

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 29

rok 2020

nr 2

**Łódź
Theological
Studies
Quarterly**

Theological Seminary in Łódź

Rada Naukowa/Advisory Board

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (em. prof. UAM, Poznań)
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań)
prof. dr hab. Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra, Pamplona)
prof. dr hab. Norberto González Gaitano (Pontificia Università della Santa Croce, Roma)
ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (UKSW, Warszawa)
prof. dr hab. Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym)
prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź)
prof. dr hab. Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL, Lublin)
prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice)
o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki OFM Conv (Pontificia Università Antonianum, Rzym)
prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly
Wersja referencyjna/Original version

Kolegium Redakcyjne/Editorial Council

Przewodniczący/Council-in-Chief ks. dr Sławomir Sosnowski (WSD, Łódź)
Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor
ks. dr hab. Sławomir Szczyrba (WSD, Łódź)

Redaktorzy tematyczni (sekcjami)/Subject (Unit) Editors

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź)
dr Krzysztof Kamiński (Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna, Łódź)
ks. dr hab. prof. UKSW Waldemar Gliński (UKSW, Warszawa)
ks. dr hab. prof. UWM Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn)
ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin), ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź)
ks. dr hab. prof. UKSW Grzegorz Bugajak (UKSW, Warszawa)
ks. dr hab. Rafał Leśniczak (UKSW, Warszawa)

Redaktorzy językowi/Language Editors

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)
mgr Agnieszka Kafińska (język angielski/English)
mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

© *Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi*

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości
lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Kwartalnika Łódzkich Studiów Teologicznych jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres Redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
tel. 42 6865255, 42 6648800
e-mail: szczyrba@archidiecezja.lodz.pl

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81
<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>
e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

Druk i oprawa: STOGA, Piotrków Trybunalski
www.stoga.com.pl

Redaktor naukowy/Scientific editor
ks./fr. Piotr Kulbacki

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY I ARTYKULY

o. Grzegorz M. Bartosik OFMConv, *Maryjność i mariologia sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego* 7

ks. Piotr Kulbacki, *Parafia według eklezjologii Vaticanum II* 27

Michał Kuran, *Ksiądz Wojciech Danielski – badacz sakralnego dziedzictwa narodowego, tłumacz-poeta współtworzący posoborową kulturę liturgiczną* 45

Marek Marczewski, *Wspólnoty pochodzenia diakonów stałych* 65

*

ks. Michał Buraczewski, *Pojęcia „regio dissimilitudinis”, „similitudo” i „imago” w „Sermo IX” Acharda ze św. Wiktora* 85

ks. Michał Buraczewski, *Acharda ze św. Wiktora „Sermo IX” in solemnitate sancti Augustini – przekład* 99

Przemysław Kubisiak, *Wydarzenia paschalne Jezusa w świetle świadectw biblijnych* 107

ks. Adam Pawlak, *„Nefandissima Langobardorum gens”. Początki koegzystencji Rzymian i Longobardów na Półwyspie Apenińskim na podstawie pism Grzegorza Wielkiego* 127

RECENZJA

Jarosław Ćwikła (rec.), Gianfranco R a v a s i, *Trudne miejsca w Ewangelii. Skandalizujące słowa Jezusa*, Kielce: Wydawnictwo „Jedność”2018, ss. 278 141

*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 145

TABLE OF CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Grzegorz M. Bartosik OFMConv, *Marian devotion and Mariology of Servant of God, father Franciszek Blachnicki* 7

Fr. Piotr Kulbacki, *Parish according to Vatican II ecclesiology* 27

Michał Kuran, *Fr. Wojciech Danielski as a researcher of sacral national heritage and translator-poet co-creating post-conciliar liturgical culture* 45

Marek Marczewski, *Communities of origin of permanent deacons* 65

*

Fr. Michał Buraczewski, *Notions regio dissimilitudinis, similitudo and imago in Sermo IX by Achard's of Saint Victor* 85

Fr. Michał Buraczewski, *Achard of Saint Victor's IX in Solemnitate Sancti Augustini – Translation into Polish* 99

Przemysław Kubisiak, *Paschal events of Jesus in light of biblical testimonies* 107

Fr. Adam Pawlak, *Nefandissima Langobardorum gens. Early days of coexistence of Romans and Longobards on Italian peninsula based on writings of Gregory the Great* 127

REVIEW

Jarosław Ćwikła (rec.), Gianfranco Rava s i, *Trudne miejsca w Ewangelii. Skandalizujące słowa Jezusa*, Kielce: Wydawnictwo „Jedność”2018, ss. 278 141

*

Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 145

O. GRZEGORZ M. BARTOSIK OFMCONV

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
Centrum Studiów Mariologicznych, Niepokalanów

MARYJNOŚĆ I MARIOLOGIA SŁUGI BOŻEGO KS. FRANCISZKA BLACHNICKIEGO¹

Słowa kluczowe: ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987), mariologia, pobożność maryjna, życie chrześcijańskie, Kościół katolicki

1. Wprowadzenie. 2. Maryjność sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego. 3. Mariologia sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego. 4. Miłość Osób Trójcy Świętej – prawzorem miłości oblubieńczej Maryi do Chrystusa. 5. Maryja Niepokalana – najdoskonalszym wzorem człowieka odpowiadającego na miłość Bożą. 6. Maryja prawzorem Kościoła (*typus Ecclesiae*). 7. Maryja wzorem nowego człowieka. 8. Maryja Matką Kościoła. 9. Oddanie się Niepokalanej Matce Kościoła – jako praktyczny wymiar mariologii ks. Franciszka Blachnickiego

1. WPROWADZENIE

Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki należy do najwybitniejszych postaci w Kościele polskim XX w. Jego osoba i dzieło przyczyniły się w sposób zdecydowany do zachowania wiary wśród polskiej młodzieży w trudnym okresie, gdy Polska należała do tzw. wspólnoty państw socjalistycznych, dlatego młodzież stała się obiektem planowanych działań zmierzających do ateizacji młodego pokolenia.

W 1966 r. w milenijnym Akcie oddania Polski w macierzyńską niewolę Maryi Matki Kościoła za wolność Kościoła Chrystusowego², biskupi polscy prosili Maryję, aby „Polska po wszystkie wieki zachowała nieskażony skarb wiary świętej, a Kościół w Ojczyźnie naszej cieszył się należną mu wolnością”³. Pragnieniem

¹ Artykuł jest przepracowaną wersją odczytu autora wygłoszonego podczas XLII Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie Częstochowa–Jasna Góra, 25 lutego 2017 r..

² *Akt oddania Polski w macierzyńską niewolę Maryi, Matki Kościoła za wolność Kościoła Chrystusowego* (Jasna Góra, 3 maja 1966), w: *Matka Odkupiciela Matką Kościoła*. Na zlecenie Komisji Maryjnej Episkopatu Polski, Warszawa 1990, 30–31.

³ Tamże, 31.

kardynała Stefana Wyszyńskiego i biskupów było bowiem, by przez ten Akt oddania Maryi „ubezpieczyć Kościół Święty na drugie tysiąclecie, a nienaruszony skarb wiary przekazać nadchodzącym pokoleniom młodej Polski”⁴.

Boża Opatrzność wysłuchała i przyjęła ten nasz narodowy milenijny Akt oddania, czego owocem było ustrzeżenie wiary w naszym narodzie, liczne powołania kapłańskie, zakonne i misyjne, a także zapewne papież z Polski.

To ustrzeżenie i rozwój wiary w Polsce było możliwe dzięki posłudze wielu ludzi, poczynając od wierzących matek i ojców, babć i dziadków, duszpasterzy. Nie ulega jednak wątpliwości, że jedną z najważniejszych postaci, którą wybrała i posłużyła się Boża Opatrzność w przekazaniu „nienaruszonego skarbu wiary nadchodzącym pokoleniom” był sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987). Miałem zaszczyt spotkać go osobiście na Dniu Wspólnoty Ruchu Światło-Życie w Krościenku w 1980 r., gdy jako licealista byłem uczestnikiem kursu oazowego dla animatorów (KODA). Przynależność do Oazy miała też ważny wpływ na odkrycie przeze mnie, ale także przez wielu młodych mężczyzn powołania kapłańskiego.

Zarówno w życiu osobistym sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego, jak i w jego posłudze wyjątkowe miejsc odgrywała Matka Boża.

W niniejszym artykule pragnę w sposób syntetyczny scharakteryzować mariologię sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego, tzn. wskazać, jak nauczał o Matce Bożej i jaką rolę przypisywał Jej w życiu Kościoła, w życiu poszczególnych chrześcijan, a zwłaszcza w założonych przez siebie dziełach.

By jednak móc ukazać w pełni mariologię ks. Franciszka Blachnickiego, trzeba najpierw wskazać, jak wyglądała osobista relacja ks. Franciszka Blachnickiego do Najświętszej Maryi Panny i jaki wpływ wywarła ona na mariologię Założyciela Oazy.

Stąd mój artykuł będzie składał się z dwóch części. Najpierw przedstawię maryjny aspekt życia ks. Franciszka Blachnickiego. W drugiej części ukażę jego mariologię, którą on sam określa jako charyzmat maryjny Ruchu Światło-Życie⁵.

2. MARYJNOŚĆ SŁUGI BOŻEGO KS. FRANCISZKA BLACHNICKIEGO

Aby zrozumieć rys maryjny duchowości i mariologię ks. Franciszka Blachnickiego, konieczne jest spojrzenie najpierw na jego osobiste przeżycia i rolę, jaką na jego życiowej drodze odegrała Najświętsza Maryja Panna.

Ksiądz Franciszek Blachnicki doświadczył w swym życiu w sposób wyjątkowy tajemnicy cierpienia i krzyża, wynikających z wielu bolesnych prób i prześladowań, łącznie z pobytem w obozie koncentracyjnym w Auschwitz (1940–1941) oraz w więzieniu (zarówno podczas okupacji hitlerowskiej, jak i w czasach komunistycznych). 30 marca 1942 r. był skazany na śmierć i kilka miesięcy czekał na wykonanie wyroku, dopóki nie został ułaskawiony.

⁴ Tamże, 30.

⁵ F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność. Do Ruchu Światło-Życie z Obczyzny 1981–1984*, Kraków 2003, 31–62.

Te doświadczenia uświadomiły mu, jak kruche jest życie ludzkie i nauczyły go szukać oparcia w Bogu i budować wszystkie swoje dzieła, ufając jedynie w moc Bożej Opatrzności i we wstawiennictwo Najświętszej Maryi Panny.

Ksiądz Blachnicki wyróżnił w swym życiu kilka okresów, nazywając je kolejnymi nawróceniami. Za najważniejszy dzień życia ks. Franciszek Blachnicki uważał 17 czerwca 1942 r., gdy podczas pobytu w celi śmierci w hitlerowskim więzieniu w Katowicach, oczekując na wykonanie wyroku, doznał łaski osobowego spotkania z Bogiem. Wydarzenie to nazwał „nowym narodzeniem”⁶.

Kolejne etapy nazywa: nawróceniem wiary (podjęcie decyzji o wyborze powołania kapłańskiego i pierwsze lata pobytu w seminarium)⁷, nawróceniem nadziei (to rezygnacja z pragnienia zbawienia siebie i odkrycie, że tylko Bóg zbawia)⁸ i nawróceniem miłości (ostatni okres życia i odkrywanie poprzez krzyż tajemnicy Bożej miłości)⁹.

Na tych wszystkich etapach swojego życia po 1942 r. ksiądz Blachnicki z dziecięcą ufnością uciekał się do Maryi, oddając się Jej bezgranicznie, wpatrując się w Nią jako we wzór człowieka całkowicie oddanego Bogu i przyzywając Jej wstawiennictwa i orędownictwa.

Jego pobożność maryjną można dostrzec już podczas studiów seminaryjnych. Najpierw w 1945 r. wstąpił do Sodalicji Mariańskiej¹⁰, a dwa lata później – do Milicji Niepokalanej (obecnie: Rycerstwo Niepokalanej), założonej w 1917 r. przez św. Maksymiliana Kolbego. W tym czasie zapoznał się z książkami św. Ludwika Grignon de Montfort i dostępnymi wówczas pismami o Kolbego. Regularnie czytał wychodzącego jeszcze po wojnie „Rycerza Niepokalanej”, a sam był redaktorem międzyseminaryjnego pisma maryjnego „Per Mariam”, które cieszyło się poczytnością wśród studentów teologii w seminariach katowickim, krakowskim i częstochowskim¹¹.

Cechą charakterystyczną duchowości Franciszka Blachnickiego było oddanie się na wyłączną własność Maryi Niepokalanej na wzór św. Ludwika Grignon de Montfort i św. Maksymiliana Kolbego.

Na kilkanaście dni przed przyjęciem święceń subdiakonatu tak pisał w swoich duchowych notatkach: „Całe moje szczęście kapłańskie zależy od tego, czy zdołam urzeczywistnić to, co stanowi istotny sens święceń subdiakonatu: czy spełnię ofiarę. [...] Chcę Ją spełnić przez Maryję. Dlatego chcę połączyć to z doskonałym nabożeństwem do Najświętszej Maryi Panny według św. Ludwika, chcę się ofiarować w niewolnictwo Maryi. Ufam, że Maryja przyjmie tę ofiarę i spełni ją we mnie. W czasie przygotowania się do święceń muszę przemyśleć zasady doskonałego nabożeństwa według «Traktatu» – prosić gorąco Niepokalaną, św. Ludwika, o Kolbe[ego] o zrozumienie tego nabożeństwa”¹².

⁶ Por. F. Blachnicki, *Elementy autobiografii*, cyt. za: E. Kusz, *Ksiądz Franciszek Blachnicki* (24.03.1921–27.02.1987), Katowice 1997, 4.

⁷ Tamże.

⁸ F. Blachnicki, Zapiski z dn. 24.02.1986, w: *Trzy nawrócenia*, Katowice 1997, 74.

⁹ Zob. tamże.

¹⁰ Zob. A. Wodarczyk, *Życie ks. Franciszka Blachnickiego. Kapłan*, Oaza nr 3, 1999, 4.

¹¹ Zob. A. Wodarczyk, *Życie ks. Franciszka Blachnickiego. Studia*, Oaza nr 2, 1999, 5.

¹² F. Blachnicki, Zapiski z dn. 13.03.1949, w: *Trzy nawrócenia*, dz.cyt., 12.

Całkowitego aktu oddania się Maryi Niepokalanej dokonał Sługa Boży w dniu święceń subdiakonatu 30 marca 1949 r. W tekście tego aktu z jednej strony znajdujemy wyraźny wpływ aktów oddania ułożonych przez św. Ludwika Grignon de Montfort¹³ i św. Maksymiliana Kolbego¹⁴, z drugiej zaś strony akt ten jest świadectwem jego osobistych przeżyć. Subdiakon Blachnicki oddaje się bez zastrzeżeń Niepokalanej, aby ona strzegła go, wychowywała i kierowała całym jego przyszłym życiem kapłańskim.

Oto fragment tegoż aktu:

O Niepokalana! Matko moja, nadziejo moja, Pani moja, Wszechpośredniczko łask! Oto przez przyjęcie święceń subdiakonatu zostałem na całe życie i na wieki zaliczony w poczet szczególnych sług Syna Twego Jezusa Chrystusa w Kościele Jego świętym [...]. Przerażony jednak jestem nędzą i niegodnością moją. Przytłacza mnie ciężar głębokiego skażenia mego [...]. O Maryjo, Tyś jest całą nadzieją moją. Wszystko, co dobrego otrzymałem dotychczas w życiu, Tobie zawdzięczam. Tyś wysłuchiwała wszystkie prośby moje. Dlatego i teraz w Twoje ręce chcę wszystko złożyć. Chcę być sługą i niewolnikiem Chrystusa w Tobie i przez Ciebie. Dlatego oddaję się Tobie całkowicie ze wszystkim, czym jestem i co posiadam [...]. O, Panno Potężna i Można, przyjdź i zwycięż w moim sercu. Nie wypuszczaj mnie z nieustannego kierownictwa Twego, aż się spełni ofiara. A potem, jako posłuszne narzędzie Twoje, będę głosił chwałę Twoją. Dozwól mi chwalić Cię o Panno Przenajświętsza. Daj mi moc przeciwko nieprzyjaciołom Twoim. Amen¹⁵.

W omawianym akcie szczególną uwagę zwracają słowa: „Wszystko, co dobre otrzymałem dotychczas w życiu, Tobie zawdzięczam. Tyś wysłuchiwała wszystkie prośby moje”. Słowa te są wyraźnym świadectwem roli, jaką w życiu Sługi Bożego odegrała Maryja, oraz znakiem jego dziecięcego zaufania do Niej.

Warto zwrócić uwagę, że tego aktu Franciszek Blachnicki dokonał słowami św. Ludwika i św. Maksymiliana, nazywając się „niewolnikiem Chrystusa” oraz „sługą i narzędziem Maryi”¹⁶. Ponadto cechą charakterystyczną tegoż aktu jest podkreślenie znaczenia i roli ofiary. Składa on Panu Bogu swoje życie w ofierze, prosząc, by Maryja dała mu moc wytrwania i strzegła tej jego ofiary.

Kolejnym potwierdzeniem miłości ks. Franciszka Blachnickiego do Maryi był fakt odprawienia w swoim życiu pierwszej Mszy Świętej na Jasnej Górze 26 czerwca 1950 r. W notatkach zapisał, że tego dnia oddał Maryi całe swoje kapłańskie życie¹⁷.

¹³ Święty Ludwik Grignon de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, Warszawa 1986, 170.

¹⁴ Por. św. Maksymilian Maria Kolbe, *Pisma*, t. 2, Niepokalanów 2008, 699–703.

¹⁵ F. Blachnicki, *Akt ofiarowania się Niepokalanej Dziewicy Marii w dniu święceń subdiakonatu 30.03.1949*, w: *Trzy nawrócenia*, dz.cyt., 15–17.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ F. Blachnicki, *Zapiski z dn. 26.06.1950*, w: *Trzy nawrócenia*, dz.cyt., 33: „Już minęły wielkie, jedyne w życiu chwile. Maryja mnie nie zawiodła. Wczorajsze chwile święceń i dzisiejsze chwile w Częstochowie, to były chwile pokoju i cichego szczęścia. Dziwne były zwłaszcza te chwile spędzone dziś przed cudownym obrazem w Częstochowie. Nie było we mnie żadnej egzaltacji ani gwałtownych wzruszeń uczuciowych, łez. Czulem cały czas ciężar swojej nędzy i skażenia niepokojącego mnie gdzieś w głębi mej świadomości. A jednak – chyba nigdy w życiu nie modliłem się jeszcze tak do Maryi, nie miałem tyle ufności i nie mówiłem do Niej z taką prostotą i bezpośredniością jak dziecko do Matki – i nigdy nie miałem takiej pewności, że modlitwa moja będzie wysłuchana. Oddałem Maryi moje kapłańskie przyszłe życie”.

Wyjątkowe znaczenie w pracy kapłańskiej Sługi Bożego odegrał pobyt w Niepokalanowie (1955–1956), gdzie zamieszkał gościnnie, aby zapoznać się z duchowością i metodami pracy apostołskiej o. Maksymiliana Kolbego. Ten czas był dla ks. Blachnickiego czasem odnowy życia wewnętrznego, stał się jednocześnie punktem przełomowym w krystalizowaniu się jego planów apostołskich. Idąc śladem św. Maksymiliana, pragnął stworzyć „Niepokalanów diecezjalny”. Pobyt w klasztorze, założonym przez św. Maksymiliana, uważał za: „wkroczenie na drogę realizacji szczegółowego życiowego powołania”. Oto jego wypowiedź o tym okresie:

Rzut oka na minionych dziesięć lat kapłaństwa – uświadamia mi wyraźnie działanie Niepokalanej, która realizuje swoje plany, mimo ciągłych oporów, przeszkadzania i psucia z mojej strony [...]. Tak, mam w tej chwili w duszy spokój i radosną pewność, że jestem na drodze realizowania specjalnego powołania danego mi przez Niepokalaną. Tkwię całkowicie w zadaniu, które wypełnić może całą resztę mojego życia [...]. Na drogę realizacji szczegółowego powołania wszedłem przed pięć laty, w czasie pierwszego dłuższego pobytu w Niepokalanowie. Odtąd zaczął się nowy etap mojego życia¹⁸.

W latach 1956–1961 ks. Blachnicki podejmuje ideę stworzenia Niepokalanowa Śląskiego (barak przy ul. Jordana 18 w Katowicach), a także prowadzi związane z tą ideą inne inicjatywy oparte na duchowości św. Maksymiliana, takie jak: Krucjata Wstrzemięźliwości (pierwszy w krajach komunistycznych szeroki ruch laikatu katolickiego), ośrodek katechetyczny i Zespół Niepokalanej¹⁹. Działalność ta została przerwana zlikwidowaniem w 1960 r. przez władze komunistyczne Centrali Krucjaty Wstrzemięźliwości i aresztowaniem ks. Blachnickiego w 1961 r.

Choć ks. Blachnickiemu nie udało się zrealizować idei Niepokalanowa Śląskiego, to jednak zdobyte doświadczenia i idee o. Maksymiliana wykorzystał potem w następnych dziełach, które stworzył.

Po zwolnieniu z aresztu został skierowany w 1961 r. przez władze kościelne na dalsze studia teologiczne na Katolicki Uniwersytet Lubelski, a po ich zakończeniu podjął pracę na tej uczelni (do roku 1976/1977). Okres lubelski był dla księdza Blachnickiego niezwykle inspirujący. W dziedzinie mariologii szczególnie zachwycała go koncepcja niemieckiego teologa Matthiasa Josepha Scheebena (1835–1888), ukazująca Maryję jako Oblubienicę Słowa Wcielonego²⁰. Ponadto dużo skorzystał z pracy Karola Delahaye, ukazującej koncepcję Kościoła matki w pismach ojców Kościoła²¹.

Studia i praca na KUL-u pozwoliły skonfrontować jego dotychczasowe plany i marzenia pastoralne oraz koncepcje mariologiczne z nauką Soboru Watykańskiego II. Inspirację czerpał także z nowych ruchów odnowy Kościoła, które powstawały na Zachodzie. Pomocą były też osiągnięcia współczesnej katechetyki i teologii pastoralnej²².

¹⁸ F. Blachnicki, *Zapiski z dn. 25.06.1960*, w: *Trzy nawrócenia*, dz.cyt., 46.

¹⁹ E. Kusz, dz.cyt., 12.

²⁰ M.J. Scheeben, *Die Bräutliche Gottesmutter*, Bearb. C. Feckes, Freiburg im Breisgau 1936.

²¹ K. Delahaye, *Maria, Typus der Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis der Väterlehre über Maria*, *Wissenschaft und Wahrheit* 12 (1949), 79–92; por. T. Michalczyk, *Niepokalana w tajemnicy Kościoła w nauczaniu sł. Bożego ks. Franciszka Blachnickiego*, *Salvatoris Mater* 6 (2004), nr 1, 168.

²² Zob. F. Blachnicki, *Elementy autobiografii*, cyt. za: E. Kusz, dz.cyt., 14.

W tym czasie był też świadkiem nasilających się wysiłków ateizujących ówczesnych władz komunistycznych oraz odpowiedzi Kościoła polskiego w formie inicjatyw i programów duszpasterskich o charakterze maryjnym. Do najważniejszych inicjatyw duszpastersko-maryjnych należy zaliczyć: Jasnogórskie Śluby Narodu (1956), program Wielkiej Nowenny (1956–1965) oraz obchody Millennium Chrztu Polski (1966), których centralnym wydarzeniem było oddanie się Narodu Polskiego w macierzyńską niewolę Maryi za wolność Kościoła w Polsce i w świecie.

Wynikiem tych wielorakich doświadczeń z okresu lubelskiego była idea budowania „Kościoła żywego”, która stała się centralnym pragnieniem Sługi Bożego. Realizacja tej idei doprowadziła do rozwoju ruchu oazowego, czyli Ruchu Światło-Życie, dzieła życia Sługi Bożego²³.

Dzieło odnowy Kościoła, zwane Ruchem Światło-Życie, ks. Blachnicki ściśle związał z osobą Niepokalanej, nazywając je nawet „Dziełem Niepokalanej, Matki Kościoła”. Chciał, aby to Ona sama kierowała założonym przez niego ruchem, o czym świadczą jego postanowienia podjęte podczas rekolekcji w 1971 r. Pod numerem czwartym i piątym w swych postanowieniach zapisał: „Odnowienie się w oddaniu Maryi i związaniu ściślejszym z Nią zadań, które stoją przede mną. Wyraźniejsze uświadomienie sobie, że chodzi o «Dzieło Niepokalanej, Matki Kościoła». Odkrycie – a raczej wyrazistsze sformułowanie «charyzmatu Ojca Maksymiliana Kolbe», na którym trzeba się znów silniej oprzeć w przyszłej działalności”²⁴.

O maryjnym charyzmacie założonego przez ks. Blachnickiego Ruchu Światło-Życie najlepiej świadczy fakt, iż sam Założyciel za akt konstytutywny Ruchu uważał akt i dzień, w którym kardynał Karol Wojtyła oddał Ruch w opiekę Niepokalanej Matce Kościoła: 11 czerwca 1973 r. Tak pisał o tym wydarzeniu:

W dniu 11 czerwca 1973 r., w święto Matki Kościoła podczas Centralnej Oazy Matki, Ks. Kardynał Karol Wojtyła, obecny Papież Jan Paweł II, poświęcił na Kopiejskiej Górze w Krościenku statuę Niepokalanej, Matki Kościoła z symbolicznym Źródłem Życia. Potem zaś dokonał aktu oddania Ruchu Żywego Kościoła i Dzieła Oazy Niepokalanej, Matce Kościoła. Słowa tego aktu oddania w pierwszej swojej części są jakby po raz pierwszy sformułowanym i wyrażonym maryjnym *credo* naszego ruchu [...]. W zrozumieniu tego kryje się właściwy charyzmat ruchu, który dlatego w swojej najgłębszej istocie jest charyzmatem maryjnym, dlatego też od chwili dokonania przez obecnego Papieża powyższego aktu oddania – który uważamy za akt konstytutywny ruchu – ruch używa także, jako swego samookreślenia, nazwy: Dzieło Niepokalanej, Matki Kościoła²⁵.

Lata 1973–1981 stały się dla księdza Blachnickiego latami wyjątkowej pracy formacyjno-duszpasterskiej w związku z bardzo dynamicznym rozwojem Ruchu Światło-Życie w całej Polsce. Wielokrotnie w swoich konferencjach przypominał – zwłaszcza formowanym przez siebie animatorom i moderatorom – o istotnym maryjnym charyzmacie Ruchu.

W grudniu 1981 r. ksiądz Blachnicki wyjechał do Rzymu i tam zastała go wiadomość o wprowadzeniu w Polsce stanu wojennego. Z Rzymu udał się do Carlsbergu

²³ Por. E. Kusz, dz.cyt., 15.

²⁴ F. Blachnicki, *Zapiski z dn. 01.02.1971*, w: *Trzy nawrócenia*, dz.cyt., 62.

²⁵ F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, dz.cyt., 33–34.

w Niemczech, gdzie powołał do życia Międzynarodowe Centrum Ewangelizacji Światło-Życie. Tam też spędził ostatni okres swego życia (1981–1987). Te ostatnie lata obłożone są dużym cierpieniem ks. Blachnickiego. Ból ten wynikał przede wszystkim z faktu rozłąki z Ojczyzną i z założonym przez siebie dziełem. Do tego doszły też cierpienia fizyczne i noc wiary. Tak oto określa ten ostatni okres życia:

Jak Abraham szedłem ku górze Moria – aby tam ofiarować Bogu „mojego syna” – to wszystko, co było dotąd treścią mojego usiłowania i z czym wiązałem nadzieję „trwania w potomności” i wypełnienia obietnic [...]. Co było treścią tylu zmagania i walk. Co miało być ukoronowaniem dzieła mojego życia. Bóg przygotował mi inne „ukoronowanie” – zażądał ofiary – jak od Abrahama – ze swojego jedyne „syna obietnicy” [...]. Potem na Górze Moria upadłem na kolana i złożyłem ofiarę – wołając: Amen, Amen, Amen! Złączyłem się z Ofiarą Krzyża i Maryi – ofiarującej zdjęte z Krzyża Ciało Jej Syna – w którym położyła całą swoją nadzieję! [...]. Oddałem Panu wszystko – jak Ojciec Maksymilian w celi śmierci głodowej. AMEN!²⁶.

W tych trudnych chwilach Sługa Boży ponownie ucieka się do Maryi, zawierając Jej samego siebie, jak i swoje dzieło. Choć nie potrafi do końca zrozumieć swojego cierpienia, to jednak ufa, że te ostatnie doświadczenia życia są darem, jaki uzyskał od Maryi. W ostatnim jego zapisie w pamiętniku, kilka miesięcy przed śmiercią, znajdujemy następujący fragment:

Pewnego wieczoru przełom nastąpił w chwili szlochu z głębi serca przed Maryją – Matką. Usłyszałem jakby Jej słowa (z objawień w Guadelupe) – „Czy ja nie jestem najlepszą Matką, czy nie wiem o cierpieniach moich dzieci?”. Zrozumiałem, że moją postawę wobec Maryi – Matki (i Jezusa) może określić tylko całkowite zawierzenie, niezależne od wszelkich zewnętrznych sytuacji! Zawierzenie oparte na rozumowaniu: Ona wie, co ze mną się dzieje i co będzie (jutro, za miesiąc, do końca). To, co Ona wie, co jest w Jej wiedzy świadomości, to się na pewno stanie! I to, co Ona wie i co będzie (co wie i zadekretował Jej Syn) – jest dla mnie najlepsze! Gdyby Maryja – Matka mogła mi zgotować coś lepszego – na pewno by to uczyniła!²⁷.

Z przytoczonych powyżej wypowiedzi wyraźnie wynika, że zarówno w życiu osobistym, jak i w jego pracy apostołskiej Maryja odgrywała rolę wyjątkową. Ksiądz Franciszek Blachnicki Jej oddał całe swe kapłańskie życie, Jej zawierzył wszystkie swoje dzieła, w Nią wpatrywał się jako we wzór i Jej przyzywał w chwilach licznych życiowych doświadczeń.

3. MARIOLOGIA SŁUGI BOŻEGO KS. FRANCISZKA BLACHNICKIEGO

Mariologia ks. Franciszka Blachnickiego rozwijała się i dojrzewała zarówno pod wpływem doświadczeń osobistych, jak i doświadczeń Kościoła powszechnego i Kościoła w Polsce. Widać wyraźne dojrzewanie jego mariologii. Ma ona zarówno charakter indywidualny (relacja ja – Maryja), jak i społeczny (relacja Maryja – Kościół). Bardzo silny wpływ na tę mariologię wywarł św. Maksymilian, którego główne

²⁶ F. Blachnicki, *Zapiski z dn. 14.08.1985*, w: *Trzy nawrócenia*, dz.cyt., 72.

²⁷ Tamże, *Zapiski z dn. 21.10.1986*, 72.

idee ks. Blachnicki przejmując, współczesniając je nauką Soboru Watykańskiego II oraz wzbogacając nauką M.J. Scheebena, K. Delahaye'a i własną refleksją.

Centralnym tekstem mariologicznym jest Akt oddania Ruchu Światło-Życie Niepokalanej Matce Kościoła²⁸ (nazwany też przez Założyciela „Maryjnym wyznaniem wiary Ruchu”²⁹) oraz referat przysłany na VII Krajową Kongregację Odpowiedzialnych Ruchu, która odbywała się w Krościenku od 28 do 31 maja 1982 r., zatytułowany: *Tajemnica Wielka w Chrystusie i w Kościele. Charyzmat maryjny Ruchu Światło-Życie*³⁰. Jest to tekst zawierający i wyjaśniający jego mariologię. Inne teksty, artykuły, homilie i listy dopowiadają i uzupełniają ten podstawowy wykład. W prezentacji myśli mariologicznej ks. Blachnickiego skoncentruję się na tekstach zawartych we wspomnianym referacie.

4. MIŁOŚĆ OSÓB TRÓJCY ŚWIĘTEJ – PRAWZOREM MIŁOŚCI OBLUBIEŃCZEJ MARYI DO CHRYSYUSA

W mariologii przedsoborowej każdy traktat mariologiczny opierał się na tzw. pierwszej zasadzie, tzn. *primum principium*, z którego wyprowadzano całą naukę o misji i przywilejach Najświętszej Maryi Panny. Na ogół mariologowie za tę pierwszą zasadę przyjmowali Boże macierzyństwo Maryi bądź (rzadziej) Jej niepokalane poczęcie. Oryginalną koncepcję przedstawił Matthias Joseph Scheeben, który za pierwszą zasadę mariologii, czyli najważniejszą i podstawową prawdę mariologiczną, przyjął oblubieńcze macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny. Ksiądz Blachnicki, za Scheebenem, dochodzi do wniosku, że Boskie macierzyństwo Maryi nie było tylko czystym aktem fizjologicznym, ale wynikało ono z miłości Maryi do swego Syna. Scheeben, a za nim ks. Blachnicki, ukazują tę miłość jako miłość oblubieńczą:

Niepokalana jest Oblubienicą Słowa, ale jest także Matką Słowa Wcielonego, Jezusa Chrystusa. Jest więc Oblubienicą i Matką w relacji do jednej i tej samej Osoby. Jak to możliwe? Przede wszystkim trzeba przyjąć, że Niepokalana była Oblubienicą Słowa jeszcze przed wcieleniem. Jej relacja do Słowa Przedwiecznego to tajemnica Jej życia wewnętrznego, Jej modlitwy oraz Jej dobrowolnego dziewictwa [...]. Tajemnica Niepokalanej, Oblubienicy Słowa, stanowi więc istotny komponent czy aspekt tajemnicy Jej Boskiego macierzyństwa [...]. Jest Ona Matką, dlatego że jest Oblubienicą³¹.

²⁸ <http://www.warmia.oaza.pl/teksty-podstawowe/16-akt-poswiecenia-ruchu-swiatlo-zycie> (dostęp: 11.04.2017).

²⁹ Zob. F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, dz.cyt., 34.

³⁰ Tamże, 31–62.

³¹ F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, dz.cyt., 38–39. Koncepcja ta w pewien sposób nawiązuje do stwierdzenia św. Augustyna, że Maryja wcześniej poczęła Chrystusa sercem niż ciałem (*Maria Christum prius mente quam ventre concepit*, św. Augustyn, *Sermo* 215,4), a zatem Jej wiara i miłość do Chrystusa uprzedziły sam moment fizycznego poczęcia Syna Bożego za sprawą Ducha Świętego. Por. G. Bartosik, *Maryja jako Matka Słowa Bożego oraz Nauczycielka i Matka w słuchaniu Słowa Bożego*, w: *Apostolat Słowa Bożego*, red. M. Kowalczyk, Warszawa 2010, 85.

Idąc za myślą św. Maksymiliana, który twierdził, że miłość oblubieńcza stworzeń ma swój prawzór w życiu wewnętrznym Trójcy Świętej³², również ks. Franciszek Blachnicki podkreśla, że prawzorem wszelkich relacji miłości wśród stworzeń są trzy Osoby Boskie. Pisze:

W życiu wewnętrznym Boga Trójjedynego trzeba szukać ostatecznego uzasadnienia oraz prawzoru tego prawa miłości mówiącego, że miłość oblubieńcza wzajemnego oddania się osób z istoty swej musi być życiodajna, płodna, macierzyńska. Dotykamy tutaj tajemnicy Ducha Świętego, Trzeciej Osoby Bożej, która od Ojca i Syna pochodzi jako owoc ich miłości³³.

Ksiądz Blachnicki, wychodząc z definicji objawienia, że Bóg jest miłością (1 J 4, 16), stwierdza, że należy tę miłość rozumieć tak: „Bóg posiada siebie w nieustannym daniu siebie”³⁴. W życiu wewnętrznym Trójcy Świętej Ojciec z Synem więc wzajemnie obdarowują się miłością.

Konsekwencją zaś tego wzajemnego dawania siebie pomiędzy Ojcem a Synem jest istnienie w Bogu Trzeciej Osoby – Ducha Przenajświętszego, który jest uosobionym „My” Ojca i Syna albo też uosobioną Miłością bądź owocem miłości Ojca i Syna³⁵.

W czasie ziemskiego życia Chrystus – Wcielone Słowo, objawia Ojca i żyje całkowicie dla Niego.

On – zaznacza ks. Blachnicki – jako Osoba Boża przeżywa w ludzkiej naturze, w imieniu nas ludzi to, co charakteryzuje Jego życie wewnątrztrynitarnie, wypełniając tym samym wszelką sprawiedliwość stosunku człowieka do Boga. Szczytowym momentem tego oddania się Chrystusa Ojcu, Jego miłości względem Ojca, jest Jego śmierć na krzyżu. W tym momencie dokonuje się przedziwna wymiana miłości. Syn oddaje wszystko Ojcu w ludzkiej naturze. Ojciec przyjmuje oddanie się Syna, oddając Mu siebie i przywracając Mu życie w zmartwychwstaniu. Godzina krzyża to spotkanie się dwóch szczytów miłości – i na podstawie ogólnego prawa miłości – to spotkanie musi być życiodajne. Owocem tego spotkania jest znów Duch Święty, ale tym razem wylany na człowieka jako dar nowego życia dla niego. Chrystus jako człowiek może odtąd zsyłać do serc ludzkich Ducha Świętego jako źródło nowego życia będącego owocem miłości krzyża³⁶.

Wiemy, że Pan Jezus, nauczając swoich apostołów, podkreślał, że szczytem miłości ludzkiej jest „oddanie życia za swoich przyjaciół” (J 15, 13) i że ktokolwiek chce Chrystusa naśladować na tej drodze miłości, musi wziąć swój własny krzyż i pójść za Mistrzem (por. Łk 9, 23).

Osobą, która najbardziej umiłowała Chrystusa i naśladowała Go w miłości, jest Jego Matka. O ile Jej oblubieńcza miłość do Chrystusa uprzedziła w czasie Jego ludzkie poczęcie, to Jej szczytem i najpełniejszym wyrazem stała się godzina Kalwarii. Ksiądz Franciszek Blachnicki podkreśla, że Maryja stała obok krzyża (por. J 19, 25) „jako Osoba, jako Oblubienica całkowicie przez miłość oddana Chrystusowi, całkowicie z Nim zjednoczona w cierpieniu, w cierpieniu z miłości za zbawienie świata i wszystkich ludzi. Chrystus swoją miłość oddania siebie ludziom skierował naj-

³² Por. św. Maksymilian M. Kolbe, dz.cyt., 683–684.

³³ F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, dz.cyt., 42–43.

³⁴ Tamże, s. 43.

³⁵ Tamże. Por. św. Maksymilian M. Kolbe, dz.cyt., 683; H.U. von Balthasar, *Teologika*, cz. 3: *Duch Prawdy*, Kraków 2005, 139–140.

³⁶ F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, dz.cyt., 43–44.

pierw ku Maryi stojącej pod krzyżem, która tę miłość przyjmowała we wzajemnym oddaniu w imieniu wszystkich ludzi³⁷. W tym kontekście Założyciel Oazy podkreśla, że pod krzyżem nastąpiło „spotkanie się dwóch szczytów miłości, *communio*, zjednoczenie miłości skierowane ku wspólnemu przedmiotowi troski i cierpienia, ku ludzkości grzesznej wyczekującej zbawienia”³⁸.

Podsumowując więc te rozważania, należy stwierdzić, że dla księdza Blachnickiego pierwszą zasadą mariologii i postawą całej misji Maryi w Bożej ekonomii zbawienia jest Jej oblubieńcza miłość do Chrystusa, której prawzorem jest trynitarna miłość Ojca i Syna. Szczytowym wyrazem tej miłości Maryi jest zjednoczenie z Synem w godzinie ofiary krzyżowej. W całej tej koncepcji ks. Blachnicki bardzo wiele czerpie z koncepcji św. Maksymiliana, zawartej zwłaszcza w niedokończonym artykule Gwardiana Niepokalanowa, podyktowanym sekretarzowi tuż przed aresztowaniem przez gestapo 17 lutego 1941 r. Ksiądz Blachnicki wprowadza jednak dwie zasadnicze zmiany. Po pierwsze, nazywa Maryję Oblubienicą Syna, a nie Ducha Świętego, tak jak Maksymilian. Po drugie zaś, nazywając Maryję – tak jak Maksymilian – szczytem miłości stworzonej, tytułu tego nie wiąże z Jej zjednoczeniem z Duchem Świętym (jak chciał tego o. Kolbe), ale ze zjednoczeniem z Chrystusem u stóp krzyża.

5. MARYJA NIEPOKALANA – NAJDOSKONALSZYM WZOREM CZŁOWIEKA ODPOWIADAJĄCEGO NA MIŁOŚĆ BOŻĄ

Ksiądz Franciszek Blachnicki, tak jak św. Maksymilian, zafascynowany był tajemnicą niepokalanego poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Inspirując się rozważaniami i apostołstwem o. Kolbego, postrzegał tajemnicę niepokalaności Maryi w dwóch aspektach: negatywnym i pozytywnym.

Aspekt negatywny to wolność od grzechu pierworodnego i wszelkiego grzechu uczynkowego, a więc – jak pisał ks. Blachnicki – wolność od „pokalania, czyli grzechu, który jest w swej istocie zwróceniem się ku sobie w odruch egocentryzmu, miłości własnej, samolubstwa, w odruchu uwarunkowanym przez pychę, czyli samo-ubóstwienie”³⁹. Ten aspekt wolności Maryi od grzechu i wszelkich zniewoleń stał się szczególnie aktualny w założonej przez niego Krucjacie Wyzwolenia Człowieka, gdzie Maryja jest ukazywana jak wzór pełnej chrześcijańskiej wolności w Duchu Świętym. Jak zaznacza ks. Piotr Kulbacki: „Franciszek Blachnicki, wskazując na Maryję, ukazywał Jej postawę jako wzór drogi wyzwolenia człowieka”⁴⁰. Założyciel Oazy podkreślał, że „odkupienie już się dokonało, od człowieka zależy przyjęcie go z wiarą tak jak Maryja (por. Łk 1, 45)”⁴¹.

³⁷ Tamże, 44.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, 36–37.

⁴⁰ P. Kulbacki, *Liturgia w formacji człowieka ku wolności. Studium w świetle myśli i dzieła ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2013, 84.

⁴¹ Tamże, 85.

Z kolei aspekt pozytywny niepokalanego poczęcia Maryi to „pełnia miłości polegającej na oddaniu siebie, to szczyt miłości stworzenia wracającego do Boga Stwórcy”⁴². Ksiądz Blachnicki nazywa Niepokalaną „osobowym szczytem odkupionej ludzkości, człowiekiem w pełni odkupionym i wyzwolonym, wzorem osobowym dla wszystkich ludzi, nowym człowiekiem, Nową Ewą u boku Chrystusa – Nowego Adama”⁴³. Posługując się słownictwem Soboru Watykańskiego II, Założyciel Oazy mówi, że „Niepokalana jest pełnym urzeczywistnieniem osoby powołanej do posiadania siebie w dawanii siebie, jest pełnym odnalezieniem siebie przez bezinteresowny dar z siebie”⁴⁴. Ten pozytywny aspekt tajemnicy niepokalanego poczęcia ks. Blachnicki nazywa oddaniem oblubieńczym, stąd nazywa Ją „Niepokalaną Oblubienicą Słowa”⁴⁵.

Powyższe rozważania prowadzą ks. Blachnickiego do ukazywania Niepokalanej Oblubienicy Słowa jako wzoru do naśladowania zarówno w aspekcie społecznym (Niepokalana – prawzorem Kościoła), jak i indywidualnym (Niepokalana – wzorem ucznia Chrystusa, nowego człowieka).

6. MARYJA PRAWZOREM KOŚCIOŁA (*TYPUS ECCLESIAE*)

Sobór Watykański II w VIII rozdziale Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* przypomniał, wywodzącą się od ojców Kościoła (zwłaszcza św. Ambrożego) naukę o tym, że Maryja jest prawzorem Kościoła w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem, stając się dla Kościoła wzorem dziewicy i matki⁴⁶. Ksiądz Blachnicki, idąc za nauczaniem Soboru i łącząc tę naukę ze swoim wykładem o Niepokalanej Oblubienicy Słowa, ukazuje Niepokalaną jako prawzór Kościoła w jego powołaniu oblubieńczym i macierzyńskim.

Samo pojęcie bycia prawzorem (*typus Ecclesiae*) Założyciel Oazy wyjaśnia krótko: „Aby zrozumieć, co to jest Kościół i co to znaczy być w Kościele, być Kościołem, wystarczy patrzeć na Maryję i odtwarzać w swoim życiu Jej postawę wobec Chrystusa”⁴⁷. A więc Maryja jest prawzorem Kościoła poprzez ukazywanie nam, jak powinna wyglądać nasza relacja do Chrystusa.

Niepokalana jest więc wzorem dla całej wspólnoty Kościoła. Tę wzorczość upatruje ks. Blachnicki przede wszystkim w postawie oblubieńczej. Tak to wyjaśnia:

Maryja jest [...] ukazana jako wzór, model i typ Kościoła najpierw jako Oblubienica. Co to znaczy? Każdy członek Kościoła musi być na wzór Maryi oddany Chrystusowi w sposób osobowy przez wiarę i miłość. Każdy ma przyjąć oddanie się jemu Chrystusa Oblubienica we wzajemnym oddaniu siebie w Duchu Świętym przez wiarę i miłość. Na tym polega bycie w Kościele, przynależność do niego, ale bycie Kościołem! Bo Kościół jest Oblubienicą Chrystusa – i to w poszczególnych swoich członkach, o ile one są oddane Chrystusowi w Duchu Świętym na wzór Maryi⁴⁸.

⁴² Tamże, 37. Myśl tę ks. Blachnicki zaczerpnął od św. Maksymiliana, por. św. Maksymilian M. Kolbe, dz.cyt., 684.

⁴³ Por. F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, dz.cyt., 37.

⁴⁴ Tamże, s. 37. Por. KDK 24 c.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Por. KK 63.

⁴⁷ Por. F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, dz.cyt., 46.

⁴⁸ Tamże, 46.

Po drugie, Maryja jako Matka Kościoła jest prawzorem Kościoła w macierzyństwie. Ksiądz Blachnicki wyjaśnia: „Podobnie jak Jej oblubieńcze oddanie się Chrystusowi na zasadzie prawa miłości jest życiodajne, płodne, macierzyńskie, tak samo oddanie się poszczególnych członków Kościoła Chrystusowi Oblubieńcowi staje się w Kościele zasadą jego życia i wzrostu. Kościół w całości, we wszystkich swoich członkach staje się Kościołem matką, Kościołem życiodajnym i płodnym. Kościół w nas, we wszystkich swoich członkach jest Kościołem matką, czyli inaczej mówiąc, jest podmiotem pośrednictwa zbawczego, pośrednictwa łask”⁴⁹.

Widzimy więc, tak jak w przypadku Niepokalanej Oblubienicy Słowa, Jej duchowe macierzyństwo jest konsekwencją postawy oblubieńczej w stosunku do Chrystusa, tak również dla duchowego macierzyństwa Kościoła fundamentem jest oblubieńcza miłość do Zbawiciela. Ksiądz Blachnicki wielokrotnie podkreśla, że Kościół „o tyle jest Matką, o ile jest Oblubienicą”⁵⁰. W konsekwencji macierzyństwo duchowe Maryi jest dla nas wzorem i zachętą do tego, by tak jak Ona troszczyć się o prawdziwe życie naszych braci i siostr w wierze, czyli o ich zbawienie i życie wieczne. Wtedy dopiero będziemy tworzyć żywy Kościół. Wtedy dopiero Kościół będzie w pełni na wzór Maryi duchową Matką swych dzieci, bo jak zaznacza ks. Blachnicki, „dzięki oddaniu się Chrystusowi Kościół jest pośrednikiem łask zbawienia i nowego życia, zarówno dla swoich członków, jak i dla ludzi pozostających poza nim”⁵¹.

7. MARYJA WZOREM NOWEGO CZŁOWIEKA

Celem ruchów odnowy Kościoła założonych przez ks. Franciszka Blachnickiego było wychowanie i uformowanie jego członków (zwłaszcza młodzieży) na wiernych, świadomych i zaangażowanych uczniów Chrystusa. W Akcie oddania Ruchu Niepokalanej Matce Kościoła, który to akt ksiądz Blachnicki nazywa: „naszym maryjnym wyznaniem wiary”⁵², Założyciel Oazy podkreśla, że całe to dzieło opiera się na zrozumieniu tajemnicy zjednoczenia z Niepokalaną w postawie oblubieńczego oddania się Chrystusowi „i nie ma ono innego celu, jak wychowywanie swoich uczestników do coraz głębszego zrozumienia i zrealizowania postawy posiadania siebie w dawaniu siebie Chrystusowi i braciom”⁵³.

Najdoskonalszym wzorem postawy nowego człowieka, jaki ks. Blachnicki stawia przed oczy serca wszystkim członkom Ruchu, jest Niepokalana. Uczy on: „Niepokalana jest wzorem takiego człowieka, w Niej został ten ideał w pełni urzeczywistniony. Wpatrując się w Nią, poznajemy nasze powołanie, powołanie osoby do posiadania siebie w dawaniu siebie, powołanie Oblubienicy przyjmującej Chrystusa Oblubieńca w Duchu Świętym. Niepokalana jest więc wzorem wychowawczym w oazowej pedagogii nowego człowieka. Nie jest tym wzorem bezpo-

⁴⁹ Tamże, 46–47.

⁵⁰ Tamże, 48.

⁵¹ Tamże, 48.

⁵² Tamże, 34.

⁵³ Tamże, 35.

średnio Chrystus – Nowy Człowiek, ale Niepokalana, bo Ona jest wzorem przyjęcia osobowego Chrystusa i zjednoczenia z Nim⁵⁴.

Niewątpliwie duży wpływ na taki model wychowawczy wywarł św. Maksymilian, który wielokrotnie przypominał swym braciom i członkom Rycerstwa Niepokalanej, że najdoskonalszym ideałem człowieka jest Niepokalana⁵⁵. Widzialnym przejawem przypominania sobie tej prawdy były figurki Niepokalanej, które w Niepokalanowie znajdują się w każdym dziale pracy i w każdej celi zakonnej, aby bracia, patrząc na nie, nieustannie przypominali sobie, do kogo mają się upodabniać.

Ksiądz Blachnicki wielokrotnie przypomina, że w formułowaniu modelu wychowawczego Oazy inspirował się św. Maksymilianem i jego nauczaniem. Pisze o tym do członków Ruchu z racji kanonizacji o. Kolbego, w której osobiście uczestniczył. Oto jego słowa:

Święty Maksymilian jest dla Ruchu i w ogóle dla współczesnego świata przede wszystkim tym, który wskazuje Niepokalaną jako urzeczywistniony ideał osoby, która wtedy odnajduje siebie, gdy czyni „bezinteresowny dar z siebie” (KDK 24c) [...]. Sam św. Maksymilian staje się wiernym odbiciem tego wzoru, wyrażając ideał i rzeczywistość swego życia w formule „bezgraniczne oddanie siebie”, co szczególnie zabyłło w jego śmierci w oświęcimskim bunkrze głodowym⁵⁶.

Innym aspektem, jaki Ruch Światło-Życie winien, zdaniem Sługi Bożego, przejąć od św. Maksymiliana, to maryjna droga odnowy moralnej Kościoła i Narodu. Tak ks. Blachnicki pisze na ten temat:

Święty Maksymilian jest autorem jeszcze innego «genialnego skrótu» ukazującego program odnowy, tak bardzo potrzebnej dziś naszemu narodowi i światu. Jest nim słynna formuła świętości – małe „w” równa się duże „W” (w=W), co oznacza: wola nasza – równa się woli Niepokalanej. Tak jak wola Niepokalanej najpełniej i najwierniej poddana jest i zrównana z wolą Chrystusa, tak my musimy wysilać się stale dla zrównania swej woli z wolą Niepokalanej. Na tym polega w praktyce oddanie się Niepokalanej, jest to równocześnie istota kultu maryjnego [...]. Tak pojęty kult maryjny jest radykalnym lekarstwem na niedomagania i braki polskiego kultu maryjnego [...]. Kult maryjny w formie propagowanej przez św. Maksymiliana może stać się potężną dźwignią życia moralnego Narodu. Ruch Światło-Życie, idąc za tą dodatkową inspiracją kanonizacji św. Maksymiliana, powinien z nową gorliwością podjąć te problemy, które zawsze pod nazwą „nowej kultury” wchodziły do oazowego programu formacyjnego i które znalazły swój wyraz szczególnie [...] w powołanej w 1979 r. Krucjacie Wyzwolenia Człowieka (zwanej też dziełem Niepokalanej, Matki Kościoła)⁵⁷.

⁵⁴ Tamże, 55–56.

⁵⁵ Św. Maksymilian M. Kolbe, dz.cyt., 573–574.

⁵⁶ F. Blachnicki, List z Rzymu (10.10.1982), w: tenże, *Charyzmat i wierność*, dz.cyt., 82. „W słowach takich jak Niepokalana, bezgraniczne oddanie się rozpoznajemy wyraźnie inspirację św. Maksymiliana Kolbego. Ujmował on tajemnicę Maryi szczególnie w aspekcie Jej Niepokalanego Poczęcia [...]. Niepokalana jest pełnym urzeczywistnieniem osoby powołanej do posiadania siebie w dawaniu siebie [...]. Niepokalana to oddanie bezgraniczne! Niepokalana jest więc osobowym szczytem odkupionej ludzkości, Człowiekiem w pełni odkupionym i wyzwolonym, wzorem osobowym dla wszystkich ludzi, Nowym Człowiekiem, Nową Ewą u boku Chrystusa – Nowego Adama” (por. tamże, s. 36–37). „Św. Maksymilian może nam w dużym stopniu dopomóc do tego, aby [...] wysiłki wychowawcze skoncentrować wokół żywego, porywającego przykładu swego życia i śmierci oraz do poznania najdoskonalszego modelu nowego człowieka, jakim jest Niepokalana” (tamże, 83).

⁵⁷ F. Blachnicki, List z Rzymu (10.10.1982), w: *Charyzmat i wierność*, dz.cyt., 83–84.

A więc widzimy, że maryjny model wychowawczy Oazy to nie wymiar po-
bożnościowo-uczuciowy, ale przede wszystkim konkretna walka z własnymi słabo-
ściami i grzechem, i oddawanie czci Panu Bogu i Maryi poprzez życie prawdziwie
chrześcijańskie.

Konkretną maryjną formą wychowawczą dla członków Ruchu Światło-Życie
stało się połączenie piętnastodniowych rekolekcji z piętnastoma tajemnicami różań-
ca. W ten sposób uczestnicy rekolekcji, rozważając każdego dnia inną tajemnicę,
uczają się od Maryi miłości do Jezusa i obłubieńczego oddania się Zbawicielowi.

Ksiądz Blachnicki tak charakteryzuje maryjny aspekt formacji w Ruchu Świa-
tło-Życie:

Cała praca wychowawcza, zwana także formacją podstawową, jest próbą odtworzenia postawy
Maryi wobec Chrystusa i dlatego Ona patronuje tej pracy jako Ta, która najdoskonalej słucha-
ła słowa Bożego i strzegła go. Dlatego towarzyszy tej pracy różaniec jako modlitwa, która uczy
nas z Maryją rozważać i odtwarzać w sobie tajemnicę Chrystusa. Figura Niepokalanej pojawia się
obok Pisma Świętego na stole, wokół którego gromadzi się wspólnota oazowa, aby rozważać
słowo Boże. W tym wyraża się zewnętrzna maryjność Ruchu, która zakorzeniona jest głębo-
ko w jego istocie, o ile jest on maryjną pedagogią nowego człowieka. Oprócz tego dąży się w Ru-
chu do wypracowania w jego członkach osobistej, modlitewnej więzi z Maryją, która jest dla nas
nie tylko wzorem, modelem formacyjnym, ale prawdziwą Matką, która rodzi i wychowuje w nas
nowego człowieka⁵⁸.

Podsumowując powyższe rozważania ukazujące Niepokalaną jako wzór nowe-
go człowieka, należy za ks. Blachnickim stwierdzić, że maryjny aspekt Oazy wyra-
ża się w „naśladowaniu i odtwarzaniu postawy Maryi”⁵⁹.

8. MARYJA MATKĄ KOŚCIOŁA

Trzecim istotnym elementem mariologii ks. Blachnickiego, obok omówio-
nego już aspektu obłubieńczego w stosunku do Chrystusa i wzorczości w stosun-
ku do Kościoła i poszczególnych chrześcijan, jest Jej duchowe macierzyństwo w sto-
sunku do Kościoła, wyrażone przez tytuł „Matka Kościoła”. Tytuł ten Maryi
w sposób uroczysty nadał Ojciec Święty Paweł VI 21 listopada 1964 r.⁶⁰ na zakoń-
czenie II Sesji Soboru Watykańskiego II. Uzasadniając teologicznie ten tytuł, papież
odwołał się do tego, że Maryja, będąc Matką Chrystusa (Głowy Kościoła), jest także
Matką członków Kościoła⁶¹.

⁵⁸ F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, dz.cyt., 56. „Maryja strzegła słowa Bożego, rozważała je w swoim sercu i wprowadzała je w życie. Nowy człowiek to człowiek, który żyje słowem Bożym, który słowo Boże czyni słowem życia [...]. Spoglądamy na Maryję po to, żeby lepiej zrozumieć, co to znaczy być uczniem Chrystusa, naśladować Go i wypełniać doskonale w życiu Jego słowo”. F. Blachnicki, *Błogosławieni, którzy słuchają słowa Bożego i strzegą go*. Homilia wygłoszona 6.11.1982 r. w Carlsbergu, w: *Oto Matka twoja*, Krościenko 2000, 18.

⁵⁹ F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, dz.cyt., 58.

⁶⁰ Zob. Paweł VI, *Przemówienie na zakończenie III Sesji Soboru Watykańskiego II* (fragment), Rzym 21 listopada 1964, w: *Matka Odkupiciela – Matką Kościoła*. Dokumenty. Na zlecenie Komisji Maryjnej Episkopatu Polski, Warszawa 1990, 209–213.

⁶¹ Por. tamże, 210–211.

Jak sam papież potem stwierdził, decydujący wpływ na ogłoszenie Maryi Matką Kościoła miała prośba Episkopatu polskiego zawarta w specjalnym Memoriale przedstawionym papieżowi przez kardynała Stefana Wyszyńskiego 15 września 1964 r.⁶². Nadanie tego tytułu było więc wyraźną odpowiedzią na prośby Kościoła polskiego.

Ideę macierzyństwa Maryi w stosunku do Kościoła zawiera też VIII rozdział Konstytucji o Kościele *Lumen gentium*. Choć nie ma tu wprost sformułowania „Matka Kościoła”, to jednak wiele fragmentów VIII rozdziału tejże Konstytucji mówi o macierzyńskich funkcjach, które Maryja pełni wobec pielgrzymującego Ludu Bożego. Według Soboru, Maryja jest „Matką członków Chrystusowych, ponieważ miłością swoją współdziałała w tym, aby wierni rodzili się w Kościele, którzy są członkami owej Głowy”⁶³. W innym miejscu Sobór wyjaśnia: „Kościół katolicki pouczony przez Ducha Świętego darzy Ją synowskim uczuciem czci jako Matkę najmiłszą”⁶⁴. Została też Ona nazwana przez ojców soborowych: „Matką ludzi, zwłaszcza wierzących”⁶⁵.

Sobór przypomina też, że „to macierzyństwo Maryi w ekonomii łaski trwa nieustannie [...]. Albowiem wzięta do nieba, nie zaprzestała tego zbawczego zadania, lecz poprzez wielorakie swoje wstawienictwo ustawicznie zjednuje nam dary zbawienia wiecznego. Dzięki swej macierzyńskiej miłości opiekuje się braćmi Syna swego pielgrzymującymi jeszcze i narażonymi na trudy i niebezpieczeństwa, póki nie zostaną doprowadzeni do szczęśliwej ojczyzny”⁶⁶.

W nauczaniu Soboru znajdujemy jeszcze jeden ważny tytuł wskazujący na duchowe macierzyństwo Maryi, mianowicie określenie, że Maryja jest „Matką w porządku łaski”⁶⁷. Jest on o tyle istotny, że ukazuje macierzyństwo duchowe Najświętszej Maryi Panny jako konsekwencję Jej uczestnictwa w dziele zbawczym Chrystusa. Oto słowa Soboru: „Błogosławiona Dziewica, przeznaczona od wieków łącznie z wcieleniem Słowa Bożego na Matkę Boga, stała się tu na ziemi, z postanowienia Opatrzności Bożej, Matką żywicielką Boskiego Odkupiciela, w sposób szczególny przed innymi szlachetną towarzyszką i pokorną służebnicą Pana. Poczynając, rodząc, karmiąc Chrystusa, ofiarując Go w świątyni Ojcu i współcierpiąc z Synem swoim umierającym na krzyżu, w szczególności zaiste sposób współpracowała z dziełem Zbawiciela przez wiarę, nadzieję i miłość żarliwą dla odnowienia nadprzyrodzonego życia dusz ludzkich. Dlatego też stała się nam matką w porządku łaski”⁶⁸.

Ksiądz Blachnicki, przyjmując ideę duchowego macierzyństwa Maryi i czyniąc ją jedną z centralnych idei w swej mariologii, uzasadnia tytuł „Matka Kościoła” w oryginalny sposób, nawiązując zarówno do tego ostatniego sformułowania Soboru, jak i do idei macierzyństwa oblubieńczego Maryi sformułowanej przez Scheebena.

Jak już o tym wyżej wspomnieliśmy, ks. Blachnicki, idąc za tym niemieckim teologiem, za pierwszą zasadę swojej mariologii uznaje miłość oblubieńczą Maryi w sto-

⁶² S. Wyszyński, *Zapiski „Pro memoria” z dn. 22.03.1965*; por. A. Micewski, *Kardynał Wyszyński Prymas i mąż stanu*, Paris 1982, 235.

⁶³ KK 53.

⁶⁴ KK 53.

⁶⁵ KK 54.

⁶⁶ KK 62.

⁶⁷ KK 61.

⁶⁸ KK 61.

sunku do Chrystusa, której konsekwencją jest Jej Boże macierzyństwo. Szczytem zaś tej miłości oblubieńczej Maryi do Zbawiciela jest Jej obecność pod krzyżem. Przypomnijmy, że ks. Blachnicki mówi, iż następuje tam „spotkanie się dwóch Osób w miłości oblubieńczej wzajemnego oddania siebie [...]. Jest to spotkanie się dwóch szczytów miłości, *communio*, zjednoczenie miłości skierowane ku wspólnemu przedmiotowi troski i cierpienia, ku ludzkości grzesznej wyczekującej zbawienia”⁶⁹.

