

UNIwersytet WarMińsko-Mazurski w Olsztynie  
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

# FORUM TEOLOGICZNE

XVIII

2017



Wydawnictwo  
Uniwersytetu WarMińsko-Mazurskiego  
w Olsztynie

#### Rada Programowa

prof. dr hab. Stanisław Achremczyk (UWM Olsztyn), prof. dr Achim Buckenmaier (Pontificia Università Lateranense/Włochy), ks. dr hab. Wiesław Dąbrowski – Istituto Superiore di Scienze Religiose “Fides et Ratio” (L’Aquila, Włochy), ks. prof. dr hab. Michał Drożdż (UPJPII Kraków), bp dr Jacek Jezierski (diecezja elbląska), prof. dr Stephan Kampowski – Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia a Roma / Włochy, ks. prof. dr hab. Dariusz Kowalczyk – Pontificia Università Gregoriana, Rzym /Włochy, ks. prof. dr hab. Marian Machinek (UWM Olsztyn), ks. dr hab. Jarosław Merecki – Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia/Włochy, ks. prof. zw. dr hab. Cyprian Rogowski (UWM Olsztyn), prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz (UKSW Warszawa), prof. dr hab. Matthias Scharer (Universität Innsbruck/Austria), prof. dr hab. Karl Heinz Schmitt (Universität Paderborn/Niemcy), prof. dr hab. Helmut Sobeczko (UO Opole), ks. prof. dr hab. Ryszard Szychmiller (UWM Olsztyn)

#### Komitet Redakcyjny

Katarzyna Parzych-Blakiewicz (przewodnicząca), ks. Marek Jodkowski (sekretarz), ks. Marek Karczewski, ks. Jacek Jan Pawlik, Małgorzata Tomkiewicz

#### Recenzenci

dr Anna Abram (University of London), ks. dr hab. Andrzej Tomasz Anderwald, prof. UO, ks. dr hab. Antoni Bartoszek, ks. dr hab. Bogdan Biela, dr Tomasz Czura, ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola, ks. dr hab. Krystian Robert Kałuża (UO), ks. dr hab. Dariusz Klejnowski-Różycki, dr hab. Mariola Marczak (UWM), ks. prof. zw. dr hab. Kazimierz Misiaszek SDB, ks. dr hab. Jarosław Merecki, prof. Libor Ovečka (Praha), prof. Furio Pesci (La Sapienza – Università di Roma), ks. dr hab. Mieczysław Polak, prof. UAM, ks. prof. dr hab. Adam Franciszek Przybecki (UAM), o. prof. dr Jerzy Skrabania SVD (PTH – Sankt Augustin), ks. dr hab. Cezary Smuniewski, prof. ASzWoj, o. Prof. Dr. Ing. Inocent-Mária V. Szaniszló OP, PhD (Košice), ks. dr hab. Zbigniew Wanat (UMK), ks. prof. dr hab. Jan Walkusz (KUL), o. dr hab. Adam Wojtczak OMI, prof. UAM, ks. dr hab. Jarosław Piotr Woźniak (KUL), o. dr hab. Paweł Zając OMI, ks. dr hab. Sławomir Włodzimierz Zieliński

Adres Redakcji  
Wydział Teologii UWM  
ul. Kard. S. Hozjusza 15  
11-041 Olsztyn  
tel./fax 89 523 89 46

Sekretariat Redakcji  
pokój nr 13  
e-mail: [forum.teologiczne@uwm.edu.pl](mailto:forum.teologiczne@uwm.edu.pl)

Redakcja wydawnicza oraz językowa, projekt okładki  
Maria Fafińska

Korekta językowa (native speaker)  
Język angielski – Mark Jensen  
Język włoski – Agnieszka Gatti  
Język niemiecki – Silke Brand

Na okładce: herb archidiecezji warmińskiej,  
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),  
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

Czasopismo „Forum Teologiczne” jest indeksowane w bazie CEJSH  
– The Central European Journal of Social Sciences and Humanities,  
CEEOL – Central and Eastern European Online Library,  
ERIH Plus, BazHum oraz Index Copernicus

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe  
(on-line: <http://wydawnictwo.uwm.edu.pl>, podstrona *Czytelnia*)

**PL ISSN 1641–1196**

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2017

Wydawnictwo UWM  
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn  
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38  
[www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/](http://www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/)  
e-mail: [wydawca@uwm.edu.pl](mailto:wydawca@uwm.edu.pl)

Nakład 160 egz.

Ark. wyd. 20,65; ark. druk. 17,50

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 409

## SPIS TREŚCI

### Rozprawy i artykuły

Jacek Salij OP, <i>Kult świętych jako potwierdzenie jednoznacznego monoteizmu</i> .....	7
Ks. Jerzy Szymik, „ <i>Scientia sanctitatis subalternata</i> ”. <i>Świętość w teologii jako kulturze wiary według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI</i> .....	17
Dariusz Kowalczyk SJ, <i>Kościół na Zachodzie a szachy, czyli sacrum i profanum w grze królewskiej</i> .....	33
Zoja Kuca, <i>Tematyka hagiograficzna i idea świętości staroruskiej w twórczości Borysa Zajcewa</i> .....	49
Anna Komendzińska, “ <i>Oh, Joseph!</i> ” “ <i>What do ye want?</i> ” ‘ <i>Old</i> ’ <i>Joseph in traditional Polish carols and pastoral songs. The ordinary saint (O Józefie! – Czego chcecie? Józef „stary” w dawnych kolędach i pastoralkach. Święty – nieświęty)</i> .....	61
Marta Kowalczyk, <i>Wszyscy Święci w wizjach wybranych mistyczek średniowiecznych – św. Gertrudy Wielkiej, św. Brygidy Szwedzkiej i bł. Doroty z Mątów</i> .....	75
Maria Piechocka-Kłós, <i>Święci i postacie biblijne w herbach miast w województwie warmińsko-mazurskim</i> .....	89
Jan P. Strumiłowski OCist, „ <i>Sakramentalny</i> ” <i>charakter estetyki ikony jako przykład teologii otwartej</i> .....	105
Ks. Paweł Rabczyński, <i>Historia sacra a historia profana. Szkic z teologii historii</i> .....	123
Adam Maksym Kopiec OFM, <i>Le attuali forme dell’umanesimo postmoderno. Parte prima (Aktualna kondycja cywilizacji postmodernistycznej. Część pierwsza)</i> .....	135
Adam Maksym Kopiec OFM, <i>La critica teologica dell’odierno umanesimo laico. Parte seconda (Aktualna kondycja cywilizacji postmodernistycznej. Część druga)</i> .....	149
Lluís Oviedo OFM, <i>Churches concern for environmental issues: making sense of a new christian diakonia (Troska Kościoła dotycząca problemów środowiska: rozumienie nowej diakonii chrześcijańskiej)</i> .....	163
Ryszard Hajduk CSsR, <i>Miłosierdzie duszpasterskie w Tradycji kościelnej i w Amoris laetitia papieża Franciszka</i> .....	181
Ks. Marian Machinek MSF, <i>Logika inkluzji papieża Franciszka. Pytania otwarte na marginesie adhortacji Amoris laetitia</i> .....	197
Ks. Michał Borda, ks. Roman Ceglarek, <i>Ökologische Erziehung in der Enzyklika Laudato si’: Katechetische Implikationen (Wychowanie ekologiczne w encyklice Laudato si’: implikacje katechetyczne)</i> .....	213
Agnieszka Laddach, <i>Patrocinia trynitarnie oraz dotyczące poszczególnych Osób Boskich wśród kościołów parafialnych w diecezji pelplińskiej</i> .....	229

**Teksty**

Joannes Marienwerder, <i>De octo beatitudinibus</i> , transliteracja i przekład bp Julian Wojtkowski (wprowadzenie: Marta Kowalczyk) .....	241
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

**Recenzje, omówienia i sprawozdania**

Grzegorz Jacek Pelica, <i>Lampady naszych ścieżek. Bibliograficzny katalog świętych</i> , Lublin 2016, ss. 191 (Eugeniusz Sakowicz) .....	273
Sprawozdanie z konferencji naukowej pt. <i>Życie codzienne na dawnych ziemiach pruskich. Sąsiedztwo</i> (Olsztynek, 15 listopada 2016 r.) (ks. Marek Jodkowski) ....	277
Wykaz skrótów.....	281

## CONTENTS

### Dissertations and Articles

Jacek Salij OP, <i>The worship of saints as a confirmation of clear monotheism</i> .....	7
Jerzy Szymik, <i>Scientia sanctitatis subalternata. Holiness in the theology as a culture of faith according to Joseph Ratzinger/Benedict XVI</i> .....	17
Dariusz Kowalczyk SJ, <i>The Church in the West and chess: sacrum and profanum in the King's Game</i> .....	33
Zoja Kuca, <i>Hagiographic Themes and the Idea of Old Ruthenian Sanctity in Boris Zaycev's Works</i> .....	49
Anna Komendzińska, "Oh, Joseph!" "What do ye want?" 'Old' Joseph in traditional Polish carols and pastoral songs. The ordinary saint .....	61
Marta Kowalczyk, <i>All saints in visions of selected mystics from the Middle Ages – Gertrude the Great, Bridget of Sweden and Dorothea of Montau</i> .....	75
Maria Piechocka-Kłós, <i>Saints and biblical figures in the coats of arms of cities in the Province of Warmia and Masuria</i> .....	89
Jan P. Strumiłowski OCist, "Sacramentality" of icon as an example of an open theology .....	105
Paweł Rabczyński, <i>Historia sacra and historia profana. An outline from historical theology</i> .....	123
Adam Maksym Kopiec OFM, <i>The current form of the postmodern civilization. The first part</i> .....	135
Adam Maksym Kopiec OFM, <i>The current form of the postmodern civilization. The second part</i> .....	149
Lluís Oviedo OFM, <i>Churches concern for environmental issues: making sense of a new christian diakonia</i> .....	163
Ryszard Hajduk CSsR, <i>The Pastoral Mercy in the Tradition of the Church and in Amoris laetitia of Pope Francis</i> .....	181
Marian Machinek MSF, <i>Pope Francis' logic of inclusion. Some open questions on the margin of the exhortation Amoris laetitia</i> .....	197
Michał Borda, Roman Ceglarek, <i>Ecological education in Laudato si' encyclical: catechesis implications</i> .....	213
Agnieszka Laddach, <i>The Trinitological Names of Parish Churches in the Diocese of Pelplin</i> .....	229

**Texts**

Joannes Marienwerder, <i>De octo beatitudinibus</i> , transliteration and translation by Julian Wojtkowski (Introduction: Marta Kowalczyk) .....	241
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

**Book Review and Reports**

Grzegorz Jacek Pelica, <i>Lampady naszych ścieżek. Bibliograficzny katalog świętych</i> , Lublin 2016, pp. 191 (Eugeniusz Sakowicz) .....	273
Conference report <i>Everyday life in the old Prussia Land. Neighborhood</i> (Olsztynek, 15th November 2016) (Marek Jodkowski) .....	277
Abbreviations .....	281

**Jacek Salij OP**

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

## KULT ŚWIĘTYCH JAKO POTWIERDZENIE JEDNOZNACZNEGO MONOTEIZMU

**Streszczenie:** Już dla ojców Kościoła (por. *Passio S. Polycarpi*, a zwłaszcza dla św. Augustyna) kult świętych był przeciwieństwem kultów politeistycznych. Treścią artykułu jest przedstawienie biblijnego zakorzenienia obecnych w katolicyzmie pięciu aspektów kultu świętych:

1. Oddając cześć świętym, dziękujemy Bogu za to, że tak wiernie obdarzał swój Kościół poprzednich pokoleniach.
2. Nasze dziękczynienie przeniknięte jest błaganiami, ażeby Bóg również nas raczył obdarzać podobnie, jak niegdyś obdarzał naszych ojców i matki w wierze.
3. W kulcie świętych wyrażamy naszą wiarę, że święci modlą się za nas, zarazem ich samych prosimy o to, żeby się za nami wstawiali.
4. Wyrazem kultu świętych jest również oddawanie czci ich relikwiom,
5. oraz ich naśladowanie. Mówiąc najkrócej: Naśladując świętych, uczymy się tego, jak możemy i powinniśmy naśladować Chrystusa.

**Słowa kluczowe:** monoteizm, politeizm, wstawiennictwo świętych, kult relikwii, św. Augustyn.

### I. Ani kontynuacja, ani modyfikacja politeizmu, ale jego odwrotność

Najpierw spróbuję ustosunkować się do dość rozpowszechnionego poglądu, jakoby kult świętych wszedł na miejsce dawnego kultu bożków. Otóż tezę tę, jakoby kult świętych był praktycznie jedynie kontynuacją pogańskiego politeizmu, jednoznacznie falsyfikują liczne świadectwa patrystyczne.

Ich przegląd zaczynijmy od napisanego w roku 156 albo niewiele później opisu męczeństwa biskupa Smyrny, św. Polikarpa (*Passio S. Polycarpi*, 17). Tekst ten jest, jak się wydaje, chronologicznie pierwszym świadectwem tego, że już nawet poganie zauważyli, iż chrześcijanie oddają religijną cześć swoim świętym. Polikarp zginął spalony jako żywa pochodnia. Otóż kiedy chrześcijanie próbowali zabrać jego szczątki, prokonsul im na to nie pozwolił, motywu-

jąc, że „rzekomo moglibyśmy porzucić Ukrzyżowanego, a oddawać cześć boską Polikarpowi”<sup>1</sup>. Krótki ten zapis wskazuje na to, że poganom (a w każdym razie owemu prokonsulowi) wydawało się, że chrześcijański kult męczenników jest jakąś modyfikacją politeizmu.

