918*. Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1963.
- Trzeciakowski, Lech. *Posłowie polscy w Berlinie 1848–1928*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2003.
- Tuwiń, Julian, ed. *Cztery wieki fraszki polskiej*. Warszawa: Czytelnik, 1957.
- Tuwiń, Julian. "Dr Kraiński czyli sensacyjna wypowiedź Adama Mickiewicza." In *Cicer cum caule czyli Groch z kapustą, panopticum i archiwum kultury*, 50–53. Warszawa: Czytelnik, 1958.
- Urban, Wincenty. "Ksiądz Wincenty Kraiński i jego działalność we Wrocławiu." *Wiadomości Duszpasterskie oraz Szkice Kazań Niedzielných i Świątecznych* 8, no. 12 (1952): 402–7.
- Urban, Wincenty. "Lektor języka polskiego na Uniwersytecie Wrocławskim." *Wrocławski Tygodnik Katolicki* 3, no. 41 (1955): 13.
- Wieczny pokój między kolegami. Do W. K. mecenasa sądu N. I. K. P. D. O. P. J. M., jako w tym urzędzie na liście ostatni. Kolęda na rok 1826*. Warszawa: [s.n.], 1825.
- Witkowski, Michał. "Spowiednik Mickiewicza." In *Munera litteraria. Księga ku czci profesora Romana Pollaka*, edited by Włodzimierz Dworzaczek, 345–52. Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1962.

- “Wyjątki z listu Augusta Mosbacha do autora Historji prawodawstw Słowiańskich.” *Dziennik Warszawski*, no. 47 (1852): 1.
- Zachariasiewicz, J. “Relacja.” *Tygodnik Ilustrowany*, March 30, 1867.
- Zakrzewski, Bogdan. “Arcygrafoman kontra arcypoeta, czyli ks. Wincenty Kraiński wobec Adama Mickiewicza.” *Pamiętnik Literacki* 89, no. 1 (1998): 117–30.
- Zakrzewski, Bogdan. “«Spowiednik» Mickiewicza – ks. Wincenty Kraiński.” In „*Spowiednicy*” Mickiewicza i Fredry oraz inne eseje, 43–72. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1994.
- Zieliński, Andrzej. “Wrocławski emigrant – Wincenty Kraiński.” *Prace Literackie* 5 (1963): 148–65.

MIECZYŚLAW KOGUT (KS. PROF. DR HAB.) – profesor nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła; wykładowca historii Kościoła w Polsce na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (PWT), gdzie prowadzi również ćwiczenia z historii Kościoła oraz seminarium naukowe; dyrektor Instytutu Historii Kościoła i Teologii Pastoralnej PWT; od 2004 r. członek Komisji Naukowej ds. Najnowszej Historii Archidiecezji Wrocławskiej (IPN). Do jego głównych zainteresowań naukowych należą dzieje duszpasterstwa parafialnego, życie religijne wiernych w archidiecezji wrocławskiej oraz dzieje Kościoła w średniowieczu. Jest autorem m.in. monografii *Duszpasterstwo parafialne w archiprezbiteracie Kąty Wrocławskie w latach 1738–1945* (Wrocław 2007).

Grzegorz Wejman

Uniwersytet Szczeciński, Polska
grzegorz.wejman@usz.edu.pl
ORCID: 0000-0002-4357-0885

Kościelne związki Pomorza Zachodniego z Polską na przestrzeni wieków na tle uwarunkowań politycznych – zarys problemu

Ecclesiastical Connections Between Western Pomerania and Poland
over the Centuries Against the Background of Political Conditions –
An Outline of the Problem

ABSTRACT: The aim of this paper is to expose the ecclesiastical relations between Western Pomerania and Poland, from the High Middle Ages to the present day, in the space of changing political conditions. The first section of the paper indicates the extent of the western border of the Piast state, consolidated by the adoption of Christianity by Pomerania and entering the family of Western civilisation. Unfortunately, the division of the Piast realm resulted in Poland's gradually losing political interest in Pomerania, which was soon turned into a Danish fief, and then an imperial fief; the outcome was that the Slavic population was Germanized. In the 14th and 15th centuries, under the Jagiellonian dynasty, an attempt was made to rebuild these relations; however, in the ecclesiastical area, a great obstacle was the Executorium of Pope Urban VI of 13 July 1380, which forbade the archbishops of Gniezno from submitting claims to metropolitan suzerainty over the immediated Bishopric of Kamień. The second section shows the further history of these relations. Unfortunately, the fall of the Kamień Bishopric in 1545, the total dominance of Protestantism and the shift of Polish politics, under the last rulers of the Jagiellonian dynasty, from west to east and south meant that political paths parted also in 1571. In the second half of the 18th century, these relations were revived again. It was then that Polish political thought turned also to its former Western provinces, which was unfortunately inhibited in the era after the partitions of Poland. The third section discusses the situation after World War II, in which, however, despite the fact that Poland was only the subject of international politics, remaining under the influence of communist Moscow, the Catholic Church increasingly emphasised Poland's historical ties with Pomerania, especially under the Polish primates Cardinal August Hlond and Blessed Cardinal Stefan Wyszyński. The relations between Western Pomerania and Poland testify that we were here at the dawn of our history and this reality is maturing more and more in today's generation.

KEY WORDS: Western Pomerania, Poland, Catholic Church, Polish Western Thought, religious situation

ABSTRAKT: Celem niniejszego artykułu jest wyeksponowanie kościelnych związków Pomorza Zachodniego z Polską od pełnego średniowiecza po dzisiejsze czasy w przestrzeni zmieniających się uwarunkowań politycznych. W pierwszym punkcie artykułu wskazano na zasięg zachodniej granicy państwa Piastów utrwalonej poprzez przyjęcie przez Pomorze chrześcijaństwa i wejście do rodziny cywilizacji zachodniej. Niestety rozbić dzielnicowe w Polsce spowodowało, iż zainteresowanie Pomorzem osłabło, przez co stało się ono lennem duńskim, a potem cesarskim, w konsekwencji czego nastąpiła kolonizacja ludności słowiańskiej. W XIV i XV w., za Jagiellonów, nastąpiła próba odbudowy tychże relacji, jednakże na polu kościelnym wielkim utrudnieniem było *Executorium* Urbana VI z 13 VII 1380 r., które zakazywało na przyszłość arcybiskupom gnieźnieńskim zgłaszania pretensji do zwierzchności metropolitalnej nad immediowanym biskupstwem kamieńskim. W drugim punkcie ukazano dalsze dzieje tychże relacji. Niestety upadek biskupstwa kamieńskiego w 1545 r. i całkowita dominacja protestantyzmu oraz przesunięcie polskiej polityki za ostatnich Jagiellonów z zachodu na wschód i południe spowodowało, iż również polityczne drogi rozeszły się w 1571 roku. W 2. połowie XVIII w. te relacje na nowo odżyły. To wówczas mocno wybrzmiała polska myśl zachodnia, Niestety zahamowana w dobie rozbiorów. W trzecim punkcie omówiono sytuację po II wojnie światowej, w której mimo iż Polska była jedynie przedmiotem polityki międzynarodowej, pozostając pod wpływem komunistycznej Moskwy, to jednak Kościół katolicki coraz bardziej podkreślał historyczne związki Polski z Pomorzem Zachodnim, szczególnie za prymasów Polski kard. Augusta Hłonda i bł. kard. Stefana Wyszyńskiego. Ukazane związki Pomorza Zachodniego z Polską świadczą o tym, iż byliśmy tutaj u zarania naszych dziejów i ta rzeczywistość coraz bardziej dojrzewa w dzisiejszym pokoleniu.

SŁOWA KLUCZOWE: Pomorze Zachodnie, Polska, Kościół katolicki, polska myśl zachodnia, sytuacja religijna

Wprowadzenie

Chrześcijaństwo na Pomorze Zachodnie dotarło za sprawą wielkich misjonarzy – św. Wojciecha Sławnikowica i św. Ottona z Bambergu, bliskich współpracowników i przyjaciół Bolesława Chrobrego oraz Bolesława Krzywoustego. Na bazie polskiej struktury kościelnej – metropolii w Gnieźnie – prowadzona była chrystianizacja, tworzone zręby administracji kościelnej najpierw w Kołobrzegu, a następnie w Wolinie i Kamieniu Pomorskim. Jednakże krzyżujące się tutaj wpływy kościelne i polityczne spowodowały, iż średniowieczny rozkwit został zakłócony kolonizacją i agresywną polityką brandenburską, a potem dominacją protestantyzmu. Stąd też następne 400 lat to ciągle zmaganie o utrzymanie i odbudowę struktur organizacyjnych Kościoła i granic Polski, Niestety ostatecznie straconych w kolejnych rozbiorach. Po II wojnie światowej

został wprowadzony nowy ład polityczny i nastąpił ponowny rozkwit katolicyzmu – chociaż ostatnie lata dla Kościoła rzymskokatolickiego to wzmożony wysiłek o właściwy poziom życia religijnego.

Przypadająca w 2024 r. uroczystość 900-lecia Misji Pomorskiej św. Ottona z Bambergu, mającej miejsce w latach 1124–1125, skłania do podjęcia ważnej kwestii polskiej myśli zachodniej. Podjęcie tej kwestii, które ujmuje teoretyczne założenie i praktyczne wskazania dla działań ukierunkowanych na uzyskanie terytoriów położonych nad Odrą i Bałtykiem, ma uzasadnienie nie tylko geopolityczne, ale również społeczne, gospodarcze, kulturowe i religijne.

Badaniami nad polską myślą zachodnią zajmowali się m.in.: Marian Mroczo¹, Andrzej Kwilecki², Wojciech Wrzesiński³, Grzegorz Strauchold⁴, a ostatnio powstała praca zbiorowa pod redakcją Magdaleny Semczyszyn, Tomasza Sikorskiego i Adama Wątor⁵. Jednakże bezwzględnie dominuje w nich wymiar polityczny i skupienie na czasach nowożytnych i współczesnych. Próbę całościowej syntezy tych związków, ale też z mocnym akcentem politycznym, podjęli Kazimierz Kozłowski i Grzegorz Wejman⁶. Od strony kościelnej zagadnienie to występuje w formie sygnałnej w publikacji G. Wejmana⁷.

¹ Marian Mroczo, *Polska myśl zachodnia 1918–1939: Kształtowanie i upowszechnianie* (Poznań: Instytut Zachodni, 1986).

² Andrzej Kwilecki, *Poznań stolicą Polski Zachodniej: Od kongresu wiedeńskiego do Powstania Wielkopolskiego* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2008).

³ Wojciech Wrzesiński, *Warmia i Mazury w polskiej myśli politycznej 1864–1945* (Olsztyn: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984).

⁴ Grzegorz Strauchold, *Myśl zachodnia i jej realizacja w Polsce Ludowej w latach 1945–1957* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2003).

⁵ Magdalena Semczyszyn, Tomasz Sikorski, and Adam Wątor, eds., *Nad Odrą i Bałtykiem: Myśl zachodnia: ludzie – koncepcje – realizacja do 1989 r.* (Szczecin: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu. Oddział w Szczecinie, 2013). Mroczo, *Polska myśl zachodnia 1918–1939*.

⁶ Kazimierz Kozłowski and Grzegorz Wejman, "Zarys związków Pomorza Zachodniego z Polską i dziejów Kościoła katolickiego na tej ziemi (X w. – 1945)," in *Droga Polski i Kościoła na Pomorze Zachodnie: Od X wieku do 1945 r.* Ed. Maria Frankel (Szczecin: Ottonianum, 1995), 9–53. Nieocenioną pomocą w zrozumieniu tych relacji na przestrzeni wieków są bezsprzecznie *Dzieje Polski* Andrzeja Nowaka: Andrzej Nowak, *Do 1202: Skąd nasz ród*, vol. 1 of *Dzieje Polski* (Kraków: Biały Kruk, 2014); Andrzej Nowak, *1202–1340: Od rozbitcia do nowej Polski*, vol. 2 of *Dzieje Polski* (Kraków: Biały Kruk, 2015); Andrzej Nowak, *1340–1468: Królestwo zwycięskiego orła*, vol. 3 of *Dzieje Polski* (Kraków: Biały Kruk, 2017); Andrzej Nowak, *1468–1572: Trudny złoty wiek*, vol. 4 of *Dzieje Polski* (Kraków: Biały Kruk, 2019); Andrzej Nowak, *1572–1632: Imperium Rzeczypospolitej*, vol. 5 of *Dzieje Polski* (Kraków: Biały Kruk, 2021); Andrzej Nowak, *1632–1673: Potop i ogień*, vol. 6 of *Dzieje Polski* (Kraków: Biały Kruk, 2023).

⁷ Grzegorz Wejman, *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*, Rozprawy i Studia. Uniwersytet Szczeciński 1193 (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu

Zatem niniejszy artykuł podejmuje w sposób syntetyczny zagadnienie kościelnych związków Pomorza Zachodniego z Polską od powstania państwa Piastów do czasów obecnych z uwzględnieniem uwarunkowań politycznych.

Epoka średniowiecza

Zachodnie granice państwa Piastów

Państwo Mieszka I⁸ powstało w latach 930–940 za panowania jego ojca Siemomysła, a może też i dziada Lestka (Leszka). Pierwsze wzmianki o nim pochodzą z 963 roku. Jednak dopiero w latach 997–1003 spod pióra Jana Kanapariusza, opata rzymskiego klasztoru św. Bonifacego i św. Aleksego, wyszła jedna z pierwszych informacji, zamieszczona w *Żywocie pierwszym św. Wojciecha*, wspominająca o Sobiesławie (Sobieborze) Sławnikowicu, który zbrojnie wyruszył *cum Bolizlao Palaniorum duce* („z Bolesławem, księciem polskim”) ⁹. Nazwa „Polska” zapisana została również w średniowiecznym utworze *Żywot Pięciu Braci Męczenników* autorstwa Brunona z Kwerfurtu, który na przełomie lat 1005–1006 gościł na dworze Bolesława Chrobrego. Z imienia wymienia on swojego gospodarza we fragmencie: „[...] ignotae linguae Polanorum, invento serniore cui nomen Bolizlao”. Używa on również łacińskich określeń „terra Polonia” i „Polanicis terris” wobec całości ziem znajdujących się pod władaniem Chrobrego¹⁰.

To właśnie za panowania Mieszka I Pomorze Zachodnie zostało przyłączone do państwa Piastów. Znaczący przedmiot Benedykt Zientara pisał:

Szczecińskiego, 2021), zwł. 113–30, gdzie autor omawia strukturę kościelną tych ziem na przestrzeni wieków.

⁸ Zob.: Przemysław Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*, Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2012); Dariusz Andrzej Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego: Rozważania nad granicami poznania historycznego*, 2nd ed., Historia 216 (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2013); Nowak, *Do 1202: Skąd nasz ród*, 72–73.

⁹ Jan Kanapariusz, *Świętego Wojciecha żywot pierwszy*, ed. and comm. Jadwiga Karwasińska, trans. Kazimierz Abgarowicz, Biblioteka Gdańska: Historia (Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 2009).

¹⁰ Reinhard Kade, ed., “Brunonis vita quinque fratrum,” in *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores*, vol. 15, bk. 2 (Hannover: Dürrius, 1888), 722, 727. Brunon z Kwerfurtu, *Żywot pięciu braci męczenników*, trans. Ewa Szwarzenberg-Czerny (Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2002), 47; Nowak, *Do 1202: Skąd nasz ród*, 67.

Na podstawie nielicznych zabytków językowych uczeni doszli do wniosku, że na całym obszarze od dolnej Łaby aż po Bug panowała wspólnota językowa, której trzon stanowiły plemiona polskie. Grupę tę nazwano umownie lechicką. Istniały przesłanki do tego, by powstał z tej grupy jednolity naród, ale warunki polityczne, w jakich odbywało się jednoczenie plemion przez Polan – nacisk Niemców i podsycanie przez nich dążności odśrodkowych wśród poszczególnych plemion – udaremniły całkowite zjednoczenie. Dążenia zjednoczeniowe pierwszych Piastów napotykały tu ogromny opór. Wieleci i mieszkający na zachód od nich Obodrzyce, oderwani od „polsko-lechickiego” pnia, musieli utracić swój język i kulturę¹¹.

Niemniej już w 967 r. Mieszko I zdołał pobić Wolinian. W 972 r. następca Geron, margrabia Hodo, usiłował usunąć Mieszka I z Pomorza, lecz natknąwszy się po przejściu Odry na silne oddziały polskie, poniósł w bitwie pod Cedynią 24 VI 972 r. zdecydowaną klęskę¹². Od tej pory panowanie Mieszka I na Pomorzu stało się faktem.

Poprzez przyjęcie chrztu książę Mieszko I włączył swoje państwo w zachodni krąg kultury chrześcijańskiej. Władza pierwszego biskupa poznańskiego Jordana (†984) rozciągała się na zachodzie aż po Odrę, a na północy do Bałtyku. Papież Jan XIII (965–972) istniejące od 968 r. biskupstwo poznańskie uzależnił od siebie i w ten sposób dał polskiemu księciu silny argument do obrony przed zagrożeniem wieleckim¹³.

Idąc w tym duchu, Mieszko I ok. 991 r. oddał swój kraj pod opiekę papieżstwa. Wystawiając wówczas dokument, zwany od pierwszych słów regestu: *Dagome iudex*, określił granice swego państwa na zachodzie wzdłuż rzeki Odry, a na północy wzdłuż morza – *longum mare*¹⁴.

¹¹ Benedykt Zientara, *Szkice szczecińskie X–XVIII w.* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1958), 8–9.

¹² To zagadnienie szerzej omawia: Paweł Migdalski, „Bitwa pod *Cidini* w historiografii,” in *Cedynia i okolice poprzez wieki*, ed. Paweł Migdalski (Chojna: Stowarzyszenie Historyczno-Kulturalne „Terra Incognita”; Szczecin Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Szczecińskiego, 2013), 37–64; Nowak, *Do 1202: Skąd nasz ród*, 90–91.

¹³ Józef Nowacki, *Początki biskupstwa poznańskiego* (Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 2000); Marian Banaszak, *O początkach biskupstwa poznańskiego dyskusyjnie*, Seria Kryzysowa (Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 2002). Dariusz Andrzej Sikorski, *Organizacja wczesnego polskiego Kościoła w pierwszej monarchii piastowskiej. Niektóre problemy badawcze*, in *Chrzest Mieszka I i chrystianizacja państwa Piastów*, ed. Józef Dobosz, Marzena Matla, and Jerzy Strzelczyk (Poznań, 2017), 199–220.

¹⁴ Marian Banaszak, „Oddani Świętemu Piotrowi: milenium dokumentu ‘*Dagome iudex*,’” *Studia Theologica Varsaviensia* 30, no. 1 (1992), 27–36; Nowak, *Do 1202: Skąd nasz ród*, 97–99.