To oblubieńcze zjednoczenie Chrystusa z Maryją w momencie śmierci Zbawiciela staje się przyczyną nowego życia. Ksiądz Blachnicki pisze: „Także tutaj wypełnia się prawo miłości: miłość wzajemnego oddania się osób musi być życiodajna, płodna, macierzyńska”⁷⁰.

To Oblubieńcze zjednoczenie Chrystusa z Maryją w godzinie Kalwarii owocuje nowym macierzyństwem Maryi – macierzyństwem w stosunku do umiłowanych uczniów Chrystusa. Oto słowa ks. Blachnickiego: „Maryja, stojąc pod krzyżem, w tym momencie stała się Matką wszystkich mających dostąpić odkupienia za cenę śmierci Chrystusa. Stała się Matką wszystkich żyjących i Matką Kościoła, dlatego że była oddana Chrystusowi, zwłaszcza w tej szczytowej godzinie miłości na krzyżu. Dlatego że była Oblubienicą Chrystusa – zjednoczoną z Nim przez miłość w dokonywaniu dzieła odkupienia – stała się Matką Kościoła. Słowa Chrystusa skierowane z krzyża do Maryi: „Niewiasto, oto syn Twój» i do Jana: «Oto Matka twoja» (J 19, 26. 27) [...] są słowami, które zwiastują, objawiają, co się stało. W ten sposób pojęte macierzyństwo Maryi wobec Kościoła ukazuje je jako rzeczywistość głęboko zakorzenioną w Jej osobowych relacjach do Chrystusa oraz jako Jej rzeczywisty udział w przekazywaniu nam nowego życia”⁷¹.

Ksiądz Franciszek Blachnicki podkreśla, że przedstawiony przez niego sposób wyjaśnienia tytułu „Matka Kościoła” ma konsekwencje praktyczne dla chrześcijańskiego życia i stanowi specyfikę mariologii Ruchu Światło-Życie. Oto jego słowa – ze względu na ich wagę i jasność wykładu przytaczamy obszerny fragment wykładu:

Macierzyństwo Boskie Maryi rozciąga się na Kościół, wspólnotę zbawionych. Maryja jest Matką wszystkich żyjących, Nową Ewą, Pośredniczką Łask oraz Matką Kościoła. W jaki sposób jednak Maryja, Matka Chrystusa staje się Matką Kościoła? Odpowiedź na to pytanie jest bardzo ważna i wypływają z niej daleko idące konsekwencje praktyczne dla życia chrześcijańskiego. W sposobie wyjaśnienia tego problemu tkwi też specyfika i pewna oryginalność mariologii naszego Ruchu. Tradycyjnie i popularnie wyjaśnia się macierzyństwo Maryi wobec Kościoła formułą: Matka Głowy, więc Matka członków [...]. Ta próba wyjaśnienia macierzyństwa Maryi wobec Kościoła nie jest zadowolająca. W tym ujęciu przede wszystkim nie widać, w jaki sposób Maryja miałaby jakiś bezpośredni udział w przekazywaniu nam nowego życia, raczej można by mówić o macierzyństwie w jakimś sensie moralnym. Jest rzeczą znamionną, że w dokumentach *Vaticanium II* nigdzie nie spotykamy się z taką próbą uzasadnienia macierzyństwa Maryi wobec Kościoła, natomiast jest mowa o tym, że Maryja przez swoją miłość współdziałała i współdziała ze swoim Synem w dziele naszego zbawienia i przez to jest naszą Matką. Akcent spoczywa więc na osobowej, oblubieńczej relacji Maryi do Chrystusa. To ujęcie łączy się z tym, że również Kościół nie jest nigdzie w dokumentach soborowych ukazywany jako przedłużenie tajemnicy

⁶⁹ F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, dz.cyt., 44. Por. F. Blachnicki, *Ewangelia wyzwolenia*, Krościenko 2001, 114.

⁷⁰ Tamże, 44.

⁷¹ Tamże, 44–45.

Wcielenia, ale jako przedłużenie namaszczenia Chrystusa Duchem Świętym i dzięki temu także w ujęciu Kościoła na pierwszy plan wysuwają się relacje osobowe do Chrystusa, które są konsekwencją otrzymania Ducha Świętego. Właściwa droga do uzasadnienia macierzyństwa Maryi wobec Kościoła prowadzi więc poprzez ukazanie tego macierzyństwa jako konsekwencji Jej Oblubieńczej relacji wobec Chrystusa, w sensie: Matka Kościoła, bo Oblubienica Chrystusa, w miejsce dawnej formuły: Matka Kościoła, bo Matka Chrystusa⁷².

Kontynuując uzasadnienie swej koncepcji, Sługa Boży posługuje się analogią zaczerpniętą z ludzkiego małżeństwa. Według niego tak jak w ludzkim małżeństwie owocem oblubieńczego oddania się nawzajem małżonków jest nowe życie, tak postawa Maryi, „postawa bezgranicznego oblubieńczego oddania się w miłości Chrystusowi jest źródłem Jej macierzyńskiej płodności w Ludzie Bożym”⁷³.

Dla ks. Blachnickiego macierzyństwo duchowe Maryi Oblubienicy winno być wzorem macierzyństwa duchowego Kościoła oblubienicy. Co więcej, stwierdza, że Kościół dobrze wypełni swą misję macierzyńskiej płodności, o ile będzie ściśle zjednoczony z Maryją, Oblubienicą i Matką Kościoła⁷⁴.

9. ODDANIE SIĘ NIEPOKALANEJ MATCE KOŚCIOŁA JAKO PRAKTYCZNY WYMIAR MARIOLOGII KS. FRANCISZKA BLACHNICKIEGO

Odczytanie potrójnej roli Maryi w historii zbawienia: jako Oblubienicy i Matki Chrystusa, jako wzoru i jako Matki Kościoła, prowadzi sługę Bożego ks. Franciszka Blachnickiego do praktycznego wniosku, którym jest wezwanie do oddania Niepokalanej Matce Kościoła siebie osobiście i dzieła Oazy.

U podstaw tego Aktu jest wizja Kościoła jako oblubienicy Chrystusa. Zdaniem ks. Blachnickiego istotą Kościoła jest *communio*, czyli zjednoczenie się wszystkich uczniów Chrystusa ze swym Mistrzem w miłości oblubieńczej⁷⁵. „Dokonuje się to w Duchu Świętym, który uzdalnia nas do otwarcia na przyjęcie Jezusa, do oddania Mu się przez wiarę i miłość”⁷⁶.

Osoba, która najdoskonalej i w pełni zrealizowała *communio* z Chrystusem jest Niepokalana Oblubienica Słowa. Dlatego Ona jest prawzorem oblubieńczej miłości zarówno dla całego Kościoła, jak i dla poszczególnych chrześcijan.

Co więcej, oblubieńcze zjednoczenie Maryi z Chrystusem w godzinie krzyża stało się przyczyną Jej macierzyństwa duchowego w stosunku do uczniów Chrystusa: „Ponieważ jesteś Niepokalaną Oblubienicą Słowa, zwłaszcza w zjednoczeniu się z Nim w szczytowej godzinie miłości na krzyżu, jesteś Matką wszystkich żyjących, Matką Kościoła”⁷⁷.

⁷² F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, dz.cyt., 39–41.

⁷³ Tamże, 34.

⁷⁴ Por. F. Blachnicki, *Kościół jako wspólnota*, Lublin 1992, 77–78.

⁷⁵ Por. F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, dz.cyt., 50–51.

⁷⁶ Tamże, 51.

⁷⁷ Tamże, 34.

Konsekwencją wyżej przeprowadzonego rozumowania jest wezwanie ks. Blachnickiego skierowane do wszystkich członków Ruchu Światło-Życie, aby oddali się oni bezgranicznie Niepokalanej, by Ona uczyła ich tej duchowej płodności, czyli całkowitego oddania siebie na służbę Bogu i braciom: „Wyznajemy [...], że zjednoczenie się z Tobą w tej postawie oblubieńczego oddania się Chrystusowi jest i pozostanie zawsze jedyną, prawdziwą i najgłębszą zasadą żywotności i płodności Kościoła. Kościół o tyle wraz z Tobą będzie Kościołem matką, o ile w poszczególnych swoich członkach będzie wraz z Tobą oblubienicą oddaną Panu w wierze i miłości”⁷⁸.

Dlatego celem Aktu oddania jest „wychowanie [...] uczestników do coraz głębszego zrozumienia i zrealizowania postawy posiadania siebie w dawaniu siebie Chrystusowi i braciom”⁷⁹, aby Kościół w nas i przez nas stawał się „Kościółem życiodajnym, Kościółem matką”⁸⁰.

Ksiądz Blachnicki w Akcie oddania prosi Niepokalaną Matkę Kościoła, aby przyjęła Ruch Światło-Życie za swoją „rzecz i własność”⁸¹. Chodzi bowiem o to, że „tkwiąc z Maryją w Chrystusie, myśląc i czując wraz z Nią jak Chrystus, nie można mieć innych planów i dążeń niż Chrystus”⁸². A to jest przecież najkrótsza recepta na osiągnięcie zbawienia.

Warto w roku 100-lecia objawień fatimskich [2017 r.] zaznaczyć jeszcze, że ks. Blachnicki w swoim liście ze stycznia 1982 r. nie tylko wezwał wszystkich członków Ruchu Światło-Życie do wypełniania żądań Matki Bożej z Fatimy („przyjmując i wypełniając orędzie fatimskie w naszej aktualnej sytuacji, wejdziemy na drogę pełnego zwycięstwa”⁸³), lecz także wskazał na bliskie pokrewieństwo maryjnego charyzmatu Ruchu Światło-Życie z kultem Niepokalanego Serca Maryi, które stanowi jedną z podstawowych treści orędzia fatimskiego. Pisał wówczas: „Maryjność Ruchu Światło-Życie wyraża się w tytule Niepokalana, Matka Kościoła, a jej symbolem jest statua na Kopieju Górcze w Krościenku. Uderzają w niej dwa elementy charakterystyczne: wyciągnięte w dół otwarte macierzyńskie dłonie i źródło wytryskujące u jej stóp. Czyż te dwa znaki nie wyrażają tego samego, co znak Serca Niepokalanego? Otwarte wyciągnięte dłonie to znak gotowości dawania płynącej z gotowości serca (mówimy: serce na dłoni). A źródło wody tryskającej to symbol nieustannego, życiodajnego dawania siebie stanowiącego istotę miłości. Czyż nie mamy więc do czynienia po prostu z eksplikacją – rozwinięciem i wydobyciem tego, co zawiera w sobie symbol Niepokalanego Serca?”⁸⁴.

⁷⁸ Tamże, 35.

⁷⁹ Tamże, 54.

⁸⁰ Tamże, 52.

⁸¹ *Akt oddania Ruchu Niepokalanej Matce Kościoła*, w: <http://www.warmia.oaza.pl/teksty-podstawa/16-akt-poswiecenia-ruchu-swiatlo-zycie> (dostęp: 11.04.2017).

⁸² Por. F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, dz.cyt., 60.

⁸³ F. Blachnicki, *List z Fatimy* (27.01.1982), w: *Charyzmat i wierność*, dz.cyt., 30.

⁸⁴ Tamże, 14–15.

10. ZAKOŃCZENIE

Mariologia sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego miała wymiar zarówno teoretyczny, jak i praktyczny. Przyjmując trzy podstawowe prawdy mariologiczne, mówiące o Najświętszej Maryi Pannie jako Oblubienicy Słowa Wcielonego, o Jej wzorczości w stosunku do Kościoła i o Jej duchowym macierzyństwie, ukazywał Jej nieodzowną rolę w budowaniu Kościoła żywego. Elementy maryjne i obecność Niepokalanej Matki Kościoła były i są bardzo istotne w programie formacyjnym i działalności Ruchu Światło-Życie.

Ksiądz Franciszek Blachnicki sam scharakteryzował oryginalność maryjnego charyzmatu Ruchu Światło-Życie. Pisał: „Oryginalność ta tkwi z pewnością w dokonanej syntezie między personalnym aspektem obrazu i kultu Maryi uwydatnionym tak silnie przez św. Maksymiliana Kolbego, a aspektem eklezjalnym, właściwym zarówno dla ujęcia starochrześcijańskiego jak i dla *Vaticanum II*. Uchwycenie istotnego związku pomiędzy miłością osobową oddania siebie, czyli miłością oblubieńczą, a tajemnicą przekazywania życia i zastosowania tego prawa miłości do wyjaśnienia tajemnicy Maryi i Kościoła stanowi zasadę formalną koncepcji maryjności Ruchu i w tym zawiera się z pewnością istotna nowość tego ujęcia. Istotne jest [...] wielorakie owocowanie tej koncepcji, zarówno w życiu jednostkowym, jak i w życiu Ruchu, i w życiu Kościoła i to pozwala mówić o pewnym charyzmacie. Jest to rzeczywiście idea ożywiająca i dlatego można ufać, iż pochodzi ona od Ducha, który ożywia, i od Tej, którą Duch posługuje się w dawaniu życia, którą uczynił Matką Słowa wcielonego i Matką Kościoła”⁸⁵.

Mimo takiej opinii sługa Boży ks. Blachnicki wciąż odczuwał niedosyt pogłębienia teologicznego swej koncepcji, dlatego jego pragnieniem było, aby na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim powołać do życia Zakład Mariologii Pastoralnej. Pragnął też napisać książkę o Niepokalanej Matce Kościoła: „Zrozumiałem, że tajemnica Niepokalanej – Matki Kościoła – to «charyzmat charyzmatu» – głoszenie tej tajemnicy musi znaleźć się coraz bardziej w centrum posługi! W Instytucie Praktycznej Eklezjologii musi powstać Zakład Mariologii Praktycznej = tu cała «zasada personalistyczna»! (cały czas szukałem miejsca dla tego aspektu!) – Trzeba napisać najpierw książkę o Niepokalanej Matce Kościoła! Matko zawieram Tobie to wszystko!”⁸⁶.

Nie udało się tego zrealizować ks. Franciszkowi Blachnickiemu, stąd zadanie to stoi nadal przed jego duchowymi dziećmi!

BIBLIOGRAFIA

Bartosik G., *Maryja jako Matka Słowa Bożego oraz Nauczycielka i Matka w słuchaniu Słowa Bożego*, w: *Apostolat Słowa Bożego*, red. M. Kowalczyk, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2010.

⁸⁵ F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, dz.cyt., 61–61.

⁸⁶ F. Blachnicki, *Zapiski z dn. 26.06.1985*, w: *Trzy nawrócenia*, dz.cyt., 71.

- Blachnicki F., *Kościół jako wspólnota*, Lublin: Wydawnictwo „Światło-Życie” 1992.
- Blachnicki F., *Trzy nawrócenia*, Katowice 1997.
- Blachnicki F., *Ewangelia wyzwolenia*, Krościenko 2001.
- Blachnicki F., *Charyzmat i wierność. Do Ruchu Światło-Życie z Obczyzny 1981–1984*, Kraków 2003.
- Delahaye K., *Maria, Typus der Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis der Väterlehre über Maria*, Wissenschaft und Wahrheit 12 (1949), 79–92.
- Kolbe, św. Maksymilian Maria, *Pisma*, t. 2, Niepokalanów 2008.
- Kulbacki P., *Liturgia w formacji człowieka ku wolności. Studium w świetle myśli i dzieła ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin: Polihymnia 2013.
- Kusz E., *Ksiądz Franciszek Blachnicki (24.03.1921–27.02.1987)*, Katowice 1997.
- Michalczyk T., *Niepokalana w tajemnicy Kościoła w nauczaniu Śl. Bożego ks. Franciszka Blachnickiego*, Salvatoris Mater 6 (2004), nr 1, 168.
- Scheeben M.J., *Die Bräutliche Gottesmutter*, Bearb. C. Feckes, Freiburg im Breisgau 1936.
- Wodarczyk A., *Życie ks. Franciszka Blachnickiego. Studia*, Oaza nr 2, 1999.
- Wodarczyk A., *Życie ks. Franciszka Blachnickiego. Kapłan*, Oaza nr 3, 1999.

MARIAN DEVOTION AND MARIOLOGY OF SERVANT OF GOD, FATHER FRANCISZEK BLACHNICKI

Summary

A Servant of God Franciszek Blachnicki (1921–1987) is one of the most distinguished figures in the Polish Church in the 20th century. His personality and work significantly contributed to the preservation of faith among Polish youth in a difficult period, when Poland, belonging to the so called community of socialist states, became the object of planned actions aiming at atheization of a young generation.

In this article the author synthetically describes Marian devotion of the Servant of God Franciszek Blachnicki, i.e. he attempts to point out what he taught about the Mother of God and what role he attributed to Her in the life of the Church, of individual Christians and particularly in the life of the works he initiated.

The article consists of two parts. First, the author presents a Marian aspect of fr. Franciszek Blachnicki's life. In the second part he presents his Mariology, which he himself described as a Marian charisma of the Light-Life Movement.

Key words: fr. Franciszek Blachnicki (1921–1987), Mariology, Marian devotion, Christian life, Catholic Church

Nota o Autorze

Ojciec **Grzegorz BARTOSIK** – prezbiter w Zakonie Braci Mniejszych Konwentualnych (łac. *Ordo Fratrum Minorum Conventualium*), doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej, profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, dyrektor (2009–2020) Instytutu Maryjno-Kolbiańskiego „Kolbianum” w Niepokalanowie – Ośrodka Naukowo-Badawczego WT UKSW, prezes Polskiego Towarzystwa Mariologicznego (2008–2017). Specjalizuje się w: teologii dogmatycznej (szczególnie: mariologia, pneumatologia, chrystologia), teologii środków społecznego komunikowania. W 2020 r. został ponownie prowincjałem warszawskiej prowincji Franciszkanów.

Kontakt e-mail: g.bartosik@uksw.edu.pl

KS. PIOTR KULBACKI

Instytut Nauk Teologicznych

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

PARAFIA WEDŁUG EKLEZJOLOGII *VATICANUM II*

Słowa kluczowe: parafia, wspólnota, ewangelizacja, katechumenat, misja, Eucharystia

1. Wstęp. 2. Wspólnota zamieszkania i życia religijnego. 3. Ewolucja parafii. 4. Kościół wspólnotą zbawienia. 5. Zgromadzenie Eucharystyczne sakramentem Kościoła. 6. Parafia a Kościół lokalny. 7. Personalistyczny wymiar wspólnoty lokalnej. 8. Ewangelizacyjno-katechumenalny charakter parafii. 9. Proces pokoleniowy. 10. Instytucjonalne punkty odniesienia. 11. Zakończenie

1. WSTĘP

Na pytanie, co szczególnie w myśli soborowej charakteryzuje parafię, najczęściej udzielana jest skrótowa odpowiedź: „parafia jest wspólnotą wspólnot”. To lakoniczne określenie wymaga jednak pogłębienia teologicznego, gdyż zbyt łatwo jest ono zredukowane do płaszczyzny opisywanej w naukach społecznych jako zbiór małych grup, których rola wynika z naturalnych prawideł rządzących życiem ludzkim. Socjologiczne rozumienie parafii jako „wspólnoty wspólnot” może być zbyt skoncentrowane na określeniu operacyjnym, nie ujawniającym jeszcze pełni teologicznego znaczenia parafii i jej dynamiki ewangelizacyjnej¹. Mówiąc o współczesnej parafii, należy sięgnąć do historycznie kształtujących ją konstytutywnych elementów.

2. WSPÓLNOTA ZAMIESZKANIA I ŻYCIA RELIGIJNEGO

Etymologia polskiego wyrazu „parafia” wywodzi go z greckiego *paroikia* (łac. *paroecia*), pochodzącego od czasownika *paroikein*, oznaczającego „mieszkać obok” i rzeczownika *paroikos*, oznaczającego sąsiada – obcego, który osiedlił się w danej miejscowości. Stary Testament używał słowa *paroikos* na określenie obcego, który zamieszkał w ziemi izraelskiej i na określenie Żydów podczas ich przebywa-

¹ Por. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa 1977, 27; J. Mariański, *Życie parafii*, Wrocław 1984, 7.

nia w ziemi egipskiej. Termin ten jest także odnoszony do ziemskiej wędrówki Izraela. W Nowym Testamencie i w literaturze patrystycznej *paroikia* oznacza doczesny stan przebywania Kościoła na ziemi – na obczyźnie, co stanowi antytyp ojczyzny wiecznej (por. 1 P 1, 17)².

Powstanie chrześcijańskiej wspólnoty eklezjalnej gromadzącej się wokół apostołów nadało terminowi *paroikia* nowe znaczenie. Już w czasach św. Klementa Rzymskiego († 101)³ termin ten odnoszono do gminy chrześcijańskiej, na czele której stał biskup. Tak określano Kościół istniejący w danym miejscu, w którym wokół biskupa i jego prezbiterium było skoncentrowane życie religijne. Termin ten był synonimem później ukształtowanego pojęcia diecezji⁴.

Od III w., gdy wraz z rozszerzaniem się chrześcijaństwa powstawały w ośrodku pomocnicze w miastach, tzw. kościoły tytularne (*tituli*) na przedmieściach oraz ośrodki na wsiach, termin *paroikia* zaczęto stosować przede wszystkim do nich. Na ten pomocniczy charakter wskazywało wysyłanie do nich przez biskupa prezbiterów na niedziele i święta, a główne obchody liturgiczne gromadziły wiernych pod przewodnictwem biskupa w jego kościele. Dalszy rozwój społeczności chrześcijańskiej prowadził do tworzenia ośrodków życia religijnego ze stałymi prezbiterami, którzy oczywiście byli podlegli biskupowi⁵.

3. EWOLUCJA PARAFII

W najstarszym opisie liturgii niedzielnej, podanym w połowie II w. przez św. Justyna, znajdujemy obrzęd odesłania katechumenów po czytaniach i homilii i ewentualnie modlitwach wstawienniczych⁶. Podobnie odsyłano pokutników i innych niedopuszczonych do udziału w Eucharystii⁷. Jako relikw pozostął w mszale przedsoborowym podział na tzw. mszę katechumenów i mszę wiernych⁸. Stanowi to świadectwo stałego i powszechnego w pierwszych wiekach zjawiska obecności katechumenów będących w procesie włączania ich do Kościoła. Wierni na każdym zgromadzeniu mogli być świadkami owoców ewangelizacji i procesu formacji katechumenów. Umacniało to w każdą niedzielę świa-

² Por. R. Kamiński, *Parafia*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, 587.

³ Por. Cz. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, 225; zob. J. Pałucki, *Klemens I Rzymski*, EK 9 kol. 105–107.

⁴ Por. R. Kamiński, *Parafia miejscem realizacji duszpasterstwa*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. tenże, Lublin 2002, 12.

⁵ Tamże.

⁶ Por. Justyn Męczennik, *Apologia*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, 96–97.

⁷ Por. *Konstytucje apostołskie, Księga VIII*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982, 349.

⁸ Por. P. Kulbacki, *Modlitwa powszechna jako modlitwa wiernych*, *Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne* 57 (2010), z. 1, 145; 154.

domość misyjnego charakteru Kościoła i ujawniało istnienie więzów wspólnoty wiernych i jeszcze nieochrzczonych.

Postępy ewangelizacji i wzrost liczby mieszkańców dotychczasowego imperium rzymskiego oraz przyjmowanie chrztu przez kolejne kraje stymulowało rozwój sieci parafialnej. Jej podstawą było sprawowanie liturgii w kościołach i kaplicach, z którymi było związane duchowieństwo utrzymujące łączność z biskupem i kościołem biskupim. Zagęszczanie sieci parafialnej skorelowane było z określaniem terenu prowadzenia duszpasterstwa i wprowadzaniem prawnych regulacji dotyczących prowadzenia posługi, jej zakresu, sposobów utrzymywania duchowieństwa oraz potrzebnych do życia religijnego środków materialnych. W VI w. sieć parafialna objęła cały chrześcijański Zachód i stała się oczywistym elementem życia Kościoła⁹.

W epoce średniowiecznego porządku feudalnego w społeczeństwie ochrzczonych, gdy dotychczasową funkcję katechumenalną domyślnie złożono na barki rodziców, zakładano całkowitą skuteczność domowego wychowania religijnego¹⁰. Parafia stała się miejscem indywidualnego uświęcenia. Zapominano o roli wspólnoty Kościoła w pośrednictwie zbawczym, przez co widziano w parafii jednostkę administracji kościelnej związaną ze strukturą feudalną i uzależniającą począwszy od strony materialnej, jej funkcjonowanie, od świeckich fundatorów¹¹.

Reforma gregoriańska u początków w II tysiącleciu, chcąc chronić strukturę życia Kościoła od zbyt wielkiej zależności od świeckich feudałów, spowodowała wyodrębnienie klasy duchownych. Kościół jawił się jako *societas perfecta* zorganizowana hierarchicznie pod władzę papieża, co utrwalało dualizm kler-laikat. Proces ten pogłębiała późniejsza reakcja na reformację, akcentująca w obrazie Kościoła element instytucji i władzy; aż do XIX w. eklezjologia coraz bardziej przybierała charakter „hierarchologii”¹². Z drugiej strony doniosłość reformy gregoriańskiej polegała m.in. na przywróceniu dyscypliny kleru i postulowaniu wspólnotowych form jego życia i posługi zarówno w parafiach miejskich, jak i wiejskich, co także dziś ponawiają dokumenty *Vaticanum II* i posoborowe¹³.

W Polsce rozwój osadnictwa w XII–XIII w. spowodował wielki rozwój sieci parafialnej, stanowiącej punkt odniesienia nie tylko życia liturgicznego, ale budowania więzi społecznych na bazie apostołstwa licznych bractw, szkół i szpitali¹⁴. Jakąś analogią tej koncepcji, przy nowoczesnym dowartościowaniu roli laikatu na przełomie XIX i XX w., stanie się oparte na strukturze parafialnej podejmowanie apostołstwa prowadzonego przez świeckich, przy czym w początkach ubiegłego stulecia w dalszym ciągu uważano, iż laikat wymaga tylko uzupełnienia jego formacji apostołskiej, gdyż zakładano naturalną głęboką podstawową formację chrześcijańską¹⁵.

⁹ R. Kamiński, *Parafia miejscem realizacji...*, dz.cyt., 14.

¹⁰ Por. F. Blachnicki, *Losy katechumenatu w ciągu dziejów*, w: tenże, *Sympatycy czy chrześcijanie?*, Kraków 2016, 83.

¹¹ R. Kamiński, *Parafia miejscem realizacji...*, dz.cyt., 15.

¹² Por. M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2, Warszawa 1988, 134 n; F. Blachnicki, *Istotne cechy ruchu eklezjalnego*, w: tenże, *Charyzmat Światło-Życie*, Kraków 2010, 8.

¹³ Por. R. Kamiński, *Parafia miejscem realizacji...*, dz.cyt., 16.

¹⁴ Por. tamże, 17.

¹⁵ Por. F. Blachnicki, *Pedagogia ministrancka*, Warszawa 2011, 106–107.

Umacniając społeczną rolę parafii od XIV do XVI w., nadano jej prawny status wyodrębnionej jednostki organizacyjnej Kościoła, czemu jednak nie zawsze towarzyszył rozwój życia religijnego. Stała się ona źródłem dochodów proboszczów, obowiązki duszpasterskie przerzucających na nisko opłacanych wikariuszy. Zjawiska te korelowały z niskim poziomem wykształcenia kleru parafialnego. Sytuacja taka sprzyjała rozpowszechnianiu się reformacji.

Dlatego w XVI w. Sobór Trydencki wprowadził obowiązek rezydencji i osobistego zaangażowania w duszpasterstwie zarówno biskupów, jak i proboszczów. Sobór uporządkował zagadnienie terytorium parafii, jej kościoła i beneficjum, praw i obowiązków proboszcza oraz formacji duchowieństwa. Jednak w dokumentach *Tridentinum* jawi się obraz parafii nie tyle jako wspólnoty, ile instytucji, w której udziela się sakramentów i naucza prawd wiary, a na proboszczu spoczywa odpowiedzialność za parafian. Charakter przynależności do parafii został określony w sposób instytucjonalny: terytorium, proboszcz osobiście znający parafian, świątynia, czynności parafialne w tym administrowanie (posługa) sakramentów. Zostały zatem zdefiniowane trzy konstytutywne elementy parafii – określona grupa wiernych (na zasadzie terytorialnej), własny kościół do sprawowania liturgii i własny duszpasterz. Chodziło o umożliwienie bezpośrednich kontaktów proboszcza z wiernymi (jednak w praktyce miało to najczęściej charakter kontaktów instytucjonalnych, a nie osobowych). Dlatego Sobór Trydencki wskazał także potrzebę podziału parafii na mniejsze. Niestety, trydencki katechizm kardynała Roberta Bellarmina, który umocnił w eklezjologii na kilka stuleci koncepcję centralistyczną i jurydyczną, potraktował parafię przede wszystkim jako najniższy szczebel organizacyjny Kościoła, mający na celu opiekę duszpasterską na wiernymi. Wypracowane w owym okresie instytucjonalne elementy, znajdują swe odbicie w dzisiejszym prawie kanonicznym¹⁶.

Nowożytny koncepcje oświeceniowe i deistyczne w życiu społecznym położyły akcent na autorytet moralny Kościoła, a nie na jego charakter historiozbowczy. Dlatego parafia stawała się przede wszystkim jednostką administracyjną szerzącą oświatę i moralność, a dopiero w drugim rzędzie widziano w niej społeczność wiary i liturgii¹⁷.

Industrializacja w XIX w. i towarzyszące jej migracje do wielkich miast powodowały wyobcowanie wiernych z oddziaływania parafii¹⁸. Powiększanie świątyń i liczby kapłanów posługujących w nich umożliwiało działalność wielu organizacjom religijnym, sprzyjając kultywowaniu subiektywnych form pobożności¹⁹. Swoistym echem tej epoki są spotykane w kilku krajach (także zdarza się w Polsce) parafie, które zdają się przypominać dom kultury, dający odpowiedź na naturalne zapotrzebowanie lokalnej społeczności, ale w których głoszenie słowa Bożego,

¹⁶ Por. R. Kamiński, *Parafia miejscem realizacji...*, dz.cyt., 18–20

¹⁷ Por. F. Blachnicki, *Konieczność odnowy liturgii na tle jej tradycyjnej koncepcji*, w: tenże, *Jaka odnowa liturgii?*, Kraków 2015, 26.

¹⁸ Por. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, 49–63.

¹⁹ Por. R. Kamiński, *Parafia miejscem realizacji...*, dz.cyt., 20.

przecież żywe i skuteczne²⁰, schodzi na drugi plan wobec innych aktywności, a liturgia zostaje przyćmiona festynem parafialnym.

Dopiero na przełomie XIX i XX w. przewyciężono koncepcję wielkich parafii z wielkimi kościołami i powrócono do trydenckiej idei budowania naturalnych i nadprzyrodzonych więzi wspólnotowych w parafiach. Pojawiła się wyraźna świadomość, iż parafie są nie tylko okręgami duszpasterskimi, ale podstawowymi ośrodkami życia liturgicznego i religijnego. Eklezjologiczne koncepcje wypracowane w XIX w. w szkole tybińskiej zaowocowały w okresie międzywojennym przewyciężeniem jurydycznego i socjologicznego rozumienia parafii na rzecz widzenia w niej rzeczywistości nadprzyrodzonej – komórki Ciała Chrystusowego. Oznaczało to, że ośrodkiem życia parafii powinna być msza św., a sakramenty i błogosławieństwa źródłami nadprzyrodzonego życia.

Natomiast po II wojnie światowej podjęto dyskusję, w jakim stopniu to, co dotyczy Kościoła powszechnego, można odnieść do diecezji, a nawet do parafii. Badania m.in. Andrzeja Jungmanna, Franciszka Xawerego Arnolda czy Karola Rahnera oraz Encyklika Piusa XII *Mystici Corporis* w okresie przedsoborowym rozwijały teologię wspólnoty. Jednak dopiero rozwój biblijnej teologii ludu Bożego (D.M. Coster, N.A. Dahl, L. Cerfaux) dowartościował rozumienie Kościoła jako wspólnoty – *communio sanctorum*. Dlatego posoborowe teologiczno-pastoralne ujęcie parafii nie jest skoncentrowane wyłącznie na instytucjonalnej stronie opieki duszpasterskiej nad wiernymi, ale przede wszystkim na wydarzeniu Kościoła i wspólnotcie zbawczego działania Chrystusa²¹.

4. KOŚCIÓŁ WSPÓLNOTĄ ZBAWIENIA

Konstytucja dogmatyczna o Kościele podkreśla, iż „podoabało się [...] Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wyłączeniem wszelkich wzajemnych powiązań, lecz ustanowić ich jako lud, który uznałby Go w prawdzie i Jemu święcie służył”. W tym celu Bóg wybrał sobie lud, który przeprowadził od niewoli ku wyzwoleniu i zawarł z nim przymierze oraz przygotowywał do nowego, doskonałego przymierza w Chrystusie poprzez Jego Misterium Wcieleńia i Misterium Paschalne²². Kościół nowego przymierza był prefigurowany w Starym Przymierzu²³. Kardynał Józef Ratzinger, późniejszy papież, precyzował, iż „słowo *ecclesia* – «Kościół» stanowi nowotestamentalną odmianę i reinterpretację

²⁰ Por. S. Dyk, *Homiletyka – nauka w służbie ewangelizacji, liturgii i chrześcijańskiego życia*, w: *Teologia pastoralna nauką w służbie nowej ewangelizacji*, red. Cz. Krakowiak i in., Lublin 2010, 85–105; Z. Głowacki, *Sakramentalność liturgii słowa Bożego we mszy świętej*, *Roczniki Teologiczne* 63 (2016), z. 8, 5–19; B. Migut, *Celebracja liturgiczna jako locus homilii*, *Roczniki Teologiczne* 64 (2017), z. 8, 83–95.

²¹ Por. R. Kamiński, *Parafia miejscem realizacji...*, dz.cyt., 20–22; F. Blachnicki, *Istotne cechy* s. 10; szerzej zob. tenże, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Warszawa 2015 [dalej w skr. TPO II], 199–222.

²² Por. KK 9.

²³ Por. KK 2–3.

starotestamentalnego terminu «lud Boży». Używa się go, ponieważ w swej treści zawiera myśl, że dopiero nowe narodzenie w Chrystusie z nie-ludu czyni lud²⁴.

Należy przy tym podkreślić, iż ten społeczny wymiar zbawczych planów Bożych ma charakter wybitnie personalistyczny – osobowego spotkania z Chrystusem w Jego słowie, w wierze i w sakramencie. W tym zbawczym dialogu Bóg, będąc absolutnie suwerenny, nigdy nie narusza wolności wyboru człowieka²⁵.

Konstytucja *Lumen gentium*, w celu ukazania natury Kościoła, przywołuje starotestamentalne opisy zgromadzenia (*qahal*) ludu Bożego (por. Lb 20, 4; Pwt 23, 2nn; Ne 13, 1), nazywając Izrael wędrujący przez pustynię Kościołem Bożym – *Dei Ecclesia*²⁶. Formowanie tego ludu miało charakter liturgiczny – początkowo rodzinny obchód upamiętniający Exodus; następnie ukonstytuowanie ludu Bożego poprzez Przymierze pod Synajem czy odnowienie Przymierza za czasów Nehemiasza znalazły swą kontynuację w rodzinnej i świątynnej celebracji Paschy. Słowo, odpowiedź ludu, złożenie ofiary i uczta ofiarna stały się dla Jezusa paradygmatem ustanowienia Eucharystii – uobecniającej Jego zbawcze Misterium Paschalne²⁷.

5. ZGROMADZENIE EUCHARYSTYCZNE SAKRAMENTEM KOŚCIOŁA

Posoborowa eklezjologia eucharystyczna²⁸ zwraca uwagę na to, iż Dzieje Apostolskie, opisując życie pierwszej wspólnoty, wskazują, iż włączeni do niej przez chrzest „trwali [...] w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (por. Dz 2, 42). Święty Paweł, pisząc List do Koryntian, gromadzących się na sprawowanie Eucharystii, określił ich mianem Kościoła (por. 1 Kor 11, 17–27). Eucharystia stała się podstawowym elementem tożsamości eklezjalnej, co potwierdzają starożytny akta z procesów męczenników z północnoafrykańskiej Abiteny zeznających, iż nie wyobrażają sobie przynależności do Chrystusa bez uczestnictwa w niedzielnej liturgii²⁹.

Dlatego Sobór wskazuje, iż Kościół urzeczywistnia się w liturgii, a podstawowym znakiem widzialnym Kościoła jest zgromadzenie eucharystyczne³⁰. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele czytamy, że „Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem

²⁴ Por. J. Ratzinger, *Eklezjologia II Soboru Watykańskiego*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów. Opera Omnia*, t. VIII/1, Lublin 2013, 249.

²⁵ Por. KKK 1087–1083; P. Kulbacki, *Liturgia Kościoła miejscem spotkania suwerennego Boga z wolnym człowiekiem*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 18 (2009), 147–156.

²⁶ Por. KK 9; *Biblia Tysiąclecia*, Poznań: Pallottinum 2000, Wyd. 5; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. 1: *Stary Testament*, Poznań 1982, Wyd. 2.

²⁷ Zob. B. Nadolski, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, Poznań 1981, 25–34.

²⁸ Por. P. Kulbacki, *Eklezjologia eucharystyczna*, w: *Studia liturgiczne*, t. 14: *Eucharystia – tajemnica celebrowana*, red. W. Pałęcki, A. Megger, Lublin 2018, 11–19.

²⁹ Por. P. Kulbacki, *Eucharystia i ewangelizacja młodzieży*, Łódź 1998, 88–89.

³⁰ Por. KK 26.

i jedności całego rodzaju ludzkiego”³¹. Tak określone pojęcie Kościoła jako sakramentu (*prasadamentu*) odwołuje się nie tyle do potwierdzonej przez Sobór Trydencki teologii sakramentów późnego średniowiecza, ile do starożytnej koncepcji misterium sięgającej czasów Ojców Kościoła³². Konstytucja mówi o nowym Izraelu jako Kościele Chrystusa – *Ecclesia Christi* (por. Mt 16, 18), będącym według św. Cypriana, „dla wszystkich i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem [...] zbawczej jedności” (*inseparabile unitatis sacramentum*)³³.

Tym samym określeniem posługuje się Konstytucja o liturgii, która akcentując społeczną naturę czynności liturgicznych, podkreśla, iż „nie są [one] prywatnymi czynnościami, lecz uroczyste sprawowanymi obrzędami Kościoła, który jest «sakramentem jedności», czyli ludem świętym, zjednoczonym i zorganizowanym pod zwierzchnictwem biskupów”³⁴. Czynności liturgiczne wyrażają naturę Kościoła, są wykonywane przez całe Ciało Kościoła, czyniąc je widocznym. Innymi słowy, Kościół jako *sakrament* wyraża się przez czynności liturgiczne³⁵. Dlatego J. Ratzinger w swojej refleksji nad eklezjologią *Vaticanum II* zauważa, iż Sobór „obok słowa «lud Boży» na pierwszy plan wysunął inne, drugie istotne dla Kościoła określenie: Kościół jako sakrament. Jesteśmy wierni soborowi tylko wtedy, kiedy obydwie te centralne sformułowania jego eklezjologii, sakrament i lud Boży, czytamy łącznie i rozumiemy je jako nieodłączne od siebie. Widać tutaj jak dalece sobór jest jeszcze przed nami: idea Kościoła jako sakramentu nie bardzo doszła do naszej świadomości”³⁶.

Oznacza to, iż Kościół może być definiowany tylko przez pryzmat liturgii, a jego epifanię stanowi celebrowanie Eucharystii. Zrozumiałe się staje, iż na „sakramentalny” charakter parafii jako znaku Kościoła wskazuje fakt, iż z 33 tekstów soborowych wzmiankujących o parafii, aż 10 z nich jest związanych z nauczaniem o Kościele powszechnym. Zarazem należy zwrócić uwagę za J. Ratzingerem, iż Konstytucja o liturgii nie mówi, iż „Kościół jest cały w każdej celebrującej Eucharystię wspólności”, lecz „Kościół Chrystusa jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zgromadzeniach wiernych, które, o ile trwają przy swoich pasterzach, nazywane są w Nowym Testamencie Kościołem”³⁷. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary w liście do biskupów *Communione notio* podkreślał, iż pojawiające się błędne interpretacje marginalizujące jedność i powszechność Kościoła, a widzące w sprawowaniu Eucharystii celebrowanie całości misterium Kościoła³⁸. W parafii przepowiada się

³¹ KK 1; por. KK 9, 48; Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (22 II 2007), n. 16.

³² Por. TPO II, s. 231–244; zob. Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980. S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, Kraków 2002, 26–27; W. Pałęcki, *Rok liturgiczny Pascha Chrystusa*, Sandomierz 2006, 89–93.

³³ Por. KK 9; J. Ratzinger, *Kościół jako sakrament zbawienia*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów...*, dz.cyt., 222–225.

³⁴ KL 26.

³⁵ Por. KKK 1136; KL 26; P. Kulbacki, *Liturgia w formacji człowieka ku wolności*, Lublin 2013, 214; zob. TPO II, 327–328, 380.

³⁶ J. Ratzinger, *Eklezjologia II Soboru Watykańskiego...*, dz.cyt., 250.

³⁷ Por. KL 26; J. Ratzinger, *Eklezjologia II Soboru Watykańskiego*, dz.cyt., 240–241.

³⁸ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach*

słowo Boże, sprawuje Eucharystię i inne sakramenty oraz żyje w miłości braterskiej. Parafii przewodniczy prezbiter w imieniu biskupa, w niej dokonuje się autentyczne spotkanie z Chrystusem i z Kościołem w sposób bezpośredni i rzeczywisty. Celebrowanie Eucharystii, stanowiące epifanię Kościoła, nie oznacza, że jest ona diecezją w miniaturze czy jej jednostką administracyjną. Parafia jest częścią wspólnoty diecezji, przez co pozostaje we wspólnocie z Kościołem powszechnym.

Istotny wkład w pogłębienie nauczania soborowego postrzegającego parafię w kontekście Kościoła lokalnego zawdzięczamy ks. Franciszkowi Blachnickiemu. Odwołując się do scholastycznego ujmowania sakramentu jako widzialnego znaku spotkania z rzeczywistością niewidzialną, stwierdzał, iż czynności liturgiczne są takim znakiem (*sakramentem*), który oznacza Kościół i sprawia Kościół, czyli są „sakramentem «Kościola-sakramentu»”. Takie pozornie paradoksalnie brzmiące sformułowanie wywiódł m.in. z Konstytucji o liturgii, podkreślającej, iż pierwszeństwo należy przyznawać „celebracji wspólnotowej z obecnością i czynnym udziałem wiernych”³⁹. Ten wybitny polski teolog Kościoła-*communio* akcentował, iż w liturgii nie chodzi o pojedyncze znaki czy akty liturgiczne, lecz o celebrację wspólną zgromadzenia liturgicznego. To właśnie czyni je skutecznym znakiem Kościoła. Potwierdzają to inne dokumenty soborowe, mówiące o potrzebie tworzenia parafii w Kościele lokalnym. Konstytucja o liturgii podkreśla, iż funkcjonują one pod przewodnictwem duszpasterza zastępującego biskupa i „w pewien sposób przedstawiają [...] widzialny Kościół ustanowiony na całej ziemi”. Dlatego postulat pogłębienia życia liturgicznego i jego związku z biskupem oraz dążenia „do rozkwitu poczucia wspólnoty parafialnej, zwłaszcza w zbiorowym celebrowaniu niedzielnej mszy świętej”⁴⁰ ma głębokie znaczenie eklezjologiczne⁴¹.

Należy tu zaznaczyć, iż Sobór, widząc w liturgii „szczyt, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródło, z którego wypływ cała jego moc”⁴² zarazem wskazuje na wymiar ewangelizacyjny i misyjny parafii, gdyż „liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła. Zanim bowiem ludzie będą się mogli zbliżyć do liturgii, muszą być wezwani do wiary i nawrócenia”⁴³.

6. PARAFIA A KOŚCIÓŁ LOKALNY

Ukazany powyżej obraz „misterium Kościoła-sakramentu” pozwala zrozumieć, dlaczego Ojcowie *Vaticanum II*, nie podejmując zagadnienia parafii w sposób systematyczny, wskazywali na nią w kontekście eklezjologii Kościoła powszechnego i Kościoła partykularnego. Kościół powszechny istnieje w Kościołach lo-

Kościola pojętego jako komunია «Communio notio» (28 V 1992), n. 1, 11; Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 15.

³⁹ Por. KL 27.

⁴⁰ Por. KL 42.

⁴¹ Por. TPO II, 380–381.

⁴² Por. KL 10.

⁴³ KL 9.

kalnych, a Kościoły lokalne istnieją w Kościele powszechnym⁴⁴. Kościół lokalny stanowi znak Kościoła powszechnego. Ten znak wyraża się poprzez biskupa, celebrowanie Eucharystii i względnie stała społeczność wiernych⁴⁵. Dlatego, chociaż parafia w teologicznym sensie nie stanowi Kościoła partykularnego, to, jak podkreślał F. Blachnicki, można w niej odnaleźć elementy konstytutywne Kościoła lokalnego. Dzięki parafii, w której prezbiter reprezentuje biskupa, Kościół może być bezpośrednio widocznym znakiem urzeczywistniania pośrednictwa zbawczego⁴⁶.

Parafia jest wspólnotą ludzi zjednoczonych mocą ofiary Eucharystycznej w Duchu Świętym – dawcy wiary i miłości. To On buduje relacje międzyludzkie kształtujące świadomość przynależności do wspólnoty zbawienia.

Mówiąc o parafii stanowiącej część Kościoła partykularnego, należy zauważyć, iż Kościoły lokalne (partykularne) reprezentują różne środowiska kulturowe, dzięki czemu Kościół powszechny nie stanowi jakiejś abstrakcyjnej idei identycznej dla wszystkich Kościołów, ale zarazem żaden z Kościołów lokalnych nie może zrealizować w pełni misterium Kościoła. Ta różnorodność kulturowa rodzi swoistą autonomię, choć nie ma ona charakteru absolutnego⁴⁷.

Według eklezjologii *Vaticanum II* parafia stanowi nie tylko podstawową komórkę hierarchicznej struktury Kościoła (*ecclesia domestica*, mającą część atrybutów Kościoła, nie jest strukturą hierarchiczną!), ale jest wspólnotą nowego ludu Bożego, czyli Kościoła Bożego. Jednak teologicznie jej samodzielność nie jest równa samodzielności biskupich Kościołów partykularnych, co podkreśla Konstytucja o Kościele⁴⁸, a postuluje błędnie rozumiana eklezjologia eucharystyczna⁴⁹. Dlatego w 2013 r. poprawka do typicznych Obrzędów chrztu nie określa podmiotu przyjmującego dzieci w progu świątyni nieprecyzyjnym określeniem „wspólnota chrześcijańska”, ale terminem „Kościół Boży”⁵⁰.

7. PERSONALISTYCZNY WYMIAR WSPÓLNOTY LOKALNEJ

Ponieważ parafia jest częścią Kościoła partykularnego, skoncentrowaną wokół sprawowania w konkretnym miejscu Eucharystii, to w tym kontekście należy powrócić do pytania o koncepcję parafii jako wspólnoty wspólnot? Tego określenia nie wolno rozumieć tylko na płaszczyźnie socjologii „małych grup”, które lepiej odpo-

⁴⁴ Por. DKW 2.

⁴⁵ Por. KK 26, 42.

⁴⁶ Por. KK 26, 42; TPO II, s. 386; zob. F. Blachnicki, *Oaza Rekolekcyjna Diakonii*, [Krościenko] 1995, 135–137.

⁴⁷ Por. KK 13.

⁴⁸ Por. KK 28.

⁴⁹ Por. TPO II, 194; zob. „*Communio*” w *chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, 5–6, F. Blachnicki, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, w: tenże, *Liturgia a wspólnota*, Kraków 2015, 5–36.

⁵⁰ *Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, Decretum*. Prot. N. 44/13/L (22.02.2013), *Anamnesis* 20 (2014), nr 1 (76), 33–34; *Dekret wprowadzający zmiany do Obrzędów chrztu dzieci* (6 III 2014, Przew. KEP SEP-D/6.1–5), *Anamnesis* 20 (2014), nr 4 (79), 30.

wiadają naturalnym możliwościom formowaniu lokalnej społeczności. Parafia nie jest sumą grup przełamujących anonimowość dużej zbiorowości, przez to lepiej aktywizujących do apostołstwa i ewangelizacji, gdyż wspólnotę buduje sprawca jedności – Duch Święty. Między poszczególnymi członkami Kościoła muszą istnieć relacje osobowe, które wyrażają się w dialogu spotkania „ja – ty”. Owocem tego spotkania kształtowanego przez miłość (owoc Ducha Świętego) jest świadomość „my”. Charakter natury ludzkiej „ilościowo ogranicza” budowanie i przeżywanie takich relacji do kilkunastu – kilkudziesięciu osób mogących się znać po imieniu⁵¹.

Przywołany wyżej model parafii ukształtowanej po Soborze Trydenckim wypełniał swe zdanie w epoce przedindustrialnej, w małych społecznościach, w których nie było anonimowości wielkich skupisk miejskich, gdzie duszpasterz mógł budować osobistą więź z każdym parafianinem. Natomiast w dzisiejszym zatamizowanym świecie postindustrialnym wchodzącym w erę cyfrową, świadomość relacji „my” jako wspólnoty parafialnej może rodzić się poprzez relacje osobowe doświadczane w małych wspólnotach. Dzięki temu Eucharystia niedzielna, znak urzeczywistniający Kościół (sakrament), gromadząca całą wspólnotę parafialną, przestaje wówczas mieć charakter anonimowego zgromadzenia religijnego. Osobowych, bezpośrednich relacji nie zastąpi ani komunikator w smartfonie, ani transmisja z mszy św. Należy tu zauważyć, że sposoby komunikacji społecznej charakterystyczne szczególnie dla młodego pokolenia epoki cyfrowej, nie są w stanie zastąpić bezpośredniego spotkania osób. Widząc szansę owocnego włączenia w ewangelizację mediów elektronicznych, postuluje się pomaganie człowiekowi poprzez te media w przechodzeniu ze świata wirtualnego do świata rzeczywistego⁵².

Pierwotne znaczenie terminu *paroikia* odnosiło się do wspólnoty lokalnej, „sąsiedzkiej” opartej na bezpośrednich, codziennych więziach osobowych, które mogą zanikać w anonimowej grupie spotykającej się w wielkiej świątyni. Konstytucja o liturgii zaznacza, iż chodzi o to, „aby chrześcijanie w tym misterium wiary nie uczestniczyli jak obcy lub milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy misterium to dobrze rozumieli, w świętej czynności brali udział świadomie, pobożnie i czynnie”⁵³. Aby takie uczestnictwo następowało zreformowano kalendarz liturgiczny, uwypuklając jego powiązanie z tradycją katechumenatu⁵⁴. Dzięki temu *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*⁵⁵ oraz Adhortacja *Evangelii nuntiandi*⁵⁶ pozwalają lepiej dostrzec we wspólnocie parafialnej jej podmiotowość w rodzeniu się wiary.

⁵¹ F. Blachnicki, *Oaza Rekolekcyjna Diakonii...*, dz.cyt., 140–143; tenże, *Pedagogia ministrancka*, Warszawa 2011, 123–129; TPO II, 246–261.

⁵² Por. Papińska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet* (22 II 2002), nr 3, 5.

⁵³ Por. KL 48.

⁵⁴ Por. *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, w: *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Warszawa 2009, [77]–[85].

⁵⁵ Zob. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988 [dalej OCWD].

⁵⁶ Zob. Paweł VI, Adhortacja apostołska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975) [dalej EN].

Na przykład *Obrzędy* definiują, iż „wtajemniczenie katechumenów dokonuje się stopniowo w społeczności wiernych, którzy przez rozważanie razem z katechumenami bogactwa misterium paschalnego i pogłębianie własnego nawrócenia swoim przykładem prowadzą ich do pełniejszej uległości Duchowi Świętemu”⁵⁷. Ten proces wskazuje na rolę bezpośredniego, osobowego kontaktu, stanowiącego pierwotną płaszczyznę świadectwa życia wiarą, dojrzewanie bowiem dokonuje się nie tylko przez odpowiednią katechizację i liturgię, gdyż „katechumeni uczą się życia chrześcijańskiego w przyjaznej atmosferze, wspomagani przykładem i pomocą poręczających oraz rodziców chrzestnych, a nawet całej wspólnoty [...], nawrócony człowiek doznaje nieraz rozdarcia i osamotnienia, ale również radości, której Bóg udziela bez miary”. Zarazem katechumeni uczą się współdziałania w ewangelizowaniu i apostołstwie⁵⁸.

Dlatego podstawowa formacja chrześcijańska opiera się na podmiotowości lokalnej wspólnoty, przede wszystkim doświadczanej w parafii. Troska o sympatyków i o katechumenów, polegająca na towarzyszeniu osobistym łączącym liturgię, katechezę, wdrażanie w obyczaje chrześcijańskie i apostołstwo, domaga się bezpośredniego świadectwa życia. Następuje też ożywienie wspólnoty świeżością wiary neofitów⁵⁹.

Chociaż Kościół partykularny stanowi diecezja z biskupem na czele, to w świetle powyższego jej parafie z prezbiterami delegowanymi przez biskupa stanowią naturalne, „sąsiedzkie” (*paroikia*) podstawowe miejsce codziennego wzrostu życia chrześcijańskiego. Dotyczy to nie tylko przygotowujących się do zawarcia przyrzeczenia wiary, ale także parafian ochrzczonych towarzyszących im i co roku odnawiających swoje przyrzeczenie chrzcielne w Noc Paschalną⁶⁰.

8. EWANGELIZACYJNO-KATECHUMENALNY CHARAKTER PARAFII

1. Perspektywa personalistyczna pozwala na dokonanie analizy zróżnicowania kręgów przynależności do współczesnej parafii⁶¹. Szeroki jest dziś krąg pierwszy, zewnętrzny osób ochrzczonych, deklarujących formalnie przynależność do Kościoła i uznających istnienie struktury parafialnej, ale osoby te nie włączają się (z różnych powodów) we wspólnotę i jej życie wokół eucharystycznego centrum i pozostają na peryferiach życia Kościoła. Często nawet nie figurują w rejestrze parafialnym. To wcale nie oznacza, iż są wyłączeni z troski modlitewnej i szanującej ich wolność misji wspólnoty parafialnej. Parafia nie wykazująca takiej

⁵⁷ OCWD 4.

⁵⁸ Por. OCWD 19.

⁵⁹ Por. OCWD 39

⁶⁰ Por. A. Megger, *Eucharystia w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Roczniki Teologiczne 63 (2016), z. 8, 21–41; P. Kulbacki, *Mistagogiczny charakter odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych*, Roczniki Teologiczne 63 (2016) z. 8, 85–105.

⁶¹ Por. F. Blachnicki, *Oaza Rekolekcyjna Diakonii...*, dz.cyt., 137–146.

dynamiki troski ewangelizacyjnej skierowanej ku peryferiom staje się tylko statyczną instytucją administracyjną na poziomie dawnej struktury kulturowej społeczeństwa katolickiego.

2. Kręgiem drugim, bardziej wewnętrznym, jest krąg wiernych praktykujących na zasadzie tradycji i żyjących w swoistym dualizmie „ja – oni”; „oni”, czyli kierownictwo życia religijnego parafii. Obydwa te kręgi wymagają posługi prowadzącej do aktualizacji osobistej decyzji wiary. Tylko taki wybór przełamuje relację „ja – oni” na rzecz „ja – my”; „my”, czyli uczniowie Pana o zróżnicowanym powołaniu do posługi.

3. Soborowa wizja parafii jako realizowania się w konkretnych miejscach misterium Kościoła ukazuje jeszcze bardziej skupiony wewnątrz krąg tych, którzy weszli na drogę pogłębionej formacji chrześcijańskiej. Są to ci, którzy świadomie i systematycznie uczestniczą w odnowieniu, intensyfikacji czy po raz pierwszy w bardziej świadomym przeżywaniu spotkania z Panem i Zbawicielem. Formacja ta winna przybierać jakiś charakter katechumenatu pochrzcielnego (konkretną propozycję wypracowały ruchy odnowy eklezjalnej – np. *deuterokatechumenat* czy *neokatechumenat*), do którego Kościół powraca w cyklu paschalnym roku liturgicznego przeżywanego w każdej parafii. Ten krąg formacyjny pogłębia świadomość eklezjalną życia słowem Bożym, liturgią, modlitwą osobistą, miłością i świadectwem. Od czasu pojawienia się nurtu odnowy biblijnej, liturgicznej i pastoralnej, które stanęły u podstaw decyzji *Vaticanum II* Kościół jest świadomy, iż właśnie zadaniem parafii (wspomaganej przez wspólnoty ruchów odnowy eklezjalnej) jest uzupełnianie deficytu formacji inicjacyjnej, zredukowanej w minionym okresie do nauczania podstaw katechizmu. Tak formowani parafianie dojrzewają do świadomości eklezjalnego „my” i wówczas ich grupy wzrostu chrześcijańskiego stają się żywymi komórkami Kościoła budującymi wspólnotę parafialną.

4. Opisujący proces w naturalny sposób wprowadza w jeszcze ściślejszy krąg wspólnoty uczniów Pana, pozwalając im odkrywać wezwanie i własne charyzmaty do posługi apostołskiej w środowisku codziennego życia, czy posługi wyspecjalizowanej na rzecz wspólnoty parafialnej, czy w szerszej społeczności ludzkiej.

5. Ojcowie Soboru widzieli, iż taka parafia potrzebuje swoistego centrum, kręgu wewnętrznego, serca wspólnoty w postaci nie tyle jednoosobowego podmiotu wydającego dyrektywy swym podwładnym, ile wspólnoty osób (ze swym moderatorem – proboszczem) intensywnie przeżywających relację „my” do całej wspólnoty parafialnej, za którą podejmują szczególną odpowiedzialność. Są to nie tylko inni księża i osoby konsekrowane, ale także świecy podejmujący różnorodną posługę katechetyczną czy liturgiczną (organista, kościelny). To właśnie ta wspólnota, grupa ma być dla parafii znakiem tego, ku czemu parafia ma się rozwijać.

Parafia z powyższymi wyróżnionymi (ukształtowanymi) kręgami zaangażowania w ewangelizację i formację katechumenalną stanowi najbardziej adekwatną odpowiedź na pilne potrzeby odnowy tej podstawowej wspólnoty życia religijnego⁶². Jednak podejmowaniu programu odnowy Kościoła grozi pokusa, na którą często wskazywał ks. Franciszek Blachnicki. Polega ona na uznaniu, iż odnowa parafii może

⁶² Por. F. Blachnicki, *Katechumenat w duszpasterstwie parafialnym*, w: tenże, *Sympatycy czy chrześcijanie?*, Kraków 2016, 107–125.

być przeprowadzona za pomocą nauczania i zorganizowania odpowiednich struktur i grup parafialnych. Proponuje się wówczas w parafiach zlepek różnych akcji organizowanych oddolnie lub odgórnie, nieskoordynowanych z procesem wzrostu życia chrześcijańskiego pojedynczych osób oraz wdrożenia w życiodajną liturgię i podejmowania służby dla Kościoła i świata⁶³. Jeśli ten aktywizm na dłuższą metę nie owocuje radością – darem Ducha Świętego, a rodzi znużenie i frustrację, to znaczy że w parafii nie realizuje się długofalowej strategii ewangelizacji i konsekwentniej formacji parafian.

Natomiast skoncentrowana wokół Eucharystii wspólnota staje się dynamicznym centrum parafii. Jest to podmiot o świadomości „my” w zakresie odpowiedzialności za ewangelizację i formację inicjacyjną oraz katechumenalną misję wobec świata. Podstawą takiego modelu jest nie tyle informacja i organizacja, ile świadectwo i partycypacja. Takie uczestnictwo jest pełne owoców Ducha Świętego: radości, miłości, jedności w służbie, pokoju... Staje się ono uczestnictwem w życiu Bożym przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, w konkretnej wspólnocie i staje pociągającym świadectwem, mimo zawsze towarzyszących słabości. Tak rozwijające się małe wspólnoty jako żywe komórki życia eklezjalnego są tworzone w parafii, nie poza parafią, lecz w jej ramach i podejmują służbę (*diakonia*) w stosunku do większej wspólnoty parafialnej. Oparte na relacjach osobowych małe wspólnoty stają zaczynem ewangelizacji *ad extra*, z nich wyłaniają się wspólnoty wzrostu, bazujące na formacji inicjacyjnej. Łatwo zauważyć, że z tym opisem koreluje patrystyczna koncepcja Kościoła domowego (*ecclesia domestica*), małej wspólnoty naturalnej opartej na sakramentalności małżeństwa.

Duszpasterstwo w parafii wymaga organicznego, długofalowego, konsekwentnego, kontynuowanego procesu odnowy życia Kościoła we wszystkich jego wymiarach, procesu, który uwzględnia odnowę jego podstawowych wspólnot – parafii. Aby odnaleźć klucz do przeorientowania duszpasterstwa, trzeba widzieć parafię jako wspólnotę misji i wzrostu. Dlatego postuluje się, aby teologię duszpasterstwa widzieć jako teologię ewangelizacji, aby nie zacieśniać działalności Kościoła do ochrzczonych. Takie duszpasterstwo jest bowiem raczej statyczne, nie niesie w sobie dynamiki misyjnej, perspektywy Kościoła rozwijającego wszelkie swoje możliwości, aby mocą Dobrej Nowiny nasycić cały współczesny świat we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego⁶⁴.

Wzrost wszystkich ochrzczonych w dzieciństwie, którzy stają się dorosłymi, zgodnie z postulatami zreformowanego roku liturgicznego, wymaga pogłębiania formacji opartej na sakramentach inicjacji, zatem dokonuje się we wspólnocie parafialnej. Rozwój uczniów Pana wynika z permanentnej mistagogii i prowadzi do podejmowania diakonii, do realizowania misji każdego chrześcijanina. Misja ta jest podejmowana we wspólnocie wyrastającej ze wspólnoty formacyjnej (ewangelizacyjno-katechumenalnej) pogłębiającej swój apostołski charakter. Proces ewangelizacji i wzrostu tej wspólnoty jest w naturalny sposób zakorzeniony

⁶³ Por. F. Błachnicki, *Ewangelizacja w procesie budowania „nowej parafii”*, w: tenże, *Charyzmat Światło-Życie*, Kraków 2010, 111–112.

⁶⁴ Tamże, 113; EN 18.

w parafii i jej misji. Trzeba podkreślić z całym naciskiem, że misję parafii określa jej posłannictwo ewangelizacyjne. Zakorzenione w parafii (*paroikia*) wspólnoty zyskują swą podmiotowość w Kościele Bożym, uzdalniają ją i obligującą do misji ewangelizacyjno-katechumenalnej ku przemianie świata. Dlatego fundamentem ewangelizacji „na obrzeżach” jest wspólnota – *koinonia*, którą buduje *martyria*, *leiturgia* i *diakonia*.