Anonimowy autor *Męczeństwa świętego Polikarpa* daje wyraz swojemu zdumieniu, że ktoś może aż tak absurdałne poglądy przypisywać chrześcijanom. „Nie rozumieli [nasi przeciwnicy] – wyjaśnia ów starożytny hagiograf – że nie możemy nigdy opuścić Chrystusa, który cierpiał za zbawienie wszystkich zbawionych na świecie. [...] Jemu składamy hołd naszej adoracji, gdyż jest Synem Bożym, męczenników zaś kochamy jako uczniów i naśladowców Pana, a jest to rzeczą słuszną, gdyż w stopniu niezrównanym oddali się oni na służbę swojemu Królowi i Mistrzowi”<sup>2</sup>. Zatem już w okolicach roku 156 pojawia się to rozróżnienie, które późniejsza teologia nazwie różnicą między *cultus latriae* i *cultus douliae*.

Opowiada dalej ów anonimowy autor, że w końcu chrześcijanom udało się ocalić szczątki, których nie strawił ogień. Dzięki temu jesteśmy w posiadaniu niezwykle cennego świadectwa, w jaki sposób ówczesny Kościół czczył swoich męczenników: „Tak więc dopiero później mogliśmy zebrać jego kości, cenniejsze od złota i drogich kamieni, oraz złożyć je w odpowiednim miejscu. Za łaską Bożą będziemy się tam w miarę możliwości stale gromadzić w dzień jego męczeńskich narodzin i z radością obchodzić je uroczyście, wspominając tych, co już zwyciężyli w walce, a przygotowując do niej tych, co jej jeszcze nie zaznali”<sup>3</sup>.

Dzisiaj szczególnie skupię się na refleksji, jaką na ten temat zostawił po sobie święty Augustyn († 430). Z całym radykalizmem potępiał on kult wielu bogów, a jednocześnie wkładał wiele serca w wysławianie świętych, którzy wyprzedzili nas w drodze do życia wiecznego. Myśl św. Augustyna jest o tyle cenna, że wielobóstwo było jeszcze wówczas realnie praktykowane przez tysiące ludzi, toteż argumenty Augustyna, dlaczego między kultem bożków a kultem świętych istnieje mniej więcej taka różnica jak między piekłem i niebem, nabierają dla naszego problemu znaczenia szczególnego.

W ślad za wcześniejszymi Ojcami Kościoła Augustyn dopatrywał się w pogańskich bogach złych duchów. W 10 księdze *Państwa Bożego* wyjaśnia, że przepaść dzieląca politeizm od kultu aniołów i świętych na tym polega, że pogańscy bogowie, czyli demony, są naszymi wrogami i chcą dla nas zła, natomiast aniołowie i święci są naszymi przyjaciółmi i chcą naszego dobra.

<sup>1</sup> *Męczeństwo św. Polikarpa*, 17, w: *Męczennicy*, oprac. E. Wipszycka i M. Starowieyski, Kraków 1991, s. 199.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 18.

Argumentacja Augustyna jest mniej więcej następująca: Przecież jeden tylko Bóg może swoje stworzenie uczynić ostatecznie szczęśliwym. Właśnie On jest źródłem szczęścia wiecznego swoich aniołów i świętych. Toteż wielkim ich pragnieniem – ponieważ są dobrzy i życzą nam dobrze – jest zwrócić nas ku czci jedynego i prawdziwego Boga. „Jeżeli nas miłują i chcą, byśmy byli szczęśliwi, to z pewnością pragną, abyśmy uzyskali to szczęście stąd, skąd i oni sami je otrzymują... Nie chcą oni, byśmy czcili ich jako bogów, chcą zaś, abyśmy wraz z nimi wielbili ich Boga, będącego też Bogiem naszym. Pragną nie tego, byśmy im składali ofiary, lecz tego, byśmy wraz z nimi byli ofiarą dla Boga... Więcej nam sprzyjają i więcej dopomagają wtedy, gdy wraz z nimi oddajemy cześć jednemu Bogu niż sprzyjaliby i dopomagaliby wtedy, gdybyśmy ich samych czcili przez składanie ofiar”<sup>4</sup>.

„Zatem – pyta Augustyn – którym aniołom mamy wierzyć w sprawie szczęśliwego i wiecznego żywota? Czy tym, którzy sami chcą przez obrzędy religijne odbierać cześć, wymagając od śmiertelników, by odprowadzali dla nich nabożeństwa tudzież składali im ofiary? Czy raczej tym, którzy głoszą, że cała ta cześć należy się jednemu Bogu, Stwórcy wszystkich rzeczy, i polecają oddawać ją z prawdziwą pobożnością Temu, którego oglądanie napełnia ich szczęściem i nas uczyni szczęśliwymi?”<sup>5</sup>. Toteż święty Biskup Hippony nie ma wątpliwości, że skoro pogańscy bogowie domagają się dla siebie czci, która jest należna jednemu tylko Bogu, to są to po prostu duchy nieczyste.

Dzisiaj – kiedy już od dwóch tysięcy lat rozlega się po ziemi radosna nowina, że Bóg jest miłością – na ogół nawet nie zdajemy sobie sprawy z tego, jak bardzo religijność pogańska oparta była na strachu. Ludzie czcili bogów, bo się ich zwyczajnie bali. Lękali się, że za brak należytej czci bogowie mogą się zemścić i zesłać na nich jakieś nieszczęście. Te atawistyczne odczucia odzywały się również w niedawno nawróconych chrześcijanach, którzy nie rozumiejąc jeszcze dostatecznie, że kochający Bóg jest naprawdę wszechmocny, odczuwali niekiedy pokusę, aby na wszelki wypadek również diabłu od czasu do czasu zapalić jakiś ogarek. Co więcej, chrześcijańska nauka o dobrych aniołach wywoływała w nich niekiedy trwożliwe pytania, czy nie warto by ubiegać się o ich łaskawość poprzez oddawanie im czci boskiej.

Św. Augustyn starał się rozpraszać te wątpliwości, przede wszystkim wskazywał na ich bezbożność. Przypominał, jak zdecydowanie bronili się przed próbami oddawania im czci boskiej apostołowie Paweł i Barnaba (Dz 14,13–18) albo anioł z Apokalipsy (Ap 19,10). „Niech nikt nie mówi: Boję się, żeby na mnie nie obraził się mój anioł, jeśli nie oddam mu czci zamiast Bogu. Właśnie

<sup>4</sup> Augustyn, *O Państwie Bożym* (10,1,3;25), tłum. W. Kornatowski, t. 1, Warszawa 1977, s. 443 i 475.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 462.

wtedy się na ciebie rozgniewa, kiedy zechcesz oddawać mu cześć boską. Przecież jest on dobry i miłuje Boga. Podobnie jak demony gniewają się, jeśli ich się nie czci, tak aniołowie oburzają się, jeśli im się cześć oddaje zamiast Bogu. Oby jednak nie rzekło ci twoje słabe serce: A więc, skoro demony się gniewają, że się ich nie czci, boję się obrazić demony”<sup>6</sup>.

Podobnie pisał w *Państwie Bożym*: „Nie powinniśmy zatem bać się, że obrazimy te nieśmiertelne i szczęśliwe istoty, które są poddane jednemu Bogu, jeśli nie będziemy im składali ofiar. Tego bowiem, o czym wiedzą, że się należy tylko jednemu prawdziwemu Bogu, przy którym trwając są szczęśliwi, z całą pewnością dla siebie nie pragną. Takie zuchwalstwo właściwe jest tylko pełnym pychy demonom, od których bardzo dalecy są pobożni słudzy Boży, czerpiący swe szczęście jedynie z trwania przy Nim”<sup>7</sup>.

Otóż ten sam św. Augustyn, który mówił i pisał to wszystko, nie miał najmniejszych oporów przed oddawaniem kultu świętym męczennikom, często odprawiał nabożeństwa w rocznice ich śmierci, głosząc z tej okazji setki kazań, z których dziesiątki zachowały się do dnia dzisiejszego. Ponieważ wielu ówczesnych obywateli Hippony oddawało cześć pogańskim bogom, św. Augustyn wielokrotnie przedstawiał przepaść, która dzieli kult bożków od tej czci, którą oddajemy naszym świętym.

„Myśmy nie przeznaczyci dla tych męczenników – pisze w 8 księdze *Państwa Bożego* – ani świątyni, ani kapłanów, ani obrzędów, ani ofiar, gdyż nie są oni naszymi bogami: to ich Bóg jest zarazem naszym Bogiem. Niewątpliwie, czcimy ich pamięć jako świętych ludzi Bożych, którzy aż do swojej cielesnej śmierci walczyli o prawdę... W uroczystości tej chodzi wszak o to, byśmy dziękowali Bogu za ich zwycięstwa i sami, wezwawszy Boga ku pomocy i odnowiwszy pamięć o nich, zachęcili się do zdobywania podobnych wieńców i palm”<sup>8</sup>.

A oto fragment jednego z kazań św. Augustyna: „Najdrożsi, męczenników naszych nie mamy za bogów, nie czcimy ich jako bogów i w żaden sposób nie wolno ich z nimi zestawiać. Nie wystawiamy im świątyni ani ołtarzy, ani ofiar. Nie im kapłani składają ofiary – to całkiem wykluczone! Bogu są one składane. Zatem Bogu, od którego wszystko otrzymujemy, składamy ofiarę. Również kiedy składamy ofiarę w kaplicach świętych męczenników, czyż nie składamy jej Bogu? Przyznajemy świętym męczennikom miejsce czcigodne. Ale zauważcie: podczas modlitwy przy ołtarzu Chrystusa wymieniamy ich w miejscu uprzywilejowanym, jednak nie adorujemy ich tak jak Chrystusa. Czyż kiedyś słyszeliście, żebym ja albo jakiś brat i współbiskup mój, albo jakiś prezbiter mówił

<sup>6</sup> Augustyn, *Objaśnienia Psalmów* (96,12), tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 290.

<sup>7</sup> Augustyn, *O Państwie Bożym* (10,26), s. 476.

<sup>8</sup> Ibidem (8,27,1), s. 411.

w kaplicy świętego Teognisa: Składam ci ofiarę, święty Teognisie? Albo: Składam ci ofiarę, Piotrze, składam ci ofiarę, Pawle? Nigdy tego nie słyszeliście. To się nie zdarza, tak się nie godzi. A kiedy ciebie zapytają: Czy ty oddajesz cześć Piotrowi? – odpowiedz [...]: Ja nie oddaję czci Piotrowi, ale Bogu, którego również Piotr czcił. Wówczas Piotr będzie cię kochał”<sup>9</sup>.

Bardzo możliwe, że formułując powyższe rozróżnienie, Augustyn jest dłużnikiem swojego duchowego ojca i chrzciciela św. Ambrożego, który w swoim dziele *O Duchu Świętym* za pomocą następującego przeciwstawienia wyjaśniał, że czcząc Maryję, przecież nie oddajemy jej czci boskiej: *Maria erat templum Dei, non Deus templi. Et ideo ille solus adorandus, qui operabatur in templo* – „Maryja była świątynią Boga, nie Bogiem świątyni. Toteż jedynie Temu należy oddawać cześć boską, kto w tej Świątyni działał”<sup>10</sup>.

## II. Biblijne zakorzenie konkretnych przejawów kultu świętych

Wszystkie realizowane w Kościele przejawy kultu świętych mają swoje precedensy biblijne, co postaram się tu niniejszym wykazać. My, którzy wierzymy, że Pismo Święte jest natchnionym słowem Bożym, znajdujemy w tym potwierdzenie tej prawdy, że oddawanie czci świętym jest jednym z ważnych sposobów wyznawania naszej wiary w jedynego Boga.

Otóż wydaje się, że w kulcie świętych da się zauważyć pięć następujących aspektów:

1. Oddając cześć świętym, chcemy dziękować Bogu za to, że tak wspaniałomyślnie obdarzał swój Kościół w poprzednich pokoleniach.
2. To nasze dziękczynienie za świętych jest przeniknięte błaganiem, ażeby Bóg również nas raczył obdarzać podobnie, jak niegdyś obdarzał naszych ojców i matki we wierze.
3. W kulcie świętych wyrażamy naszą wiarę, że święci modlą się za nas, zarazem ich samych prosimy o to, żeby się za nami wstawiali.
4. Te nasze dziękczynienia i prośby wyrażamy również poprzez okazywanie czci naszym świętym, m.in. poprzez oddawanie czci ich relikwiom.
5. Ważnym wymiarem kultu świętych jest ich naśladowanie. Mówiąc najkrócej: Naśladując świętych, uczymy się tego, jak możemy i powinniśmy naśladować Chrystusa.
6. Wszystkie pięć wątków znajdziemy w Biblii – zawsze w doskonałej harmonii ze ściśle biblijnym monoteizmem. Oto przeanalizujmy je kolejno:

<sup>9</sup> Augustyn, *Kazanie 273,7* (PL 38,1251), przekład własny. Por. idem, *O Państwie Bożym* (22,10), t. 2, s. 577.

<sup>10</sup> Ambroży, *O Duchu Świętym* (3,11,80) (PL 16,795), przekład własny.