Spośród ówczesnych grodów – w 2. połowie X w. – wyróżniały się zwłaszcza Kołobrzeg i Wolin. To pierwszy z nich, stanowiący miejsce bezpieczniejsze, został uznany za jeden z głównych ośrodków państwa Bolesława Chrobrego, równy znaczeniem Krakowowi nad górną Wisłą i Wrocławowi nad Odrą. Pierwsze biskupstwo pomorskie ufundował Bolesław Chrobry, a erygował je papież Sylwester II (999–1003). Spośród trzech sufragani metropolii gnieźnieńskiej u Thietmara na pierwszym miejscu znajduje się *Reinbernus, Salsae Cholbergiensis ecclesiae episcopus* (Reinbern, biskup kościoła Soli Kołobrzeskiej)¹⁵.

Ogłoszenie metropolii gnieźnieńskiej, a w jej ramach trzech biskupstw: krakowskiego, wrocławskiego i wspomnianego kołobrzeskiego, dokonało się podczas Zjazdu Gnieźnieńskiego w 1000 r., na którym obecny był Otton III¹⁶. Zatem sam cesarz przystał na utworzenie pierwszej polskiej metropolii, a biskup kołobrzski Reinbern przyniósł tutaj zasiew Chrystusowej nauki¹⁷. To samo stało się na ziemi lubuskiej. W 1001 r. do Międzyrzecza¹⁸, z myślą chrystianizacji terenów wieleckich, przybyli misjonarze: Benedykt, Jan, Mateusz, Izaak i Krystyn. Znani jako Pierwsi Męczennicy Polski zostali zamordowani w nocy z 10 na 11 XI 1003 roku. Niemniej przez swoje męczeństwo przynieśli oni chwałę Polsce; w 1004 r. papież Jan XVIII (1003–1009) zaliczył ich w poczet świętych¹⁹.

¹⁵ Diethmar von Merseburg, *Kronika Thietmara*, trans. and comm., with an introduction, by Marian Zygmunt Jedlicki, Biblioteka Tekstów Historycznych 3 (Poznań: Instytut Zachodni, 1953), VI, 45. Lech Leciejewicz ("Gdzie zostały umieszczone pierwsze siedziby biskupie na Pomorzu?," in *Z dziejów chrześcijaństwa na Pomorzu*, ed. Lisaweta von Zitzewitz [Kulice: Akademia Europejska Kulice-Külz, 2001], 19) tłumaczy nazwę *Salsae Cholbergiensis* w ten sposób: „Sól koło brzegu”, i uważa, że później uległa ona skróceniu. Zob. również Lech Bończa-Bystrzycki, *Dzieje kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (X–XX/XXI wiek)* (Koszalin: Wydawnictwo Lech Bończa-Bystrzycki, 2012), 27.

¹⁶ Nowak, *Do 1202: Skąd nasz ród*, 104–11.

¹⁷ Merseburg, *Kronika Thietmara*, VI, 72; Helmut Holzapfel, "Reinbern, pierwszy biskup Pomorza," in *W 1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, ed. Ignacy Jeż (Koszalin: Bałtycka Wyższa Szkoła Humanistyczna, 2000), 13–46; Nowak, *Do 1202: Skąd nasz ród*, 114.

¹⁸ Józef Mitkowski, "Pięciu Braci Męczenników," *Ecclesiastica*, no. 1 (1997), 257. Kronika 10-lecia parafii ordynariatu gorzowskiego, t. 5, nr 144, Historia pierwszego dziesięciolecia parafii Międzyrzecz Wlkp., s. 639, Archiwum Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej w Zielonej Górze (dalej: ADZG). Nazwa wsi bierze imię od św. Wojciecha, który tędy miał przechodzić, idąc do Gniezna. Antoni Gąsiorowski, ed., "Międzyrzecz," in *Ł–Q*, vol. 3 of *Słownik historyczno-geograficzny województwa poznańskiego w średniowieczu* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie-Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 1993), 133–48; zobacz też: Kazimierz Rymut, ed., *Mq–N*, vol. 7 of *Nazwy miejscowe Polski: Historia – Pochodzenie – Zmiany* (Wydawnictwo Pandit, 2007) i Marek Robert Górniak, "Międzyrzecz," in *Encyklopedia katolicka*, vol. 12 (Lublin: TN KUL, 2008), 943–44.

¹⁹ Brunon z Kwerfurtu, *Żywoć pięciu braci męczenników*.

Jak zaznaczył Jan Śrutwa, obecny w kwietniu 1991 r. w Szczecinie na sympozjum ku czci św. Wojciecha:

Tymczasem w 1000 r. powstała po drugiej stronie Odry polska metropolia w Gnieźnie. Jej częścią stało się powołane do życia pomorskie biskupstwo w Kołobrzegu. Wydawało się wtedy, że polityczny i kościelny los Pomorza Zachodniego został już na zawsze związany z Polską²⁰.

Niestety podczas wojny polsko-niemieckiej (1002–1018) nastąpił „dramat kołobrzegi”²¹, w wyniku którego biskupstwo kołobrzegkie upadło, a bp Reinbern zmarł w więzieniu w Kijowie ok. 1015 roku²².

W ten sposób przed chrześcijaństwem z Polski zostały zamknięte na długie lata drogi w kierunku Szczecina, Wolina, Kamienia Pomorskiego i Kołobrzegu. Radykalna zmiana nastąpiła dopiero na początku XII w., kiedy to w Polsce władzę przejął książę Bolesław III Krzywousty²³.

²⁰ Jan Śrutwa, „Diecezje Pomorza Zachodniego (diecezja wolińska a później kamieńska) między związkami z Gnieznem, Magdeburgiem i bezpośrednią zależnością od Stolicy Apostolskiej,” *Szczecińskie Studia Kościelne*, no. 2 (1991), 31–40.

²¹ Kazimierz Majdański we wstępie do książki Gracjana Bojara-Fijałkowskiego, *Święty Otton z Bambergu* (Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, 1985), na stronie 5 pisał: „a dotarłszy do Kołobrzegu [bp Otton – G.W.], nie znalazł tam żadnych śladów chrześcijaństwa i nic mu nie mówiło o tym, że w roku 1000 zostało tu założone biskupstwo. Uzupełnił dzieło Wojciechowe zaproszony przez innego Bolesława”.

²² O posłudze bp. Reinberna w Kołobrzegu zob. Merseburg, *Kronika Thietmara*; o życiu biskupa – Holzapfel, „Reinbern, pierwszy biskup Pomorza,” 13–46. Po upadku biskupstwa Reinbern zatrzymał się na dworze Bolesława Chrobrego i tam na stałe przebywał. Stąd został wysłany na Ruś. Jak podaje Thietmar, udał się tam, jako *persul Salsae Cholbergiensis*. Czyli udała się tam jako pośrednik dyplomatyczny między Polską a Rusią, spowiednik księżniczki, córki Bolesława Chrobrego i kapelan wojskowy hufca wojowników. Małżeństwo córki Bolesława Chrobrego ze Świętopełkiem, synem Włodzimierza Wielkiego doszło do skutku w 1013 roku. Niestety wielki książę kijowski, obawiając się swojego pasierba, żeby nie połączył się z Bolesławem i stracił go z tronu, kazał uwięzić go wraz z małżonką i biskupem. Wszyscy byli oddzielnie trzymani w surowym areszcie (*in singulari custodia*). Karol Kollinger, *Polityka wschodnia Bolesława Chrobrego (992–1025)* (Wrocław: Wydawnictwo Chronicon, 2014), 50–59.

²³ Według hipotezy Pierre’a Dawida występujący w przekazie *Kroniki* Galla Anonima „Franco Poloniensis episcopus” – na przełomie XI/XII w. – miał być biskupem pomorskim z siedzibą w Białogardzie. Jednakże działalność jego nie pozostawiła jakichś trwalszych śladów. Powszechnie przyjmuje się bp. Franko za ordynariusza poznańskiego. Kolejne biskupstwa na tych ziemiach powstały w XII wieku. Były nimi biskupstwa pomorskie/kamieńskie i włocławskie. Gall Anonim, *Kronika polska*, 6th ed., ed. Marian Plezia, trans. Roman

Pomorze Zachodnie lennem Polski

Książę Polski Bolesław po zawładnięciu Wielkopolską – którą do 1108 r. rządził jego brat Zbigniew – przeprowadził regularny podbój Pomorza Gdańskiego do 1116 r., a następnie Pomorza Zachodniego. Ostatecznie w zimie z 1121 na 1122 r. rozgromił Pomorzan, zdobywając ich główne miasto – Szczecin. Książę pomorski Warcisław I zrezygnował z dalszego oporu i uznał zwierzchnictwo Bolesława jako trybutariusz Polski. Bolesław Krzywousty dokonywał podboju Pomorza Zachodniego samodzielnie, a w każdym razie bez aprobaty cesarstwa, które w tym czasie żadnych pretensji do Pomorza nie wysuwało²⁴. Następnie w 1122 r., jak zauważył Zientara, prowadził zapewne już w porozumieniu z Warcisławem I i z jego pomocą wyprawę na zaodrzańskie tereny wieleckie, które podporządkował swemu wasalowi. Wówczas Krzywousty być może dotarł do Jeziora Morzyckiego; zaatakował zapewne Wkrzan, Redarów i Morzyczan, natomiast trzymał się z dala od obszaru wpływów Henryka Obodrzyckiego²⁵.

Bolesław Krzywousty uważał, że najlepszą gwarancją przynależności Pomorza do Polski będzie rozkrzewienie na nim wiary chrześcijańskiej i wciągnięcie go do kościelnej organizacji polskiej. Zatem przyjął od Warcisława I zobowiązanie, że dopomoże do nawrócenia całego ludu swojego i utworzenia diecezji zależnej od metropolii gnieźnieńskiej.

Ostatecznie rozbudowa organizacji kościelnej na Pomorzu Zachodnim stała się dziełem Bolesława Krzywoustego i bp. Ottona z Bambergu; pierwszy dokonał politycznego scalenia Pomorza z Polską, drugi zaś, przez działalność kaznodziejską i organizacyjną (odbył dwie wyprawy misyjne na Pomorze w latach 1124–1125 i 1128), stworzył podstawę pod powołanie nowego biskupstwa pomorskiego zw. wolińskim z siedzibą w Wolinie, z katedrą pw. św. Wojciecha i z pierwszym biskupem Wojciechem – byłym kapłanem Bolesława Krzywoustego. Biskupstwo erygował papież Innocenty II bullą *Ex commisso nobis* 14 X 1140 roku²⁶. Tutaj należy również podkreślić, iż pomorska misja Ottona była

Grodecki, Biblioteka Narodowa. Seria 1 (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1989), I, 39.

²⁴ Nowak, *Do 1202: Skąd nasz ród*, 249–50.

²⁵ Benedykt Zientara, "Polityczne i kościelne związki Pomorza Zachodniego z Polską za Bolesława Krzywoustego," *Przegląd Historyczny* 61, no. 2 (1970), 202.

²⁶ Karl Friedrich Wilhelm Hasselbach and Johann Gottfried Ludwig Kosegarten, eds., *Codex Pomeraniae diplomaticus*, vol. 1 (Greifswald: E. A. Koch's Verlagshandlung, Th. Kunike, 1862), nr 16; Robert Klempin, 786–1253: *Regesten, Berichtigungen und Ergänzungen zu Hasselbach's und Kosegarten's Codex Pomeraniae diplomaticus*, vol. 1 of *Pommersches Urkundenbuch* (Stettin: Commission bei Th. von der Rahmer, 1868), nr 30 (dalej: PUB)

omawiana w Gnieźnie podczas spotkania legata papieskiego Idziego z Tusculum z polskim księciem Bolesławem Krzywoustym²⁷. Zatem odbyła się z błogosławieństwem papieża Kaliksta II (1119–1124), o czym zresztą wspominają wszyscy biografowie bp. Ottona: Mnich z Prüfening, Ebo i Herbord²⁸.

Należy podkreślić, że cała pomorska misja – od początku panowania Bolesława Krzywoustego aż do chwili powstania w 1140 r. biskupstwa pomorskiego z siedzibą w Wolinie – to polityczno-kościelna polska działalność, zarówno

oraz Irena Sułkowska-Kuraś and Stanisław Kuraś, eds., *Bullarium Poloniae*, vol. 1 (Romae: École Française de Rome, 1982), nr 11 (dalej: Bull. Pol.).

Biskupstwo kamieńskie pokrywało się z terytorium ówczesnego państwa zachodniopomorskiego i sąsiadowało: od zachodu z diecezją w Swarzeniu (a wyznaczała ją rzeka Ryck oraz miejscowości Widz, Wotenick i Nebel), od południowego zachodu z biskupstwami w Hobolinie (Havelbergu, granica biegła na linii – Landbraffen, Tollense Brednie Mała Piana) i Brennie (Brandenburgu, granica biegła pograniczem brandenbursko-rugujskim), a od południa granicę jego stanowiła rzeka Warta. Oddzielała ona biskupstwo kamieńskie od diecezji w Lubuszu (granica powinna bieć rzeką Wartą, ale ostatecznie dekretem legata papieskiego Gwidona z 7 XII 1266 r. ziemia tuczeńska została przyznana biskupstwu kamieńskiemu, a ziemia kostrzyńska – biskupstwu lubuskiemu). Od południa graniczyła ona – wzdłuż Warty, Noteci i Drawy – z biskupstwem poznańskim, od południowego wschodu z arcybiskupstwem gnieźnieńskim (archidiakoniat w Słupsku należał do biskupstwa kamieńskiego) i od wschodu z diecezją wrocławską (z granicą na Łebie, ziemia bytowska należała do biskupstwa kamieńskiego). Marek Okoń, "Granice średniowiecznej diecezji kamieńskiej," *Roczniki Humanistyczne* 35, no. 2 (1987), 41–59. Autor na końcu swego artykułu zamieszcza obszerny wykaz literatury przedmiotu. Spośród prac niemieckich historyków najlepszym ujęciem tematu jest artykuł Jürgena Petersohna, "Die räumliche Entwicklung des Bistums Kammin," *Baltische Studien: Neue Folge* 57 (1971), 7–25. Por. także Bolesław Kumor, "Granice metropolii i diecezji polskich (966–1939)," *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 18 (2020), 339–44, <https://doi.org/10.31743/abmk.6606>.

²⁷ Władysław Dziewulski, "Przebieg i metody misji św. Ottona z Bambergu w latach 1124–1128," *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia PAX*, no. 4 (1974), 39; Władysław Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce: Do połowy wieku XII*, 3rd ed. (Poznań: Pallottinum, 1962), 151; Zofia Kozłowska-Budkowa, *Do końca wieku XII*, vol. 1 of *Repertorium polskich dokumentów doby piastowskiej* (Kraków: PAU, 1937), 29nn.; Józef Mitkowski, "Pomorze Zachodnie a Polska," *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia PAX*, no. 4 (1974), 48; Legacja kardynała Idziego z Toucy, biskupa tuskulańskiego do Polski datowana jest na lata 1123–1124. Zgodził się on na utworzenie diecezji w ziemi lubuskiej i na Pomorzu Wschodnim. Miały one podlegać arcybiskupowi w Gnieźnie. Powstanie diecezji na Pomorzu Zachodnim uzależnił natomiast od postępu akcji chrystianizacyjnej na tym terenie.

²⁸ Jan Wikarjak, ed., *Sancti Ottonis Episcopi Babenbergensis Vita Priefligensis*, Monumenta Poloniae Historica. Seria II 7.1 (Warszawa: PWN, 1966), II, 1; Ebonis, *Vita [sancti] Ottonis, episcopi Babenbergensis*, ed. Jan Wikarjak, Monumenta Poloniae Historica. Seria II 7.2 (Warszawa: PWN, 1969), II, 3; Herbordus, *Dialogus de vita S. Ottonis episcopi Babenbergensis*, ed. Jan Wikarjak, Monumenta Poloniae Historica. Seria II 7.3 (Warszawa: PWN, 1974), II, 7.

w planie, jak i w wykonaniu. Stało się to możliwe dzięki temu, że znalazł się człowiek na miarę dzieła – św. Otton z Bambergu²⁹.

Powołanie diecezji pomorskiej (w jej skład wchodziło ok. 10% terytorium Meklemburgii i 20% terytorium Brandenburgii – Ziemia Wkrzańska i większość Nowej Marchii) nie przywróciło pełnego pokoju tej ziemi. Dramatyczne chwile przeżył Szczecin w 1147 r., kiedy od zachodu podeszła pod jego wały obronne wyprawa krzyżowa przeciwko poganom przeprowadzona przez księcia Saksonii Henryka Lwa i margrabiego Marchii Północnej Albrechta Niedźwiedzia³⁰. Na wałach Szczecina pojawiły się krzyże, które podnieśli obrońcy. Natomiast bp Wojciech udał się do obozu krzyżowców z wyjaśnieniem, że atakowany jest przez nich kraj chrześcijański i także miasto. Książę pomorski Racibor zaś udał się do Havelbergu, by tam wytłumaczyć, że jest chrześcijaninem i pragnie rozwoju chrześcijaństwa w swoim kraju. Należy podkreślić, że wiadomość o krucjacie przeciwko Słowianom nadbałtyckim, których kraje były już uznane jako chrześcijańskie, obiegła całą Europę, wywołując falę powszechnego oburzenia, tak że papież Eugeniusz III (1145–1153) był nawet zmuszony przeprowadzić dochodzenie w tej sprawie³¹.

Niebawem wzmożła się aktywność wojenna Danii trwająca w latach 1159–1174³². W wyniku tychże najazdów bp Konrad I (1160/1162 – 2 III 1186) przeniósł stolicę biskupią z Wolina do Kamienia Pomorskiego, co potwierdził papież Klemens III bullą *Ex iniuncta nobis a Deo* z 25 II 1188 roku³³.

Los ludności słowiańskiej a kolonizacja

Niestety podział Polski pomiędzy synów Krzywoustego (1138) przyczynił się do rozbicia dzielnicowego, a tym samym do osłabienia związków Polski z Pomorzem. W tym czasie książę pomorski Bogusław I nękanym na dwa fronty – cesarski i duński – złożył w 1181 r. hołd lenny cesarzowi Fryderykowi I Rudobrodemu – Barbarossie. Za jego namową wyprawił się przeciw Duńczykom, lecz poniósł klęskę. Duńczycy rozpoczęli w odwecie ponowne napady, pustosząc okolice

²⁹ Szerzej o tych zagadnieniach w: Wejman, *Biskup Otton z Bambergu*.

³⁰ Mikołaj Gładysz, *Zapomniani krzyżowcy: Polska wobec ruchu krucjatowego w XII–XIII wieku* (Warszawa: DiG, 2002), 70–90.

³¹ Leon Konieczny, "Od Reinberna do Ignacego," in *W 1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, ed. Ignacy Jeż (Koszalin: Bałtycka Wyższa Szkoła Humanistyczna, 2000), 84–85.

³² Nowak, *Do 1202: Skąd nasz ród*, 254, 331–34.

³³ CPD, nr 63, także PUB, nr 111 i Bull. Pol., nr 29.

Wołogoszczy, wyspy Uznam i Wolin oraz okolice Świnoujścia i Kamienia Pomorskiego. Stąd też w 1184 r. doszło do kapitulacji. Zależność lenna Pomorza Zachodniego od Danii utrzymywała się z przerwami do ok. 1223 roku.