Dlatego należy podkreślić, iż dla dynamiki misyjnej, ewangelizacyjnej Kościoła niezwykle ważny jest fakt, że podmiot oddziaływania ewangelizacyjnego stanowią nie tylko poszczególni duchowni czy chrześcijanie, ale konkretna wspólnota (*paroikia*), w której uczeń Chrystusa rozwija się i do niej przyprowadza „sympatyków” – nie do anonimowego zgromadzenia⁶⁵.

9. PROCES POKOLENIOWY

Kształtowanie życia parafialnego w parafii w sytuacji przyspieszenia życia społeczno-gospodarczego jest procesem pokoleniowym. W parafii wielkowiejskiej w ciągu dwudziestu czy dwudziestu pięciu lat naturalne migracje wymieniają znaczną część jej mieszkańców, a także kilkakrotnie zmienia się zespół duszpasterzy. Migracje te odbywają się w jakimś stopniu w obszarze Kościoła partykularnego.

Oznacza to konieczność formułowania wieloletniej strategii rozwoju poszczególnych parafii już nie opartej, tak jak do niedawna, na zaangażowaniu w budowanie świątyni, rocznicowych obchodach czy autorskim projekcie duszpasterza realizowany doraźnie, ale długofalowej strategii formacyjnej ewangelizacyjno-katechumenalnej. Przy zachowaniu charakteru parafii, stanowiącej „sąsiedztwo” (*paroikia*) z własnym proboszczem i jego osobistymi charyzmatami, odwołując się do teologii Kościoła lokalnego, trzeba tę strategię wypracowywać i systematycznie korygować – wspólnie, w ramach prezbiterium Kościoła lokalnego i świeckich.

10. INSTYTUCJONALNE PUNKTY ODNIESIENIA

Posoborowa koncepcja parafii znajduje swe odbicie w różnych miejscach współczesnych dokumentów Kościoła⁶⁶. Na przykład Kodeks Prawa Kanonicznego definiuje, iż „parafia jest określoną wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą troskę pasterską, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi”⁶⁷. Określenie to przytacza i uzupełnia Katechizm Kościoła Katolickiego, stwierdzając, iż „jest ona miej-

⁶⁵ Por. A. Perzyński, *Parafia w świetle teologii Kościoła lokalnego*, w: *Dziś i jutro parafii*, red. A. Lepa, Łódź 1991, 59–63.

⁶⁶ Zob. I. Pękalski, *Specyfika struktur prawnych wspólnoty parafialnej*, w: *Dziś i jutro parafii...*, dz.cyt., 75–118.

⁶⁷ KPK 515.

scem, gdzie wszyscy wierni mogą się zgromadzić na niedzielną celebrację Eucharystii. Parafia wprowadza lud chrześcijański do uczestniczenia w życiu liturgicznym i gromadzi go podczas tej celebracji; głosi zbawczą naukę Chrystusa; praktykuje miłość Pana w dobrych i braterskich uczynkach⁶⁸. Dlatego „każda diecezja lub inny Kościół partykularny powinny być podzielone na odrębne części, czyli parafie”⁶⁹.

Koncepcja parafii wyłania się także z zapisów kodeksowych dotyczących jej prawnego reprezentanta, czyli proboszcza. Proboszcz oczywiście musi mieć święcenia prezbiteratu oraz spełniać inne odpowiednie warunki⁷⁰. Kodeks, mówiąc o obowiązkach proboszcza, nakazuje głosić nieskażone słowo Boże, nauczać w homiliach i katechezie, popierać różne dzieła ewangeliczne, zwłaszcza w zakresie sprawiedliwości społecznej, troszczyć się o katolickie wychowanie dzieci i młodzieży. Prawo wskazuje także na ewangelizację niepraktykujących lub niewierzących. Dalej podkreśla się, iż „sprawowanie Eucharystii stanowi centrum parafialnego zgromadzenia wiernych” oraz, że należy troszczyć się o czynne uczestnictwo w sakramentach. Kodeks, odwołując się do roli zasadniczej roli biskupa, domaga się od jego delegata, czyli proboszcza, kierowania liturgią bez nadużyć. Posoborowy obraz życia parafii wymaga troski o Kościół domowy m.in. poprzez modlitwę w rodzinach i ich przygotowanie do świadomego i czynnego uczestnictwa w liturgii – chodzi tu o coś o wiele głębszego niż wypełnianie kanonicznego „obowiązku niedzielnej mszy św.”. Prawo kodeksowe wskazuje dalej na konieczność osobistych, zindywidualizowanych kontaktów z wiernymi, szczególnie w trudnych sytuacjach życiowych oraz pomoc we wzroście życia chrześcijańskiego w rodzinach⁷¹.

Trudno wymagać, aby ogólne ramy prawa szczegółowo precyzowały jak realizować troskę o parafię, szczególnie w większych wspólnotach. Pomocą służą tu różne formy wspólnotowego działania laikatu. Prawo kodeksowe określa, iż „proboszcz uznaje i popiera własny udział wiernych świeckich w misji Kościoła, udzielając również poparcia ich stowarzyszeniom o celach religijnych”. Stowarzyszenia te nie są polem działania tylko danej parafii i jej najbardziej charyzmatycznego proboszcza, dlatego duszpasterz „współpracuje z własnym biskupem i diecezjalnym prezbiterium, zabiegając także o to, by wierni troszczyli się o parafialną wspólnotę, czuli się członkami zarówno diecezji, jak i Kościoła powszechnego, oraz uczestniczyli w rozwijaniu lub podtrzymywaniu tej wspólnoty”⁷². Stąd prawo postuluje rady: duszpasterską i ekonomiczną, odnośnie zaś do duszpasterzy, aby „praktykowali wedle możliwości jakąś formę życia wspólnego w domu parafialnym”⁷³.

Prawo wskazuje na rolę wspólnoty parafialnej w kontekście chrztu i zawierania małżeństwa, a także nabożeństwa pogrzebowego w kościele parafialnym⁷⁴. Prawny wymóg poświęcenia kościoła parafialnego⁷⁵ i liturgiczne obchody rocznicy

⁶⁸ KKK 2179.

⁶⁹ Por. KPK 374.

⁷⁰ Por. KPK 521.

⁷¹ Por. KPK 528–529.

⁷² KPK 529 par. 2

⁷³ KPK 550; por. DP 8.

⁷⁴ Por. KPK 857, 1115, 1177.

⁷⁵ Por. KPK 1217.

poświęcenia⁷⁶ ukazują misterium Kościoła jako wspólnoty namaszczonej Duchem Świętym, stanowiącej przedłużenie misji zbawienia Chrystusa⁷⁷.

11. ZAKOŃCZENIE

Po Soborze Trydenckim podejmowano wysiłek przewyciężenia koncepcji parafii jako jednostki organizacyjnej Kościoła, co doprowadziło do modelu jednoosobowego podmiotu kierującego parafią (proboszcza), który został uwolniony ze struktur feudalnych. Model ten sprawdzał się w społecznościach niezbyt wielkich, umożliwiających osobiste kontakty. Odkrywanie Kościoła jako misterium zbawienia, dokonywanego w ludzie Bożym Nowego Testamentu, pozwala na rozwój koncepcji parafii opartej na eklezjologii wspólnoty skupionej wokół Eucharystii i podejmującej misję ewangelizacyjną – wspólnotę (*koinonia*), budowaną na fundamencie posługi słowa i świadectwa (*martyria*), liturgii (*leiturgia*) oraz posługi miłości (*diakonia*).

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik Cz., *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna 1982.
- Blachnicki F., *Ewangelizacja w procesie budowania „nowej parafii”*, w: F. Blachnicki, *Charyzmat Światło-Życie*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2010, 111–128.
- Blachnicki F., *Istotne cechy ruchu eklezjalnego*, w: F. Blachnicki, *Charyzmat Światło-Życie*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2010, 5–36.
- Blachnicki F., *Katechumenat w duszpasterstwie parafialnym*, w: F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie?*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2016, 107–125.
- Blachnicki F., *Konieczność odnowy liturgii na tle jej tradycyjnej koncepcji*, w: F. Blachnicki, *Jaka odnowa liturgii?*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2015, 6–36.
- Blachnicki F., *Liturgia w świetle tajemnicy Chrystusa Sługi*, w: F. Blachnicki, *Jaka odnowa liturgii?*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2015, 37–51.
- Blachnicki F., *Losy katechumenatu w ciągu dziejów*, w: F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie?*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2016, 81–89.
- Blachnicki F., *Oaza Rekolekcyjna Diakonii*, [Krościenko]: Wydawnictwo Światło-Życie 1995.
- Blachnicki F., *Pedagogia ministrancka*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2011.
- Blachnicki F., *Teologia pastoralna ogólna, cz. 2: Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2015.
- Blachnicki F., *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, w: F. Blachnicki, *Liturgia a wspólnota*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2015, 5–36.
- „*Communio*” w *chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin: Wydawnictwo KUL 2004.
- Congar Y., *Kościół jako sakrament zbawienia*, tłum. z fr. T. Mazuś, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1980.
- Dyk S., *Homiletyka – nauka w służbie ewangelizacji, liturgii i chrześcijańskiego życia*, w: *Teologia pastoralna nauką w służbie nowej ewangelizacji*, red. Cz. Krakowiak i in., Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, 85–105.

⁷⁶ Por. *Ogólne normy roku liturgicznego*, nr 52c; I 4.b.

⁷⁷ Por. F. Blachnicki, *Liturgia w świetle tajemnicy Chrystusa Sługi*, w tenże, *Jaka odnowa* s. 39.

- Głowacki Z., *Sakramentalność liturgii słowa Bożego we mszy świętej*, Roczniki Teologiczne 63 (2016), z. 8, 5–19.
- Kamiński R., *Parafia miejscem realizacji duszpasterstwa*, w: *Teologia Pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, 11–93.
- Kamiński R., *Parafia*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006, 587–594.
- Knowles M.D., Obolensky D., *Historia Kościoła*, t. 2: 600–1500, tłum. z ang. R. Turzyński, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1988.
- Kulbacki P., *Eklezjologia eucharystyczna*, w: *Studia liturgiczne*, t. 14: *Eucharystia – tajemnica celebrowana*, red. W. Pałęcki, A. Megger, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018, 11–19.
- Kulbacki P., *Eucharystia i ewangelizacja młodzieży*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 1998.
- Kulbacki P., *Liturgia Kościoła miejscem spotkania suwerennego Boga z wolnym człowiekiem*, Łódzkie Studia Teologiczne 18 (2009), 147–156.
- Kulbacki P., *Liturgia w formacji człowieka ku wolności*, Lublin: Polihymnia 2013.
- Kulbacki P., *Mistagogiczny charakter odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych*, Roczniki Teologiczne 63 (2016), z. 8, 85–105.
- Kulbacki P., *Modlitwa powszechna jako modlitwa wiernych*, Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne 57 (2010).
- Perzyński A., *Parafia w świetle teologii Kościoła lokalnego*, w: *Dziś i jutro parafii*, red. A. Lepa, Łódź 1991, 47–74.
- Pękalski I., *Specyfika struktur prawnych wspólnoty parafialnej*, w: *Dziś i jutro parafii*, red. A. Lepa, Łódź: Wydawnictwo Diecezjalne Łódzkie 1991, 75–118.
- Mariański J., *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1983.
- Mariański J., *Życie parafii*, Wrocław: Włocławska Księgarnia Archidiecezjalna 1984.
- Megger A., *Eucharystia w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Roczniki Teologiczne 63 (2016), z. 8, 21–41.
- Migut B., *Celebracja liturgiczna jako locus homilii*, Roczniki Teologiczne 64 (2017), z. 8, 83–95.
- Nadolski B., *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, Poznań: Pallottinum 1981.
- Pałęcki W., *Rok liturgiczny Paschą Chrystusa*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia 2006.
- Piwowski W., *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa 1977.
- Ratzinger J., *Eklezjologia II Soboru Watykańskiego*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów. Opera Omnia*, t. VIII/1, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2013, 235–257.
- Ratzinger J., *Kościół jako sakrament zbawienia*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów. Opera Omnia*, t. VIII/1, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2013, 222–234.

PARISH ACCORDING TO VATICAN II ECCLESIOLOGY

Summary

Since the beginning of Christianity a community had been formed which became a parish. The life centre of this community was the celebration of the Eucharist and close residence which enabled people to gather for the liturgy under the bishop's and later the presbyter's leadership. In the feudal period a parish became one of the components of social life, releasing it of that dependence strengthened the concept of a parish as an institution related to the hierarchic Church system. The Council of Trent confirmed this ecclesiology, although it demanded personal relationships between a vicar and his parishioners. Ecclesiology developed in the 19th and 20th century paved the way to the post-conciliar idea of a parish as the place where the Church is present in the liturgy and Eucharistic gathering as "the sacrament of Church – sacrament of salvation in Christ". The concept of this parish mission requires evangelization-catechumenal strategy.

Key words: parish, community, evangelization, catechumenate, mission, Eucharist

Nota o Autorze

Ksiądz **Piotr KULBACKI** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, teolog, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii pastoralnej, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, zatrudniony na Wydziale Teologii – w Instytucie Nauk Teologicznych. Związany z Ruchem Światło-Życie od 1973 r. Jest członkiem-założycielem Krucjaty Wyzwolenia Człowieka. Organizuje sympozja specjalistyczne Krucjaty oraz poświęcone odnowie parafii. Kieruje Instytutem Formacji Pastoralno-Liturgicznej (KUL), jest członkiem Zespołu Konferencji Episkopatu Polski ds. Apostolstwa Trzeźwości i Osób Uzależnionych, Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Polskiego Towarzystwa Mariologicznego; Przewodniczący Komisji Teologiczno-Programowej Ruchu Światło-Życie, Przewodniczący Rady Instytutu im. ks. F. Błachnickiego, Przewodniczący Rady Programowej kwartalnika „Eleuteria”. ORCID: 0000-0003-4139-4328.
Kontakt e-mail: piotr.kulbacki@kul.pl

MICHAŁ KURAN

*Instytut Filologii Polskiej i Logopedii
Uniwersytet Łódzki*

KSIĄDZ WOJCIECH DANIELSKI – BADACZ SAKRALNEGO DZIEDZICTWA NARODOWEGO, TLUMACZ-POETA WSPÓŁTWORZĄCY POSOBOROWĄ KULTURĘ LITURGICZNĄ

Słowa kluczowe: ks. Wojciech Danielski (1935–1985), literatura religijna, manuskrypty liturgiczne, przekłady pieśni i piosenek religijnych, sakralne dziedzictwo narodowe, posoborowa kultura liturgiczna, historia liturgii

1. Wprowadzenie. 2. Ksiądz Wojciech Danielski – badacz spuścizny kulturowej. 3. Ksiądz Wojciech Danielski – poeta i współtwórca odnowionej liturgii. 4. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Naukową materię badawczą ks. Wojciecha Danielskiego (1935–1985) stanowiły historyczne księgi liturgiczne oraz związane z nimi kult świętych: Wojciecha i Stanisława. W wykazie jego publikacji dominują prace poświęcone wdrażaniu posoborowej reformy liturgii, jak również hasła opublikowane w *Encyklopedii katolickiej*¹. Wśród dokonań badacza godny uwagi jest też szczególny splot historii i współczesności, wyrażający się w formie przekładów modlitw, pieśni i piosenek, jednym słowem, adaptacji do aktualnych polskich warunków tego, co w rodzimej i obcej literaturze religijnej było obecne nierzadko od stuleci, wypowiedane w różnych językach i pod różnymi szerokościami geograficznymi.

¹ E. Lenart OFM, *Bibliografia prac śp. ks. dra Wojciecha Danielskiego*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 39 (1986), nr 5, 420–430 [obejmuje lata 1962–1983, rejestruje 225 pozycji]; G. Wilczyńska, *Danielski Wojciech Leon*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. J. Mandziuk, t. 8, Warszawa 1995, 140–146 [obejmuje lata 1962–1995, łącznie z pracami pozostałymi w rękopisie liczy 294 pozycje]; *Ks. Wojciech Danielski. Bibliografia*, oprac. G. Wilczyńska, Lublin 1995, 5–22 [łącznie z pracami pozostałymi w rękopisie liczy 310 pozycji]. Zestawienia opracowane przez G. Wilczyńską obejmują również bibliografię przedmiotową o ks. W. Danielskim, zestawienie E. Lenarta OFM uwzględnia wypromowane przez ks. W. Danielskiego prace magisterskie oraz konsultowane prace licencjackie i doktorskie. Bibliografie podmiotowe nie uwzględniają rozprawy doktorskiej: *Kult św. Wojciecha na ziemiach polskich w świetle przedtrydenckich ksiąg liturgicznych*, do druku przygotował i wstępem poprzedził J. Kopeć CP, Lublin 1997.

Biografię ks. Danielskiego prezentowano już w wielu miejscach². Na potrzeby niniejszej pracy należy przypomnieć, iż zainteresowania księgami liturgicznymi tego kapłana archidiecezji warszawskiej, kolejno asystenta (1964) w Katedrze Historii Kościoła w Średniowieczu, kierowanej przez ks. prof. Mariana Rechowicza³, a potem adiunkta (1968) najpierw w Sekcji Pastoralnej Wydziału Teologicznego KUL, od października 1969 r. w Katedrze Liturgiki KUL⁴ (kierowanej od 1975 r. przez ks. dr hab. Wacława Schenka)⁵, wchodzącej w skład Instytutu Teologii Pastoralnej, datują się od czasów jego studiów magisterskich i licencjackich, zwieńczonych pracą magisterską *Przedtrydenckie księgi liturgiczne diecezji polskich jako źródło dziejów kultu świętego Wojciecha. Studium źródłoznawczo-liturgiczne*. Ich kontynuację stanowiły: rozprawa doktorska, napisana pod kierunkiem ks. prof. Mariana Rechowicza, *Kult świętego Wojciecha na ziemiach polskich w świetle przedtrydenckich ksiąg liturgicznych. Studium historyczno-liturgiczne* oraz nieopublikowana rozprawa habilitacyjna *Rękopiśmienne agendy, benedykcyjonały i pontyfikaty w polskich zbiorach bibliotecznych*⁶.

Powstało kilka prac, w których podjęto próby charakterystyki aktywności naukowej ks. Danielskiego. Znaczące miejsce zajmują wspomniane rysy biograficzne (spośród których najpełniej sylwetkę badacza kreśli wieloautorska publikacja z okolicznościowego zeszytu „Ruchu Liturgicznego”) i zestawienia bibliograficzne. Z prac szczegółowych wymienić należy dwie, opracowane przez ks. Zbigniewa Wita i ks. Czesława Krakowiaka. Pierwszy z badaczy podniósł znaczenie katalogu manuskryptów liturgicznych, jaki sporządził ks. Danielski, który rozpoznał i opisał 752 obiekty. Wit podkreślił też gigantyczny wysiłek badacza włożony w kwerendy, które odbywał na terenie całego kraju, a także jego skrupulatność⁷. Ksiądz Krakowiak scharakteryzował specyfikę pracy z archiwaliami oraz przybliżył tematykę prac drukowanych, jak i w rękopisie, dotyczących ksiąg liturgicznych i hymnografii. Charakteryzując podstawę materiałową i tematykę rozprawy doktorskiej poświęconej kultowi św. Wojciecha, odnotował, iż ks. Danielski przebadał „215 rękopisów liturgicznych

² J. Kopeć CP, E. Lenart OFM, Z. Wit, *Śp. ksiądz dr Wojciech Danielski (1935–1985)*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 39 (1986), nr 5, 373–376 [przedr. w:] *Człowiek Paschalny*, Carlsberg 1986, 8–14; *Dokumentacja z uroczystości pogrzebowych śp. Ks. Wojciecha Danielskiego*, [Krościenko] 1986, 49–53; *Życie uczynił liturgią. Ks. Wojciech Danielski 10 IV 1935–24 XII 1985*, oprac. G. Wilczyńska, Lublin 1995, 9–13; *Przyjaciel Boga i ludzi. Ksiądz Wojciech Danielski*, red. Z. Wit, P. Kulbacki, Kraków–Lublin 2012, 9–11. Ponadto: G. Wilczyńska, *Danielski Wojciech Leon*, w: *Słownik polskich teologów...*, 139–140; *Ks. Wojciech Danielski. Bibliografia*, oprac. G. Wilczyńska, dz.cyt., 3–4.

³ Zob. P. Kulbacki, *Życie i studia księdza Wojciecha Danielskiego – od ministranta do liturgisty*, w: *Przyjaciel Boga i ludzi*, 21; M.T. Zahajkiewicz, *Biskup Profesor Marian Rechowicz (1910–1983) życie i działalność*, *Nasza Przeszość* 62 (1984), 222.

⁴ J. Kopeć CP, E. Lenart OFM, Z. Wit, *Śp. ksiądz dr Wojciech Danielski (1935–1985)*, art.cyt., 374.

⁵ J. Pater, *Schenk Wacław*, w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. M. Pater, Katowice 1996, 366; M. Gajownik, J. Mandziuk, *Schenk Wacław*, w: *Słownik polskich teologów...*, 513. Ciekawe uwagi do portretu zob. o. P. Szaniecki OSB, *Ksiądz profesor Wacław Schenk, historyk liturgii (wspomnienie)*, *Nasza Przeszość* 62 (1984), 203–209.

⁶ Wzmiankują ją bibliografie opracowane przez G. Wilczyńską.

⁷ Z. Wit, *Wkład ks. Wojciecha Danielskiego w odnowę liturgii Soboru Watykańskiego II w Polsce*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 39 (1986), nr 5, 378–379.

oraz 60 ksiąg drukowanych”, do których należały mszały, graduały, antyfonarze i brewiarze, datując je i ustalając proveniencję oraz relacje między nimi⁸. Książd Krakowiak sięgnął do opinii recenzentów rozprawy doktorskiej ks. Danielskiego, prof. Jerzego Woronczaka i ks. prof. Mieczysława Żywczyńskiego, którzy docenili pracowitość doktoranta i doskonałą znajomość badanego materiału⁹. Woronczak dostrzegł zwłaszcza wkład ks. Danielskiego w badania nad legendami brewiarzowymi, docenił znaczenie jego ustaleń w pracach nad historią kultury i piśmiennictwa sakralnego¹⁰. Ukazując zasługi ks. Danielskiego w zakresie inwentaryzacji i opisu polskich rękopiśmiennych ksiąg liturgicznych, ks. Krakowiak wyraził żal, że ustalenia te dostępne są tylko częściowo w hasłach ogłoszonych w *Encyklopedii katolickiej*, np. *Antyfonarze*, *Benedykcjonarze* i inne¹¹, zasadnicza część wyników badań nie została opublikowana. Wyszły drukiem ustalenia na temat agend i kancjonałów z katedry wawelskiej¹². Książd Krakowiak omówił osiągnięcia ks. Danielskiego z obszaru badań nad hymnami brewiarzowymi. Od tych związanych z oficjum ku czci św. Wojciecha przeszedł uczony w swoich pracach do hymnografii maryjnej, by nakreślić dynamikę ich funkcjonowania w historii, uwzględniając zasięg i przeznaczenie na poszczególne święta. Widział ich wymiar: „historyczny, teologiczny, duchowy i pastoralny”¹³.

Znaczenie książki ks. Danielskiego na temat kultu św. Wojciecha potwierdzają aż cztery opublikowane recenzje tej monografii. Autorami byli Gerard Labuda, Izabela Skierska, Krzysztof Ożóg i Adam Durak SDB¹⁴.

O ważkości prac nad kultem św. Wojciecha przekonuje Krzysztof Ożóg w recenzji książki doktorskiej ks. Danielskiego, opublikowanej pośmiertnie przez ks. Jerzego Józefa Kopecia CP w millenium męczeńskiej śmierci biskupa praskiego¹⁵. Recenzent nakreślił biografię ks. Danielskiego, czyniąc wiodącym motywem jego działalność naukowo-badawczą. Sformułował aktualne do dziś postulaty badawcze dotyczące publikacji pozostających w rękopisie prac ks. Danielskiego. Ożóg dostrzegł mankamenty w postaci ingerencji ks. Kopecia w tekst rozprawy, polegających na aktualizacji bibliografii, dopisaniu bez zasygnalizowania uzupełnień

⁸ Cz. Krakowiak, *Kierunki badań nad liturgią ks. W. Danielskiego*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 39 (1986), nr 5, 391.

⁹ Tamże, 391–393.

¹⁰ Tamże, 392–393.

¹¹ Tamże 393.

¹² Tamże, 393. Artykuł *Agendy i kancjonały katedry krakowskiej na Wawelu*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 24 (1977), z. 4, 35–53.

¹³ Cz. Krakowiak, *Kierunki badań...*, dz.cyt., 395 [przedr. *Kierunki badań nad liturgią według ks. Wojciecha Danielskiego*, w: *Człowiek Paschalny*, Carlsberg 1986, 125–139]. Zob. też ks. Cz. Krakowiak, *Książd Wojciech Danielski – niestrudzony badacz życia liturgicznego w Polsce*, w: *Przyjaciel Boga i ludzi. Książd Wojciech Danielski*, red. Z. Wit i P. Kulbacki, Kraków–Lublin: Wydawnictwo Światło-Życie 2012, 45–55. Artykuł przedstawia opracowane ponownie, zaktualizowane i ukazane na tle Konstytucji o liturgii, ustalenia podane w rozprawie *Kierunki badań nad liturgią ks. W. Danielskiego*.

¹⁴ G. Labuda, *Kwartalnik Historyczny* 104 (1997), nr 4, 65–68; I. Skierska, *Rocznik Humanistyczny* 63 (1997), 184–186; A. Durak SDB, *Seminare. Poszukiwania Naukowe* 14 (1998), 299–300.

¹⁵ K. Ożóg, *Księdza Wojciecha Danielskiego dzieje kultu św. Wojciecha w Polsce*, *Nasza Przyszłość* 90 (1998), 487–501.

wyvodu autora i braku biografii. W charakterystyce rozprawy recenzent podkreślił, że ks. Danielski, omawiając stan badań, wyeksponował prace ks. Józefa Nowackiego. Odnotował, iż podstawę źródłową stanowiło 215 rękopisów liturgicznych polskiego pochodzenia oraz 13 czeskich i węgierskich – wszystkie znajdują się w polskich zbiorach. Książka Danielski posłużył się metodologią Victora Leroquais, badającego liturgiczne rękopisy francuskie. Recenzent omówił kolejno wszystkie rozdziały rozprawy. Z charakterystyki warto wydobyć, iż święto św. Wojciecha wyparło przypadające w tym samym dniu wspomnienie św. Jerzego, które po okresie współzyczenia przesunięto na 24 kwietnia. Ożóg podkreślił nowatorstwo badań przedstawionych w rozdziale na temat formularzy mszalnych. Najstarsze modlitwy pochodzą z XIV w., najszerzy zasięg zyskały te stworzone w Gnieźnie i Krakowie. Badania ks. Danielskiego objęły biblijne czytania, antyfony i sekwencje. Jego ustalenia, zdaniem recenzenta, wzbogaciły wyniki badań ks. Bronisława Gładysza, ks. Jerzego Pikulika i Henryka Kowalewicz m.in. w zakresie zastosowania liturgicznego tych tekstów. Kolejny z omówionych rozdziałów charakteryzował oficja brewiarzowe, a więc: legendy, hymny i antyfony. Recenzent docenił pojawienie się w pracy ks. Danielskiego elementów edycji krytycznej w formie publikacji wybranych utworów, co podnosi wartość źródłową rozprawy. Ujednoczenie formularzy i liturgicznych tekstów ku czci św. Wojciecha, jak stwierdza Ożóg za Danielskim, nastąpiło dla diecezji polskich w 1605 r. Recenzent zwrócił też uwagę na rozważania na temat ideowej wymowy tekstów liturgicznych ku czci świętego, która z czasem ulegała zmianie. Najpierw ukazywały go jako misjonarza, potem szarfa królewskiej korony, podkreślały też znaczenie arcybiskupów gnieźnieńskich jako koronatorów. Ożóg słusznie podkreślił ogromną wartość naukową tej rozprawy i duże korzyści dla polskiej mediewistyki płynące z jej ogłoszenia.

Zapoczątkowane już w magisterium, połączonego z licencjatem, poświęcone fundamentalnym dla dziejów Polski patronom, prace ks. Danielskiego powstawały ściśle w powiązaniu ze znaczącymi wydarzeniami, jakie nastąpiły w latach 60. i 70. XX w. Chodzi o 1000. rocznicę chrztu Polski oraz o soborową reformę liturgii, ogłoszoną podczas Soboru Watykańskiego II. Naukowa droga ks. Danielskiego związana jest bowiem zarazem z historią Polski i jej odbiciem w księgach liturgicznych, jak i historią liturgii.

Zapewne na wybór obszaru zainteresowań badawczych poza wspomnianymi wydarzeniami wpłynęła inspiracja ze strony ks. prof. Mariana Rechowicza i zwłaszcza ks. prof. Wacława Schenka, który zajmował się kultem św. Stanisława ze Szczepanowa na Śląsku¹⁶.

Obecnie celowe wydaje się postawienie dwu pytań: 1. W jakim stopniu prace ks. Danielskiego poświęcone historii liturgii, mówiące zarazem o poezji powstałej na potrzeby jej sprawowania, zwłaszcza w średniowieczu, obecne są w badaniach uczonych po 1985 r., jak również współcześnie. Pytać o to należy w kontekście związanym ściśle z tysięczną rocznicą męczeńskiej śmierci św. Wojciecha i towa-

¹⁶ Opublikowana praca doktorska *Kult liturgiczny św. Stanisława Biskupa na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych. Studium historyczno-liturgiczne* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1959).

rzyszających jej obchodów w Gnieźnie oraz powstałych licznie publikacji naukowych. 2. Na ile teksty liturgiczne, zwłaszcza wywiedzione z tradycji, ale też funkcjonujące w europejskiej kulturze liturgicznej i należące do szeroko rozumianej kultury chrześcijańskiej, począwszy od końca lat 60., które tłumaczył ks. Danielski, obecne są w sprawowanych obrzędach i w konfesyjnym obiegu społecznym.

2. KSIĄDZ WOJCIECH DANIELSKI – BADACZ SPUŚCIZNY KULTUROWEJ

O szczególnym znaczeniu św. Wojciecha i św. Stanisława w wiekach dawnych przekonywać nie trzeba. Wystarczy odnotować obecność tych postaci w najważniejszych kronikach: Anonima, tzw. Galla, Mistra Wincentego, tzw. Kadłubka, czy *Annales seu Cronice* Jana Długosza. Potwierdzeniem roli tych świętych jest umieszczenie przez Klemensa Janicjusza ich biogramów wśród biografii władców w *Vitae Regum Polonorum* z 1563 r. oraz *Żywotach królów polskich* Jana Achacego Kmity z 1591 r.¹⁷. Wobec sięgającej przełomów tysiącleci najstarszych żywotów św. Wojciecha autorstwa Jana Kanapariusza i Brunona z Kwerfurtu (*notabene* wydanych w przekładzie na język polski w 1966 r.)¹⁸ i długiej ich tradycji, jak też obszernej dokumentacji i obfitej twórczości, jaka powstała w związku z kanonizacją biskupa Stanisława Szczepanowskiego w 1253 r., oczywistością jest obecność ich hagiograficznych biografii w *Żywotach świętych* Piotra Skargi.

W dalszej części przyjrzyć się funkcjonującej w obiegu naukowym jedynie części dorobku naukowego ks. Danielskiego, która dotyczy zagadnień historycznych. Chodzi o siedem artykułów: *Z dziejów kultu liturgicznego świętego Wojciecha na ziemiach polskich...*¹⁹; *Sekwencje mszalne ku czci świętego Wojciecha...*²⁰; *Legends o św. Wojciechu w brewiarzach polskich XIV–XVI wieku*²¹; *Manuscrits liturgique en pologne avant le Concile de Trente...*²²; *Agendy i kancjonały katedry krakowskiej na Wawelu...*²³; *Liturgiczne teksty rymowane ku czci św. Stanisława Biskupa*²⁴, *Hym-*

¹⁷ C. Ianitio, *Vitae Regum Polonorum elegiaco carminae descriptae*, Antverpiae 1563, *Ex officina Gulilemi Silvii*, 7r–v, 8r–v; J. A. Kmita, *Żywoty królów polskich*, Kraków: Drukarnia Mikołaja Scharfengergera 1591, k. Cr, C_{ij}r.

¹⁸ *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, tłum. K. Abgarowicz, wstęp i komentarze J. Karwasieńska, Warszawa 1966.

¹⁹ W. Danielski, *Z dziejów kultu liturgicznego świętego Wojciecha na ziemiach polskich. Święta ku czci świętego Wojciecha*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 14 (1967), z. 4, 83–110.

²⁰ W. Danielski, *Sekwencje mszalne ku czci świętego Wojciecha jako utwory liturgiczne i hagiograficzne*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 16 (1969), z. 4, 5–22.

²¹ W. Danielski, *Legends o św. Wojciechu w brewiarzach polskich XIV–XVI wieku*, *Acta Mediaevalia* 1 (1973), 25–63.

²² W. Danielski, *Manuscrits liturgique en pologne avant le Concile de Trente. Essai d'interpretation chronologique et geographique*, *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* 5 (1974), nr 61, 297–304.

²³ W. Danielski, *Agendy i kancjonały...*, 35–53.

²⁴ W. Danielski, *Liturgiczne teksty rymowane ku czci św. Stanisława Biskupa*, *Summarium. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 7 (27), (1978), 73–83.

ny maryjne dawne i współczesne w odnowionej Liturgii godzin²⁵ oraz opublikowaną pośmiertnie rozprawę doktorską²⁶.

Dorobek naukowy ks. Danielskiego poświęcony liturgii został zarejestrowany w *Alcuinus bibliographie liturgique en ligne* – odnotowano w nim 33 publikacje²⁷. Dwie prace zarejestrowano w zestawieniu bibliograficznym Manuscripta.pl (monografię doktorską oraz artykuł o agendach i kancjonałach na Wawelu)²⁸. Trzy publikacje zostały odnotowane w monografii bibliograficznej poświęconej św. Wojciechowi. Autorki zestawienia, Aleksandra Witkowska OSU i Joanna Nastalska, publikację o sekwencjach mszalnych zaliczyły do kategorii „Życie”, a artykuł na temat świąt ku czci św. Wojciecha oraz monografię do działu „Dzieje kultu”²⁹.

Dorobek naukowy ks. Danielskiego był brany pod uwagę w większości publikacji, jakie ukazały się po milenium męczeńskiej śmierci biskupa praskiego. Artykuł o dziejach kultu uwzględniła w bibliografii załącznikowej Jadwiga Karwasińska w popularyzującej biografii pracy *Święty Wojciech*³⁰.

Gerard Labuda, referując stan badań w monografii poświęconej św. Wojciechowi, odnotował jako istotny artykuł ks. Danielskiego na temat liturgicznego kultu tego świętego. W dalszej części publikacji zaliczył monografię uczonego do podstawowych prac omawiających pokłosie zarządzenia synodu łęczyckiego z 1285 r., zwołanego przez biskupa Jakuba Świnkę, by w każdym kościele i klasztorze używać i śpiewać dzieje Wojciecha³¹.

Artykuł z „Acta Mediaevalia” na temat legend o św. Wojciechu w polskich brewiarzach powstałych od XIV do XVI w. został odnotowany w zestawieniu bibliograficznym, dołączonym do pracy Marcina Wiewióry poświęconej klasztorowi kanoników regularnych w Trzemesznie³².

Ustalenia badawcze ks. Danielskiego wzięto pod uwagę w pracy zbiorowej przybliżającej kanonizację i dziedzictwo kultu św. Wojciecha. Dotyczy to studiów o procedurze kanonizacyjnej. Książka Henryk Misztal, powołując się na monografię o kulcie świętego, dowodzi, iż wyniesienie na ołtarze biskupa praskiego przybrało formę translacji (przeniesienia) szczątków³³. Kontynuacji prac nad kultem św. Wojciecha podjął się ks. Helmut Jan Sobeczko. Obok studiów innych autorów powoływał się przede wszystkim na monografię ks. Danielskiego, nawiązał też do jego artykułu o dziejach kultu li-

²⁵ W. Danielski, *Hymny maryjne dawne i współczesne w odnowionej Liturgii godzin*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 26 (1979), 6, 63–74.

²⁶ W. Danielski, *Kult św. Wojciecha na ziemiach polskich w świetle przedtrydenckich ksiąg liturgicznych*, do druku przygotował i wstępem poprzedził J. Kopeć CP, Lublin 1997.

²⁷ *Alcuinus bibliographie liturgique en ligne* [online]: <https://www.alcuinus.org/> (dostęp: 21.02.2020).

²⁸ Manuscripta.pl [online]: <http://manuscripta.pl/strona/bibliography.htm#D> (dostęp: 21.02.2020).

²⁹ A. Witkowska OSU, J. Nastalska, *Święty Wojciech. Życie i kult. Bibliografia do roku 1999*, Lublin 2002, poz. 445, 1590, 1778.

³⁰ J. Karwasińska, *Święty Wojciech*, Poznań 1997.

³¹ G. Labuda, *Święty Wojciech biskup – męczennik patron Polski, Czech i Węgier*, [Monografie na Rzecz Nauki Polskiej, 50] Wrocław 2000, 286.

³² M. Wiewióra, *Zespół klasztorny kanoników regularnych w Trzemesznie w świetle badań archeologiczno-architektonicznych*, [Archaeologia Historica Polona, t. 9], Toruń 2000, 303.

³³ H. Misztal, *Procedura kanonizacyjna pierwszego tysiąclecia*, w: *Kanonizacja św. Wojciecha i dziedzictwo jego kultu*, red. J. Strzelczyk, Cz. Pest, W. Polak, Lublin 2001, 31.

turgicznego³⁴. Do monografii sięgnął także ks. Ryszard Knapiński w artykule na temat ikonografii związanej ze św. Wojciechem³⁵.

Do artykułu o hymnach maryjnych w Liturgii godzin, referując stan badań, nawiązał znawca poezji średniowiecznej Roman Mazurkiewicz. Zaliczył ks. Danielskiego do grona uznanych badaczy tego zagadnienia. Odnotował także hasła z *Encyklopedii katolickiej* poświęcone kultowi św. Anny oraz Bożej Rodzicielki³⁶.

Książkę na temat kultu św. Wojciecha wzięła pod uwagę Maria Starnawska w badaniach wspólnototwórczej roli relikwii wywiedzionej z dawnych przekazów hagiograficznych. Uczona przywołała omówioną przez ks. Danielskiego legendę z wrocławskiego oficjum brewiarzowego na święto przeniesienia relikwii świętego³⁷.

Anna Szymoszyn podjęła próbę kompleksowego zaprezentowania tekstów, jakie powstały w związku z kultem św. Wojciecha. Stąd też twórczość hagiograficzną, liturgiczną i dzieje kultu zreferowała, w dużej mierze korzystając z ustaleń ks. Danielskiego³⁸. Badaczka sięgnęła też do jego prac, dokonując charakterystyki postaci i miejsca świętego w dziejach³⁹. Szymoszyn odnotowała w bibliografii artykułu i książkę ks. Danielskiego na temat kultu św. Wojciecha, jak też artykuły o sekwencjach i legendach⁴⁰.

Zofia Wiewióra, omawiając piśmiennictwo poświęcone św. Wojciechowi z terenu Prus i Pomorza Wschodniego, korzystała z prac ks. Danielskiego o kulcie świętego (monografia), artykułów na temat legend i sekwencji mszalnych oraz hasła o brewiarzu⁴¹ z *Encyklopedii katolickiej*. Z ustaleń badacza Wiewióra czerpała w części książki o piśmiennictwie liturgicznym: brewiarzach, mszałach, oficjach, hymnach i legendach, kancjonałach i modlitewnikach⁴².

Praca o agendach i kancjonałach na Wawelu znalazła się również w zestawieniu bibliograficznym wieńczącym jubileuszowe studium poświęcone sześćsetnej rocznicy bitwy pod Grunwaldem⁴³.

³⁴ H.J. Sobeczko, *Kult świętego Wojciecha w świetle ksiąg liturgicznych*, w: *Kanonizacja św. Wojciecha i dziedzictwo jego kultu*, red. J. Strzelczyk, Cz. Pest, W. Polak, Lublin 2001, 67–81.

³⁵ R. Knapski, *Rozwój ikonografii świętego Wojciecha w sztuce polskiej*, w: *Kanonizacja...*, dz.cyt., 120–138.

³⁶ R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne. Studia filologiczne*, Kraków 2002, 33, 129, 367.

³⁷ M. Starnawska, *Relikwie jako fundament ideowy wspólnoty w tradycji polskich przekazów średniowiecznych*, (św. św. Wojciech, Florian, Stanisław, Drzewo Krzyża Świętego na Łyścu), w: *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak i J. Pysiak, Warszawa 2005, 261–279, 265; W. Danielski, *Kult św. Wojciecha...*, art.cyt., 242–243.

³⁸ A. Szymoszyn, *Bohater religijny w świętej przestrzeni. Kult św. Wojciecha na przełomie XX i XXI wieku*, Poznań 2010, 38–52.

³⁹ Tamże, 87.

⁴⁰ Tamże, 459.

⁴¹ Z. Wiewióra, *Święty Wojciech w piśmiennictwie Pomorza Wschodniego i Prus do końca XVIII w.*, Gdańsk 2010, 222.

⁴² Tamże, 87–113.

⁴³ *Na znak świętego zwycięstwa. W sześćsetną rocznicę bitwy pod Grunwaldem. Katalog wystawy 15 lipca – 30 września 2010 Zamek Królewski na Wawelu Państwowe Zbiory Sztuki*, red. M. Podlowska-Reklewska, Kraków 2010, t. 2: Noty katalogowe, 408.

Szerszą grupę prac ks. Danielskiego przywołał Tomasz Ossowski w artykule opublikowanym po słowacku. Uwzględnił monografię oraz artykuł o dziejach kultu świętego na ziemiach polskich, a także studium o sekwencjach mszalnych i ich hagiograficznej oraz liturgicznej wymowie, ponadto artykuł o legendach w polskich brewiarzach XIV–XVI w.⁴⁴

Charakterystykę oficjum o św. Wojciechu, funkcjonującym w kręgu duchowieństwa kapitulnego bądź klasztornego, wspomina Marzena Matla w pracy na temat przypuszczalnego czasu powstania *Bogurodzicy*. Omawia rzeczony oficjum w kontekście rywalizacji ośrodków krakowskiego i gnieźnieńskiego oraz związanych z nimi kultów św. Wojciecha i św. Stanisława w XIII w.⁴⁵

Dość szeroko z rozprawy o kulcie św. Wojciecha i artykułu na temat poświęconych mu legend korzystał Miłosz Sosnowski, omawiając dwie nieobecne wcześniej w dyskusji nad Adalbertami skrócone redakcje *Vita altera* autorstwa Brunona z Kwerfurtu jedną z 1342 r., drugą z 1613 r., będącą dokonaniem przez Wawrzyńca Suriusza skrótem z druku, jaki znajduje się w klasztorze w Rajhradzie na Morawach⁴⁶.

Na artykuł o kancjonałach i agendach powołuje się także muzykolożka Anita Pyrek-Nąckiewicz badająca związany z liturgią Ciemnych jutrzni śpiew *Vere, vere hodierna dies* wedle zapisu z Archiwum Kapituły Krakowskiej na Wawelu. Ustalenia ks. Danielskiego stanowią źródło informacji o szerszym tle funkcjonowania podobnych śpiewów w innych ośrodkach oraz wskazują wawelską proveniencję manuskryptu⁴⁷.

Dokonany tu niepełny przegląd funkcjonowania dorobku naukowego ks. Danielskiego, dotyczącego historii liturgii i dawnego piśmiennictwa sakralnego w obiegu naukowym, pozwala stwierdzić, że prace te sytuują się w kręgu zainteresowania historyków mediewistów, w tym zwłaszcza specjalistów zajmujących się kompleksowo postacią św. Wojciecha i jego rolą w dziejach, kultem świętego, historią liturgii, archeologią oraz muzykologią. W ograniczonym zakresie korzystają z nich polscy literaturoznawcy, językoznawcy i bibliologowie. Prace te budzą pewne zainteresowanie poza granicami kraju, o czym świadczą cytowania w czeskiej i francuskiej literaturze naukowej. Badacze sięgają głównie do studiów o św. Wojciechu.

3. KSIĄDZ WOJCIECH DANIELSKI – POETA I WSPÓŁTWÓRCA ODNOWIONEJ LITURGII

Wiodący nurt działalności w tym obszarze stanowią przekłady pieśni i piosenek religijnych. Mieszczą się one w kręgu twórczości poetyckiej ks. Danielskiego. W realizacjach tych udowadnia on swoje umiejętności literackie.

⁴⁴ T. Ossowski, *Sermones de sancto Adalberto v pol'skom stredovekom kazatel'stve*, w: *Svätý Vojtech – svätec, doba a kult*, J. Nemeš, R. Kožíak et al., Bratislava 2011, Chronos, 140–148, 142–144.

⁴⁵ M. Matla, *Carmen patrium „Bogurodzica” – czas powstania, kontekst historyczny i inspiracje*, *Kwartalnik Historyczny* 122 (2015), nr 1, 39–71, 60.

⁴⁶ M. Sosnowski, *Nowe świadectwa rękopiśmienne „Żywota drugiego św. Wojciecha” w benedyktyńskim klasztorze w Rajhradzie na Morawach*, *Studia Źródłoznawcze* 55 (2017), 79–100, 80, 86, 88.

⁴⁷ A. Pyrek-Nąckiewicz, *Śpiew „Vere, vere hodierna dies” z rękopisu akkk 241 (1447–1456) Archiwum Krakowskiej Kapituły Katedralnej na Wawelu*, *Pro Musica Sacra* 16 (2018), 217–227, 218.

Przekłady powstawały licznie w latach 70. Co tłumaczył ks. Danielski i na ile jego teksty wpisały się w kulturowy krajobraz polskiej liturgii? Pomijam tu przekłady hymnów brewiarzowych jako oddziałujące głównie w kręgu duchowieństwa odprawiającego obowiązkowo Liturgię godzin oraz osób świeckich, które włączają się do tej praktyki. Chodzi o utwory obecne w oficjalnych śpiewnikach, mających zasięg regionalny i ogólnopolski, jak też stosowanych przez wspólnoty Ruchu Światło-Życie i przenikające siłą rzeczy z pomocy formacyjnych do ogólnego obiegu w formie przedruków w oficjalnych śpiewnikach, pojawiające się w opracowaniach organowych, jak też wykonywanych podczas liturgii.

Oryginalne poezje i teksty tłumaczone przez ks. Danielskiego zgromadziła w publikacji *Duchem całym* w dziesiątą rocznicę śmierci ich twórcy w 1995 r. Grażyna Wilczyńska. Źródła stanowiły notatki autora, jak też publikacje, w których utwory te ogłoszono. Dominują wśród nich śpiewniki m.in. *Duch mocą swą wieje* (wyd. 4 – 1978), *Exsultate Deo* (wyd. 2 – 1978 i wyd. 7 – 1994) oraz pomoce liturgiczne⁴⁸. Wilczyńska wyodrębniła pięć grup tekstów: kantyki biblijne (sześć przekładów), psalmy (siedemnaście w przekładzie ks. Danielskiego oraz dwa w tłumaczeniu odpowiednio Czesława Miłosza i Juliana Tuwima), hymny (trzy w przekładzie ks. Danielskiego oraz cztery tłumaczone przez innych autorów), pieśni (siedemnaście w przekładzie ks. Danielskiego, jedna jego autorstwa i jedna obca), modlitwy (osiem tłumaczeń należących do cyklu Liturgii godzin oraz trzy inne w przekładzie, sześć modlitw innych autorów w tym cykl czterech do odmawiania przy stole, dwie autorstwa ks. Danielskiego, jedna bez wskazania autora) oraz rozważania Drogi krzyżowej.

Zebrany dorobek poetycki znany był w znacznej części i funkcjonował w obiegu czytelnym za życia ks. Danielskiego, o czym pisał ks. Zbigniew Wit⁴⁹, dokonując wstępnego podsumowania osiągnięć zmarłego. Wymienił cztery przekłady autorstwa ks. Danielskiego, które weszły do obiegu liturgicznego: *Głós imię Pana*, *Chrystus Pan karmi nas*, *Najdroższy Jezu* i *Pan zmartwychwstał*. Warto przyjrzeć się, jakie teksty stały się przedmiotem translatorskiego zainteresowania ks. Danielskiego, jaka jest ich proveniencja i wymowa, wreszcie odpowiedzieć na pytanie, na ile te przekłady funkcjonują w obiegu do dziś?

Wyodrębnić można następujące grupy utworów tłumaczonych przez ks. Danielskiego: 1. Teksty biblijne: kantyki i psalmy. 2. Teksty liturgiczne należące do łacińskiego i greckiego dziedzictwa – zwłaszcza hymny. 3. Teksty liturgiczne obce, należące do europejskiego dziedzictwa z okresu po reformacji (hymny protestanckie niemieckie i angielskie) od XVII do XIX w. 4. Dwudziestowieczne piosenki religijne włoskie, amerykańskie i francuska. Bliższemu oglądowi poddane zostaną przekłady zaczerpniętych z tradycji utworów, które odegrały bądź miały w zamyśle ich autora odegrać rolę w kształtowaniu posoborowej odnowy liturgii.

⁴⁸ G.W., *Od redakcji*, w: W. Danielski, *Duchem całym...*, Lublin 1995, 7.

⁴⁹ Z. Wit, *Wkład ks. Wojciech Danielskiego...*, art.cyt, 384. Badacz odnotował następujące śpiewniki i ich edycje: *Alleluja. Zbiór śpiewów mszalnych i pielgrzymkowych*, pr. zbior. pod red. ks. J. Zawitkowskiego, Warszawa 1978; *Alleluja. Śpiewy mszalne*, b/w i br. [ok. 1974]; „*Exsultate Deo*”. *Mały śpiewnik mszalny*, b/w i br., *Duch mocą swą wieje*, b/w i br.; *Serce wielkie nam daj. Śpiewnik Krucjaty Wyzwolenia Człowieka*, b/w 1979.

Najbardziej popularny, trwale obecny w krajobrazie posoborowej liturgii, jest liczący siedem zwrotek przekład *Magnificat* (Łk 1, 46–55), opatrzony antyfoną *Chrystus Pan karmi nas* autorstwa ks. Ireneusza Pawłaka (adaptacja 1967 r.)⁵⁰, pełniącą rolę refrenu. Utwór z melodią francuskiego jezuitę Josepha Gelineau (1920–2008) funkcjonuje jako pieśń uwielbienia⁵¹. Tekst napisany jest ośmiozłogłosem, przy czym rymują się z sobą tylko wersy drugi i czwarty, co sugeruje, że mamy tu do czynienia z szesnastozłogłowym dystychem (8+8) z silnie zaznaczoną klawzulą⁵². Wiersz cechuje monotonia, służąca medytacyjnemu rozważaniu, powtarza się zaimek „On”, opisujący Boga, mający unaocznic wykonawcom Jego wielkość, samowystarczalność i wszechmoc, jak też troskę, miłosierdzie, miłość i wierność wobec rodzaju ludzkiego. Kantykt ukazuje też bezwzględność Stwórcy wobec wszystkiego, co sprzeciwia się Jego woli, dążenie do ustanowienia nowego ładu w świecie, w którym możni, pyszni i syci, muszą liczyć się z utratą pozycji na rzecz ubogich, pokornych i głodnych – wiernych i oddanych Bogu.

Ze względu na walory literackie i długą tradycję funkcjonowania w liturgii godny szczególnej uwagi jest przekład hymnu nieszpornego Rhabanusa Maura z IX w. *Veni Creator Spiritus / Mentis Tuorum visita*. Wpisuje się on w bogatą tradycję tłumaczeń tego tekstu⁵³. Przekład ks. Danielskiego zachowuje oryginalne metrum ośmiozłogłowe, liczy jednak jedynie sześć strof czterowersowych, gdy tekst łaciński oraz inne polskie tłumaczenia podają ich siedem⁵⁴. Opublikowany najpierw w śpiewniku *Alleluja*⁵⁵, a potem stale obecny w kolejnych wydaniach *Exsultate Deo*⁵⁶ przekład opatrzony jest melodią ks. Teofila Klonowskiego, znaną ze śpiewnika ks. Jana Siedleckiego⁵⁷ i Feliksa Rączkowskiego⁵⁸, zastosowaną już w zbiorze

⁵⁰ *Śpiewnik liturgiczny*, red. B. Bartkowski i in., Lublin 1991, 92–93.

⁵¹ Podają za: J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, kol. red. K. Mrowiec CM, M. Michalec CM, J. Weissmann CM, wyd. 39, Kraków 1990, 667–668. Utwór dostępny zarówno w śpiewniku *Alleluja* ks. J. Zawitkowskiego, jak i śpiewnikach Ruchu Światło-Życie: *Exsultate Deo, Otwórzcie serca (Teksty pieśni i piosenek)*, wyd. 7 popr., Warszawa 1996, 47). Nie występuje w *Śpiewniku parafialnym* ks. F. Rączkowskiego, Warszawa 1988.

⁵² W zbiorze *Duchem całym* zachowano strofę czterowersową (s. 15). W zbiorze znalazł się też zbliżony do omawianego przekład, zachowujący strukturę 8+6+8+6. Rymy półtorazłogłowe żeńskie są te same, co w przypadku wersji, która stała się podstawą pieśni *Chrystus Pan karmi nas*. Tłumacz kantyktowi dał tytuł: *Wieczorna pieśń dziękczynna nowego przymierza (Duchem całym..., 13–14)*.

⁵³ Omawia je ks. A. Reginek, *Polskie adaptacje hymnu do Ducha Świętego*, Studia Pastoralne 4 (2008), 171–180. Nie uwzględnia jednak tłumaczenia ks. Danielskiego.

⁵⁴ Tak jest w przypadku anonimowego przekładu ogłoszonego w śpiewniku J. Siedleckiego inc. „Przybądź Stwórcu, Duchu Boży” (wyd. 39, Kraków 1990, 208–209) oraz również anonimowego przekładu ze śpiewnika M. Mioduszewskiego, inc. „Przybądź Duchu Stworzycielu / Dusz ludzkich Nauczycielu” (M. Mioduszewski, *Śpiewnik kościelny, czyli pieśni nabożne...*, Kraków 1838, 143–144). W przekładzie ze śpiewnika P. Folwarskiego inc. „Przybądź Duchu Stworzycielu / Dusz ludzkich Nawiedzicielu” tekst liczy osiem strof (*Śpiewnik. Qui cantat bis orat*, Kraków 1802, 525–526).

⁵⁵ *Alleluja...*, dz.cyt., 353–354. Należy odnotować, iż w śpiewniku tym przekład z melodią opatrzono błędną adnotacją proveniencyjną, wskazując jako źródło sekwencję *Veni Sancte Spiritus*.

⁵⁶ M.in. *Exsultate Deo*, wyd. 6, bmw 1990, 160, wyd. 7, Carlsberg–Lublin 1994, 204, wyd. 10, Kraków 2010, 224–225.

⁵⁷ J. Siedlecki, dz.cyt., 208.

⁵⁸ *Śpiewajmy Bogu. Śpiewnik parafialny*, oprac. F. Rączkowski, Warszawa 1988, 262–263.

śpiewów mszalnych *Alleluja*. Przekład *Przybądź, Stwórco, Duchu Boży*, który poprzedził pracę ks. Danielskiego, charakteryzuje się układem nie zawsze dokładnych, półtorazgłoskowych rymów abab. W wersji tłumaczenia ze śpiewnika Mioduszewskiego *Przybądź Duchu Stworzycielu* ósmiozgłoskowy wiersz sylabiczny został opatrzone półtorazgłoskowymi rymami z nielicznymi odstępstwami o układzie aabb. Książd Danielski podąża za modelem znanym ze śpiewnika Mioduszewskiego, rymując w układzie aabb z odstępstwami (rymy niedokładne, np.: słońce – Obrońca; ręki – dźwięku; mowę – słowem). Podkreślić należy wprowadzenie porównania Ducha Świętego do źródła życia i słońca miłości, zastosowanie antropomorfizacji („moc ojcowskiej ręki”) wskazującej na jedność Ojca i Ducha oraz zarazem opisującej harmonię osób Trójcy Świętej ukazaną w formie bliskiej człowiekowi: Duch jako silne ramię Ojca. Interesująca jest też metafora „siedmiobarwna pełnia dźwięku” – służąca opisaniu siedmiu darów Ducha Świętego. Ich doskonałość ukazuje poprzez nawiązanie do harmonii niebiańskiej muzyki sfer, jak również scalające skontaminowanie oddziałujących na zmysły wzroku i słuchu barw (kolory tęczy) i dźwięków. Podobnie za interesujące literacko uznać należy zamykające przekład określenie jedności człowieka poprzez wiarę z Trójcą Świętą:

| | |
|---------------------------------------|---|
| Per Te sciamus da Patrem, | Z Tobą Ojca daj poznanie, |
| Noscamus atque Filium, | Z Tobą Syna zmiłowanie, |
| Te utriusque Spiritum | W Ciebie niech wierzymy stale, |
| Credamus omni tempore ⁵⁹ . | Który wiążesz doskonale ⁶⁰ . |

Dostrzec należy sensualizm tego przekładu. Wyraża go bliskość świata żywiołów: wody (źródł), światła i ciepła (słońce), ciemności, ognia (żar), barw i dźwięku. Przybliża zarazem obecność tego, co ludzkie: dusza, usta, zmysły, serce, ciało, zdolność do biegu. Obecna jest topika szkolna. Człowiek, słabe, niedoskonałe stworzenie, jest uczniem, doskonały Duch nauczycielem. Słabość ludzkiego ciała, podążanie przez życie przyrównane zostało do biegu. Uwidacznia się też potrzeba, ludzkie pragnienie, by poddać się działaniu Ducha, który wspomóc ma mieszkającą w słabym ciele duszę w prowadzeniu duchowej walki z Szatanem, tu eufemicznie nazwanym Wrogiem. Wywołany przez niego zamęt ma zastąpić boski pokój. Danielski w słowach „Wroga, który czyha wokół” zdaje się nawiązywać do Pierwszego Listu św. Piotra (5, 8): „Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć”, a w słowach „I tak prowadź, byśmy biegli” do Drugiego Listu do Tymoteusza: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem” (4, 7). Podkreślić należy barwność literackiego obrazowania, jasność przekazu i prostotę tego tłumaczenia.

Z języka francuskiego przełożył ks. Danielski także rozszerzoną wersję prawosławnego bożonarodzeniowego hymnu nieszpornego *Joyeuse lumière* z II w. (najstarszego zachowanego), który został przywrócony tradycji Zachodu dopiero w XVIII w.⁶¹. Podstawę przekładu stanowiła poszerzona, licząca dziewięć strof,

⁵⁹ Cyt. za: M. Mioduszewski, dz.cyt., 143.

⁶⁰ *Alleluja...*, dz.cyt., 354.

⁶¹ Informacje na temat hymnu, jak też tekst w języku greckim i w przekładzie na francuski zob. [online] [https://fr.wikipedia.org/wiki/Lucernaire_\(liturgie\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Lucernaire_(liturgie)) (dostęp: 20.02.2020).

wersja autorstwa Daniela Bourgeois, Jeana-Philippe'a Revela i André Gouzesa⁶². Wersja w przekładzie ks. Danielskiego opatrzona jest refrenem „Radosna Światłości, Wieczny odbłasku Ojca”, incipit zwrotki: „Tobie śpiewamy, Synu Maryi Oblubienicy wolnej od skazy”, autorką melodii do wersji w języku polskim jest Gizela Skop⁶³.

Z kolei pieśń *Głoś imię Pana* to przekład z niemieckiego trzech (1, 2 i 5) spośród pięciu zwrotek znanej pieśni funkcjonującej w kościołach protestanckich *Lobe den Herren* z tekstem Joachima Neandera (właśc. Joachima Neumanna, 1650–1680). Utwór stał się podstawą kantaty chóralnej Jana Sebastiana Bacha BWV 137 z 1725 r. Przekład polski ujmuje aurą dawności bliską w klimacie pieśni *Czego chcesz od nas, Panie* Jana Kochanowskiego czy bardziej jeszcze przekładowi Psalmu 91(90) tegoż poety (inc. *Kto się w opiekę odda Panu swemu*)⁶⁴. Pieśń w przekładzie ks. Danielskiego stanowi ujętą w formie inicjującego każdą strofę zwrotu apelatywną zachętę, by rozgłaszać imię Boga i Pana (oryginał niemiecki wzywa do chwaleń). W pierwszej zwrotce dominuje liryka apelu. Obok konsekwentnie występującego we wszystkich strofach *Głoś imię Pana* w pierwszej strofie znajduje się wezwanie *Złącz się*, a więc zachęcające, by głosić we wspólnocie z chórami anielskimi. Pierwsza strofa przybliży niebiański klimat ubóstwionych śpiewaków, którym towarzyszą instrumenty: harfa i róg. Zwrot *Któż jest jak Bóg* kojarzy się z osobą Archanioła Michała, z poczuciem bezpieczeństwa i opieki, choć chodzi tu najpewniej o wspólnotę chórów anielskich z Bogiem, do której zapraszany jest człowiek. Wyśpiewana radośnie pochwała wielkości Boga ma dotrzeć do krańców Ziemi. Słowa te zdają się zarazem wezwaniem do ufnego udziału w radośnej misji głoszenia Ewangelii całemu światu i wszelkiemu stworzeniu.

Druga strofa jeszcze silniej uwypukla motyw opieki Boga nad człowiekiem. Tożsamy z pozostającą zagadką przyszłością, przeznaczeniem, fortuną los nie jest nieznanym. W stroficy czytamy, iż to Bóg prowadzi człowieka jego życiową drogą, sprawuje nad nim opiekę, nie pozostawia go samego. Porównanie Boga do orła z rozpostartymi skrzydłami, który symbolizuje siłę i władzę, zrodzić ma zaufanie do Stwórcy wszechrzeczy. Tłumacz blisko jest antropomorfizacji, jednak to człowiek ma powierzyć swoją dłoń Bogu, który ma poprowadzić swe stworzenie w najtrudniejszych chwilach życia, uchronić od wielorako pojętego zła: grzechu, nieszczęścia, czy też doświadczeń. W trzeciej stroficy człowiek jawi się jako część stworzonego świata obok innych istot żyjących. Pojawia się, mający zakotwiczenie w filozofii neoplatonickiej, motyw Boga jako Słońca usytuowanego w centrum makroświata. Człowiek, by włączyć się w tę kosmiczną harmonię, ma podporządkować swe życie niebiańskiemu łańdowi, rozwijać się pod wpływem dającego światło i ciepło Bożego źródła. Winien być wdzięczny za możliwość udziału w kosmicznej harmonii wszechświata przekraczającej pojęcie czasu. Pojawia się wreszcie kwalifikacja gatunkowa utworu jako hymnu – ulubionej formy Neandera.