## 1. Cześć okazywana świętym jako zanoszone do Boga dziękczynienie

Poniekąd cała Biblia rozbrzmiewa dziękczynieniem za wielkie dzieła Boże w przeszłości, za to również, że w poprzednich pokoleniach Bóg wzbudzał ludzi sobie wiernych, wielkich przewodników swojego ludu i proroków: *Chwalcie Pana! Wzywajcie Jego imienia! Dajcie poznać Jego dzieła między narodami! Przypominajcie wspaniałe imię Jego! Śpiewajcie Panu, bo uczynił wzniosłe rzeczy! Niech to będzie wiadome po całej ziemi!* (Iz 12,4n).

W Księdze Syracha aż siedem rozdziałów poświęcono wspomnieniu wielkich wybrańców Bożych, poprzez których Bóg obdarzał swój lud mocą i łaską (Syr 44-50). Oto jak autor wprowadza czytelników do tej części swojego dzieła: *Wychwalajmy mężów sławnych i ojców naszych według kolejności ich pochodzenia! [...] Ci są ojcowie pobożni, których cnoty nie zostały zapomniane, pozostały one z ich potomstwem, a dobrym dziedzictwem są ich następcy. Potomstwo to trzyma się Przymierza, a przez nich – ich dzieci. Potomstwo ich trwa na zawsze, a chwała ich nie będzie wymazana. Ciała ich w pokoju pogrzebano, a imię ich żyje w pokoleniach. Narody opowiadają ich mądrość, a zgromadzenie wygłasza chwałę* (Syr 44,1.10-15).

Ten sam religijny szacunek dla przodków w wierze znajdziemy już w Nowym Testamencie: *Pamiętajcie o swych przełożonych, którzy głosili wam słowo Boże, i rozpamiętując koniec ich życia, naśladujcie ich wiarę* (Hbr 13,7). W rozdziale 11 Listu do Hebrajczyków wyliczono po imieniu wielkich świętych Starego Testamentu, którzy swoim życiem zostawili nam przykład prawdziwego zawierzenia Bogu. Ponieważ zaś szczególnym celem tego listu jest umocnienie prześladowanych za wiarę, we wspomnieniu tym szczególnie wyróżniono męczenników (por. Hbr 11,35-38).

Podsumujmy: Podobnie jak w dziejach Starego Testamentu Abraham, Jakub czy Mojżesz, tak w Kościele święci są żywym wezwaniem, aby dziękować Bogu za to, że poprzez pokolenia tak wspaniale obdarzał Kościół łaską i świętością. Żywy kult świętych ogromnie więc pomaga widzieć historię Kościoła jako dzieje zbawienia. Niestety bowiem, przeciętny dzisiaj stosunek do historii Kościoła jest chory i wypaczony. Stereotypowe patrzenie na nią kształtowało się – od czasów reformacji i oświecenia – głównie z pozycji Kościołowi wrogich. Gdyby badać pierwsze skojarzenia, jakie budzi w nas, również w katolikach, sam termin „historia Kościoła”, zapewne okazałoby się, że najczęściej nasuwają się nam wówczas takie pojęcia, jak „ciemne karty”, „zło”, „zbrodnie”, „inkwizycja”.

Chodzi nie tylko o to, żeby się wyzwalać z tych fałszywych stereotypów i utworzyć sobie ogólny obraz dziejów Kościoła bardziej zgodny z prawdą historyczną. Historia Kościoła jest w samym swoim rdzeniu historią zbawienia,

historią działania łaski Bożej, historią dążenia kolejnych pokoleń do życia wiecznego. Musimy się uczyć tego podejścia do historii, które cechowało człowieka biblijnego.

Biblia nigdy nie idealizuje przeszłości, o grzechach ojców wyraża się z niezwykłą surowością (por. 2 Krn 30,8; Jr 16,11n). Zarazem jednak cała Biblia rozbrzmiewa dziękczynieniem za wielkie dzieła Boże w przeszłości, za to również, że w poprzednich pokoleniach Bóg wzbudzał ludzi sobie wiernych, wielkich przewodników swojego ludu i proroków: *Chwalcie Pana! Wzywajcie Jego imienia! Dajcie poznać Jego dzieła między narodami! Przypominajcie wspaniałe imię Jego! Śpiewajcie Panu, bo uczynił wzniosłe rzeczy! Niech to będzie wiadome po całej ziemi!* (Iz 12,4n).

## 2. *Boże, odnów znaki i powtórz cuda!* (Syr 36,5)

Dziękczynienie za wielkie dzieła, jakich Bóg dokonywał wobec naszych ojców w wierze, poniekąd woła o dopełnienie w postaci prośby, aby również dzisiaj wobec nas Bóg zechciał powtarzać dzieła swojej mocy i łaski. *Tobie zaufali ojcowie nasi* – skarży się udręczony Mesjasz w Psalmie 22,5n – *zaufali, a Tyś ich uwolnił*. Podobną modlitwę znajdziemy w Księdze Syracha: *Do Ciebie wołali i zostali zbawieni, Tobie ufali i nie doznali wstydu. Odnów znaki i powtórz cuda: wślaw swoją rękę i prawe ramię!* (Syr 36,5). W dziewiątym rozdziale Księgi Nehemiasza, rozpamiętywanie wielkich dzieł Boga w przeszłości kończy się bolesną skargą na dzisiejszą nędzę ludu Bożego. Taka sama modlitwa w Psalmie 44 kończy się dramatycznym: *Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie? Przebudź się! Nie odrzucaj na zawsze! [...] Powstań na pomoc i wyzwól nas przez Twe miłosierdzie!* (Ps 44,24.27).

Wielcy święci przeszłości byli dla udręczonych Izraelitów znakiem nadziei, że nawet w największej niedoli Bóg potrafi przyjść z pomocą swojemu ludowi. *Pan, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba przysłał mnie do was* (Wj 3,15) – ma powiedzieć Mojżesz swoim rodakom. *Spójrzcie na Abrahama, waszego ojca, i na Sarę, która was zrodziła. [...] Zaiste zlituje się Pan nad Syjonem, zlituje się nad wszelką jego ruiną* (Iz 51,2n) – pociesza i wzywa do nadziei autor drugiej części Księgi Izajasza. Zaś Azariasz w niewoli babilońskiej modli się: *I nie odejmuj od nas miłosierdzia swego przez wzgląd na Abrahama, umiłowanego Twego, i na Izaaka, sługę Twego, i na Izraela, świętego Twego* (Dn 3,35).

### 3. Wstawiennictwo świętych za nami

Szczególnie przejmujące świadectwo wiary, że święci wstawiają się za nami, znajduje się w Drugiej Księdze Machabejskiej. Juda Machabeusz, ażeby dodać żołnierzom odwagi przed bitwą, od której wyniku zależało, czy naród zdoła się obronić przed narzucaniem mu kultu pogańskiego, opowiedział im następujące swoje widzenie: *Oniasz, dawny arcykapłan, człowiek największej dobroci, skromny w obejściu, łagodnych obyczajów, pełen godności w słowach, a od dziecka dbający o zachowanie każdej cnoty, on to właśnie wyciągał ręce i modlił się za cały naród żydowski. Potem w ten sam sposób ukazał się mąż, który wyróżniał się siwizną i majestatem, a otaczało go podziwu godne i wspańnięle dostojeństwo. Oniasz zabierając głos powiedział: To jest przyjaciel naszych braci, który wiele modli się za naród i za całe święte miasto, Jeremiasz, Boży prorok (2 Mch 15,11-14).*

Również aniołowie modlą się za nas. *Panie Zastępów – woła anioł Pański w Księdze Zachariasza – czy długo jeszcze nie przebaczysz Jerozolimie i miastom Judy, na które gniewasz się już lat siedemdziesiąt? (Za 1,12).* Przyłączenie się aniołów do naszych modlitw w Księdze Tobiasza oraz w Apokalipsie przedstawione jest w obrazie zanoszenia tych modlitw do Boga. *Gdy ty i Sara modliście się – mówi anioł Rafał o swojej obecności w życiu tej rodziny – ja przypominałem błagania wasze przed majestatem Pańskim (Tob 12,12).*

Zauważmy: Anioł nie zastępuje ich w modlitwie, ale się do ich modlitwy przyłącza oraz ją wzmacnia. Podobnie anioł z Apokalipsy, który otrzymał *wiele kadzideł, aby dał je w ofierze jako modlitwy wszystkich świętych, na złoty ołtarz, który jest przed tronem. I wznosił się dym kadzideł, jako modlitwy świętych, z ręki anioła przed Bogiem (Ap 8,3-4; por. 5,8).* Jak widzimy, Aniołowie i święci modlą się za nas, ale nie zamiast nas.

I już tylko dla porządku powiedzmy, że modlitwa wstawiennicza, jaką zanoszą za nas święci w niebie oraz nasi bliźni na ziemi, w żaden sposób nie narusza ani ścisłego monoteizmu wiary chrześcijańskiej, ani jedyności zbawczego pośrednictwa Chrystusa. Przecież samemu Bogu zależy na tym, abyśmy my, Jego dzieci, związali się różnorodnie wzajemną miłością. Modlitwa wstawiennicza jest szczególnie ważną formą okazywania sobie wzajemnie miłości.

### 4. Biblijne źródła kultu relikwii

Cześć oddawana szczątkom wielkich przyjaciół Bożych nie tylko ma swoje źródła już w Piśmie Świętym, ale jej biblijne podstawy są bardzo mocne. Dość przypomnieć, z jakim pietyzmem Józef przewoził ciało swojego ojca Jakuba z Egiptu aż do rodzinnego grobu w ziemi Kanaan (por. Rdz 50,1-13). Co do

samego Józefa, aż pięciokrotnie – zatem musiał to być szczegół ogromnie ważny dla staroizraelskiej świadomości – mówi Pismo Święte o przeniesieniu kości Józefa z Egiptu do ziemi ojczystej (Rdz 50,25; Wj 13,19; Joz 24,32; Hbr 11,22; Dz 7,16).

Natomiast w Drugiej Księdze Królewskiej znajduje się zapis, że kontakt z kośćmi proroka Elizeusza przywrócił życie umarłemu (2 Krl 13,21). Wydarzenie to jest zapewne ważnym źródłem popularnego również we współczesnym judaizmie zwyczaju odbywania pielgrzymek do grobów świątobliwych cadyków.

Znajdziemy w Piśmie Świętym również bardziej symboliczne zapisy o mocy życiodajnej obecnej w szczątkach człowieka sprawiedliwego. *Kości ich* – czytamy w Księdze Syracha o bogobojnych sędziach – *niech wypuszczą pędy ze swego miejsca, aby byli wslawieni przez swoich synów* (Syr 46,12). I trzy rozdziały dalej: *A kości dwunastu proroków niech wypuszczą pędy ze swego grobu, pocieszyli bowiem Jakuba i wybawili go niezawodną nadzieją* (Syr 49,10; por. Iz 66,13n).

Nowy Testament uzupełnił te intuicje mocnym podkreśleniem, że nasza godność dzieci i przyjaciół Bożych rozciąga się również na nasze ciała: *Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie?* (1 Kor 6,19). Co więcej: *Jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha* (Rz 8,11; por. Flp 3,20n).

Najbardziej spontanicznie przypominano sobie te wszystkie prawdy, kiedy ktoś z braci lub siostr w wierze oddawał życie za Chrystusa. Wtedy przecież nie sposób było żywić wątpliwości co do tego, iż ciało tego męczennika było świątynią Ducha Świętego w sposób najszczególniejszy. Zatem dla wierzących w Chrystusa jest oczywiste, że temu ciału należy się szczególny religijny szacunek. Widzieliśmy to w opisie męczeństwa biskupa Polikarpa ze Smyrny.

## 5. Naśladowanie świętych w Piśmie Świętym

Tym jedynym, którego absolutnie powinniśmy naśladować, jest Pan nasz Jezus Chrystus: *Kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje* (Mt 16,24). Zarazem w Nowym Testamencie wręcz często wzywa się nas do naśladowania innych ludzi, Abrahama (Rz 4,1-4) i w ogóle świętych patriarchów – Abla, Henocha, Noego, Abrahama, Izaaka, Jakuba, Józefa, Mojżesza (Hbr 11). Apostoł Paweł nie krępuje się nawet wskazywać na siebie jako na wzór naśladowania Chrystusa: *Proszę was przeto, bądźcie naśladowcami moimi. [...] Bądźcie naśladowcami*

*moimi, jak ja jestem naśladowcą Chrystusa* (1 Kor 4,16; 11,1). Chrześcijanie powinni być wzajemnie dla siebie wzorami do naśladowania, o czym czytamy: *A wy, przyjmując słowo pośród wielkiego ucisku z radością Ducha Świętego, staliście się naśladowcami naszymi i Pana, i tak staliście się wzorem dla wszystkich wierzących w Macedonii i Achai* (1 Tes 1,6n; por. Flp 3,17).

Idea naśladowania świętych cały swój sens czerpie stąd, że oni byli naśladowcami Chrystusa i dlatego mogą stać się pod tym względem naszymi nauczycielami<sup>11</sup>.