Nadto, już po 1140 r., arcybiskup Magdeburga wystąpił z wnioskiem do papieża Wiktora IV o podporządkowanie biskupstwa pomorskiego metropolii magdeburskiej³⁴. Owszem, chociaż papież Klemens III bullą z 1188 r. potwierdził immediację diecezji kamieńskiej, to jednak do połowy XIII w. metropolici magdeburscy walczyli o podporządkowanie jej sobie.

Również metropolici gnieźnieńscy rościli sobie prawo do zwierzchnictwa nad Kamieniem, tym bardziej że to właśnie z Gniezna wychodziły pierwsze misje chrystianizacyjne na te ziemie. W świadomości Polaków Pomorze uważane było za dzielnicę Polski, a istniejąca tam diecezja za naturalną część Kościoła polskiego³⁵.

Niestety w tym sporze kościelnym, jak i w walce o utrzymanie łączności Pomorza Zachodniego z Polską niechlubną rolę odegrali książęta zachodniopomorscy z rodu Gryfitów. Zapatrzeni w interes dynastii oraz świetność Zachodu popierali kolonizację niemiecką, nie zwracając uwagi na groźbę wynarodowienia rodzimej ludności. Wielki znawca historii Pomorza Kazimierz Ślaski pisał:

Książęta pomorscy nie odbiegali wiele moralnością od swych rycerzy; za swe główne zadania uważali zdobycie środków na utrzymanie siebie i dworu na książęcym poziomie i tu nie gardzili żadnymi metodami. Oderwani od dawna od pnia słowiańskiego, mimo koalicji polskich nie mogli wzbudzić w sobie entuzjazmu do walki o triumf «języka słowiańskiego», które to hasło szerzyło się już w Polsce i w Czechach³⁶.

Owszem, doceniając doniosłą cywilizacyjną rolę zarówno Szczecina, jak i innych miast Pomorza Zachodniego lokowanych na prawie niemieckim (magdeburskim i lubeckim)³⁷, należy zauważyć mniej znaną prawdę o procesie usuwania na drugi plan z życia miast rodzimej ludności słowiańskiej i dominacji napły-

³⁴ Wprawdzie udało się arcybiskupowi magdeburskiemu uzyskać od Wiktora IV (1159–1164) bullę poddającą mu biskupstwo kamieńskie, ale z chwilą upadku antypapieża na nic zdało się wszystko. Z chwilą uznania Aleksandra III (1159–1181) decyzja Wiktora okazała się dla Magdeburga bezużyteczną. Niemniej widać, że Magdeburg nie pomijał żadnej okazji do wciągnięcia Kamienia w obręb swej władzy.

³⁵ Konieczny, "Od Reinberna do Ignacego," 95.

³⁶ Kazimierz Ślaski and Benedykt Zientara, *Do roku 1466*, vol. 1, bk. 2 of *Historia Pomorza*, 2nd ed., ed. Gerard Labuda (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1972), 286.

³⁷ W tym temacie należy zauważyć mało docenianą rolę ludności słowiańskiej, np. Szczecin otrzymał prawa miejskie w 1243 r., a Kamień Pomorski w 1274 r., a przecież bp Otton w 1124 r. te miejscowości nazywa miastami – *oppidium*.

wowej ludności niemieckiej. To doprowadziło do tego, że w początkach XIV w. na Pomorzu Zachodnim było ok. 20–25% ludności niemieckiej, a miasta Pomorza Szczecińskiego były już wówczas opanowane przez Niemców. Natomiast Słowianie zamieszkiwali osobne dzielnice poza obrębem miasta, zwane wikami; występowały one w wielu miastach pomorskich i utrzymywały się nie raz dość długo, np. w Kamieniu Pomorskim do XV wieku. W posłudze duszpasterskiej żądano zaś, aby proboszczowie w parafiach o mieszanej językowo ludności znali obydwą języki: słowiański i niemiecki, i spowydali każdego w jego mowie ojczystej³⁸.

Marian Biskup zwraca uwagę, że dzięki kolonizacji niemieckiej zaczętej w I. połowie XIII w. Pomorze około 1300 r. było jeszcze wprawdzie zamieszkane w większości przez Słowian, ale byli oni nieustannie wypierani przez silniejszy gospodarczo, finansowo i politycznie element niemiecki (klasztory, szlachtę, wyższe grupy mieszczaństwa, zwłaszcza patrycjat). Wówczas część rdzennej ludności przeszła na wschód do księstwa słupskiego, gdzie jeszcze w XIV w. utrzymywał się obyczaj słowiański. Najsilniejsze wpływy elementu niemieckiego zaznaczyły się w miastach Pomorza Zaodrzańskiego ze Szczecinem (choć i tam Słowianie występują jako rzemieślnicy), przy słabszej roli w osadnictwie wiejskim. Niemniej na tzw. Pomorzu Środkowym z ziemią kołobrzeską i białogardzką zachowywało się w XIV w., poza wyspami niemieckimi w miastach i wokół nich, oblicze słowiańskie³⁹.

Niemniej w tej trudnej sytuacji zaczęło się krystalizować poczucie pomorskiej odrębności narodowej nawiązującej wyraźnie do słowiańskich tradycji kraju. Wzmacniało to zresztą dążności tak książąt, jak i społeczeństwa do dbania o własne interesy, zwłaszcza w wypadku ekspansywnych zakusów Brandenburgii czy później zakonu krzyżackiego. Dojrzewały coraz bardziej walory sojuszu czy też trwalszych więzów z odradzającym się Królestwem Polskim⁴⁰.

³⁸ W stolicy biskupiej duchowni kamieńscy rekrutowali się z różnych warstw społecznych, głównie z rodzin szlacheckich i patrycjuszy, także i mieszczańskich, a być może i chłopskich; pomocą duchownym w obsłudze kościołów byli kościelni i zakrystianie. Ludwig Kücken, *Geschichte der Stadt Cammin in Pommern und Beiträge zur Geschichte des Camminer Dom-Capitels* (Cammin: Behrend, 1880), 77.

³⁹ Marian Biskup, "Pomorze Zachodnie i Wschodnie jako przełom w stosunkach niemiecko-polskich w XIV i XV w.," in *Śląsk i Pomorze w historii stosunków polsko-niemieckich w średniowieczu*, 2nd ed., ed. Marian Biskup (Poznań: Instytut Zachodni, 1987), 150–52.

⁴⁰ Biskup, "Pomorze Zachodnie i Wschodnie," 150–52.

Stosunki Polski z Pomorzem Zachodnim – od XIV do XVI w.

Sytuacja zaczęła się zmieniać dopiero od momentu koronacji Przemysła II w 1295 r.⁴¹, a jeszcze bardziej z chwilą objęcia rządów w 1320 r. przez Władysława Łokietka⁴². Wówczas to książęta pomorscy, świadomi niebezpieczeństwa ze strony Brandenburgii, zaczęli szukać pomocy w państwie Piastów. W czerwcu 1325 r. w Nakle nad Notecią doszło do zawarcia porozumienia polsko-pomorskiego⁴³ w sprawie planowanej wspólnej rewindykacji ziem zagarniętych przez Nową Marchię w XIII wieku. Sojusz nie odegrał wprawdzie praktycznej roli, ale na przyszłość dawał nadzieję na solidną obronę przed wspólnym wrogiem – Marchią Brandenburską.

Również duże zainteresowanie Pomorzem Zachodnim wykazywał Kazimierz Wielki (1333–1370); dążył on do unifikacji tej historycznej dzielnicy z ziemiami polskimi; chciał przez to zamknąć drogę dla rycerstwa niemieckiego przez Pomorze do zakonu krzyżackiego. W związku z tym w 1337 r. w Poznaniu książęta szczecińscy zawarli z królem Polski przymierze skierowane przeciwko Brandenburgii, zaś w lutym 1343 r. na uroczystościach zaślubin córki polskiego króla Elżbiety z księciem wologosko-słupskim Bogusławem V nastąpiło zawarcie formalnego przymierza Polski i Pomorza Zachodniego wymierzonego przeciwko Zakonowi Szpitala Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego⁴⁴. Ważnym wydarzeniem był fakt pozyskania przez polskiego władcę w 1368 r. ziemi wałeckiej, Drahima i Czaplinka, co przywróciło łączność terytorialną państwa Gryfitów z Polską. Nadto król zabiegał także o to, aby jego wnuk Kazimierz IV Słupski – syn księcia Bogusława V i Elżbiety – był następcą na polskim tronie. Niestety jego adopcja w 1368 r. nie przyniosła zamierzonego celu.

⁴¹ Nowak, *1202–1340: Od rozbitcia do nowej Polski*, 239–40.

⁴² Przebywający w Rzymie i mający bliskie powiązania z Kurią Rzymską Piotr (lektor wrocławskiego konwentu dominikańskiego, a także penitencjarz papieża Bonifacego VIII) – zwiedziwszy się o zabiegach króla Czech Wacława II o koronę polską – powiadomił o tym księcia Przemysła II, który niezwłocznie podjął analogiczne starania u Stolicy Apostolskiej, zakończone sukcesem – koronacja na króla Polski miała miejsce 26 VI 1295 roku. Koronował go abp Jakub Świnka w katedrze gnieźnieńskiej. Wdzięczny Piotrowi Przemysł II przyczynił się do mianowania go przez papieża Bonifacego VIII na biskupstwo kamieńskie. Krzysztof Rafał Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy (X–XX w.)* (Koszalin: nakł. własny, 2003), 81; Edward Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy: Studia z dziejów diecezji kamieńskiej* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2002), 73–77.

⁴³ Ze strony polskiej zawarł je król Władysław Łokietek, a ze strony pomorskiej książęta: Warcisław IV, Otton I i Barnim III. Nowak, *1202–1340: Od rozbitcia do nowej Polski*, 312.

⁴⁴ Nowak, *1340–1468: Królestwo zwycięskiego orła*, 38.

Również w dobie jagiellońskiej liczono na przyłączenie Pomorza Zachodniego do Polski. Z pewnością ważnym aktem było odstąpienie przez króla Kazimierza Jagiellończyka władcom Pomorza Zachodniego – na zasadzie lenna – ziemi lęborsko-bytowskiej podczas wojny trzynastoletniej (1454–1466). Jan Długosz w 1467 r. tak pisał:

Teraz szczęśliwym mienie i siebie i swoich współczesnych, że oczy nasze wyglądają połączenia się krajów ojczystych w jedną całość, a szczęśliwym byłbym gdybym doczekał odzyskania za łaską Bożą i zjednoczenia z Polską Śląska, Ziemi Lubuskiej i [Ziemi] Słupskiej [tj. Pomorza Zachodniego], w którym są trzy biskupstwa, przez Bolesława Wielkiego króla polskiego [...] założone, to jest wrocławskie, lubuskie i kamieńskie⁴⁵.

A sytuacja była bardzo sprzyjająca. Pomorski książę Bolesław X, który w 1478 r. zjednoczył księstwo, w 1491 r. ożenił się z córką króla Kazimierza – Anną, siostrą św. Kazimierza. Niestety do złączenia nie doszło, ale – można powiedzieć – że odtąd po kądzieli – dynastia Gryfitów – stała się jagiellońska.

Rola Kościoła katolickiego w okresie od XIV do XVI w.

W tym czasie arcybiskup gnieźnieński Jakub Świnka (ordynariusz w latach 1283–1314)⁴⁶ podjął próbę ponownego przywrócenia zwierzchności metropolii gnieźnieńskiej nad biskupstwem kamieńskim, czego dowodem było utworzenie w ramach archidiecezji gnieźnieńskiej archidiaconatu kamieńskiego (słupskiego) z końcem XIII w.⁴⁷; w 1319 r. wrócił on do biskupów kamieńskich.

Wynikało to z tego, że biskupi kamieńscy ciągle walczyli o zależność swojej diecezji wprost od Stolicy Apostolskiej. Owszem, 3 II 1317 r. papież Jan XXII wydał bullę stwierdzającą kościelne zwierzchnictwo Gniezna nad Kamieniem

⁴⁵ Gerard Labuda, *Polska granica zachodnia: Tysiąc lat dziejów politycznych* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1971), 74.

⁴⁶ Nowak, *1202–1340: Od rozbitcia do nowej Polski*, 211–21. Zabiegał on o jedność polskiej prowincji kościelnej. Widział też zagrożenia płynące ze strony nacji niemieckiej. Warto odwołać się tutaj do jego skargi wysłanej 17 I 1285 r. do kardynałów w Rzymie, gdzie stwierdza, że trudno było o „pociechę obydwu ludów” oraz wyraża wprost swoją obawę, „byśmy nie musieli oplakiwać wyćpienia narodu” (*gentis exterminium*).

⁴⁷ Józef Spors podaje *terminus ad quem* 15 VI 1299 r., zaś *terminus a quo* – lipiec i sierpień 1295 roku. Zob. Józef Spors, *Podziały administracyjne Pomorza Gdańskiego i Sławiensko-Słupskiego od XII do początku XIV w.* (Słupsk: Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne „Pobrzeże”, 1983), 37–46.

Pomorskim, ale już w 1318 r. biskup Kamienia Konrad IV w Awinionie uzyskał ponowne potwierdzenie immediacji. Niestety ciągła walka biskupów kamieńskich o niezależność metropolitalną od Gniezna podejmowana na łonie Kościoła powszechnego zakończyła się wydanym przez Urbana VI *Executorium* z 13 VII 1380 roku. Papież zabraniał w nim arcybiskupom gnieźnieńskim wznawiania w przyszłości swych pretensji do zwierzchności nad diecezją kamieńską⁴⁸.

Brak zaś związku z metropolią gnieźnieńską powodował zwiększone zainteresowanie biskupów z Kamienia Pomorskiego uzyskaniem członkostwa w Rzeszy⁴⁹, co się stało rzeczywistością za rządów bp. Jana Brunonisa (1386–1394). I chociaż w 1422 r. wyrzekli się tego stanowiska, to w 1436 r. weszli w drugą zależność, uznając formalnie i faktycznie zwierzchność książąt pomorskich⁵⁰. Ten układ był do przyjęcia dopóki, dopóty książęta trwali przy wyznaniu katolickim. Gdy jednak zmienili wyznanie, biskupi nie byli w stanie zająć zdecydowanej postawy wobec napływu protestantyzmu.

Należy wspomnieć, że jeszcze jedną, a zarazem ostatnią próbę włączenia biskupstwa kamieńskiego do metropolii gnieźnieńskiej podjął w 1424 r. bp Zygfryd II von Bock (Buck [1424–1446]), pochodzący z rodziny mieszczańskiej ze Słupska, ale niestety nieskuteczną⁵¹.

Taka postawa Kościoła na Pomorzu wynikała m.in. z tego, że biskupi kamieńscy pochodzili z różnych części Europy: na tronie biskupim w latach 1140–1544 zasiadało 29 biskupów i 7 elektów. Pochodzili oni głównie z Niemiec (13 biskupów i elektów) i Pomorza Zachodniego (12), ale również z Polski (3; Wojciech [1125/1140 – 3 IV 1160/1162], Piotr Polak, dominikanin [1296–1300] i Jan V Kropidło z książąt opolskich – Piast [1394–1398]), Czech (2), Włoch (2), Rugii (1), Danii (1), Warmii (1) i z zakonu krzyżackiego (1)⁵². Nadto zabiegali oni nie tylko o immediację, ale także o własną metropolię. W 1247 r. papież Innocenty IV (1243–1254) nosił się z zamiarem podniesienia Kamienia do rangi arcybiskupstwa, a biskupów ze Swarzynia i Ratzeburga zobowiązał do sporządzenia orzeczenia o tym, które z biskupstwo kamieńskie czy lubeckie nadaje

⁴⁸ Stanisław Nowogrodzki, "Walka o biskupstwo kamieńskie za Kazimierza Wielkiego," *Jantar* 2, no. 4(8) (1938), 207–18; Jan Walicki, *Przynależność metropolitalna biskupstwa kamieńskiego i lubuskiego na tle rywalizacji Magdeburga i Gniezna*, Rozprawy Doktorskie, Magisterskie i Seminaryjne. Katolicki Uniwersytet Lubelski 12 (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1960), 84–90.

⁴⁹ Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego.

⁵⁰ Benedykt Zientara, "Rozdrobnienie feudalne (1295–1464)," in *Historia Pomorza*, ed. Gerard Labuda, vol. 1, bk. 2 (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1969), 303–4.

⁵¹ Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy*, 45–46.

⁵² Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy*, 12–61 oraz Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy*, 27–185.

się na siedzibę metropolii Niemiec północnych i wschodnich. W tym czasie biskupem kamieńskim był Herman von Gleichen (1251–1288/1289; pochodził z rodziny dynastycznej hrabiów Tonna z Turynгии). Z planów nic nie wyszło. W sto lat później książę szczeciński Otton I (1279–1344) rozważał podobną myśl, chcąc uczynić Szczecin metropolią⁵³.

Te dość chłodne kościelne relacje pomorsko-polskie zupełnie osłabły z chwilą wystąpienia Marcina Lutra i przyjęcia przez Gryfitów wyznania protestanckiego 13 XII 1534 r. na sejmiku stanów pomorskich w Trzebiatowie. Niestety biskupstwo kamieńskie przestało istnieć 12 X 1545 roku. Protestantyzacja Pomorza Zachodniego spowodowała upadek prężnie działającego biskupstwa kamieńskiego, a także wzmocnienie żywiołu niemieckiego⁵⁴.

Epoka nowożytna i współczesna

Polska a Pomorze od XVI do XVIII w.

Okres od XVI do XVIII w. to czasy wzniosłe, ale również bardzo trudne w dziejach polskiego narodu⁵⁵. Niestety za ostatnich Jagiellonów – Zygmunta I Starego

⁵³ Bull. Pol., nr 454; Hellmuth Heyden, *Kirchengeschichte von Pommern*, vol. 1 (Stettin: Fischer & Schmidt, 1937), 84–85.

⁵⁴ Por. Walicki, *Przynależność metropolitalna biskupstwa kamieńskiego i lubuskiego*, 92, a także Hellmuth Heyden, *Kirchengeschichte Pommerns*, 2nd ed. (Köln-Braunsfeld: Müller, 1957), 4–5; Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy*, 62–64; Bolesław Kumor, *Czasy nowożytne: Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim*, bk. 5 of *Historia Kościoła* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1984), 127.

⁵⁵ Wiek XVI to złoty wiek dziejów Polski. W połowie tego wieku państwo polsko-litewskie obejmowało prawie 1 mln km² powierzchni i ok. 11 milionów mieszkańców, będąc jednym z największych (obok Rosji oraz Imperium Osmańskiego) państw Europy, potęgą polityczną, militarną i ekonomiczną, dostawcą drewna i produktów rolnych do zachodniej Europy. Również Polska przodowała w rozwiązaniach ustrojowych. Gdy w innych krajach Europy rozwijał się absolutyzm, w Polsce tworzył się ustrój demokracji szlacheckiej. Ale „wolność nie jest ulgą lecz trudem wielkości” – jak mówił Leopold Staff. A w Polsce zaczęto hołdować zasadzie ustrojowej „Liberum veto” (użyte po raz pierwszy 9 III 1652 r.; łącznie w XVII–XVIII w. sejm zrywano 73 razy) i przy coraz słabszej, a łagodnej polityce dworu królewskiego – stało się do prostej drogi do upadku I Rzeczypospolitej. Potężna Polska przestała istnieć na mapie Europy. Chociaż jeszcze przed 1795 r., dzięki solidnej refleksji nad swoim stanem ducha, byli w mocy uchwalić Konstytucję 3 Maja z 1791 r. – pierwszą taką w Europie, a zarazem podjąć intensywną walkę o swoją niepodległość przez kolejne powstania narodowe.