⁶² Tekst dostępny na: http://www.catho-tabs.com/afficher_tab.php?id=240&afficher=texte (dostęp: 20.02.2020).

⁶³ *Exsultate Deo*, wyd. 10, 413.

⁶⁴ *Notabene* Psalm ten zdaje się myślowym pierwowzorem niemieckiej pieśni, na co wskazują: analogiczna liczba strof, co u Kochanowskiego, motywy opieki roztaczanej nad człowiekiem przez odpowiednio orły i anioły oraz motyw miłości, którą Bóg otacza człowieka.

Do kręgu tekstów znaczących dla europejskiej kultury, które znalazły się w orbicie translatorskiego zainteresowania ks. Danielskiego, należy też opracowany w 1979 r. częściowy przekład liczącej 15 strof pasyjnej pieśni śląskiego pastora Johana Heermanna (1585–1647), funkcjonującej z melodią Johanna Crügera (1597–1662), *Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen* z 1630 r. Została ona opracowana muzycznie przez Jana Sebastiana Bacha, który włączył ją do *Pasji według św. Mateusza* (BWV 244-3). W niedawno wydanym kancjonału protestanckim, funkcjonującej z incipitem *Jezu mój miły, w czymżeś tak przewinił*⁶⁵. Napisany, podobnie jak oryginał i tłumaczenie protestanckie, strofą saficką (11+11+11+5) przekład ks. Danielskiego z incipitem *Najdroższy Jezu, w czymże Twoja wina* obejmuje sześć zwrotek: 1–4, 8, 15. Układ rymów to aabb. W pierwszej strofie podmiot liryczny pyta Jezusa o przyczynę Jego cierpienie, w kolejnej przedstawia obraz ogromu bólu biczowanego, ukoronowanego cierniem, spoliczkowanego, wyśmianego, napojonego octem i żółcią, przybitego do krzyża. Podmiot poetycki w trzeciej strofie odkrywa powód męki Chrystusa, dostrzega go we własnych grzechach, obwinia siebie za cierpienie i zabicie Jezusa. Kara, mająca być naturalną konsekwencją winy, zostaje zatrzymana za sprawą centralnej postaci – w strofie czwartej – Dobrego Pasterza, który uwalnia swego sługę od długu. Strofa piąta służy oddaniu niewyrażalnej wdzięczności (tłumacz uwypukla paradoksalność sytuacji) wobec króla i władcy, który reguluje zobowiązania swego sługi. Ostatnia, szósta, strofa wprowadza wymiar eschatologiczny. Dusza po śmierci chce oddawać cześć Bogu po włączeniu jej do anielskich chórów. Przekład ks. Danielskiego cechuje logiczna spójność, jak też jasność i elegancja w warstwie stylistycznej. Docenić należy potoczność i lekkość translacji. Dostrzegamy wyraziste zróżnicowanie pytań, wykrzyknień i zdań oznajmujących. Pieśń poza śpiewnikiem *Exsultate Deo* znalazła się w śpiewniku Siedleckiego⁶⁶.

Pan Zmartwychwstał i jest z nami to przekład pieśni autora ponad 5500 hymnów, angielskiego teologa, współtwórcy ruchu metodystów, Charlesa Wesleya (1707–1788), z melodią specjalizującego się w komponowaniu hymnów Roberta Williamsa (1781–1821) inc. *Christ the Lord is Risen Today. Halleluia!*⁶⁷. Tłumaczenie ks. Danielskiego powstało na podstawie zmodyfikowanej wersji utworu, który pierwotnie nie był opatrzony aklamacją *Alleluja*. Dodano ją w wersji angielskiej w XIX w. Co ciekawe, pierwowzorem dla *Christ the Lord is Risen Today* był łaciński czternastowieczny hymn *Surrexit Christus hodie / Humano pro solamine*. Różni się on nieco treścią od tekstu w języku angielskim. Danielski podąża wiernie za uzupełnioną wersją Wesleya: zachowuje liczbę czterowersowych strof, jak również specyficzny rozmiar i układ wersów: 8+8+7+8. Ośmiozłogoskowiec jest typową

⁶⁵ Współczesny przekład protestancki obejmuje dziewięć strof. Zob. *Śpiewnik ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo*, wyd. 2, Bielsko-Biała 2008, 186–188. Za udostępnienie tekstu dziękuję prof. Jarosławowi Płuciennikowi.

⁶⁶ J. Siedlecki, dz.cyt., 126–127.

⁶⁷ Zob. <https://weareworship.com/uk/songs/view/christ-the-lord-is-risen-today-1472/2842/lyrics> (dostęp: 20.02.2020). Tam pełny tekst w wersji angielskiej. Zob. też: https://hymnary.org/person/Williams_Robert1782 (dostęp: 20.02.2020).

miarą łacińskiej twórczości hymnicznej średniowiecza⁶⁸. W przekładzie Danielskiego znajdujemy podane po każdym wersie dwukrotne *Alleluja*, co wynika z innego niż w oryginale rozkładu sylab.

Praktycznie nieobecny poza śpiewnikami Ruchu Światło-Życie jest przekład hymnu – chorału adwentowego luteranina Philipa Nicolai (1556–1608) z 1599 r. *Wachet auf! Ruft uns die Stimme*. O jego popularności świadczy, iż został włączony przez Bacha do kantaty BWV 140 z 1731 r. Wersja ks. Danielskiego, opatrzona jest incipitem *Słyszać głos strażnika w dali*, zachowuje oryginalną melodię. Z tego względu konieczne było dopasowanie liczby sylab do struktury oryginału. Dlatego przekład zbudowany jest następująco: 8+8+8+8+8+8+6+6+4+8+8. Układ rymów: aabccbddfgg. Przy czym nie zawsze tłumaczowi udało się uzyskać rym dokładny. Tłumaczenie w ślad za oryginałem przybliży historię panien budzonych przez nadchodzącego w nocy Oblubieńca (Mt 25, 1–13, zwłaszcza 6–7), który przybywa, by wezwać je na gody (ucznię weselną). W pieśni chodzi, rzecz jasna, o mistyczną gotowość duszy do spotkania z Chrystusem w niebiańskim Nowym Jeruzalem na trwającej wiecznie niepojętej uczcie u tronu Baranka. To kontaminacja motywów z Ap 21, 9–27 (opis niebiańskiego Jeruzalem), Ps 87, ukazującego Syjon (jedno ze wzgórz Jerozolimy, na którym wzniesiono Świątynię, na tym samym wzgórzu znajduje się Wieczernik) jako ojczyznę wszystkich ludzi oraz odległe echa sekwencji św. Tomasza z Akwinu *Lauda Sion Salvatorem*, wychwalającej Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, posługującej się również motywem uczt. Jako że *Słyszać głos strażnika w dali* jest pobudkowym (ekshortacyjnym) hymnem adwentowym (pojawia się strażnik grający hejnał), wiodącym motywem pozostaje radosne oczekiwanie w gotowości na spotkanie z przywoływanym, wyczekiwanym Oblubieńcem. Godna uznania jest plastyczność palimpsestowej, czy też centonicznej wizji przekazanej przez tłumacza.

Ksiądz Danielski przekładał też utwory autorów XX-wiecznych. Należy tu Lucien Deiss CSSp (1921–2007) – francuski biblista, autor kompozycji przeznaczonych do liturgii. Napisał pieśń *Alléluia, Ta parole, Seigneur Jésus* (inc. przekładu: *Twoje Słowo, Panie Jezu, Dobrą niesie nam Nowinę*)⁶⁹. Pieśń funkcjonuje w śpiewnikach Ruchu Światło-Życie.

W kolejnych edycjach śpiewnika *Exsultate Deo* znajdujemy też dwa przekłady popularnych w latach 70. XX w. piosenek włoskich, utrzymany w klimacie epoki. Wykonawcą i zapewne autorem melodii był Vittorio Toscani. Chodzi o Ps 96(95) *Cantate al Signore un canto nuovo* (inc. przekładu *Śpiewajcie Panu pieśń nowej ziemi*)⁷⁰ oraz Pierwszy List św. Jana wykorzystany w piosence *Annuncio* incipit *Quello che era fin da principio* (inc. przekładu *To, co było od początku*)⁷¹. Piosenka Toscaniego *Annuncio* ukazała się na winylowej płycie zatytułowanej *Proposta* w 1970 r., wydanej przez wytwórnię Agape, a rok później piosenka *Lodate*,

⁶⁸ Zob. M. Korolko, *Wstęp*, w: *Średniowieczna pieśń religijna polska*, oprac. M. Korolko, wyd. 2 zmien., Wrocław 1980, LXIII.

⁶⁹ *Exsultate Deo*, wyd. 10, 358.

⁷⁰ Tamże, 478.

⁷¹ Tamże, 319.

lodate na płycie *Cantate al Signore un canto nuovo*, wydanej przez dwie wytwórnie Agape i Rusty Records⁷².

Spośród utworów autorstwa XX-wiecznych kompozytorów wymienić należy również przekład hymnu z 1974 r. *How Lovely on the Mountains*, autorstwa Leonarda E. Smitha Jr (1942–). Polski przekład to popularna w kręgach oazowych piosenka *Zwiastunom z gór*. Książd Danielski przełożył tylko pierwszą z czterech strof. Tekst oparty jest na słowach Księgi Izajasza 52,7–10⁷³. Z kolei czterowersowa piosenka Andy Carter z 1977 r. *Come and praise Him* znana jest w przekładzie ks. Danielskiego jako *Przyjdź z pokłonem*⁷⁴.

Podstawę przekładu piosenki nawiązującej do Psalmu 132 (133) inc. *Zobaczcie jak jest dobrze przebywać razem z braćmi*⁷⁵ stanowi utwór z melodią amerykańskiego lidera drogi neokatechumenalnej Giuseppe Gennariniego. Tytuł oryginału: *How good it is*⁷⁶. Wersja w języku polskim cechuje się układem zbliżonym do amerykańskiego wzoru. W obu posłużono się dystychem i wprowadzono taką samą liczbą strof (6). W polskim przekładzie liczba sylab waha się w granicach 13–14 dla pierwszego wersu i 9–11 dla drugiego, natomiast w tekście amerykańskim jest ich 9–12 w obu wersach.

Przekładem z języka francuskiego jest piosenka *O Ty, co mieszkasz sam w moim sercu na dnie*⁷⁷, będąca adaptacją hymnu Tamilów, opracowanego i wykonanego przez Reymonda Fau (1936–) z jego muzyką. Stanowiącą podstawę przekładu kompozycja nosi tytuł *Ô toi qui es chez toi*⁷⁸. Ukazała się na wydanej w 1974 r. przez Studio S.M. winylowej płycie *Jeunes en prière*, cz. 1. *La Flatière*, na której zebrano kompozycje Raymonda Fau, Jeana-Noëla Klinguera oraz Germaine Latour. W *Exsultate Deo* funkcjonuje przestarzała nazwa Tamilów (forma Tamulowie była używana w piśmiennictwie przedwojennym; przejęta została z zapisu na obwolucie płyty)⁷⁹ zamieszkujących Cejlon (dawna kolonia brytyjska, obecnie Sri Lanka). Organizatorem życia religijnego w Indiach Wschodnich był *natabene* Polak, abp Władysław Zaleski (1852–1925), który wedle relacji ks. Tadeusza Radkowskiego poznał język Tamilów⁸⁰. Ten kandydat do kapelu-

⁷² Zob. *Vittorio Toscani* [online] dostępny: <https://www.discogs.com/it/artist/1318311-Vittorio-Toscani> (dostęp: 19.02.2020).

⁷³ Zob. *Pieśni chwały*, red. A. Sionek, E. Maier, K. Miturska, Kraków 1994, nr 179; *Exsultate Deo*, Kraków 2010, 432. Informacje na temat oryginalnej wersji zob. https://hymnary.org/text/how_lovely_on_the_mountains_are_the_feet (dostęp: 19.02.2020).

⁷⁴ *Exsultate Deo*, 2010, 133. Źródło podają za: *Pieśni chwały*, oprac. A. Sionek, E. Maier, K. Miturska, Kraków 1994, poz. 120.

⁷⁵ *Exsultate Deo*, wyd. 10, 431.

⁷⁶ Inc. „How good it is to be with the brothers”. Zob. *He Rose from Death. Songs for the Neo-Catechumenal Communities* [online], dostępny: <http://east-of-rhine.kaniol.org/neocat/songs.pdf> (dostęp: 19.02.2020), 37.

⁷⁷ *Exsultate Deo*, wyd. 10, 221.

⁷⁸ Oryginał dostępny jest na: <https://www.youtube.com/watch?v=jUCHk0bITI4>, informacja o płycie: <https://www.discogs.com/Raymond-Fau-Jean-No%C3%ABl-Klinguer-Germaine-Latour-La-Flatire-%C3%A8re/release/8303852> (dostęp: 20.02.2020).

⁷⁹ Zob. np. ks. T. Radkowski, *Przez Indie i Malaje*, Głos Kapłański nr 12, 1937, 475.

⁸⁰ Tamże.

sza kardynalskiego pochowany został w Kandy na Cejlonie w 1956 r.⁸¹. Właściwym źródłem tekstu piosenki wydaje się modlitwa o. Henri Caffarela (1903–1996), założyciela ruchu Equipes Notre Dame. Pierwsza strofa oryginału: *Ô Toi qui es chez Toi dans le fond de mon cœur, laisse-moi Te rejoindre dans le fond de mon cœur*⁸². Oryginał liczy 11 strof.

Najpełniejszy zbiór tłumaczeń ks. Danielskiego konsekwentnie znajdujemy w śpiewniku *Exsultate Deo*. Opublikowano tu, rzecz jasna, cztery pieśni wymienione przez ks. Z. Wita, jak również wszystkie pozostałe omówione wyżej kompozycje. Zastanawia brak wśród przekładów dokonywanych przez ks. Danielskiego pieśni czy piosenek maryjnych, poza, oczywiście, mającym biblijną proveniencję *Magnificat*.

Przejrzyste, jasne przekłady ks. Danielskiego utworów o proveniencji protestanckiej i katolickiej propagowane w śpiewnikach Ruchu Światło-Życie pozwalają lepiej poznać tradycję wspólnoty chrześcijańskiej Europy Zachodniej, jak też włączyć jej najważniejsze osiągnięcia do obiegu liturgicznego w kościołach katolickich w Polsce. Źródłem inspiracji ks. Danielskiego w otwarciu na inne tradycje mógł być ks. prof. Waław Schenk (1913–1982), który pochodził z Gliwic, gdzie spędził pierwsze dwadzieścia lat życia, należał do młodzieżowego ruchu religijnego Quickborn, którego jednym z założycieli był pionier odnowy liturgii ks. Roman Guardini (1885–1968). Wydawał on w latach 1921–1941 dwumiesięcznik „Schildgenossen”⁸³. Schenk święcenia kapłańskie przyjął w 1938 r. z rąk kard. Adolfa Bertrama, ordynariusza wrocławskiego⁸⁴.

Podjęte przez ks. Danielskiego próby adaptacji w polskiej kulturze liturgicznej utworów funkcjonujących w kręgach niemieckim, francuskim i anglo-amerykańskim stanowią interesujące dążenie do ukształtowania odnowionej liturgii posoborowej z udziałem osiągnięć innych Kościołów zarówno katolickich, jak i protestanckich. Prowadzi to do umiędzynarodowienia polskiej liturgii jako będącej częścią Kościoła powszechnego oraz stworzenia przyczółków chrześcijańskiego dialogu międzywyznaniowego. Znajdujemy wśród przekładów zarówno pieśni liturgiczne silnie osadzone w tradycji i obrzędowości chrześcijańskiej, jak i wpadające w ucho, modne w danym momencie piosenki włoskich i francuskich pieśniarzy katolickich: Vittoria Toscaniego i Reymonda Fau, jak też osób reprezentujących ruchy religijne Neokatechumenat i Equipes Notre Dame.

4. ZAKOŃCZENIE

Wybrane dokonania translatorskie ks. Danielskiego wpisały się na stałe do obrazu kultury liturgicznej Kościoła katolickiego w Polsce – mam na myśli *Chrystus Pan*

⁸¹ W. Ślabczyński, *Polscy podróżnicy i odkrywcy*, Warszawa 1988, 156.

⁸² Site-Catolique.fr [online] dostępny: <https://site-catholique.fr/index.php?post/Priere-du-Pere-Henri-Caffarel> (dostęp: 20.02.2020).

⁸³ J. Misiurek, *Guardini Romano*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. J. Walkusz i in., t. 6, Lublin 1993, kol. 369.

⁸⁴ J. Pater, art.cyt., 365.

karmi nas oraz *Głós imię Pana*, uwzględnione w *Chorale opolskim*⁸⁵, a także *Najdroższy Jezu* obecne w 39 wydaniu śpiewnika Siedleckiego. Przekłady te funkcjonują obok dokonań takich twórców, jak chociażby staropolscy autorzy: Jan Kochanowski (*Czego chcesz od nas, Panie; Kto się w opiekę*), Jakub Wujek (*Rozmyślajmy dziś*), Abraham Roźniatowski (*Jezu Chryste, Panie miły*), Jan Żabczyc (*A wczora z wieczora; Przybieżeli do Betlejem pasterze*)⁸⁶, Franciszek Karpiński (*Pieśń poranna* i *Pieśń wieczorna; Bóg się rodzi, moc truchleje*) czy dwudziestowieczni: tłumacz poezji światowej sławy polskiego jezuita uwieńczonego laurem poetyckim przez papieża Urbana VIII – Macieja Kazimierza Sarbiewskiego – Tadeusz Karyłowski SJ (sekwencja *Veni Sancte Spiritus – Przybądź Duchu Święty; O zbawcza Hostio; Ciebie Boga wysławiamy*) czy bp Józef Zawitkowski (*Panie, dobry jak chleb*).

Dokonania naukowe ks. Danielskiego związane ze średniowiecznym kultem św. Wojciecha wpisały się na stałe w obraz naukowy polskiej i w niewielkim stopniu zagranicznej mediewistyki. Do upowszechnienia jego prac przyczyniła się głównie edycja pośmiertna rozprawy doktorskiej. Z uwagi na ważkość ustaleń badawczych ks. Danielskiego, wynikającą w znacznej mierze z pionierskiego charakteru jego prac, konieczne jest opublikowanie opracowań, które pozostawił w rękopisie. Chodzi o „kartotekę z opisami 839 rękopisów liturgicznych z okresu przedtrydenckiego, przechowywanych w zbiorach polskich”⁸⁷, o rozprawę habilitacyjną poświęconą rękopiśmiennym agendam, pontyfikałom i benedykcjonalom zgromadzonym w polskich zasobach bibliotecznych oraz o legendy brewiarzowe, których publikację ks. Danielski zapowiedział już w 1973 r.⁸⁸. Zgodnie z metodologicznym postulatem Krzysztofa Ożoga prace te należy ogłosić w kształcie, jaki nadał im autor, a więc nie dokonując ingerencji i uwspółcześnień⁸⁹. Zadanie to leży w gestii zarówno obecnych pracowników Instytutu Nauk Teologicznych, Sekcji Liturgiki i Homiletyki KUL, jak i osób odpowiedzialnych za Ruch Światło-Życie, będących depozytariuszami tego dorobku. Stanowi on bowiem znaczącą wartość naukową, należy zarówno do dziedzictwa kościelnego, jak i narodowego, dlatego nie można dopuścić do jego rozproszenia czy tym bardziej zagubienia. Środowisko Ruchu Światło-Życie powinno zadbać o spuściznę po jednym ze swych ojców założycieli.

BIBLIOGRAFIA

- Danielski W., *Agendy i kancjonały katedry krakowskiej na Wawelu*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 24 (1977), z. 4, 35–53.
 Danielski W., *Duchem całym...*, Lublin: Światło-Życie 1995.
 Danielski W., *Hymny maryjne dawne i współczesne w odnowionej Liturgii godzin*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 26 (1979), z. 6, 63–74.

⁸⁵ *Chorał opolski*, t. 2: *Śpiewy mszalne*, Opole 1987, 201, 248–249.

⁸⁶ J. Żabczyc, *Symfonie anielskie*, wyd. A. Karpiński, [Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 12], Warszawa 1998, Symfonia szesnasta – 37–39, Symfonia trzydziesta pierwsza, 55–56.

⁸⁷ K. Ożóg, dz.cyt., 489.

⁸⁸ Tamże, 496.

⁸⁹ Tamże, 500.

- Danielski W., *Kult św. Wojciecha na ziemiach polskich w świetle przedtrydenckich ksiąg liturgicznych*, do druku przygot. i wstępem poprzedził J.J. Kopeć CP, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1997.
- Danielski W., *Legends o św. Wojciechu w brewiarzach polskich XIV–XVI wieku*, Acta Mediaevalia 1 (1973), 25–63.
- Danielski W., *Liturgiczne teksty rymowane ku czci św. Stanisława Biskupa*, Summarium. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 7 (27), 1978, 73–83.
- Danielski W., *Manuscrits liturgique en pologne avant le Concile de Trente. Essai d'interpretation chronologique et géographique*, Miscellanea Historiae Ecclesiasticae 5 (1974), z. 61, 297–304.
- Danielski W., *Sekwencje mszalne ku czci świętego Wojciecha jako utwory liturgiczne i hagiograficzne*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 16 (1969), z. 4, 5–22.
- Danielski W., *Z dziejów kultu liturgicznego świętego Wojciecha na ziemiach polskich. Święta ku czci świętego Wojciecha*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 14 (1967), z.4, 83–110.
- Gajownik M., Mandziuk J., Schenk Waclaw, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 8, Warszawa: ATK 1995, 512–516.
- Ianatio C., *Vitae Regum Polonorum elegiaco carminae descriptae*, Antverpiae: Ex officina Gulilelmi Silvii 1563.
- Karwasińska J., *Święty Wojciech*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1997.
- Kmita J.A., *Żywoty królów polskich*, Kraków: Drukarnia Mikołaja Scharffenbergera 1591.
- Knapski R. ks., *Rozwój ikonografii świętego Wojciecha w sztuce polskiej*, w: *Kanonizacja św. Wojciecha i dziedzictwo jego kultu*, red. J. Strzelczyk, Cz. Pest, W. Polak, Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej 2001, 120–138.
- Kopeć J. CP, Lenart E. OFM, Wit Z., *Śp. ksiądz dr Wojciech Danielski (1935–1985)*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 39 (1986), nr 5, 373–376 [przedr. w:] *Człowiek Paschalny*, Carlsberg 1986, 8–14.
- Korolko M., *Wstęp*, w: *Średniowieczna pieśń religijna polska*, oprac. M. Korolko, wyd. 2 zmien., Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1980, III–LXXVI.
- Krakowiak Cz., *Kierunki badań nad liturgią według ks. Wojciecha Danielskiego*, w: *Człowiek Paschalny*, Carlsberg: 1986, 125–139.
- Krakowiak Cz., *Kierunki badań nad liturgią ks. W. Danielskiego*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 39 (1986), nr 5, 389–399.
- Krakowiak Cz., *Ksiądz Wojciech Danielski – niestrudzony badacz życia liturgicznego w Polsce*, w: *Przyjaciel Boga i ludzi. Ksiądz Wojciech Danielski*, red. ks. Z. Wit i ks. P. Kulbacki, Kraków–Lublin: Wydawnictwo Światło-Życie 2012, 45–55.
- Ks. Wojciech Danielski. Bibliografia*, oprac. G. Wilczyńska, Lublin: 1995.
- Kulbacki P., *Życie i studia księdza Wojciecha Danielskiego – od ministranta do liturgisty*, w: *Przyjaciel Boga i ludzi. Ksiądz Wojciech Danielski*, red. ks. Z. Wit i ks. P. Kulbacki, Kraków–Lublin: Wydawnictwo Światło-Życie 2012, 15–42.
- Labuda G., *Święty Wojciech biskup – męczennik patron Polski, Czech i Węgier*, (Monografie na Rzecz Nauki Polskiej, 50), Wrocław: Wydawnictwo Funna 2000.
- Lenart E. OFM, *Bibliografia prac śp. ks. dra Wojciecha Danielskiego*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 39 (1986), nr 5, 420–430.
- Matla M., *Carmen patrium „Bogurodzica” – czas powstania, kontekst historyczny i inspiracje*, Kwartalnik Historyczny 122 (2015), nr 1, 39–71.
- Mazurkiewicz R., *Polskie średniowieczne pieśni maryjne. Studia filologiczne*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej 2002.
- Misztal H., *Procedura kanonizacyjna pierwszego tysiąclecia*, w: *Kanonizacja św. Wojciecha i dziedzictwo jego kultu*, red. J. Strzelczyk, Cz. Pest, W. Polak, Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej 2001, 18–31.
- Na znak świętego zwycięstwa. W sześćsetną rocznicę bitwy pod Grunwaldem. Katalog wystawy 15 lipca–30 września 2010 Zamek Królewski na Wawelu Państwowe Zbiory Sztuki*, red. M. Podlódowska-Reklewska, Kraków: 2010, t. 2: Noty katalogowe, 408.

- Ossowski T., *Sermones de sancto Adalberto v pol'skom sredovekom kazatel'stve*, w: *Svätý Vojtech – svätec, doba a kult*, J. Nemeš, R. Koziak et al., Bratislava: Chronos 2011.
- Ożóg K., *Księdza Wojciecha Danielskiego dzieje kultu św. Wojciecha w Polsce*, *Nasza Przeszłość*, 90 (1998), 487–501.
- Pater J., *Schenk Waclaw*, w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. M. Pater, Katowice: Księgarnia Świętego Jacka 1996, 365–367.
- Pieśni chwały*, oprac. A. Sionek, E. Maier, K. Miturska, Kraków: Wydawnictwo Zakonu Pijarów 1994.
- Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, przekł. K. Abgarowicz, wstęp i komentarze J. Karwasinśka, Warszawa: PWN 1966.
- Przyjaciel Boga i ludzi. Ksiądz Wojciech Danielski*, red. ks. Z. Wit, ks. P. Kulbacki, Kraków–Lublin: Wydawnictwo Ruchu Światło-Życie 2012.
- Pyrek-Nackiewicz A., *Śpiew „Vere, vere hodierna dies” z rękopisu akkk 241 (1447–1456) Archiwum Krakowskiej Kapituły Katedralnej na Wawelu*, *Pro Musica Sacra*, 16 (2018), 217–227.
- Radkowski T., *Przez Indie i Malaje*, *Głos Kapłański* (1937), 12, 472–477.
- Reginek A., *Polskie adaptacje hymnu do Ducha Świętego*, *Studia Pastoralne* (2008), nr 4, 171–180.
- Szczaniecki P. OSB, *Ksiądz profesor Waclaw Schenk, historyk liturgii (wspomnienie)*, *Nasza Przeszłość* 62 (1984), 203–209.
- Ślabczyński W., *Polscy podróżnicy i odkrywcy*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1988.
- Sobeczko H.J., *Kult świętego Wojciecha w świetle ksiąg liturgicznych*, w: *Kanonizacja św. Wojciecha i dziedzictwo jego kultu*, red. J. Strzelczyk, Cz. Pest, W. Polak, Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej 2001, 67–82.
- Sosnowski M., *Nowe świadectwa rękopiśmienne „Żywota drugiego św. Wojciecha” w benedyktyńskim klasztorze w Rajhradzie na Morawach*, *Studia Źródłoznawcze* 55 (2017), 79–100.
- Starnawska M., *Relikwie jako fundament ideowy wspólnoty w tradycji polskich przekazów średniowiecznych, (św. św. Wojciech, Florian, Stanisław, Drzewo Krzyża Świętego na Łyścu)*, w: *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak i J. Pysiak, Warszawa: Wydawnictwo UW 2005, 261–279.
- Szymoszyn A., *Bohater religijny w świętej przestrzeni. Kult św. Wojciecha na przełomie XX i XXI wieku*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2010.
- Wiewióra M., *Zespół klasztorny kanoników regularnych w Trzemesznie w świetle badań archeologiczno-architektonicznych*, *Archaeologia Historica Polona* t. 9, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2000.
- Wiewióra Z., *Święty Wojciech w piśmiennictwie Pomorza Wschodniego i Prus do końca XVIII wieku*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2010.
- Wilczyńska G., *Danielski Wojciech Leon*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. J. Mandziuk, t. 8, Warszawa: 1995, 139–146.
- Wit Z., *Wkład ks. Wojciecha Danielskiego w odnowę liturgii Soboru Watykańskiego II*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 39 (1986), nr 5, 377–388.
- Witkowska A. OSU, Nastalska J., *Święty Wojciech. Życie i kult. Bibliografia do roku 1999*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2002.
- Zahajkiewicz M.T., *Biskup Profesor Marian Rechowicz (1910–1983) życie i działalność*, *Nasza Przeszłość* 62 (1984), 211–235.
- Żabczyc J., *Symfonie anielskie*, wyd. A. Karpiński, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 12, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN 1998.
- Życie uczynił liturgią. Ks. Wojciech Danielski 10 IV 1935–24 XII 1985*, oprac. G. Wilczyńska, Lublin 1995.

FR. WOJCIECH DANIELSKI AS A RESEARCHER OF SACRAL NATIONAL HERITAGE AND TRANSLATOR-POET CO-CREATING POST-CONCILIAR LITURGICAL CULTURE

Summary

Fr. Wojciech Danielski (1935–1985), a priest from the Warsaw archdiocese, is known as a researcher of the sacral national heritage. His research subject were historical liturgical books and the cult of saint Wojciech and Stanislaw related to them. He analyzed and described 752 liturgical manuscripts. One can note a particular combination of history and contemporary times, i.e. translations of prayers, hymns and songs. In other words he adapted to current Polish conditions what had been present in national and foreign literature for hundreds of years and which had been expressed in many languages and in many geographical areas. His scientific path was related to the Polish history and its reflection in liturgical books and to the liturgy history in the times of post-conciliar liturgy renewal.

Now it seems worthwhile to ask two questions: (1) to what degree fr. Danielski's work which is devoted to liturgy history and which also presented poetry created for its needs, particularly in the Middle Ages, is present in the scientific research after 1985 and currently. It should be asked in the context of saint Wojciech and the anniversary of his martyrdom, celebrations in Gniezno and related scientific publication; (2) to what extent liturgical texts, particularly the ones derived from the tradition and the ones present in the European liturgical culture which belong to widely understood Christian culture, starting from the late 1960s which were translated by fr. Danielski, are present now in celebrations and in confessional usage.

Key words: fr. Wojciech Danielski (1935–1985), religious literature, liturgical manuscripts, translations of hymns and religious songs, sacral national heritage, post-conciliar liturgical culture, liturgy history

Nota o Autorze

Michał KURAN – literaturoznawca, doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie literatury polskiej, profesor Uniwersytetu Łódzkiego. Zatrudniony w Instytucie Filologii Polskiej i Logopedii Uniwersytetu Łódzkiego, kierownik Zakładu Literatury Dawnej, Edytorstwa i Nauk Pomocniczych. Zainteresowania badawcze to przede wszystkim literatura polska XVII w., w tym zwłaszcza dorobek literacki Samuela Twardowskiego i Marcina Paszkowskiego, epika staropolska, literatura okolicznościowa, kaznodziejstwo szczególnie pogrzebowe, genologia historyczna oraz edytorstwo tekstów dawnych. Jest redaktorem naukowej serii wydawniczej „Analecta Literackie i Językowe” oraz członkiem zespołu redakcyjnego czasopism: „Czytanie Literatury” oraz „Meluzyna. Dawna Literatura i Kultura”. ORCID: 0000-0002-0378-2453.

Kontakt e-mail: michal.kuran@uni.lodz.pl

MAREK MARCZEWSKI

Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna, Gdańsk

WSPÓLNOTY POCHODZENIA DIAKONÓW STAŁYCH

Słowa kluczowe: Apostolat, charyzmat, diakonat stały, kapłaństwo wspólne, urząd kościelny, wspólnota

1. Wprowadzenie. 2. Kościół jako wspólnota służb i charyzmatów. 3. Miejsca rodzenia się powołań do służby w Kościele. 4. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Diakonat stały, czyli posługa mężczyzn żonatych oraz celibatariuszy, wywodzących się ze zrzeczeń kościelnych (instytutów życia konsekrowanego; stowarzyszeń życia apostołskiego) lub samotnych mężczyzn, oddanych posłudze dobroczynnej, którzy przyjmują obowiązek celibatu, staje się z roku na rok, oczywistą posługą w Kościele rzymskokatolickim w Polsce¹:

Jeszcze pod koniec lat 90. ubiegłego wieku wiele wskazywało na to, że na obecność tego powołania w Polsce trzeba będzie długo czekać. Bóg miał jednak swoje drogi, rozlewał strumienie łaski, którymi pobudzał różne osoby, i dzisiaj w kilku diecezjach w naszym kraju posługuje już 31 diakonów stałych².

¹ Zob. M. Marczewski, *Diakonat stały: historia – teologia – duchowość*, Lublin 2019; *Diakonat stały w Kościele w Polsce: historia – teologia – wyzwania*, red. W. Rozyrkowski, Pelplin 2019; *Diakonat stały w Polsce*, cz. I, Ateneum Kapłańskie 2019, z. 1 (659), 3–84; *Diakonat stały w Polsce*, cz. II, Ateneum Kapłańskie 2019, z. 2 (660), 212–285.

² W. Rozyrkowski, *Wstęp*, w: *Diakonat stały w Kościele w Polsce: historia – teologia – wyzwania*, red. W. Rozyrkowski, Pelplin 2019, 9. „20 czerwca 2001 roku podczas 313 zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w Łowiczu biskupi podjęli uchwałę, aby zwrócić się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o pozwolenie na wprowadzenie w Kościele w Polsce diakonatu stałego. Za jej przyjęciem była zdecydowana większość biskupów, aż 70, przeciw było 10, a 7 się wstrzymało [...]. *Wytoczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce* zostały przyjęte na 324. sesji plenarnej Konferencji Episkopatu Polski, która odbyła się w Warszawie w dniach 21–22 października 2003 roku, [a watykańska] Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego zatwierdziła przesłany dokument dekretem z dnia 22 stycznia 2004 roku [...]. Przyjęte w 2004 roku *Wytoczne* obowiązywały przez sześć lat. Ponowne zatwierdzenie, nieznacznie poprawionych Wytocznych przez Konferencję Episkopatu Polski nastąpiło 9 czerwca 2015 roku. Dokument został przyjęty także na okres sześciu lat” (W. Rozyrkowski, *Diakonat stały w Kościele w Polsce – zarys historyczny*, w: *Diakonat stały*

W związku z tym warto zapytać, skąd wywodzą się powołania do diakonatu stałego, a więc o wspólnoty ich rodzące, wspólnoty, z których się wywodzą, pochodzą. Oczywiście, z wezwaniem do pełnienia posługi diakona stałego związane jest *powołanie*, które może być wezwaniem odebrany przez osobę, ale też wezwaniem wspólnoty (parafialnej lub konkretnego ruchu eklezjalnego) skierowanym do osoby, by taką posługę pełniła³.

To że diakonat stały jest powołaniem zaświadcza tekst *Wytucznych dotyczących formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*:

Kandydatem do diakonatu stałego może być mężczyzna obdarowany szczególnym darem powołania do służby w Kościele, który odkrył to powołanie w osobistym dialogu z Bogiem. Na wolne i pełne miłości wezwanie Boga odpowiada on w wolności i z miłością, podejmując Boże wezwanie do kontynuowania i uobecniania misji Chrystusa Sługi (art. 17).

Decydujący głos w rozpoznaniu powołania należy do Kościoła. Rozpoznanie to powinno być przeprowadzone według obiektywnych kryteriów, które uwzględniają zarówno bogatą tradycję Kościoła, jak i aktualne potrzeby duszpasterskie. Przy rozpoznaniu powołania do diakonatu stałego należy wziąć pod uwagę zarówno wymagania o charakterze ogólnym, jak i odnoszące się do konkretnej sytuacji życiowej powołanych (por. RFD 29) (art. 18)⁴.

Miejscami, w których rodzą się powołania i stają się one kolebką powołań diakonów są: (1) rodzina, (2) wspólnota parafialna, (3) ruchy eklezjalne, stowarzyszenia i organizacje katolickie lub duszpasterstwa środowiskowe⁵. W tych środowiskach nie tylko: (a) „rodzą się” powołania do diakonatu stałego, ale też (b) wyciskają one szczególne „piętno” diakonatu i (c) wspierają diakona stałego w procesie jego formacji.

Oprócz zwrócenia uwagi na zagadnienie powołania do diakonatu stałego, chciałbym w ramach uwag wstępnych, zanim przejdziemy do analizy problemu wspólnot pochodzenia diakonów stałych oraz uwarunkowań ich powołania, chciałbym skupić się na kwestii bardzo ważnej w zrozumieniu tematu artykułu, a mianowicie o Kościele jako wspólnocie służb i charyzmatów. Jest to jedna z podstawowych tez eklezjologii pastoralnej, bez której trudno zrozumieć Kościół⁶, a także miejsce i rolę wierzących w nim.

w *Kościele w Polsce: historia – teologia – wyzwania*, red. W. Rozykowski, Pelplin 2019, 73, 74; uzupełnienie: M.M.). Posługa diakona stałego jest obecnie pełniona w ośmiu diecezjach.

³ Termin ten, w języku łacińskim (*vocatio*), oznacza wołanie, zwoływanie, zapraszanie, a także skłonność do życia w określonym stanie, wykonywania funkcji lub zawodu; istotą powołania chrześcijańskiego, wynikającego z chrztu, jest dialog wolności Boga i człowieka, poprzedzony wyborem osoby i zleceniem jej misji; szczególnie rodzaj powołania do służby kościelnej (*vocatio ecclesiastica*), a także służby Bożej (*vocatio divina*) stanowi powołanie kapłańskie i zakonne ([red.]. *Powołanie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16: *Porpora – Reptowski*, red. E. Gigilewicz et al., Lublin 2012, kol. 142). Zob. E. Kasjaniuk. *Powołanie Boże*, tamże, kol. 147–149.

⁴ *Wytuczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*, Częstochowa 2004, 19.

⁵ Tamże, art. 44–47, 29–30.

⁶ Zagadnienie to zostało przedstawione w pracy sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego (1921–1987), twórcy posoborowej teologii pastoralnej w Polsce: *Teologia pastoralna ogólna*, t. 1, cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Warszawa 2015, 319–354.

2. KOŚCIÓŁ JAKO WSPÓLNOTA SŁUŻB I CHARYZMATÓW

Istota zmiany spojrzenia na Kościół i eklezjologię pastoralną jako naukę o Kościele urzeczywistniającym się we współczesnym świecie po Soborze Watykańskim II (1963–1965), polega na wypracowaniu nauki (1) o apostołskiej sukcesji całego Kościoła, o *całym* Kościele jako podmiocie posłannictwa apostołskiego, co znalazło swój wyraz (2) w nauce o *wspólnym* (powszechnym) kapłaństwie wiernych⁷.

Ad 1. Podkreślenie apostołskiego wymiaru i apostołskiej sukcesji *całego* Kościoła, to znaczy tych, którzy zawierzili Chrystusowi i Go przyjęli (wierzących), a więc biskupów, prezbiterów, diakonów, osób tworzących instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego oraz wiernych chrześcijan, mamy w artykule 2 *Dekretu o apostołstwie świeckich*:

Kościół powstał po to, by poprzez rozszerzanie królestwa Chrystusowego po całej ziemi ku chwale Boga Ojca uczynić wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego odkupienia i by przez nich cały świat rzeczywiście został skierowany ku Chrystusowi. Każda bowiem działalność Mistycznego Ciała, zwrócona ku temu celowi, nazywa się apostołstwem, które Kościół wypełnia poprzez wszystkie swoje członki, jednakże różnymi sposobami. Powołanie chrześcijańskie ze swej natury jest bowiem również powołaniem do apostołstwa⁸.

Ten tekst należy traktować jako definitywne zerwanie z rozumieniem duszpasterstwa jako aktywnej posługi i odpowiedzialności za Kościół tylko pasterzy, to znaczy duchownych (biskupów, prezbiterów, diakonów), którzy ponoszą odpowiedzialność za owczarnię i nią kierują. W związku z tym podjęto nawet próbę zre-

⁷ Tamże, 320–332. Te stwierdzenia wplecione są w naukę o Kościele jako wspólnotcie, która stanowi rozdział drugi przywołanej pracy ks. Blachnickiego (191–394), na który składają się następujące części: 1. Wspólnota jako obraz wiodący soborowej wizji Kościoła (199–245), 2. Kościół jako wspólnota wierzących (245–281), 3. Kościół jako wspólnota braterska (281–318), 4. Kościół jako wspólnota charyzmatów i służb (319–354), 5. Liturgia jako skuteczny znak Kościoła – Wspólnoty (355–391).

⁸ *Dekret o apostołstwie świeckich*, art. 2, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje – dekrety – deklaracje*. Tekst polski. Nowe tłum., Poznań 2002, 378 (dalej: DA). Wybitny teolog pastoralny Ferdinand Klostermann (1907–1982) podkreśla w komentarzu do tego artykułu, że udział wiernych świeckich w posłannictwie Kościoła w wynika z zadania, które ma do spełnienia Kościół. Jest ono dwojakie, a mianowicie *rozszerzania* królowania Chrystusa nad całym światem i sprawiania, aby wszyscy ludzie stali się uczestnikami zbawczego odkupienia, aby wszyscy ludzie mieli udział w zbawieniu. Zadanie pierwsze realizuje Kościół przede wszystkim przez posługę przepowiadania i uświęcania; w realizacji tego zadania jest Kościół jako taki podmiotem. Zadanie drugie dokonuje się poprzez zbawionych ludzi, poprzez ich modlitwę, a przede wszystkim poprzez pracę zawodową (*profanes Weltwirken*) »wypływającą« z ducha Dobrej Nowiny. To działanie, które ma jeden cel i jedno posłannictwo jest określone mianem apostołatu, realizowanego przez wszystkich przynależących do Kościoła, na *różny sposób* i to do tego stopnia, że jest niezwykle trudno dokonać wyraźnego podziału tych zadań, tak by można było przynależącym do kleru przydzielić zadania przynależące wyłącznie do Kościoła, a świeckim zadania przynależące wyłącznie do świata (*Dekret über das Apostolat der Laien* [...]. *Einleitung und Kommentar von Msgr. Univ.-Prof. Dr. Ferdinand Klostermann, Wien*, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare*, Teil 2, Freiburg–Basel–Wien 1967, 607). W polskiej teologii pastoralnej (ks. Franciszek Blachnicki) zwrócono uwagę na określenie w tym dokumencie duszpasterstwa mianem apostołatu. W związku z tym powstała nawet w jakimś momencie próba „określenia teologii pastoralnej terminem *teologia apostołstwa*” (F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, t. 1, cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja*, dz.cyt., 524).

zygnowania także z samej dotychczasowej nazwy dyscypliny naukowej zajmującej się teorią duszpasterstwa (*teologia pastoralna*) na korzyść *teologii praktycznej* lub *eklezjologii pastoralnej*⁹, a także określenia duszpasterstwo na korzyść *posługa zbawcza*. W samym obrazie Kościoła, w jego ujęciu, nastąpiła zmiana, która spowodowała odnalezienie się Kościoła jako *wspólnoty* dla wszystkich, kierowanej przez Ducha Świętego, wspólnoty charyzmatów i wynikających z niej służb:

Obecnie, dzięki przed- i posoborowej eklezjologii, powrócono zdecydowanie do biblijnej i Pawłowej wizji Kościoła budującego się w przyszłość dzięki realizacji życiowych funkcji przez wszystkich swoich *wiernych*, formułując zasadniczą tezę, że Chrystus swoją misję zleconą Mu przez Ojca przekazał całemu Kościołowi jako współnocie ludu Bożego [...]. Posiadacze kościelnego urzędu nie są już widziani jako postawienie naprzeciw ludu Bożego, ale jako mający szczególnie udział w sukcesji apostoelskiej całego Kościoła. Ta sukcesja zaś ma swój początek w wydarzeniu Zielonych Świąt. Wtedy bowiem Duch Święty, który zstąpił i nie tylko na Apostołów, ale na wszystkich zebranych (Dz 1, 14; 2, 4), utworzył z nich pierwszą zbawczą wspólnotę, *communio* [...]. Samo aktualizowanie się i trwanie tej wspólnoty jest więc sukcesją apostoelską i dlatego jej właściwym podmiotem i podmiotem pierwszorzędny jest sama wspólnota Kościoła, cały lud Boży jako wspólnota. W tym ujęciu przekazana Kościołowi i trwająca w nim misja wyrasta wprost z jego istoty i pokrywa się z nią. Dar wspólnoty został bowiem udzielony Kościołowi nie jako coś statycznego, ale jako posłannictwo zobowiązującego i przynaglającego nieustannie do służby na rzecz zbawienia całego świata, przez dążenie do włączenia do zapoczątkowanej w nim wspólnoty. Kościół jest bowiem wspólnotą na sposób *sakramentu jedności* dla wszystkich¹⁰.

Zapisać w cytowanym powyżej *Dekrecie o apostołstwie świeckich* (art. 2) wezwaniu Kościoła do apostołstwa charakteryzuje się wyraźnym podkreśleniem jednej misji i jednego apostołstwa, w którym uczestniczy cały lud Boży, w dokumentach Soboru wysuwa się „na plan pierwszy przed hierarchią i władzę, tam gdzie jest mowa o działaniu i apostołstwie Kościoła:

W Kościele istnieje różnorodność posługiwania, ale jedność misji. Apostołom i ich następcom zostało powierzone przez Chrystusa zadanie nauczania, uświęcania i kierowania w Jego imieniu i jego mocą. Ludzie świeccy, mający uczestnictwo w misji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa, wypełniają natomiast swe zadania w posłannictwie całego Ludu Bożego w Kościele i świecie¹¹.

Kościół święty z ustanowienia Bożego organizuje się i rządzi z godną podziwu różnorodnością [...]. Jeden jest zatem wybrany Lud Boży: „Jeden jest pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4, 5); wspólna jest godność członków wynikająca z ich odrodzenia w Chrystusie, wspólna łaska synów,

⁹ Tamże, 522.

¹⁰ Tamże, 321–324.

¹¹ DA 2. Dokument ten należy w przekonaniu Klostermanna czytać w kontekście art. 31 i 33 *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, wyjaśniającej miejsce i rolę świeckich, co do których należy „szukanie królestwa Bożego przez zajmowanie się sprawami świeckimi i kierowanie nimi po myśli Bożej”. Oni to, już od początku, „kierowani duchem ewangelicznym jak zaczyn, od wewnątrz niejako przyczyniali się do uświęcania świata” (KK 31). W art. 33 KK ponownie podkreślono, że „apostołstwo świeckich jest uczestnictwem w zbawczym posłannictwie Kościoła i do tego apostołstwa sam Pan przeznacza *wszystkich* przez chrzest i bierzmowanie” (podkr. *M.M.*), a więc i duchowieństwo. Mogą być świeccy także do apostołstwa powoływani „w różny sposób do bardziej bezpośredniej współpracy z apostołatem hierarchii, na wzór owych mężczyzn i kobiet, co pomagali apostołowi Pawłowi w głoszeniu Ewangelii” (tamże).

wspólne powołanie do doskonałości, jedna nadziei i niepodzielna miłość [...]. Chociaż niektórzy z woli Chrystusa ustanowieni są nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami dla innych, to jednak co do godności i wspólnego wszystkim wiernym działania na rzecz budowania Ciała Chrystusa, panuje wśród wszystkich prawdziwa równość¹².

Ad 2. Nauka Soboru Watykańskiego II o *całym* Kościele jako podmiocie posłannictwa apostołskiego, Kościele samobudującym się, przyszłość znalazła swój szczególny wyraz w nauce o wspólnym kapłaństwie wszystkich wierzących w Chrystusa. Świadczą o tym zacytowane poniżej dwa teksty. Pierwszy pochodzi z *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, a drugi z *Dekretu o posłudze i życiu prezbiterów*:

Chrystus Pan, Kapłan wzięty spośród ludzi (por. Hbr 5, 1–5), nowy lud „uczynił królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca swego” (Ap 1, 6; por. 5, 9 n.). Ochrzczeni bowiem stanowią przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym dom duchowy i święte kapłaństwo, aby przez wszystkie uczynki właściwe chrześcijaninowi składać duchowe ofiary i głosić moc Tego, który wezwał ich z ciemności do swojego przedziwnego światła (por. 1 P 2, 4–10). Toteż wszyscy uczniowie Chrystusa, trwając na modlitwie i chwając wspólnie Boga (por. Dz 2, 42–47) samych siebie mają składać jako ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu (por. Rz 12, 1), na całej ziemi głosić świadectwo o Chrystusie, a tym, którzy się tego domagają, uzasadniać nadzieję życia wiecznego, która jest w nich (por. 1 P 3, 15). Kapłaństwo zaś wspólne wiernych i kapłaństwo służebne, czyli hierarchiczne, chociaż różnią się istotą, a nie tylko stopniem, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane; jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusa. Kapłan pełniący posługę dzięki świętej władzy, jaką się cieszy, kształci lud kapłański i nim kieruje, w osobie Chrystusa (*in persona Christi*) sprawuje Ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu; wierni zaś na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii; sprawują też to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, przez świadectwo świętego życia, wyrzeczenie się siebie i czynną miłość¹³.

¹² *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, art. 32, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje – dekrety – deklaracje*. Tekst polski. Nowe tłum., Poznań 2002, 136 (dalej: KK). W cytowanym artykule 35 KK podkreślono, że „Chrystus, wielki Prorok [...] pełni swoją misję prorocką, posługę nauczania, aż do pełnego objawienia się chwały – nie tylko przez hierarchię, która naucza w jego imieniu i Jego władzą, ale także przez świeckich, których po to ustanowił też świadkami oraz wyposażył w zmysł wiary i łaskę słowa (por. Dz 2, 17 n.; Ap 19, 10), aby moc Ewangelii jaśniała w życiu doczesnym, rodzinnym i społecznym”. Zob. *Dogmatische Konstitution über die Kirche [...]. Kommentar zum IV. Kapitel von Msgr. Univ.-Prof. Dr. Ferdinand Klostermann, Wien, w: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen*, dz.cyt., 260–276).

¹³ KK 10. Istotnym wydarzeniem okazuje się tu m.in. sakrament chrztu i bierzmowania. Ojciec Święty św. Jan Paweł II wprowadzał nas umiejętnie w te prawdy w Posynodalnej adhortacji apostołskiej *Christi fideles laici*: „Duch Święty «namaszcza» ochrzczonego, wyciska na nim swoją niezatartą pieczęć (por. 2 Kor 1, 21–22) i ustanawia go duchową świątynią. Znaczy to, że człowiek, zjednoczony i ukształtowany na zwór Chrystusa, zostaje napełniony przez Ducha świętą obecnością Boga. Po tym duchowym »namaszczeniu« chrześcijanin może na swój sposób powtórzyć słowa Jezusa: «Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnych, abym obwoływał rok łaski od Pana» (Łk 4, 18–19; por. Iz 61, 1–2). Tak oto przez chrzest i bierzmowanie ochrzczonego uczestniczy w misji samego Chrystusa, Mesjasza i Zbawiciela” (Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Christi fideles laici* [...] *O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Città del Vaticano 1988, art. 13, 25–26). Przywołując w tym dokumencie nauczanie św. Piotra (1 P 2, 4–5. 9), św. Jan Paweł II dopełnił to nauczanie o prawdę o potrójnym uczestnictwie w posłannictwie Chrystusa, a mianowicie Kapłana, Proroka i Króla, urzędach ze sobą nierozzerwalnie związanych, pisał: „Mamy tu do czynienia z kolejnym aspektem Chrtzu: oto świeccy otrzymują, w sobie

Pan Jezus, „którego Ojciec poświęcił i posłał na świat” (J 10, 36), całe swoje Ciało Mistyczne czyni uczestnikiem namaszczenia Duchem Świętym, którym został namaszczony. W Duchu bowiem wszyscy wierni stają się świętym i królewskim kapłaństwem, składają Bogu duchowe ofiary przez Jezusa Chrystusa i ogłaszają wielkie działania Tego, który ich wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła. Nie ma więc członka, który nie miałby udziału w posłannictwie całego Ciała, lecz każdy powinien uznać w swoim sercu Jezusa za świętego i duchem prorocstwa dawać świadectwo o Nim¹⁴.

Ksiądz Franciszek Blachnicki, dokonując analizy pojęcia „kapłaństwo wspólne” w dokumentach soborowych, zauważa, że nie jest ono przeciwstawiane kapłaństwu służebnemu (hierarchicznemu), co więcej, w nauce o kapłaństwie służebnym przedstawia się dla niego jako podstawowy. Następnie, kapłaństwo wspólne, podobnie jak służebne, należy wiązać z jedną całością z uczestnictwem w trzech urzędach naszego Pana: „Jezus Chrystus jest Kapłanem, Prorokiem i Królem i w Jego działalności mesjańskiej wszystkie te trzy aspekty są nierozdzielnie związane”¹⁵. W dokumentach soborowych wreszcie określono „bliższą wewnętrzną treść i funkcje związane z powszechnym kapłaństwem ludu Bożego [...], przez które należy rozumieć całokształt życia chrześcijańskiego, o ile ono skierowane jest ku Bogu przez wiarę i miłość oraz o ile jest wyrazem dążenia do oddania siebie Bogu”¹⁶. Co to znaczy?

Oznacza to przyjęcie nauki o sakramentach nie tylko jako źródeł łaski, ale też zobowiązań i związków z Kościołem (por. KK 11), „postawy osobowego oddania siebie Bogu i jego sprawom”¹⁷, na wzór Chrystusa Kapłana, który oddał siebie Ojcu i Kościołowi:

Życie chrześcijańskie polegające na dążeniu do świętości w wierze, nadziei i miłości, przez wiązanie z życiem sakramentalnym, zwłaszcza w Eucharystii, otrzymuje specjalny charakter, specyficzne zabarwienie. przestaje ono być życiem jakby *prywatnym*. Problem uświęcenia przestaje być problemem osobistym. Przez wszczepienie w Chrystusa, przez świadome wejście w jego in-

właściwym wymiarze udział w potrójnym urzędzie Jezusa Chrystusa – kapłańskim, prorockim i królewskim. Świadomość tego faktu była zawsze obecna w żywej tradycji Kościoła [...]. Rozpoczynając moją posługę, wierny nauczaniu Soboru Watykańskiego II, pragnąłem położyć nacisk na sprawę kapłańskiej, prorockiej i królewskiej godności całego Ludu Bożego, mówiąc: «Ten, narodzony z Maryi Dziewicy, syn cieśli [...] – przyszedł, aby wszystkich nas uczynić ‘królestwem i kapłanami’». Sobór Watykański II na nowo przypomniał tajemnice tej władzy. Posłannictwo Chrystusa-Kapłana, Proroka-Nauczyciela i Króla – trwa w Kościele. Wszyscy: cały Lud Boży, jesteśmy tego potrójnego «posłannictwa uczestnikami». Niniejsza adhortacja zachęca świeckich do tego, aby jeszcze raz z rozwagą i miłością odczytali, przemyśleli i przyswoili sobie bogate i płodne nauczanie Soboru na temat ich uczestnictwa w potrójnym urzędzie Chrystusa [...]. Udział ludzi świeckich w potrójnym urzędzie Chrystusa – Kapłana, Proroka i Króla rozpoczyna się wraz z namaszczeniem Chrztu, rozwija przez Bierzmowanie, w Eucharystii zaś znajduje spełnienie i pełne mocy oparcie [...]. Udział świeckich w potrójnym urzędzie Chrystusa, właśnie dlatego, że wywodzi się z przynależności do kościelnej wspólnoty, winien być przeżywany i realizowany *we* wspólnocie i *dla* wspólnoty. Mówi św. Augustyn: «Tak jak ze względu na mistyczne krzyżmo zwiemy wszystkich pomazańcami, zwiemy też wszystkich kapłanami, *ponieważ są członkami jednego kapłana*» (tamże, art. 14, 27–28, 30–31).

¹⁴ Dekret o posłudze i życiu prezbiterów, art. 2. w: Sobór Watykański II. Konstytucje – dekrety – deklaracje, dz.cyt., 478–479 (dalej: DP).

¹⁵ F. Blachnicki, dz.cyt., 327.

¹⁶ Tamże, 328.

¹⁷ Tamże, 330.

tencje i postawy nabiera ono wymiarów kapłańskich i powszechnych [...]. W ten sposób sakramenty ujawniają swój wymiar eklezjalny, wiążąc życie każdego wiernego z życiem Kościoła, tak że Kościół jako *sakrament jedności i zbawienia* aktualizuje się w świadomym życiu osoby ludzkiej, w której i przez którą Kościół może się realizować¹⁸.

Przyjęcie założenia, że cały Kościół uczestniczy w misji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej każe przyjąć „wizję Kościoła jako wspólnoty działającej, w której każdy ma swoje określone zadanie do spełnienia w służbie całości”¹⁹, co wymownie zostało podkreślone w Konstytucji dogmatycznej o Kościele:

Duch [Święty] mieszka w Kościele, a także w sercach wiernych jak w świątyni (por. 1 Kor 3, 16; 6, 19); w nich przemawia i daje świadectwo przybrania za synów (por. Ga 4, 6; Rz 8, 15 n. 26). Prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy (por. J 16, 13) i jednocząc go we wspólnocie i posłudze, obdarza go rozmaitymi darami hierarchicznymi i charyzmatycznymi i za ich pomocą kieruje nim oraz przyozdabia swoimi owocami (por. Ef 4, 11 n.; 1 kor 12, 4; Ga 5, 22²⁰).

Sługa Boży Franciszek Blachnicki kapitalnie puentuje ten cytat stwierdzeniem, że Ojcowie Soboru przypomnieli naukę o charyzmatach, a „przez sprowadzenie ich do jednego źródła, do działania Ducha Świętego, zapewnia ich wewnętrzną jedność z darami hierarchicznymi”²¹. Píše dalej:

Nauka o charyzmatach jako uzupełnienie nauki o wspólnym kapłaństwie ludu Bożego, rzutuje również na soborowe ujęcie natury i roli urzędu hierarchicznego w Kościele, które można określić ogólnie jako pneumatologiczne. Oznacza to, że urząd widziany jest nie tyle w prawniczym aspekcie władzy (co prowadzi do pewnego wyodrębnienia ze wspólnoty Kościoła i przeciwstawienia jej *podwładnym*), ile w jedności posłannictwa całego Kościoła w Duchu Świętym, w skierowaniu ku wspólnocie i podporządkowaniu jej jako służby, w wyprowadzaniu jej nie tyle z jurysdykcji, co z sakramentu i ze święceń²².

3. MIEJSCA RODZENIA SIĘ POWOŁAŃ DO SŁUŻBY W KOŚCIELE

1. Od początku historii Kościoła szczególnym miejscem urzeczywistniania się Kościoła, jego budowania i rozwoju, była rodzina, traktowana jako Kościół domowy²³. Odkrycie na nowo jej waloru Kościołotwórczego wiąże się oczywiście z naucaniem zawartym w konstytucjach i dekretach Soboru Watykańskiego II, a mianowicie *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* i *Dekrecie o apostołstwie świeckich*²⁴:

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, 333.

²⁰ KK 4.

²¹ F. Blachnicki, dz.cyt., 334.

²² Tamże, 335.

²³ Na temat Kościoła domowego zob.: M. Marczewski. *Kościół domowy* «miejscem i metodą wychowania katolickiego», w: *Pedagogika rodziny. Podejście systematyczne*, t. 2: *Wychowanie rodzinne*, red. M. Marczewski, R. Gawrych, D. Opozda, T. Sakowicz, P. Skrzydlewski. Gdańsk 2017, 805–829.

²⁴ Puentę tego przekazu odnajdujemy w Adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio*: „W małżeństwie i w rodzinie wytwarza się cały zespół międzyosobowych odniesień: oblubieństwo, ojcostwo-macierzyństwo, synostwo, braterstwo, poprzez które każda osoba wchodzi do «rodziny ludzkiej» i do «rodziny Bożej», którą jest Kościół. Małżeństwo i rodzina budują Kościół. W rodzinie

Święta i organicznie ukształtowana natura społeczności kapłańskiej aktualizuje się przez sakramenty przez cnoty [...]. Z małżeństwa wywodzi się rodzina, w której rodzą się nowi członkowie społeczności ludzkiej i stają się dzięki łasce Ducha Świętego przez chrzest dziećmi Bożymi, aby Lud Boży trwał przez wieki. W tym *domowym* niejako *Kościele* rodzice słowem i przykładem powinni być dla swoich dzieci pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować właściwe każdemu z nich powołanie, ze szczególną zaś troskliwością powołanie duchowne²⁵.

Skoro Stwórca wszechrzeczy uczynił związek małżeński początkiem i podstawą społeczności ludzkiej i przez swoją łaskę uczynił go wielką tajemnicą w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła (por. Ef 5, 32), apostołstwo małżonków i rodzin posiada szczególne znaczenie tak dla Kościoła, jak i dla społeczności obywatelskiej. Chrześcijańscy małżonkowie są dla siebie nawzajem, dla swoich dzieci i innych domowników współpracownikami łaski i świadkami wiary. Dla swoich dzieci są oni pierwszymi zwiastunami wiary i wychowawcami, dlatego niech słowem i przykładem przygotowują je do życia chrześcijańskiego i apostołskiego, pomagają im roztropnie w rozpoznaniu ich powołania, a w przypadku odkrycia w nich powołania świętego niech pielęgnowują je z wielką troskliwością [...]. Sama rodzina otrzymała od Boga posłannictwo stania się pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa. Wypełni ona te misję, jeśli przez wzajemną miłość członków i wspólnie zanoszoną do Boga modlitwę okaże się jakby *domowym sanktuarium Kościoła*, jeśli cała rodzina włączy się w liturgiczny kult Kościoła, jeśli okazywać będzie czynną gościnność, przyczyniać się do sprawiedliwości i pełnienia innych dobrych uczynków w służbie wszystkich znajdujących się w potrzebie braci²⁶.

bowiem osoba ludzka nie tylko rodzi się i stopniowo, poprzez wychowanie, wprowadzana jest we wspólnotę ludzką, ale także poprzez odrodzenie chrzcielne i wychowanie w wierze wprowadzana jest w rodzinę Bożą, jaką jest Kościół” (Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio* [...] *O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, Città del Vaticano 1981, art. 15, 26). Ten związek małżeństw i rodziny i Kościoła posiada wymiar wzajemnego obdarowania, a mianowicie:

- „Kościół znajduje w rodzinie, zrodzonej z sakramentu, swoją kolebkę i miejsce, w którym wchodzi w pokolenia ludzkie – a one w Kościół” (zob. tamże, art. 49, 88–89);
- „Matka-Kościół rodzi, wychowuje, buduje rodzinę chrześcijańską, wypełniając wobec niej zbawczą misję otrzymaną od Pana. Głosząc Słowo Boże, Kościół objawia rodzinie chrześcijańskiej jej prawdziwą tożsamość [...], sprawując sakramenty, Kościół wzbogaca i umacnia rodzinę chrześcijańską łaską Chrystusową, ażeby ją uświęcić na chwałę Ojca; poprzez głoszenie z mocą nowego przykazania miłości, Kościół pobudza i prowadzi rodzinę chrześcijańską do służby miłości, aby naśladowała i przeżywała tę samą miłość oddania i ofiary, którą Chrystus żywi dla całej ludzkości” (tamże, art. 49, 89).