### Bibliografia

- Augustyn, *O Państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, t. 1, Warszawa 1977.  
 Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986.  
*Męczeństwo św. Polikarpa*, 17; w: *Męczennicy*, oprac. E. Wipszycka i M. Starowieyski, Kraków 1991.  
 Salij J., *Cztery wymiary kultu świętych*, w: idem, *Matka Boża – aniołowie – święci*, Poznań 2004, s. 155–171.  
 Salij J., *Dzieje kultu świętych. Uwagi historyczno-dogmatyczne*, w: *Chrześcijańska odpowiedź na pytanie o człowieka*, Poznań 1974.  
 Salij J., *Monoteizm a oddawanie czci świętym*, w: idem, *Poszukiwania w wierze*, Poznań 2000, s. 290–296.  
 Salij J., *Relikwie świętych*, w: idem, *Wszechobecna miłość*, Poznań 2011, s. 332–338.  
 Salij J., *Wzywanie świętych a Boża wszechobecność*, „W Drodze” 2011, nr 7, s. 126–131.

### The worship of saints as a confirmation of clear monotheism

**Summary:** The worship of saints was contrary to the polytheistic worships already in existence for the Church Fathers (cf. *Passio* by St. Polycarpi, and especially for St. Augustine). The content of the article is to present the biblical inveteracy of five aspects of the worship of saints in Catholicism today:

1. By worshipping the saints, we are giving thanks to God for His faithful bestowing of His own Church in previous generations.
2. Our thanksgiving is penetrated by an entreaty, that God would also give us the same gift as he once bestowed upon our fathers and mothers in the faith.
3. In the worship of saints we express our faith that saints pray for us, at the same time we ask them to intercede for us.
4. The expression of the worship of saints is also the worship of their relics,
5. and their imitation. In short: By imitating the saints, we learn how we can and should imitate Christ.

**Key words:** monotheism, polytheism, intercession of the saints, worship of relics, St. Augustine.

<sup>11</sup> Więcej szczegółów na ten temat można znaleźć w artykule: J. Salij, *Dzieje kultu świętych. Uwagi historyczno-dogmatyczne*, w: *Chrześcijańska odpowiedź na pytanie o człowieka*, Poznań 1974, s. 297–322, zwłaszcza s. 309–312.

**Ks. Jerzy Szymik**  
Wydział Teologiczny  
Uniwersytet Śląski

*SCIENTIA SANCTITATI SUBALTERNATA.*  
ŚWIĘTOŚĆ W TEOLOGII JAKO KULTURZE WIARY  
WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI

**Streszczenie:** Tożsamość teologii jako *scientiae fidei* konstituuje – poza ściśle naukowym instrumentarium – doświadczenie duchowe, które z kolei implikuje ściśle, wieloaspektowe powiązanie teologii ze świętością. W teologii współczesnej relację teologia–świętość akcentował w sposób szczególnie H.U. von Balthasar. Podobnie J. Ratzinger/Benedykt XVI z eklezyjalnego doświadczenia świętości wyciąga konsekwencje metodologiczne i postrzega świętość jako zasadniczą kategorię metateologiczną oraz hermeneutyczną. Jedynie świętość, rozumiana jako przebywanie w orbicie Bożej miłości, umożliwia teologiczne poznanie. Dlatego doświadczenie świętych jest koniecznym punktem odniesienia i kryterium poprawności wszelkiej teologicznej refleksji. W tym sensie teologia jest podporządkowana (podrzędna) świętości – *sanctitati subalternata*, zarówno w wymiarze indywidualnym (postawa teologa), jak i eklezyjalnym (teologia jako nauka zakorzeniona w Kościele). Tak rozumiana i uprawiana teologia staje się zarazem doksologią, nauką oddającą chwałę Bogu.

**Słowa kluczowe:** świętość, wiara, modlitwa, scholastyka, Joseph Ratzinger/Benedykt XVI.

1

Teologia jest nauką, więc z perspektywy wiary (w której jest zakorzeniona) oraz kościelności (jako istotnego elementu jej tożsamości) nie można mieć do niej pretensji o ścisłość metodologiczną, o spekulatywność jej procesu poznawczego, o naturalne ciążenie ku uniwersyteckiej wspólnotcie nauk, o wolność poszukiwań i niezależne poruszanie się w świecie myśli. Jednak pełne ujęcie natury i sensu *scientiae fidei* jest niemożliwe bez stałego, organicznego odnoszenia (rozumienia!) wszystkich konstytuujących ją elementów do doświadczenia duchowego, z którego teologia wyrasta. Czyli do wiary i wszystkich jej istotnych konsekwencji. Nigdy też dość podkreślania, że duchowość w teologii nie jest „zamiast” naukowości, ale „dla” niej. „Teologia, która chce być tylko

uniwersytecka (podkr. – J. Sz.) i «naukowa» w rozumieniu współczesnego uniwersytetu, odrywa się od swoich wielkich historycznych związków i staje się jałowa dla Kościoła” – pisze Ratzinger w *Wesen und Auftrag der Theologie* na początku lat 90. w niemieckim kontekście, który w ostatnich latach stał się również kontekstem jak najbardziej polskim<sup>1</sup>. A jako integralna służyć ma teologia i światu, i Kościołowi – bynajmniej nie są one rywalami w tej kwestii.

Być wiedzą duchową znaczy mieć najgłębsze z możliwych związki ze świętością – ontologiczne i etyczne, intelektualne i egzystencjalne. Po tym, jak w świetle tradycji i jakości teologicznych badań naukowych przedstawił relację *theologia–sanctitas* Hans Urs von Balthasar (choćby w słynnym eseju *Teologia i świętość*<sup>2</sup>, a też w licznych fragmentach swojej monumentalnej trylogii), nie można już tych związków ani pomijać, ani lekceważyć (np. traktować je jako nie na temat, jako pozanaukowe etc.). Świętość jest bowiem decydującym kryterium katolicyzmu – nie może być inaczej dla teologii uprawianej we wnętrzu tej postaci chrześcijaństwa, którą określamy jako powszechną, dotyczącą całości, katolicką – *kat'holon*.

W pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI „świętość” jest jedną z kategorii absolutnie centralnych, konstytuujących tożsamość chrześcijaństwa i niezbędnych dla jego poprawnego rozumienia i hermeneutyki. W rozmowach z Peterem Seewaldem, w części dotyczącej autentyczności i przyszłości Kościoła pojawia się cytat z Bernanosa: „Świętość jest przygodą, wręcz jedyną przygodą, jaka istnieje. Kto to zrozumiał, ten dotarł do serca wiary katolickiej”<sup>3</sup>. W obszernym komentarzu do słów francuskiego pisarza Ratzinger wspomina fenomen pokornej i niepozornej (jak to określa) świętości wielu prostych ludzi poznanych w latach swojego dzieciństwa oraz porusza problem świętości Kościoła, którą należy rozumieć, jak wyjaśnia, nie w znaczeniu bezgrzeszności jego historii i członków, ale „w tym sensie, że Kościół jest dogłębnie oglądanym przez Pana miejscem, gdzie wciąż rodzą się święci”<sup>4</sup>. Oczywiście, świętość, jak wszystko, co Boże, czyli pochodzące od Wszechmogącego i Nieograniczonego, ma zasięg uniwersalny i sięga poza Kościół widzialny i poza dostępną naszymu postrzeganiu i pojmowaniu teo-logię (-logikę). W jednym z monachijskich kazań z drugiej połowy lat 70. Ratzinger porównuje świętość do powietrza, dzięki

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 136.

<sup>2</sup> H.U. von Balthasar, *Teologia a świętość*, tłum. M. Serzycki, w: *Podstawy wiary – teologia*, red. L. Balter i in. (Kolekcja Communio), Poznań 1991, s. 424–432. Tekst ten zawiera również fundamentalne dla tego tematu ustalenia dotyczące m.in. rozumienia świętości w kontekście teologii i pracy teologa. Ustalenia te – ważne dla refleksji J. Ratzingera/Benedykta XVI i zbieżne zasadniczo z jego myślą w tej kwestii – stanowią też podstawę niniejszych rozważań.

<sup>3</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach* [rozm. P. Seewald], tłum. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 421.

<sup>4</sup> Ibidem.

któremu możliwe jest oddychanie i życie. Świętość jest w świetle tej analogii życiodajnym „elementem” danym przez Ducha Świętego (który jest „Wichrem Gwałtownym” – Dz 2,2), dzięki któremu w ogóle „może istnieć życie”. Tłumaczy: „tylko tam, gdzie się Nim oddycha może istnieć człowieczeństwo”, „tylko tam, gdzie jest powietrze, płuca mają sens”<sup>5</sup>. Mamy tu do czynienia ze świętością w znaczeniu najszerszym, najbardziej pierwotnym, a być może i najgłębszym, a na pewno najbardziej podstawowym: jest ona więzią z Bogiem, Dawcą życia, Jedynym Świętym, która to więź przemienia byt i etos człowieczy ku życiu i spełnieniu, ocalając od śmierci. Świętość (Duch, „powietrze”) jest dla wszystkich i wszystkiego, co jest. Ale – to interesuje nas w tym punkcie refleksji szczególnie – też od głębokości oddechu zależy Kościół i jego teologia. Pod koniec lat 60., odpowiadając w Radiu Heskim na pytanie, jak będzie wyglądał Kościół w XXI w., Ratzinger zaznaczył: „Powiedzmy to z nadzieją, jak zawsze, przyszłość Kościoła zależy od świętych, czyli od ludzi widzących więcej niż hasła, które w danej chwili są nowoczesne”<sup>6</sup>. Świętość widzi więcej – dostrzega Boga.

## 2

Takie jest tło relacji teologia–świętość. Również i *scientia fidei* „widzi więcej” w tym związku niż poza nim – dostrzega Boga naprawdę, a nie jedynie w sferze papierowej (ekranowej) teorii. Ale też właśnie owo „więcej” jest jądrem problemu, który dałoby się sformułować następująco: czy rozum („teologiczny”, a w sensie szerszym, ale zasadnym rozum w jakiegokolwiek dziedzinie) pod wpływem (w związku, w bliskości) świętości mądrzeje czy głupieje? Czy i jaki wpływ ma świętość na myślenie? Żaden? Pozytywny? Negatywny? To zależy? Samo pytanie jest postawione poprawnie czy nie? Czy te porządki na siebie zachodzą, a jeśli tak, to w jaki sposób?

Czy rację ma Ratzinger, kiedy twierdzi, np.: „[...] po każdym soborze, by mógł on zaowocować, powinna nastąpić fala świętości. Tak stało się po Soborze Trydenckim, który właśnie dzięki temu osiągnął swój cel – prawdziwą reformę”<sup>7</sup> Albo: „świętości, a nie nowych urządzeń (*menagement*), potrzebuje Kościół”<sup>8</sup> Czy też rację ma Magdalena Środa, kiedy z okazji czwartej rocznicy

<sup>5</sup> Benedykt XVI/J. Ratzinger, *W dzień Pięćdziesiątnicy*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2006, s. 16.

<sup>6</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Wiara i przyszłość*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007, s. 72.

<sup>7</sup> J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary* [rozm. V. Messori], tłum. Z. Oryszyn, Kraków–Warszawa Struga 1986, s. 35.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 46. Jan Paweł II: „Kościół dzisiejszy nie potrzebuje nowych reformatorów. Kościół potrzebuje nowych świętych” (s. 35).

śmierci Jana Pawła II i w związku z dość powszechnym w Polsce pragnieniem jego kanonizacji pisze, że „intelekt jest chłonny w debacie, a w obliczu świętości usypia”<sup>9</sup>. Obecna (istotnie i koniecznie) w prawdziwej świętości uległość wobec Boga (pokora, skromność) jest zabójstwem samodzielnego myślenia, jego infantyлизacją<sup>10</sup>, czy otwarciem na mądrość inaczej niedostępną dla ludzkiego rozumu? Usypia więc czy budzi? Oto pytania, które, przyznając, swoją rozległością wykraczają poza metateologiczny horyzont naszej refleksji. Ale przecież istotnie się z nim łączą, a – jeśli traktujemy teologię jako pełnoprawną naukę – wchodzi na pewno w skład założeń wstępnych dla interesującego nas tu zagadnienia relacji teologia–świętość.

Poglądy Josepha Ratzingera/Benedykta XVI w tej kwestii są głęboko zbliżone do poglądów towarzysza (na długim odcinku) jego teologicznej drogi – Hansa Ursa von Balthasara. Wielki Bazylejczyk, starszy od Ratzingera o pokolenie (22 lata), współtworzący z nim czasopismo i środowisko „Communio”, był głębokim i bodaj najdonioślejszym głosem teologii XX w. na temat więzi łączącej teologię ze świętością. Wielkość danej teologii (i stojącego za nią teologa) nie tyle zależy od „naturalnego geniuszu” tychże, co od świętości jej twórców, nieważne czy kanonizowanych – głosił. Dzieje się tak z przyczyn absolutnie konstytutywnych dla tego, co stanowi tożsamość teologii i jej (chrystocentryczną, zdaniem von Balthasara) istotę: „[...] miejsce, z którego miłość może być obserwowana i poświadczona, nie może znajdować się poza miłością (w «czystej logiczności» tak zwanej nauki); ono może być tylko tam, gdzie się znajduje «sprawa», mianowicie w samym dramacie miłości”<sup>11</sup>.