(1507–1548) i Zygmunta II Augusta (1548–1570) – nastąpiła zmiana kursu z zachodu na wschód i południe.

To jeszcze za Zygmunta Augusta w 1552 r., w czasie spotkania króla z Barnimem IX, księżę Pomorza Zachodniego potwierdził stosunek lenny z Bytowa i Lęborka z 1526 roku. Mimo tego układu Polska nie potrafiła udzielić skutecznego poparcia książętom pomorskim w ich gospodarczych i politycznych zmaganiach z Brandenburgią, która jednostronnie zamknęła żeglugę na Warcie w 1562 roku. Gerard Labuda zwraca uwagę na lekceważący stosunek następców Zygmunta II Augusta do Księstwa Pomorskiego, gdy uznano, że zaciągnięta przez zmarłego króla w 1559 r. pożyczka w wysokości 100 tys. talarów na wojnę z Moskwą była prywatną sprawą zmarłego króla i nie zwrócono jej Pomorzanom. W tej sytuacji książęta pomorscy pogodzili się – mimo wielowiekowego sporu – z margrabiami brandenburskimi. Po zawarciu układu pomiędzy domem Hohenzollernów i książętami Pomorza Zachodniego o dziedziczenie tronu w 1529 r.⁵⁶, potwierdzonego w 1571 r., rozeszły się polityczne drogi Polski i Pomorza Zachodniego.

W trakcie trwania wojny trzydziestoletniej (1618–1648), w 1637 r. zmarł ostatni Gryfita książę Bogusław XIV. Na terenie Pomorza Zachodniego przebywały wówczas wojska cesarskie, a następnie szwedzkie, przez co Pomorze dostało się we władanie Szwedów. Na mocy pokoju westfalskiego (1648) ujście Odry, Szczecin, Strzałów (Stralsund) i Gryfię (Greifswald) zatrzymała Szwecja, a resztę Pomorza Zachodniego – Brandenburgia. Do Polski okresowo powróciły tylko dwa powiaty (wcześniejsze lenno) – lęborski i bytowski. W 1657 r. Polska utraciła zwierzchność nad Prusami Książęcymi, a następnie w 1720 r. Szczecin przeszedł od Szwecji do Prus, do których zaś – po kongresie wiedeńskim w 1815 r. – przeszła cała szwedzka część Pomorza.

Poza tym XVI-wieczna reformacja spowodowała upadek istniejącej tutaj tak prężnie działającej organizacji kościelnej. Kościoły zamieniano na zbory luterańskie: nastąpiła likwidacja ołtarzy, ławek, obrazów świętych, a klasztory ograbiono z dzieł sztuki. Kościołowi zabrano własność ziemską (na Pomorzu miał on 1/8 posiadłości). Duszpasterstwo wśród ludności zostało oficjalnie zabronione, co więcej, nastąpiło jej prześladowanie do tego stopnia, że nieliczni katolicy zostali zepchnięci do podziemia. Całymi miesiącami, ze względu na rozproszenie i brak świątyń katolickich, nie mogli korzystać z opieki duszpasterskiej, uczestnictwa w niedzielnej Mszy Świętej ani z sakramentu pokuty.

⁵⁶ W 1529 r. zawarto traktat w Grzmiącej potwierdzający prawa sukcesyjne dla elektorów brandenburskich. Zawarty układ stanowił fundament do roszczeń brandenburskich po 1637 r., kiedy zmarł ostatni książę z dynastii Gryfitów – Bogusław XIV.

Fryderyk Wilhelm (Wielki Elektor w latach 1640–1688) w testamencie politycznym z roku 1667 dał wyraz swej radości, że Brandenburgia i Pomorze zostały „dzięki Bogu całkowicie uwolnione od strasznej papieskiej ohydy i bałwochwalstwa”⁵⁷. Należy dodać, że w czasach diaspory na Pomorzu Zachodnim w 1678 r. (26 XI) było 4 katolików (była to zbyt zaniżona liczba, statystyka *ad usum Delphini*), a na terenie Brandenburgii w 1688 r. – 10⁵⁸.

Niemniej Stolica Apostolska troszczyła się o tutejszych nielicznych chrześcijan. Kiedy w 1622 r. powstała Kongregacja Propagandy Wiary, była diecezja kamieńska została poddana pod jurysdykcję nuncjusza apostolskiego w Warszawie⁵⁹. W związku z tym polski dwór królewski w latach 1631–1632 podjął szereg kroków zmierzających do przywrócenia biskupstwa w Kamieniu i obsadzeniu go królewiczem polskim. Niestety ze względu na nieprzychylną postawę Habsburgów (obawiających się wzmocnienia politycznej pozycji Polski i Pomorza), zresztą katolików, nie udało się tego pozytywnie zrealizować⁶⁰.

Czasy od XVIII do 1945 r.

Myśli o Polsce Zachodniej

Myśl o przesunięciu zachodniej granicy Rzeczypospolitej nad Odrę i Bałtyk dała o sobie znać w 2. połowie XVIII w., w dobie poprzedzającej upadek naszej państwowości. Niestety rozbiory Polski te dążenia zahamowały.

Stanisław Staszic (1755–1826)⁶¹, syn burmistrza z Piły, w przededniu Sejmu Czteroletniego w *Uwagach nad życiem Jana Zamoyskiego* (1785) ostrzegał rodaków: „Polacy! nikt z sąsiadów, tylko dom brandenburski z potrzeby na naszą zgubę czatuje”⁶².

Hugo Kołłątaj (1750–1812) w dobie Księstwa Warszawskiego pisał:

⁵⁷ Eugeniusz Wiśniowski, „Losy katolicyzmu na Pomorzu Zachodnim od czasów reformacji do II wojny światowej,” *Prezbiterium*, nos. 9–11 (1974), 70.

⁵⁸ Bolesław Dratwa, „Apostolski Wikariat Północny,” *Gorzowskie Wiadomości Kościelne* 24, no. 1 (1980), 26.

⁵⁹ Nuncjuszowi apostolskiemu w Warszawie podlegały: Polska, kraje nadbałtyckie, Szwecja i Rosja. Hermann Tüchle and C. A. Bouman, *1500–1715*, vol. 3 of *Historia Kościoła*, trans. Jerzy Piesiewicz (Warszawa: Pax, 1986), 208.

⁶⁰ Kumor, „Granice metropolii i diecezji polskich (966–1939),” 344.

⁶¹ Choć przez niemal 20 ostatnich lat życia ks. Stanisław Staszic nie pełnił posługi duszpasterskiej i nie nosił stroju duchownego.

⁶² Stanisław Staszic, *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego*, 2nd ed., ed., with an introduction, by Stefan Czarnowski, Biblioteka Narodowa. Seria I 90 (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1952).

Gdy dobrze ustawione granice są najpewniejszym warunkiem bezpieczeństwa każdego państwa, trudno było nie dotknąć tej myśli, że od zachodu nigdzie pewnej granicy mieć by nie mogła Polska, gdyby we wszystkich punktach nie dopierała do Odry od źródła aż po jej ujście. [...] Wszystkie kraje po prawym brzegu Odry leżące są słowiańskie. Ślężacy począwszy od źródła Odry aż po granice Brandenburgii, mówią po polsku; Nowa Marchia jest prawdziwą częścią dawnej Wielkopolski, Pomerania zamieszкана jest przez lud słowiański, który mówi po polsku podług dialektu kaszubskiego...⁶³.

Niewątpliwie pierwszym myślicielem, który zarysował pełną wizję terytorium odrodzonej Rzeczypospolitej z dostępem do morza i z granicą opartą na rzece Odrze, był Jan Ludwik Popławski⁶⁴, prekursor odnowionej idei piastowskiej, zwolennik przynależności Ziemi Zachodnich rozumianych jako etnicznie polskie:

bo nie może być Polski bez Górnego Śląska, bez Poznania, bez Prus Zachodnich, a nawet chociażby ze względów terytorialnych – i Wschodnich, a dla państwa pruskiego utrata tych prowincji, których granic o kilkanaście mil zaledwie jest oddalona od Berlina – to niemal wyrok zagłady, to obalenie jego potęgi⁶⁵; [...] Czas już po tylu wiekach błąkania się po manowcach wrócić na starą drogę, którą ku morzu trzeba było krzepkie dłonie wojów piastowskich⁶⁶.

⁶³ Józef Feldman, *Problem polsko-niemiecki w dziejach*, Pamiętnik Instytutu Śląskiego. Seria II 1 (Katowice: [s.n.], 1946), 72–73.

⁶⁴ Ludwik Popławski, urodził się 17 I 1854 r. w Bystrzejowicach Pierwszych. Pochodził z rodziny szlacheckiej, która używała herbu „Jastrzębiec”. Był synem Wiktora i Ludwiki z d. Ponikowskiej. W 1873 r. rozpoczął studia prawnicze na Uniwersytecie Warszawskim. Zaangażowany w tajną organizację młodzieżową „Synowie Ojczyzny”, za działalność konspiracyjną został 30 IV 1878 r. aresztowany, po czym osadzony w Cytadeli Warszawskiej. 8 I 1878 r. wyrokiem administracyjnym skazano go na zesłanie na Syberię. W lutym 1882 r. został ułaskawiony. Po raz kolejny w sierpniu 1894 r. został osadzony w Cytadeli, tym razem przebywał tam 13 miesięcy. Po zwolnieniu przedostał się do Lwowa. Zmarł 12 III 1908 r. w Warszawie.

⁶⁵ J.L. Jastrzębiec [J.L. Popławski], „Z całej Polski,” *Przegląd Wszechpolski*, no. 2 (1902), 41.

⁶⁶ Cytat za: Teresa Kulak, „Jan Ludwik Popławski – twórca polskiej myśli zachodniej przełomu XIX i XX wieku. U źródeł „idei piastowskiej” Narodowej Demokracji,” *Sobótka*, no. 1 (1985), 41. A od początku brzmi on: „Wolny dostęp do morza, posiadanie całkowitej głównej arterii wodnej kraju – Wisły, to warunki konieczne prawie istnienia naszego. Całe to porzeczne Bałtyku od Wisły aż do ujścia Niemna, tak niebacznie kiedyś roztrwonione wraz ze Śląskiem przez państwo polskie, musi być odzyskanym przez narodowość polską. Wyrzeczenie się tego przyrodzonego dziedzictwa i nieszczęśliwe majaki »podbojów na wschodzie« były przyczyną naszego upadku politycznego, i dzisiaj w pracy odrodzenia te błędy przeszłości przygniatają nas swym ciężarem i wstrzymują w pochodzie ku lepszemu”.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości 11 XI 1918 r. ogromne znaczenie gospodarcze i polityczne miało pozyskanie przez Rzeczypospolitą dostępu do Bałtyku.

W czasie zaślubin Polski z morzem w Pucku 10 II 1920 r. gen. Józef Haller odnotował następujący moment:

Stojąc pod banderą oświadczyłem w krótkim przemówieniu, żeśmy wrócili nad morze i że Rzeczypospolita Polska staje się znów władczynią na swoim Bałtyku, na znak czego – zaślubin Polski z Bałtykiem – rzucam w morze pierścień ofiarowany przez polską ludność Gdańska znów, który znów będzie polskim. Za tym pierścieniem pobiegło po lodowej tafli lśniącej pod wodami kilku Kaszubów, lecz żaden z nich nie mógł uchwycić pierścienia, który wiernie połączył się z wodami Bałtyku, a na moje pytanie: – Cemuście go nie chwycili? – odpowiedzieli proroczco: – Będziemy go mieli w Szczecinie⁶⁷.

Stanisław Kozierowski w wydany w 1934 r. w Poznaniu *Atlasie nazw geograficznych Słowian Słowiańszczyzny Zachodniej* we wstępie napisał m.in.:

Wielka prawda, bo dziś jeszcze potomkowie dawnych Lechitów mówią o świętej ziemi, gdy kogo uważają za niegodnego, by go nosiła. Przed niejakim czasem wyrażono w pismach życzenie, aby Lechitom nadbałtyckim wzniesć pomnik u Bałtyku w Gdyni. Sądzę, że najpiękniejszy po sobie pomnik kultury duchowej i materialnej zostawili nasi przodkowie i pobratymcy w tysiącach nazw geograficznych i topograficznych na ziemiach swoich⁶⁸.

Polonia szczecińska

Powstanie niepodległej Polski spowodowało, iż część z osiadłych w Szczecinie Polaków w latach 1918–1920 opuściła miasto i przeniosła się do Polski. W nowych warunkach po I wojnie światowej Polonia szczecińska licząca kilkaset osób podjęła działania związane z utworzeniem własnej organizacji. W I kwartale

przyszłości. Nasi politycy marzą jeszcze o Wilnie i Kijowie, ale o Poznań mniej dbają, o Gdańsk zapomnieli prawie zupełnie, a o Królewcu i Opolu nie myślą zgoła. Czas już zerwać z tą tradycją, która pasowała na bohaterów Jeremich Wiśniowieckich, a na pastwę niemieckim katom oddawała Kalkszteinów”.

⁶⁷ Józef Haller, *Pamiętniki: Z wyborem dokumentów i zdjęć*, Biblioteka Polska. Seria Czerwona 61 (Londyn: Veritas, 1964), 216.

⁶⁸ Stanisław Kozierowski, *Słupsk, Kołobrzeg, Szczecin, Piła*, vol. 1 of *Atlas nazw geograficznych Słowiańszczyzny Zachodniej* (Poznań: [s.n.], 1934).

1923 r. powstał Oddział szczeciński Związku Polaków w Niemczech⁶⁹. W początkowej fazie zrzeszał 139 członków oraz wielu sympatyków. W kontekście dziejów Polonii szczecińskiej na szczególną uwagę zasługuje działalność w tym mieście polskiego konsulatu; mieścił się przy ul. Monte Casino 30. Powstał on w 1925 r. jako placówka mająca służyć przede wszystkim opiece prawnej polskich robotników sezonowych i taką rolę spełniał.

Ostatnia większa uroczystość polska w Szczecinie odbyła się 3 V 1932 r. i poświęcona była rocznicy Konstytucji 3 Maja. Zgromadziła ona około 200 osób. Raport policji stwierdzał, iż przemawiał wówczas działacz polonijny Kazimierz Pruszek, który powiedział, że „ten kawałek ziemi, gdzie oni się teraz znajdują (Szczecin) również kiedyś należał do Polski [...] nie chcemy tracić nadziei, że to miejsce, gdzie się znajdujemy, znowu będzie polskie”⁷⁰. Inny raport policyjny (ze stycznia 1933 r.) z zebrania Związku Polaków w Niemczech donosił, iż szczeciński działacz Tomasz Wilczyński, mówiąc o potrzebie nauki języka polskiego, stwierdził: „Może będziemy mogli nazwać swoim własnym miejsce, gdzie się dziś znajdujemy”⁷¹.

Ważną rolę w życiu Polonii szczecińskiej odgrywało szkolnictwo polskie. Polska szkoła w Szczecinie została otwarta 13 VIII 1930 r. w wynajętej salce przy ul. Mazowieckiej 5; naukę podjęło 19 polskich dzieci; w listopadzie 1930 r. było ich 32. Od 25 IV 1931 r. została przeniesiona do budynku przy placu Lotników 3b – do „Domu Polskiego”.

Próby rekatolizacji

Również sprawy kościelne ulegały zmianie. 9 IV 1722 r. powstała w Szczecinie pierwsza wojskowo-cywilna gmina katolicka na Pomorzu Zachodnim⁷², 24 V 1809 r. został aprzemianowana na katolicką cywilno-wojskową parafię

⁶⁹ Związek Polaków w Niemczech powstał 27 VIII 1922 r.; w 1924 r. liczył 30 tys. osób, a w 1933 r. już 60 tys. Prowadził on działalność polityczną, kulturalną i gospodarczą, patronował polskiemu szkolnictwu, spółdzielczości, organizacjom młodzieżowym i akademickim oraz prasie polonijnej: *Gazeta Olsztyńska*, *Dziennik Berliński*, *Naród*, *Mazur*. Centralnymi organami prawnymi związku były: *Polak w Niemczech* i *Młody Polak w Niemczech*, a znakiem związku — rodło (ten graficzny znak powstał w 1932 r., a zaprojektowała go Janina Kłopotka). Wyrażało ono łączność Polaków w Niemczech z narodem polskim i jego kulturą; znak ten przedstawia Wisłę z Krakowem, symbolizując zjednoczenie ziem polskich od Karpat po Bałtyk. Dzisiaj w Szczecinie jest — nawiązujący do tego znaku — plac Rodła. Bogusław Drewniak and Anna Poniatowska, *Polonia szczecińska: (1890–1939)* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1961), 73.

⁷¹ Drewniak and Poniatowska, *Polonia szczecińska*, 101.

⁷² Pismo komendanta regimentu do gen. von Borcke z kwietnia 1722 r., AKS (Archiwum Książąt Szczecińskich), sygn. I/75, s. 25, Archiwum Państwowe w Szczecinie (dalej: APS).

pw. św. Jana Chrzciciela⁷³. To ona obok parafii w Stralsundzie i Frankfurcie nad Odrą stanowiła istotny fundament odradzającej się kościelnej organizacji na tych ziemiach. Na to wskazuje bulla papieża Piusa VII *De salute animarum* z 16 VII 1821 roku⁷⁴. Na jej mocy tereny Pomorza Zachodniego i ziemi lubuskiej znalazły się w jurysdykcji biskupa wrocławskiego, a zarządzane były w jego imieniu przez prepozyta kościoła św. Jadwigi w Berlinie⁷⁵.

Nadto papież Pius XI w *breve* z 21 VI 1922 r. obdarzył kościół św. Jana Chrzciciela w Szczecinie tytułem „Matka kościołów Pomorza Zachodniego”, tzn. świątyń znajdujących się w prowincji pomorskiej⁷⁶. W 1923 r. delegat rezydujący w Berlinie uzyskał godność biskupią, a 24 IV 1924 r. proboszcz szczecińskiej parafii ks. dr Paul Steinmann został powołany przez kardynała wrocławskiego Adolfa Bertrama na biskupiego komisarza. W imieniu biskupa załatwiał on wiele spraw na całym Pomorzu Zachodnim; dokonywał wizytacji kościelnych, wmurowywał kamienie węgielne pod budujące się kościoły i kaplice, które następnie poświęcał. Kiedy w 1930 r. powstało biskupstwo berlińskie, w jego skład wchodziło – 5 archiprezpiteratów: szczeciński (z 14 parafiami), stargardzki (11), koszaliński (8), stralsludzki (8) i frankfurcki (6) oraz 4 parafie wchodzące do dekanatów wałeckiego i lęborski, a w ramach archidiecezji wrocławskiej istniały dwa dekanaty: gorzowski (z 11 parafiami) i eberswaldzki (2)⁷⁷.