²⁵ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, art. 11, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje – dekrety – deklaracje*, dz.cyt., 113, 114 [podkr. moje: M.M.]. To właśnie Pan wyposażył ich w te moce i łaski, by sprostali wypełnieniu tej misji: „Chrystus, wielki prorok, który zarówno świadectwem życia, jak i mocą słowa ogłosił królestwo Ojca, pełni swoją misję prorocką, posługę nauczania, aż do pełnego objawienia się chwały – nie tylko przez hierarchię, która naucza w Jego imieniu i Jego władzą, ale także przez świeckich, których po to ustanowił też świadkami oraz wyposażył w zmysł wiary i łaskę słowa (Dz 2, 17 n; Ap 19, 10), aby moc Ewangelii jaśniała w życiu codziennym, rodzinnym i społecznym [...]. W wypełnianiu tej misji bardzo cenny okazuje się ten stan życia, który uświęcony jest osobnym sakramentem, mianowicie życie małżeńskie i rodzinne” (tamże, art. 35. 137–138).

²⁶ *Dekret o apostołstwie świeckich*, art. 11, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje – dekrety – deklaracje*, dz.cyt., 386, 387. Święty Jan Paweł II w Adhortacji *Christifideles laici* podkreślił prawdę o nierozzerwalnym związku, jaki istnieje pomiędzy zaangażowaniem rodziców chrześcijańskich w rozwój Kościoła domowego a oddaniem się ich dzieci na służbę Kościołowi: „Im większa jest świadomość małżonków i rodziców chrześcijańskich, że ich «domowy Kościół» ma swój udział w życiu i misji Kościoła powszechnego, tym bardziej w ich dzieciach rozwija się «zmysł Kościoła» oraz poczucie tego, jak piękną jest rzeczą oddać swoje siły na służbę Królestwu Bożemu” (Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Christi fideles laici*, art. 62, 177).

To obfite przypomnienie nauki Soboru o małżeństwie i rodzinie jako Kościoła domowym i podkreślenie obowiązku sprawowania posługi kapłańskiej, prorockiej i królewskiej jest ważne z tego względu, że żyjemy dziś w świecie pogańskim, a więc podobnym temu z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Od początku bowiem w chrześcijaństwie korzystano z obrazu małżeństwa lub rodziny, by wnikać w samą rzeczywistość (misterium) Kościoła²⁷, w prawdę o uczestnictwie małżeństwa i rodziny w odwiecznej misji posłania Syna przez Ojca, która stanowi o istocie apostołskiej sukcesji całego Kościoła, a w tym małżeństwa i rodziny²⁸ oraz określić sposób budowania się Kościoła i jego rozwoju w świecie pogańskim²⁹.

Obecnie mamy do czynienia z cechami, które są znamienne dla „społeczeństwa doby postmodernizmu” lub społeczeństwa w warunkach „modernizacji społecznej”, to znaczy procesu, w którym następuje „stopniowe oddzielenie sfery sakralnej od świeckiej, religijności od moralności”, a sama moralność, która w „społeczeństwie tradycyjnym” stanowiła istotny element więzi społecznej, traci powoli lub straciła swoje funkcje koordynacyjno-regulacyjnych działań³⁰. Ten proces stale się rozwija; związany jest procesami sekularyzacji i indywidualizacji małżeństwa i rodziny, ale przeciwdziała mu proces ewangelizacji, który w odniesieniu do tych podstawowych rzeczywistości życia ludzkiego i społecznego charakteryzuje się ustawicznym wysiłkiem Kościoła katolickiego promującego wartość małżeństwa i rodziny³¹. Jednym z wyrazów tej promocji jest ujęcie małżeństwa i rodziny jako „domowego Kościoła”.

²⁷ Fakt, że „tajemnica Kościoła została przez św. Pawła porównana do małżeństwa (por. Ef 5, 21–33)”, sprawia że „Kościół nie tylko stawia małżeństwo i rodzinę na szczególnym miejscu wśród swoich zadań, ale także patrzy w stronę sakramentu małżeństwa jako swego poniekąd pierwowzoru” (Jan Paweł II, *Homilia Ojca Świętego Jana Pawła II na otwarciu Synodu Biskupów wygłoszona w Kaplicy Sykstyńskiej w dniu 26 września 1980 r.*, w: *Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym. Synod Biskupów 1980*, oprac. A. Szafrńska. Warszawa 1986, 20).

²⁸ Wydaje się, że to właśnie tę prawdę chciał podkreślić Ojciec Święty w homilii wygłoszonej na otwarciu Synodu Biskupów poświęconego rodzinie: „Oto mówi w dzisiejszej Ewangelii Syn do Ojca: «Słowa, które Ty mi powierzyłeś, im przekazałem, a oni je przyjęli ... i uwierzyli, żeś Ty mnie posłał ... Wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje...» (J 17, 8–10). Czyż echo tego dialogu nie rozbrzmiewa w sercach pokoleń? Czy nie stanowi życiodajnej tkanki dziejów każdej rodziny a poprzez rodzinę – każdego człowieka?» (Jan Paweł II, *Homilia Ojca Świętego Jana Pawła II na otwarciu Synodu Biskupów*, art.cyt., 20).

²⁹ W początkach chrześcijaństwa wokół chrześcijańskich małżeństw i rodzin krystalizowała się forma jego obecności, tzw. Kościół domowy. Zob. H.J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981; tenże, *Kościół domowy w okresie przedkonstantyńskim*, *Vox Patrum* 5 (1985), z. 8–9, 177–191; tenże, *Wczesnochrześcijańska wspólnota kościelna*, Kraków 1995, 24–41).

³⁰ *Modernizacja społeczna*, w: J. Mariański. *Moralność w kontekście społecznym*, Kraków 2014, 250.

³¹ „Coraz częściej mówi się o wielu paradygmatach wyjaśniających dokonujące się przemiany w religijności ludzi współczesnych. Hartmut Lehmann mówi o trzech zasadniczych modelach: sekularyzacji, transformacji i powrocie religii. Inni wskazują na *granice sekularyzacji* lub – jak Norbert Mette i Janusz Mariański – o zmianie paradygmatu z sekularyzacyjnego na ewangelizacyjny. Teorie indywidualizacji, desekularyzacji, deprywatyzacji i ewangelizacji podważają – przynajmniej pośrednio – teorię (teorie) sekularyzacji, zapowiadającą zmierzch, a w końcu zanik religii” (*Ewangelizacja*, w: *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, oprac. i wybór. M. Marczewski, Lublin 2013, 187).

To właśnie w tych żywych wspólnotach domowego Kościoła wzrastali pierwsi diakoni i diakonise i z nich się wywodzili. Czytamy bowiem w *Pierwszym Liście św. Pawła do Tymoteusza* (3, 8–14):

Diakonami tak samo winni być ludzie godni, w modlitwie nieobludni, nie nadużywający wina, nie chciwi brudnego zysku, [lecz] utrzymujący tajemnicę wiary w czystym sumieniu. I oni niech będą najpierw poddawani próbie, i dopiero wtedy niech spełniają posługę, jeśli są bez zarzutu. Kobiety [diakonise] również – czyste, nie skłonne do oczerniania, trzeźwe, wierne we wszystkim. Diakoni niech będą mężami jednej żony, rządzący dobrze dziećmi i własnymi domami. Ci bowiem, skoro dobrze spełnili czynności diakańskie, zdobywają sobie zaszczytny stopień i ufną śmiałość w wierze, która jest w Chrystusie Jezusie.

Wezwanie, o którym mowa w cytowanych wyżej dokumentach soborowych, by w przypadku odkrycia w dzieciach powołania świętego pielęgnowali je z wielką troskliwością (DA 11), nie należy odnosić tylko nich, ale także do powołania męża. Piszę o tym na przykład dk. prof. Waldemar Rozyrkowski:

Kluczową rolę w każdym małżeństwie, także i diakona stałego, odgrywa więź między małżonkami. Nie mamy wątpliwości, że jej jakość rzutuje na całe powołanie diakona stałego. Ta więź ma wpływ między innymi na to, czy diakon stały będzie przeżywał swoje powołanie głównie w perspektywie życia osobistego, czy też uwzględni w nim żonę. To więź z żoną nadaje zarówno konkretnej posłudze diakona stałego, jak i całościowemu jego powołaniu, wyjątkowy, małżeński rys³².

Na potwierdzenie tej prawdy przywołuje „świadeństwo domu”, znane nam z przytoczonego *Pierwszego Listu św. Pawła do Tymoteusza*:

W numerze 23 *Wytycznych* czytamy: „W przypadku mężczyzn żonatych, należy zwrócić uwagę, aby byli dopuszczani do diakonatu ci, którzy żyjąc od wielu lat w małżeństwie potwierdzili umiejętność kierowania własnym domem w duchu chrześcijańskim oraz cieszą się dobrą opinią”³³.

Wymagania wychowawcze i moralne, zawarte w *Wytycznych dotyczących formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*, sytuują to „świadeństwo domu” szerzej, a mianowicie w kontekście wezwania wiernych chrześcijan do apostołstwa (duszpasterstwa) w odniesieniu do realizacji misji posłania Syna przez Ojca, która stanowi o istocie apostołskiej sukcesji całego Kościoła, a w tym małżeństwa i rodziny:

Diakon i jego żona winni być żywym przykładem wierności i nierozzerwalności małżeństwa chrześcijańskiego, aby w duchu wiary, podejmując wyzwania życia małżeńskiego i wymagania życia codziennego, umacniali życie rodzinne nie tylko wspólnoty Kościoła, ale też całego społeczeństwa. Ich życie ma być świadectwem tego, jak obowiązki rodzinne, praca i posługiwanie mogą być zharmonizowane w służbie misji Kościoła. Diakoni, ich żony i ich dzieci mogą być przykładem i zachętą dla wszystkich innych, którzy pracują nad kształtowaniem chrześcijańskiego życia rodzinnego. Sprostanie tym zadaniom wymaga odpowiedniego przygotowania, które nosi miano formacji rodzinnej³⁴.

³² W. Rozyrkowski, *Miejsce żony w powołaniu i posłudze diakona stałego w świetle „Wytycznych dotyczących posługi diakonów stałych w Polsce”*, Studia Elbląskie 20 (2019), 258.

³³ Tamże, 260. Cytat: *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów...*, art. 23, 21.

³⁴ *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów...*, art. 61, 35; zob. W. Rozyrkowski, *Miejsce żony w powołaniu...*, art.cyt., 260–261.

2. Wspólnota parafialna to druga osoba społeczna, z której łona wywodzą się diakoni stali. Stanie się wspólnotą macierzyńską, „rodzącą” nie tylko diakonów stałych, ale i inne posługi stałe, to znaczy osoby powołane na stały urząd przez Kościół, jak na przykład lektorów, akolitów czy kantorów, gdy w tej grupie osób, zajmującej określone terytorium stanie się *wspólnotą* służebną, a więc Kościołem w rozumieniu eklezjologii Soboru Watykańskiego II. Żeby tak się stało, to musi dojść do szczególnego rozumienia urzędu kościelnego i jego odpowiedzialności za Kościół zjednoczony wokół Słowa i Eucharystii zarówno w wymiarze Kościoła powszechnego, jak parafialnego.

Chodzi o to, by Kościół w swym wymiarze powszechnym, jak i parafialnym stał się służą, by naśladował swego Pana. Takie jest przesłanie Ojców Soboru Watykańskiego II:

A jak Chrystus dokonał dzieła odkupienia w ubóstwie i wśród prześladowań, tak i Kościół powołany jest do wejścia na tę samą drogę, aby udzielać ludziom owoców zbawienia. Jezus Chrystus, „istniejąc w postaci Bożej [...] ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2, 6) i ze względu na nas „będąc bogatym [...] stał się ubogim” (2 Kor 8, 9); tak i Kościół, chociaż do pełnienia swego posłannictwa potrzebuje środków, którymi dysponują ludzie, powstał nie celem szukania ziemskiej chwały, lecz by szerzyć pokorę i wyrzeczenie również swoim przykładem. Chrystus został posłany przez Ojca, „aby ubogim nieść dobrą nowinę, aby uzdrawiać skruszonych w sercu” (Łk 4, 18), „aby odszukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19, 10); podobnie i Kościół otacza miłością wszystkich dotkniętych ludzką słabością, co więcej w ubogich i cierpiących odnajduje wizerunek swego ubogiego i cierpiącego Założyciela, stara się ulżyć im w niedoli i w nich usiłuje służyć Chrystusowi³⁵.

Obraz Chrystusa Sługi i zobowiązanie do służby dotyczy całego Kościoła, wy daje się, że to wynika z treści zacytowanego wyżej artykułu *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, to znaczy że każdy wierzący chrześcijanin winien się w nim odnaleźć. Natomiast urząd kościelny i jego sprawowanie daje nam gwarancję przenoszenia i odniesienia do obrazu Chrystusa Sługi, a jednocześnie zapewnienie, że Kościół z tej drogi nie zejdzie. Bardzo znamienity i ważny jest tekst Hannesa Kramera (1929–2001), jednego z Ojców diakonatu stałego przed i po Soborze Watykańskim II, z którym warto skonfrontować nasze myślenie na ten temat:

[...] urząd kościelny odpowiada nie tylko za utrzymanie jedności parafii, za to, by zbierała się w celu słuchania Słowa Bożego i sprawowania Eucharystii, lecz także za założenia i konsekwen-

³⁵ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, art. 8, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje – dekrety – deklaracje*, dz.cyt., 110. Święty Jan Paweł II wyjaśnia, na czym polega etyczna norma wzoru i naśladowania Pana w Jego służbie: „Należy tę zasadę, która jest kluczową regułą całej chrześcijańskiej «praxis», «praktyki» apostołskiej i duszpasterskiej, praktyki życia wewnętrznego i życia społecznego – odnieść do wszystkich i do każdego wedle stosownej proporcji. I Papież musi ją stosować do siebie i każdy Biskup. Muszą tej zasadzie pozostawać wierni kapłani, zakonnicy i zakonnice. Muszą wedle niej kształtować swoje życie małżonkowie i rodzice, kobiety i mężczyźni, ludzie różnych stanów i zawodów, od najwyższej społecznie postawionych do tych, którzy spełniają najprostsze prace. Jest to właśnie zasada owej «królewskiej służby», którą każdemu z nas nakazuje za wzorem Chrystusa wymagać od siebie; wymagać właśnie tego, do czego jesteśmy powołani i do czego, przyjmując powołanie, sami zobowiązaliśmy się z Łaską Bożą. Taka wierność powołaniu otrzymanemu przez Chrystusa od Boga niesie z sobą ową solidarną odpowiedzialność za Kościół, do której Sobór Watykański II chce wychować wszystkich chrześcijan” (Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* [...], art. 21, w: *Encykliki Ojca Świętego św. Jana Pawła II*, Kraków [2018], 44).

cje wynikające ze wspólnoty, to jest za braterską służbę wypływającą z chrześcijańskiej miłości. To właśnie stanowi punkt wyjścia dla działalności diakona. Jego zadanie polega na kształtowaniu żywych, solidarnych wspólnot w Kościele i społeczeństwie, przejawianie troski o tych, którym miłość Jezusa potrzebna jest najbardziej, czyli o ludzi lekceważonych, zajmujących niską pozycję społeczną, zrozpaczonych i upośledzonych, ubogich i zaniedbywanych przez parafię, wegetujących na marginesie społeczeństwa i Kościoła. Bezinteresownie służąc tym ludziom oraz prowadząc wśród nich pracę, należy dążyć do wyrwania ich z izolacji do świeckiej i chrześcijańskiej społeczności. Diakon winien opiekować się tymi ludźmi i nie dopuszczać, by służba chrześcijańskiej miłości była zaniedbywana w parafii. Wykonywanie tych zadań nie może się sprowadzać jedynie do osobistego wkładu i zaangażowania diakona. Powinien bowiem pobudzać do diakańskiej służby także innych członków parafii i dbać o to, aby wszyscy chcieli i umieli ją pełnić³⁶.

Tekst jest wyraźny. Odpowiedzialności wynikającej z pełnienia urzędu kościelnego nie można odnieść tylko do mających udział w kapłaństwie służebnym. Należy ona do *calego* Kościoła z racji daru kapłaństwa wspólnego. Uczestnicząc w celebracji przepowiadania Słowa, sprawowaniu mszy świętej i sakramentów nie sposób pominąć służby, a więc odpowiedzialności, jak tego chce Hannes Kramer: „za założenia i konsekwencje wynikające ze wspólnoty, to jest za braterską służbę wypływającą z chrześcijańskiej miłości”. Czynności te są działaniami *calego* Kościoła, a nie tylko jego urzędowych przedstawicieli (biskupów, prezbiterów i diakonów), ale ich posługa znajduje swe sakramentalne zakorzenienie w *urzędzie*. Jedność między podstawowymi funkcjami, dzięki którym Kościół się buduje, nie może być rozerwana³⁷.

Wydaje się, że pierwszym, który ze strony urzędu kościelnego jest gwarantem służebnego rozumienia posługi hierarchicznej jest biskup diecezjalny, bo w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* czytamy, że „misja, którą Pan powierzył pasterzom swego ludu, jest prawdziwą służbą, wymownie nazwaną w Piśmie Świętym «diakonią», czyli posługiwaniem (por. Dz 1, 17. 25; 21, 19; Rz 11, 13; 1 Tm 1, 12)»³⁸.

Zebrany materiał pozwala na postawienie pytania, w jaki sposób parafia³⁹, podobnie jak rodzina, może się stać wspólnotą zatroskaną i pielęgnującą właściwe każdemu z wiernych powołanie, a szczególnie powołanie duchowne? Dokona się to wtedy kiedy – o tym już pisaliśmy – parafia stanie się wspólnotą służb i charyzma-

³⁶ H. Kramer, *Diakonat stały a odnowa diakonii*, Novum 1979, nr 4–5, 133–134.

³⁷ „Wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu: głoszenia Słowa Bożego (*kerygma-martyria*), sprawowanie sakramentów (*leiturgia*), posługa miłości (*diaconia*). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone” (Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est* [...] *O miłości chrześcijańskiej*, Kraków 2006 art. 25 a, 30).

³⁸ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, art. 24, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje – dekryty – deklaracje*, dz.cyt., 127. Komentator tego tekstu poświęca niewiele temu tak ważnemu stwierdzeniu, które nieco inaczej sformułowane ponownie pojawia się w *Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*: „W wypełnianiu posłannictwa ojca i pasterza biskupi niech będą pośród swoich jako ci, którzy służą [...]. Całą rodzinę swojej trzody niech jednoczą i kształtują w taki sposób, aby wszyscy, świadomi swoich obowiązków, żyli i działali we wspólnocie miłości” (art. 16), ale dobór słów jest niezwykle mocny: „winni potrafić służyć i mają obowiązek służyć: Dienenkönnen und Dienenmüssen” (*Dogmatische Konstitution über die Kirche* [...]. *Kommentar zum III. Kapitel, Artikel 18–27, von Univ.-Prof. Dr. Karl Rahner SJ, München, w: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, dz.cyt., 234).

³⁹ „Parafia jest określoną wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą pasterską pieczę, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi” (Jan Paweł II, *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984, kan. 515 § 1, 235).

tów, a bardzo konkretnie, kiedy parafia stanie się wspólnotą wspólnot. Ma to szanse powodzenia, gdy dojdzie do odkrycia parafii jako wspólnoty charyzmatów wzbudzanych w wierzących przez Ducha Świętego. Kościół bowiem jest wspólnotą, której znakiem jest Eucharystia (Msza święta); Kościół staje się i jest wspólnotą dzięki Duchowi Świętemu, który wzbudza w niej różnorodne charyzmaty, dary, posługi, diakonie; Duch Święty jest tą jednością ożywiającą Ciało Mistyczne poprzez wielość i różnorodność członków i służb.

Już w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, a więc ponad pół wieku temu, ks. Franciszek Blachnicki, pisał o jednym słusznym wniosku duszpasterskim, a mianowicie „potrzebie pracy nad formowaniem w różnych grupach elitarnych autentycznych chrześcijan zdolnych do podjęcia i wypełnienia przypadającej im misji we współczesnym świecie. Sługa Boży określił to zadanie jako numer jeden posoborowego duszpasterstwa. Proces ten związał z soborową nauką o roli laikatu, szczególnie w misji profetycznej Kościoła. Uzasadniał to następująco: Jeżeli hierarchia w swoim Urzędzie Nauczycielskim jest gwarantem obiektywności i nieomylności przekazu słowa Bożego, to katolicy świeccy w swojej roli świadków Chrystusa, świadczących słowem i całym życiem kształtowanym przez wiarę, nadzieję i miłość o realności i wartości nadprzyrodzonego porządku Królestwa Bożego są gwarantami skuteczności tego przekazu i jego owocowania w ludzkości danego pokolenia”⁴⁰.

Tym, który ma w tym dziele zasadniczą rolę, jest diakon stały. Wynika to z tak zwanej definicji diakona stałego:

„dopiero Sobór Watykański II zadośćuczynił prośbom i życzeniom, aby tam, gdzie będzie tego wymagało dobro dusz, przywrócić diakonat stały, stanowiący jakby formę święcenia pośredniego między wyższymi stopniami a pozostałym ludem Bożym, jakby wykładnik potrzeb i życzeń chrześcijańskich wspólnot, jako przypomnienie służby, czyli diakonii Kościoła w chrześcijańskich wspólnotach lokalnych, znak lub tajemnicę (sakrament) samego Chrystusa Pana, który „nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć”⁴¹.

W świetle tej „definicji” spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, czym zatem jest diakonat stały i jak należy rozumieć zwrot „quasi interpress necessitatum ac votorum christianarum communitatum, instimulator famulatus seu *diaconiae* Ecclesiae apud locales christianas communitates: jakby wykładnik potrzeb i życzeń chrześcijańskich wspólnot, jako przypomnienie służby, czyli diakonii Kościoła”, a szczególnie, co oznaczają łacińskie terminy: *instimulator* oraz *interpress*?⁴². Tym bardziej że przedstawiony tekst nie jest zrozumiały.

⁴⁰ M. Marczewski, *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2000, 327.

⁴¹ Paweł VI, *Motu proprio Ojca Świętego Pawła VI „Ad pascendum” promulgujące przepisy dotyczące diakonatu*, w: *Diakonat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia*, red. R. Selejdak, Częstochowa 2004, 61. Zob. M. Marczewski, *Dopiero Sobór Watykański II zadośćuczynił prośbom i życzeniom, by przywrócić diakonat stały*, w: *Studia soborowe*, t. 2, cz. 2: *Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2015, 689–713.

⁴² Zagadnieniem tym zajmowałem się okazji krytycznej analizy świadectw posługi polskich diakonów stałych opublikowanych w „Ateneum Kapłańskim” (2019, z. 1 (659), 149–159), w artykule *Refleksja pastoralno-teologiczna nad świadectwami polskich diakonów stałych*, w: *Diakonat stały w Kościele w Polsce: historia – teologia – wyzwania*, red. W. Rozyński, Pelplin 2019, 141–167.

Uwagi na interesujący nas temat zawarł w swej pracy doktorskiej ks. Paweł Małek⁴³, warto je z pewnymi skrótami zacytować:

Na Soborze Watykańskim II jako kwestię otwartą pozostawiono zagadnienie formy sprawowania stałej posługi diakona, nie podejmując również definicji sakramentalności święceń. Papież Paweł VI w Motu Proprio [*Ad pascendum*⁴⁴] uzupełnił tę naukę, stwierdzając, że diakonat jest święceniem pośredniczącym między wyższymi stopniami hierarchii kościelnej a Ludem Bożym, wykładnikiem potrzeb i życzeń wspólnot chrześcijańskich, przypomnieniem służby w chrześcijańskich wspólnotach lokalnych oraz znakiem lub sakramentem samego Chrystusa. Określenia zastosowane względem posługi diakona są nawiązaniem do starożytnej struktury urzędu posługi [...]. Termin *instimulator*, użyty na określenie urzędu diakona, ma przypominać o obowiązku diakonii. Termin ten używany był również w tekstach prawnych Kościoła syryjskiego. Według zaleceń świętych kanonów diakon miał być zawsze przykładem pobożności dla ludu. Określenie *interpres* zastosowane względem diakona, który rozpoznaje potrzeby wspólnoty chrześcijańskiej, nawiązuje również do najstarszych świadectw Kościoła apostołskiego. Ustanowienie posługi siedmiu mężów (Dz 6, 1–6), sprawujących codzienną troskę względem Żydów, pochodzących z Diaspory, było swoistego rodzaju odpowiedzią na potrzeby oraz życzenia wspólnoty kościelnej [...]. Użyte przez Pawła VI określenie posługi diakona jako święceń pośredniczących między święceniami wyższymi a ludem Bożym pochodziło z inspiracji soborowych. Sama idea przypisania diakonowi roli pośredniczenia między ludem a hierarchią była przedmiotem dyskusji podczas obrad Soboru [...]. W tekście konstytucji *Lumen gentium* propozycja określenia zadań diakonów jako pośredników między Ludem Bożym a hierarchią nie została jednak uwzględniona [...]. Konsekwencją przyjęcia prawdy o Kościele, jako wspólnocie Ludu Bożego, jest poszanowanie obowiązków i uprawnień należnych wszystkim jej wiernym na zasadzie równości⁴⁵.

Wyjaśnienia dokonane w powyższym tekście pozwalają na dokonanie próby zrozumienia charakteru posługi diakona stałego w ramach wspólnoty kościelnej, ale nie usuwają niejasnego brzmienia tekstu polskiego, a tym samym jego poprawności i jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, o co tu chodzi? Należy zatem dokonać kroku następnego i odnieść się do Słownika języka łacińskiego, by podjąć trud zrozumienia dwóch trudnych w zrozumieniu terminów (*instimulator*, *interpres*), tym bardziej że odniesienia ks. P. Małka do tekstów starożytnych nie potwierdzają sugestii ich rozumienia.

Pierwszym terminem, który nas interesuje, jest łaciński wyraz *interpres* oddany w tłumaczeniu na język polski jako „wykładnik”. Urząd diakona (diakoniat) to „jakby wykładnik potrzeb i życzeń chrześcijańskich wspólnot”. W *Słowniku łacińsko-polskim* *interpres* to: *pośrednik, pomocnik, tłumacz, objaśniacz, komentator*⁴⁶. Przypomnę, że ks. P. Małek użyty łaciński termin *interpres* wyjaśnia następująco: „Określenie *interpres* zastosowane względem diakona, który rozpoznaje potrzeby wspólnoty chrześcijańskiej, nawiązuje również do najstarszych świadectw Kościoła apostołskiego. Ustanowienie posługi siedmiu mężów (Dz 6, 1–6), sprawujących codzienną troskę względem Żydów, pochodzących z Diaspory, było swoistego ro-

⁴³ P. Małek, *Odnowiona struktura posługi diakona w świetle pasterskiej władzy biskupa i prezbitera według nauki Soboru Watykańskiego II. Studium teologiczno-prawne*, Kraków 2008.

⁴⁴ Paweł VI, *Litterae Apostolicae Motu Proprio Datae. Nonnullae normae ad sacrum Diaconatus ordinem spectantes statuuntur Ad Pascendum* (15.08.1972), *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1972), 534–540.

⁴⁵ P. Małek, *Odnowiona struktura posługi diakona...*, dz.cyt., 224–225, 225–226.

⁴⁶ *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 3: I-O, Warszawa 1969, 229.

dzaju odpowiedzią na potrzeby oraz życzenia wspólnoty kościelnej⁴⁷. Czy zatem byłby to ktoś, kto przejawia postawę opiekuna, czuje się odpowiedzialny za powierzonych mu ludzi (wdowy hellenistów były zaniedbywane przy codziennym rozdawaniu jałmużny, Dz 6, 1)? Czy byłby to *rzecznik* odpowiadający za *caritas* jako podstawową zasadę eklezjalną (*martyria – leiturgia – caritas*)? A może, używając języka współczesnego, animator?

Z kolei *Słownik języka polskiego* termin „wykładnik” tłumaczy jako „to, co wyraża czyjeś poglądy, czyjąś postawę, świadczy o czymś; wyraziiciel”⁴⁸. Czy byłby to zatem, w świetle *Dziejów Apostolskich* (6, 1) ten, który strzeże i reaguje na zło, nieporządek albo rozminięcie się z pierwotnymi założeniami życia wspólnoty?

Kolejnym terminem, który nas tu interesuje, to łaciński wyraz *instimulator*, oddany w tłumaczeniu na język polski jako »przypomnienie«. Urząd diakona (diakoniat) to urząd wprowadzony „jako przypomnienie służby, czyli diakonii Kościoła w chrześcijańskich wspólnotach lokalnych”. W *Słowniku łacińsko-polskim instimulator* to: *prowodyr*, od łacińskiego *instimulo*, *-are*, *-atum*: *dodawać bodźca, pobudzać*⁴⁹. Może więc można by tu zamieścić wspomniane wcześniej słowo „animator”. Ksiądz dr Małek, przypominę, pisze, że „termin *instimulator*, użyty na określenie urzędu diakona, ma przypominać o obowiązku diakonii. Termin ten używany był również w tekstach prawnych Kościoła syryjskiego. Według zaleceń świętych kanonów diakon miał być zawsze przykładem pobożności dla ludu”⁵⁰.

W *Słowniku języka polskiego* *prowodyr* to „osoba przewodząca, stojąca na czele jakiejś grupy; dziś zwykle pogardliwie o przywódcy kliki, bandy”⁵¹. W tym ujęciu diakon stały byłby tym, który ma za zadanie ustawicznie przypominać, że we wspólnocie, pośród której się znajduje, ma być *znakiem lub sakramentem* samego Chrystusa Pana. Ma inspirować, animować, przypominać lub napominać o najważniejszym znamieniu (charakterze) wspólnoty i niego samego, a mianowicie o jej wymiarze służebnym, realizacji służby (*diakonii*) na wzór obecnego pośród nich Pana.

Zatem, tych dwóch terminów (*instimulator*, *interpret*) nie można traktować rozłącznie, ale łącznie jako wzmocnienie, podkreślenie roli diakona we wspólnocie Kościoła, by na koniec ukoronować go nazwą znaku lub sakramentu samego Chrystusa Pana.

Jak zatem należy odczytać tę „definicję” diakonatu nakreśloną przez św. Pawła VI? Myślę, że winniśmy najpierw przypomnieć sobie teksty z *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, które zawierają naukę o związku Kościoła ze swoim Panem i Głową:

Do Niego powinny się upodabniać wszystkie członki, aż ukształtuje się w nich Chrystus (por. Ga 4, 19). Dlatego jesteśmy dopuszczeni do misteriów Jego życia, z Nim współkształtowani, razem z Nim umarli i razem z Nim wskrzeszeni z martwych, aż razem z Nim będziemy królować (por. Flp 3, 21; 2 Tm 2, 11; Ef 2, 6; Kol 2, 12 in.). Na ziemi jeszcze jako pielgrzymi, idąc Jego śladami wśród ucisków i prześladowań, jesteśmy złączeni z Jego cierpieniami jak ciało z głową, współcierpiąc z Nim, abyśmy razem z Nim mieli udział w chwale (por. Rz 8, 17) [...]. On sam w swoim Ciele, to znaczy w Kościele, ustawicznie rozdziela dary posługiwania, dzięki którym

⁴⁷ P. Małek, dz.cyt., 224–225.

⁴⁸ *Słownik języka polskiego*, t. 2: R-Ż, red. M. Szymczak, Warszawa 1979, 807.

⁴⁹ *Słownik łacińsko-polski*, dz.cyt., 203.

⁵⁰ P. Małek, dz.cyt., 224.

⁵¹ *Słownik języka polskiego*, t. 3: L-P, red. M. Szymczak, Warszawa 1981, 946.

Jego mocą świadczymy sobie wzajemne posługi ku zbawieniu, abyśmy żyjąc prawdziwie w miłości, wzrastali przez wszystko ku Temu, który jest naszą Głową (por. Ef 4, 11–16 gr.)⁵²;

A jak Chrystus dokonał dzieła odkupienia w ubóstwie i wśród prześladowań, tak i Kościół powołany jest do wejścia na tę samą drogę, aby udzielać ludziom owoców zbawienia. Jezus Chrystus, „Bożej istniejąc w postaci Bożej [...], ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2, 6) i ze względu na nas „będąc bogatym [...] stał się ubogim” (2 Kor 8, 9); tak i Kościół, chociaż do pełnienia swego posłannictwa potrzebuje środków, którymi dysponują ludzie, powstał nie celem szukania ziemskiej chwały, lecz by szerzyć pokorę i wyrzeczenie również swoim przykładem⁵³;

Święta i organicznie ukształtowana natura społeczności kapłańskiej aktualizuje się przez sakramenty i przez cnoty⁵⁴;

Ponadto ten sam Duch Święty nie tylko przez sakramenty i posługi święte uświęca i prowadzi Lud Boży i przyozdabia cnotami, ale „udzielając każdemu tak, jak chce” (1 Kor 12, 11) swoich darów, rozdziela między wiernych w każdym stanie także specjalne łaski, przez które czyni zdolnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą skuteczną rozbudowę Kościoła, zgodnie ze słowami: „Wszystkim zaś objawia się Duch dla wspólnego dobra” (1 Kor 12, 7)⁵⁵.

Jedność Kościoła, którą sprawia Chrystus w Duchu Świętym, dokonuje się poprzez realizację wielości posług i urzędów, różnorodność urzędu i charyzmatu, w wielości osób z ich naturalnymi i nadprzyrodzonymi darami. Idea podobieństwa losu z losem Chrystusa jest nierozdzielnie związana z udziałem w Ciele Chrystusa, czyli Kościoła. Niezwykle mocno obraz Kościoła jako Ciała Chrystusa jest związany z popularną w antyku ideą Chrystusa jako Głowy Ciała i Ducha Świętego jako Duszy tego Ciała.

Życie wspólnoty Kościoła realizuje się w dwóch wymiarach, a mianowicie sakramentalnym i życiu osobowym i moralnym, realizowanym na wzór Chrystusa. Każdy sakrament w swej istocie zmierza i rozwija wspólnotę z Chrystusem i wiąże z Jego losem, życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem, tak że realizacja cnót osobowych i życie sakramentalne pozostają w nierozdzielnej jedności.

Diakon stały, w świetle dokonanej analizy terminów tekstów *interpres* (wykładnik) i *instimulator* (przypomnienie), jest odpowiedzialny za diakonijny wymiar Kościoła, za to, żeby Kościół objawiał się wobec swoich i świata jako *sluga* na wzór swego Pana, którego znakiem i sakramentem jest diakon. Nie chodzi tu tylko o *caritas*, jako wyraz miłosiernej i pokornej służby, ale o to, by wspólnota Kościoła (parafia) okazywała się w sposób twórczy służebna. Diakon jest tym, który przypomina i animuje do wielorakiej służby.

Musimy jednak pamiętać, że ta działalność ma znamiona wzajemności: diakon stały animuje, inspiruje postawy i działania charyzmatyczne, wzywa do naśladowania w posługiwaniu, tworzy wspólnotę służebną, w której wzrastać będą nowe powołania do diakonatu.

3. Miejscem, które może stać się źródłem powołań do diakonatu, są z pewnością tak pręźnie rozwijające się ruchy eklezjalne, stowarzyszenia i organizacje katolickie

⁵² *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, art. 7, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje – dekrety – deklaracje*, dz.cyt., 109.

⁵³ Tamże, art. 8, 110.

⁵⁴ Tamże, art. 11, 113.

⁵⁵ Tamże, art. 12, 115.

lub duszpasterstwa środowiskowe. Problem jest jeden, ten »mocarz« nie zdaje sobie sprawy z tego, że ma moc wzbudzania powołań do diakonatu stałego⁵⁶.

Warto wnikać w soborowy tekst *Dekretu o misyjnej działalności Kościoła*, w moim przekonaniu może okazać się wielce inspirujący tego typu środowiska (grupy, wspólnoty, stowarzyszenia, organizacje i duszpasterstwa środowiskowe), ich miejsce i rola w Kościele parafialnym, który oczekuje od nich „dojrzałych» owoców komunii i zaangażowania”⁵⁷. Ojcowie Soboru Watykańskiego II zaznaczyli wyraźnie, że „wspólnota chrześcijańska od samego początku powinna być tak kształtowana, aby mogła, na ile to możliwe, zaspokajać swoje potrzeby”⁵⁸, a więc także w odniesieniu do urzędu i charyzmatu. „Kościół bowiem – czytamy dalej – zapuszcza głębokie korzenie w grupie ludzkiej, gdy różne wspólnoty wiernych wyłonią spośród siebie pełniących posługę zbawienia, którzy jako biskupi, kapłani i diakoni służą swoim braciom, tak że młode Kościoły uzyskują stopniowo strukturę diecezjalną z własnym duchowieństwem”⁵⁹. Jako przykład takiej inspiracji Ojcowie Soboru wskazali na możliwość wprowadzenia diakonatu stałego:

Wskazane bowiem jest, aby ludzie, którzy spełniają prawdziwie diakonańską posługę, głosząc słowo Boże jako katechiści, kierując w imieniu proboszcza i biskupa rozproszonymi wspólnotami chrześcijańskimi albo praktykując miłosierdzie w działalności społecznej czy charytatywnej, wzmocnić przez przekazane w tradycji od Apostołów nałożenie rąk i ściślej połączyć z ołtarzem, aby skuteczniej wypełniali oni swoją posługę dzięki sakramentalnej łasce diakonatu⁶⁰.

Niestety, ta inicjatywa została storpedowana przez teologów zachodnich (np. wspomnianego tu ks. Ferdinanda Klostermanna), którzy pod pozorem „klerykalizacji” Kościoła sprawili, że zaprzepaszczono szansę rozwoju diakonatu stałego na terenach misyjnych (Afryka, Ameryka Południowa, Oceania). Zawierzenie łasce sakramentu święceń natomiast wydało i wydaje bogate owoce wzrostu powołań do diakonatu na przykład w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, krajach Europy Zachodniej. Dziś możemy z nadzieją patrzeć na naszą Ojczyznę jako powolny, ale stale odnotowywany wzrost powołań do diakonatu stałego.

Grupy, wspólnoty, stowarzyszenia, organizacje i duszpasterstwa środowiskowe winny wziąć sobie do serca wezwanie św. Jana Pawła II, które skierował w homilii do ruchów:

Jakże potrzeba dziś dojrzałych chrześcijańskich osobowości, świadomych swej tożsamości chrzcielnej, swego powołania i posłannictwa w Kościele i w świecie! I oto pojawiają się ruchy i nowe wspólnoty kościelne: są one odpowiedzią, daną przez Ducha Świętego, na dramatyczne wyzwania końca tysiąclecia. Są one – wy jesteście – opatrnościową odpowiedzią!⁶¹.

⁵⁶ Na tę prawdę zwróciłem uwagę w artykule: *Diakonat stały w Ruchu Światło-Życie*, Diakon 12–13 (2015–2016), 21–35.

⁵⁷ Jan Paweł II, *Homilia Ojca Świętego wygłoszona 30 maja w czasie spotkania z ruchami*, Nowe Miasto 5 (1998), nr 3–4, 22.

⁵⁸ *Dekret o misyjnej działalności Kościoła*, art. 15, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje – dekrety – deklaracje*, dz.cyt., 448.

⁵⁹ Tamże, art. 16, 449.

⁶⁰ Tamże, art. 16, 481.

⁶¹ Jan Paweł II, *Homilia Ojca Świętego wygłoszona 30 maja w czasie spotkania z ruchami*, s. 22.

Należy także przyjąć oświadczenie wyrażone w *Wytycznych dotyczących formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*:

Zrzeszenia kościelne i ruchy, z których wywodzą się aspiranci i kandydaci do diakonatu, mogą być dla nich nieustannym źródłem pomocy i wsparcia, światła i żaru. Jednocześnie powinny one z szacunkiem odnosić się do powołania do diakonatu ich członków, nie przeszkadzać w jego osiągnięciu oraz pomagać w nabyciu dojrzałości duchowej i autentycznej diakońskiej dyspozycyjności [...]. Winny one szanować uniwersalny charakter powołania diakona do służby w Kościele⁶².

4. ZAKOŃCZENIE

Wagę i znaczenie wspólnot pochodzenia, z których wywodzą się aspiranci i kandydaci do diakonatu, podkreślają *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*⁶³. Autorzy dokumentu wskazują na znaczenie w tym procesie formacyjnym trzech środowisk życia przyszłego diakona, a mianowicie: rodziny, wspólnoty parafialnej i stowarzyszeń kościelnych, organizacji katolickich oraz duszpasterstw. Rola każdej z nich jest wyraźnie określona:

1. Rodzina „powinna być zaproszona do procesu «wspierania ich formacji modlitwą, postawą pełną szacunku [...]. Nawet w przypadku rodziców i innych członków rodziny przeciwnych wybranemu powołaniu lub obojętnych na nie, szczerą i spokojną konfrontacją z ich poglądami może dostarczyć bodźców, które przyczynią się do bardziej świadomego i zdecydowanego dojrzewania powołania [...]». W przypadku zaś aspirantów i kandydatów żonatych, należy uczynić wszystko, aby zawarte małżeństwo przyczyniało się skutecznie do umocnienia ich formacji do diakonatu⁶⁴.

2. Wspólnota parafialna wezwana jest do towarzyszenia w procesie przygotowawczym do przyjęcia święceń diakonatu „poprzez modlitwę i uczestnictwo w katechezie, która uwrażliwia wiernych na tę posługę⁶⁵.

3. Stowarzyszenia kościelne, z których wywodzą się aspiranci i kandydaci do diakonatu, „mogą być dla nich nieustannym źródłem pomocy i wsparcia [i] pomagać w nabyciu dojrzałości duchowej i autentycznej diakońskiej dyspozycyjności⁶⁶.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est* [...] *O miłości chrześcijańskiej*. Kraków 2006.
Błachnicki F., *Teologia pastoralna ogólna*, t. 1, cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2015.

⁶² *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów...*, art. 47, s. 30.

⁶³ Tamże, art. 44–48, 29–30; zob. także: Kongregacja Edukacji Katolickiej. *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium. Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych*, art. 27, w: *Diakoniat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia*, red. R. Seledak, Częstochowa 2004, 120–121.

⁶⁴ Kongregacja Edukacji Katolickiej. *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum...*, dz.cyt., art. 27, 120.

⁶⁵ Tamże, art. 27, 120–121

⁶⁶ Tamże, art. 27, 121.

- Diakonat stały w Kościele w Polsce: historia – teologia – wyzwania*, red. W. Rozynekowski, Pelplin: Bernardinum 2019.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* [...] *O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, Città del Vaticano 1981.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Christi fideles laici* [...] *O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Città del Vaticano 1988.
- Klauck H.J., *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, (Stuttgarter Bibelstudien, 103), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1981.
- Klauck H.J., *Kościół domowy w okresie przedkonstantyńskim*, *Vox Patrum* 5 (1985), z. 8–9, 177–191.
- Klauck H.J., *Wczesnochrześcijańska wspólnota kościelna*, tłum z niem. S. Jopek, Kraków: WAM 1995.
- Kongregacja Edukacji Katolickiej. *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium /Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych*, w: *Diakonat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia*, red. R. Selejda, Częstochowa 2004, 101–150.
- Kramer H., *Diakonat stały a odnowa diakonii*, *Novum* 1979, nr 4–5, 128–145.
- Małek P., *Odnowiona struktura posługi diakona w świetle pasterskiej władzy biskupa i przebitera według nauki Soboru Watykańskiego II. Studium teologiczno-prawne*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2008.
- Marczewski M., *Diakonat stały: historia – teologia – duchowość*, Lublin: Wydawnictwo Polihymnia 2019.
- Marczewski M., „Kościół domowy” miejscem i metodą wychowania katolickiego, w: *Pedagogika rodziny. Podejście systematyczne*, t. 2: *Wychowanie rodzinne*, red. M. Marczewski, R. Gawrych, D. Opozda, T. Sakowicz, P. Skrzydlewski, Gdańsk: Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna 2017, 805–829.
- Marczewski M., *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin: Wydawnictwo Polihymnia 2000.
- Marczewski M., *Dopiero Sobór Watykański II zadośćuczynił prośbom i życzeniom, by przywrócić diakonat stały*, w: *Studia soborowe*, t. 2, cz. 2: *Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń: Łoś – GroupMedia 2015, 689–713.
- Marczewski M., *Refleksja pastoralnoteologiczna nad świadectwami polskich diakonów stałych*, w: *Diakonat stały w Kościele w Polsce: historia – teologia – wyzwania*, red. W. Rozynekowski, Pelplin: Bernardinum 2019, 141–167.
- Paweł VI, *Motu proprio Ojca Świętego Pawła VI „Ad pascendum” promulgujące przepisy dotyczące diakonatu*, w: *Diakonat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia*, red. R. Selejda, Częstochowa 2004, 59–66.
- Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, oprac. i wybór M. Marczewski, Lublin: Wydawnictwo Polihymnia 2013.
- Rozynekowski W., *Miejsce żony w powołaniu i posłudze diakona stałego w świetle „Wytycznych dotyczących posługi diakonów stałych w Polsce”*, *Studia Elbląskie* 20 (2019), 257–267.
- Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*, Częstochowa 2004.

COMMUNITIES OF ORIGIN OF PERMANENT DEACONS

Summary

“Guidelines concerning formation, life and service of permanent deacons in Poland” (articles 44–48) of 2004 stress the significance of communities of origins for aspirants and candidates for deacons. The authors of the document point out the importance in the formation process of three environments of future deacons’ life, namely: their family, parish community and Church associations, Catholic organizations, pastoral centers. The role of each one is clearly defined:

1. A family should be invited to the process of “supporting their formation by prayer and respectful attitude. Even in case of parents or other family members who are against or indifferent to a selected vocation, honest and calm confrontation with their opinions can give stimuli which will contribute to more conscious and definite vocational maturity”. In case of married aspirants and candidates everything possible should be done to make marriage effectively strengthen them in their formation for diaconate.

2. A parish community is called to accompany them in the preparation process for deacon ordination “through prayer and participation in catechesis, which makes the faithful sensitive to this service” (article 27);

3. Church associations, from which aspirants and candidates for diaconate come, may become for them a source of help and support, help them to acquire spiritual maturity and genuine deacon availability.

Key words: apostolate, charisma, permanent diaconate, common priesthood, church office, community

Nota o Autorze

Marek MARCZEWSKI – teolog i pedagog pastoralny, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii pastoralnej, znawca problematyki diakonatu stałego, inspirator wprowadzenia urzędu diakona stałego w Polsce. Profesor Wyższej Szkoły Społeczno-Ekonomicznej w Gdańsku. Owocem jego działalności są dwa znaczące opracowania problematyki diakonatu stałego: XVII tom *Vox Patrum*, poświęcony zagadnieniu diakonatu w Kościele starożytnym (owoc pracy magisterskiej nt. *Historia i teologia diakonatu do IV wieku*, Lublin: KUL 1973), i pracy zbiorowej *Diakon stały w Kościele współczesnym* (1991; w 1979 r. obronił pracę doktorską *Problem diakonatu stałego w teologii i praktyce posoborowej*, Lublin: KUL 1979). Autor kilkudziesięciu artykułów. Ostatnio opublikował monografię: *Diakoniat stały. Historia – teologia – duchowość* (Lublin 2019, ss. 299).

Kontakt e-mail: mamarcz@wp.pl

KS. MICHAŁ BURACZEWSKI

Wydział Filozofii

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

POJĘCIA *REGIO DISSIMILITUDINIS*, *SIMILITUDO* I *IMAGO* W *SERMO IX* ACHARDA ZE ŚW. WIKTORA

Słowa kluczowe: *regio dissimilitudinis*, *similitudo*, *imago Dei*, obraz i podobieństwo, Achard ze św. Wiktora, wiktoryni

1. Wprowadzenie. 2. Kaznodziejstwo Acharda. 3. Struktura tekstu *Sermo IX* 4. *Sermo IX* – komentarz. 5. *Regio dissimilitudinis*, *similitudo*, *imago* – kontekst historyczny i funkcje w myśli Acharda

1. WPROWADZENIE

Osoba Acharda z Opactwa św. Wiktora to postać w polskiej literaturze właściwie nieobecna¹; w światowej zaś, choć nie jest zupełnie nieznana, to mało jednak o niej opracowań². Niewiele jest pewnych informacji o jego wczesnym życiu – Hugh Feiss łączy to z duchowością wiktoryńską, która do zdobycia mądrości nakazywała m.in. porzucić swój dom³. Wiadomo natomiast że w 1155 r. został opatem u św. Wiktora, w 1161 r. biskupem Avranches, zmarł w 1171 r.⁴. Do jego dzieł można bez wątpliwo-

¹ O ile mi wiadomo, nie istnieje żadne polskojęzyczne opracowanie – książka czy artykuł – jemu poświęcone; w opracowaniach nt. szkoły w opactwie św. Wiktora jest zaledwie wzmiankowany (por. np. R. Majeran, *Szkoła w opactwie św. Wiktora*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, 323; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, 532).

² Achardowi poświęcone są trzy monografie w języku francuskim: J. Châtillon, *Théologie, spiritualité, et métaphysique dans l'oeuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Études d'histoire doctrinale précédées d'un essai sur la vie et l'oeuvre d'Achard*, Paris, 1969; M. Ilkhani, *La théologie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Brussels 1999; I. Lystopad, *Un platonisme original au XIIIe siècle. Métaphysique pluraliste et théologie trinitaire dans le De unitate d'Achard de Saint-Victor*, Paris 2016 (mps). W języku angielskim jego myśl jest prezentowana w kilku artykułach z *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, red. H. Feiss, J. Mousseau, Leiden 2011.

³ H. Feiss, *Introduction*, w: Achard of Saint Victor, *Works*, Kalamazoo 2001, 20–21.

⁴ Najwięcej informacji biograficznych oraz bogaty kontekst historyczny można znaleźć w monografii J. Châtillona, dz.cyt., 11–111.

ści zaliczyć: traktat *De unitate Dei et pluralitate creaturarum*⁵, traktat *De discretione animae, spiritus et mentis* w dwóch różnych wersjach⁶ oraz 15 kazań⁷.

Artykuł niniejszy wprowadza do tłumaczenia kazania na uroczystość św. Augustyna, które Achard ze św. Wiktora wygłosił swoim współbraciom oraz podejmuje istotny dla Achardowej metafizyki i antropologii wątek obrazu i podobieństwa w kontekście Augustyńskiego terminu *regio dissimilitudinis*.

2. KAZNODZIEJSTWO ACHARDA

Pierwsze fragmenty kazań o potwierdzonej autentyczności opublikował Barthélemy Hauréau⁸ w 1891 r. Zamiar wydania całości nie powiódł się dwóm kolejnym edytorom. Kazania ukazały się za sprawą Jeana Châtillona jako *Sermons inédits* dopiero w 1970 r.⁹. Kazania I–XII stanowią pewną całość, w manuskryptach współwystępują z analogicznymi kazaniem, których głoszenie nie przekraczałoby 20 minut; kazania XIII–XV odznaczają się długością i formą, przypominają bowiem raczej małe traktaty¹⁰.

Nie wiadomo na ile kazania Acharda, które przetrwały w manuskryptach, rzeczywiście odtwarzają przepowiadanie ustne, a na ile są efektem redakcji (niewątpliwie przeprowadzono ją)¹¹. Châtillon dopuszcza wprawdzie hipotezę, że kazania te mogły być notatkami, używanymi bądź wprost odczytywanymi przez kaznodzieję, jednak bardziej prawdopodobne wydaje mu się, że kaznodzieja – na prośbę słuchaczy – spisywał je po wygłoszeniu¹², by mogli je później znaleźć w homiliarzach używanych do prywatnej lektury bądź usłyszeć podczas lektury publicznej w refektarzu¹³. Trudno określić dokładną chronologię kazań Acharda, gdyż nie troszczyli się o nią kopiści; z niejaką pewnością można jedynie stwierdzić, że pierwsze dwanaście kazań wygłosił jako mistrz w szkole św. Wiktora, a trzy ostatnie – jako opat (na co wskazuje zawartość tekstów oraz w przypadku kazania XV)¹⁴. W manuskryptach kazania Acharda są najczęściej anonimowe lub podpisane inicjałem A¹⁵.

⁵ Achard de Saint-Victor, *L'unité de Dieu et la pluralité des créatures. De unitate Dei et pluralitate creaturarum*, ed. E. Martineau, Caen 2013.

⁶ Edycja krytyczna w: N.M. Haring, *Gilbert of Poitiers, Author of the De discretione animae, spiritus et mentis commonly attributed to Achard of Saint Victor*, *Mediaeval Studies* 22 (1960), 148–191 (Haring błędnie przypisał autorstwo *De discretione* Gilbertowi z Poitiers). Caterina Tarlazzi przypisuje Achardowi autorstwo traktatu, który odkryła w manuskrypcie z Exeter College w Oksfordzie. C. Tarlazzi, *An Unidentified Version of Achard of Saint-Victor's De Discretione Animae, Spiritus Et Mentis In Oxford, Exeter College Library, Ms. 23*, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 56 (2014), 31–59.

⁷ Achard de Saint-Victor, *Sermons inédits, texte latin avec introductions, notes et tables par Jean Châtillon*, Paris 1970.

⁸ B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. III, Paris, 1891. Odsyłacz podaję za J. Châtillon, dz.cyt., 151.

⁹ Por. Achard of Saint Victor, *Works*, 24–26.

¹⁰ J. Châtillon, dz.cyt., 142–3.

¹¹ Tamże, 138–139.

¹² Tamże, 139–140.

¹³ H. Feiss, *Pastoral ministry: preaching and confession*, w: *A Companion...*, dz.cyt., 148–9 oraz 171–4.

¹⁴ Por. J. Châtillon, dz.cyt., 141.

¹⁵ Tamże, 143

Metoda, której Achard używa w kazaniach, według Châtillona, przypomina metodę Anzelma z Canterbury: nie tyle szuka przykładów, które mają pociągać albo alegorii wzbudzających pobożność, ile doktryny do wyłożenia¹⁶. Nie oznacza to, że brak w jego kazaniach zachęt do życia moralnego, są one jednak zawarte raczej *implicitie* w wykładzie wiary. Choć kaznodziejstwo Acharda koncentruje się na tematach chrystopologicznych i antropologicznych, to ma to przełożenie na praktykę życia. Achard zatem w swojej myśli łączy z jednej strony filozofię i teologię, a z drugiej życie i doświadczenie wiary¹⁷.

Do reguł retoryki Achard ma swobodny stosunek¹⁸; rzadko też dzieli tekst biblijny na fragmenty, które wyjaśnia jeden po drugim – częściej używa zdawałoby się dalekich skojarzeń, którym jednak nadaje spójność¹⁹. Wprawdzie zazwyczaj unika wysoce abstrakcyjnych spekulacji na temat tajemnic wiary, niemniej używa czasem słownictwa oryginalnego i trudno zrozumiałego, nie podając przy tym jego znaczenia²⁰.

3. STRUKTURA TEKSTU *SERMO IX*

Plan kazania prezentowałby się następująco (w nawiasach numery kolejnych paragrafów w wydaniu krytycznym):

1. *Captatio benevolentiae* (1)
2. Obecny stan ducha – niepokój (1)
3. Trzy wojny duchowe: (2)
 - a) ze sobą samym,
 - b) ze światem,
 - c) z duchami nieczystymi.
4. Idealny stan ducha – przywracanie harmonii stworzenia (2)
5. Przyczyny znalezienia się w regionie niepodobieństwa (3)
6. Regiony podobieństwa i niepodobieństwa: (4–6)
 - a) region podobieństwa i region niepodobieństwa naturalnego, (4)
 - b) region sprawiedliwości; regiony winy i kary, (5)
 - c) region życia szczęśliwego. (6)
7. Region Trójcy: cel człowieka (6).

¹⁶ Achard zawdzięcza Anzelmowi także postawę szukania koniecznych racji prawd wiary, która jednak bardziej niż w kazaniach ujawnia się w *De unitate*. Por. H. Feiss, *Introduction*, w: Achard of Saint-Victor, *Works*, dz.cyt., 57.

¹⁷ J. Châtillon, dz.cyt., 145–154.

¹⁸ Można to zauważyć w prezentowanym tu *Sermo IX*, w którym komentowany tekst Achard prezentuje dopiero pośrodku kazania.

¹⁹ J. Châtillon, dz.cyt., 143–4.

²⁰ Tamże, 153. W *Sermo IX* ta tendencja uwidacznia się w paragrafie 1, gdzie pojawiają się „konie narodzenia” – wyrażenie, którego znaczenia można się domyślać tylko na podstawie innego kazania (zob. niżej – przyp. 35).

4. SERMO IX – KOMENTARZ

Sermo IX zostało wygłoszone w uroczystość św. Augustyna, którą wiktoryni obchodzili 28 sierpnia²¹. Achard szeroko komentuje w nim respons pierwszego nokturnu *matutinum* z uroczystości: *in regione dissimilitudinis, invenit se Augustinus longe esse a Deo*, który jest niemal dosłownym cytatem z *Wyznań*²². Uroczystość św. Augustyna była jednym z ważniejszych świąt w opactwie, gdyż Augustyn był jednym z patronów kongregacji²³; jego *Reguła* określała życie kanoników²⁴, a jego myśl była punktem odniesienia²⁵; oprócz św. Wiktora jest świętym, na cześć którego mamy najwięcej wiktoryńskich kazań²⁶. W manuskryptach kazanie jest podpisane skrótem „m. A.”, raz „magistri Achardi”, stąd wniosek, że Achard wygłosił je zanim jeszcze był opatem²⁷.

Kazanie rozpoczyna się od *captatio benevolentiae* w postaci samoponizowania mówcy: Achard wyznaje, że nie przygotował się należycie, co można odczytać na dwa sposoby. Z jednej strony rzeczywiście struktura kazania mogłaby być doskonalsza, np. temat kazania nie jest wprowadzony na początku, a dopiero w środku²⁸, złamany jest także schemat, który narzucił sobie autor. Z drugiej jednak strony, zarówno styl²⁹, jak i nasycenie pierwszej połowy kazania wątkami augustyńskimi³⁰ każe pytać, czy takie odejście od schematu kaznodziejskiego nie było zabiegiem celowym, mającym pobudzić uwagę słuchaczy³¹.

²¹ Achard de Saint-Victor, *Sermons inédits*, dz.cyt., 99.

²² Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri tredecim*, 7, 10, 15 (CC SL, 27).

²³ Por. D. Poirel, *Une bibliothèque médiévale: la librairie «fort magnifique» de Saint-Victor*, Littératures classiques, 66 (2008) 2, 33. Autor anonimowego kazania na uroczystość świętego Augustyna nazywa siebie i słuchaczy „synami Augustyna”. J. Châtillon, *Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard de Saint-Victor*, Recherches Augustiniennes et Patristiques 2 (1962), 247.

²⁴ Por. J. Mousseau, *Daily Life at the Abbey of Saint Victor*, w: *A Companion*, dz.cyt., 55–57; H. Feiss, *Pastoral ministry*, art.cyt., 176.

²⁵ Por. D. Poirel, art.cyt., 36. Achard wiele razy odwoływał się do Augustyna i wykorzystywał myśl Augustyna, np. w *De unitate*. Por. H. Feiss, *Introduction*, w: Achard of Saint-Victor, *Works*, dz.cyt., 57.

²⁶ Por. H. Feiss, *Pastoral ministry*, art.cyt., 176.

²⁷ Por. J. Châtillon, art.cyt., 239–240, zwł. przyp. 9.

²⁸ Achard de Saint-Victor, *Sermons inédits*, dz. cyt., s.99.

²⁹ Uderza choćby paralelna struktura pierwszych dwóch zdań:

Quoniam **oportet me** implere locum **sapientis**,

oportet me insipientem fieri.

Non quidem **ut oportuit me** preparavi,

non **ut decuit sermonem** exhortationis mihi **previdi**

vestre **fraternitati convenientem**

atque **sollempnitati** tanti patris nostri Augustini **congruentem**.

Choć nie jest to retoryka na miarę Hugona ze św. Wiktora, niemniej nie sprawia wrażenia improwizacji.

³⁰ Ciekawość i niepokój ducha, zapomnienie o sobie i powrót do siebie, opozycja *intus-foris*, dom wewnętrzny ducha, wewnętrzny konflikt człowieka, zwł. rozdzielenie woli.

³¹ W takim wypadku samoponizowanie mogłoby być wyrazem pokory kaznodziei, który głosząc kazanie podczas uroczystości Wszystkich Świętych, stwierdził, że nie jest godzien przemawiać nawet o jednym świętym, gdy nie znajduje w sobie choćby jednej cnoty. Por. *Sermo XIV*, 1, w: Achard de Saint-Victor, *Sermons inédits*, dz.cyt., 171–173.

W każdym razie przyczyny tego stanu rzeczy Achard po augustyńsku upatruje w ciekawości i niepokoju swojego ducha³², który zajmuje się wszystkim, tylko nie sprawami Bożymi – przebywa nie wewnątrz (*intus*), a na zewnątrz siebie (*foris*). Niepokój ten oddaje odniesienie do ducha słów ewokujących ruch (*vagatur, mobilis, instabilis, discurrens, ducitur, reducitur, circuitus erroris*), jak i użycie specyficznych okoliczników (*in momento, in ictu oculi, nunc [...] ad hec, nunc ad illa*). Czytelnika, jak i słuchacza, może zaskoczyć pojawienie się „koni narodzenia”, na których duch Acharda oddała się od siebie samego. Chatillon tłumaczy to nietypowe określenie, odwołując się do *Sermo VIII* tegoż autora: w Boże Narodzenie Achard wyliczał trzy rodzaje narodzenia, a pierwsze z nich to narodzenie według ciała, które czyni ludzi dziećmi gniewu, grzesznymi i godnymi kary³³. Niepokój ducha wyraża się nie tylko w złej aktywności (której symbolem są rzeczony konie³⁴, a o której będzie jeszcze mowa niżej), ale także w złym użytkowaniu pamięci – wracaniu do obrazów grzechu. Efektem tego niepokoju jest zapomnienie o sobie: nie tylko zupełny brak gotowości do walki duchowej, ale wręcz utrata świadomości, że ta walka się toczy.