Na tym polega dzieło Jezusa Chrystusa; to jest też punkt wyjścia i dojścia teologa: widzieć i świadczyć „od środka”, „z wnętrza” – świętość. W stulecie urodzin von Balthasara, 6 października 2005 r., Benedykt XVI wyraźnie podkreślił ten właśnie wspólny wątek ich myślenia, odpowiadając na domyślny zarzut stawiany rozumieniu i uprawianiu naukowej teologii jako „wiedzy duchowej”: „Duchowość nie umniejsza wartości pracy naukowej teologa, lecz wskazuje odpowiednią metodę, z pomocą której można dokonywać spójnej interpretacji”<sup>12</sup>. Duchowość, w tym ujęciu, staje się hermeneią teologii, interpretującym kluczem, wartością hermeneutyczną, czyli ściśle naukową; to też rozumienie teologii dalekie od bezosobowej neutralizacji.

<sup>9</sup> M. Środa, *Dogmat niemy, martwy i święty*, „Gazeta Wyborcza” 2009, z dn. 1.04, s. 17.

<sup>10</sup> Por. T. Bartoś, *Nowa infantyлизacja*, „Gazeta Wyborcza” 2009, z dn. 8–9.08, s. 24; R. Kim, *Pokolenie zdobywców*, „Dziennik Polska – Europa – Świat” 2009, z dn. 12.08, s. 2.

<sup>11</sup> H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1997, s. 66.

<sup>12</sup> Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 44.

## 3

Najpiękniejszy tekst Ratzingera powstał pod wpływem św. Tomasza z Akwinu i stanowi fragment wykładu z Bassano, w Szkole Kultury Katolickiej Świętego Krzyża. Akwinata, przypomina Ratzinger, rozumienie tego aspektu teologii oparł na arystotelesowskiej teorii nauki. Wszystkie nauki, uczył Stagiryta, oddziałują na siebie wewnątrz systemu wzajemnych wyjaśnień i zależności, zakładają siebie wzajemnie i są mniej lub bardziej zależne od innych. W tym sensie są *scientiae subalternatae* – naukami porządkującymi (*scienze subalterne*<sup>13</sup>). Z jednym wyjątkiem: „filozofia pierwsza” przenika aż do podstaw prawdziwej, własnej i całej ludzkiej wiedzy. To jej podlegają, wobec niej są „podrzędne” wszystkie inne nauki. Tyle Arystoteles. I teraz kilka wyjaśniających i puentujących problem zdań wykładu w Bassano:

Święty Tomasz do tej ogólnej teorii dołącza swoje wyjaśnienie teologii. Twierdzi, że także teologia jest w tym sensie „nauką podrzędną”, która sama nie „pojmuje” ani nie „udowadnia” swoich ostatecznych podstaw. Jest ona, by tak rzec, zawieszona na „wiedzy świętych”, na ich spojrzeniu: to spojrzenie jest punktem odniesienia dla teologicznej myśli, która jest też gwarancją ich prawowierności.

W tym znaczeniu praca teologa ma charakter „podrzędny”, dotyczący rzeczywistego doświadczenia świętych. Bez tego punktu odniesienia, bez głębokiego zakotwiczenia w takim doświadczeniu, traci ona swój charakter rzeczywistości. Taka jest pokora wymagana od teologa... bez realizmu świętych, bez ich kontaktu z rzeczywistością, o której mowa, teologia staje się pustą, intelektualną rozgrywką i traci także swój charakter naukowy<sup>14</sup>.

*Scientia sanctitati subalternata...* Świętość jest doświadczeniem Boga, „widzeniem” Go, darem jasności Jego chwały. Otwartość na to światło, zgoda na jego przyjęcie i wysiłek podążania ku własnej wewnętrznej jasności (droga do osobistej świętości) – są obowiązkiem teologa nie tylko jako wyraz osobistej pobożności (choć to niemało), ale ze względu na naukowy charakter teologii jako takiej. Oto „zażyłość przeżyta z Bogiem przywraca nam wzrok”<sup>15</sup>. Tym jest świętość dla rozumu: wyostrza widzenie, a nieraz i leczy ślepotę.

Od teologa wymagana jest pokora – padło to twierdzenie w cytowanym fragmencie wykładu w Bassano. To nieodzowny kierunek rozwoju i proces dla każdego hermeneuty wiary: „przekształcanie własnej woli, w którym pozwoli się on wywłaszczyć i podporządkować woli Bożej (czyż nie tym jest ostatecznie świętość, czyli udział w świętości Boga? – przyp. J. Sz.), a więc zbliży się

<sup>13</sup> J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto. Nella crisi delle culture*, Roma – Siena, Maggio 2005, s. 133.

<sup>14</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta. W kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 133–134.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 140–141.

do owego stawania się podobnym Bogu, dzięki któremu przychodzi Boże królestwo”<sup>16</sup>. W teologii (a może nie tylko w niej?) nie da się rozumieć bez naśladowania.

## 4

Okresem wielkiej harmonii pomiędzy tym, co w teologii racjonalne, spekulatywne, mądrościowe (dziś powiedzielibyśmy „naukowe”) a świętością życia jej twórców, a także ich poglądami na ten temat, jest dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI patrystyka. Widać to w całości jego teologicznego dzieła, w niezliczonych odwołaniach do Ojców i w stałym penetrowaniu w ich piśmiach tych właśnie *loci communes*, miejsc styku i przenikania teologii i świętości. Szczególnie wyraźne stało się to w papieskich katechezach wygłoszonych pomiędzy marcem 2007 a lutym 2008 r.<sup>17</sup>, poświęconych wybitnym postaciom i tekstom patrystycznym. Benedykt XVI omawia w nich biografie i twórczość wielu wybitnych postaci epoki Ojców, a wśród nich aż 22 geniuszów teologii i świętości: dwóch Klemensów, Ignacego, Justyna, Ireneusza, Cypriana, Atanazego, dwóch Cyryłów, Bazylego, dwóch Grzegorzów, Jana Chryzostoma, Hilarego, Euzebiusza z Vercelli, Ambrożego, Makaryna, Hieronima, Efrema, Chromancjusza, Paulina, Augustyna...<sup>18</sup>. To wyliczenie brzmi jak Litania do wszystkich świętych, ale jest to litania teologicznej czołówki pierwszych wieków chrześcijaństwa. I w tej zbieżności tkwi istota harmonii, tak bliskiej myśleniu i sercu Benedykta XVI.

W katechezach poświęconych Ojcom Kapadockim podkreślił kilkakrotnie tę syntezę oraz synergię teologii i świętości w „złotej epoce” patrystyki. Niesłabnący podziw zarówno Wschodu, jak i Zachodu dla Bazylego, „lumina-rza Kościoła”, trwa – uczył Benedykt XVI 4 lipca 2007 r. – „ze względu na jego świętość życia, wybitną naukę oraz harmonijną syntezę myślenia spekulatywnego i zdolności praktycznych”<sup>19</sup>. Grzegorz z Nazjanzu otrzymał przydomek „Teolog” i tak też jest nazywany w Kościele prawosławnym. A to dlatego – wyjaśniał Benedykt XVI 8 sierpnia 2007 r. – „że teologia nie jest dla niego czysto ludzką refleksją, a tym bardziej nie jest owocem jedynie skomplikowanych spekulacji, lecz rodzi się z życia modlitwy i świętości, z nieustającego dialogu z Bogiem”<sup>20</sup>. Z kolei Grzegorz z Nyssy, brat Bazylego, wyłożył jasno

<sup>16</sup> J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce <sup>2</sup>2005, s. 41.

<sup>17</sup> Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 249–250.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 86.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 101.

cel swoich naukowych badań i teologicznej pracy następująco: „nie marnować życia na próżne sprawy, lecz znajdować światło pozwalające rozeznaczyć to, co jest naprawdę pożyteczne”<sup>21</sup>; znaczyło to m.in. unikać wyłączności „teologii akademickiej zasklepionej w sobie”, a uprawiać teologię, która będzie „wyrazem życia duchowego, życia żywą wiarą”<sup>22</sup> (katecheza z 29 sierpnia 2008 r.). W *De beatitudinibus* Grzegorz z Nyssy tak opisuje priorytety w tej kwestii: „nie chodzi o to (pierwszorzędnie – przyp. J. Sz.), by dusza dowiedziała się czegoś o Bogu, ale by miała w sobie Boga”<sup>23</sup>. Ta właśnie nauka Grzegorza pozostaje dla nas wciąż i przejmująco aktualna: „trzeba nie tylko mówić o Bogu, ale nosić Boga w sobie”<sup>24</sup> – tą myślą kończy Benedykt XVI 5 września 2007 roku cykl katechez „kapadockich”.

## 5

Utrata podziwianej w patrystyce harmonii pomiędzy teologią a duchowością nastąpiła u schyłku teologii scholastycznej. Od tej pory coraz częściej teologia duchowości i teologia dogmatyczna stają się «możliwe» do uprawiania (i przeżywania) oddzielnie, a wielka dogmatyka coraz bardziej oddala się od tematów «ascetycznych» i trącających (jakoby) dewocją<sup>25</sup>. Ale proces „akademickiej neutralizacji”<sup>26</sup> teologii – to określenie stosuje Ratzinger – zaczęło się nieco wcześniej, w wieku XII. Za symboliczny jego początek można uznać wydarzenie związane z paryską działalnością Abelarda. Mistrz Piotr bowiem wprowadził teologię z pomieszczeń klasztorno-kościelnych i przeniósł jej studium do sali wykładowej. Faktycznie, było chyba coś niesłychanie symbolicznego i niezwykle symptomatycznego w tym wydarzeniu, choć z pewnością stanowiło ono jedynie zewnętrzną oznakę głębszych przemian (faza prenatalna europejskiej nowożytności?). Okazało się – popularność wykładów Abelarda była tego dowodem – że teologia ma się nieźle w sterylnej przestrzeni akademickiej sali... Ale to był zaledwie początek. W następnych stuleciach nadal było oczywiste, że teologię można s k u t e c z n i e s t u d i o w a ć jedynie w kontekście odpowiadającej jej praktyki duchowej, tzn. wtedy, gdy jest się gotowym do pojmowania jej jako wyzwania życiowego, jako adoracji, w której uwielbienie Boga jest aktem rozumu, jako intelektualnej wersji dokso-logii. Tak było. Czy jest? Ratzinger twierdzi, że „w pełni dopiero po Soborze

<sup>21</sup> Ibidem, s. 111.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 112.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 117.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 121.

<sup>25</sup> Por. J. Szymik, *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006, s. 114–115.

<sup>26</sup> J. Ratzinger, *Czym jest teologia?*, tłum. L. Balter, w: *Podstawy wiary teologia*, Poznań 1991, s. 221.

Watykańskim II doszliśmy do tego, że teologię da się też studiować czysto po akademicku jak jakiś egzotyczny przedmiot, który się poznaje<sup>27</sup>. I dodaje: „jak nie da się uczyć pływania bez wody ani studiować medycyny bez kontaktu z chorymi, tak też nie można się nauczyć teologii bez przeżycia duchowego, jakim ona sama żyje”<sup>28</sup>. I nie chodzi tu, rzecz jasna, o jakąkolwiek próbę anachronicznej restauracji „teologii sklerykalizowanej”, opartej na błędnym założeniu jakoby głębia sprzyjającego teologii przeżycia duchowego była dostępna tylko niektórym. Chodzi o rzeczy dalekie od urzędowego formalizmu (komu wolno uprawiać teologię, a komu nie), a niezwykle ważne dla przyszłości teologii<sup>29</sup>.

Właśnie w tych rejonach, w zmaganiach o właściwy profil i sens teologii, o żywotność związku we wnętrzu teologii tego, co naukowe, z tym, co duchowe i święte, o jej przyszłość tym samym – wielkim mistrzem dla Ratzingera okazuje się Romano Guardini. Głównie dlatego, że – jak to Ratzinger powie Seewaldowi – „Guardini należy do pionierów, którzy odsunęli liberalny trend w teologii”, odkrywając dla katolików swojej epoki na nowo Kościół<sup>30</sup>. Autor *Der Herr* odkrył Kościół w liturgii. Miało to kapitalne znaczenie dla rozumienia teologii: to Kościół bowiem „dostarcza” teologii duchowego przeżycia i duchowej praktyki, żywy Kościół Chrystusowy jest właściwym zapleczem i środowiskiem dla chrześcijańskiej teologii. On jest chorym dla lekarza i wodą dla pływaka, pozbawia teologię akademickiej neutralizacji i naukowej egzotyki; Kościół zapewnia teologii konieczną dla niej więź z duchowością i świętością. Sterylny klimat sali wykładowej jest „aseptyczny” jedynie wobec klasztorno-kościelnych fluidów (patrz Abelard), ale nie chroni teologii przed prawdziwą infekcją – od rzeczywiście chorób. Guardini przeczuł to do głębi:

Kto żyje z Kościołem, na początku odczuje niecierpliwe oburzenie: że Kościół ustawia go w opozycji do rzeczy, których chcą inni. Ale gdy się mu kiedyś otworzą oczy, będzie mógł dostrzec, jak bardzo Kościół wciąż uwalnia człowieka, który z nim żyje, od czaru presji wywieranej przez epokę i nastawia go na trwałe kryteria. Co osobliwe, nikt nie jest bardziej sceptyczny i bardziej niezależny wewnętrznie wobec tego, „co wszyscy mówią”, niż człowiek, który rzeczywiście żyje z Kościołem<sup>31</sup>.

To eklezjalne i zarazem antyliberalne stanowisko (w opozycji do dominującego w tamtym czasie w Tybindze nurtu w teologii, nurtu lansowanego przez

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem. Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 136.