W samym Szczecinie przed wybuchem II wojny światowej funkcjonowało 6 parafii obejmujących 154 miejscowości, w których pracowało 12 kapłanów (w tym 2 oblatów), obsługując 15 595 katolików, w tym 2 tys. Polaków⁷⁸. To właśnie parafia św. Jana Chrzciciela w Szczecinie miała ogromne znaczenie dla polskości i Kościoła katolickiego na tych ziemiach⁷⁹. Z uroczystości kościelnych

⁷³ Breve papieża Piusa XI, Watykan, 21 czerwca 1922 r., Archiwum Parafii pw. św. Jana Chrzciciela w Szczecinie (dalej: APJCS).

⁷⁴ Bolesław Kumor, *Ustrój i organizacja kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918* (Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1980), 295. Po kongresie wiedeńskim (trwającym od września 1814 do czerwca 1815 r.) w skład Prus weszły terytoria nadreńskie, tzw. zachodnie, oraz prowincje wschodnie: Brandenburgia, Saksonia, Śląsk, Pomorze Zachodnie, Wielkie Księstwo Poznańskie oraz Prusy Wschodnie i Zachodnie. Powyższy podział terytorialny domagał się reorganizacji diecezji. Por. Stanisław Salmonowicz, *Prusy: Dzieje państwa i społeczeństwa*, 2nd ed. (Warszawa: Książka i Wiedza, 2011), 245.

⁷⁵ Mieczysław Józefczyk, „Translacja bulli *De salute animarum* i dokumentów korygujących granice diecezji warmińskiej w 1861 i 1922 roku,” *Studia Elbląskie* 18 (2017), 21.

⁷⁶ Breve papieża Piusa XI, Watykan, 21 czerwca 1922 r., APJCS.

⁷⁷ W 1933 r. w prowincji pomorskiej mieszkało ok. 66 tys. katolików.

⁷⁸ Bończa-Bystrzycki, *Dzieje kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, 66.

⁷⁹ W niej regularnie raz w miesiącu odprawiano Msze Święte dla Polonii szczecińskiej; potem, po 1925 r. – niestety tylko cztery razy do roku: na Boże Narodzenie, Wielkanoc, Zielone Świątki i Wszystkich Świętych. Działające od 26 X 1890 r. Towarzystwo Polsko-Katolickie miało swój

należy odnotować Mszę Świętą prymicyjną ks. Alojzego Kańskiego SVD sprawowaną 29 VI 1932 r. i Mszę Świętą celebrowaną 18 V 1935 r. w intencji zmarłego marszałka Józefa Piłsudskiego⁸⁰.

Należy także podkreślić wspaiałą postawę ks. Bolesława Domańskiego. To dzięki jego patriotycznej postawie 6 III 1938 r. w Berlinie odbył się Pierwszy Kongres Polaków. Kongres zgromadził 5 tys. Polaków, a rozpoczął się od Mszy Świętej sprawowanych w kilku kościołach Berlina. Natomiast w Teatrze Miejskim w centralnym miejscu postawiono wizerunek Matki Bożej Radosnej. Istotnym, a zarazem historycznym momentem Kongresu było uchwalenie Pięciu Prawd Polaka: 1. Jesteśmy Polakami; 2. Wiara Ojców naszych jest wiarą dzieci naszych; 3. Polak Polakowi Bratem; 4. Co dzień Polak Narodowi służy; 5. Polska Matką naszą – nie wolno mówić o Matce źle!⁸¹

W czasie II wojny światowej

Niestety w czasie II wojny światowej – w grudniu 1939 r. – na Pomorze Zachodnie przywieziono 56 tys. jeńców polskich. Latem 1940 r. pozbawiono ich, wbrew konwencji międzynarodowej, statusu jenieckiego i włączono do grupy robotników przymusowych. W ten sposób olbrzymia armia polskich robotników wzrastała z każdym rokiem i wynosiła na dzień 5 IV 1941 r. – 82 417 osób narodowości polskiej, a na dzień 30 IX 1944 r. osiągnęła 116 330 Polaków. Robotnicy cywilni byli rozmieszczeni niemal we wszystkich miejscowościach Pomorza Zachodniego. Największe jednak zagęszczenie obozów zbiorowego zakwaterowania oraz karnych dla Polaków było w Szczecinie (99 obozów) oraz w Policach. W obydwu miastach pracowało ponad 30 tys. robotników polskich, nie licząc dziesiątek tysięcy innych narodowości⁸².

sztandar, na którym na biało-czerwonym tle widniał obraz Matki Bożej Częstochowskiej, a Towarzystwo Śpiewu „Chopin” – chorągiew z akcentami biało-czerwonymi i polskim napisem.

⁸⁰ Artur Rasmus and Jerzy Podrański, „Kościół farny w Szczecinie,” in *Bazylika św. Jana Chrzciciela w Szczecinie*, ed. Aleksander Ziejewski (Szczecin: Wydawnictwo KAdruk, 2015), 64.

⁸¹ Jacek Stróżyński and Edmund Glaza, *Historia Nagrody im. Księdza dr. Bolesława Domańskiego* (Szczecin: Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana”. Oddział Zachodniopomorski, 2009), 6.

⁸² B. Frankiewicz, „Historyczne przypomnienia i konfrontacje,” *Głos Szczeciński*, September 22–23, 1984.

Czasy po II wojnie światowej

Polska i Pomorze po II wojnie światowej

II wojna światowa była największym konfliktem zbrojnym w dziejach świata. Polska została w tym czasie zniszczona w ogromnym stopniu, czy to na skutek działań militarnych, czy też z powodu zamierzonej akcji dewastacyjnej okupanta. Ucierpiały też żywotne siły narodu – ponad 6 mln ludności straciło życie, w dużej mierze z powodu okrutnej polityki zaborcy.

Sprzymierzeńcy zachodni zobowiązywali się do obrony Polaków, ale już nie chcieli udzielić gwarancji dla granic sojusznika. Polacy zostali rzućeni na pożarcie Józefowi Stalinowi, który do dyspozycji miał przede wszystkim siłę oręża Armii Czerwonej i siłę polityczną oraz doskonale rozgrywał kolejne spotkania Wielkiej Trójki. Ani Winston Churchill, ani Franklin Delano Roosevelt nie byli w stanie oprzeć się radzieckiemu dyktatorowi, który dyktował warunki podczas spotkań w Teheranie, Jaltie i Poczdamie. W konsekwencji ustalony został ład powojenny wypracowany na spotkaniach Wielkiej Trójki, z tym że ład ten najbardziej odpowiadał Związkowi Radzieckiemu. W ręce Sowietów dostały się nowe terytoria, nie tylko polskie, ale i litewskie, łotewskie czy estońskie (wszystkie trzy kraje zostały anektowane przez Stalina), a w Europie Wschodniej i Środkowej zapanował ustrój komunistyczny lub do niego zbliżony.

Wprowadzone po II wojnie światowej w Polsce rządy komunistyczne programowo i ideologicznie były wrogo nastawione do Kościoła i religii. Dlatego też aż do 1989 r. walczyły one z polskim katolicyzmem i milionami jego wyznawców. W Polsce proces komunizacji przebiegał wyjątkowo długo, bowiem społeczeństwo przyzwyczajone do tradycyjnej wolności i demokratycznych wartości, opierało się Kremlowi. W konsekwencji nigdy nie udało się Polaków skomunizować, a sam Stalin oceniał to jako zadanie niemożliwe do wykonania, dość humorystycznie porównując to do osiodłania krowy.

Umowa poczdamska wymagała uregulowania stosunków granicy polsko-niemieckiej. W celu wykonania jej postanowień zawarto umowę międzynarodową pomiędzy rządem Niemieckiej Republiki Demokratycznej a Polską. 6 VI 1950 r. została podpisana w Warszawie deklaracja rządów RP i NRD o wytyczeniu ustalonej i istniejącej granicy na Odrze i Nysie Łużyckiej, a 6 VII 1950 r. w Zgorzelcu premierzy Polski i NRD Józef Cyrankiewicz i Otto Grotewohl podpisali układ o polsko-niemieckiej granicy państwowej⁸³. 7 XII 1970 r.

⁸³ Alfons Klafkowski, *Umowa Poczdamska z dnia 2 VIII 1945 r.: Podstawy prawne likwidacji skutków wojny polsko-niemieckiej z lat 1939–1945* (Warszawa: Pax, 1985), 293; "Układ między

został podpisany w Warszawie układ pomiędzy Polską Rzeczpospolitą Ludową a Republiką Federalną Niemiec o podstawach normalizacji ich wzajemnych stosunków⁸⁴. Zatwierdzenie tego układu przez obie strony stało się możliwe w 1972 r. – 17 V ratyfikował go Bundestag, a 26 V – Rada Państwa PRL. Wszedł on w życie 3 VI 1972 r. po wymianie dokumentów ratyfikowanych w Bonn.

Ziemie Zachodnie i Północne przyłączone do Polski w 1945 r. stały się nowym domem dla wysiedleńców zza Buga, osadników z Polski centralnej, Wielkopolski, Pomorza Gdańskiego i Małopolski, reemigrantów z zachodniej Europy, byłych więźniów niemieckich obozów koncentracyjnych, pracy przymusowej, stalagów, oflagów oraz sowieckich łagrów; żołnierzy Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie, 1. i 2. Armii Wojska Polskiego. To ta ziemia stała się dla nich nową ojczyzną.

Sytuacja na ziemiach zachodnich uległa uspokojeniu dopiero po podpisaniu układu granicznego ze zjednoczonymi Niemcami oraz Traktatu o dobrym sąsiedztwie i przyjaznej współpracy, które weszły w życie na początku 1992 roku.

Powrót katolicyzmu

Po II wojnie światowej Pomorze Zachodnie wróciło do Polski. Trzeba było je na nowo zagospodarować, wlać w nie nowego ducha katolickiego i polskiego. Prymas Polski kard. August Hlond, wręczając 14 VIII 1945 r. w Poznaniu dekrety nominacyjne administratorom apostołskim, w tym ks. dr. Edmundowi Nowickiemu, powiedział:

Czeka Was praca na miarę historii. Zaczynamy ex nihilo i z gołymi rękami. Winnicie wierzyć w Opatrzność Bożą i pomoc Matki Najśw.[iętszej], a także w zdolność naszego narodu. Dekrety Wasze noszą datę jutrzejszą – 15 sierpnia, uroczystość Wniebowzięcia Matki Najświętszej. Jest to przecież odpust starej gnieźnieńskiej katedry, tysiącletniej matki wszystkich kościołów. Wracamy na

Rzeczpospolitą Polską a Niemiecką Republiką Demokratyczną o wytyczeniu ustalonej i istniejącej polsko-niemieckiej granicy państwowej, podpisany w Zgorzelcu dnia 6 lipca 1950 r. (ratyfikowany zgodnie z ustawą z dnia 28 października 1950 r.),” *Dz.U.* 1951 nr 14 poz. 106.

⁸⁴ “Układ między Polską Rzeczpospolitą Ludową a Republiką Federalną Niemiec o podstawach normalizacji ich wzajemnych stosunków, podpisany w Warszawie dnia 7 grudnia 1970 r.,” *Dz.U.* 1972 nr 24 poz. 168.

stare szlaki historii, na najstarsze siedziby dziejowe: Wrocław, Kołobrzeg, Kamień Pomorski, Opole. Opatrzność zleca nam niemałe zadanie⁸⁵.

18 I 1948 r. papież Pius XII napisał list do biskupów polskich, w którym dziękował im za pomoc religijną i socjalną: „tej ludności, która ze wschodnich terenów tutaj w opłakanym stanie przybyli”⁸⁶. Niemniej tenże papież 1 III 1948 r. wystosował list do biskupów niemieckich, w którym poruszył kwestię wysiedleń ludności niemieckiej⁸⁷. Papieskie słowa wywołały głosy oburzenia w Polsce, umiejętnie podtrzymywanego przez komunistów. Na Pomorzu Zachodnim odbyły się masówki, na których przyjmowano rezolucje potępiające Watykan. Księża specjalnie nie komentowali listu. Dziekan szczeciński ks. Tadeusz Załużkowski: „oświadczył, że papież jest nieomylny tylko w sprawach wiary, ale nie może zabierać głosu w sprawach politycznych”⁸⁸. Kardynał August Hlond wystosował orędzie do ludności katolickiej Ziem Zachodnich, w którym napisał:

Nie dajcie się wprowadzić w błąd i nie dopuszczajcie do duszy rozterki jakoby Kościół mógł mieć zastrzeżenia co do polskiej przyszłości Ziem Odzyskanych. Nie ma bowiem racyj, dla których Kościół miałby pragnąć uszczuplenia obszaru Rzeczypospolitej. [...] Jest intencją Kościoła, by traktaty pokojowe nie pomniejszyły Polski, by uwzględniły jej prawa do bytu niepodległego, by poręczyły jej bezpieczeństwo a za okrutne krzywdy przyznały jej słuszne odszkodowanie⁸⁹.

Niemniej kapłani i wierni dobrze spełniali swoje zadanie. Millennium przeżywane na Pomorzu Zachodnim pokazało ową Bożą moc Kościoła⁹⁰. 5 XI 1966 r.

⁸⁵ Słowa te przytoczył kard. Bolesław Kominek. Zob. Jerzy Pietrzak, *Pełnia prymasostwa: Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda 1945–1948*, vol. 2 (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2009), 625–26.

⁸⁶ Pius Pp. XII, „Epistula Ad E.mum P.D. Augustum Tit. S. Mariae de Pace S.R.E. Presbyterum Cardinalem Hlond, Archiepiscopum Gnesnensem et Posnaniensem Ceterosque Poloniae Archiepiscopos, Episcopos locorumque Ordinarios,” *Acta Apostolicae Sedis* 40 (1948), 325.

⁸⁷ Cytat za: Jan Żaryn, *Kościół a władza w Polsce: (1945–1950)* (Warszawa: DiG, 1997), 180. „Czyż było rzeczą dozwoloną wypędzić w formie odwetu z domu i ojczyzn 12 milionów ludzi i skazać ich na nędzę [...]. Czyż nie jest to może nierealne, jeżeli My życzymy sobie i wyrażamy nadzieję, że wszyscy zainteresowani mogliby spokojnie rozpatrzyć to, co zostało dokonane i cofnąć w tej mierze, w jakiej da się jeszcze cofnąć”.

⁸⁸ Protokół z posiedzenia Egzekutywy KW PPR w Szczecinie z 27 V 1948 r., KW PPR (Komitet Wojewódzki Polskiej Partii Robotniczej), sygn. 1/IV/3, k. 87, APS.

⁸⁹ Cytat za: Żaryn, *Kościół a władza w Polsce*, 184.

⁹⁰ Por. Materiały duszpasterskie przed obchodem Milenium Chrztu Polski, lata 1964–1966, WD (Wydział Duszpasterski), nr 2487, ADZG; Kazimierz Kozłowski, *Wokół obchodów*

podkreślił to w Szczecinie prymas Polski kard. Stefan Wyszyński, który w kazaniu, odwołując się do dawnych świadectw, akcentował istotny fakt, iż „nie jesteśmy tutaj ani dzisiejsi, ani wczorajsi, jesteśmy tutaj z dawien dawna [...]”⁹¹. Zachęcał też zgromadzonych, aby patrzyli spokojnie w przyszłość, „którą kieruje Stworzyciel nieba i ziemi. Pan ludów i narodów”⁹².

Pełnia tej radości znalazła swoje odbicie w bulli papieża Pawła VI *Episcoporum Poloniae coetus* z 28 VI 1972 roku⁹³. Obecny na 131. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski w Krakowie abp Bolesław Kominek, po podaniu do wiadomości treści papieskiego dokumentu, powiedział m.in.:

Sądzę [...], że Biskupi Ziem Zachodnich mają też wielkie zasługi, bo trwali cierpliwie na swoich pozycjach, bardzo niepewnych kanonicznie, będących zawsze pod znakiem zapytania. Przez niektórych byli uważani za niepełnych rządców diecezji. Zwalczani byli szczególnie przez Niemców. Często także przez nasze władze państwowe. A przecież trwali mimo podwójnego jarzma, nie mieli pod swoimi nogami pewności kanonicznej stabilizacji, jaką mieli inni biskupi. [...] Biskupi Ziem Zachodnich przetrwali, wytrwali i wygrali⁹⁴.

Dlatego podczas ingresu bp. Jerzego Stroby do odbudowywanej szczecińskiej katedry 8 X 1972 r. prymas Polski kard. S. Wyszyński powiedział, że organizacja terytorialna nowych diecezji poszła po linii historycznych szlaków dziejowych. Ale też zaznaczył, że:

Powrót Polski na Ziemie Piastowskie, na Ziemie Śląskie czy też na Ziemie Pomorskie, jest wymownym ostrzeżeniem Boga, który kieruje narodami, jest Ojcem

1000-lecia Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim, ed. Paweł Bartnik and Kazimierz Kozłowski (Szczecin: Wydawnictwo Archiwum Państwowego „Dokument”, 2000), 407–9 (w 1966 r. – 5 listopada w Szczecinie, a 6 listopada w Gorzowie Wlkp. oraz w 1967 r. – 1 lipca w Kamieniu Pomorskim, a 2 lipca w Kołobrzegu).

⁹¹ „Milenium Diecezji Gorzowskiej,” *Gorzowskie Wiadomości Kościelne*, nos. 1–2 (1967), 12–14.

⁹² „Milenium Diecezji Gorzowskiej,” 12–14.

⁹³ Oryginał bulli znajduje się w Archiwum Kancelarii Apostolskiej, Vol. CXLII, N. 10. Fotokopie zostały przesłane do kurii koszalińskiej, również szczecińskiej. Ksiądz bp Jerzy Stroba 26 III 1973 r. wystosował prośbę do Sekretariatu Prymasa Polski, aby przysłano mu fotokopie bulli, gdyż była ona mu potrzebna przy druku pierwszego numeru *Prezbiterium*. Zob. Stolica Apostolska dla diecezji, Bulla „*Episcoporum Poloniae coetus*”, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Szczecinie.

⁹⁴ Bolesław Kominek, „Wypowiedź podczas obrad 131 Konferencji Episkopatu Polski po ogłoszeniu dekretów Ojca Świętego Pawła VI o polskiej hierarchii kościelnej na Ziemach Zachodnich,” *Gorzowskie Wiadomości Kościelne*, nos. 11–12 (1972), 270.

Ludów i Narodów. Jest ostrzeżeniem dla narodów krwawych, które wywołują wojny. [...] Ale myśli Boże są inne niż myśli ludzkie i państwo Polskie i Kościół Polski są znowu tutaj i ten plan Boży jest dzisiaj realizowany⁹⁵.