Achard przechodzi następnie do omówienia trzech frontów walki duchowej człowieka: z sobą samym, ze światem i z duchami nieczystymi. Trzy momenty da się wyróżnić także w samej walce wewnętrznej: ciało walczy z duchem (używając do tego zarówno zmysłów, jak i zmysłowości³⁵), wola z rozumem, wola z samą sobą. Ten ostatni konflikt dotyczy podjęcia walki z własnymi wadami³⁶. Świat walczy z człowiekiem na dwa sposoby: przez powodzenia lub niepowodzenia, odpowiednio wbijając go w pychę lub wpędzając w rozpacz. Trzecia wojna, w jakiej człowiek bierze udział, jest najmniej określona – kaznodzieja zwraca jedynie uwagę na jej znaczenie oraz motyw złych duchów do podjęcia walki przeciw człowiekowi. Opis walk przerywa powtórzenie obrazu ducha ludzkiego, który nieświadomie krąży po polu bitwy oraz przypomnienie właściwego postępowania w walce: współpracy z łaską w przywracaniu pierwotnej harmonii, w której świat i ciało służą duchowi. Wydaje się, że dotąd kazanie jest ujęte w następujące ramy: opis stanu ducha ludzkiego („jak jest” – niepokój i nieświadomość) w walce duchowej, opis walki duchowej, opis idealnego stanu ducha ludzkiego („jak być powinno”).

Kaznodzieja powraca następnie do opisu koni, które niosą ducha ludzkiego wszędzie tam, gdzie nie ma spraw Bożych. Jest to dość swobodne alegoryczne

³² Achard nie używa tu pojęcia *spiritus* w sensie technicznym.

³³ Por. *Sermo VIII*, 5, w: Achard de Saint-Victor, *Sermons inédits*, dz.cyt., 98 oraz tamże, s. 104, przyp. 10. W obrazie tych koni Châtillon widzi dalekie echo Platońskiego mitu o rydwanie duszy, ciągniętym przez narowiste konie, nad którymi rozum stara się zapanować, a który to mit wykorzystywali Grzegorz z Nyssy (interpretując wersety Księgi Wyjścia dotyczące jeźdźców faraona, ścigających Izraelitów) oraz Ambroży z Mediolanu (wyjaśniając wewnętrzny konflikt duszy). Echo to, biorąc pod uwagę dokładną treść Platońskiego mitu, wydaje się jednak bardzo odległe.

³⁴ H. Feiss, *Introduction*, w: Achard of Saint-Victor, *Works*, dz.cyt., 62.

³⁵ Przez zmysłowość (*sensualitas*) Achard rozumie nie tyle żądzę seksualną, ile pożądanie lub inklinacje człowieka, które mają swoje źródło w zmysłach. Por. Achard of Saint Victor, *Works*, dz.cyt., 357 przyp. 1.

³⁶ Por. M. Koszkało, *Koncepcja woli według św. Augustyna – perspektywa antropologiczna*, *Roczniki Filozoficzne* 64 (2016), z. 3, 15–16.

odczytanie Ap 6, 2–8. Czerwony, czarny i błądy koń są obrazami ludzkich wad: gniewu, nieumiarkowania oraz pychy³⁷. Biały koń z kolei to symbol łaski Bożej, która gwarantuje zwycięstwo w walce. Ponieważ jednak duch ludzki rzadko ma ochotę współpracować z łaską – woli bowiem to, czym wabi pokusa – cierpi, znajdując się daleko od Boga, w regionie niepodobieństwa. Alegoryczna interpretacja Apokalipsy jest zatem przygotowaniem do systematycznego omówienia głównego tematu kazania: podobieństwa i niepodobieństwa do Boga.

Region niepodobieństwa – to stan, w jakim odnalazł się Augustyn, gdy w medytacji pojął dystans dzielący go od Stwórcy: *et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis*³⁸. W *Wyznaniach* bliższym kontekstem tego wyrażenia jest uchwycenie metafizycznego dystansu pomiędzy Stwórcą a stworzeniem; dalszym – szukanie odpowiedzi na pytanie o problem zła. Achard modyfikuje i rozszerza wątek metafizyczny, zamiast zaś pochodzenia zła objaśnia jego skutki. Stąd trójpodział regionów niepodobieństwa do Boga i odpowiadający im trójpodział regionów podobieństwa. Niepodobieństwo odnosi się do natury, winy i kary; podobieństwo zaś – do natury, sprawiedliwości i życia szczęśliwego. Z jednym wyjątkiem Achard omawia je według schematu: czym jest dane podobieństwo, w jaki sposób jest³⁹, czym jest przeciwstawne mu niepodobieństwo. Kolejność regionów nie jest też przypadkowa: omówienie dokonuje się w porządku wstępującym, obejmującym coraz mniejszą liczbę bytów.

Podobieństwo naturalne jest dwojakiego rodzaju. Wszystko jest podobne do Stwórcy ze względu na swój byt, piękno i dobroć (co odpowiada kolejno Ojcu, Synowi i Duchowi⁴⁰) – podobieństwo to Achard określa jako *imago* i *vestigium Trinitatis*. Stworzenie rozumne, czyli człowiek, jest też podobne w inny, choć również potrójny sposób: ma możliwość rozumienia, kochania i osiągnięcia Boga⁴¹ – na oznaczenie tego podobieństwa Achard używa terminów *imago* i *similitudo*. Przeciwnością tego podobieństwa jest region niepodobieństwa naturalnego: metafizyczny dystans, ze względu na który stworzenie nigdy i pod żadnym względem nie może dorównać Stwórcy.

Dopiero aktualizacja (*usus, actus, executio*) możliwości rozumienia, kochania i osiągnięcia Boga przenosi człowieka do kolejnego regionu podobieństwa – regionu sprawiedliwości. Tutaj Achard łamie swój schemat, gdyż omawiając przeciwstawny region niepodobieństwa (region winy), mimochodem przedstawia także trzeci region niepodobieństwa (region kary). Wyjaśnianie podobieństwa kary

³⁷ Interesujące jest, że o ile gniew i nieumiarkowanie mają swoje odpowiedniki w tekście biblijnym, o tyle błądy koń jest wierzchowcem Śmierci – Achard zdaje się wskazywać, który z grzechów jest najgroźniejszy.

³⁸ Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri tredecim*, 7, 10, 15 (CC SL, 27).

³⁹ Zawsze ten sam: *similitudo in singulis, regio in universis*. Region oznacza więc całość bytów, które podlegają określonemu podobieństwu, podczas gdy podobieństwo jako takie odnosi się zawsze do konkretnego bytu. Por. J. Châtillon, art.cyt., 244.

⁴⁰ Podobieństwo naturalne stworzeń do Boga zgodnie z ich bytem, pięknem i dobrocią znajduje niedokładny odpowiednik u Augustyna: jedność, piękno i ład. Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, 233.

⁴¹ Aktualizacja tej możliwości przynależy do kolejnych typów podobieństwa.

do Boga ma na celu uzasadnienie tezy, że region winy jest od Boga najdalszy, ponieważ nie ma z Nim nic wspólnego. Achard właściwie w ogóle nie przedstawia bliżej tych dwóch regionów niepodobieństwa, ponieważ wystarczająco opisał je w pierwszej części kazania.

Ostatni z regionów to region życia szczęśliwego, który polega na napawaniu się (*fruitio*) wykonywaniem tych możliwości człowieka, które zawierają się w regionie podobieństwa naturalnego, innymi słowy: na aktualizacji obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku. Uwaga, że – gdyby taki wybór był możliwy – szczęśliwi wybraliby raczej wypełnienie woli Bożej niż szczęście, pełni funkcję zachęty nie wprost: Achard zaznacza w ten sposób, że należy przedkładać sprawiedliwość nad szczęście, czyli wypełnienie woli Boga nad wypełnienie woli ludzkiej⁴². Zarówno ta uwaga, jak i stwierdzenie, że więcej jest sprawiedliwych niż szczęśliwych wiąże się z augustyńską koncepcją *cor rectum*, wybierze zawsze wolę Bożą, niezależnie od tego, czy jest gorzka, czy słodka⁴³ oraz warunków szczęścia, ponieważ szczęśliwy może być tylko ten, kto odrzuca zło⁴⁴. Ponadto może być świadectwem twórczej recepcji nauczania Anzelma o dwóch wolach: sprawiedliwości i szczęścia, które wyjaśniają wolność woli⁴⁵. Na koniec kazania Achard dorzuca jeszcze jeden region, gdzie podobieństwo jest równością (*aequalitas*) i jednością (*unitas*) – region Trójcy, której kontemplowanie jest ostatecznym celem człowieka.

Można by zapytać: po co tyle teorii, po co metafizyka w kazaniu? W odpowiedzi nie wystarczy wskazać na skłonności autora, sygnalizowane wyżej; zasadna wydaje się hipoteza, że skoro kazanie to było wygłoszone do kanoników św. Wiktora, kapłanów i uczonych, kaznodzieja nie chciał powtarzać treści dobrze znanych, ale widział możliwość rozwinięcia nowych wątków, gdyż był przekonany, że audytorium ich wysłucha z zainteresowaniem i zrozumie. Choć kazanie zdaje się głównie teoretyczne, odbiorca mógł sam wyciągać z niego praktyczne wnioski (o unikaniu koni narodzenia – nieopanowanych wad, potrzebie poszukiwania łaski Bożej, przedkładaniu sprawiedliwości nad własne potrzeby), zwłaszcza jeśli czytał je i medytował, korzystając z homiliarza. *Sermo IX* odcisnęło wpływ przynajmniej na jednym ze słuchaczy, który później powtórzył znaczną część wątków kazania Acharda w swoim; niestety kazanie to jest zachowane jako anonimowe. Autor podjął w nim ten sam temat, rozwijając wątek trzech regionów podobieństwa i niepodobieństwa do Boga⁴⁶.

⁴² Szczęście jest wypełnieniem woli ludzkiej o tyle, o ile każdy człowiek pragnie szczęścia.

⁴³ M. Mejzner, „Droga serca” w doświadczeniu i refleksji św. Augustyna, *Collectanea Theologica* 86 (2016) 2, 100.

⁴⁴ Por. M. Koszkało, art.cyt., 31–32.

⁴⁵ Por. Anzelm z Canterbury, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, tłum. A.P. Stefańczyk, Kęty 2011, 217–225.

⁴⁶ H. Feiss, *Pastoral ministry*, art.cyt. 176–182.

5. REGIO DISSIMILITUDINIS, SIMILITUDO, IMAGO – KONTEKST HISTORYCZNY I FUNKCJE W MYŚLI ACHARDA

Ponieważ podstawą drugiej części kazania Acharda są pojęcia regionu niepodobieństwa (*regio dissimilitudinis*) i regionu podobieństwa (*regio similitudinis*), chcę się im bliżej przyjrzeć oraz powiązanym z nimi pojęciami podobieństwa (*similitudo*) i obrazu (*imago*), które także pełnią istotną rolę w *Sermo IX*. Przedstawię najpierw krótko ich kontekst historyczny, skupiając się przede wszystkim na myśli Augustyna, a potem przedstawię ich funkcje w myśli Acharda.

Étienne Gilson w artykule *Regio Dissimilitudinis de Platon à Saint Bernard de Clairvaux*⁴⁷ doszukuje się początków tej formuły u Platona, który w *Polityce* (273d)⁴⁸ przywołuje mit, wedle którego świat jest poddany dwóm ruchom: najpierw Bóg prowadzi go ku spełnieniu, potem zaś świat kieruje się sam w stronę regionu niepodobieństwa (do Boga; ἀνομοιότητος τόπος⁴⁹). Niepodobieństwo oznacza niespójność świata, oderwanie od siebie samego, jakiś stopień nierealności; jest zasadą nieporządku i dysharmonii. Wszystko w świecie zmysłowym jest mieszaniną podobieństwa i niepodobieństwa, niebytu i naśladowania boskiego modelu⁵⁰.

Właściwym źródłem zwrotu *regio dissimilitudinis* jest jednak Plotyn, który w *Enneadach*⁵¹ opisywał wstępowanie duszy w kierunku dobra absolutnego przez cnotę i upadek w zło absolutne przez wadę. Zło to jest określane właśnie jako region niepodobieństwa. Dusza znajduje się w nim, gdy zaczyna „kontemplować” materię i w ten sposób partycypować w niej; materia jako pozbawiona formy jest najmniej podobna do Boga. Sama w sobie nie przypomina niczego (bo potrzebowałaby formy), jest niepodobieństwem samym w sobie; jest zła o tyle, o ile nie ma istotowej determinacji. Dlatego zadaniem duszy jest uciec z materii, z regionu niepodobieństwa dzięki cnotcie i kontemplacji świata inteligibilnego⁵².

Pojęcia *similitudo* i *imago* oraz wyrażenie *regio dissimilitudinis* mają u Augustyna z jednej strony korzenie neoplatońskie, z drugiej zaś są osadzone w egzegezie, zwł. Rdz 1, 26–27. Na pojęcia *similitudo* i *imago* można spojrzeć od strony ich relacji logicznych oraz ich funkcji w metafizyce. W tym pierwszym aspekcie Augustyn rozważa je w kwestii 74. z *Księgi osiemdziesięciu trzech kwestii*⁵³, sięgając także po pojęcie równości (*aequalitas*). *Imago* zawiera w sobie *similitudo*, ale *similitudo* jest pojęciem szerszym (nie trzeba być obrazem, żeby być podobnym); tym, co wyróżnia obraz od zwykłego podobieństwa, jest zależność obrazu od oryginału (obraz w jakiś sposób go wyraża). *Aequalitas* zachodzi, gdy jakaś istotna cecha dwóch rzeczy jest w obydwu identyczna. Zawiera w sobie *similitudo*, będąc jednocześnie pojęciem węższym: dwie równe sobie pod jakimś względem rzeczy

⁴⁷ É. Gilson, *Regio Dissimilitudinis de Platon à Saint Bernard de Clairvaux*, *Mediaeval Studies* 9 (1947), 108–130.

⁴⁸ Odniesienie podaję za É. Gilsonem, art.cyt., 109.

⁴⁹ Gilson wybiera lekcję τῶπων zamiast πόντων; racje podaje tamże, 110–115.

⁵⁰ Tamże, 115–116.

⁵¹ I, 8, 13; odniesienie za É. Gilsonem, art.cyt., 117.

⁵² Tamże, 117–120.

⁵³ Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, tłum. I. Radziejowska, Kęty 2012, 259–263.

są z konieczności podobne, ale dwie podobne rzeczy nie muszą być sobie równe⁵⁴. W tym samym dziele, w kwestii 51, Augustyn odróżnia z kolei *imago* od *similitudo*, ponieważ ten drugi termin wskazuje na partycypację w Tym, który jest absolutnym Podobieństwem do Ojca⁵⁵ (co zostanie szerzej potraktowane poniżej).

Co do funkcji pojęcia *similitudo* w metafizyce augustyńskiej, Gilson upatruje najbardziej jej źródła w księgach XI i XII *Wyznań*. Znajduje się tam komentarz do tekstu z Rdz 1, 2 o stworzeniu ziemi, która – zgodnie z łacińskim przekładem Biblii używanym przez Augustyna – była *invisibilis et incomposita*⁵⁶. W jego interpretacji tekst ten mówi o stworzeniu materii nieuformowanej; ma ona minimalny stopień bytowości, jest najdalsza od Boga – nie jednak pod względem miejsca, ale podobieństwa. Nie ma bowiem ona formy; w późniejszej fazie stworzenia jest także niestabilna (przyjmuje ruch) i zróżnicowana (ze względu na sukcesję odciskających się w niej form)⁵⁷. Bóg formuje niepodobieństwo materii przez Podobieństwo, czyli Słowo, drugą Osobę Trójcy. Świat partycypuje w Bogu, jest do Niego podobny – a ta relacja wskazuje na to, że w Bogu jest Podobieństwo, na mocy którego orzeka się partycypację⁵⁸. Świat stworzony rozciąga się w ten sposób między dwoma biegunami: materii nieuformowanej, która jest absolutnie niepodobna do Boga i Słowa, które jest absolutnie do Boga podobne. Również człowiek jest wpisany w ten schemat: ciężar ciała ciągnie go do materii, a myśl zwraca go ku Bogu. Człowiek został stworzony jako wyższy od innych stworzeń, na obraz Boga (na co wskazuje umysł), jednak przez grzech człowiek odwrócił rozum i wolę od Jednego i Niezmiennego do zmienności i wielości, zdeformował w sobie podobieństwo do Podobieństwa⁵⁹. Ch. Lucken i L. Jaquier wydobyczą inny aspekt tej dynamiki, zwracając uwagę na to, że podobieństwo razem z równością i jednością jest jedną z podstawowych zasad, na których spoczywa harmonia i piękno. Upadły człowiek zaś powraca do Boga, wprowadzając ład w nieporządek i doświadczając piękna; w ten sposób odzyskuje podobieństwo do swego Stwórcy⁶⁰.

W tekście z *Wyznań*, który przywołuje Achard, *regio dissimilitudinis* opiera się wg Gilsona na niepodobieństwie materii do Boga. Augustyn, dochodząc do granic neoplatonickiej kontemplacji, zauważa, że jego duchowy wzrok nie może pozostać skupiony na tym, co inteligibilne. Sam Bóg przedstawia lekarstwo: karmić się Bo-

⁵⁴ Por. R.A. Markus, «*Imago*» and «*similitudo*» in *Augustine*, *Revue d' Etudes Augustiniennes et Patristiques* 10 (1964) 2–3, 125–126.

⁵⁵ Tamże, 132.

⁵⁶ Tekst za: É. Gilson, art.cyt., 121.

⁵⁷ W czym przypomina Plotyńskie rozumienie materii, por. É. Gilson, art.cyt., 119.

⁵⁸ R.J. Teske, *The Image and Likeness of God in St. Augustine's De Genesi ad litteram liber imperfectus*, w: tenże, *Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete and Theologian. A Second Collection of Essays*, Milwaukee 2009, 272–273.

⁵⁹ Por. É. Gilson, art.cyt., 121–126. Gilson koncentruje się na wcześniejszym etapie myśli Augustyna, gdy ten określał *imago* jako bycie stworzonym na obraz Syna; późniejsze analizy doprowadziły go jednak do przeniesienia podobieństwa na całą Trójcę – szczególnie istotna jest tu triada: *mens, notitia, amor*. Por. M.T. Clark, *De Trinitate*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2001, 98–99.

⁶⁰ Ch. Lucken, L. Jaquier, *Harmonie et disharmonie*, *Médiévaux* 66: Harmonie Disharmonie (Printemps 2014), 15–18.

giem, przemieniać w Niego – czyli stawać się podobnym do Boga⁶¹. Tekst *Wyznań* jest zasadniczą, ale nie jedyną przyczyną sukcesu wyrażenia *regio dissimilitudinis* w literaturze średniowiecznej⁶².

Achardowy komentarz do tej formuły znacząco ją rozszerza: do regionów niepodobieństwa kaznodzieja dokłada paralelne regiony podobieństwa, zawiera wątki antropologiczne i metafizyczne; te pierwsze dominują, dotyczą bowiem wszystkich trzech regionów podobieństwa i niepodobieństwa, podczas gdy ogólna metafizyka obecna jest przede wszystkim w pierwszym z regionów.

Pojęcia *imago* i *similitudo* stanowią punkt wyjścia antropologii Acharda, Bóg bowiem stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo⁶³. Najczęściej pojęcia te są używane wymiennie, co widać w tekście *Sermo IX*⁶⁴. Człowiek, złożony z ciała i substancji duchowej⁶⁵, nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże nie tylko w wymiarze naturalnym (jako byt piękny i dobry), ale przede wszystkim w swojej zdolności do rozumienia Boga, kochania Go i osiągnięcia Go (region podobieństwa naturalnego)⁶⁶ – przez użycie władzy rozumienia i kochania (region podobieństwa według sprawiedliwości) oraz cieszenie się (*frui*) wypełnieniem tej możliwości (region podobieństwa według życia szczęśliwego). Uściślając, zdolność ta znajduje się w umyśle człowieka (*mens*), najwyższej części substancji wewnętrznej⁶⁷. To umysł jest też odpowiedzialny za aktualną niemożność korzystania ze swojej mocy (region niepodobieństwa według winy i kary): grzech pierworodny wprawdzie nie zniszczył w człowieku obrazu naturalnego, ale rozum, zdeprawowany przez nieposłuszeństwo woli, nie może zaktualizować swoich możliwości w odniesieniu do Boga. Staje się to możliwe dopiero dzięki odkupieniu, które wysłużyło człowiekowi łaskę⁶⁸. Antropologia Acharda jest więc w tym względzie zasadniczo zbieżna z augustyńską; jedyne różnice to brak odróżnienia między *similitudo* a *imago* oraz odejście od triady *mens, notitia, amor*.

W metafizyce Acharda z kolei pojęcie *imago* i *similitudo* (w aspekcie pierwszego naturalnego regionu podobieństwa, zwł. podobieństwa ze względu na byt, piękno i dobro) grają rolę łącznika pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Powtarza się tu neoplatonisko-Augustyńska biegunowość stworzenia, które jest jednocześnie niepodobne i niedoskonale podobne do Boga; znajduje się jednocześnie w regionie niepodobieństwa i w regionie podobieństwa. Relacja podobieństwa (razem z pojęciem

⁶¹ Por. É. Gilson, art.cyt., 127.

⁶² Por. P. Courcelle, *Tradition neo-platonicienne et traditions chretiennes de la «region de dissemblance» (Platon, Politique, 273 d)*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 24 (1957), 23. W artykule tym znajduje się bogata kolekcja tekstów, głównie średniowiecznych, które korzystają z tego wyrażenia. Kazanie Acharda nie ma cech, które pozwoliłyby stwierdzić z pewnością inną inspirację niż tekst Augustyna (i treści, które ten tekst zawiera).

⁶³ Rdz 1, 26–27. Por. J. Châtillon, dz.cyt., 155.

⁶⁴ Por. zwł. 4.

⁶⁵ *De discretione animae, spiritus et mentis*, 1, w: N.M. Haring, *Gilbert of Poitiers*, art.cyt., 174.

⁶⁶ Achard zmienia tu triadę Augustyna *mens, notitia, amor*. J. Châtillon, dz.cyt., 160, przyp. 27.

⁶⁷ Dusza (*anima*) zawiaduje zmysłami, duch (*spiritus*) zaś odbiera zmysłowe obrazy i przenosi je jako niematerialne do umysłu. Por. M. Ilkhani, dz.cyt., 38–44.

⁶⁸ Tamże, 24–26.

niedoskonałości) będzie jednak dla Acharda również narzędziem przełamania schematu neoplatonickiego. W najprawdopodobniej późniejszym od *Sermo IX* traktacie *De unitate Dei et pluralitate creaturarum*, wychodząc od istnienia niedoskonałej jedności i wielości w stworzeniu, postuluje istnienie doskonałego modelu tychże w Bogu. Cztery argumenty⁶⁹ za tą tezą, których sedno spróbuję poniżej przedstawić, opierają się na istnieniu podobieństwa pomiędzy stworzeniami a Bogiem. Podobieństwo niedoskonałe, jakie znajdujemy w stworzeniach, implikuje, według Acharda, istnienie Podobieństwa doskonałego⁷⁰, gdyż inaczej nie można by było orzekać niedoskonałości tego pierwszego. To drugie zaś nie może być w stworzeniu ze względu na to, że stworzenie z natury znajduje się także w regionie niepodobieństwa (dystansu metafizycznego), musi zatem istnieć w Bogu. Region niepodobieństwa wymaga też pośrednika dla umożliwienia partycypacji w Boskim Pięknie, które samo w sobie jest harmonią jedności⁷¹. Zawarty w *Sermo IX* podział na regiony pomaga zrozumieć argumenty skondensowanego tekstu *De unitate*; także końcowa wzmianka w kazaniu o regionie Trójcy, „gdzie podobieństwo jest samą równością, a równość samą jednością”, znajduje paralele w pierwszych rozdziałach *De unitate*, gdzie za pomocą m.in. tych terminów Achard próbuje filozoficznie uzasadnić istnienie Trójcy⁷².

To, co regiony podobieństwa i niepodobieństwa oznaczają, jest zatem kluczowe dla antropologii Acharda i stanowi podstawę do mówienia o historii duchowej człowieka, naturze grzechu pierwotnego, odkupienia i relacji natura-łaska. Region podobieństwa naturalnego zaś ma fundamentalne znaczenie dla jego metafizyki i filozofii Boga.

BIBLIOGRAFIA

- A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, red. H. Feiss, J. Mousseau, Leiden: Brill 2011.
- Achard de Saint-Victor, *L'unité de Dieu et la pluralité des créatures. De unitate Dei et pluralitate creaturarum*, ed. E. Martineau, Caen: Presses Universitaires de Caen 2013.
- Achard de Saint-Victor, *Sermons inédits, texte latin avec introductions, notes et tables par Jean Châtillon*, Paris: J. Vrin 1970.
- Achard of Saint Victor, *Works*, Kalamazoo: Cistercian Publications 2001.
- Anzelm z Canterbury, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, tłum. z łac. A.P. Stefańczyk, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2011.
- Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri tredecim* (CC SL, 27).

⁶⁹ Por. *De unitate* I, 2–5, w: Achard de Saint-Victor, *L'unité*, dz.cyt., 71–75.

⁷⁰ Wydaje się to zaczerpnięte z Augustyna, por. R.J. Teske, art.cyt., 272–273.

⁷¹ Por. H. Feiss, *Victorines on the Trinity*, w: *A Companion*, dz.cyt., 339–342 oraz D. Albertson, *Philosophy and Metaphysics in the School of Saint Victor: From Achard to Godfrey*, w: tamże, 372–374 i 380–381.

⁷² Por. *De unitate*, I, 1–11, w: Achard de Saint-Victor, *L'unité*, dz.cyt., 71–81. W sensie ścisłym, stworzenia partycypują nie wprost w istocie Boga, ale w swoich wiecznych racjach, które znajdują się w Bożym umyśle. Por. np. *De unitate* I, 39 (w: tamże, 108): „Tres etenim sunt rerum rationes propter quas fiunt, secundum quas et per quas, quae omnes et commune dici possunt. Sed et primae maxima ex parte finales, secundae formales sive exemplares, tertiae explicatrices, quae et ipsae formales nominari valent, eo quod non per eas solum, sed juxta eas quoddammodo res formetur”.

- Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, tłum. I. Radziejowska, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2012, 259–263.
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków: Znak 1996.
- Châtillon J., *Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard de Saint-Victor*, *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 2 (1962), 237–250.
- Châtillon J., *Théologie, spiritualité, et métaphysique dans l'oeuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Études d'histoire doctrinale précédées d'un essai sur la vie et l'oeuvre d'Achard*, Paris: Vrin, 1969.
- Clark M.T., *De Trinitate*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge: Cambridge University Press 2001, 91–102.
- Courcelle P., *Tradition neo-platonicienne et traditions chrétiennes de la «region de dissemblance» (Platon, Politique, 273d)*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 24 (1957), 5–33.
- Gilson É., *Regio Dissimilitudinis de Platon à Saint Bernard de Clairvaux*, *Mediaeval Studies* 9 (1947), 108–130.
- Haring N.M., *Gilbert of Poitiers, Author of the De discretione animae, spiritus et mentis commonly attributed to Achard of Saint Victor*, *Mediaeval Studies* 22 (1960), 148–191.
- Ilkhani M., *La théologie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Brussels 1991 (mps).
- Koszałko M., *Koncepcja woli według św. Augustyna – perspektywa antropologiczna*, *Roczniki Filozoficzne* 64 (2016), z. 3, 5–37.
- Lucken Ch., Jaquier L., *Harmonie et disharmonie*, *Médiévales* 66: Harmonie Disharmonie (Printemps 2014), 7–24.
- Lystopad I., *Un platonisme original au XIIe siècle. Métaphysique pluraliste et théologie trinitaire dans le De unitate d'Achard de Saint-Victor*, Paris 2016 (mps).
- Majeran R., *Szkola w opactwie św. Wiktora*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej*, red. A. Kijewska, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012.
- Markus R.A., *«Imago» and «similitudo» in Augustine*, *Revue d' Etudes Augustiniennes et Patristiques* 10 (1964) 2–3, 125–143.
- Mejzner M., *„Droga serca” w doświadczeniu i refleksji św. Augustyna*, *Collectanea Theologica* 86 (2016) 2, 85–114.
- Poirel D., *Une bibliothèque médiévale: la librairie «fort magnifique» de Saint-Victor*, *Littératures classiques*, 66 (2008) 2, 27–38.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław: PWN 2000.
- Tarlatzi C., *An Unidentified Version of Achard of Saint-Victor's De Discretione Animae, Spiritus Et Mentis In Oxford, Exeter College Library, Ms. 23*, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 56 (2014), 31–59.
- Teske R.J., *The Image and Likeness of God in St. Augustine's De Genesi ad litteram liber imperfectus*, w: tenże, *Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete and Theologian. A Second Collection of Essays*, Milwaukee: Marquette University Press 2009, 271–280.

NOTIONS REGIO DISSIMILITUDINIS, SIMILITUDO AND IMAGO IN SERMO IX BY ACHARD OF SAINT VICTOR

Summary

The article aims at introducing the translation of Achard of Saint Victor's sermon for the feast of saint Augustine as well as at presenting an important thread in Achard's metaphysics and anthropology, viz. the image and likeness of God; this is done in the context of the Augustinian phrase *regio dissimilitudinis*, which is the main focus of Achard's sermon. Thus a commentary to the text and the historical context of said concepts are presented. The doctrine of regions of similitude and dissimilitude to God

within creature are of vital importance to Achard's anthropology, as it constitutes the basis for his teaching on the spiritual history of man, the nature of the original sin, the redemption and the relation of nature and grace. As regards his metaphysics, the region of natural likeness is fundamental in understanding his notion of creature as well as his arguments for the existence of primary plurality in God.

Key words: *regio dissimilitudinis*, *similitudo*, *imago Dei*, image and likeness, Achard of Saint Victor, victorines

Nota o Autorze

Ksiądz Michał BURACZEWSKI – prezbiter diecezji świdnickiej, magister teologii (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
Kontakt e-mail: michal.buraczewski@gmail.com

KS. MICHAŁ BURACZEWSKI

Wydział Filozofii

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ACHARDA ZE ŚW. WIKTORA *SERMO IX* IN SOLEMPNITATE SANCTI AUGUSTINI – PRZEKŁAD

Sermo IX in solempnitate sancti Augustini

1. Quoniam oportet me implere locum sapientis, oportet me insipientem fieri. Non quidem ut oportuit me preparavi, non ut decuit sermonem exhortationis mihi previdi vestre fraternitati convenientem atque sollempnitati tanti patris nostri Augustini congruentem. Cujus improvidentie causa est precipua curiositas et inquietudo spiritus mei qui, cum deberet intus quiescere domique residere et his que Dei sunt vacare, foris vagatur, mobilis et instabilis, huc ac illuc discurrens, et in momento et in ictu oculi super equos nativitatis ascensus per diversas regiones variasque provincias, nunc ad bella hec, nunc ad illa, ducitur nec receditur; et si aliquando post longos circuitus erroris intus ad se redeat, non tamen ea que intus sunt attendit et considerat, sed exteriora retractat, et si non in semetipsis, tamen in imaginibus suis. Dum igitur talibus intentus, sui oblitus, non

Kazanie IX na uroczystość świętego Augustyna¹

Ponieważ trzeba, żebym zajął miejsce mędrca, trzeba, żebym stał się głupi. Nawet nie przygotowałem się jak należało, nie przemyślałem słowa mojej zachęty jak przystało, aby było ono odpowiednie dla waszego bractwa oraz stosowne do tak wspaniałej uroczystości Ojca naszego Augustyna. Przyczyną tej nieopatrności są wyjątkowa ciekawość i niepokój mego ducha, który, gdy powinien spoczywać wewnątrz i przebywać w domu oraz poświęcić się sprawom Bożym, wałęsa się na zewnątrz, ruchliwy i niespokojny, włóczy się tu i ówdzie – i w chwili, w mgnieniu oka, jedzie na koniach narodzenia przez różne regiony i rozmaite obszary, już to na taką wojnę, już to na inną, prowadzony, a nie odprowadzony; a jeśli w końcu po długim, błędnym krążeniu wraca do siebie, do wewnątrz, to jednak nie zwraca się do tego,

¹ Przekład został dokonany na podstawie wydania krytycznego kazań. Achard de Saint-Victor, *Sermons inédits*, texte latin avec introductions, notes et tables par Jean Châtillon, Paris 1970, 101–107. Przekładu na język angielski dokonał H. Feiss, w: Achard of Saint Victor, *Works*, Kalamazoo 2001, 65–70.

attendit bellum quod intus et foris contra se geritur; sed miser, in bello securus, ab hoste nudus et inermis reperitur.

2. Caro quippe, que secundum legem et ordinem nature deberet spiritui servire, eidem nunc resistit, obviat et contradicit. Nunc per sensum, nunc per sensualitatem eum infestat et inquietat. Ipse etiam spiritus in se et a se est separatus et divisus. Voluntas namque a ratione recedit, eique in multis contradicit. Inde est quod non omne quod per rationem approbamus, statim per voluntatem eligimus. Nonnumquam etiam voluntas a voluntate disjungitur. Unde quandoque aliquid partim volumus et partim nolumus hoc bellum familiare et domesticum, ideoque magis periculosum. E regione et opposita parte, ipse mundus stat in acie contra spiritum meum cum exercitu prosperitatis et adversitatis. Per prospera eum enervat, et vigorem ejus debilitat, et in ventum superbie elevat; per adversa vero frangit eum et deprimit. Tertium bellum adhuc imminet, terribile et horribile, spirituum immundorum. Est enim nobis colluctatio, non solum adversus carnem et sanguinem, sed etiam adversus hujus mundi rectores, scilicet tenebrarum harum, contra spiritualia nequitię in celestibus. Quorum spirituum incursum valde timendi, cum ipsi invisibiles, et nequissimi, et omni fraude et dolo pleni. Nec pro parva re contra nos bella ineunt,

co jest wewnątrz ani tego nie rozważa, lecz powraca do spraw zewnętrznych, jeśli nie w ich rzeczywistej postaci, to przynajmniej w ich obrazach. Kiedy zatem jest skierowany do takich rzeczy, zapomniawszy o sobie, nie zwraca uwagi na wojnę, którą toczy przeciw sobie wewnątrz i na zewnątrz; lecz niešťęsnego, nieostroźnego w wojnie, bez zbroi i oręża odnajdują go wrogowie.

2. Ciało, które zgodnie z prawem i porządkiem natury powinno służyć duchowi, teraz oczywiście mu się opiera, sprzeciwia i przeszkadza. Dręczy go i niepokoї już to przez zmysły, już to przez zmysłowość. Sam także duch jest w sobie podzielony i oddzielony od siebie samego. Wola bowiem odstepuje od rozumu i sprzeciwia mu się w wielu sprawach. Dlatego właśnie nie od razu wybieramy wolą to, co uznajemy rozumem. Czasem nawet wola odłącza się od woli. Dlatego niekiedy częściowo chcemy, a częściowo nie chcemy tej wojny – domowej, a przez to bardziej niebezpiecznej. Z przeciwnej strony naprzeciwko mego ducha świat staje w szyku bojowym z wojskiem pomyślności i niepowodzenia. Przez pomyślność osłabia go i pozbawia sił oraz wynosi w porywie pychy; przez niepowodzenie łamie go i poniża. Jeszcze trzecia wojna czeka, straszna i okropna: wojna z duchami nieczystymi. Toczmy bowiem walkę nie tylko przeciw ciału i krwi, ale także przeciw rządcom tego świata, mianowicie tych ciemności, przeciw duchom zła w niebie². Natarcia tych duchów należy się bardzo bać, jako że są niewidzialne, najnikczemniejsze i pełne wszelkiego zła i bólu. Nie podejmują

² Por. Ef 6, 12.

sed pro eterna hereditate, non ut sibi eam adquirent, sed ut eam nobis auferant quod desiderant sue miserie habere consortes. Inter tot acies positus quasi securus, propriam salutem negligens, inermis et nudus inter medium hostium vagatur. Cujus tota intentio esse deberet ut omnia, gratia Dei adjutus, ad prime conditionis ordinem revocaret, ut sua membra que sunt super terram mortificaret et carnem cum vitiis et concupiscentiis crucifigeret, ut caro subjecta spiritui deserviret, et ut ipse mundus qui propter hominem factus est, secundum primam Dei institutionem homini cooperaretur in bonum, quo modo omnia tela ignea hostis nequissimi extingueret.

3. Proh nefas! Deus in suis legibus contempnitur, spiritus sub pedibus ancille sue conculcatur, fraudibus inimici seducitur et a vanitatibus mundi trahitur, foris ejicitur proculque ducitur. Partem enim sunt semper illi equi de quibus sermo est in Apocalipsi, videlicet rufus, niger et pallidus. Rufus equus portat spiritum meum ad quelibet bella, iras et contentiones, ceteraque his similia; niger vero portat eum ad crapulam et ebrietatem; pallidus vero portat eum ad ypocrisim et simulationem. Rufus portat eum per loca dura et aspera; niger per loca immunda et fetida; pallidus per loca ardua et excelsa. Rufus per loca malitiae et perversitatis; niger per loca carnalis concupiscentiae; pallidus per loca in-

też walki z nami dla błałego powodu, ale dla wiecznego dziedzictwa – nie żeby zdobyć je dla siebie, ale żeby nam je odebrać, ponieważ chcą mieć towarzyszy swojej niedoli. Duch, jakby bezpieczny, znajdując się pomiędzy tak wieloma sztykami nieprzyjaciół, zaniedbuje własne zbawienie, bez zbroi i oręża waleśa się pośród wrogów. Tymczasem powinno być jego wyłącznym zamiarem, aby z pomocą łaski Bożej przywołał wszystko do porządku pierwotnego stworzenia, aby umartwiał swoje członki, które są na ziemi oraz ukrzyżował swoje ciało razem z wadami i pożądliwością, aby ciało w poddaniu gorliwie służyło duchowi, w końcu aby sam świat, który został stworzony ze względu na człowieka, zgodnie z pierwotnym ustanowieniem współpracował z człowiekiem dla dobra i w ten sposób zagasił wszystkie ogniste pociski najniebezpieczniejszego wroga.

O niegodziwości! Bóg w swoich prawach jest pogardzany, duch stopami swojego sługi jest deptany, uwodzony podstępami nieprzyjaciela i pociągany do marności światowych, wyrzucany na zewnątrz i wyprowadzany daleko. Są bowiem gotowe konie, o których mowa w Apokalipsie³, mianowicie czerwony, czarny i błydy. Czerwony koń niesie mojego ducha do wszelakich walk, gniewów oraz kłótni i tym podobnych; czarny zaś niesie go do opilstwa i odurzenia; błydy z kolei niesie go do hipokryzji i udawania. Czerwony niesie go przez miejsca dzikie i przykry; czarny przez miejsca nieczyste i cuchnące; błydy przez miejsca wysokie i wyniosłe. Czerwony przez miej-

³ Por. Ap 6, 2–8.

anis glorie. Super equum autem album vix aut numquam ascendit de quo scriptum est quia exivit ut vincens vincere. Qui enim hunc equum innocentie ascendunt vincunt nec vincuntur; qui vero reliquos tres ascendunt vincuntur nec vincunt. Si autem aliquando contingat super album ascendere, parum ibi immoratur, potius amans equos vanitatis qui eum lacerant et dilaniant, et in longinquam regionem, in regionem dissimilitudinis, in regionem Egyptiorum ducunt nec reducant. Hi etenim equi Pharaoni et exercitui ejus deserviunt.

4. In regione, inquam, dissimilitudinis, in <qua> invenit se Augustinus longe esse a Deo. Tres regiones sunt dissimilitudinis: una nature, secunda culpe, tertia pene. Sunt et tres regiones similitudinis: prima nature, secunda justitie, tertia vite beate. Similis est quidem omnis creatura sue origini in eo, quod est, in eo quod aliqua specie clauditur, in eo quod bono universitatis aliquid utilitatis confert. Omne igitur quod est, ei a quo est simile est propter esse, propter pulchrum esse, propter bonum esse, sive propter essentiam, propter pulchritudinem, propter bonitatis utilitatem. Itaque omnis creatura in se habet imaginem et vestigium summe Trinitatis. Secundum esse enim emulatur Patrem, secundum pulchritudinem Filium, secundum utilitatem Spiritum sanctum. Est etiam in rationali creatura quedam imago predicta imagine multo generosior et excelsior. Preter enim illam generalem imaginem,

sca złośliwości i przewrotności; czarny przez miejsca cielesnej pożądlivosti; błąd przez miejsca próżnej chwały. Z trudem zaś lub wcale duch nie wsiada na konia białego, o którym napisano, że wyruszył, aby zwyciężyć⁴. Ci bowiem, którzy wsiadają na konia niewinności, zwyciężają i nie są zwyciężani, ci jednak którzy wsiadają na pozostałe trzy – są zwyciężani i nie zwyciężają. Jeśli zaś czasem mógłby wsiąść na białego, duch zbyt krótko na nim zostaje, kochając bardziej konie marności, które go rozdierają i ćwiartują oraz prowadzą go w odległy region, region niepodobieństwa, region Egipcjan – i nie odprowadzają go. Te bowiem konie gorliwie służą Faraonowi i jego wojsku.

4. Augustyn odkrył, że jest daleko od Boga, w regionie, powiadam, niepodobieństwa. Są trzy regiony niepodobieństwa: pierwszy – natury, drugi – winy, trzeci – kary. Są też trzy regiony podobieństwa: pierwszy – natury, drugi – sprawiedliwości, trzeci – szczęśliwego życia. Każde przeciwieństwo stworzenie jest podobne do swojego Źródła w tym, że jest, że jest zawarte w jakiejś postaci, że przynosi jakiś pożytek dla dobra powszechnego. Wszystko bowiem to, co jest, jest podobne do Tego, przez którego jest, pod względem bycia, bycia pięknym, bycia dobrym czy też pod względem istoty, piękna, pożytku dobroci. I tak każde stworzenie ma w sobie obraz i ślad najwyższej Trójcy. Według bytu bowiem naśladuje Ojca, według piękna Syna, według pożyteczności Ducha Świętego. Jest także w stworzeniu rozumnym pewien obraz, o wiele szlachetniejszy i znakomitszy

⁴ Ap 6, 2.

que est in omnibus, rationalis creatura habet in se quamdam imaginem, in eo quod potest intelligere eum a quo est, et intellectum amare, et amatum potest apprehendere, vel ad executionem, vel ad fruitionem: ad executionem ut sit iusta, ad fruitionem ut sit beata. Inde est quod sola rationalis creatura dicitur esse facta ad similitudinem vel imaginem Dei, non quia nulla alia nullam imaginem Dei in se habeat, sed ideo quia hec habet tam egregiam, tam excellentem sui creatori imaginem, quam nulla natura alia se inferior continet. Hec similitudo naturalis est in singulis, regio vero in universis. Huic vero regioni similitudinis opposita est regio dissimilitudinis ejusdem generis, id est naturalis. Omne quippe quod est, multo dissimilius est ei a quo est, quam sit simile; nec aliquid, quantumcumque ei accedat per similitudinem, potest ei per omnia adequari.

5. Regio vero justitie consistit in usu, actu potentie intelligendi et diligendi et apprehendendi ad executionem. Que predicta regione naturali, que in sola potentia consistit, multo dignior et Deo similior. Non quod sit in pluribus, cum sit in paucioribus: major etenim numerus existentium quam justorum, sed quia preter potentiam talem, hec habet usum et actum ejusdem potentie. Similitudo justitie in singulis justis, regio vero in universis. Cui opposita est regio dissimilitudinis que est culpe, que multo longior est a Deo quam illa que est nature vel pene, cum omne quod

od tego, o którym wcześniej była mowa. Albowiem poza tym ogólnym obrazem, który jest we wszystkich, stworzenie rozumne ma w sobie pewien obraz w tym, że może rozumieć Tego, przez którego jest, rozumianego kochać i kochanego osiągnąć albo dla wypełnienia, albo dla napawania się – dla wypełnienia, aby była sprawiedliwa, dla napawania się, aby była szczęśliwa. Stąd mówi się, że tylko stworzenie rozumne jest na obraz i podobieństwo Boga – nie dlatego, że żadne inne nie ma w sobie żadnego obrazu Boga, ale dlatego że to rozumne ma w sobie obraz swego Stwórcy tak znakomity, tak wzniosły, że żadna inna, niższa natura go w sobie nie zawiera. To podobieństwo naturalne jest w bytach konkretnych, region zaś oznacza ich zbiór. Temuż zaś regionowi podobieństwa przeciwstawia się region niepodobieństwa tego samego rodzaju, to jest naturalny. Wszystko, co istnieje jest oczywiście bardziej niepodobne niż podobne do Tego, przez którego jest; także żadne stworzenie, o ile by nie przybliżało się do Niego przez podobieństwo, nie może Jemu we wszystkim dorównać.

Region zaś sprawiedliwości polega na używaniu, działaniu możności rozumienia, kochania i osiągnięcia dla wypełnienia. Jest godniejszy i bardziej podobny do Boga niż region naturalny, o którym była mowa wcześniej, a który polega na samej tylko możności. Nie [dlatego jest godniejszy, że] jest on w wielu, jako że jest w niewielu – większa jest bowiem liczba istniejących niż sprawiedliwych – lecz ten posiada poza możliwością używanie i działanie tejże możności. Podobieństwo sprawiedliwości w jest konkretnych sprawiedliwych, region zaś oznacza ich zbiór.

est, preter peccatum, aliquid similitudinis habet cum Deo. Pena etiam aliquid simile habet cum Deo, vel quia iusta est, vel saltem iusto iudicio Dei fit, vel ideo quia talis natura est a Deo, quod talis res tali rei non potest applicari quin patiatur, ut digitus igni. Hec est regio illa longinqua, in qua filius prodigus, luxuriose vivendo, cum meretricibus dissipaverat substantiam suam. In hac regione pascuntur porci, que est lutosa et fece plena. Hec est illa regio tenebrarum, in qua invenit se Augustinus cum in his tenebris lux orta est ei.

6. Regio beatitudinis, que consistit in plena ipsius veritatis plene intellecte et dilecte et apprehense jocundissima fruitione, predictis duabus multo major et dignior Deoque vicinior. Major, inquam, est hec quam illa, quamvis pauciores habitatores possideat; plures quippe iusti quam beati. Tamen si beatitudo posset haberi sine iustitia, illi qui jam beati sunt magis eligerent iusti esse quam beati, posito alterutro, quoniam per iustitiam voluntas Dei impletur in nobis, per beatitudinem voluntas nostra impletur in Deo. Sicut ergo voluntas Dei voluntati hominis preponenda est, sic, si beatitudo haberetur sine iustitia, magis eligendum esset iustum quam beatum. Et sicut dictum est de ceteris, similitudo beatitudinis est in singulis, regio in universis. Huic opposita est illa regio dissimilitudinis que dicitur pene.

Super has autem regiones similitudinis est regio summe et increate Trini-

Przeciwstawia się mu region niepodobieństwa, region winy, który jest o wiele dalej od Boga niż tamte regiony natury lub kary, jako że wszystko, co jest (oprócz grzechu), ma jakieś podobieństwo do Boga. Kara także ma coś podobnego do Boga albo dlatego że jest sprawiedliwa, albo przynajmniej że pochodzi ze słusznego wyroku Bożego, albo dlatego że z Boga jest taki porządek świata, że jedna rzecz nie może łączyć się z drugą rzeczą bez cierpienia, jak palec i ogień. To jest ten odległy region, w którym syn marnotrawny, żyjąc rozpustnie, roztrwonił swój majątek z nierządnicami. W tym regionie, błotnym i pełnym ekskrementów, pasą się świny. To jest ten region ciemności, w którym znalazł się Augustyn, gdy w jego ciemnościach zabłysło mu światło.

Region błogosławieństwa, który polega na pełnym i najprzyjemniejszym napawaniu się samą prawdą w pełni rozumianą, kochaną i osiągniętą, jest od tamtych dwóch o wiele większy, godniejszy i bliższy Bogu. Większy, powiadam, jest niż tamte, chociaż posiada mniej mieszkańców; więcej jest oczywiście sprawiedliwych niż szczęśliwych. Jednak jeśli można by mieć szczęśliwość bez sprawiedliwości, ci którzy już są szczęśliwi, bardziej woleliby być sprawiedliwi niż szczęśliwi, gdyby kazano im wybierać, albowiem przez sprawiedliwość wypełnia się wola Boga w nas, a przez szczęście wola nasza wypełnia się w Bogu. Jak więc należy przedkładać wolę Boga nad wolę człowieka, tak, jeśli można by mieć szczęśliwość bez sprawiedliwości, należałoby bardziej woleć bycie sprawiedliwym niż szczęśliwym. I jak zostało powiedziane o pozostałych, podobieństwo szczęśli-

tatis, ubi similitudo est ipsa equalitas, et equalitas ipsa unitas. Ad quam unitatem contemplandam nos perducatur divina majestas, trina et una. Amen.

wości jest w bytach konkretnych, region zaś oznacza ich zbiór. Przeciwstawia się mu ten region niepodobieństwa, który nazywa się regionem kary.

Zaś nad tymi regionami podobieństwa jest region najwyższej i niestworzonej Trójcy, gdzie podobieństwo jest samą równością, a równość samą jednością. Do tej kontemplowania jedności niech nas przywiedzie Boży majestat, troisty i jeden. Amen.

BIBLIOGRAFIA

- Achard de Saint-Victor, *Sermons inédits, texte latin avec introductions, notes et tables par Jean Châtillon*, Paris 1970, 101–107.
English Translation – H. Feiss w: Achard of Saint Victor, *Works*, Kalamazoo 2001, 65-70.

ACHARD OF SAINT VICTOR'S *IX IN SOLEMPNITATE SANCTI AUGUSTINI* – TRANSLATION INTO POLISH

Summary

The article is the author's Polish translation of Achard of Saint Victor's sermon for the feast of saint Augustine.

Key words: Achard of Saint Victor, Victorines, translation

Nota o Autorze

Ksiądz **Michał BURACZEWSKI** – prezbiter diecezji świdnickiej, magister teologii (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
Kontakt e-mail: michal.buraczewski@gmail.com

PRZEMYSŁAW KUBISIAK

Sekcja Nauk Biblijnych

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

WYDARZENIA PASCHALNE JEZUSA W ŚWIETLE ŚWIADECTW BIBLIJNYCH

Słowa kluczowe: teologia, pasja, historia

1. Wprowadzenie. 2. Konieczność męki i śmierci Jezusa – trzy zapowiedzi u św. Marka. 3. Celowość męki i śmierci Chrystusa. 4. Zmartwychwstanie ukoronowaniem Paschy Jezusa. 5. Pascha Pana – Jezus jako Baranek ofiarny. 6. Jezus jako król. 7. Zdrada Judasza. 8. Zaparcie się Piotra. 9. Rola Niewiasty (γυνή) w wydarzeniach pasyjnych Jezusa. 10. Podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Rozważając proces Jezusa Chrystusa, należy zdać sobie sprawę, że oprócz kwestii historyczno-naukowych mamy przede wszystkim do czynienia z teologicznym wymiarem męki i śmierci Zbawiciela. Ewangelisci upatrują w wydarzeniach zbawczych z Jerozolimy i Golgoty konkretną symbolikę zapowiedzianą przez Stary Testament, widząc w Jezusie z Nazaretu żywą ofiarę, której śmierć i zmartwychwstanie przyniosło ludziom zbawienie. Artykuł ma na celu przybliżyć bogatą symbolikę teologiczną, której poznanie i zrozumienie pomaga dostrzec w Jezusie Chrystusie ofiarę złożoną Bogu. Symbolika teologiczna upatruje w Jezusie Baranka ofiarnego, czy też ofiarę całopalną, by w końcu dostrzec w Nim króla. Artykuł dostarcza również informacji na temat roli kobiety w wydarzeniach paschalnych, ze szczególnym uwzględnieniem Maryi, Matki naszego Pana.

Tekst ma na celu przypomnienie najważniejszej tajemnicy wiary chrześcijańskiej, dzięki bowiem ofierze Jezusa, każdy człowiek odzyskał godność dziecka Bożego oraz wykupione krwią Syna Bożego zbawienie.

2. KONIECZNOŚĆ MĘKI I ŚMIERCI JEZUSA – TRZY ZAPOWIEDZI U ŚW. MARKA

Od samego początku publicznej działalności Jezusa zarówno faryzeusze, jak i polityczni zwolennicy Heroda podejmowali próby zgładzenia Nauczyciela z Nazaretu. Wśród wielu niezgodnych z prawem zarzutów, jakie stawiano Jezusowi było: wypędzanie złych duchów, odpuszczanie grzechów, obcowanie z celnikami i grzesznikami, uzdrawianie w dzień szabatu. Nawet wśród wielu przychylnie nastawionych spotykano się z opinią, że Jezus jest opętany (Mk 3, 22)¹ i dopuszcza się bluźnierstwa (J 5, 18) (KKK 574). Sam Jezus miał świadomość swej misji, dlatego nauczając apostołów, wielokrotnie podkreślał konieczność męki i śmierci krzyżowej. W tym miejscu warto odwołać się do Ewangelii św. Marka, w której można odnaleźć trzy zapowiedzi Chrystusa mówiące o nieodwracalnym końcu, który musi nadejść.

Istotny dla poruszanego zagadnienia jest tytuł *Syn Człowieczy*, który w Ewangelii św. Marka pojawia się 14 razy. Tytuł ten jest używany wyłącznie przez Jezusa, który w ten sposób chce podkreślić swoją misję i tożsamość².

Pierwszą zapowiedzią męki i zmartwychwstania jest fragment nawiązujący do Pieśni o Cierpiącym Słudze JHWH, w którym Jezus mówi uczniom o cierpieniu, które ma przyjść na Syna Człowieczego, o odrzuceniu przez wszystkich, śmierci oraz zmartwychwstaniu (Mk 8, 31)³. Termin *sluga Boga* w ST odnosi się głównie do proroków (1 Krl 18, 36; Jr 7, 25), również do Mojżesza (Wj 14, 31; Pwt 34, 5) oraz do władców politycznych, szczególnie do króla Dawida (2 Sm 7, 8; 1 Krl 8, 24–25; Jr 33, 26). Ciekawe jest, że „sluga” pojawia się 21 razy w liczbie pojedynczej i to zawsze w pozytywnym znaczeniu⁴. Jezus podkreśla powód swojej ziemskiej misji, przez którą doświadczy upokorzenia. Syn Boży jako cierpiący sluga Boga musi złożyć ofiarę z samego siebie, jest to bowiem okup za wszystkich ludzi bez wyjątku. Po pierwszej zapowiedzi męki Piotr Apostoł zostaje surowo skarcony przez Jezusa za to, że myśli o rzeczach ludzkich, zamiast skupić się na tym, co boskie (Mk 8, 33). Reprimenda skierowana do Piotra wynika z braku zrozumienia słów Pana. Po tym następuje pouczenie apostołów o tym, jak naśladować Chrystusa. Autor w sposób wyraźny wprowadza do tekstu temat Syna Człowieczego.

Druga zapowiedź objawia się w słowach Jezusa, gdy mówi o wydaniu Syna Człowieczego w ręce ludzi, którzy Go zabiją, lecz po trzech dniach powstanie z martwych (Mk 9, 31)⁵. Tym razem wszyscy apostołowie nie rozumieją słów Jezusa. Jego pouczenie skupia się na nauce o służbie i pierwszeństwie. Poza tym Chrystus przestrzega uczniów przed nieroztropną gorliwością (Mk 9, 38–40) oraz przed zgorzzeniem (Mk 9, 37.42). Ewangelista podkreśla, iż mimo braku zrozumienia apostołowie boją się zapytać Pana o dokładne znaczenie Jego nauki (Mk 9, 32).

¹ A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka, rozdziały 1, 1–8, 26*, Częstochowa 2013, 247–250.

² *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1969, 152.

³ *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001, 958.

⁴ Zob. J. Lemański, *Cierpienia „slugi Boga” typem zbawczej pasji Chrystusa*, *Verbum Vitae* 1 (2002), 75–101.

⁵ *Katolicki komentarz...*, dz.cyt., 959.

Ostatnia zapowiedź męki i zmartwychwstania Jezusa (Mk 10, 33–34) pojawia się w trakcie podróży do Jerozolimy. Po raz kolejny Jezus mówi uczniom o wydaniu Syna Człowieczego Arcykapłanom, którzy będą z niego szydzić, ubiczują Go i zabijają, lecz po trzech dniach zmartwychwstanie (Mk 10, 33–34)⁶. Z dalszego fragmentu wynika, iż synowie Zebedeusza nie pojmują słów Jezusa. Pan poucza ich o wspólnym uczestnictwie w kielichu, który On mam pić, i służbie Bogu (Mk 10, 35–45)⁷.

Wszystkie trzy zapowiedzi męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa spotykają się z niezrozumieniem uczniów. Najpierw Piotr, a potem wszyscy uczniowie zdają się nie dostrzegać wagi słów Nauczyciela, który w ten sposób chce ich pouczyć o wielkiej wartości własnej misji, ale i zadaniu, które spocznie na ich barkach. Tytuł Syna Człowieczego był dla Jezusa niezwykle istotny, ponieważ w pełni objawiał Jego istotę, przewyższając tytuł tradycyjnego Mesjasza. Można powiedzieć, że dzięki temu tytułowi Chrystus chciał pogłębić i podnieść ideę mesjańską⁸.

Bolesna męka i śmierć Jezusa Chrystusa nie były owocem przypadkowych zdarzeń. Wszystko to, co w tej materii już się wydarzyło, było tajemnicą zamysłu Bożego. Świadomość Jezusa wynikała zapewne ze stałej łączności z Bogiem Ojcem. Jak powie św. Piotr, Jezus został wydany *z woli postanowienia i przewidzenia Bożego* (Dz 2, 23). Oczywiście Chrystus podejmuje swoją odkupieńczą śmierć w sposób całkowicie dobrowolny. W taki sposób Jego człowieczeństwo stało się doskonałym narzędziem w rękach Boga, który pragnie zbawienia wszystkich ludzi (KKK 609).

3. CELOWOŚĆ MĘKI I ŚMIERCI CHRYSZTUSA

Sobór Watykański II naucza, że Jezus swoją najświętszą męką na drzewie krzyża wysłużył nam usprawiedliwienie. Bez wątpienia słowa te tłumaczą, jaki był cel Chrystusowej ofiary i uzyskanego dzięki temu zbawienia. Święty Paweł pisze w Liście do Rzymian o Jezusie, który jest narzędziem przebłagania, które to z kolei dokonuje się przez Jego krew (Rz 3, 25). Konsekwencją męki i śmierci Syna Bożego jest oczywiście Jego zmartwychwstanie, które staje się wypełnieniem obietnicy Starego Testamentu i potwierdza Boskość Jezusa⁹.

Teologia św. Pawła często podkreśla wielką wagę i znaczenie śmierci Chrystusa dla ludzi wierzących, jak i tych, dla których wiara nadal pozostaje kwestią wyboru. W Liście do Rzymian pisze, że Jezus jest Tym, który umarł tylko raz za grzechy ludzi (Rz 6, 10). Apostoł Narodów mówi tu wyraźnie, że śmierć Chrystusa była jednorazowym aktem służącym odkupieniu człowieka z grzechów. Jezus, wypełniając wolę Ojca, dobrowolnie poddał się śmierci, która była naturalną konsekwencją grzechu. W takim sensie przyjął On na siebie odpowiedzialność za grzech ludzi.

⁶ Tamże, 963.

⁷ *Wstęp do Nowego Testamentu...*, dz.cyt., 123.

⁸ D. Sambora, *Pierwsza zapowiedź Męki i Zmartwychwstania Jezusa w ujęciu Łukasowym*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 26 (2018), nr 2, 77–93.

⁹ S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich, Listu do Rzymian, 1–2 Listu do Koryntian i Listu do Galatów*, Poznań 2014, 274.

Zwyciężając śmierć, spłacił dług zaciągnięty przez człowieka. Odtąd życie Chrystusa i z Chrystusem jest życiem dla Boga. Kontynuacją nauki Pawłowej jest nauka o tym, że śmierć dla grzechu jest zarazem wyborem życia dla Boga w Jezusie (Rz 6, 11). Apostoł daje jasno do zrozumienia, że odtąd człowiek w Chrystusie umarł dla grzechu, a jego życie poświęcone jest tylko Bogu w łączności z Synem Bożym. Można zatem wysunąć wniosek, że św. Paweł nie ma na myśli śmierci wobec grzechu w takiej formie jak nowo ochrzczone dziecko doświadcza jej podczas obmycia wodą sakramentu. Wydaje się, że ma na myśli nieustanną śmierć wobec grzechu, która trwa aż nie nastąpi zjednoczenie z Chrystusem. Zatem jednorazowa śmierć Chrystusa ma za zadanie uczynić człowieka nowym, umarłym wobec grzechu, a żyjącym w wiecznej zażyłości z Bogiem¹⁰.

W innym miejscu św. Paweł jeszcze bardziej podkreśla celowość męki i śmierci Chrystusa, która miała na celu odkupienie win, jakie człowiek zaciągnął przez nieposłuszeństwo Bogu. Apostoł uczy, że śmierć Jezusa nastąpiła w oznaczonym czasie, kiedy człowiek był jeszcze grzesznikiem i pozostawał bezsilny wobec tego zniewolenia (Rz 5,6). Autor listu zdaje się kłaść nacisk na fakt, iż Syn Boży przyszedł na świat po to, aby oddać życie za grzesznych ludzi, którzy zniewoleni grzechem pierwszych rodziców potrzebowali odkupienia w Jezusie. Sam człowiek nie był w stanie zapewnić sobie zbawienia, jedynie Bóg, posyłając Syna, zgodził się przyjąć Jego ofiarę w zamian za odkupienie ludzi. Święty Paweł porównuje ofiarę Chrystusa do faktu oddania za kogoś własnego życia i o trudzie, który towarzyszy człowiekowi przy tak heroicznej decyzji (Rz 5, 7). Trudność w oddaniu życia za kogoś tkwi w dobrowolnej ofierze, którą mało kto chciałby ponieść. Apostoł daje jasno do zrozumienia, że nawet w przypadku oddania życia za sprawiedliwego człowiek napotyka na opór i trudność. Łatwo zatem dopowiedzieć sobie, iż człowiek niesprawiedliwy nie zasługuje na to, aby ktoś poniósł za niego ofiarę z własnego życia, a na pewno takie poświęcenie byłoby trudnością nie do przewyciężenia. Ofiara krzyżowa Jezusa nie polegała na wyodrębnianiu i segregacji na tych, którzy godni są Jego poświęcenia i na tych, za których nie warto było oddawać życia. Celowość męki i śmierci Chrystusa to zbawienie wszystkich bez wyjątku zarówno wierzących, jak i nie wierzących. Święty Paweł podkreśla, że miłość Boża objawia się w ofiarowaniu swego Syna, który umarł, gdy tkwiliśmy jeszcze w grzechu (Rz 5, 8). Nie ma zatem niczego bardziej doskonałego jak miłość Boga, która nie zna granic. Bóg bowiem nie zawahał się poświęcić umiłowanego Syna, aby ratować upadłego i grzesznego człowieka. Jezus wynagrodził nasze winy, czyniąc zadośćuczynienie Ojcu za grzechy człowieka. Oczywiście wspomniana wyżej dobrowolność i posłuszeństwo Jezusa wobec Ojca to kluczowy motyw prowadzący do ofiary i owego zadośćuczynienia Bogu. Święty Paweł podpowiada, że śmierć Chrystusa przyniosła ludziom usprawiedliwienie przez krew, która to z kolei uchroniła nas od *karzącego gniewu* Ojca (Rz 5, 9). Katechizm Kościoła Katolickiego uczy, że Jezus zstąpił z nieba nie po to, aby spełnić swoją wolę, lecz wolę Ojca, który Go posłał. Jesteśmy uświęceni przez Jego ofiarę raz na zawsze. Wszystko to wynika z pełnej

¹⁰ E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 360.

komunii miłości między Ojcem i Synem (KKK 606). Słowa św. Jana Ewangelisty w sposób najbardziej prosty i czytelny mówią o miłości Syna wobec Ojca oraz wypełnieniu tego, co Ojciec Mu nakazał czynić (J 14, 31).