<sup>29</sup> Por. J. Szymik, *O teologii dzisiaj...*, s. 103–104.

<sup>30</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach* [rozm. P. Seewald], s. 331–332.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 331 (ten cytat z Guardiniego pojawia się w pytaniu P. Seewalda).

niejednego z nauczycieli Guardiniego, np. Kocha) wypracowane przez młodego Guardiniego nie ma nic wspólnego z inercją „infantylną zależności” – komentuje ten spór Ratzinger. To Kościół jest krytyczną, niezależną i odważną siłą w ludzkiej historii<sup>32</sup>. To Kościół daje prawdziwą szerokość i głębię ducha (duchowość) teologii. Myślenie z jego (Kościół) wnętrza jest wolne, bo posiada wolny dostęp do tego, co święte, czyli Boże.

Temu myśleniu musi towarzyszyć pewna istotna postawa praktyczna – modlitwa i kontemplacja. *Theologia* jest wtedy *sanctitatis subalternata*, kiedy wyrasta z prawdziwej modlitwy, z autentycznej kontemplacji. W praktyce „naszej teologii można stwierdzić zatrważający brak kontemplacyjnej głębi”<sup>33</sup> – diagnozuje Ratzinger. Powoduje to jej trwałą głuchotę, ponieważ tam, gdzie teologia nie słyszy (bo się nie wsłuchuje) milczenia Jezusa, coraz mniej pojmuje głębię i prawdę Jego słowa; samo Słowo przestaje być słyszalne. Winą za ten stan obarcza Ratzinger „zbyt techniczną metodę” badań (ze szkodą dla kontemplacji); to „techniczna metoda rodzi pokusę obchodzenia się ze słowem jak z martwym mieniem”<sup>34</sup>. Głos żywego Pana wówczas niknie w wielu szumach... Już jako papież kładł tę sprawę na serce teologom, przemawiając do członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1 grudnia 2005 r.:

Praca teologa wymaga oczywiście kompetencji naukowych, ale także, w nie mniejszym stopniu, ducha wiary i pokory właściwego temu, kto wie, że Bóg żywy i prawdziwy, będący przedmiotem jego refleksji, nieskończenie przekracza ludzkie możliwości percepcji. Jedynie przez modlitwę i kontemplację można wyrobić w sobie poczucie Boga i uległość wobec działania Ducha Świętego<sup>35</sup>.

## 6

Doświadczenie Boga i uległość wobec oddziaływania Świętości Bożego Ducha, największe skarby serca teologa – nie są darami oczywistymi; teolog nie otrzymuje ich ani z racji samego wykształcenia, ani w jakimś apriorycznym pakiecie. Może je też utracić; teologia sama z siebie nie czyni człowieka ani

<sup>32</sup> Ibidem, s. 332.

<sup>33</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Szukajcie tego, co w górze*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2007, s. 81.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 81–82.

<sup>35</sup> Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, s. 61. Fragment przemówienia Benedykta XVI do wykładowców i studentów rzymskich uczelni kościelnych (23 października 2006 r.): „Boga, który mówi, człowiek musi nauczyć się słuchać sercem [...]. Nasze słowa mogą mieć wartość i być użyteczne wtedy, gdy rodzą się z ciszy kontemplacji. Wtedy nie będą też jedynie powiększać zalewu światowych słów i dyskusji, szukających potwierdzenia w opinii ogółu”. Ibidem, s. 181.

dobrym, ani lepszym...<sup>36</sup>. W drugim rozdziale *Jezusa z Nazaretu*<sup>37</sup>, we fragmencie książki poświęconym analizie kuszenia Jezusa na pustyni, Benedykt XVI idzie jeszcze dalej w tym myśleniu i pokazuje, dokąd prowadzi teologia, z której tylnymi drzwiami wyprowadzono pokorę i uległość, modlitwę i kontemplację, prawdziwą więź z żywym Bogiem. Teologia taka (a właściwie quasi-teologia albo też antyteologia, coś przebranego za teologię, „wydmuszka” teologiczna) ugodzona w sam swój rdzeń, w wiarę, jest zdolna do diabolicznej perwersji. A mianowicie do postaw, które w języku, symbolice i tradycji chrześcijańskiej reprezentuje figura Antychrysta. W sporze z Jezusem na pustyni „diabeł występuje jako teolog”, jako wybitny znawca Pisma – przypomina papież<sup>38</sup> i odwołuje się do opowieści o Antychryście Władimira Sołowjowa, wielkiego rosyjskiego teologa i filozofa drugiej połowy XIX w., zwolennika pojednania katolicyzmu i prawosławia. Oto „Antychryst otrzymuje na uniwersytecie w Tybindze honorowy tytuł doktora teologii”<sup>39</sup> – pisze Benedykt XVI. I komentuje:

W ten sposób Sołowjow drastycznie wyraził swój sceptycyzm w stosunku do pewnego typu erudycji biblijnej tamtych czasów. Nie jest to «nie» wobec naukowego wykładu Biblii, lecz wysoce zbawienne i konieczne ostrzeżenie przed możliwymi jej błędnymi drogami. Wykład Pisma Świętego może w rzeczywistości stać się narzędziem Antychrysta. Sołowjow nie jest pierwszym, który to powiedział; jest to wewnętrzna treść samej historii kuszenia. Na bazie pozornych osiągnięć naukowej egzegezy pisano najgorsze książki, dokonujące destrukcji postaci Jezusa i demontażu wiary<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> „Lektura teologiczna sama z siebie nie czyni człowieka lepszym. Może się do tego w pewnej mierze przyczyniać, gdy człowiek nie tylko uprawia ją jako teorię, lecz stara się dzięki niej lepiej zrozumieć siebie, ludzi, cały świat, a potem przyswoić ją sobie również jako formę życia. Sama w sobie, teologia jest wszakże przede wszystkim zajęciem intelektualnym, zwłaszcza gdy uprawia się ją z naukową ścisłością i powagą. Teologia może wpływać na postawę człowieka, ale – jako taka – nie musi go czynić lepszym”. J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci* [rozpr. P. Seewald], tłum. G. Sowinski, Kraków 1997, s. 10.

<sup>37</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*. Część 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 35–50.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 43. Papież *expressis verbis* powołuje się tu na Joachima Gnilkę (*Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, Herder 1990, s. 88).

<sup>39</sup> Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, s. 43.

<sup>40</sup> Ibidem. „Dzisiaj Biblia jest bardzo często poddawana kryteriom tak zwanego współczesnego obrazu świata, którego podstawowym dogmatem jest twierdzenie, że Bóg w ogóle nie może działać w historii, zatem wszystko, co się odnosi do Boga, należy lokować na obszarze podmiotu. Wtedy Biblia nie mówi już o Bogu, o Bogu żywym; wtedy mówimy już tylko my sami i my decydujemy o tym, co Bóg może zrobić i co my zrobić chcemy lub powinniśmy. A Antychryst, z miną wielkiego uczonego, mówi nam, że egzegeza, która czyta Biblię w duchu wiary w żywego Boga i wsluchuje się przy tym w Jego słowo, jest fundamentalizmem. Tylko *jego*, rzekomo ściśle naukowa, egzegeza, w której sam Bóg nic nie mówi i nic nie ma do powiedzenia, jest na poziomie dzisiejszych czasów”. Ibidem. Por. M. Czech, *B XVI widzi Antychrysta*, „Gazeta Wyborcza” 2009, z dn. 14–15.02, s. 29.

Demontaż żywej wiary w żywego Boga jako dzieło „teologii” (której sensem i zadaniem jest służba wierze i jej żywotność) – oto istota diabolicznej perwersji godna Antychrysta. Takie niebezpieczeństwo grozi teologowi i teologii wówczas, kiedy oddalają się od modlitwy i kontemplacji, od doświadczenia Kościoła, które jest sercem chrześcijańskiej duchowości. Bez tego wewnętrznego ruchu „podległości” (*sanctitati subalternata!*) tego, co naukowe w teologii czemuś większemu od siebie samej, bez widzenia własnego centrum poza sobą teologii może się przydarzyć jeszcze niejedna zamiana złota na oselkę<sup>41</sup> teorii ulotnych jak każda moda.

Czasem też oselka przybiera postać przerażającą, napawającą grozą i daleko jej wówczas do wdzięku metafory. Ratzinger daje wiele przykładów pseudo-teologii, ogólnoreligijnej dywagacji z odciętym korzeniem, pod pozorami wielkiej erudycji mielącej pustkę (chciałoby się rzec: zbliżającej się do doktoratu h.c. w Tübingen). Żeby nie być gołosłownym: jednym z nich, zresztą wstrząsającym, są fragmenty pism Gottholda Hasenhüttla, jego *Einführung in die Gotteslehre* (1980) i *Kristische Dogmatik* (1979) cytowane i interpretowane przez Benedykta XVI w *Święcie wiary*<sup>42</sup>. Centralne twierdzenie nauki o Bogu brzmi następująco: „Bóg jest predykatem człowieka, wypowiedzią o człowieku w przestrzeni racjonalnej komunikacji”<sup>43</sup> – i nie bardzo wiadomo, czy jest to wysoce inteligentna teologiczna autoironia, czy rezultat ćwiczeń z kreatywnego pisania w ponowoczesnej nowomowie. W każdym razie na pewno nie jest to określenie Boga chrześcijańskiej *Gotteslehre*. Modlitwa, którą Hasenhüttl kończy *Wprowadzenie do nauki o Bogu*, „modlitwa” do „predykatu człowieka” jest „smutną rozmową z Niczym” (tak ją określa Ratzinger)<sup>44</sup>, maską rozpacz. Jej pierwsze dwa zdania są właściwie wyznaniem utraty wiary:

---

<sup>41</sup> „Kto obserwował prądy w teologii ostatnich dziesięcioleci, a nie zalicza się do owych beznamiętnych ludzi, którzy wszystko, co nowe, uważają za coś lepszego, mógłby sobie przypomnieć bajkę o szczęśliwym Janku, który otrzymał bryłę złota. Wydawała mu się zbyt kłopotliwa i ciężka, zamieniał ją więc kolejno na konia, na krowę, na gęś, wreszcie na oselkę, i tę ostatecznie rzucił do wody. Uważał, że zamienił wszystko na wspaniały dar wolności. Jak długo upajał się tym darem i jak ponura była chwila ocknięcia się z rzekomej wolności, to – jak wiadomo – pozostawia się wyobraźni czytelnika. Dzisiejszych chrześcijan nieraz niepokoi pytanie, czy może teologia ostatnich lat nie poszła taką właśnie drogą zamiany złota na oselkę. Czyż wymagań wiary, które uważano za zbyt uciążliwe, nie interpretowano stopniowo coraz swobodniej, choć oczywiście zawsze tylko tak, by nic ważnego nie utracić, a jednak zawsze tak, że można było odważyć się na krok następny? I czy biednemu Jankowi, chrześcijaninowi, który ufnie zawierzył każdej zmianie i każdej interpretacji, nie pozostanie wkrótce zamiast złota, które miał na początku, tylko oselka i czy nie będzie można spokojnie mu doradzić, by ją wyrzucił?”, zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 2006, s. 27–28.

<sup>42</sup> Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 12–14.

<sup>43</sup> G. Hasenhüttl, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 1980, s. 132 (cyt. za: Benedykt XVI, *Święto wiary...*, s. 14).

<sup>44</sup> Benedykt XVI, *Święto wiary...*, s. 12.

Łatwo było modlić się wówczas, gdy w naiwności mojego serca mogłem jeszcze klęknąć i zwrócić się do patrzącego na mnie Pana w niebie. Mogłem przedstawić Bogu moje troski i radości, wiedząc, że On mnie wysłucha, chociaż nie zawsze mogłem tego doświadczyć<sup>45</sup>.

Oto dramat teologii, która nadal mówi, ale nie wierzy w prawdziwie słyszającego i prawdziwie mówiącego prawdziwego Boga. O czym zatem mówi? „Przekracza siebie” – „nie robiąc wokół siebie kacerskiego hałasu, występuje jako coś w pełni oczywistego”<sup>46</sup>. Czasem bywa zdolna do makiawelicznego zwrotu i usprawiedliwiania przemocy – jak w niektórych nurtach teologii wyzwolenia, w których ideologia marksistowska zainfekowała duchową wiedzę ewangelicznego chrześcijaństwa<sup>47</sup>. Często wówczas naśladuje politykę i polityków: zbyt szybko chwytą i jeszcze szybciej porzuca, „pokazuje się”, dostosowuje się, boi się stracić na znaczeniu (by nie odrzucił jej *Zeitgeist*), jutro będzie umiała potępić to, co dzisiaj chwali<sup>48</sup>.

Teologia, której kierunek myślenia i rozwoju przestaje wyznaczać pragnienie świętości, teologia niepodrzędna świętości (*sanctitati non-subalternata*), zaczyna reagować na podrzędne drogowskazy. I nieoczekiwanie dla samej siebie (ale zgodnie z wewnętrzną logiką takiej drogi) przekształca się ze służebnicy prawdy (wiary i rozumu) w swoją antytezę – w laboratorium, w którym destyluje się utopię<sup>49</sup>. A jej warsztat naukowy może wówczas zostać użyty nie do

<sup>45</sup> G. Hasenhüttl, *Einführung...*, s. 242–243 (cyt. za: Benedykt XVI, *Święto wiary...*, s. 12–13). Ciąg dalszy tekstu Hasenhüttla: „Dzisiaj żyję w porządku społecznym, w którym przeciwstawienie pana i służi zostało wreszcie zniesione. Nie mogę już rozumieć Boga jako Pana, a w sobie widzieć nieużytecznego sługę. Padnięcie na kolana w adoracji, ze łzami w oczach, wywołanymi szczęściem lub cierpieniem, stało się bezsensowne. Trudno jest mówić nadal «Ty» do Boga, gdyż spotykam jedynie ludzkie «ty» z całą jego dwuznacznością. Jestem partnerem dla innych ludzi we wspólnocie, ale Bóg nie jest moim partnerem...