Ten rozkwit Kościoła pomorskiego zauważył również papież Jan Paweł II, kiedy to 18 VI 1983 r. w ramach II Pielgrzymki Ojca Świętego do Ojczyzny w czasie spotkania z diecezją szczecińsko-kamieńską powiedział:

Patrzę na Was i sercem obejmuję całą Waszą Diecezję, całe Pomorze, całe Wybrzeże. Wiele dokonał Kościół na tych terenach po ich powrocie w granice współczesnego państwa polskiego. Ogromnie wielki wkład pracy w odbudowę, w rozwój, w zakorzenienie. Wielka praca nad tym, by wszyscy byli u siebie i swoi. Pośród wszystkich trudności i przeciwności ogromny wysiłek Kościoła, aby Chrystus Ukrzyżowany i Zmartwychwstały być głoszony i żył w ludzkich sercach⁹⁶.

Mówiąc o zachodniej granicy Polski, bp Kazimierz Majdański⁹⁷ często odwoływał się do trzech prac: Józefa Kisielewskiego *Ziemia gromadzi prochy* z 1938 r., o Słowiańszczyźnie połabskiej Zofii Kossak-Szczuckiej i Zygmunta Szatkowskiego *Troja północy i Atlasu nazw geograficznych Słowiańszczyzny Zachodniej* ks. Stanisława Kozierowskiego⁹⁸. Biskup szczecińsko-kamieński często mówił, że zbyt mała jest znajomość historii Pomorza i jego związków z Polską⁹⁹.

⁹⁵ Stefan Wyszyński, *Na szlaku Tysiąclecia: Wybór kazań*, ed. Maria Okońska, Mirosława Plaskacz, and Anna Rastawicka (Warszawa: Soli Deo, 1996), 320–21; “Przedziwne drogi Opatrzności Bożej... Podczas ingresu biskupa Jerzego Stroby, ordynariusza szczecińsko-kamieńskiego” (Szczecin, October 8, 1972), mps; Stefan Wyszyński, “Przemówienie Księdza Prymasa z okazji ingresu biskupa szczecińskokamieńskiego,” *Prezbiterium*, nos. 1–2 (1973), 42.

⁹⁶ Jan Paweł II, “Przemówienie papieża Jana Pawła II ogłoszone do pielgrzymów z diecezji szczecińsko-kamieńskiej na Jasnej Górze w dniu 18 VI 1983 r.,” *Prezbiterium*, no. 6 (1983), 169–72.

⁹⁷ Paweł Migdański, “Biskup szczecińsko-kamieński Kazimierz Majdański epigonem polskiej myśli zachodniej,” in *Nad Odrą i Bałtykiem: Myśl zachodnia: ludzie – koncepcje – realizacja do 1989 r.* Ed. Magdalena Semczyszyn, Tomasz Sikorski, and Adam Wątor (Szczecin: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu. Oddział w Szczecinie, 2013), 139–54.

⁹⁸ O tych trzech pracach wspominał łącznie w homilii *Mówią wieki* wygłoszonej w Siekierkach 6 V 1990 r. Kazimierz Majdański (“Mówią wieki,” *Prezbiterium*, nos. 5–6 [1990], 127): „Troja północy stała się ich symbolem, jak nam o tym opowiada wielka pisarka, a ziemia, gromadząc prochy, gromadziła przez wieki słowiańskie nazwy, które zostały zapisane przez uczzonego sprzed wojny; zapisane czy jakby wezwane do apelu”.

⁹⁹ Danuta Koźmian, “Arcybiskup Kazimierz Majdański jako wydawca i redaktor,” in *Arcybiskup prof. dr hab. Kazimierz Majdański: Obrońca życia i mąż stanu*, ed. Kazimierz

To polski papież 25 III 1992 r. bullą *Totus Tuus Poloniae populus* diecezję szczecińsko-kamieńską podniósł do godności metropolii z diecezjami: archidiecezją szczecińsko-kamieńską, koszalińsko-kołobrzeską i zielonogórsko-gorzowską, dając tym samym stabilizację życia kościelnego na tych ziemiach¹⁰⁰.

Zakończenie

Dzieje ziem nad Odrą i Bałtykiem są skomplikowane i zmienne, w tym szczególnie Pomorza Zachodniego. U początków ich dziejów na całym obszarze od dolnej Łaby aż po Bug panowała wspólnota językowa, której trzon stanowiły plemiona polskie. Ich siłę nie sprostaby żaden inny naród, gdyby niezgoda panująca w naturze Słowian. Stąd też Germanie – jako szczep zdobywców i przeciwnicy Słowian – nie wahający się pojąć żyzne obszary słowiańskie, za czasów Henryka I Ptasznika zapoczątkowali parcie na wschód.

Niemniej związki Pomorza Zachodniego z Polską świadczą o tym, iż byliśmy tutaj u zarania naszych dziejów. Te związki mocno scementowało chrześcijaństwo, a szczególnie biskupstwo pomorskie/kamieńskie, chociaż jego immediacja spowodowała oddalanie się od powiązań z metropolią w Gnieźnie. Dlatego też w przestrzeni kościelnej – protestantyzm, a politycznej – zwrócenie się Jagiellonów na wschód i południe spowodowały osłabienie tych relacji na tyle, że w 2. połowie XVI w. drogi rozeszły się. W 2. połowie XVIII w. na nowo one odżyły. To wówczas mocno wybrzmiała polska myśl zachodnia, niestety zahamowana w dobie rozbiorów, ale na nowo się odrodziła w dzisiejszej dobie, głównie dzięki postawie prymasów Polski kard. Augusta Hłonda i bł. kard. Stefana Wyszyńskiego, który mocno to wyakcentował w Szczecinie, że państwo Polskie i Kościół Polski są znowu tutaj i ten plan Boży jest dzisiaj realizowany.

Z pewnością cennym byłoby ukazanie tego zagadnienia w trudnych czasach dla tych ziem – od upadku biskupstwa kołobrzeskiego (ok. 1007 r.) do misji Ottonowej (1124–1125), a także od upadku biskupstwa kamieńskiego (1545 r.) do bulli papieża Piusa VII *De salute animarum* z 16 VII 1821 roku.

Kozłowski and Grzegorz Wejman, Rozprawy i Studia 794 (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2011), 90–92.

¹⁰⁰ “Komunikat Nuncjatury Apostolskiej w Polsce,” *Prezbiterium*, nos. 4–6 (1992), 127–29.

Bibliografia

- Abraham, Władysław. *Organizacja Kościoła w Polsce: Do połowy wieku XII*. 3rd ed. Poznań: Pallottinum, 1962.
- Banaszak, Marian. *O początkach biskupstwa poznańskiego dyskusyjnie*. Seria Kryzysowa. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 2002.
- Banaszak, Marian. "Oddani Świętemu Piotrowi: milenium dokumentu 'Dagome iudex'." *Studia Theologica Varsoviensia* 30, no. 1 (1992): 27–36.
- Biskup, Marian. "Pomorze Zachodnie i Wschodnie jako przełom w stosunkach niemiecko-polskich w XIV i XV w." In *Śląsk i Pomorze w historii stosunków polsko-niemieckich w średniowieczu*, 2nd ed., edited by Marian Biskup. Poznań: Instytut Zachodni, 1987.
- Bończa-Bystrzycki, Lech. *Dzieje kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (X–XX/XXI wiek)*. Koszalin: Wydawnictwo Lech Bończa-Bystrzycki, 2012.
- Breve papieża Piusa XI, Watykan, 21 czerwca 1922 r., Archiwum Parafii pw. św. Jana Chrzciciela w Szczecinie.
- Brunon z Kwerfurtu. *Żywot pięciu braci męczenników*. Translated by Ewa Szwarzenberg-Czerny. Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2002.
- Bulla „Episcoporum Poloniae coetus”, Vol. CXLII, N. 10, Archiwum Kancelarii Apostolskiej.
- Dratwa, Bolesław. "Apostolski Wikariat Północny." *Gorzowskie Wiadomości Kościelne* 24, no. 1 (1980): 24–29.
- Drewniak, Bogusław, and Anna Poniatowska. *Polonia szczecińska: (1890–1939)*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1961.
- Dziewulski, Władysław. "Przebieg i metody misji św. Ottona z Bambergu w latach 1124–1128." *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia PAX*, no. 4 (1974): 38–47.
- Ebonis. *Vita [sancti] Ottonis, episcopi Babenbergensis*. Edited by Jan Wikarjak. Monumenta Poloniae Historica. Seria II 7.2. Warszawa: PWN, 1969.
- Feldman, Józef. *Problem polsko-niemiecki w dziejach*. Pamiętnik Instytutu Śląskiego. Seria II 1. Katowice: [s.n.], 1946.
- Frankiewicz, B. "Historyczne przypomnienia i konfrontacje." *Głos Szczeciński*, September 22–23, 1984.
- Gall Anonim. *Kronika polska*. 6th ed. Edited by Marian Plezia. Translated by Roman Grodecki. Biblioteka Narodowa. Seria 1. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1989.
- Gąsiorowski, Antoni, ed. "Międzyrzecz." In *L–Q*. Vol. 3 of *Słownik historyczno-geograficzny województwa poznańskiego w średniowieczu*, 133–48. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 1993.
- Gładysz, Mikołaj. *Zapomniani krzyżowcy: Polska wobec ruchu krucjatowego w XII–XIII wieku*. Warszawa: DiG, 2002.
- Górniak, Marek Robert. "Międzyrzecz." In *Encyklopedia katolicka*, 12:943–44. Lublin: TN KUL, 2008.
- Haller, Józef. *Pamiętniki: Z wyborem dokumentów i zdjęć*. Biblioteka Polska. Seria Czerwona 61. Londyn: Veritas, 1964.
- Heyden, Hellmuth. *Kirchengeschichte Pommerns*. 2nd ed. Köln-Braunsfeld: Müller, 1957.
- Heyden, Hellmuth. *Kirchengeschichte von Pommern*. Vol. 1. Stettin: Fischer & Schmidt, 1937.

- Hasselbach, Karl Friedrich Wilhelm, and Johann Gottfried Ludwig Kosegarten, eds. *Codex Pomeraniae diplomaticus*. Vol. 1. Greifswald: E. A. Koch's Verlagshandlung, Th. Kunike, 1862.
- Herbordus. *Dialogus de vita S. Ottonis episcopi Babenbergensis*. Edited by Jan Wikarjak. Monumenta Poloniae Historica. Seria II 7.3. Warszawa: PWN, 1974.
- Holzapfel, Helmut. "Reinbern, pierwszy biskup Pomorza." In *W 1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, edited by Ignacy Jeż, 13–46. Koszalin: Bałtycka Wyższa Szkoła Humanistyczna, 2000.
- Jan Paweł II. "Przemówienie papieża Jana Pawła II ogłoszone do pielgrzymów z diecezji szczecińsko-kamieńskiej na Jasnej Górze w dniu 18 VI 1983 r." *Prezbiterium*, no. 6 (1983): 169–72.
- Jastrzębiec, J.L. [J.L. Popławski]. "Z całej Polski." *Przegląd Wszechpolski*, no. 2 (1902): 36–45.
- Józefczyk, Mieczysław. "Translacja bulli *De salute animarum* i dokumentów korygujących granice diecezji warmińskiej w 1861 i 1922 roku." *Studia Elbląskie* 18 (2017): 9–35. Tekst bulli, 12–27.
- Kade, Reinhard, ed. "Brunonis vita quinque fratrum." In *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores*, vol. 15, bk. 2, 709–38. Hannover: Dürrius, 1888.
- Kanapariusz, Jan. *Świętego Wojciecha żywot pierwszy*. Edited and commented by Jadwiga Karwasieńska. Translated by Kazimierz Abgarowicz. Biblioteka Gdańska: Historia. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 2009.
- Kłaflowski, Alfons. *Umowa Poczdamśka z dnia 2 VIII 1945 r.: Podstawy prawne likwidacji skutków wojny polsko-niemieckiej z lat 1939–1945*. Warszawa: Pax, 1985.
- Klempin, Robert. 786–1253: *Regesten, Berichtigungen und Ergänzungen zu Hasselbach's und Kosegarten's Codex Pomeraniae diplomaticus*. Vol. 1 of *Pommersches Urkundenbuch*. Stettin: Commission bei Th. von der Rahmer, 1868.
- Kollinger, Karol. *Polityka wschodnia Bolesława Chrobrego (992–1025)*. Wrocław: Wydawnictwo Chronicon, 2014.
- Kominek, Bolesław. "Wypowiedź podczas obrad 131 Konferencji Episkopatu Polski po ogłoszeniu dekretów Ojca Świętego Pawła VI o polskiej hierarchii kościelnej na Ziemiach Zachodnich." *Gorzowskie Wiadomości Kościelne*, nos. 11–12 (1972): 269–71.
- Klempin, Robert. 786–1253: *Regesten, Berichtigungen und Ergänzungen zu Hasselbach's und Kosegarten's Codex Pomeraniae diplomaticus*. Vol. 1 of *Pommersches Urkundenbuch*. Stettin: Commission bei Th. von der Rahmer, 1868.
- "Komunikat Nuncjatury Apostolskiej w Polsce." *Prezbiterium*, nos. 4–6 (1992): 127–29.
- Konieczny, Leon. "Od Reinberna do Ignacego." In *W 1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, edited by Ignacy Jeż, 47–209. Koszalin: Bałtycka Wyższa Szkoła Humanistyczna, 2000.
- Kozierowski, Stanisław. *Słupsk, Kołobrzeg, Szczecin, Piła*. Vol. 1 of *Atlas nazw geograficznych Słowiańszczyzny Zachodniej*. Poznań: [s.n.], 1934.
- Kozłowska-Budkowa, Zofia. *Do końca wieku XII*. Vol. 1 of *Repertorium polskich dokumentów doby piastowskiej*. Kraków: PAU, 1937.
- Kozłowski, Kazimierz. *Wokół obchodów 1000-lecia Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, edited by Paweł Bartnik and Kazimierz Kozłowski, 405–16. Szczecin: Wydawnictwo Archiwum Państwowego „Dokument”, 2000.
- Kozłowski, Kazimierz, and Grzegorz Wejman. "Zarys związków Pomorza Zachodniego z Polską i dziejów Kościoła katolickiego na tej ziemi (X w. – 1945)." In *Droga Polski*

- i Kościoła na Pomorze Zachodnie: Od X wieku do 1945 r.* Edited by Maria Frankel, 9–53. Szczecin: Ottonianum, 1995.
- Koźmian, Danuta. "Arcybiskup Kazimierz Majdański jako wydawca i redaktor." In *Arcybiskup prof. dr hab. Kazimierz Majdański: Obrońca życia i mąż stanu*, edited by Kazimierz Kozłowski and Grzegorz Wejman, 86–94. Rozprawy i Studia 794. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2011.
- Kronika 10-lecia parafii ordynariatu gorzowskiego, t. 5, nr 144, Historia pierwszego dziesięciolecia parafii Międzyrzecz Wlkp., s. 639, Archiwum Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej w Zielonej Górze.
- Kronika Thietmara*. Translated and commented, with an introduction, by Marian Zygmunt Jedlicki. Biblioteka Tekstów Historycznych 3. Poznań: Instytut Zachodni, 1953.
- Kücken, Ludwig. *Geschichte der Stadt Cammin in Pommern und Beiträge zur Geschichte des Camminer Dom-Capitels*. Cammin: Behrend, 1880.
- Kulak, Teresa. "Jan Ludwik Popławski – twórca polskiej myśli zachodniej przełomu XIX i XX wieku. U źródeł „idei piastowskiej” Narodowej Demokracji." *Sobótka*, no. 1 (1985): 41–54.
- Kumor, Bolesław. *Czasy nowożytne: Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim*. Bk. 5 of *Historia Kościoła*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1984.
- Kumor, Bolesław. "Granice metropolii i diecezji polskich (966–1939)." *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 18 (2020): 289–352. <https://doi.org/10.31743/abmk.6606>.
- Kumor, Bolesław. *Ustrój i organizacja kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1980.
- Kwilecki, Andrzej. *Poznań stolicą Polski Zachodniej: Od kongresu wiedeńskiego do Powstania Wielkopolskiego*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2008.
- Labuda, Gerard. *Polska granica zachodnia: Tysiąc lat dziejów politycznych*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1971.
- Leciejewicz, Lech. "Gdzie zostały umieszczone pierwsze siedziby biskupie na Pomorzu?" In *Z dziejów chrześcijaństwa na Pomorzu*, edited by Lisaweta von Zitzewitz, 17–34. Kulice: Akademia Europejska Kulice-Külz, 2001.
- Majdański, Kazimierz. "Mówią wieki." *Prezbiterium*, nos. 5–6 (1990): 124–30.
- Majdański, Kazimierz. "Wstęp." In *Święty Otton z Bambergu*, Bojar-Fijałkowski, Gracjan, 5–8. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, 1985.
- Materiały duszpasterskie przed obchodem Milenium Chrzta Polski, lata 1964–1966, WD, nr 2487, Archiwum Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej w Zielonej Górze.
- Migdalski, Paweł. "Biskup szczecińsko-kamieński Kazimierz Majdański epigonem polskiej myśli zachodniej." In *Nad Odrą i Bałtykiem: Myśl zachodnia: ludzie – koncepcje – realizacja do 1989 r.* Edited by Magdalena Semczyszyn, Tomasz Sikorski, and Adam Wątor, 139–54. Szczecin: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu. Oddział w Szczecinie, 2013.
- Migdalski, Paweł. "Bitwa pod Cidini w historiografii." In *Cedynia i okolice poprzez wieki*, edited by Paweł Migdalski, 37–64. Chojna: Stowarzyszenie Historyczno-Kulturalne „Terra Incognita”; Szczecin Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Szczecińskiego, 2013.
- "Milenium Diecezji Gorzowskiej." *Gorzowskie Wiadomości Kościelne*, nos. 1–2 (1967): 1–39.
- Mitkowski, Józef. "Pięciu Braci Męczenników." *Ecclesiastica*, no. 1 (1997): 251–68.