4. ZMARTWYCHWSTANIE UKORONOWANIEM PASCHY JEZUSA

Na wstępie warto zaznaczyć, że język grecki określa zmartwychwstanie za pomocą czasownika *ἐγείρω*, co w dosłownym tłumaczeniu oznacza – *podnieść*. Spoglądając do tekstu oryginalnego, nie spotkamy słowa „zmartwychwstanie”, które jest spolszczeniem powyższego czasownika. Zatem w dosłownym tłumaczeniu Jezus – *ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν* (J 21, 14) – został podniesiony ze śmierci, lub też podniesiony z martwych. „Albowiem trzeciego dnia ukazał im się znów jako żywy, jak o nim oraz wiele innych zdumiewających rzeczy przepowiadali boscy prorocy” – pisał Józef Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela*¹¹. Świadectwem potwierdzającym zmartwychwstanie Chrystusa jest przede wszystkim Nowy Testament, który głosi prawdę o spełnieniu obietnicy Boga wobec swoich dzieci i wskrzeszeniu Jezusa (Dz 13, 32–33)¹². Tak więc zmartwychwstanie Pana jest bez wątpienia kumulacją chrześcijańskiej wiary, która stała się podstawą dla pierwszych wierzących i przeżywających ją jako objawioną prawdę. Zmartwychwstanie jest elementarnym fundamentem chrześcijańskiej wiary. Jest ono wydarzeniem historycznym, które dokonało się w konkretnym miejscu i czasie. Dysponujemy świadectwami oraz miejscami historycznymi, które dostarczają informacji o żyjącym, działającym i umęczonym na krzyżu Jezusie. Warto wspomnieć, że wśród nich jest Bazylika Grobu Pańskiego, w której mieści się kamienna tablica, na niej złożono ciało Jezusa po śmierci, czy chociażby skała Golgoty, która pękła w chwili śmierci Pana, jak zaświadcza to Ewangelia Mateusza (Mt 27, 51).

Mówiąc o krzyżowej śmierci Chrystusa oraz o poprzedzającej ją męce, nie sposób pominąć faktu zmartwychwstania. To wydarzenie bez precedensu. Istotne jest jednak to, że moment zmartwychwstania Pana nie może być poparty żadnym świadectwem, słowem, nikt nie był świadkiem, gdy Chrystus powstał z martwych. Oczywiście świadkami, którzy widzieli zmartwychwstałego Jezusa, są Maria Magdalena (Łk 24, 1–11) i apostołowie (J 20, 19–21). Wszystko, co wiemy na ten temat, jest zasłyszonym świadectwem przekazywanym z ust do ust. Jak uczy Katechizm Kościoła Katolickiego, jedynym świadkiem i zarazem świadectwem zmartwychwstania Pana jest pusty grób (KKK 640). To on jest sam w sobie dowodem. „Jeśli ktoś, badając sprawę pustego grobu, zajmuje się przypuszczeniami o podmianie ciał, czy pomyleniu grobów bądź podobnymi temu nieszczęśliwymi wypadkami, może popuszczać wodzę nieograniczonej niczym ludzkiej fantazji. W takim przypadku wszystko staje się przecież możliwe, zaś udowodnienie czegokolwiek staje się bezwartościowe. Można śmiało rzec, że w takiej sytuacji nie mamy do czynienia

¹¹ J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Poznań–Warszawa–Lublin 1962, 841.

¹² S. Stasiak, dz.cyt., 135.

z badaniem i krytycznym spojrzeniem na zagadnienie. Jeśli bowiem bada się to, co zbadać można, wówczas nie da się przejść obojętnie obok tajemnicy pustego grobu i jego odkrycia”¹³. Sam brak ciała Chrystusa w grobie można tłumaczyć w dowolny sposób, jednak uczniowie, którzy nie znaleźli ciała Pana, czynią pierwszy krok, aby utożsamić zastaną sytuację z zapowiedzianym przez Jezusa zmartwychwstaniem. Niezwykle ważnym świadkiem jest ukochany przez Jezusa uczeń (J 20, 2), który widząc złożone szaty nie uznał w zmartwychwstaniu dzieła ludzkiego, lecz Boże. Jezus, wracając do życia, nie zaznał go ponownie w sposób ludzki, gdyż nie doświadczył drugiej śmierci, jak chociażby w przypadku Łazarza. Zatem warto zaznaczyć, iż zmartwychwstały Jezus nie powrócił do życia wśród żywych, tak jak Łazarz (J 11, 44). Postawę umiłowanego ucznia świetnie oddają słowa Ewangelii Jana, która wspominając postawę apostoła, wyraża jego natychmiastową wiarę w zastaną sytuację (J 20, 8) (KKK 640).

Jak wspomniano wyżej, zmartwychwstanie Jezusa nie jest czymś, co może kwalifikować się w kategorii cudu wskrzeszenia dokonanego np. u Łazarza (J 11, 44) czy córki Jaira (Łk 8, 49–56), bądź też młodzieńca z Nain (Łk 7, 11–17)¹⁴. Oczywiście nie ulega wątpliwości, że te osoby dostały cudu powrotu do życia ziemskiego, przyjdzie jednak taki czas, gdy ponownie umrą. Jezus Chrystus, zmartwychwstając, pokonał śmierć, lecz powrócił do innego życia, nie liczonego czasem i nie ogarnionego przez żadną przestrzeń. Ciało Pana zostało napełnione Duchem Świętym, które razem z duszą uczestniczy w chwale Ojca. Można więc powtórzyć za św. Pawłem, że Chrystus stał się *człowiekiem niebieskim* (1Kor 15, 35–50).

Dokonując krótkiego podsumowania, warto rozważyć słowa Apostoła Narodów, który rozważa daremność wiary jak i nauczania Ewangelii w przypadku, gdyby zmartwychwstanie Pana nie nastąpiło (1 Kor 15, 14). Zmartwychwstanie jest przede wszystkim potwierdzeniem tego wszystkiego, czego Chrystus dokonał i czego nauczał. Bez względu na narodowość, kolor skóry czy inne nie znaczące uwarunkowania, Jezus polecił uczniom jasno i konkretnie, wydając polecenie wyruszenia w drogę i nauczania tego, co zostało im przekazane (Mt 28, 19). Zatem powstanie z martwych jest potwierdzeniem Boskości i Mesjańskiej natury Jezusa Chrystusa. Święty Jan Ewangelista pisze: *Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM* (J 8, 28). Fakt zmartwychwstania pieczętuje prawdę owego JA JESTEM (KKK 653).

Tajemnica paschalna odsłania przed nami dwa ważne aspekty. Po pierwsze, śmierć Chrystusa ma dla nas moc wyzwolenia z grzechu, po drugie zaś, Zmartwychwstanie staje się otwartą bramą do życia wiecznego. Święty Paweł napisze w Liście do Rzymian, że celem wskrzeszenia Pana jest nasze usprawiedliwienie (Rz 4, 25). Zatem zwycięstwo Pana nad śmiercią staje się możliwością uczestnictwa w łasce. Każdy, kto uwierzy w Chrystusa, staje się spadkobiercą tej łaski, co zresztą objawia się w misyjnej działalności Kościoła, mającej za zadanie pozyskać jak największą liczbę dusz dla obiecanego nam zbawienia. Nie sposób pominąć ważnej kwestii teologicznej, która uczy, że zmartwychwstanie Pana jest również zapowiedzią przyszłego zmartwychwstania wszystkich wierzących. W Liście do Koryntian napisano,

¹³ W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, 127–128.

¹⁴ F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1–11*, Częstochowa 2011, 377–383.

że ci, którzy umierają, żyć będą w Chrystusie (1 Kor 15, 20–22)¹⁵. Zatem Chrystus żyje w sercach wszystkich wiernych oczekujących na spotkanie z Nim. Ostateczne życie w chwale ma polegać na tym, aby wierni nie żyli dla siebie, lecz dla Jezusa, który za nich umarł i zmartwychwstał (2 Kor 5, 15) (KKK 655).

Kolejne rozważania przedstawiają mękę Jezusa Chrystusa, utożsamiając postać Zbawiciela z obrazami zawartymi w Biblii. Symbole Baranka ofiarnego, Jezusa jako ofiary oraz jako Króla niosą ze sobą ogromne znaczenie, bez których rozumienie sensu męki Pańskiej i ukrytego w nim przesłania zdaje się niemożliwe. Symbolika biblijna wydarzeń paschalnych ułatwia to zadanie.

5. PASCHA PANA – JEZUS JAKO BARANEK OFIARNY

Czytając Ewangelię św. Jana, dostrzegamy, że autor przedstawia Jezusa jako Baranka Ofiarnego. Od samego początku, czyli przy okazji chrztu w Jordanie, Ewangelista wkłada w usta Chrzciciela słowa o Jezusie, który gładzi grzechy świata jako Boży Baranek (J 1, 29). Opisując ostatnie chwile przed śmiercią Pana, Ewangelista podkreśla wątek składania w tym czasie ofiary z baranków. Ponieważ Księga Wyjścia opisuje rytuał oddzielania baranka ofiarnego od reszty stada (Wj 12, 3.6), wydaje się, że św. Jan odnosi starotestamentalny proceder do Jezusa, który w momencie pojmania zostaje oddzielony od uczniów. Ewangelia sugeruje jakoby sam Jezus prosił, aby uczniowie mogli odejść wolno, a On mógł być złożony w samodzielnej ofierze jako baranek. Ową sugestię należy upatrywać w słowach Pana, który zaznacza, że nie utracił nikogo spośród tych, których otrzymał od Ojca (J 18, 10). U Synoptyków oddzielenie Jezusa od uczniów widać w scenie samotnej modlitwy Pana w ogrodzie Getsemani i zasypiających, nieświadomych zbliżającego się końca apostołów (Mk 14, 32–34; Mt 26, 36–46; Łk 22, 30–46).

Według rachuby kalendarza saducejskiego aresztowanie Jezusa zbiegło się z dniem, kiedy Żydzi usuwali tzw. *chamec*, czyli kwas (Pwt 16, 3–4). Obowiązkiem każdego Żyda było usunąć z domu wszelki kwas, słowem wszystko to, co mogło fermentować. Miano to czynić z 13 na 14 dnia *Nisan*, pozbywając się w ten sposób wszelkiego grzechu, by rozpocząć nowe życie z Bogiem. W związku z tym należy wnioskować, że Jezus stał się dla arcykapłanów takim właśnie kwasem, który wprowadzał grzech i zamęt, i który zgodnie z przepisami prawa należy usunąć.

Niezwykle silną analogię do Jezusa jako Baranka ofiarnego można odnaleźć w wyroku Poncjusza Piłata, który zapada około godziny szóstej, a więc w momencie rozpoczęcia liturgicznego obrzędu ofiarowania baranków paschalnych (J 19, 14)¹⁶. Święty Jan Ewangelista umiejscowia śmierć Jezusa na 14 *Nisan*, a więc dokładnie w momencie, kiedy na kilka godzin przed Paschą ofiarowano baranki w Świątyni Jerozolimskiej. Zwyczajem żydowskim było, że paschalnym barankom nie łamano kości, upatrując w tym nadziei na przyszłe zmartwychwstanie. Jak wiemy, kości Chrystusa również nie połamano, w czym dostrzegamy symbolikę Pana jako

¹⁵ S. Stasiak, dz.cyt., 502–503.

¹⁶ I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006, 78.

baranka ofiarnego. Analogie do tej kwestii odnajdujemy z Księdze Wyjścia, gdzie również napisano o kościach, które nie będą łamane (Wj 12, 46). Podobnym obrazem utożsamiającym Jezusa z barankiem jest Jego milczenie w czasie procesu, na wzór baranka, który nie może wyrazić swego sprzeciwu, czy też woli. Należałoby mieć tu w pamięci obraz Sługi JHWH opisany w Księdze Izajasza o tym, który nie będzie podnosił głosu ani wołał (Iz 42, 2), czy też o tym, którego będą dręczyć, a on w cichości zniesie swe cierpienie niczym baranek prowadzony na rzeź (Iz 53, 7). Łatwo dostrzec, że procesowi Jezusa towarzyszy niezwykle pośpiech, co może przywołać na myśl noc paschalną podczas wyjścia Izraelitów z Egiptu. Księga Wyjścia wspomina, że w całym pośpiechu nie zdążono nawet zakwaszyć ciasta na chleb (Wj 12, 34). Na podstawie tego, co powiedziano wyżej, proroctwo Kajfasza staje się bardziej zrozumiałe. Arcykapłan mówi, że lepszym rozwiązaniem jest śmierć jednego niż strata całego narodu (J 11, 50). Łatwo więc wnioskować, że to krew Jezusa ma być tą, która zmyje grzechy całego ludu¹⁷.

6. JEZUS JAKO OFIARA PRZEBŁAGALNA

W Jezusie umierającym na krzyżu w pełni dokonuje się ofiara przebłagalna. Jej zapowiedź można odnaleźć w obrzędach liturgicznych święta Jom Kippur. W tym dniu tj. *10 Tiszri* jak przekazuje Księga Kapłańska, jednego z dwóch kozłów ofiarnych wypędzano na pustynię (Kpł 16, 10). Jest to stary obyczaj znany już u Hetytów, Babilończyków, a nawet Greków. Żydzi upatrywali w pustyni miejsce przebywania złego ducha, dlatego tam posyłali jednego kozła. Zwierzę – w sposób symboliczny – obciążane było grzechami ludu, następnie wypędzane tam, gdzie panował Azazel, utożsamiany przez Żydów jako władca zła. Całego obrzędu dokonywał arcykapłan. Ciekawe jest to, że podczas wypędzania zwierzęcia, zebrany lud pastwił się nad nim, dążąc do tego, aby obrzydzić zwierzęciu miejsce, z którego zostało wypędzone. Miało to zapobiec ewentualnemu powrotowi kozła. W późniejszym okresie nakazywano zrzucić zwierzę ze skały, zyskując w ten sposób pewność, że nigdy nie wróci z grzechami, które nań włożono¹⁸. Żydowska tradycja podpowiada również, że właśnie tego dnia – *10 Tiszri* – Mojżesz zszedł z góry Synaj, dzierżąc w dłoniach tablice z przykazaniami od Boga, który okazując miłosierdzie swemu ludowi, wybaczył mu odstąpienie od wiary i uczczenie odlanego ze złota bożka, podczas nieobecności Mojżesza. Na pamiątkę tych wydarzeń każdy Żyd ma możliwość przebłagania za swe grzechy zarówno z osobna, jak i jako naród. Ciało kozła, którego krew wykorzystano uprzednio do przebłagania za grzechy ludu, palono poza murami miasta. W ten dzień naród żydowski miał obowiązek podejmować pokutę w zamian za rezygnację z wszelkiej pracy.

Święto Jom Kippur ma również symbolikę związaną z oczyszczeniem świątyni zbezczeszczonej przez grzechy kapłanów i lud. Specjalny obrzęd liturgiczny

¹⁷ Tamże, 53.

¹⁸ P. Stern, Hasło: *Azazel*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, 48–49.

przewidywał takie oczyszczenie świątyni, które przypominało niejako nową jej konsekrację¹⁹. Analogie tego wydarzenia można odnaleźć w Ewangelii św. Marka, kiedy Jezus wypędza kupców ze świątyni (Mk 11, 15–18), dokonując w ten sposób jej oczyszczenia na mocy swej władzy, a nie na mocy przypisanego obrzędu.

Nowy Testament pełen jest odwołań do Jezusa jako ofiary prześlągalnej. Choćby św. Jan wspomina o ofierze prześlągalnej za grzechy całego świata (1 J 2, 2). Podobnie pisze autor Listu do Hebrajczyków, wspominając, że to Jezus, upodabniając się do braci, stał się ofiarą złożoną za cały lud (Hbr 2, 17). Również Stary Testament ukazuje niezwykle zbieżną analogię. Ciekawym tekstem jest fragment 2 Sm, kiedy to król Dawid skazuje na śmierć Amalekitę, który zabił Saula. Zdobywca Jerozolimy mówi wówczas o odpowiedzialności za przelaną krew, która zostaje zrzucona na głowę Amalekitę (2 Sm 1, 16). Oznacza to, że morderca pierwszego króla Izraela sam jest winien swojej śmierci, a Dawid jest tylko narzędziem wykonującym sprawiedliwość. Podobnie jest z wyrokiem skazującym Jezusa na śmierć, gdy Piłat jasno zaznacza, że nie ponosi odpowiedzialności za śmierć Jezusa, którego nazywa sprawiedliwym (Mt 27, 24). Prefekt Judei uznaje w ten sposób, że w świetle prawa rzymskiego, Jezus jest niewinny. Wobec powyższego to tłum zgromadzony na publicznej części procesu bierze na siebie odpowiedzialność za śmierć Pana. Piłat wyraża to w geście symbolicznego przerzucenia ciężaru odpowiedzialności za wyrok na obecne i przyszłe pokolenia Żydów (Mt 27, 25)²⁰.

W sposób szczególny widzimy Jezusa jako ofiarę prześlągalną w Ewangelii św. Łukasza. To właśnie tutaj Ewangelista przedstawia Pana jako ofiarę za grzechy ludu złożoną w święto Jom Kippur. Księga Kapłańska podpowiada, iż arcykapłan sprawujący liturgię w święto Jom Kippur winien przywdziać podczas obrzędu prześlągalania białą lnianą szatę (Kpł 16, 4). Podobną sytuację spotykamy, kiedy Herod Antypas każe ubrać Jezusa w lśniący biały płaszcz (Łk 23, 11)²¹ i odesłać do Piłata. W tradycji żydowskiej arcykapłan sprawujący liturgię prześlągalną zmieniał szaty trzykrotnie. W pierwszej kolejności, sprawując oficjum, zakładał uroczystą szatę z bisioru, następnie dokonywał obrzędu obmycia (ablucji), zakładał szaty złociste, a po złożeniu ofiary obmywał ręce oraz stopy i przywdziewał szatę białą. Analogiczna sytuacja nastąpiła w przypadku Jezusa, który sam stając się ofiarą prześlągalną, również zmienia szaty. W sposób symboliczny można porównać, iż biała szata otrzymana od Heroda utożsamia Jezusa z arcykapłanem, a czerwony płaszcz z królem (Mk 15, 17). Warto również wspomnieć, że drwiny i zelżywości, które spadają na Pana, utożsamiają Go z kozłem ofiarnym wypędzonym na pustynię. Skalane przez grzech zwierzę było również obiektem drwin i wszelkich nieprzyjemności, po czym wypędzono je z miasta i strącano z góry. Przypomnijmy, iż ów kozioł ofiarny zastępował człowieka grzesznego, z którego drwiono i wyśmiewano się²².

¹⁹ E. Zawiszewski, *Dzień Pojednania według przekazów biblijnych*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 12 (1965), z. 1, 11–21.

²⁰ J. Klinkowski, *Proces Jezusa. Historia i teologia*, Wrocław 2013, 81.

²¹ F. Mickiewicz, dz.cyt., 516.

²² R.E. Brown, *The Death of the Messiah, Vol. I: From Gethsemane to the Grave: A Commentary*

Należy zaznaczyć, że Ewangelista Łukasz niemal od samego początku proklamuje rolę Jezusa jako ofiary prześlągalnej, rozumianej na wzór kozła ofiarnego. Juź w Nazarecie Jezus zostaje pojmany przez tłum, który chce go strącić ze stoku góry (Łk 4, 29), jednak Panu udaje się przejść pośród oprawców i oddalić się. Święty Łukasz daje jasno do zrozumienia, że prześlągalna ofiara Jezusa rozpoczęła się juź w Nazarecie, a dokonała na wzgórzu Czaszki, gdzie wygnany z Jerolimy i wyśmiany Pan oddał życie za grzechy ludu.

Należy również zwrócić uwagę na modlitwę Jezusa na krzyżu. Ewangelista Marek wspomina to wydarzenie, przytaczając słowa Pana *Eloi, Eloi, lema sabachthani* (Mk 15, 34). Ta krótka modlitwa przypomina modlitwę zanoszoną przez arcykapłana składającego właśnie ofiarę.

Temat ofiary Jezusa złożonej za grzechy ludu można dostrzec w Ewangelii św. Jana, który posługując się Kajfaszem – przewodniczącym Sanhedrynu – wkłada w jego usta słowa mówiące o śmierci jednego człowieka zamiast całego narodu, dodając przy tym, że jest to lepsze rozwiązanie (J 11, 49). Słowa Kajfasza pojawiają się w momencie aresztowania Jezusa. Zatem należy zauważyć, iż arcykapłan nieświadomie proklamuje fakt, że Jezus stał się ofiarą prześlągalną za cały naród, warto bowiem poświęcić jednego niż wszystkich²³.

7. JEZUS JAKO KRÓL

W osobie Jezusa Chrystusa wypełnia się podwójne oczekiwanie mesjańskie. Jest On utożsamiany jako Mesjasz Arcykapłan oraz Mesjasz Król²⁴. Podczas procesu Poncjusz Piłat pozwala, by zebrany lud podjął decyzję, który z więźniów ma zostać uwolniony. W przypadku Jezusa, namiestnik rzymski dodaje, że jest On zwany Mesjuszem (Mt 27, 17). W tym momencie lud staje przed ważnym wyborem. Reprezentantem ziemskiego królestwa, opartego na przemocy i grzechu, jest Barabasz, a królestwa Bożego, w którym panuje miłość i sprawiedliwość, Jezus z Nazaretu. Jeszcze dosadniej kwestię wyboru, przed którym staje lud, przedstawia św. Jan Ewangelista. W opisie procesu konsekwentnie przedstawia Jezusa jako króla, który w swoim uniżeniu przejmuje władzę nad światem. W sposób najbardziej dosadny posłannictwo Jezusa objawia się podczas przesłuchania u prefekta Judei, kiedy padają słowa: *Jestem królem* (J 18, 37). Można dopatrywać się tu podobieństwa do objawienia Boga w krzewie gorejącym, który przedstawia się w słowach: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה – *Jestem, Który Jestem* (Wj 3, 14). Kiedy Piłat ponownie stawia lud przed wyborem Barabasza lub Króla żydowskiego, lud wybiera zbrodniarza i przedstawiciela królestwa tego świata, a Jezus zostaje skazany na śmierć (J 18, 39–40)²⁵.

on the Passion Narratives in the Four Gospels. Vol. II: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels, London–New York 2008, 123.

²³ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987, 165.

²⁴ *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada*, red. P. Muchowski, Kraków: 1996, 34.

²⁵ P. Łobuda, *Jezus jako król w czwartej Ewangelii. To Ty powiedziałeś, że jestem królem (J 18,37)*, *Seminare. Poszukiwania Naukowe* 24 (2007), 83–94.

Intronizacja Jezusa na króla przebiega inaczej, niż można sobie wyobrazić. Chrystus otrzymuje koronę cierniową, symbol władzy pochodzącej nie z tego świata oraz purpurowy płaszcz symbolizujący królewskie odzienie (J 19, 2). Poza tym królewskie *homagium*, które w przypadku Chrystusa polega na biciu, opluwaniu i wyśmiewaniu, również odbiega od przyjętych standardów. To, co w ziemskim królestwie odbierane jest jako obelżywość, w królestwie niebieskim przyjmuje się jako uwielbienie i chwałę. Królewskość odzianego w purpurę Jezusa objawia się w słowach: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος (J 19, 5), wygłoszonych przez reprezentanta Imperium Rzymskiego; jest to odpowiednik panowania Syna Człowieczego. Mamy tu do czynienia z dwuznacznością greckiego terminu ἐκάθισεν, który tłumaczony w znaczeniu nieprzechodnim czasownika odnosił się będzie do Piłata, który zasiada na trybunale, jednak jeśli użyjemy znaczenia przechodniego, wówczas ἐκάθισεν będzie oznaczał Jezusa, który został posadzony na tronie (J 19, 13)²⁶.

Z ludzkiego punktu widzenia należy zauważyć, że krzyż Chrystusa jest jedynie narzędziem karni i przyczyną śmierci. Jednak rozpatrując tę kwestię od strony teologicznej, nie sposób pominąć faktu, że krucyfiks to przede wszystkim tron i miejsce królowania Jezusa Chrystusa. Dzięki krzyżowi Syn Boży został wywyższony nad ziemię. Namacalnym tego faktem jest wzgórze Golgoty, dzięki któremu Jezus staje się bardziej widoczny oraz z wysokości krzyża może objąć swoim wzrokiem całą Jerozolimę przejmując w sposób symboliczny panowanie nad Miastem Dawidowym²⁷.

Na uwagę zasługuje jeszcze jedna kwestia. Żołnierze po ukrzyżowaniu dzielą szaty Jezusa na cztery części. Zgodnie z przekazem Ewangelii Janowej, Jezusa przyprowadzono na miejsce karni w płaszczu purpurowym i to właśnie ten płaszcz podzielono. Jest to czynność symboliczna, odnosząca się do podziału na świat ziemski i niebiański. Naród żydowski oczekiwał mesjasza politycznego, który zwalczy rzymskiego okupanta i zagwarantuje wolność Izraelowi. Nie oczekiwał mesjasza, którego misja polegać będzie wyłącznie na głoszeniu pokoju i miłości. Święty Jan prezentuje piękną scenę, kiedy purpurowa szata, symbolizująca władzę tego świata, jest zerwana z Jezusa, który pozostaje w białej lnianej szacie, symbolizującej odzienie arcykapłana składającego ofiarę w świątyni w Dniu Pojednania – Jom Kippur²⁸. Nie sposób nie dostrzec przepięknej symboliki, którą można odczytać z dwóch szat Jezusa. Z jednej strony rozrywany na części purpurowy płaszcz, obrazujący rozdarcie tego świata przez grzech, z drugiej zaś biała i nieskazitelna tunika, która staje się symbolem zjednoczenia Kościoła ze swym Oblubieńcem, Najwyższym Kapłanem i Królem. Z teologicznego punktu widzenia, to właśnie o tę szatę rzucono los. To nie człowiek wybiera, lecz Bóg. Człowiek może jedynie podporządkować się woli Boga bądź ją odrzucić. Zatem biała szata Pana staje się symbolem wolności i osobistego wyboru człowieka. O wielkim i bogatym symbolizmie szat Jezusa poucza legenda wywodząca się z Kościoła gruzińskiego²⁹.

²⁶ E. Szewc, *Symboliczne znaczenie notatki chronologicznej w J 19,14*, Zeszyty Naukowe KUL 21 (1978), nr 3–4, 10–18.

²⁷ J. Klinkowski, dz.cyt., 84–85.

²⁸ B. Szezebanowicz, *Moda w Biblii. Odzież, obuwie, nakrycia głowy, fryzury oraz kosmetyki i ozdoby*, Kraków 2011, 95.

²⁹ Tradycja mówi, że przy ukrzyżowaniu Jezusa obecny był pewien Żyd o imieniu Elioz. To wła-

8. ZDRADA JUDASZA

Dopuszczając się zdrady, Judasz Iskariota może być interpretowany jako Anioł Śmierci – ten, który objawia się zgodnie z Bożą zapowiedzią podczas Paschy w przeddzień wyjścia z Egiptu (Mdr 18, 5)³⁰. Apostołowie byli poddawani próbie wiary, przed którą stawiał ich Jezus chociażby w Kafarnaum. Z kart Ewangelii Janowej łatwo wywnioskować, że Pan miał wątpliwości jedynie co do Judasza. Można to odnaleźć w słowach, które skierował do uczniów, wspominając, że jeden z nich jest diabłem (J 6, 70). Ostateczna próba wiary Judasza następuje podczas Ostatniej Wieczerzy. Jest ona symbolicznie przedstawiona poprzez gest podania Apostołowi zanurzonego w misie chleba. Można porównać ten gest z wyborem pierwszych rodziców, którzy zamiast życia w harmonii z Bogiem wybrali owoc zagłady i grzechu (Rdz 3, 6), podobnie i Judasz, zamiast wybrać miłość i wieczną radość u boku Syna Człowieczego, wybrał zdradę Syna Bożego. Ewangelieści zgodnie wspominają, że w momencie, gdy w Judasza wstąpił Szatan zawładnął nim grzech (J 13, 27; Łk 22, 3). W tym miejscu warto wspomnieć, że sam Jezus również musiał dokonać wyboru, gdy był kuszony przez Szatana podczas przebywania na pustyni (Łk 4, 3–4). Można stwierdzić, że w tym momencie rozpoczęła się krwawa ofiara baranka, który miał ponieść śmierć i zmartwychwstać, odkupując wszystkich ludzi. Jezus – Baranek jest nabyty za sumę trzydziestu srebrników, dokładnie tyle, ile należało zapłacić za zwykłego niewolnika (Wj 21, 32). Dla Judasza przychodzi jednak moment opamiętania, gdyż – w sposób bardzo porywczy – zwraca pieniądze arcykapłanowi, który wziął je ze skarbca świątynnego (Mt 27, 5). Jak wiadomo, kapłani żydowscy kupują za nie pole, które ma być przeznaczone do grzebania cudzoziemców. Jest to bez wątpienia gest mający w sposób symboliczny odkupić winy Żydów za niesprawiedliwie przelaną krew.

Judasz wypełnia posługę Anioła Śmierci, wydając Syna Człowieczego pocałunkiem (Łk 22, 47)³¹. W Ewangelii Jana pojmanie Pana odbywa się w nieco innych okolicznościach. Strażnicy oraz kohorta przybywają po Jezusa wiedzeni przez Judasza. Zapytanie Jezusa o okoliczności przybycia wzbudza w Piotrze chęć obrony mistrza, co apostoł uwydatnia poprzez odcięcie ucha jednemu z żołnierzy o imieniu Malchos. Wszystko to następuje w ogrodzie Getsemani. Mówiąc o zdradzie Judasza, należy odnieść się do Księgi Rodzaju, zdrada i grzech pierwszych rodziców bowiem odbywa się w ogrodzie, podobnie jak zdrada Judasza. Trzeba jednak pamiętać, że

śnie jemu powierzono szatę Jezusa, którą ukrył w Mcchecie w Iberii, jako cenną relikwię. Szatę odnaleziono w IV w. Zgodnie z tradycyjnym przekazem zawartym w *Nawróceniu Kartlii*, odnalezione relikwie uznano za oryginalne szaty, które Chrystus miał na sobie w czasie chrztu w Jordanie oraz podczas przemieniania na górze Tabor. Zgodnie z przekazem ową szatę własnoręcznie utkała Maryja, Matka Jezusa, prezentując w ten sposób symbol trwałości i jedynej właściwej wspólnoty – tej spod krzyża na Golgocie. Tradycja Kościoła Wschodniego żywo utrzymuje, że Maryja posługiwała w Świątyni Jerozolimskiej. Możliwe również, że miała do czynienia z wyrobem szat liturgicznych przeznaczonych dla kapłanów. Osoby odpowiedzialne za tę czynność musiały utrzymywać stałą czystość, dlatego szaty wykonane dla Jezusa stają się w ten sposób symbolem świętości.

³⁰ B. Poniży, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000, 80.

³¹ F. Mickiewicz, dz.cyt., 482.

skutek zdrady Apostoła przynosi zupełnie inny efekt niż w przypadku pierwszych rodziców, ich gest owocuje bowiem grzechem i cierpieniem, natomiast czyn Judasza staje się drogą do odkupienia i uświęcenia. Chrystus ponosi śmierć na krzyżu, po czym zostaje pochowany w ogrodzie (J 19, 41), który w tym przypadku nie staje się świadkiem grzechu, lecz nowego życia.

Zdradę Judasza można odnieść do perykopy Izajasza, który słowo *paradidonai* (wydać) odnosi do Boga mówiącego o swoim Słudze, który zostanie wydany za grzechy ludzi (Iz 53, 12). Mimo że Ewangeliści widzą zdrajcę w Judaszu, to jednak wiedzą, że wydanie Pana musiało nastąpić. Można zatem powiedzieć, że zdrajca Jezusa nieświadomie wypełnił decyzję Boga, co jednak nie zwalnia go z odpowiedzialności za niegodziwy czyn. Sam Jezus mówi, że Jego odejście zostało już wcześniej postanowione, jednak *biada temu*, który się do tego przyczynił (Łk 22, 22; Mk 14, 21; Mt 26, 24)³².

9. ZAPARCIE SIĘ PIOTRA

Od momentu powołania Piotra aż do śmierci Jezusa, pierwszy z Apostołów widzi w Chrystusie mesjasza politycznego. Dobitym tego przykładem jest moment, gdy Piotr podczas pojmania w ogrodzie Getsemani dobywa miecza, odcinając ucho słudze arcykapłana o imieniu Malchos, chcąc w ten sposób przywrócić królestwo Izraela mieczem, nie zaś miłością (J 18, 10). Apostoł nie ma wówczas zdolności rozpoznania królestwa światła, które przynosi Jezus, nadal pozostaje w realiach świata codziennego³³. Z zapalem Piotra można się też spotkać w Wieczerniku, gdy z całą stanowczością Apostoł deklaruje, że jest w stanie oddać życie ze swego Mistrza (J 13, 37–38). Jezus ponownie uspokaja ucznia, wypowiadając słynne słowa o trzykrotnym zaparciu nim zapieje kogut (J 13, 38). Nawiązując to tego tekstu, warto zauważyć, że Jezus odwołuje się tu do formuły zawartej w modlitwie pierwszego błogosławieństwa w Talmudzie Babilońskim: *Bądź pochwalony, Panie, Boże nasz, Królu świata, za to, że dałeś kogutowi (szechwi) zdolność odróżniania dnia od nocy*. Z tych słów łatwo wywnioskować, że kogut jest obdarowany zdolnością odróżnienia nocy od dnia, ciemności od światłości. Jest on zatem zwiastunem światła. Piotr Apostoł nie miał jeszcze takiej zdolności. Tkwi on nadal w ziemskim królestwie i nie potrafi dostrzec królestwa niebieskiego, które miał u swego boku w osobie Syna Człowieczego. Pierwszy z apostołów pragnie walczyć o królestwo ziemskie, dobywając miecza przy aresztowaniu Jezusa. Jednak Pan kieruje ku niemu polecenie, aby schował miecz do pochwy (J 18, 11), chce bowiem dać do zrozumienia, aby wraz z orężem Piotr schował ambicje polityczne. Przyszedł bowiem czas na złożenie ofiary, czyli wypicia przygotowanego przez Ojca kielicha męki (J 18, 11)³⁴.

³² F. Gryglewicz, *Znaczenie Jezusowej męki w ujęciu św. Łukasza*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 17 (1970), z. 1, 31–42.

³³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 13–21*, Częstochowa 2010, 100.

³⁴ V. Loupan, A. Noel, *Śledztwo w sprawie śmierci Jezusa*, Kraków 2010, 233.

Warto wspomnieć, że tradycja żydowska przewidywała w czasie wieczerzy paschalnej wypicie czterech kielichów wina, piąty zaś miał szczególne znaczenie. Wierzano, że piąty jest kielichem Eliasza, uważano bowiem, że to właśnie ten prorok zwiastuje Mesjasza, którego wszyscy oczekiwali. Jezus nadaje tej tradycji zupełnie nową symbolikę. Piąty kielich wieczerzy paschalnej to naczynie wypełnione Jego krwią, która spływa z przebitego na krzyżu boku. Wydaje się jednak, że Piotr nie jest skory do wzięcia udziału w tym „kielichu”. Jest mu bardzo trudno dostrzec światłość Syna Bożego, dlatego woli pozostać przy wąłym płomieniu ogniska na dziedzińcu arcykapłańskim (J 8, 12). Już wcześniej Apostoł nie był w stanie przyjąć zapowiedzi cierpienia, którego ma dostąpić Mesjasz Pan, za co został zganiony przez Jezusa, który używając mocnych słów nazwał apostoła szatanem, którego myśli są jedynie ludzie, nie zaś boże, jak oczekuje Chrystus (Mt 16, 23). Piotr wydaje się niezwykle opornym uczniem, również nie potrafi bowiem pojąć gestu obmycia nóg podczas Ostatniej Wieczerzy (J 13, 7–8), nadal tkwi w ten sposób przy królestwie ziemskim i jego hierarchii.

Należy zauważyć, że podczas procesu Jezusa toczy się równoległy proces Piotra Apostoła. Podobnie jak Chrystus otrzymuje pytania od Sanhedrynu czy Piłata, podobnie proces pierwszego z apostołów wypełniony jest pytaniami. Pierwsze z nich w czasie, gdy Pan trafia przed Sanhedryn. Wówczas odzwierna pyta Piotra, rozpoznając w nim ucznia Jezusa (J 18, 17). Drugie pytanie pada z ust zgromadzonych wokół apostoła strażników i sług grzejących się przy ogniu (J 18, 25). Ostatnie trzecie pytanie otrzymuje Piotr od krewnego sługi arcykapłana, sługi, któremu odciął ucho w Ogrodzie Oliwnym (J 18, 26). Trzecie pytanie i zarazem trzecie zaparcie się Mistrza powoduje, że w sposób symboliczny wraca do Piotra chęć walki o polityczne wpływy tego świata³⁵.

W trakcie przesłuchania u Piłata, Jezus odrzuca potrzebę walki, mówi jasno i wyraźnie o swoim Królestwie, które nie jest z tego świata, dodaje, że gdyby było inaczej, wówczas Jego słudzy nie pozwoliliby na wydanie swego mistrza Żydom (J 18, 36). W ten sposób Jezus daje do zrozumienia, że Jego Apostołowie nie będą o Niego walczyć, na wzór wojujących za cesarza legionistów, zatem królestwo Chrystusa nie jest ziemskim potrzebującym podboju obszarem, lecz jest królestwem prawdy. Piłat więc zadaje słynne pytanie o prawdę: *Cóż to jest prawda?* (τί ἐστιν ἀλήθεια) (J 18, 38). To pytanie wydaje się oczywiste dla każdego, kto chce poznać Jezusa. Prawda jest bowiem planem, jaki dobry Bóg ma wobec świata. Punktem centralnym owego planu jest życie wieczne. Jest to nieustanne spotykanie się, wychodzenie sobie naprzeciw zarówno od strony Boga, jak i człowieka. Rola Boga jest tu dużo bardziej istotna, gdyż to On składa w ofierze swojego Syna. Robi to tylko po to, aby człowiek mógł odzyskać utracony dar, czyli życie³⁶.

Warto zwrócić uwagę w kompozycji Ewangelii Janowej na dwa paralelizmy. Pierwszy to scena powołania uczniów (J 1, 35–51), drugi to moment pojmania i proces Jezusa (J 18, 1–19, 24). W pierwszej scenie Jezus kieruje do uczniów zapytanie:

³⁵ I.H. Marshall, *The Gospel of Luke. A commentary on the Greek Text, Grand Rapids 1978*, 820–823.

³⁶ J. Klinkowski, *Proces Jezusa. Historia i Teologia*, dz.cyt., 69–71.

Czego szukacie? (τί ζητεῖτε), następnie zaś to uczniowie pytają Jezusa: *Gdzie mieszkaś?* (ποῦ μένεις). W drugiej scenie to Jezusa, wychodząc naprzeciw oprawcom, pyta: *Kogo szukacie?* (Τίνα ζητεῖτε), a Piłat w czasie trwania procesu zadaje pytanie Jezusowi: *Skąd Ty jesteś?* (Πόθεν εἶ σύ). Obie przytoczone sceny bez wątplenia są przepełnione swego rodzaju teofanią Jezusa, który w ten sposób objawia się jako Syn Boży i Król³⁷.

10. ROLA NIEWIASTY (ΓΥΝΗ) W WYDARZENIACH PASYJNYCH JEZUSA

Zarówno Synoptycy (Mt 27, 55–56; Mk 15, 40; Łk 23, 49) jak i św. Jan Ewangelista (J 19, 25) są zgodni co do faktu, że pod krzyżem Pana były obecne kobiety. Warto zauważyć, że Ewangelie wyszczególniają je z imienia. Wśród nich mamy Matkę Jezusa, Maryję. W języku greckim św. Jan używa wobec niej terminu γυνή co w tłumaczeniu na język polski oznacza „niewiasta” lub „kobieta”. Z pierwszym z wymienionych można spotkać się w opisie wesela w Kanie Galilejskiej (J 2, 4), z drugim zaś – we fragmencie nazywanym testamentem z krzyża (J 19, 26). Należy zaznaczyć, że w dwóch wyżej wymienionych fragmentach Ewangelista podkreśla rolę i pozycję Maryi jako Matki Bożej, ale też Matki i szczególnej Opiekunki Kościoła³⁸.

Warto zastanowić się, dlaczego Jezus nie kieruje wobec Maryi zwrotu „mamo”. Wydaje się to oczywiste w relacji syn – matka, zwłaszcza że św. Jan pisze otwarcie, iż Maryja jest Matką Jezusa. Również Chrystus sam mówi o jedności z Ojcem (J 10, 30). Taka teologia wynika z faktu, że w środowisku efeskim, gdzie powstała Ewangelia Janowa, żywo propagowano kult bogini Artemidy. Zatem, stawiając na równi Syna i Matkę oraz Syna i Ojca, można było spodziewać się przeniesienia czci należnej Ojcu i Synowi również na Matkę, czyniąc ją równą Bogu? Odpowiedzi należy szukać w Księdze Rodzaju (Rdz 3, 15), gdzie spotykamy określenie ἡ αἰή, które zostało przetłumaczone przez autora LXX jako τῆς γυναικὸς. Autor Księgi odniósł ten termin do Ewy, pierwszej matki, która nie tylko jest reprezentantką całego rodzaju ludzkiego, ale również symbolem wypatrywania przyszłego zwycięstwa nad złem, objawionego w pełni w osobie Maryi (Protoewangelia)³⁹. To jest najistotniejszy sens teologicznej pozycji Matki Jezusa u św. Jana. Słowa Maryi podczas wesela w Kanie Galilejskiej odnoszące się do uczynienia wszystkiego co powie Jezus (J 2, 5), są niczym polecenie Mojżesza, który jako pośrednik między Bogiem a człowiekiem w nadawaniu prawa mówi do ludu: כָּל אֲשֶׁר-דִּבֶּר יְהוָה אֲנֵנִי – *Wszystko co powiedział JHWH, uczynimy* (Wj 19, 8)⁴⁰. Maryja jest reprezentantką ludz-

³⁷ A. Jankowski, *Teologiczne aspekty pasji wg św. Jana*, w: tenże, *Rok liturgiczny w świetle Biblii*, Kraków 1993, 428–432.

³⁸ I. de la Potterie, dz.cyt., 96.

³⁹ Zob. B. Poniży, *Niewiasta – wizja autora Protoewangelii (Rdz 3,15) i autora Apokalipsy (Ap 12)*, w: *Duch i oblubienica mówią: Przyjdź, Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 346–364.

⁴⁰ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 299.

kości, poczynając od Ewy aż do dzisiaj⁴¹. To właśnie Ona jest tą, która prosi o rozpoczęcie dzieła zbawienia. Ten wielki gest Maryi obejmuje wszystkich ludzi z każdego pokolenia, narodowości i języka zarówno tych, którzy żyli przed Chrystusem, jak i tych, którzy w obecnych czasach, klękając do modlitwy, proszą o „wino”, czyli zbawienie. Jednak zatrzymując się jedynie na obrazie Matki Bożej postrzeganej z perspektywy, obraz Maryi jest niepełny, dlatego św. Jan przywołuje jeszcze drugą scenę, w której widzimy cierpienie Matki pod krzyżem. Właśnie wówczas padają znamienne słowa, w których Jezus oddaje Maryi Jana na syna (J 19, 26). Po raz kolejny Ewangelista podkreśla rolę Maryi jako Matki Chrystusowej. Warto rozważyć również słowa Pana skierowane do ucznia: *Oto Matka twoja* (J 19, 27). Jest to wzorzec odnoszący się do Maryi jako matki wszystkich ludzi wierzących. Maryja jest reprezentantką ludzkości przed Bogiem, gdyż w sposób duchowy została nam dana za Matkę. Wszystko to ma sens tylko i wyłącznie z względu na osobę Jezusa. Widać, że ludzie należący do środowiska Janowego przykładali wiele starań, aby w sposób właściwy i zrozumiały przedstawić rolę Matki Jezusa w dziele zbawienia. Historia podpowiada, że właśnie w Efezie w 431 r. po Chr., najprawdopodobniej w miejscu, gdzie redagowano teksty Ewangelii Janowej, zebrali się ówcześni przedstawiciele Kościoła, aby uzgodnić rolę Maryi w Kościele. To właśnie w Efezie ogłoszono dogmat, że Maryi należy się tytuł Matki Bożej.

Święty Jan pisze, że „obok krzyża Jezusa (παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ) stały Matka Jego” [...] (J 19, 25). Należy zwrócić uwagę na słowo *παρὰ*, czyli „obok”. W języku greckim przysłówka *παρὰ* używa się zawsze w stosunku do osoby, jednak w tym przypadku mamy do czynienia z użyciem wobec przedmiotu. Nie ma najmniejszych wątpliwości, że przedmiotem tym jest krzyż Jezusa, obok którego stała „Jego Matka”⁴².

Warto zauważyć, że słowa Jezusa wypowiedziane z krzyża zostają przez św. Jana wzmocnione formułą *ἴδε – oto*. W identyczny sposób Jan Chrzciciel objawia boskość Jezusa, mówiąc: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ – Oto Baranek Boży* (J 1, 29). Wydaje się, że Ewangelista zaznacza w ten sposób rolę Maryi w dziejach zbawienia, Matka Jezusa bowiem przedstawiona jako *γυνή* – (*niewiasta*) bierze czynny udział poprzez wewnętrzne cierpienie i nieustanne trwanie przy Jezusie w składanej przez Niego ofierze. W ten sposób proces zbawczy zamyka się z całością, poczynając od wcielenia, poprzez dar słowa, czyli Ewangelii, aż po krzyż i bijący z niego blask tryumfalnego zmartwychwstania.

Na koniec warto wspomnieć o ostatnim zdaniu, które pada w tzw. testamentie z krzyża. Święty Jan informuje, że od tego momentu zabrał do siebie Maryję (J 19, 27). Owe wzięcie do siebie Maryi (*ἔλαβεν εἰς τὰ ἴδια*) Matki Jezusa kryje w sobie dwojaką symbolikę. Od strony historycznej uczeń spod krzyża bierze Maryję do siebie, słowem przygarnia ją pod swój dach. Z drugiej jednak, teologicznej strony, Maryja zostaje przygarnięta do wspólnoty tworzącego się Kościoła⁴³. Idąc

⁴¹ I. de la Potterie, dz.cyt., 216.

⁴² F. Gryglewicz, „Niewiasta” i „uczeń, którego miłował Jezus”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 14 (1967), z. 1, 39–48.

⁴³ M.S. Wróbel, *Antyjudaizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin: 2005, 163.

dalej widzimy w Maryi Matkę wspólnoty wszystkich wierzących. Niejako Maryja traci fizycznie Syna, zyskuje jednak rzeszę tworzących Kościół córek i synów. Warto odwołać się tu do mistycznego uniesienia autora Apokalipsy, który opisuje znak na niebie w postaci niewiasty obleczonej w słońce i księżyc, mającej koronę z gwiazd na głowie (Ap 12, 1). Symbol dwunastu gwiazd odnosi się do dwunastu pokoleń Izraela i dwunastu Apostołów. Można zatem stwierdzić, że Maryja jest Tą, która dzięki ofierze swego Syna pomaga w osiągnięciu zbawienia tym, którzy oczekiwali Chrystusa w Starym Testamencie. Maryja również jest drogowskazem dla tych, którzy świadczą o jej Synu w Nowym Testamencie. Wart zauważenia jest fakt, że w Ewangelii wg św. Jana nie wymienia imienia „Maryja”. Jej prawdziwym imieniem staje się tytuł Niewiasta (γυνή), który otrzymuje od swojego Syna.⁴⁴

11. PODSUMOWANIE

Proces Jezusa, jak i Jego męka, śmierć oraz chwalebne zmartwychwstanie były zapowiadany przez proroków wydarzeniem, mającym przynieść ludziom zbawienie i odkupienie. Profetyczne przesłanie Starego Testamentu zostało źle odczytane przez Żydów, którzy wyczekując Mesjasza, bardziej spodziewali się Mesjasza Cierpiącego na wzór sługi JHWH u Izajasza i eschatologicznego Syna Człowieczego z Księgi Daniela. Sam Jezus, mając pełną świadomość swej misji, uczulał uczniów przed tym, co nieuniknione. Świadectwem tego są trzy zapowiedzi męki i zmartwychwstania zamieszczone w Ewangelii wg św. Marka (Mk 8, 31–33; 9, 30–32; 10, 32–34). Nie sposób pominąć w tym miejscu faktu, że męka i śmierć Chrystusa miały charakter celowy. Jezus miał przywrócić człowiekowi utraconą godność i świętość, czego dokonał, oddając życie na krzyżu. Jak uczy św. Paweł Apostoł, powinniśmy umierać razem z Chrystusem, aby potem mieć życie w Nim (Rz 6, 8). Jezus, oddając życie za człowieka w sposób całkowicie dobrowolny, zmył z niego zamię grzechu pierwotnego, dzięki czemu grzeszni ludzie stali się na powrót dziećmi Bożymi.

Teologia widzi w męce i śmierci Jezusa bogatą symbolikę opartą na Starym Testamencie i tradycji. Tak więc w pierwszej kolejności Chrystus jest przede wszystkim Barankiem ofiarnym. Symbolika baranka pokrywa się z tradycją żydowską, w porze konania i śmierci Jezusa na krzyżu, w świątyni jerozolimskiej składano bowiem baranki w związku z nadchodzącą Paschą. Święty Jan Chrzciciel zapowiedział Jezusa jako Baranka, który przyszedł, aby zgładzić grzechy świata (J 1, 29). Ukazuje Go w ten sposób jako prowadzonego na zabicie, który w milczeniu godzi się na swą ofiarę. Jezus staje się więc Barankiem Paschalnym, który symbolizuje odkupienie Izraela w czasie rozpoczynającej się Paschy (KKK 608). Jezus przyjmuje również symbolikę ofiary przebłagalnej, mającej na celu zgładzić grzech i ujarzmić gniew Boży.

⁴⁴ J. Klinkowski, dz.cyt., 74–76.

Przesłania teologiczne każą upatrywać Jezusa jako Króla. Oczywiście Jego królewskość odbiega znacznie od znanego modelu. Przede wszystkim – jak wspomina sam Pan – królestwo Jego nie jest z tego świata (J 18, 36). Jezus jest władcą królestwa Bożego, którego doświadczyć może tylko ten, kto w Niego uwierzył. Symbolicznym znakiem królowania Chrystusa jest płaszcz w purpurowym kolorze królewskim oraz korona cierniowa.

Nie byłoby krzyża bez zmartwychwstania. Ta elementarna tajemnica wiary chrześcijańskiej jest zarazem absolutną podstawą wiary w Jezusa. Przepowiedane przez samego Pana powstanie z martwych to również zapowiedź zmartwychwstania wierzących, które ma nastąpić na końcu czasów. Tajemnica zmartwychwstania Chrystusa skupia się na pustym grobie, jedynym świadku tego przełomowego momentu. Oczywiście bezpośrednimi świadkami powrotu do życia Pana są Maria Magdalena (J 20, 1) oraz Apostołowie (J 20, 19–23), którzy przekazali prawdę o zmartwychwstaniu Jezusa, będącą filarem wiary chrześcijańskiej.

BIBLIOGRAFIA

- Brown R.E., *The Death of the Messiah*, Vol. I: *From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. Vol. II: *From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, London–New York: Catholic Press Association Award for Biblical Studies 2008.
- De la Potterie I., *Maryja w tajemnicy przymierza*, tłum. z wł. A. Tronina, (ΘΕΟΤΟΚΟΣ 10), Warszawa: Wydawnictwo Promic 2000.
- De la Potterie I., *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, tłum. z wł. T. Kukułka, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006.
- Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1962.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. z fr. M. Goszczyńska, (Seria: Człowiek i Jego Cywilizacja), Łódź: Wydawnictwo Łódzkie 1987.
- Gryglewicz F., „Niewiasta” i „uczeń, którego miłował Jezus”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 14 (1967), z. 1, 39–48.
- Gryglewicz F., *Znaczenie Jezusowej męki w ujęciu św. Łukasza*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 17 (1970), z. 1, 31–42.
- Jankowski A., *Teologiczne aspekty pasji wg św. Jana*, w: A. Jankowski, *Rok liturgiczny w świetle Biblii*, Kraków 1993, 428–432.
- Katolicki komentarz biblijny*, red. Brown R.E., Fitzmyer, J.A., Murphy R.E., tłum. z ang. zespół, Warszawa: Vocatio 2001.
- Kasper W., *Jezus Chrystus*, tłum. z niem. B. Białecki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1983.
- Klinkowski J., *Proces Jezusa. Historia i teologia*, Wrocław: TUM 2013.
- Lemański J., *Cierpienia „sługi Boga” typem zbawczej pasji Chrystusa*, *Verbum Vitae* 1 (2002), 75–101.
- Loupan V., Noel, A., *Śledztwo w sprawie śmierci Jezusa*, tłum. z fr. W. Szymon, Kraków: Wydawnictwo M 2010.
- Łobuda P., *Jezus jako król w czwartej Ewangelii. To Ty powiedziałeś, że jestem królem (J 18,37)*, *Seminarium. Poszukiwania Naukowe* 24 (2007), 83–94.
- Malina A., *Ewangelia według świętego Marka, rozdziały 1, 1–8, 26*, Częstochowa: Wydawnictwo Edycja Świętego Pawła 2013.
- Marshall I.H., *The Gospel of Luke. A commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1978.

- Mędała S., *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 13–21*, Częstochowa: Wydawnictwo Edycja Świętego Pawła 2010.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1–11*, Częstochowa: Wydawnictwo Edycja Świętego Pawła 2011.
- Paciorek A., *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000.
- Poniży B., *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza 2000.
- Poniży B., *Niewiasta – wizja autora Protoewangelii (Rdz 3,15) i autora Apokalipsy (Ap 12)*, w: *Duch i oblubienica mówią: Przyjdź, Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001: Vocatio, 346–364.
- Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada*, red. P. Muchowski P., Kraków: Wydawnictwo The Enigma Press 1996.
- Sambora D., *Pierwsza zapowiedź Męki i Zmartwychwstania Jezusa w ujęciu Łukasowym*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 26 (2018), nr 2, 77–93.
- Siniscalco P., *Starożytne Kościoły Wschodnie. Historia i literatura*, Kraków 2013.
- Stasiak S., *Komentarz do Dziejów Apostolskich, Listu do Rzymian, 1–2 Listu do Koryntian i Listu do Galatów*, Poznań: Pallottinum 2014.
- Stern P., *Hasło: Azazel*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, tłum. z ang. praca zbiorowa, Warszawa 1996, 48–49.
- Szczepanowicz B., *Moda w Biblii. Odzież, obuwie, nakrycia głowy, fryzury oraz kosmetyki i ozdoby*, Kraków: Dehon Wydawnictwo Księży Sercanów 2011.
- Szewe E., *Symboliczne znaczenie notatki chronologicznej w J 19,14*, Zeszyty Naukowe KUL 21 (1978), nr 3–4, 10–18.
- Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań: Pallottinum 1990.
- Wróbel M.S., *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005.
- Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1969.
- Zawiszeński E., *Dzień Pojednania według przekazów biblijnych*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 12 (1965), z. 1, 11–21.

PASCHAL EVENTS OF JESUS IN LIGHT OF BIBLICAL TESTIMONIES

Summary

As we consider the trial of Jesus Christ, we must realize that in addition to the historical-scientific issues, we are primarily dealing with the theological dimension of the Savior's passion and death. The Evangelists see in the salvation events of Jerusalem and Golgotha concrete symbolism foreseen in the Old Testament, seeing in Jesus of Nazareth a living sacrifice, whose death and resurrection brought salvation to people. The aim of this article is to bring closer the rich theological symbolism, whose knowledge and understanding helps to see in Jesus Christ the sacrifice offered to God. The theological symbolism sees Jesus as the sacrificial Lamb or burnt sacrifice, and finally sees a king in him. The article also provides information on the role of women in the Paschal events with a special focus on Mary, Mother of our Lord.

The text aims to recall the most important mystery of the Christian faith, because it is thanks to the sacrifice of Jesus that every person has regained the dignity of a child of God and salvation redeemed by the blood of the Son of God.

Key words: theology, passion, history

Nota o Autorze

Przemysław KUBISIAK – doktorant Instytutu Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, absolwent Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie oraz Państwowej Szkoły Muzycznej w Tomaszowie Mazowieckim. Autor monografii *Rozważanie Księgi Jonasza* (Tarnów 2017), oraz kilku artykułów. Swoje zainteresowania koncentruje na zagadnieniach historii i archeologii biblijnej. ORCID: 0000-0002-6423-2033.

Kontakt e-mail: przemyslaw.k@icloud.com

KS. ADAM PAWLAK

Sekcja Historii Kościoła i Patrologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

NEFANDISSIMA LANGOBARDORUM GENS.
POCZĄTKI KOEGZYSTENCJI RZYMIAN I LONGOBARDÓW
NA PÓŁWYSPIE APENIŃSKIM
NA PODSTAWIE PISM GRZEGORZA WIELKIEGO

Słowa kluczowe: arianizm, barbarzyńcy, działalność misyjna, egzarcha Rawenny, Grzegorz Wielki, Italia, Longobardowie, papieństwo, schyłek starożytności, wielka wędrówka ludów

1. Wprowadzenie. 2. Grzegorza dążenie do pokoju. 3. Misja wśród Longobardów. 4. Obraz Longobardów w pismach Grzegorza Wielkiego. 5. Konkluzja

1. WPROWADZENIE

Początki historii Longobardów na Półwyspie Apenińskim były krwawe i bolesne dla mieszkańców Italii. Zaczął ją bowiem zbrojny najazd w 568 r., który był pierwszym aktem wieloletnich wojen, odtąd toczonych w tej części Cesarstwa Rzymskiego niemal nieprzerwanie aż do 774 r., kiedy to Karol Wielki podbił królestwo Longobardów¹. Celem niniejszego artykułu będzie przedstawienie pierwszych dziesięcioleci wspólnej historii Rzymian zamieszkujących Italię i przybyłych z północy Longobardów. Za materiał źródłowy posłużą pisma św. Grzegorza Wielkiego, papieża w latach 590–604, który był świadkiem rozwoju sytuacji od samego początku². Wiadomości dotyczące Longobardów znajduje-

¹ N. Christie, *The Lombards. The ancient Longobards*, The Peoples of Europe, Oxford–Malden 1998, 106. Najpełniejsze opracowania dziejów Longobardów w polskiej literaturze to: J. Strzelczyk, *Longobardowie. Ostatni z wielkiej wędrówki ludów. V–VIII wiek*, Warszawa 2014, oraz *Italia*, red. E. Tabaczyńska, *Kultura Europy wczesnośredniowiecznej 10*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980 – jest to opracowanie starsze, ale nadal istotne, zwłaszcza rozdział *Spoleczeństwo i gospodarka*, 149–274, autorstwa Karola Modzelewskiego.

² Grzegorz Wielki urodził się w Rzymie ok. 540 r.

my najliczniej w jego *Listach*³, a oprócz tego w *Dialogach*⁴ i w *Homiliach na Księgę Ezechiela*⁵. Ramy czasowe wyznaczone przez źródła to lata 568–604, czyli od pierwszego najazdu Longobardów do śmierci papieża. Uwaga jednak będzie skupiona głównie na okresie pontyfikatu, gdyż wcześniejsze wydarzenia są przez Grzegorza zaledwie sygnalizowane. Spojrzenie na historię rozwoju państwa Longobardów z perspektywy biskupa Rzymu mogłoby się wydawać niewystarczające, bo jednostronne, brak jednak aż do ok. połowy VII w. jakichkolwiek longobardzkich źródeł pisanych⁶. Za słowami papieża zresztą kryje się nie tylko jego subiektywne wrażenie, ale uczucia całego rzymskiego ludu zamieszkującego Italię, który w końcu VI w. był trapiiony różnymi nieszczęściami, do których w pierwszym rzędzie zaliczała się nieproszona wizyta germańskiego ludu z północy.

Artykuł składa się z następujących części: pierwsza jest przedstawieniem zdarzeń w porządku chronologicznym, z uwzględnieniem dążeń Grzegorza Wielkiego do zawarcia pokoju z Longobardami. Było to jego ciągłe pragnienie, widoczne od pierwszego do ostatniego roku urzędowania na Stolicy Piotrowej. *Listy* ujawniają wielorakość zabiegów i działań pokojowych papieża, walczącego o dosłowne przetrwanie Rzymu, o którego mury zadźwiewały miecze Longobardów w czasie jego pontyfikatu. Część drugą poświęcono sprawie działalności misyjnej wśród Longobardów. Papież Grzegorz, zapamiętany jako wielki misjonarz, nawracaniu tego ludu poświęcił stosunkowo mało uwagi, co jednak miało swe uzasadnienie – w kontaktach z Longobardami najpierw chodziło o pokój, a może raczej o przeżycie, a potem, owszem, również o misję. W trzeciej części zaś odtworzono Grzegorzowy obraz Longobardów, a mianowicie: jakimi słowami o nich mówił, jak traktował ich obecność w Italii, jak oceniał ich pod względem moralnym i jak ewoluowała jego postawa względem nich.

2. GRZEGORZA DĄŻENIE DO POKOJU

Niniejszy punkt będzie próbą uporządkowania chronologii istotnych wydarzeń związanych z Longobardami w omawianym okresie. Znajdujące się w źródłach informacje pozwalają, z pewnymi wprawdzie niewiadomymi, odtworzyć przebieg wydarzeń z lat 590–604. Nie obejmują jednak czasu poprzedzającego pontyfikat Grzegorza, z wyjątkiem pamiętnego najazdu z 568 r. Przewodnią myślą, spajającą

³ *S. Gregorii Magni Registrum Epistularum libri I–XVI*, wyd. D. Norberg, Corpus Christianorum Series Latina 140.140A, Turnholti 1982 (dalej jako *RegEp.*).

⁴ Gregorius Magnus, *Dialogi de uita et miraculis Patrum Italicorum*, wyd. A. De Vogüé, Sources Chrétiennes 251.260.265, Paris 1978–1980 (dalej jako *Dial.*).