...Dlatego również dzisiaj wiem – choć tego nie widzę – że jestem afirmowany, że pośród absurdalności życia istnieje sens – sens, który uszczęśliwia. Jestem afirmowany, gdy daję miłość, gdy pracuję na rzecz przyszłości ciągle tymczasowego społeczeństwa. Dlatego również dzisiaj mogę wołać tak jak przed tysiącami lat wołał psalmista: Tak, jestem afirmowany; Bóg jest! Jeśli zaś chcesz zrezygnować ze słowa «Bóg», to zrób to, ale nie pozostawiaj tego miejsca pustym, lecz miej je otwarte, gdyż rzeczywistość przychodzi do ciebie, popycha cię do decyzji, tak że w miłości będziesz mógł zobaczyć i zawołać: Tak, widzę, Bóg jest wśród ludzi, którzy się kochają!

Nieraz nie możemy już dzisiaj wołać «Boże», gdyż nie jest On potężnym Panem, nieraz nie możemy już dzisiaj oczekiwać rajskiej przyszłości, gdyż jest ona tylko ideą człowieka; możemy jednak dziękować i modlić się, gdyż przy całej naszej słabości wiemy: Nasze dzisiaj daje nadzieję na przyszłość, dzisiaj wierzymy w nowe możliwości, dzisiaj chcemy i możemy kochać, gdyż tylko dzisiaj możemy doświadczyć Boga, który tylko dzisiaj jest nam bliski”. Ibidem, s. 13–14.

<sup>46</sup> Benedykt XVI, *Święto wiary...*, s. 12.

<sup>47</sup> Por. R. Moynihan, *Niech jaśnieje światło Boże. Duchowa wizja Ojca Świętego Benedykta XVI*, tłum. K. Sylwestrow, Kraków 2006, s. 55.

<sup>48</sup> Por. J. Ratzinger, *Obrazy nadziei. Wędrowki przez rok kościelny*, tłum. K. Wójtowicz, Poznań 1998, s. 14, 79–80.

<sup>49</sup> Por. J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary* [rozm. V. Messori], s. 16.

szukania prawdy, ale do zręcznej dialektycznie<sup>50</sup> „rekonstrukcji” prawdy (wiary), zdolnej osiągnąć kształt możliwy do zaakceptowania przez obowiązujące trendy ideowe.

Ale tak stać się ani być nie musi.

## 7

Możliwa jest bowiem – a największe nazwiska i dzieła dwutysiącletniej historii chrześcijaństwa są tego dowodem – synteza teologii i świętości. Prawdziwy *genius theologiae* generuje świętość, i odwrotnie. Dzieje się tak dlatego, że teologia jest ze swej natury doksologiczna – wewnątrznie nastawiona na Boga, żyje z oddawania Mu chwały.

Wysiłek rozumienia wiary (procesy: *intellectus fidei, intelligo ut credam, credo ut intelligam*) jest już głęboką formą wielbienia Boga (*ad-o-ratio*). Ale ponieważ teologia jest *colloquium salutis* – rozmową podporządkowaną obiektywnym regułom *ratio* o zbawczym (czyli subiektywnym, bo dotyczącym zawsze ludzkiego podmiotu) kierunku wynikania – nie może się ona nigdy zadowolić samym tylko mówieniem o Bogu, musi bowiem równocześnie stale prowadzić do mówienia z Bogiem i do Boga. Figura teologii nie tyle „dyskutowającej”, co klęczącej jest istotnym obrazem finalnym refleksji na temat sensu i natury teologii, związku *scientia fidei z sanctitas*.

W sensie ścisłym doksologia (gr. *doksa* – cześć, chwała; *logos* – słowo) jest postawą modlitewną znaną w Piśmie Świętym i liturgii, formułą wychwalającą Boga w Jego wszechmocy i świętości oraz wyrażającą Bogu wdzięczność za dobro udzielane człowiekowi i całemu stworzeniu. W Nowym Testamencie głównym wątkiem doksologii jest motyw wybitnie chrystologiczny: wysławianie Boga za Jezusa Chrystusa i dar Odkupienia. Ale też doksologie obecne w Piśmie Świętym są nie tylko pieśnią chwały ewokatywnie zwróconą ku Bogu. Są one bowiem również apelami skierowanymi do słuchacza słowa, zachętami do wychwalania Boga za otrzymane od Stwórcy i Zbawcy dobrodziejstwa.

*Was ist das eigentlich – Theologie?* Czym właściwie jest teologia? Teologia jest, może być i powinna być doksologią w obydwu sensach terminu: i jako modlitwa jej twórcy, i jako zachęta do modlitwy jej odbiorcy. Teologia żyje z Tajemnicy i dlatego właściwą jej uprawianiu postawą jest wdzięczność i adoracja. Autentyzm i prawidłowość jej celu i metody mają swoje źródło i cel w tym, że teologia rodzi się z modlitwy i prowadzi do modlitwy: *theologein* – *ad maiorem Dei gloriam*. Modlitwa nie jest nigdy czymś obok wiary, czymś

<sup>50</sup> Por. *ibidem*, s. 21.

do wiary dodanym; ona jest samą formą wiary, jej kształtem. Dlatego też nie może istnieć prawdziwa teologia bez modlitwy:

Ponieważ przedmiotem teologii jest Prawda, żywy Bóg i Jego objawiony w Jezusie Chrystusie plan zbawienia, teolog – z racji swego powołania – musi żyć intensywnie wiarą i zawsze łączyć naukowe badania z modlitwą. Pozwoli mu to wyrobić sobie większą wrażliwość na „nadprzyrodzony zmysł wiary”, od którego wszystko zależy i w którym odnajdzie niezawodną regułę kierującą jego refleksją oraz kryterium oceny poprawności jej wyników<sup>51</sup>.

W tym znaczeniu *scientia adorationis* jest synonimem *scientiae fidei*, która – jako wielbienie Boga, *ad-o-ratio* – przynosi i przyniesie błogosławione owoce.

\* \* \*

Głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wysłedzenia Jego drogi! Kto bowiem poznał myśl Pana, albo kto był Jego doradcą? Lub kto Go pierwszy obdarował, aby nawzajem otrzymać odpłatę? Albowiem z Niego i przez Niego, i dla Niego [jest] wszystko. Jemu chwała na wieki! Amen (Rz 11,33–36).

Bóg jest i jest Bogiem – oto centrum teologii, uzasadnienia jej sensu, przyczyna jej natury. *Unum necessarium*.

## Bibliografia

- Balthasar H.U. von, *Teologia a świętość*, tłum. M. Serzycki, w: *Podstawy wiary – teologia*, red. L. Balter i in. (Kolekcja Communio), Poznań 1991, s. 424–432.
- Balthasar H.U. von, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1997.
- Bartoś T., *Nowa infantylicyzacja*, „Gazeta Wyborcza” 2009, z dn. 8–9.08.
- Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008.
- Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008.
- Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006.
- Benedykt XVI/Ratzinger J., *W dzień Pięćdziesiątnicy*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2006.
- Czech M., *B XVI widzi Antychrysta*, „Gazeta Wyborcza” 2009, z dn. 14–15.02.
- Hasenhüttel G., *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 1980.
- Kim R., *Pokolenie zdobywców*, „Dziennik Polska – Europa – Świat” 2009, z dn. 12.08.
- Moynihan R., *Niech jaśnieje światło Boże. Duchowa wizja Ojca Świętego Benedykta XVI*, tłum. K. Sylwestrow, Kraków 2006.

<sup>51</sup> *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele*, „Donum veritatis”, n. 8. Jest to dokument Kongregacji Nauki Wiary z 24 maja 1990 r. sygnowany podpisami Ratzingera i Bovone. Por. Szymik, *O teologii dzisiaj...*, s. 106–107.

- Ratzinger J., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach* [rozm. P. Seewald], tłum. G. Sowinski, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Czym jest teologia?*, tłum. L. Balter, w: *Podstawy wiary teologia*, Poznań 1991.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta. W kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *L'Europa di Benedetto. Nella crisi delle culture*, Roma–Siena, Maggio 2005.
- Ratzinger J., *Obrazy nadziei. Wędrowki przez rok kościelny*, tłum. K. Wójtowicz, Poznań 1998.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Raport o stanie wiary* [rozm. V. Messori], tłum. Z. Oryszyn, Kraków–Warszawa Struga 1986.
- Ratzinger J., *Sól ziemi. Chryścijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci* [rozm. P. Seewald], tłum. G. Sowinski, Kraków 1997.
- Ratzinger J., *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2006.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Szukajcie tego, co w górze*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2007.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Wiara i przyszłość*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007.
- Szymik J., *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006.
- Środa M., *Dogmat niemy, martwy i święty*, „Gazeta Wyborcza” 2009, z dn. 1.04.

### *Scientia sanctitati subalternata.*

## **Holiness in the theology as a culture of faith according to Joseph Ratzinger/Benedict XVI**

**Summary:** Identity of theology as scientiae fidei constitutes – beyond strictly scientific instruments – spiritual experience, which implies a close, multi-faceted relationship between theology and holiness. In contemporary theology, the relationship “theology-holiness” emphasized especially H.U. von Balthasar. Similarly, J. Ratzinger / Benedict XVI draws the methodological consequences from ecclesial experience of holiness and treats holiness as an basic meta-theological and hermeneutic category. Only holiness, understood as being in the sphere of God’s love, enables theological knowledge. Therefore, the experience of the saints is necessary reference point and criterion of correctness of all theological reflection. Theology is subordinated in this sense to the holiness (scientia sanctitati subalternata), both in individual area (the attitude of the theologian) and ecclesial one (theology as a science rooted in the Church). Theology, understood and practiced in this way, becomes simultaneously doxology, science adoring God.

**Key words:** holiness, faith, prayer, scholasticism, Joseph Ratzinger/Benedict XVI.



**Dariusz Kowalczyk SJ**  
Pontificia Università Gregoriana

## KOŚCIÓŁ NA ZACHODZIE A SZACHY, CZYLI *SACRUM* I *PROFANUM* W GRZE KRÓLEWSKIEJ

**Streszczenie:** Gry są elementem kultury, a zarazem jednym z jej źródeł. Wśród gier szczególne miejsce zajmują szachy, zwane grą królewską. Ich długa historia splotła się z historią Kościoła zachodniego, szczególnie w okresie od XI do XVI w. Z jednej strony nie brakuje kościelnych orzeczeń potępiających grę w szachy, jako że łączyła się ona niekiedy z hazardem, a ponadto zabierała czas, odwołując od obowiązków. Z drugiej strony duchowni, w tym biskupi i papieże, z pasją w szachy grywali, widząc w nich nie tylko szlachetną rozrywkę, ale także metaforę losu jednostek i społecznego ładu. W XI w. kardynał Piotr Damiani surowo ocenił grę w szachy w liście do papieża Aleksandra II. Potępiali spędzanie czasu na grach, w tym na grze w szachy, wybitni kaznodzieje, jak Bernardyn ze Sieny i Hieronim Savonarola. W tym samym jednak okresie powstało wiele moralitetów szachowych, w których królewska gra została uznana za godną poważnych filozoficzno-teologicznych rozważań. Dziełem, które zdobyło największy rozgłos, był traktat *De ludo scachorum*, autorstwa włoskiego dominikanina Jakuba Cessolisa (zm. ok. 1322). Można przyjąć, że ostateczna rehabilitacja szachów nastąpiła za pontyfikatu papieża Leona X, który sam był zapalonym szachistą. Teresa z Avila, ogłoszona patronką szachistów, w *Drodze doskonałości* robi analogie pomiędzy grą w szachy a życiem duchowym. Także dziś, choć szachy się „zsekularyzowały” (*profanum*), bywają one punktem wyjścia do rozważań o człowieku i Bogu (*sacrum*).

**Słowa kluczowe:** gry, historia szachów, potępienia szachów, moralitety szachowe, patronka szachistów.

*Homo sapiens* jest *homo faber*, ale jako taki jest także *homo ludens*, człowiekiem bawiącym się. Zabawa jest ściśle związana z kulturą, wypływa z niej, a zarazem jest jednym z jej źródeł<sup>1</sup>. Sfera ta nie jest obca teologii chrześcijańskiej, która przecież od początku swego istnienia wciela się w kulturę. Czas wolny, zabawy, rozrywka stanowią znaczący aspekt ludzkiego życia i nie ma powodu, by nie mógł się on stać przedmiotem także teologicznej refleksji. Jednym z rodzajów rozrywki są gry, a wśród gier znajdują się szachy, zwane grą królewską nie tylko z tej racji, że grywano w nie chętnie na królewskich dwo-

---

Adres/Address: ks. prof. dr Dariusz Kowalczyk SJ, Pontificia Università Gregoriana,  
e-mail: kowalczyk@unigre.it

<sup>1</sup> Zob. J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 2007.

rach, ale też dlatego, że bardziej niż wiele innych gier wymagają inteligencji, wyobraźni i skupienia. Jeśli przyjmiemy w kulturze rozróżnienie na sferę *sacrum* i sferę *profanum*, to gry, w tym szachy, kojarzą się bardziej z *profanum*. Nie znaczy to jednak, że nie mają żadnego związku z przepowiadaniem Kościoła. Nie brakuje wydarzeń, w których historia szachów styka się z historią Kościoła. Na tym styku mamy m.in. płomienne mowy surowych kaznodziejów, oficjalne zakazy oraz rehabilitacje królewskiej gry. Ale nie tylko. Szachy bowiem pojawiają się także w literaturze chrześcijańskiej jako metafora ludzkiego losu, a nawet model życia duchowego.