- Mitkowski, Józef. "Pomorze Zachodnie a Polska." *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia PAX*, no. 4 (1974): 48–57.
- Mroczo, Marian. *Polska myśl zachodnia 1918–1939: Kształtowanie i upowszechnianie*. Poznań: Instytut Zachodni, 1986.
- Nowacki, Józef. *Początki biskupstwa poznańskiego*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 2000.
- Nowak, Andrzej. *1202–1340: Od rozbitcia do nowej Polski*. Vol. 2 of *Dzieje Polski*. Kraków: Biały Kruk, 2015.
- Nowak, Andrzej. *1340–1468: Królestwo zwycięskiego orła*. Vol. 3 of *Dzieje Polski*. Kraków: Biały Kruk, 2017.
- Nowak, Andrzej. *1468–1572: Trudny złoty wiek*. Vol. 4 of *Dzieje Polski*. Kraków: Biały Kruk, 2019.
- Nowak, Andrzej. *1572–1632: Imperium Rzeczypospolitej*. Vol. 5 of *Dzieje Polski*. Kraków: Biały Kruk, 2021.
- Nowak, Andrzej. *1632–1673: Potop i ogień*. Vol. 6 of *Dzieje Polski*. Kraków: Biały Kruk, 2023.
- Nowak, Andrzej. *Do 1202: Skąd nasz ród*. Vol. 1 of *Dzieje Polski*. Kraków: Biały Kruk, 2014.
- Nowogrodzki, Stanisław. "Walka o biskupstwo kamieńskie za Kazimierza Wielkiego." *Jantar* 2, no. 4(8) (1938): 207–18.
- Okoń, Marek. "Granice średniowiecznej diecezji kamieńskiej." *Roczniki Humanistyczne* 35, no. 2 (1987): 41–59.
- Petersohn, Jürgen. "Die räumliche Entwicklung des Bistums Kammin." *Baltische Studien: Neue Folge* 57 (1971): 7–25.
- Pietrzak, Jerzy. *Pełnia prymasostwa: Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda 1945/1948*. Vol. 2. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2009.
- Pismo komendanta regimentu do gen. von Borcke z kwietnia 1722 r., AKS, sygn. I/75, s. 25, Archiwum Państwowe w Szczecinie.
- Pius Pp. XII. "Epistula Ad E.mum P.D. Augustum Tit. S. Mariae de Pace S.R.E. Presbyterum Cardinalem Hlond, Archiepiscopum Gnesnensem et Posnaniensem Ceterosque Poloniae Archiepiscopos, Episcopos locorumque Ordinarios." *Acta Apostolicae Sedis* 40 (1948): 324–28.
- Prokop, Krzysztof Rafał. *Biskupi zachodniopomorscy (X–XX w.)*. Koszalin: nakł. własny, 2003.
- Protokół z posiedzenia Egzekutywy KW PPR w Szczecinie z 27 V 1948 r., KW PPR, sygn. I/IV/3, k. 87, Archiwum Państwowe w Szczecinie.
- "Przedziwne drogi Opatrzności Bożej... Podczas ingresu biskupa Jerzego Stroby, ordynariusza szczecińsko-kamieńskiego." Szczecin, October 8, 1972. (mps).
- Rasmus, Artur, and Jerzy Podrański. "Kościół farny w Szczecinie." In *Bazylika św. Jana Chrzciciela w Szczecinie*, edited by Aleksander Ziejewski, 53–74. Szczecin: Wydawnictwo KAdruk, 2015.
- Rymar, Edward. *Biskupi – mnisi – reformatorzy: Studia z dziejów diecezji kamieńskiej*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2002.
- Rymut, Kazimierz, ed. *Mą–N*. Vol. 7 of *Nazwy miejscowe Polski: Historia – Pochodzenie – Zmiany*. Wydawnictwo Pandit, 2007.
- Salmonowicz, Stanisław. *Prusy: Dzieje państwa i społeczeństwa*. 2nd ed. Warszawa: Książka i Wiedza, 2011.
- Semczyszyn, Magdalena, Tomasz Sikorski, and Adam Wątor, eds. *Nad Odrą i Bałtykiem: Myśl zachodnia: ludzie – koncepcje – realizacja do 1989 r.* Szczecin: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu. Oddział w Szczecinie, 2013.

- Sikorski, Dariusz Andrzej. *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego: Rozważania nad granicami poznania historycznego*. 2nd ed. Historia 216. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2013.
- Sikorski, Dariusz Andrzej. *Organizacja wczesnego polskiego Kościoła w pierwszej monarchii piastowskiej. Niektóre problemy badawcze*. In *Chrzest Mieszka I i chrystianizacja państwa Piastów*, edited by Józef Dobosz, Marzena Matla, and Jerzy Strzelczyk, 199–220. Poznań, 2017.
- Spors, Józef. *Podziały administracyjne Pomorza Gdańskiego i Sławiensko-Słupskiego od XII do początku XIV w.* Słupsk: Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne „Pobrzeże”, 1983.
- Staszic, Stanisław. *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego*. 2nd ed. Edited, with an introduction, by Stefan Czarnowski. Biblioteka Narodowa. Seria I 90. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1952.
- Stolica Apostolska dla diecezji, Bulla „Episcoporum Poloniae coetus”, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Szczecinie.
- Strauchold, Grzegorz. *Mysł zachodnia i jej realizacja w Polsce Ludowej w latach 1945–1957*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2003.
- Stróżyński, Jacek, and Edmund Glaza. *Historia Nagrody im. Księdza dr. Bolesława Domańskiego*. Szczecin: Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana”. Oddział Zachodniopomorski, 2009.
- Sułkowska-Kuraś, Irena, and Stanisław Kuraś, eds. *Bullarium Poloniae*. Vol. 1. Romae: École Française de Rome, 1982.
- Śląski, Kazimierz, and Benedykt Zientara. *Do roku 1466*. Vol. 1, bk. 2 of *Historia Pomorza*, 2nd ed., edited by Gerard Labuda. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1972.
- Śrutwa, Jan. “Diecezje Pomorza Zachodniego (diecezja wolińska a później kamieńska) między związkami z Gnieznem, Magdeburgiem i bezpośrednią zależnością od Stolicy Apostolskiej.” *Szczecińskie Studia Kościelne*, no. 2 (1991): 31–40.
- Tüchle, Hermann, and C. A. Bouman. *1500–1715*. Vol. 3 of *Historia Kościoła*, translated by Jerzy Piesiewicz. Warszawa: Pax, 1986.
- “Układ między Rzeczpospolitą Polską a Niemiecką Republiką Demokratyczną o wytyczeniu ustalonej i istniejącej polsko-niemieckiej granicy państwowej, podpisany w Zgorzelcu dnia 6 lipca 1950 r. (ratyfikowany zgodnie z ustawą z dnia 28 października 1950 r.)” *Dz.U.* 1951 nr 14 poz. 106.
- “Układ między Polską Rzeczpospolitą Ludową a Republiką Federalną Niemiec o podstawach normalizacji ich wzajemnych stosunków, podpisany w Warszawie dnia 7 grudnia 1970 r.” *Dz.U.* 1972 nr 24 poz. 168.
- Urbańczyk, Przemysław. *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*. Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2012.
- Walicki, Jan. *Przynależność metropolitalna biskupstwa kamieńskiego i lubuskiego na tle rywalizacji Magdeburga i Gniezna*. Rozprawy Doktorskie, Magisterskie i Seminaryjne. Katolicki Uniwersytet Lubelski 12. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1960.
- Wejman, Grzegorz. *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*. Rozprawy i Studia. Uniwersytet Szczeciński 1193. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2021.
- Wikarjak, Jan, ed. *Sancti Ottonis Episcopi Babenbergensis Vita Priefligensis*. Monumenta Poloniae Historica. Seria II 7.1. Warszawa: PWN, 1966.

- Wiśniowski, Eugeniusz. "Losy katolicyzmu na Pomorzu Zachodnim od czasów reformacji do II wojny światowej." *Prezbiterium*, nos. 9–11 (1974): 69–77.
- Wrzesiński, Wojciech. *Warmia i Mazury w polskiej myśli politycznej 1864–1945*. Olsztyn: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984.
- Wyszyński, Stefan. *Na szlaku Tysiąclecia: Wybór kazań*. Edited by Maria Okońska, Mirosława Plaskacz, and Anna Rastawicka. Warszawa: Soli Deo, 1996.
- Wyszyński, Stefan. "Przemówienie Księdza Prymasa z okazji ingresu biskupa szczecińsko-kamińskiego." *Prezbiterium*, nos. 1–2 (1973): 41–44.
- Zientara, Benedykt. "Polityczne i kościelne związki Pomorza Zachodniego z Polską za Bolesława Krzywoustego." *Przegląd Historyczny* 61, no. 2 (1970): 192–232.
- Zientara, Benedykt. "Rozdrobnienie feudalne (1295–1464)." In *Historia Pomorza*, edited by Gerard Labuda, vol. 1, bk. 2, 168–326. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1969.
- Zientara, Benedykt. *Szkice szczecińskie X–XVIII w.* Warszawa: Wiedza Powszechna, 1958.
- Żaryn, Jan. *Kościół a władza w Polsce: (1945–1950)*. Warszawa: DiG, 1997.

GRZEGORZ WEJMAN (KS. DR HAB.) – profesor Uniwersytetu Szczecińskiego, Instytut Nauk Teologicznych, Katedra Teologii Biblijnej i Historii Kościoła. Zajmuje się historią Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i Środkowym Nadodrzu. Jest autorem licznych artykułów oraz monografii. Ostatnio opublikował *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła* (Szczecin 2021).

Paweł Lewandowski

Szkoła Główna Mikołaja Kopernika, Polska
pawel.lewandowski@sgmk.edu.pl
ORCID: 0000-0003-4543-4382

Recenzja: Wiktor Trojnar, *Przestępstwa przeciwko doktrynie Kościoła*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2023, ss. 104

W opublikowanym przez niemieckiego dziennikarza Petera Seewalda wywiadzie rzece przeprowadzonym z kard. Josephem Ratzingerem w 1996 r.¹, w części zatytułowanej „Wiara katolicka: znaki i słowa”, ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary wyznał:

Musi się zrodzić świadomość, że w znacznej mierze nie znamy już chrześcijaństwa. Oto przykład: jak wiele obrazów, wiszących w kościelnych wnętrzach, nic już nie mówi wiernym – nikt nie wie, jaki właściwie był ich sens. Obcym słowem stały się już nawet pojęcia, z którymi jest jeszcze obeznane średnie pokolenie – pojęcia takie jak tabernakulum itp. A mimo to nadal utrzymuje się przeświadczenie, że przecież doskonale znamy chrześcijaństwo i musimy poszukiwać teraz czegoś zupełnie innego. Można by powiedzieć, że znów musi się pojawić zaciekawienie religią chrześcijańską, pragnienie jej rzeczywistego poznania. Musimy wyprowadzić wiernych poza to uczucie, że wszystko od dawna znają, że wszystko już zwietrzało, i obudzić zaciekawienie bogactwem, które kryje się w chrześcijaństwie i które należy traktować nie jako ciężar systemów, lecz jako życiodajny skarb, który optaca się poznawać².

W problematyce określonej przez kard. Ratzingera nader istotną rolę odgrywa zadanie strzeżenia oraz wyjaśniania depozytu wiary (*fidei depositum*), które zlecił

¹ Joseph Ratzinger, *Salz der Erde: Christentum und katholische Kirche im 21. Jahrhundert* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1996); wydanie polskie: Joseph Ratzinger and Peter Seewald, *Sól ziemi: Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, 2nd ed., trans. Grzegorz Sowinski (Kraków: Znak, 2005).

² Ratzinger and Peter Seewald, *Sól ziemi*, 14–15.

swojemu Kościołowi sam Jezus Chrystus, a które to zadanie Kościół posłusznie wypełnia w każdej epoce. Realizacji tej misji służą m.in. przepisy prawne promulgowane chociażby w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r., zwłaszcza zawarte w księdze VI regulującej kościelne prawo karne, znowelizowane konstytucją apostolską papieża Franciszka *Pascite gregem Dei* z dnia 23 V 2021 roku. W tym względzie na szczególną uwagę środowiska naukowego polskich kanonistów i teologów zasługuje opracowanie *Przestępstwa przeciwko doktrynie Kościoła* ks. mgr. lic. Wiktora Trojnara, prezbitera archidiecezji wrocławskiej i doktoranta w Szkole Doktorskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, opublikowane nakładem Wydawnictwa KUL. Recenzentami wydawniczymi byli: ks. dr hab. Krzysztof Mikołajczuk, prof. KUL, o. dr hab. Przemysław Michowicz i ks. dr Grzegorz Bzdyrak.

Monografia naukowa, od strony edytorskiej wydana na wysokim poziomie, składa się ze spisu treści, wykazu skrótów, wprowadzenia, trzech rozdziałów, zakończenia oraz bibliografii z rozróżnieniem na źródła i opracowania.

We wprowadzeniu (s. 9–11) autor rozpoczyna od konstatacji, że wiara, z uwagi na swoją wartość, powinna być uznawana za dobro prawne ze wszystkimi konsekwencjami płynącymi z tego stwierdzenia. Rewizja kościelnego prawa karnego zlecona przez papieża Franciszka Papieskiej Radzie Tekstów Prawnych w 2007 r., uwieńczona promulgacją przywołanej już konstytucji apostolskiej *Pascite gregem Dei*, przyniosła nową systematykę przestępstw kanonicznych, która – w ocenie autora – dowodzi, że dla ustawodawcy kodeksowego najważniejszym dobrem prawnym jest właśnie wiara i związana z nią jedność Kościoła (s. 9–10). Przeprowadzona przez ojca świętego rewizja dyscypliny karnej na pierwszym miejscu ulokowała przestępstwa, które naruszają doktrynę Kościoła katolickiego. Z uwagi na brak całościowego opracowania naukowego wskazanej problematyki, w sposób wyczerpujący opisującego zarówno aspekt teologiczny, jak i kanoniczny, autor zdecydował się przeprowadzić analizę ustawodawstwa powszechnego w przedmiocie przestępstw przeciwko doktrynie Kościoła, o których stanowi ustawodawca kościelny w kan. 1364–65 Kodeksu Prawa Kanonicznego. W związku z podjęciem refleksji naukowej w tak zdefiniowanym przedmiocie Trojnar określił problemy badawcze, które w pierwszej kolejności dotyczyły samej doktryny Kościoła jako przedmiotu kanonicznej ochrony prawnej, zaś na dalszym planie znalazła się konieczność odpowiedzi na pytanie o podmiot przestępstw przeciwko wierze (*delicta contra fidem*), rodzaje tych przestępstw oraz grożące za nie sankcje karne (s. 10).

W rozdziale pierwszym („Wiara w nauczaniu Kościoła”, s. 15–39), stanowiącym teologiczną introdukcję do podjętej problematyki, autor poddał wnikliwej analizie tekst formuły *Wyznania wiary* (*Professio fidei*) opublikowanej

w 9 I 1989 r. w formie reskryptu z audienencji udzielonej 1 VII 1989 r. przez papieża Jana Pawła II kardynałowi prefektowi Kongregacji Nauki Wiary, zastępującej poprzednią wersję formuły z 1967 roku. W celu poprawnej interpretacji prawd wiary składających się na doktrynę Kościoła Trojnar dodatkowo posiłkował się dokumentami Kongregacji Nauki Wiary, w szczególności instrukcją o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis* z 24 V 1990 r., wyjaśnieniem doktrynalnym *Inde ab ipsis primordiis* dotyczącym końcowej części formuły *Wyznania wiary* z 29 VI 1998 r. oraz listem apostolskim „motu proprio” Jana Pawła II *Ad tuendam fidem* wprowadzającym pewne przepisy do Kodeksu Prawa Kanonicznego i Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich z 18 V 1998 roku. Prawdy zawarte w *Wyznaniu wiary* z 1989 r. zgrupował w trzech kategoriach. Pierwszą stanowią prawdy – przyjmowane wiarą teologalną – zawarte w depozycie wiary, czyli spisanych lub przekazanych ustnie słowie Bożym, podane do wierzenia przez Urząd Nauczycielski Kościoła jako objawione przez Boga (kan. 750 § 1). Drugą kategorię tworzą prawdy dotyczące wiary lub moralności ogłaszane w sposób definitywny, których wymaga się do strzeżenia i przekazywania depozytu wiary (kan. 750 § 2). W trzeciej kategorii ulokowana została nauka głoszona przez biskupa Rzymu lub kolegium biskupów w sprawach wiary lub moralności, podejmowana w czasie autentycznego nauczania, jednak bez zamierzenia przedstawiania nauki w sposób definitywny (kan. 752). Interesujący w tym rozdziale jest również fragment charakteryzujący wymagany sposób przyjęcia prawd wiary – z wiarą teologalną, w sposób definitywny oraz z posłuszeństwem rozumu i woli. Warto też zwrócić uwagę, że z poszczególnymi kategoriami prawd wiary korespondują określone formy działania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła: uroczyste (odpowiadające pierwszej kategorii prawd), zwyczajne i powszechne (odpowiadające drugiej kategorii) oraz zwyczajne (odpowiadające trzeciej kategorii).

Drugi rozdział („Kanoniczna ochrona doktryny Kościoła”, s. 41–70) zawiera wnikliwą analizę przestępstw apostazji, herezji i schizmy (kan. 1364) oraz głoszenia nauki potępionej przez Biskupa Rzymskiego lub sobór powszechny (kan. 1365). Autor z precyzją określa treść przywołanych norm karnych, wskazuje podmioty, które dokonują analizowanych przestępstw oraz poprawnie interpretuje sankcje ustanowione przez ustawodawcę kodeksowego. Czytelnik z wdzięcznością przyjmuje tabele, w których zostały porównane teksty rzeczonych kanonów według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. i według rewizji księgi VI promulgowanej konstytucją apostolską *Pascite gregem Dei* papieża Franciszka. Dodać należy, że Trojnar nie uległ pokusie porównywania przekładów na język polski, tylko słusznie zatrzymał się na języku łacińskim. Kary za przestępstwa przeciwko wierze i jedności Kościoła mają charakter

obligatoryjny. W odniesieniu do przestępstw unormowanych w kan. 1364 jest to ekskomunika *latae sententiae* (kan. 1331). Ponadto jeśli przestępca piastuje urząd kościelny, na mocy samego prawa zostaje z niego usunięty. Oprócz za-
ciągniętej kary ekskomuniki na przestępcę fakultatywnie mogą zostać nałożone kary ekspiacyjne *ferendae sententiae* (kan. 1336 § 2–5). W odniesieniu zaś do przestępstw wynikających z kan. 1365 ustawodawca przewidział obligatoryjną karę cenzury *ferendae sententiae* (kan. 1331–33) oraz pozbawienia urzędu *ferendae sententiae* (kan. 1336 § 4, 1°). Ordynariusz lub sędzia mogą fakultatywnie dodać kary ekspiacyjne *ferendae sententiae* (kan. 1336 § 2–4). Szkoda, że autor nie odniósł – chociażby w sposób symboliczny w przypisach – ustawodawstwa Kościoła łacińskiego do dyspozycji zawartych w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich, ponieważ dyspozycje ustawodawcy nieznacznie różnią się od siebie. Umożliwiłoby to czytelnikowi dostrzeżenie bogactwa porządków prawnych w Kościele.

W rozdziale trzecim („Kanoniczne elementy przestępstwa”, s. 71–89) Trojnar poddał analizie strukturę przestępstwa, w której określeniu istotne znaczenie posiada dyspozycja ustawodawcy kodeksowego zawarta w kan. 1321 § 2. Wskazuje ona na dwa elementy przestępstwa – obiektywny, który manifestuje się w zewnętrznym naruszeniu ustawy lub nakazu karnego, oraz subiektywny, który warunkuje ciężka poczytalność zachodząca na skutek winy umyślnej lub nieumyślnej. Autor raczej poprawnie interpretuje dyspozycję ustawodawcy kodeksowego zawartą w analizowanym przez niego kan. 1321 § 2, twierdząc, że dopiero występowanie obu elementów sprawia, że określone działanie może być uznane w kościelnym prawie karnym za przestępstwo (s. 71). Dodatkowo w odniesieniu do przestępstw przeciwko doktrynie Kościoła należy uwzględnić dyspozycję ustawodawcy zawartą w kan. 1330, w której przewiduje, że zewnętrzne naruszenie ustawy wywołuje bezpośrednie skutki społeczne.