⁵ *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, wyd. M. Adriaen, Corpus Christianorum Series Latina 142, Turnholti 1971 (dalej jako *HomEz.*).

⁶ Zob. K. Modzelewski, *Spółczesność i gospodarka*, w: *Italia...*, dz.cyt., 179. Odnoszą się do tego okresu źródła późniejsze, np. najważniejsze dzieło longobardzkiego autorstwa, spisane w VIII w.: *Pauli Historia Langobardorum*, wyd. L. Bethmann i G. Waitz, Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX, Hannoverae 1878.

politykę Grzegorza względem Longobardów, było jego nieustanne dążenie do pokoju, który stanowił sprawę życia i śmierci dla osłabionej Italii.

Najazd z 568 r. był wydarzeniem przełomowym i wiekopomnym dla Italii, a nawet dla całej Europy⁷. Grzegorz uczynił do niego kilka aluzji. Historia Italii dzieli się dla niego na okres przed i po wkroczeniu Longobardów⁸. Od owego pierwszego spotkania z wrogami z północy nic już nie było takie jak dawniej. Na terenach przez nich opanowanych, jak wspomina papież, zostały poniszczono pamiątki chrześcijańskiej wiary⁹, zburzono klasztory i wypędzono mnichów¹⁰, nawet przestały dziać się cuda, przez które dotąd Bóg dawał dowody swojej łaskawości¹¹. Inwazja Longobardów była nieodzownym tłem życia i pism Grzegorza. Italia, która po latach wojen Justyniana Wielkiego z Ostrogotami, została pozbawiona jakiegokolwiek liczącej się siły militarnej, mogącej przeciwstawić się najazdom barbarzyńskim, doznała druzgoczącej klęski pod mieczami Longobardów. W ciągu niewielu lat podbili ją niemal w całości, zostawiając na półwyspie panowaniu rzymskiemu zaledwie Rzym i Rawennę z przyległymi terenami, połączone ze sobą wąskim pasem ziemi, na morzu zaś – Sycylię¹². Uformowały się trzy główne ośrodki władzy Longobardów: na północy królestwo ze stolicą w Pawii oraz księstwa południa – Benewent i Spoleto. Były to trzy źródła strapień Grzegorza Wielkiego w czasie jego pontyfikatu.

Ważne zmiany na arenie politycznej przyniósł 590 r. Wtedy to zmarli papież Pelagiusz II (w lutym) oraz król longobardzki Autari¹³ (w sierpniu¹⁴). Podczas gdy Królestwo Longobardów żegnało wybitnego przywódcę¹⁵, Kościół rzymski swojego nowego witał. We wrześniu 590 r. Grzegorz objął tron Piotrowy i już w jednym z pierwszych listów swego pontyfikatu odniósł się do śmierci Autariego, którą uznał za słuszny wyrok Boży:

Ponieważ wielki zbrodniarz Autaryt [tj. Autari – *A.P.*] w tę uroczystość wielkanocną, która się niedawno skończyła, zabronił chrzcić dzieci Longobardów w wierze katolickiej. Majestat Boży za tę winę zgłądał go, aby już nie oglądał uroczystości następnej Wielkanocy¹⁶.

Królem po Autarim został, niespokrewniony z nim, Agilulf, który panował w Pawii przez ponad ćwierć wieku aż do 616 r. Zawarcie pokoju z Agilulfem było jednym z priorytetów polityki Grzegorza. Agilulf był nie tylko najbardziej wpływowym

⁷ Zob. J. Strzelczyk, *Zapomniane narody Europy*, Poznań 2015, 182.

⁸ Zob. *Dial.* III 38.

⁹ Zob. np. *Dial.* II 1.

¹⁰ Zob. np. *Dial.* II 17; I 4.

¹¹ Zob. np. *Dial.* III 15.

¹² Zob. K. Modzelewski, dz.cyt., 179.

¹³ Brzmienie imion longobardzkich podawane za: J. Strzelczyk, *Longobardowie*, dz.cyt.

¹⁴ Data podana za: tamże, 57. Paweł Diakon podaje datę wrześniową, zob. *Pauli Historia Langobardorum...*, dz.cyt., III 35.

¹⁵ Zob. J. Strzelczyk, *Longobardowie...*, dz.cyt., 58–59.

¹⁶ *RegEp.* I 17, w. 2–5: „quoniam nefandissimus Autharith in hac quae nuper exempta est paschali sollemnitate Langobardorum filios in fide catholica baptizari prohibuit – pro qua culpa eum diuina maiestas extinxit, ut sollemnitate paschae alterius non uideret” – tłum. za: Grzegorz Wielki, *Listy*, tłum. z łac. J. Czuj, 4 t., Warszawa 1954–1955, t. 1, 27.

pośród władców longobardzkich, ale i wiarygodnym partnerem rozmów, ponadto zmagając się z wieloma przeciwnościami (konflikty z Frankami, Awarami i Bizancjum), sam potrzebował pokoju.

Przyglądając się okresowi pontyfikatu Grzegorza Wielkiego, zauważa się kilka momentów kryzysowych w stosunkach italsko-longobardzkich¹⁷, które zostaną opisane poniżej.

Pierwszy z owych momentów kryzysowych to lata 592–593, gdy Ariulf, książę Spoleto, i król Agilulf ruszyli na środkową Italię, nie omijając samego Rzymu. Wyprawa Ariulfa była wcześniejsza. Informacje o niej zawierają listy z lipca 592 r. W jednym z nich Grzegorz napisał do rzymskich dowódców: „Ariulf jest już bardzo blisko”¹⁸. Niedługo potem w liście do biskupa Jana z Rawenny, wspominał, że „Ariulf podchodząc pod Rzym jednych zabijał, drugich ranił”¹⁹. Nie wiadomo, czy Ariulf oblegał Rzym. Z pewnością jednak udało się to Agilulfowi niedługo później, jesienią 593 r., choć i tu nie znamy szczegółów²⁰. Markus przypuszcza, że król mógł zadowolić się tylko uprowadzeniem jeńców z Rzymu i innymi podbojami w środkowej Italii²¹. Grzegorz tak opisał te tragiczne dni, kończąc w 593 r. *Homilie na Księgę Ezechiela*:

Niech nikt nie czyni mi wyrzutów, jeżeli na tym kazaniu skończę mój wykład, ponieważ jak wszyscy dostrzegacie, nasze problemy urosły ponad miarę. Z każdej strony zagrażają nam miecze, zewsząd obawiamy się niebezpieczeństwa śmierci. Niektórzy [nasi ludzie] wracają z obciętymi rękoma, niektórzy zostali uprowadzeni, a o części z nich mówi się, że zostali zabici²².

Grzegorz w czasie tego kryzysu dokładał wszelkich starań, aby obronić posiadłości Cesarstwa w Italii. Osobiście organizował garnizony niektórych miast i był w kontakcie z dowódcami²³. Próbował wpłynąć na egzarchę, najważniejszego urzędnika cesarskiego w Italii, stacjonującego w Rawennie, za pośrednictwem wspomnianego biskupa Jana, jednak bezskutecznie²⁴. Egzarcha zdawał się obojętny bądź wręcz wrogi wobec działań Grzegorza²⁵. Wkrótce jednak miał nadejść pokój. Paweł Diakon opisuje koniec konfliktu w *Historii Longobardów*:

¹⁷ Można by powiedzieć „rzymsko-longobardzkich”, jednak akcent stawiany na Italię pokazuje pewną odrębność tej części Imperium Rzymskiego w tamtym czasie. Grzegorz nieraz prowadził swoją politykę, niezależną od cesarstwa. W oczach badaczy urósł do nieformalnego „reprezentanta Italii”. Zob. A. Żurek, *Dei consul – Boży konsul*, Teologia Patrystyczna 2 (2005), 23–24.

¹⁸ *RegEp.* II 27, w. 7: „in proximo iam Ariulfus esset”.

¹⁹ *RegEp.* II 38, w. 3–6: „Ariulfus ad Romanam urbem ueniens alios occidit, alios detruncavit”.

²⁰ Zob. J. Strzelczyk, *Longobardowie...*, dz.cyt., 62. Sam fakt oblężenia i obrony miasta przez dwóch wiernych dowódców stwierdza Grzegorz w liście V 36.

²¹ Zob. R.A. Markus, *Grzegorz Wielki*, tłum. z ang. P. Nehring, Biografie Sławnych Ludzi, Warszawa 2003, 125.

²² *HomEz.* II 10, 24, w. 608–613: „Nemo autem me reprehendat, si post haec a locutione cessauero, quia, sicut omnes cernitis, nostrae tribulationes excreuerunt: undique gladiis circumfusi sumus, undique imminens mortis periculum timemus. Alii, detruncatis ad nos manibus redeunt, alii capti, alii interempti nuntiantur” – tłum. za: Grzegorz Wielki, *Homilie na Księgę Ezechiela*, cz. 2, tłum. z łac. A. Wilczyński, Źródła Monastyczne 82, Kraków 2019, 351–352.

²³ Zob. *RegEp.* II 27.28.47.

²⁴ Zob. *RegEp.* II 38.

²⁵ Zob. R.A. Markus, dz.cyt., 124.

Papież, św. Grzegorz, do tego stopnia przestraszył się nadejścia tego króla [tj. Agilulfa – *A.P.*], że przerwał – jak donosi w swoich *Homiliach* – objaśnianie tego urywka z Ezechiela, traktującego o świątyni. [...] Wkrótce po tym, szczególnie za namową swojej żony, królowej Teudelindy [tj. Teodolindy – *A.P.*], [Agilulf – *A.P.*] zawarł trwały pokój z papieżem Grzegorzem oraz Rzymianami²⁶.

Pokój zawarto między wrześniem 593 a wrześniem 594 r. Grzegorz skorzystał z pomocy Konstancjusza, nowego biskupa Mediolanu²⁷, który miał dostęp do dworu królewskiego, a zwłaszcza do królowej Teodolindy – żony Agilulfa, a wcześniej Autariego – która przez lata pontyfikatu Grzegorza była istotnym ogniwem łączącym Rzym z Pawią, wielokrotnie przysługując się sprawie pokoju.

Podsumowując relację wydarzeń z 593 r. zawiera obszerny list (V 36), wystosowany przez papieża do cesarza Maurycjusza w czerwcu 595 r. Grzegorz skarżył się w nim na brak przychylności władz Cesarstwa, a przy tym zwrócił uwagę na kilka ważnych faktów, że mianowicie: zerwano pokój, jaki sam zawarł z Longobardami „bez żadnej szkody państwa”²⁸, że następnie wyprowadzono garnizon z Rzymu, zostawiając go bez obrony i wystawiając na atak Agilulfa, a dwóch dowódców, którzy jednak postanowili bronić miasto, dotknęło oburzenie władcy.

Grzegorz pisał ów list, gdy ponownie znalazł się w bardzo niekorzystnej sytuacji. Rok 595 to początek kolejnego kryzysu. Papież musiał przewycięzać wrogość egzarchy Romana, który był wciąż niechętny Rzymowi i zdawało się, że lekceważy sprawę jednej z ostatnich ostoi Cesarstwa w Italii. Konsekwentnie nie pozwalał Grzegorzowi rokować z Longobardami. Wobec tego śmierć Romana w 596 r. przyjęto w Rzymie z ulgą. Jego następcą, Kallinik, okazał się bardziej przychylny. Trudny okres zabiegów o pokój trwał do jesieni 598 r. Z listu Grzegorza wysłanego w październiku tego roku dowiadujemy się, że udało się zawrzeć pakt z królem Agilulfem²⁹. Doszedł on do porozumienia z egzarchą dzięki pośrednictwu opata Probusa. Opat Probus, obok biskupa Konstancjusza, stał się kolejną ważną postacią dyplomacji Grzegorza.

Pokój zawarty z królem nie dał całkowitej gwarancji bezpieczeństwa. Książęta ze Spoleto i Benewentu, Ariulf i Arichis I, byli bowiem w pewnym stopniu niezależni od władcy Pawii. Stawiali własne warunki, a byli przy tym nieprzewidywalni. W innym liście z października 598 r. Grzegorz pisał:

Donosimy zatem, że Ariulf złożył przysięgę, iż zachowa pokój, jednakże nie tak jak jego król, ale pod warunkiem, iż nikt w niczym przeciw niemu nie wykroczy ani nie wystąpi przeciw Arogisowi [tj. Arichisowi I – *A.P.*]. Ponieważ jest to w ogóle postępowanie niegodziwe i podstępne, uważamy, jakby wcale nie składał przysięgi, gdyż w lada drobnostce łatwo znajdzie okazję

²⁶ *Pauli Historia Langobardorum...*, dz.cyt., IV 8, w. 15–21: „Huius regis adventum in tantum beatus gregorius papa exterritus est, ut ab expositione templi, de quo in Ezechiele legitur, desisteret, sicut ipse quoque in suis homeliis refert. [...] Nec multum post, suggerente maxime Theudelinda regina sua coniuge, cum eodem viro sanctissimo papa Gregorio atque Romanis pacem firmissimam pepigit” – tłum. za: Paweł Diakon, *Historia rzymska. Historia Longobardów*, tłum. z łac. I. Lewandowski, Warszawa 1995, 263.

²⁷ Konstancjusz został biskupem Mediolanu we wrześniu 593 r. lub nieco wcześniej, zob. *RegEp.* IV 1.

²⁸ *RegEp.* V 36, w. 75: „sine ullo reipublicae dispendio”.

²⁹ Zob. *RegEp.* IX 11.

do wystąpienia i prędzej nas oszuka wtedy, gdy go podejrzewać nie będziemy. Warnifrida zaś, za której radą tenże Ariulfus wszystko czyni, nie raczyła zupełnie przysięgać. Wskutek tego nie mamy w tych stronach prawie żadnej pociechy z pokoju, którego wielce pragnęliśmy, ponieważ w dalszym ciągu będziemy mieli w podejrzaniu tych samych wrogów, których mieliśmy dotychczas³⁰.

W Italii wciąż dochodziło do lokalnych niepokojów, napadów ze strony Longobardów oraz potyczek³¹, także z pomniejszych księżętami³². Rzym nadal nie był właściwie zaopatrzony w żołnierzy. Jednak od 600 r. panował względny spokój. Można zauważyć, że stosunki papieża z dworem longobardzkim nawet się ociepliły³³. Stało się tak dzięki pomocy Konstancjusza i Probusa, ale zwłaszcza dzięki wpływowej Teodolindzie. Była ona bawarską księżniczką, katoliczką, aczkolwiek schizmatyczką (przeciwną Rzymowi i Konstantynopolowi w sporze o Trzy Rozdziały). Grzegorz początkowo próbował ją nawracać, ale wydaje się, że z czasem pogodził się ze stanem rzeczy. W 593 i 594 r. napisał do niej dwa listy³⁴, z których pierwszego Konstancjusz nie wręczył królowej, uznając za zbyt surowy. Ale i drugi z nich utrzymany jest w stanowczym, aczkolwiek dyplomatycznie życzliwym tonie. Grzegorz pisał:

Niektórzy biskupi doprowadzili Waszą Chwalebność aż do takiego zgorszenia przeciw świętemu Kościołowi, iż zerwaliście łączność z katolicką jedynomyślnością. Bolejemy nad tym tym bardziej, im szczerzej was miłujemy, ponieważ wierzycie ludziom niedoświadczonym i głupim, którzy nie tylko nie wiedzą, co mówią, lecz zaledwie mogą pojąć to, co słyszeli. Tacy ludzie trwają w błędzie, jaki sobie sami o nas wytworzyli, gdyż ani sami nic nie czytają, ani nie wierzą tym, którzy czytają³⁵.

Gdy się natomiast czyta list z końca pontyfikatu (z grudnia 603 r.), w którym gratuluje królowej urodzenia syna, jest już jej jednoznacznie przychylny, jakby odkładając na bok swoją dawną zasadniczość:

³⁰ *RegEp.* IX 44, w. 12–23: „Indicamus itaque Ariulfum de seruanda pace, non ut rex ipsius iurauit, sed sub condicione: si sibi in quoquam excessum non fuerit aut si nullus contra Arogis ambulauerit, sacramenta praestasse. Quod quia omnino iniquum atque dolosum est, nos, tamquam si non iurasset, habemus, quia in aliquid parum facilem sibi excedendi occasionem inueniet et plus nos, si de eo suspecti non fuerimus, decipiet. Vuarnifrida uero, ad cuius consilium isdem Ariulfus cuncta agit, omnino iurare despexit. Et id contigit ut ex pace, quam multum desiderauimus, nos in his partibus nullum paene remedium habere possimus, quia de eisdem hostibus de quibus suspecti nunc usque fuimus adhuc et in posterum suspecti sumus” – tłum. za: Grzegorz Wielki, *Listy...*, dz.cyt., t. 4, 91.

³¹ Zob. np. *RegEp.* IX 100.

³² Zob. np. *RegEp.* XIII 34 o trzydziestodniowym pokoju z wodzem Longobardów Accillanesem.

³³ Zob. V. Paronetto, *Gregorio Magno tra Romani e 'Barbari'*, *Vetera Christianorum* 23 (1986) 1, 184–185.

³⁴ *RegEp.* IV 4.33.

³⁵ *RegEp.* IV 33, w. 2–9: „ab aliquibus episcopis gloriam uestram usque ad hoc scandalum contra sanctam ecclesiam fuisse perductam, ut sese a catholicae unanimatis communionem suspenderet. Quod quantum uos pure diligimus, tantum de uobis fortius dolemus, quia uos imperitis stultis que hominibus creditis, qui non solum ea quae loquuntur nesciunt sed uix ea percipere quae audierint possunt. Qui dum neque legunt, neque legentibus credunt, in ipso errore manent, quem sibi de nobis ipsi fecerunt” – tłum. za: Grzegorz Wielki, *Listy...*, dz.cyt., t. 2, 44.

Pismo, które już dawno przysłaście nam z Genui, pozwoliło nam wziąć udział w waszej radości; dowiedzieliśmy się bowiem, że z łaski Boga wszechmocnego został wam dany syn i – co jest bardzo chwalebne ze strony Waszej Ekscelencji – że został włączony do wiary katolickiej. Po waszych bowiem chrześcijańskich uczuciach należało się właśnie spodziewać, że utwierdzenie w słuszności wiary katolickiej syna, którego otrzymaliście z daru Bożego³⁶.

Grzegorz Wielki, który w ciągu swojego życia wiele wycierpiał z powodu Longobardów, odchodził z tego świata z podwójną nadzieją: że uda się zachować Rzym od podboju, a samych Longobardów poddać wierze katolickiej. Obie te nadzieje się ziściły. Pod koniec VII w. oficjalnym wyznaniem Longobardów był już katolicyzm³⁷. Natomiast Rzym nigdy nie dostał się pod ich panowanie. Można bez przesady uznać, że Rzym dzięki niez mordowanym zabiegom papieża Grzegorza zachował niepodległość w krytycznym okresie inwazji Longobardów. Co więcej, owe początkowe lata ich pobytu na Półwyspie Apenińskim, które zbiegły się z pontyfikatem wybitnego biskupa Rzymu, w pewien sposób zakonserwowały porządek w Italii na wiele stuleci. Longobardowie osiedli tam na stałe, zajmując mniej więcej te ziemie, które zdobyli pod koniec VI w.: północną Italię (dzisiejszą Lombardię) oraz księstwa Spoleto i Benewentu.

3. MISJA WŚRÓD LONGOBARDÓW

Grzegorz Wielki miał kontakt w czasie swojego pontyfikatu z dwoma znaczącymi ludami częściowo barbarzyńskimi – z Longobardami i Anglosasami³⁸. Podczas gdy może być nazywany apostołem Anglosasów (jako organizator wiekopomnej wyprawy, na której czele stał św. Augustyn z Canterbury), o tyle działalności misyjnej wśród Longobardów poświęcił mniej uwagi. Jakkolwiek nie była to sprawa przez niego lekceważona. W oczywisty sposób, w kontaktach z mieszkańcami odległych Wysp Brytyjskich miał inne priorytety niż w odniesieniu do najeźdźców, którzy zagrażali jego własnemu życiu. Podczas gdy do jednych mógł wysyłać niosących katolicką wiarę misjonarzy, z drugimi walczył przede wszystkim o przetrwanie.

Sytuacja religijna Longobardów przedstawiała się następująco: lud ten nie był monolitem, nie obowiązywała jedna religia państwowa. W czasie inwazji na Italię, Longobardowie w większości byli poganami³⁹, jednak już wtedy część przyjęła arianizm, a część – katolicyzm. Król Autari (zm. 590 r.) był arianinem i zwolennikiem tego wyznania ze względów politycznych. Zachęcał poddanych do przyjmowa-

³⁶ *RegEp.* XIV 12, w. 2–8: „Scripta quae ad nos dudum a genuensibus partibus transmisistis gaudii uestri nos fecere participem, propter quod omnipotentis dei gratia et filium uobis donatum et, quod ualde est excellentiae uestrae laudabile, catholicae eum fidei cognouimus sociatum. Nec enim de christianitate uestra aliud credendum fuerat, nisi id studere uos, ut quem diuino munere suscepistis, catholicae rectitudinis auxilio muniretis” – tłum. za: tamże, t. 4, 240.

³⁷ Zob. D. Długosz, *Barbarzyńcy w Północnej Italii. Ostrogoci i Longobardowie*, Warszawa 2011, 207.

³⁸ Zob. V. Paronetto, art. cyt., 183.

³⁹ Zob. B. Zientara, *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa 1985, 241.

nia chrztu w tej wierze, aby konsolidować społeczeństwo i zachować odrębność od ludów Cesarstwa Rzymskiego. Jednak jeszcze prawo nadane Longobardom w 643 r. przez ich króla Rotariego (zm. 652 r.) nosiło charakter pogański i nie uwzględniało moralnych wymagań chrześcijaństwa⁴⁰. Z czasem katolicyzm zaczął coraz bardziej umacniać się w królestwie Longobardów dzięki zawieraniu małżeństw z rodami katolickimi wśród arystokracji. Katolikami już na przykład byli pochodzący z Bawarii królowa Teodolinda i jej syn Adalwald. W 696 r. katolicyzm stał się oficjalną religią królestwa⁴¹. Jej dominacja została przypieczętowana w 774 r., gdy Longobardowie zostali poddani katolickiej władzy królów frankońskich.

Jeśli chodzi o działania Grzegorza, mające na celu nakłanianie Longobardów do wiary katolickiej, to w jego listach znajduje się zaledwie kilka wzmianek. Pierwsza z nich jest odpowiedzią papieża na śmierć Autariego, który zabraniał chrzczyć dzieci w wierze katolickiej, pochodzi z przywoływanego już listu z początku pontyfikatu:

Przeto godzi się, Czcigodni Bracia, abyście napominali wszystkich Longobardów w waszych miejscowościach, by ze względu na panującą wszędzie wielką śmiertelność doprowadzili do wiary katolickiej te dzieci, które były ochrzczone w herezji ariańskiej [...]. Napominajcie więc tych, których możecie, i przekonujcie ich, ile wam sił starczy. Porywajcie ich do prawdziwej wiary, głoscie im bez ustanku życie wieczne, abyście mogli wykazać owoce waszej pasterskiej działalności, gdy staniecie przed obliczem surowego Sędziego⁴².

Był to gorący apel, który Grzegorz wystosował do wszystkich biskupów Italii⁴³. W tym samym roku (591) skierował jeszcze jedną prośbę o misję wśród Longobardów do biskupa Prejektycjusza:

Przeto pozdrawiając ciebie, Czcigodny Bracie, najusilniej doradzamy, abyście pod żadnym pozorem nie ustalali w napominaniu i zachęcaniu Longobardów i Rzymian w tymże mieście przebywających, by się nawracali do prawdziwej i słusznej wiary katolickiej; odnosi się to przede wszystkim do pogan i heretyków. Albowiem dzięki temu miłosierdzie Boże może już w tym życiu przyjdzie im z pomocą za to, że się nawrócili, albo jeśli będą musieli odejść, odejdą – czego raczej należy pragnąć – rozgrzeszeni ze swoich win⁴⁴.

⁴⁰ Zob. K. Modzelewski, *Wielki krewniak, wielki wojownik, wielki sąsiad. Król w oczach współplemieńców*, w: *Monarchia w średniowieczu. Władza nad ludźmi, władza nad terytorium*, red. J. Pysiak, A. Pieniądz-Skrzypczak i M.R. Pauk, Warszawa–Kraków 2002, 50–51. Charakter niechrześcijański prawa widać było na przykład w sposobie zawierania małżeństw: ceremonia kościelna była opcjonalna, natomiast zawsze musiał odbyć się prawny obrzęd wykupienia od ojca narzeczonej *mundu*, czyli władzy opiekuńczej nad kobietą, i przekazanie kobiety „z rąk do rąk”.

⁴¹ Zob. D. Długosz, dz.cyt., 207. Wydane w 727 r. przez longobardzkiego króla Liutpranda prawo, które karało za odejście od wiary w Chrystusa, informuje, że i wtedy wśród Longobardów można było znaleźć wyznawców dawnego politeizmu, zob. N. Christie, dz.cyt., 183–186.

⁴² *RegEp.* I 17, w. 2–14: „uestram fraternitatem decet cunctos per loca uestra Langobardos admonere ut, quia ubique grauis mortalitas imminet, eosdem filios suos in arriana haeresi baptizatos ad catholicam fidem concilient [...]. Quos ergo potestis admonete, quanta uirtute ualetis eos ad fidem rectam suadendo rapite, aeternam eis uitam sine cessatione praedicate, ut cum ad districti ueneritis conspectum iudicis possitis ex uestra sollicitudine lucrum in uobis ostentare pastoris” – tłum. za: Grzegorz Wielki, *Listy...*, dz.cyt., t. 1, 27–28.

⁴³ Nagłówek listu: „Gregorius uniuersis episcopis Italiae”.

⁴⁴ *RegEp.* II 2, w. 4–11: „Quamobrem salutantes fraternitatem tuam instantissime suademus ut a Langobardorum siue Romanorum qui in eodem loco degunt admonitione siue exhortatione nulla ratione cessetis, et maxime a gentilium et haeticorum, ut ad ueram rectamque fidem catholicam co-

Grzegorz szczerze zachęcał do nawracania Longobardów, zależało mu na wszystkich duszach. Jednak jeszcze mocniej pragnął, aby odeszli z Italii.

Poza bezpośrednim wezwaniem do głoszenia katolickiej wiary wśród ludu, Grzegorz prowadził pertraktacje ze schizmatyckim patriarchatem Akwilei, który odłączył się od Rzymu po soborze konstantynopolitańskim II (553 r.) w związku z potępieniem Trzech Rozdziałów. Do schizmy chętnie dołączali Longobardowie, których ziemie znajdowały się opodal. Przynależność do schizmy była jednym z elementów odróżniania się od obywateli rzymskich podbitej Italii. Do schizmy należała także królowa Teodolinda. Jak wspomniano powyżej, Grzegorz początkowo próbował nakłonić ją do powrotu do jedności z Kościołem rzymskim, jednak pod koniec życia tego zaniechał. Schizmę zniesiono już po jego śmierci.

Nie wiadomo jakie sukcesy odniósł Grzegorz w nawracaniu Longobardów. Z pewnością dał wystarczająco dużo impulsów, aby następne pokolenia podjęły zaczęte wysiłki. Trudno dyskutować ze spostrzeżeniem Palmieriego⁴⁵, który zauważa, że starożytny, barbarzyński lud mógł przyjąć nową wiarę tylko od silniejszego, tymczasem wiodącą siłą w Italii byli wówczas sami Longobardowie. Sytuacja miała już wkrótce się zmienić.

4. OBRAZ LONGOBARDÓW W PISMACH GRZEGORZA WIELKIEGO

Obraz ludu Longobardów w pismach papieża Grzegorza, czyli to: jak o nich mówił, co sądził o ich moralności, jak traktował ich obecność w Italii, wreszcie, co się zmieniło we wzajemnym relacjach przez 14 lat jego pontyfikatu, zarysowane jest przede wszystkim w *Dialogach*, a oprócz nich, także w *Registrum epistularum*.

Krótko, a celnie stwierdził Markus w biografii papieża: „Grzegorz nie znosił Longobardów”⁴⁶. Przyznawszy słuszność tezie wybitnego znawcy tematu, należy zwrócić uwagę na mocny język, którym Grzegorz pisze o Longobardach. Nazywa ich *nefandissima Langobardorum gens*⁴⁷. Trudno oddać przymiotnik *nefandissimus* stosownie mocnym polskim odpowiednikiem. Chodzi w każdym razie o lud bezecny, przeklęty, najgorszy. Zmarłego w 590 r. króla Autariego określa także:

nuertantur. Sic enim aut diuina misericordia pro sua forsan eis conuersione et in hac uita subueniet, aut, si eos migrari contigerit, a suis, quod et magis optandum est, transeunt facinoribus absoluti” – tłum. za: Grzegorz Wielki, *Listy...*, dz.cyt., t. 1, 117.

⁴⁵ Zob. S. Palmieri, *Il papato e la riorganizzazione ecclesiastica della Longobardia meridionale*, w: *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche. Atti del 2° Convegno internazionale di studi promosso dal Centro di Cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore Benevento, 29–31 maggio 1992*, red. G. Andenna i G. Picasso, Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia 11, Milano 1996, 62–63.

⁴⁶ R.A. Markus, dz.cyt., 121.

⁴⁷ *RegEp.* V 38, w. 22. Paradoksalnie, w liście tym, skierowanym do cesarzowej Konstancyi, Grzegorz nie krytykuje Longobardów, tylko cesarskich poborców podatków, tak bezwzględnych, że ludzie ratują się ucieczką *ad nefandissimam Langobardorum gentem!* Zob. też: *RegEp.* VII 23, w. 85: *nefandissimi Langobardi*.

*nefandissimus Autharith*⁴⁸. W *Dialogach* Longobardowie nazwani zostali ‘dzikim’ ludem: *effera Langobardorum gens*⁴⁹, często również byli określani jako *saevi* albo *saevientes* – ‘dzicy, szaleni’, bądź odznaczający się *saevitia*⁵⁰ – ‘wściekłością, dzikością, okrucieństwem’.

W *Dialogach* Longobardowie przedstawieni zostali w jak najgorszym świetle. Należy wszakże podkreślić, że tak jednoznaczny obraz, jakkolwiek niebezpieczny, był celowo wzmocniony. Dlatego może wydawać się, że byli wśród nich sami złodzieje, bałwochwálcy, mordercy i okrutnicy⁵¹. Longobardzki, ariański biskup pokazany został jako przewrotny i zaślepiiony heretyk⁵². Nie tylko prawi Italczycy, ale sam Bóg i natura sprzeciwiali się Longobardom: następowały nadprzyrodzone zdarzenia, które demaskowały pychę i bezbożność najeźdźców⁵³. Nie raz także ulegali wpływowi złego ducha⁵⁴.

Gdy Longobardowie zdobywali nowe tereny, mieszkańcy musieli uciekać, mniśi byli przepędzani, a miejsca kultu – profanowane⁵⁵.

Znamienne, że w *Dialogach* nieodłącznym narzędziem Longobardów był miecz – oręż, którym wyrządzili Italii tyle zła. W *Registrum epistularum* zaś Grzegorz używał wielokrotnie metonimii *miecze longobardzkie*⁵⁶ na oznaczenie tego ludu w całości lub toczonych przez nich wojen, na przykład skarżył się w liście do cesarzowej Konstancy:

Dwadzieścia siedem lat już upływa, jak w tym mieście żyjemy wśród mieczów longobardzkich⁵⁷.

Miecz był ich najkrótszą charakterystyką. Co ciekawe, określenie to pojawiło się po raz pierwszy w pamiętnym liście V 36 (z lipca 595 r.), skierowanym do cesarza Maurycjusza, w którym Grzegorz przedstawiał ogrom swoich cierpień, wynikających z ciągłej obecności wrogów i nieporozumień z administracją Cesarstwa. Grzegorz miał już wtedy za sobą bardzo konkretne doświadczenie spotkania z longobardzkimi mieczami w czasie oblężenia Rzymu z 593 r. Stąd może i *Dialogi*, które prawdopodobnie powstały w latach 593–594⁵⁸, rysowały Longobardów tak brutalnych i bojowniczych.

Grzegorz zaliczał Longobardów do najgorszych strapiień swego czasu. Do opisanego własnego położenia często podawał „katalogi nieszczęść”, jakie dręczyły jego samego, Italię i Kościół. Często wymieniał wśród nich katastrofy naturalne, głód, problemy polityczne, administracyjne, mówił także o swoich chorobach

⁴⁸ *RegEp.* I 17, w. 2.

⁴⁹ *Dial.* III 38, 3.

⁵⁰ Zob. np. *Dial.* I 4; III 28; IV 22.

⁵¹ Zob. np. *Dial.* III 27.28.37; IV 22.23.24.

⁵² Zob. *Dial.* III 29.

⁵³ Zob. *Dial.* III 29.37; IV 22.23.24.

⁵⁴ Zob. *Dial.* I 4; III 26; IV 24.

⁵⁵ Zob. *Dial.* I 4; II 1.17; III 11.37.38.

⁵⁶ Zob. *RegEp.* V 36.39.40.42; VI 61; VII 23; XII 16; XIII 39.

⁵⁷ *RegEp.* V 39, w. 66–67: „Viginti autem iam et septem annos ducimus, quod in hac urbe inter Langobardorum gladios uiuimus” – tłum. za: Grzegorz Wielki, *Listy...*, dz.cyt., t. 2, 108.

⁵⁸ Zob. R.A. Markus, dz.cyt., 29.

i – oczywiście – o nieproszonych Longobardach. Takimi słowami określił swoją sytuację w liście do Anastazjusza, biskupa Antiochii:

Jakie zaś na tej ziemi znoszę utrapienia od mieczów longobardzkich, od nieprawości sędziów, od niezwykłych i niewczesnych spraw, z powodu troski o podwładnych, a także od chorób cielesnych – tego nie zdoła wyrazić ani pióro, ani język⁵⁹.

Czasem Grzegorz przedstawiał obecność Longobardów w Italii w jeszcze mroczniejszych barwach. Urastali oni do jednego ze znaków końca świata. Takie słowa czytamy w *Dialogach*:

Wkrótce nastąpiły straszne znaki na niebie [...] Niedługo dziki lud Longobardów, wyprowadzony ze swych siedzib, rzucił się na nas⁶⁰ i ludzie, którzy na tej ziemi byli liczni jak gęste kłosa na polu, zostali wycięci. Miasta wyludniły się, obozy wojskowe zostały zniszczone, kościoły spalone, a ziemia, której nie ma kto uprawiać, pusta. Nie mieszka tam nikt. Zwierzęta zajęły miejsce, gdzie przedtem żyło mnóstwo ludzi. [...] na tej ziemi, gdzie mieszkamy, świat już nie tylko zapowiada swój koniec, lecz go pokazuje⁶¹.

Grzegorz uznawał Longobardów za najgorszych wrogów, choć czasem nie mniej dokuczliwe były władze Cesarstwa⁶². Zwłaszcza w początkowych latach pontyfikatu wypowiadał się o Longobardach bardzo surowo i tylko – jak sam mówił – bojaźń Boża powstrzymywała go przed rozlewem longobardzkiej krwi⁶³. Z czasem, kiedy rozmowy z królową Teodolindą i układy z królem Agilulfem zaczęły przynosić efekty, jego postawa nieco złagodniała. Jednak pomniejsi władcy Longobardów nie byli tak wiarygodni jak Agilulf. Toteż do samego końca żył w niepewności jutra i poczuciu samotności w walce z wszechobecnym wrogiem.

5. KONKLUZJA

Osiedlenie się Longobardów w Italii było ostatnim aktem starożytniej wielkiej wędrówki ludów. Ich inwazja w 568 r. gwałtownie zmieniła rozkład sił militarnych i politycznych w zachodniej części Cesarstwa Rzymskiego. Pierwsze trzy dekady ich pobytu wśród mieszkańców Italii były decydujące dla ich dalszej historii. To wtedy

⁵⁹ *RegEp.* V 42, w. 35–38: „Quantas uero in hac terra tribulationes de Langobardorum gladiis, de iniquitatibus iudicum, de insolentia atque importunitate causarum, de cura subiectorum, de molestiis etiam corporis patior, explere haec nec calamus nec lingua sufficit” – tłum. za: Grzegorz Wielki, *Listy*, dz.cyt., t. 2, 118.

⁶⁰ Mowa o 568 r.

⁶¹ *Dial.* III 38, 3: „Mox enim illa terribilia in caelo signa secuta sunt [...]. Mox effera Langobardorum gens, de uagina suae habitationis educta, in nostra ceruice grassata est, atque hominum genus, quod in hac terra prae multitudine nimia quasi spissae segetis more surrexerat, succisum aruit. Nam depopulatae urbes, euersa castra, concrematae ecclesiae, destructa sunt monasteria uirorum atque feminarum. Desolata ab hominibus praedia atque ab omni cultore destituta in solitudine uacat terra. Nullus hanc possessor inhabitat. Occupauerunt bestiae loca, quae prius multitudo hominum tenebat. [...] hac in terra, in qua uiuimus, finem suum mundus non iam nuntiat, sed ostendit” – tłum. za: Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tłum. z łac. E. Czerny i A. Świderkówna, *Źródła Monastyczne* 23, Kraków 2007, 285–286.

⁶² Zob. np. *RegEp.* V 38.

⁶³ Zob. *RegEp.* V 6.

uformowały się trzy główne ośrodki longobardzkiej władzy: królestwo na północy ze stolicą w Pawii oraz księstwa Benewentu i Spoleto. Świadkiem i uczestnikiem tych przemian był papież Grzegorz, przez potomnych nazwany Wielkim. Pisma, które pozostawił, są najobszerniejszym współczesnym tamtym wydarzeniom źródłem, dzięki któremu można zrekonstruować początki wspólnej historii Longobardów i Rzymian.

Grzegorz Wielki pamiętał jeszcze najazd Longobardów na Italię, a w czasie pontyfikatu (590–604) zabiegi o pokój i zachowanie niepodległości Rzymu przed zakusami Longobardów były jednym z jego politycznych priorytetów. Charyzma i sprawność w działaniach pokojowych pozwoliły mu utrzymać Wieczne Miasto w granicach Cesarstwa.

Barbarzyńscy Longobardowie przed przybyciem do Italii nie mieli znaczących kontaktów z cywilizacją rzymską⁶⁴, obowiązywały u nich odmienne prawa i zwyczaje, w większości nie wyznawali chrześcijaństwa. Z tych powodów oraz z powodu poczucia zagrożenia i bezradności wobec potężnego przeciwnika w pismach Grzegorza nazywani byli dzikimi, szalonymi i niegodziwymi (*efferi, saevi, nefandissimi*).

Choć niebezpieczeństwo ze strony Longobardów do śmierci Grzegorza Wielkiego nie opuściło Rzymu, to jednak ostatnie lata jego życia przyniosły już pewne uspokojenie stosunków, tak że w niespełna rok przed odejściem z tego świata, Grzegorz mógł wypowiedzieć błogosławieństwo nad synem Agilulfa i Teodolindy, który został ochrzczony w wierze katolickiej. W jednym z ostatnich listów w modlitwie prosił Boga, aby sprawił, by nowo narodzony Adalwald „wzrastał w Jego miłości”, a przez dobre postępowanie „zasłużył na chwałę przed oczyma Boga naszego”⁶⁵.

BIBLIOGRAFIA

Źródła i przekłady

- Gregorius Magnus, *Dialogi de uita et miraculis Patrum Italicorum*, wyd. A. de Vogüé, Sources Chrétiennes 251.260.265, Paris: Cerf 1978–1980.
- Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tłum. z łac. E. Czerny i A. Świderkówna, Źródła Monastyczne 23, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2007.
- Grzegorz Wielki, *Homilie na Księgę Ezechiela*, cz. 2, tłum. z łac. A. Wilczyński, Źródła Monastyczne 82, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2019.
- Grzegorz Wielki, *Listy*, tłum. z łac. J. Czuj, 4 t., Warszawa: Pax 1954–1955.
- Homiliae in Hiezechielem prophetam*, wyd. M. Adriaen, Corpus Christianorum Series Latina 142, Turnholti: Brepols 1971.
- Pauli Historia Langobardorum*, wyd. L. Bethmann i G. Waitz, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX, Hannoverae: Bibliopolium Hahnianum 1878.
- Paweł Diakon, *Historia rzymska. Historia Longobardów*, tłum. z łac. I. Lewandowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1995.

⁶⁴ Zob. K. Modzelewski, dz.cyt., 49–50.

⁶⁵ *RegEp.* XIV 12, w. 13–15: „in suo faciat amore proficere”, „bonis actibus ante Dei nostri oculos sit gloriosus” – tłum. za: Grzegorz Wielki, *Listy...*, dz.cyt., 4 t., 241.

S. Gregorii Magni Registrum Epistularum libri I–XVI, wyd. D. Norberg, Corpus Christianorum Series Latina 140.140A, Turnholti: Brepols 1982.

Opracowania

- Christie N., *The Lombards. The ancient Longobards*, The Peoples of Europe, Oxford–Malden: Blackwell Publishers Ltd. 1998.
- Długosz D., *Barbarzyńcy w Północnej Italii. Ostrogoci i Longobardowie*, Warszawa: Trio 2011.
- Italia*, red. E. Tabaczyńska, Kultura Europy wczesnośredniowiecznej 10, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk 1980.
- Markus R.A., *Grzegorz Wielki*, tłum. z ang. P. Nehring, Biografie Sławnych Ludzi, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2003.
- Modzelewski K., *Spoleczeństwo i gospodarka*, w: *Italia*, red. E. Tabaczyńska, Kultura Europy wczesnośredniowiecznej 10, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk 1980, 149–274.
- Modzelewski K., *Wielki krewniak, wielki wojownik, wielki sąsiad. Król w oczach współplemieńców*, w: *Monarchia w średniowieczu. Władza nad ludźmi, władza nad terytorium*, red. J. Pysiak, A. Pieńiąż-Skrzypczak i M.R. Pauk, Warszawa–Kraków: Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana 2002.
- Palmieri S., *Il papato e la riorganizzazione ecclesiastica della Longobardia meridionale*, w: *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche. Atti del 2° Convegno internazionale di studi promosso dal Centro di Cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore Benevento, 29–31 maggio 1992*, red. G. Andenna i G. Picasso, Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia 11, Milano: Vita e Pensiero 1996.
- Paronetto V., *Gregorio Magno tra Romani e 'Barbari'*, *Vetera Christianorum* 23 (1986) 1, 183–190.
- Strzelczyk J., *Longobardowie. Ostatni z wielkiej wędrówki ludów. V–VIII wiek*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2014.
- Strzelczyk J., *Zapomniane narody Europy*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2015.
- Zientara B., *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokałolińskiej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1985.
- Żurek A., *Dei consul – Boży konsul*, *Teologia Patrystyczna* 2 (2005), 13–31.

NEFANDISSIMA LANGOBARDORUM GENS.

EARLY DAYS OF COEXISTENCE OF ROMANS AND LONGOBARDS ON ITALIAN PENINSULA BASED ON WRITINGS OF GREGORY THE GREAT

Summary

The history of Longobards in Italy begins with their invasion in 568 AD. The first thirty years of their presence on the lands of the Roman Empire formed foundations for their further existence as a nation. Gregory the Great, born ca. 540, pope 590–604, was a witness of this historical process. His writings are the most comprehensive source contemporary with the period, which makes it possible to reconstruct the early days of Longobards in Italy. Gregory depicted Longobards as cruel barbarians. Over time his attitude towards them got more neighbourly. His pontificate was a relentless pursuit of peace and protecting the city of Rome against Longobards in which he succeeded.

Key words: Arianism, barbarians, Christian mission, Exarch of Ravenna, Gregory the Great, Italy, late antiquity, Longobards, Migration Period, papacy

Nota o Autorze

Ksiądz **Adam PAWLAK** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, magister teologii, licencjat teologii fundamentalnej. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Obecnie doktorant Sekcji Historii Kościoła i Patrologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II na kierunku patrologia, numer ORCID: 0000-0001-9816-4414.

Kontakt e-mail: apawlak1989@gmail.com

Gianfranco Ravasi, *Trudne miejsca w Ewangelii. Skandalizujące słowa Jezusa*, Kielce: Wydawnictwo „Jedność” 2018, ss. 278.

Teksty Ewangelii (grec. εὐαγγέλιον – euangelion; hebr. מְשׁוֹרָא – besora^{b)}) zanim przybrały ostateczną postać, przeszły długą drogę: od tradycji ustnej, przez wstępne spisanie aż po końcową redakcję. Warto przypomnieć, że tradycja ustna Dobrej Nowiny swymi korzeniami sięga *Sitz im Leben* Jezusa (28–30 r.), wstępne spisanie – lat czterdziestych, ostateczna redakcja zaś 67–105 r. Wypada również wspomnieć, że oryginalne zapisy Ewangelii powstały w języku κοινή (koine), że już od II w. zaczęto je przekładać na inne języki, na przykład: syryjski, łaciński, koptyjski, współcześnie tłumaczy się je na ponad 1100 języków¹.

Niestety, chociaż chrześcijanie mogą dziś czytać podania o Jezusie w swoich rodzimych językach, to jednak często zniechęcają się podczas ich lektury. Zrażają się, ponieważ czytając je, co rusz natrafiają na niezrozumiałe passusy, na przykład o uchu igielnym czy o nienawiści do ojca i matki. Egzegeci doskonale o tym wiedzą. Dlatego, by ułatwić wszystkim zainteresowanym lekturę świętych tekstów, rokrocznie wydają liczne komentarze do Ewangelii. Publikują zarówno książki naukowe, jak i popularnonaukowe.

Do grona tych biblistów należy również kard. Gianfranco Ravasi, Autor opiniowanej książki: *Trudne miejsca w Ewangelii. Skandalizujące słowa Jezusa*, która nakładem Wydawnictwa „Jedność” ukazała się w Kielcach w 2018 r. Już z tytułu recenzowanej publikacji wynika, że jej Autor zamierzał jedynie rozjaśnić w niej najtrudniejsze passusy Ewangelii, a nie stworzyć kompendium na temat Dobrej Nowiny. Oceniane opracowanie podzielił na kilka części, które zatytułował: *Wprowadzenie* (s. 5–10), *Ewangelia Mateusza* (s. 11–102), *Ewangelia Marka* (s. 103–140), *Ewangelia Łukasza* (s. 141–204) i *Ewangelia Jana* (s. 205–269). Warto jeszcze dodać, że na końcu książki umieścił *Bibliografię ogólną* (s. 270), *Indeks wersetów* (s. 271–273) i *Spis treści* (s. 274–278).

Z tego względu, że Autorem opiniowanej publikacji jest wybitna postać Kościoła katolickiego – przedstawiciel Kolegium Kardynalskiego, znakomity biblista – niniejsza recenzja zostanie napisana w duchu ogromnego szacunku dla Mistrza i ograniczy się jedynie do zagadnień literackich i merytorycznych.

Gdy chodzi o kwestie literackie, to opiniowany szkic został napisany językiem prostym, konkretnym i obrazowym, zachodzące zaś na jego kartach wywody są bardzo przemyślane, uporządkowane i zrozumiałe, a pojawiające się na jego stronach terminy greckie i hebrajskie – zawsze są pisane łacińską czcionką.

Jeśli natomiast chodzi o zagadnienia merytoryczne, to recenzowana książka stanowi doskonale kompendium na temat najtrudniejszych zapisów Ewangelii. Jak już wzmiankowano jej trzon stanowią: *Wprowadzenie* oraz cztery rozdziały: *Ewangelia Mateusza* (rozdz. 1), *Ewangelia Marka* (rozdz. 2), *Ewangelia Łukasza* (rozdz. 3) i *Ewangelia Jana* (rozdz. 4).

We *Wprowadzeniu* (s. 5–10) Kardynał omówił m.in. słowo-klucz opiniowanej publikacji, a mianowicie rzeczownik skandal. W tym celu przeanalizował dwa – wiążące się z nim – greckie terminy: σκανδαλίζω (skandalizo) oraz σκάνδαλον (skandalon). Rozjaśniając pierwszy z nich – czasownik

¹ Zob. T. Hanelt, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego. Introductio generalis in Sacram Scripturam. Skróty podrećnik dla studentów teologii*, Gaudentinum, Gniezno 1999, 9.

σκανδαλίζω (skandalizo) – przypominał, że oznacza on powodować upadek, prowadzić do grzechu, oburzać i gorszyć. Dodał przy tym, że w Nowym Testamencie pojawia się on 29 razy. Z kolei, prezentując rzeczownik σκάνδαλον (skandalon), odnotował, że definiuje on pułapkę, skuszenie do grzechu i zgorzenie. Oczywiście wspominał przy tym, że w tekstach Nowego Przymierza zachodzi on 15 razy. W słowie wstępnym Gianfranco Ravasi podkreślił jeszcze, iż niektóre spośród trudnych (= skomplikowanych, niezrozumiałych) passusów Ewangelii można określić angielskim słowem *hard*, a więc *sensu stricto* szokującymi (= skandalicznymi), jak na przykład: „Jeśli ktoś przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki [...] nadto siebie samego nie może być moim uczniem” (Łk 14, 26), pozostałe zaś – uznać jedynie za niezrozumiałe, jak na przykład dwie wersje tego samego logionu: „Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie” (Mt 12, 30), „Kto bowiem nie jest przeciwko nam, ten jest z nami” (Mk 9, 40).

Pierwszy rozdział ocenianego opracowania nosi tytuł *Ewangelia Mateusza* (s. 11–102). We fragmencie tym jego Autor odnotował m.in., że w starożytności pierwsza Ewangelia była najpopularniejsza spośród czterech kanonicznych tekstów Ewangelii, że chętnie ją czytano i komentowano. W toku analiz przypomniał także, że napisał ją Apostoł Mateusz (= Lewi) – i że pierwotnie była zaadresowana dla judeochrześcijan. Wspominał również, że jej trzon stanowi pięć części, a mianowicie: Mowa na górze (Mt 5–7), Mowa misyjna (Mt 10), Mowa w przypowieściach (Mt 13), Mowa eklezjalna (Mt 18) oraz Mowa eschatologiczna (Mt 24–25). Pozostałą zaś partię tego rozdziału kardynał Ravasi przeznaczył na omówienie najtrudniejszych (= skandalicznych) zapisów pierwszej Ewangelii. Z wielu jego interesujących analiz warto tu przytoczyć wyjątek o wielbłądzie i uchu igielnym (s. 78–80): „Łatwiej jest wielbłądowi (κάμηλον – kamelon) przejść przez ucho igielne (διὰ τρυπήματος ῥαφίδος – dia trypematos hraphidos), niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego (Mt 19, 24). Rozjaśniając ten fragment, Autor opiniowanej książki wyakcentował, że zachodzą w nim dwa sporne dla biblistów zapisy, a mianowicie: κάμηλος (kamelos) oraz τρυπήματος ῥαφίδος (trypematos hraphidos). Omawiając pierwszy z nich – rzeczownik κάμηλος (kamelos) – odnotował, że niektórzy egzegeci mylnie sądzą, jakoby pierwotnie nie zachodził on w badanym wersecie, że wkraść się do niego na sposób błędu kopystów, którzy przepisując analizowany zapis Mt 19, 24, rzekomo nieprawidłowo skopowali rzeczownik κάμιλος (kamilos), określający nie żeglarską i w efekcie przypadkowo wprowadzili do badanego passusu właśnie rzeczownik κάμηλος (kamelos), oznaczający wielbłąda. W procesie dowodzenia kard. Ravasi stanowczo zaoponował, jakoby zapis Mt 19, 24 kiedykolwiek uległ skażeniu. Analizując zaś sporne wyrażenie τρυπήματος ῥαφίδος (trypematos hraphidos), definiujące ucho igielne, wyjaśnił, że część egzegetów nietrafnie sądzi, jakoby pod tym wyrażeniem kryła się nazwa własna jednej z bram okalających Jerozolimę. W toku rzeczowych wyjaśnień – a w ich trakcie posiłkował się opiniami archeologów – odnotował, że nigdy w Jerozolimie nie było bramy o tej nazwie. Nadmienił także, że zwrot ten zdecydowanie określa dziurkę od igły (= ucho igielne). Na koniec tej analizy dodał jeszcze, iż „skandaliczny” werset Mt 19, 24 to hiperbola – chętnie stosowana przez Jezusa – to hebrajska przesadnia, która idealnie koresponduje z inną Jego wypowiedzią, a mianowicie mową skierowaną do faryzeuszów: „Ślepi przewodnicy, którzy precedzacie komara, a połykacie wielbłąda (κάμηλον – kamelon)” – Mt 23, 24. Zestawiając ze sobą oba te wyjątki kanoniczne, udowodnił, że skoro Jezus w rozmowie z faryzeuszami mógł posłużyć się metaforą o „połykaniu wielbłąda”, to i w rozmowie z Apostołami, mógł powiedzieć o „przechodzeniu wielbłąda przez ucho igielne”. Nadto odnotował, iż obie te wypowiedzi na pewno były zrozumiałe zarówno dla słuchaczy Jezusa, jak i dla pierwszych czytelników Ewangelii synoptycznych, że dopiero upływający czas uczynił je niejasnymi, a dla wielu – nawet „skandalicznymi”.

Ewangelia Marka (s. 103–140) to tytuł drugiej zasadniczej części opiniowanej książki. W rozdziale tym Kardynał najpierw przytoczył najbardziej kluczowe wiadomości na temat drugiej Ewangelii. Odnotował m.in., że w starożytności Ewangelia Marka nie cieszyła się popularnością, że uznawano ją za streszczenie Ewangelii Mateusza i w efekcie czytano niechętnie oraz prawie w ogóle nie komentowano. Dalej nadmienił także, iż autorem tej księgi jest Marek, uczeń i tłumacz Piotra. Dodał również, że głównymi tematami tego dzieła są: droga Jezusa, która rozpoczęła się nad Jordanem w momencie chrztu, a skończyła w dniu zmartwychwstania (1), godność Jezusa (2), sekret mesjański (3) oraz królestwo Boże (4). W toku zaś dalszych analiz zaprezentował najtrudniejsze

(= skandaliczne) fragmenty *opus vitae* Marka. W tym miejscu warto streścić jeden z nich, a mianowicie wyjątek mówiący o chłopcu odzianym w prześcieradło (s. 135–136): „Apewien młodzieniec szedł za Nim (= Jezusem) odziany prześcieradłem na gołym ciele. Chcieli go chwycić, lecz on zostawił prześcieradło i uciekł” (Mk 14, 51–52). Autor opiniowanej książki, rozjaśniając ten fragment, wyakcentował, iż zawiera on zarówno wątek historyczny, jak i chrystologiczny. Wątek historyczny, ponieważ – jak przypomniał – w młodzieńcu, bohaterze Mk 14, 51–52 już od czasów Ojców Kościoła egzegeci dostrzegają Marka, przyszłego Ewangelistę, który wraz z matką mieszkał w Jerozolimie nieopodal Góry Oliwnej. Podkreślają również – co mocno uwypuklił kardynał Ravasi – że Marek jako chłopiec musiał znać Jezusa. Wyjaśniają nawet przyczyny jego pojawienia się w Ogrójcu nagim. Otóż głoszą, że w nocy z Wielkiego Czwartku na Wielki Piątek Marek wiedziony złym prześcieradłem, pod którym spisał się do Ogrodu Oliwnego, a tam żołnierze rzymscy i strażnicy świątynni – którzy wcześniej pojмали Jezusa – postanowili i go aresztować. On jednak uciekł im nagi, zostawiając w ich rękach prześcieradło, którym był odziany. Z kolei wątek chrystologiczny, ponieważ *passus* Mk 14, 51–52 bardzo wyraźnie koresponduje z wyjątkiem J 20, 1–5. Bibliści dostrzegają bowiem – co uwypuklił Autor opiniowanego opracowania – że jak młodzieniec, bohater wersetów Mk 14, 51–52 wymknął się swoim prześladowcom, zostawiając w ich rękach prześcieradło, którym był odziany, tak i Jezus bohater J 20, 1–5, zmartwychwstając w poranek wielkanocny, „wymknął się” swoim wrogom, zostawiając im płótna, którymi był okryty w grobie. Koronując swój wywód, Autor recenzowanej książki mocno podkreślił, że „skandaliczny” zapis Mk 14, 51–52 nieprzypadkowo znalazł się na kartach Ewangelii, że jest on swoistym „autografem” Marka, autora drugiej Ewangelii.

Trzeci rozdział książki Gianfranco Ravasi zatytułował *Ewangelia Łukasza* (s. 141–204). W urywku tym najpierw zaprezentował najbardziej podstawowe informacje dotyczące trzeciej Ewangelii. W toku prezentacji przypomniał m.in., że jej autorem jest Łukasz, nazywany przez Pawła umiłowanym lekarzem (Kol 4, 14). Wspomniał również, że odnacza się ona najpiękniejszą szatą literacką w gronie wszystkich kanonicznych wersji Ewangelii. Dalej nadmienił jeszcze, że składa się ona z dwóch części, z których pierwsza to opisy dzieciństwa Jezusa i początku Jego działalności mesjańskiej (Łk 1, 1–9, 50), z kolei druga to zapisy o Jego podróży do Jerozolimy i o Jego pobycie w Świątym Mieście (Łk 9, 51–24, 53). Dalsze zaś analizy Kardynał przeznaczył na objaśnianie najbardziej „skandalicznych” fragmentów zachodzących w trzeciej Ewangelii. Warto przytoczyć tu jeden z nich, a mianowicie *passus* mówiący o nienawiści (s. 180–182): „Jeśli ktoś przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści (οὐ μισεῖ – ou misei) swego ojca i matki [...] nadto siebie samego, nie może być moim uczniem” (Łk 14, 26). Objasniając ten zapis, Gianfranco Ravasi najpierw uwypuklił, iż budzi on emocje, tylko dlatego iż współcześnie błędnie rozumie się jego kluczowe słowo, a mianowicie – czasownik nienawidzić (grec. μισέω – miseo). Następnie w procesie argumentacji dowiódł, że nowożytnie znaczenie tego wyrazu jest różne od biblijnego. Dowiódł, że współcześnie nienawiść traktuje się jako zaprzeczenie i zanegowanie miłości, że widzi się w niej grzech. Dalej, iż w czasach biblijnych nienawiść nie musiała być odrzuceniem miłości. Wykazał, iż mogła oznaczać „mniejszą miłość”. Uargumentował bowiem, że w czasach Starego i Nowego Testamentu, jeżeli ktoś kochał jedną osobę bardziej niż inną, to tej mniej kochanej już nienawidził. Oczywiście nienawidził, nie w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, lecz starożytnym. Autor opiniowanego szkicu wykazał zatem, że badany zapis Łk 14, 26 na pewno pierwotnie nie był „skandalicznym”, że stał się takim wraz z upływem czasu i tylko dlatego, że jego kluczowe słowo nienawiść zyskało pejoratywne zabarwienie.

Ewangelia Jana (s. 205–269) to tytuł ostatniego, czwartego rozdziału recenzowanej publikacji. W wyjątku tym kardynał Ravasi najpierw przytoczył najistotniejsze wiadomości na temat czwartej Ewangelii. Przypomniał, iż jej autorem jest Apostoł Jan, że powstała ona w Efezie i że została zaadresowana do rdzennych chrześcijan. W toku dalszych analiz nadmienił również, że jest ona apoteozą Słowa, które stało się Ciałem i zamieszkało wśród ludzi (por. J 1, 14), że jest pochwałą Syna Bożego, który oddał swoje życie za grzechy świata (por. J 1, 29). Dalszą zaś część analiz poświęcił najbardziej „skandalicznym” zapisom czwartej Ewangelii. Warto w tym miejscu streścić jeden z nich, a mianowicie fragment dotyczący spożywania ciała Syna Człowieczego (s. 235–237): „Sprzeciali się więc między sobą Żydzi, mówiąc: Jak On może nam dawać swoje ciało do jedzenia” (J 6, 52). Gianfranco

Ravasi, objaśniając ten passus, najpierw zasygnalizował, że to zła wola słuchaczy Jezusa sprawiła, że mylnie zrozumieli Jego słowa, o jedzeniu ciała Syna Człowieczego, i w efekcie uznali je za heretyckie. Następnie w rzetelny sposób wyjaśnił, co Jezus naprawdę miał na myśli, wypowiadając te słowa, oraz jak należało i należy je rozumieć. Nadmieniał więc, iż aby odkryć pełen sens tej wypowiedzi, należy odczytać ją w kontekście analogicznych słów, a mianowicie opisów ustanowienia Eucharystii (Mk 14, 22–25; Mt 26, 26–29; Łk 22, 19–20; 1 Kor 11, 23–26). Zestawiając zaś ze sobą te wyjątki, dowiódł, że jak podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus nie żądał od Apostołów, aby fizycznie jedli Jego ciało i pili Jego krew, tak i nie wymagał tego od swoich słuchaczy zgromadzonych w Kafarnaum. Wykazał również, że jak Jezus w Wieczerniku, podając swoim uczniom chleb i wino, domagał się od nich duchowego zjednoczenia, tak i na takie duchowe zjednoczenie przygotowywał tłumy słuchające Go w Kafarnaum. Niestety, źle Go zrozumiano (J 6, 22–71).

Konkludując, należy stwierdzić, iż opiniowane opracowanie – *Trudne miejsca w Ewangelii. Skandalizujące słowa Jezusa* – to nietuzinkowa publikacja popularnonaukowa; jej Autor zaś – kardynał Gianfranco Ravasi – to nie tylko szacowna postać Kościoła katolickiego, ale i doskonały biblista, który w prostych słowach potrafi pisać o skomplikowanych passusach Ewangelii. Nie pozostaje już nic innego, jak tylko zachęcić do lektury jego książki. A polecić ją można wszystkim; zarówno specjalistom (biblistom i teologom), jak i zwykłym czytelnikom Ewangelii.

dr Jarosław Ćwikła²

Prymasowski Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy

² **Jarosław ĆWIKŁA** – dr teologii biblijnej, wykładowca biblistyki, promotor prac magisterskich, absolwent Prymasowskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy (1989–1994) oraz Podyplomowych Studiów Teologicznych na WT UAM w Poznaniu (1997–2001) i Podyplomowych Studiów Pedagogicznych dla Teologów także na WT UAM w Poznaniu (2004–2005). Od 2013 r. należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich. ORCID: 0000-0002-4325-1462.
Kontakt e-mail: drjaroslaw.cwikla@gmail.com

SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‚w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‚red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ‚tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem Tenże lub Taże.

- II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)

- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. **Streszczenie w języku angielskim** (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4-10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97-2003 (*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. **W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z zastosowaną czcionką. Od kiedy jest jednak w użyciu czcionka Times New Roman opentype (16 bitów) są w niej zawarte także litery greckie, hebrajskie, cyrylica. Najlepiej więc pisać w tej czcionce, przestawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.**
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w Nocie o Autorze na ostatniej stronie tekstu.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.