Monografię wieńczy Zakończenie (s. 91–95), w którym Trojnar dokonał sprawnej syntezy prowadzonej pracy badawczej oraz wskazał postulaty *de lege lata* i *de lege ferenda*. Trudno nie zgodzić się z autorem, że jednym z najważniejszych zadań stojących przed współczesnym Kościołem jest głoszenie Ewangelii oraz rozwijanie i strzeżenie prawowierności i integralności depozytu wiary (s. 94). Dokładnie 45 lat temu, w Boże Narodzenie 1969 r., w czasie wykładu wygłoszonego w Radiu Heskim młody ks. prof. Joseph Ratzinger proroczo przepowiedział:

Wydaje mi się zatem, że Kościół czekają ciężkie czasy. Jego właściwy kryzys dopiero się zaczął. Trzeba się liczyć z poważnymi wstrząsami. Ale jestem też pewien, że tym, co pozostanie, nie będzie Kościół politycznego kultu, który upadł już

w czasach Gobela, lecz Kościół wiary. Kościół nie będzie już zapewne tak wielką siłą społeczną, jaką był dotąd, ale rozkwitnie na nowo i będzie ojczyzną, która daje ludziom życie i nadzieję sięgającą poza granicę śmierci³.

W tej też perspektywie należy postrzegać wszelkie działania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła starannie troszczącego się o to, aby nie pozostały bez właściwej i koniecznej reakcji błędne i niebezpieczne nauki. Realizacja tego zadania jest możliwa także poprzez wydawane przez najwyższą władzę Kościoła i egzekwowane przepisy prawa, w tym ustawy karne.

Oceniając całościowo oddaną do rąk czytelnika monografię *Przestępstwa przeciwko doktrynie Kościoła* autorstwa ks. mgra lic. Wiktora Trojnara, z przekonaniem należy stwierdzić, że jest to kompleksowe i metodologicznie bez zarzutu poprowadzone studium z kościelnego prawa karnego. Zaletą recenzowanej pracy jest także przekrojowa bibliografia, na którą składają się źródła prawa, podzielone na dokumenty soborów powszechnych, Biskupa Rzymskiego, Kurii Rzymskiej i inne, oraz literatura (s. 97–104). Rekomendowane opracowanie stanowi wartościowe uzupełnienie opublikowanego w 2022 r. nakładem wydawnictwa Pallottinum *Komentarza do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2: *Księga VI. Sankcje karne w Kościele zreformowane przez papieża Franciszka* autorstwa Józefa Krukowskiego i Pawła Kalety. Wszystko to sprowadza się do postulatu, że prezentowane opracowanie stanowi godne polecenia źródło wiedzy nie tylko dla kanonistów i teologów – wykładowców uniwersyteckich oraz etatowych pracowników sądów kościelnych, ale przede wszystkim duszpasterzy podejmujących na co dzień żmudny trud nauczania. Refleksja naukowa Trojnara może także stać się przyczynkiem do dalszych interesujących badań prowadzonych w kierunku pogłębienia praktycznej warstwy opracowanej już problematyki.

PAWEŁ LEWANDOWSKI (KS. DR) – prezbiter diecezji tarnowskiej, adiunkt w Katedrze Kościelnego Prawa Publicznego i Konstytucyjnego KUL, wykładowca i prodziekan Kolegium Nauk Prawnych SGMK. Aktywny naukowo i dydaktycznie w szkołach wyższych w Europie i Libanie. Autor monografii, opracowań źródeł i artykułów naukowych. Sędzia diecezjalny.

³ Joseph Ratzinger, *Wiara i przyszłość* (Kraków: Salwator, 2007), 75; wydanie oryginalne: *Glaube und Zukunft* (München: Kösel, 1970).

Tadeusz Reroń

treron@wr.onet.pl

ORCID: 0000-0003-1551-9131

Recenzja: Andrzej Derdziuk OFM^{Cap}, *Postannictwo teologii moralnej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2023, ss. 157

Stwierdzenie, że człowiek współczesny przeżywa wielorakie kryzysy, jest dzisiaj niemal truizmem. Wiadomo bowiem, że w dzisiejszych czasach coraz trudniej odnajduje on poczucie własnej tożsamości, wewnętrznej jedności, która uzgadniałaby go z samym sobą, z innymi i z całokształtem ludzkiej egzystencji. Każdy kryzys, jakkolwiek byłby jego przedmiot, jest zjawiskiem niepokojącym, faktem, który należy przezwyciężyć, ale kryzys moralny jest ponadto zjawiskiem dotkliwym, ponieważ w nim człowiek gubi najbardziej podstawową orientację swoich działań, postaw, ocen i wartościowań.

Gdyby się chciało określić ten kryzys od strony treści, trzeba by powiedzieć, że polega on najogólniej na pewnej dezorientacji świadomości moralnej dzisiejszego człowieka. W wirze gwałtownych przemian cywilizacyjnych i kulturowych, załamania się dotychczasowych myślowych schematów, wzorcowych modeli postępowania narasta poczucie zagubienia i niemożności wyraźnego ustalenia pojęć dobra i zła, waloru normy moralnej bądź też opowiedzenia się definitywnego po stronie wybranego systemu etycznego.

Aby jednak żyć i twórczo działać w życiu, człowiek jako istota rozumna nie może trwać w niepewności i swego rodzaju psychicznym zawieszeniu. Jego osobowy i społeczny rozwój domaga się jasnej orientacji w życiu, wyraźnego sprecyzowania celu i sensu swej egzystencji oraz ustalenia właściwej postawy, w której odnaleźć może swą prawdziwą ludzką pełnię. Niestety zjawiska, jakie występują w obszarze działań i postaw moralnych, zdają się potwierdzać fakt dużej moralnej dezorientacji świadomości.

Toteż nic dziwnego, że w recenzowanej publikacji znany polski teolog moralista o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFM^{Cap}, kierownik Katedry

Bioetyki Teologicznej KUL¹, podejmuje się tematu posłannictwa teologii moralnej we współczesnej sytuacji człowieka. Autorowi chodzi o pogłębienie metodologicznej refleksji nad posłannictwem teologii moralnej. W jego zamyśle ma ona służyć skłonieniu czytelnika do zatrzymania się nad różnymi aspektami posługi teologa moralisty, który ma świadomość, że swoją misję pełni w Kościele i otrzymując od Boga łaskę wiary oraz posłannictwo jej rozwijania, zaciąga swoisty dług wobec swoich braci i siostr w wierze. Ukazanie niezbędnego odniesienia do adresatów *Posłannictwa teologii moralnej* nie może prowadzić do zaciemnienia jej istotnego wymiaru, jakim jest odpowiedzialność wobec Boga za przekaz integralnej prawdy. Każdy teolog odpowiada w swoim sumieniu za przepowiadanie nieskażonej doktryny, która nie jest jego własnością i nie może on jej dowolnie interpretować. Poszukiwanie adekwatnego wyrażenia prawdy ewangelicznej nie uprawnia teologa do eksperymentowania w zakresie jej form wyrazu i musi on wziąć pod uwagę odpowiedzialność za wiarę tych, których wrażliwość winien on uwzględnić.

Recenzowane opracowanie obejmuje trzy części składające się z artykułów powstałych w różnym okresie twórczości jego autora i ukazujących się w różnych publikacjach. Zostały one przejrane i ujednolicone oraz w pewien sposób przepracowane dla potrzeb niniejszego tomu. Skupione wokół zasadniczych tematów teksty ukazują najpierw kwestie metodologiczne dotyczące fundamentalnych zagadnień refleksji teologicznomoralnej. Pytając o poszukiwania adekwatnej teologii moralnej na obecne czasy, Derdziuk zaznacza pewne kierunki jej rozwoju oraz wskazuje postacie teologów, którzy wydatnie odnowili oblicze tej dyscypliny naukowej w Polsce. Według autora teologia moralna ma wyraźnie wymiar eklezjalny, czyli jest „zakorzeniem życia moralnego w Chrystusie i domaga się pośrednictwa Kościoła jako przestrzeni spotkania Boga oraz doświadczenia Jego działania” (s. 23), i eschatologiczny, ponieważ „teologia moralna, zajmując się naukową refleksją nad rozwojem osoby w aspekcie jej dążenia do szczęścia przez realizowanie dobra, winna mieć na uwadze ostateczny cel człowieka, który określa kres i miarę szczęścia” (s. 36).

Stawiane są w tym rozdziale również pytania o uwarunkowania uprawiania współczesnej teologii moralnej, o adresatów tejże dyscypliny naukowej, a także o misję teologa moralisty w dzisiejszym świecie. Derdziuk przedstawia tu także

¹ Dodać należy, że autor specjalizuje się w historii teologii moralnej, spowiednictwie oraz teologii życia konsekrowanego, jest opiekunem Grupy Modlitwy Ojca Pio, Odnowy w Duchu Świętym IHS oraz duszpasterstwa Absolwentów przy parafii Niepokalanego Serca Maryi i św. Franciszka w Lublinie; jest także członkiem Polskiej Komisji Akredytacyjnej i Komitetu Nauk Teologicznych PAN. Opublikował 51 książek autorskich i pod redakcją oraz ponad 400 artykułów.

zagadnienie potrzeby odczytywania historii teologii moralnej jako formy przekazu orędzia moralnego. Autor twierdzi, że teologia moralna jest solidnie zakorzeniona w przeszłości: „perspektywą przedstawiania bowiem historii moralnej są istotne wydarzenia w dziejach rozwoju tej dyscypliny wiedzy, które wskazywały na potrzebę zwrotu w kierunku większej wierności Ewangelii” (s. 47).

Autor przedstawionego do recenzji tomu z serii *Lubelskie Studia Teologicznomoralne* ukazuje teologię moralną w posłudze wobec człowieka wiary. Jego zdaniem należy dziś eksponować zadania moralistów w kształtowaniu określonych postaw, które czerpią swą inspirację z kontemplacji Serca Syna Bożego oraz Jego wyzwalającego orędzia w postaci głoszenia królestwa Bożego. Pozostając w nurcie personalistycznym, Derdziuk proponuje rozważania na temat dróg wychowania osoby i wspólnoty chrześcijańskiej, które przebiegają od formacji moralnej oraz formacji sumienia do zajmowania właściwych postaw społecznych.

W ostatniej części rozdziału autor podejmuje bardzo aktualne obecnie zagadnienie, jakim jest wojna. Najpierw stwierdza, że niebezpieczeństwo wybuchu wojny zawsze niepokoi człowieka, gdyż zagraża jego egzystencji i burzy spokój wewnętrzny. Problem ten ciągle powraca w historii i staje na nowo przed każdym pokoleniem, domagając się przyjęcia konkretnej postawy. Po tragicznych wielkich wojnach światowych minionego stulecia stajemy obecnie w obliczu nowego zagrożenia, którego zakres terytorialny jest praktycznie nieograniczony i czyni wszystkie kontynenty potencjalnym polem bitwy. Toteż Derdziuk w obliczu tego zła, jakim jest wojna, przedstawia m.in. rodzenie się zła, wzmożenie działania zła oraz przeciwdziałanie złu wojny.

W trzeciej części autor zwraca uwagę na odniesienie teologii moralnej do innych subdyscyplin z zakresu nauk teologicznych, ukazując szczególną posługę teologów moralistów na rzecz katechetyki i homiletyki. Jego zdaniem teologia moralna wskazuje istotne motywy przepowiadania i precyzuje przedmiot głoszenia orędzia moralnego. Na szczególną uwagę zasługuje kwestia wykładów w zakresie teologii moralnej w seminariach duchownych oraz wskazania na błędy, które są popełniane aktualnie przez duchownych w wygłaszanych kazaniach i homiliach. Derdziuk twierdzi, że „błędy homilisty, z perspektywy teologii moralnej, mają zasadniczo dwa wymiary. Jedne z nich dotyczą treści, która może być niezgodna z ujęciem nauki Kościoła i prowadzi do przewartościowania lub unikania pewnych zakresów prawd moralnych. Drugi rodzaj błędów o charakterze moralnym występujących w homiliach, stanowią wykroczenia kapłana, który nieodpowiednio podchodzi do swego zadania i niewłaściwie odnosi się do słuchaczy” (s. 149–50).

Szkoda, że w opublikowanej pracy brakuje osobnej kwestii poświęconej ubiblijnieniu teologii moralnej. Sobór Watykański II wezwał bowiem teologów,

by szczególną troskę skierowali „ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma św. niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata” (DFK 16).

Recenzowana książka jest adresowana głównie do wykładowców teologii moralnej w wyższych uczelniach katolickich, w seminariach duchownych diecezjalnych i zakonnych oraz do kandydatów do kapłaństwa na różnych szczeblach formacji początkowej oraz stałej. Dobrze byłoby, gdyby zapoznali się z nią także wszelcy formatorzy i formatorki, którzy przygotowują kandydatów i kandydatki do służby Bogu i Kościołowi.

Opracowanie niniejsze jest wyjątkowe. Wskazać trzeba także na bardzo interesujący dobór materiału i umiejętne przedstawienie podjętego zagadnienia. Dodać należy, że obecnie istnieje duże zainteresowanie tego rodzaju tematyką.

TADEUSZ REROŃ (KS. DR HAB.) – prezbiter archidiecezji wrocławskiej, emerytowany profesor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, autor książek i artykułów naukowych oraz popularnonaukowych z zakresu teologii moralnej i bioetyki. Opublikował m.in. monografie: *Media na usługach moralności chrześcijańskiej* (Wrocław 2002), *Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego. Studium historyczno-moralne* (Wrocław 2002) oraz *Etyka w szpitalu. Diakonia – medycyna – duszpasterstwo* (Wrocław 2020).

Table of Contents

BIBLISTYKA

IGNATIUS KUNNUMPURATHU PAUL

The Servant of YHWH during the Babylonian Exile: An Extension of an Existing Israelite Mission, or a New Departure?	5
Sługa JHWH podczas wygnania babilońskiego: rozszerzenie istniejącej misji Izraela czy nowe wyjście?	5

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

PABLO BLANCO-SARTO

Hans Urs von Balthasar, un testigo ausente del concilio Vaticano II	27
Hans Urs von Balthasar, an Absent Witness of the Vatican Council II	27
Hans Urs von Balthasar, nieobecny świadek Soboru Watykańskiego II	27

KACPER KOZŁOWSKI

Czym jest zasada maryjna w posoborowej eklezjologii? Sofiologiczne studium nauczania papieskiego	43
What Is the Marian Principle in Post-Conciliar Ecclesiology? A Sophiological Study of Papal Teaching	43

PIOTR ROSZAK

Nowy człowiek: dzięki łasce czy technologii? Tomasz z Akwinu wobec obietnic transhumanizmu	73
The New Man: By Grace or By Technology? Thomas Aquinas in the Face of the Promises of Transhumanism	73

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI

Czy można dziś jeszcze rozwijać propozycyjalny model Objawienia?	89
Can the Propositional Model of Revelation Still Be Developed Today?	89

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

MIROSŁAW KIWKA

Algunas indicaciones metodológicas para la comprensión de la mística	139
Some Methodological Indications for the Comprehension of Mysticism	139
Rozumienie mistyki w świetle wybranych wskazań metodologicznych	139

ŁUKASZ LIBOWSKI

„Odnawiajmy w sobie, bracia, piękno formy duchowej”. Kazania XVI–XXI Ryszarda ze św. Wiktora z jego <i>Liber exceptionum</i> – słowo wstępu i tłumaczenie	165
“Let us renew in ourselves, brothers, the beauty of the spiritual form.” Sermons by Richard of St Victor from His <i>Liber exceptionum</i> – Foreword and Polish Translation	165

TEOLOGIA PASTORALNA

JAKUB AKONOM

Liturgia godzin w duszpasterstwie XXI wieku	197
The Liturgy of the Hours in the Pastoral Ministry in the Twenty-First Century	197

MARCIN BĄK

Il significato dei riti e delle usanze del Triduo Pasquale nell'opera di Amalario di Metz <i>Liber officialis</i>	225
The Significance of the Rites and Customs of the Paschal Triduum in the Work of Amalarius of Metz <i>Liber officialis</i>	225
Znaczenie rytów i zwyczajów Triduum Paschalnego w dziele Amalariusza z Metzu <i>Liber officialis</i>	225

ADAM JASZCZ

Realizacja zasady pasterskiego wykonywania władzy przez ordynariuszy wymierzających kary za przestępstwa <i>contra sextum cum minore</i>	247
Implementation of the Principle of Pastoral Exercise of Power by Ordinaries Who Impose or Declare Punishments for Crimes <i>contra sextum cum minore</i>	247

DAWID MAKOWSKI

<i>Ordo Missae</i> z 1965 roku jako wyraz odnowy liturgicznej	269
<i>Ordo Missae</i> from 1965 as an Expression of Liturgical Renewal	269

HISTORIA KOŚCIOŁA

MIECZYŚŁAW KOGUT

Ks. Wincenty Kraiński – powstaniec, kapłan i lektor (1786–1882)	291
Rev. Wincenty Kraiński – Insurgent, Priest and Language Teacher (1786–1882)	291

GRZEGORZ WEJMAN

Kościelne związki Pomorza Zachodniego z Polską na przestrzeni wieków na tle uwarunkowań politycznych – zarys problemu	321
Ecclesiastical Connections Between Western Pomerania and Poland over the Centuries Against the Background of Political Conditions – An Outline of the Problem	321

REFERATY, SPRAWOZDANIA I RECENZJE

PAWEŁ LEWANDOWSKI

- Recenzja: Wiktor Trojnar, *Przestępstwa przeciwko doktrynie Kościoła*, Lublin:
Wydawnictwo KUL, 2023, ss. 104 357

TADEUSZ REROŃ

- Recenzja: Andrzej Derdziuk OFMCap, *Posłannictwo teologii moralnej*, Lublin:
Towarzystwo Naukowe KUL, 2023, ss. 157 363

REVIEWERS OF WROCLAW THEOLOGICAL REVIEW NO. 2/2024

- Rev. Jarosław Babiński (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Rev. Krzysztof Bardski (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Rev. Pablo Blanco Sarto (University of Navarra, Spain)
Rev. Paweł Borto (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Daniel Brzeziński (Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland)
Rev. Marek Chmielewski (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Francisco Gallardo de La Torre (University of Cantabria, Spain)
Rev. Piotr Górecki (University of Opole, Poland)
Rev. Mieczysław Kogut (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Dariusz Kotecki (Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland)
Rev. Wiesław Kraiński (Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland)
Rev. Janusz Królikowski (Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland)
Fr. Piotr Liszka (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Piotr Majer (Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland)
Rev. Jacek Mastaj (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Tomasz Moskal (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Jacek Nowak (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Fr. Przemysław Nowakowski (Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland)
Rev. Jan Perszon (Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland)
Anna Rambiert-Kwaśniewska (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Sr. Adelajda Sielepin (Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland)
Maciej Trepczyński (University of Warsaw, Poland)
Rev. Włodzimierz Wołyniec (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Robert Woźniak (Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland)
Michał Wyrostkiewicz (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Arnold Zawadzki (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)