### Biblia i Tomasz z Akwinu o sporcie i grach

W Biblii nie znajdujemy wielu tekstów odnoszących się do sportu i gier. Paweł Apostoł w swoich listach czyni sportowe analogie. W 1 Liście do Koryntian czytamy: *Czyż nie wiecie, że gdy zawodnicy biegną na stadionie, wszyscy wprawdzie biegną, lecz jeden tylko otrzymuje nagrodę? Przeto tak biegnijcie, abyście ją otrzymali. Każdy, który staje do zapasów, wszystkiego sobie odmawia; oni, aby zdobyć przemijającą nagrodę, my zaś nieprzemijającą* (9,24-25). Natomiast w 2 Liście do Tymoteusza św. Paweł poucza: *Również jeżeli ktoś staje do zapasów, otrzymuje wieniec tylko wtedy, jeżeli walczył przepisowo* (2,5), a następnie stwierdza: *W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem* (4,7). Autor Listu do Hebrajczyków również odwołuje się do sportowej analogii: *Winniśmy wytrwale biec w wyznaczonych nam zawodach* (12,1). Pisarze chrześcijańscy i Ojcowie Kościoła nie rozwinęli znacząco tych wątków, tak aby można było mówić o swego rodzaju teologii sportu czy też o współzawodnictwie. Także średniowiecze, choć – jak zauważa Norman Tanner – było całe przeniknięte sportem, nie stworzyło wszakże jakiegś chrześcijańskiej filozofii sportu<sup>2</sup>. Angielski jezuita stwierdza: *Jeśli chcemy znaleźć chrześcijańskie modele sportu, nie szukajmy ich w średniowieczu. [...] Na katolickie drużyny piłki nożnej lub kluby alpinistyczne, albo na artykuły o sporcie katolickim [...] trzeba czekać aż do XIX i XX wieku, kiedy Kościół rzymski starał się ogarnąć wszystkie obszary życia*<sup>3</sup>. Nie brakuje jednak w średniowieczu, jak to już zauważyliśmy, tekstów moralizatorskich, które odwołują się do gier, w tym do szachów, w sposób pozytywny, szukając w nich analogii do życia i chrześcijańskiego powołania człowieka. Zasadniczo jednak gry były przed-

<sup>2</sup> Zob. N. Tanner, *Making merry in the Middle Ages*, „The Month” September/October 1996, s. 373–376.

<sup>3</sup> Ibidem, tłum. wł., s. 375.

miotem rozważań moralistów i kaznodziejów o tyle, o ile wiązały się z zaniebdywaniem obowiązków albo ze zgubnym hazardem<sup>4</sup>.

Tomasz z Akwinu w *Sumie Teologicznej*, rozpatrując zagadnienie zatytułowane „O skromności w zewnętrznych ruchach ciała” (II, II, q. 168), zadaje pytania: „Czy może być jakaś cnota w grach i zabawach?” (a. 2), „Czy nadmiar zabawy może być grzechem?” (a. 3), „Czy niebawienie się jest grzechem?” (a. 4)<sup>5</sup>. Doktor Anielski cytuje Jana Chryzostoma: „Zabawa nie jest od Boga, lecz od diabła” (a. 2). Jednakże odwołuje się też do Augustyna, który jednoznacznie orzeka: „Pragnę, byś czasem sobie odpoczął, ponieważ wypada, by mądry człowiek od czasu do czasu rozluźnił wysokie napięcie ześrodkowane w jakiejś czynności” (a. 2). Św. Tomasz staje po stronie Augustyna, podkreślając, że człowiek potrzebuje odpoczynku ciała i duszy, a „środkiem zaradczym na zmęczenie duszy jest [...] zażycie jakiejś przyjemności. [...] A ponieważ powiedzenia lub czynności, których celem nie jest nic innego poza przyjemnością dla duszy, zwą się żartami lub zabawami, dlatego ich używanie w stosownym czasie jest rzeczą konieczną dla dania duchowi odpoczynku” (a. 2). Zacytowaną wcześniej opinię Chryzostoma dominikanin odnosi „do ludzi używających zabawy nieporządnie, a szczególnie do ludzi, dla których zabawa jest celem” (a. 2, ad 2). Przestrzegając przed wszelką przesadą w zabawie, Tomasz z Akwinu jednocześnie podkreśla: „Jest sprzeczne z rozumem, by ktoś okazywał się wobec drugich ciężkim przez to mianowicie, że nie okazywałby, że coś sprawia mu przyjemność, a jeszcze bardziej, gdyby tym przeszkodził innym w przyjemności” (a. 4). Można by zatem stwierdzić, że teologia scholastyczna widziała w zabawie, w tym w grach, rzecz dobrą, o ile podejmowane były one we właściwym czasie i okolicznościach, służąc należytemu odpoczynkowi człowieka, a nie stanowiły nieuporządkowanego celu samego w sobie. Stąd też różnie interpretowano grę w szachy. To, czy była ona potępiana, czy też starano się podnieść jej rangę, zależało to w dużej mierze od poglądu na to, czy gra ta służy dobrej rekreacji, czy też raczej prowadzi do nie tylko tracenia czasu, ale także szkodliwej egzaltacji, czy – jeszcze gorzej – do hazardu.

<sup>4</sup> Warto zauważyć, że we współczesnym *Katechizmie Kościoła katolickiego* mowa jest o grach właśnie w kontekście hazardu: „Gry hazardowe (karty itd.) bądź zakłady nie są same w sobie sprzeczne ze sprawiedliwością. Stają się moralnie nie do przyjęcia, gdy pozbawiają osobę tego, czego jej koniecznie trzeba do zaspokojenia swoich potrzeb i potrzeb innych osób. Namietność do gry może stać się poważnym zniewoleniem. Nieuczciwe zakłady bądź oszukiwanie w grach stanowi materię poważną, chyba że wyrządzana szkoda jest tak mała, że ten kto ją ponosi, nie mógłby w sposób uzasadniony uznać jej za znaczącą” (n. 2413).

<sup>5</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 22, tłum. S. Bełch, Londyn 1963.

## Potępienia i rehabilitacje szachów

Większość historyków gry w szachy<sup>6</sup> zgadza się, że początków królewskiej gry należy szukać w starożytnych Indiach (ok. V w. n.e.), skąd przeszły do Persji, by trafić niedługo potem do świata arabskiego. Stamtąd poprzez Sycylię i Hiszpanię na przełomie IX i X w. szachy rozprzestrzeniły się w chrześcijańskiej Europie. Jednymi z pierwszych graczy byli duchowni. Tak rozpoczyna się skomplikowana w średniowieczu historia stosunku Kościoła do królewskiej gry.

Najstarszym tekstem w piśmiennictwie włoskim, dotyczącym gry w szachy, jest list Piotra Damianiego (zm. 1072) do papieża-elektora Aleksandra II, datowany na 1061–1062. W tym czasie Damiani był już biskupem Ostii i kardynałem. Pewnego razu podróżował w towarzystwie biskupa z Florencji. Zatrzymali się na nocleg w gospodzie. Damiani udał się na spoczynek, a florencki biskup zatrzymał się we wspólnej sali, by z innymi podróżnymi grać w szachy. Kiedy następnego dnia kardynał dowiedział się o postępowaniu towarzysza podróży, surowo go napomniął, nałożył pokutę, a ponadto opisał całą sprawę w liście do papieża. List ten można znaleźć we wszystkich wydanych zbiorach listów kard. Damianiego<sup>7</sup>. Tutaj odwołujemy się do tekstu przytoczonego przez Alessandro Sanvito z manuskryptu znajdującego się na Monte Cassino (358, 359; fol. 180v–181r)<sup>8</sup>. Oto fragment listu w tłumaczeniu prof. Juliusza Domańskiego:

Powstrzymaj pióro. Albowiem wstyd mnie ogarnia przed dodawaniem jeszcze szpetniejszych niedorzeczności, mianowicie polowania, łapania ptaków, namiętnej gry w kości lub w szachy [łac. *scachorum*]. [...] Tu przypominam przygodę, jaką miałem z czcigodnym biskupem wielkiego miasta Florencji, a nie sądzę, aby nie była ona ku zbudowaniu. Towarzyszyłem mu kiedyś w podróży i gdyśmy pod wieczór przybyli do gospody, ja się zamknąłem w osobnej izbie przeznaczony dla starszyny, a on w tym obszernym domostwie zasiadł w tłumie przybyszów. Rano mój poganiacz osłów dał mi znać, że rzeczony biskup przewodniczył grze w szachy. Wiadomość ta niby strzała ugodziła mnie boleśnie w samo serce i pozostawiła w nim ranę obrzydzenia. W porze, która mi się wydała po temu właściwa, przychodzę do niego i czynię mu ostre zarzuty, tak zaczynając: „Zamaszystą ręką dobywam różeg, żeby chłostać każdego, kto by mi grzbiet podstawił”. A on: „Niech padnie oskarżenie, nie będę się wzbraniał przed karą”. „Czy rzeczywiście (mówię) było twoją powinnością wieczorem grać z nimi w te głupie szachy i rękę, która Ciało Pańskie podaje, i język, co między

<sup>6</sup> Podstawowym opracowaniem historii szachów pozostaje wciąż dzieło: H.J.R. Murray, *A History of Chess*, New York 2012, paperback reprint of the 1913 edition.

<sup>7</sup> Zob. Damianus, *Opera Collecta*, t. 1, Romae 1606, s. 24.

<sup>8</sup> Zob. A. Sanvito, *Scacchi manoscritti. Raccolta di antichi documenti scacchistici europei*, Wafra-Cesena 2008, s. 12–13.

Bogiem a ludźmi jest pośrednikiem, plamić kontaktem z bluźnierczą zabawą?” Zwłaszcza że autorytet prawa kanonicznego stanowi, iż złożeni będą z urzędu grający w szachy biskupi. I cóż pomoże temu, kogo zwierzchność wyraźnie potępia, nawet gdyby osądzenie z zewnątrz nie przyszło?” On na to, z różnicy nazw tarczę sobie czyniąc, powiada, że czym innym są szachy, a czym innym kości, że to kości owa władza zakazała. A ja mówię na to: „O szachach Pismo nie wspomina, lecz nazwą kości obejmuje jedną i drugą grę. Toteż gdy zakazane zostały kości, a o szachach w ogóle nie ma mowy, wiadomo jednak na pewno, że jeden i drugi rodzaj gry tym jednym słowem został objęty, jednego wyroku powagą potępiony”. Na to on, z właściwą sobie łagodnością i bystrością umysłu uznawszy te racje, mocno postanowił nie powtarzać swego przewinienia i poprosił o wyznaczenie pokuty.

Nie wiemy na pewno, kim był ów biskup z Florencji. Niektórzy uważali, iż chodzi o Gerarda, biskupa Florencji w latach 1046–1058, który potem został papieżem Mikołajem II (1058–1061), a zatem byłby poprzednikiem Aleksandra II, do którego Damiani napisał list<sup>9</sup>. Murray uważał jednak, że tego rodzaju hipotezę trzeba traktować raczej jako mało prawdopodobne zgadywanie, które miało za zadanie dodanie smaczku całej historii opisanego przez kard. Damianiego. W każdym razie przytoczony list pokazuje, że w połowie XI wieku gra w szachy była we Włoszech nie tylko znana, ale i popularna. Ponadto przeciwnicy szachów, jak ówczesny biskup Ostii, byli w ogóle przeciwnikami gier, przynajmniej w przypadku duchownych, i nie czynili między grami należytych rozróżnień. Stąd argumentacja, że skoro gra w kości została zakazana, to tym samym zakazane zostały także szachy. Argumentacja ta wydaje się mało przekonująca. Wszak szachy różnią się zasadniczo od gry w kości (czyli hazardu). Trzeba jednak zauważyć, że w tamtym czasie bywało, że łączono na różne sposoby grę w szachy z rzucaniem kośćmi. Píše o tym np. Alfons X Mądry (zm. 1284), król Kastylii, w swym traktacie o grach: „Juegos diversos de Axedrex, dados y tablas con sus explicaciones...” (1283)<sup>10</sup>. Murray w swej *Historii szachów* przytacza hiszpański tekst części manuskryptu Alfonsa Mądrego, która dotyczy szachów. Znajdujemy tam wzmiankę, że szachy były łączone z rzucaniem kości, aby przyspieszyć dojście do zakończenia partii<sup>11</sup>.

Stanowisko kard. Damianiego miało istotny wpływ na postrzeganie szachów w XI–XV w. W dokumentach Soboru Laterańskiego IV (1215) czytamy: „Duchowni [...] niech nie grają w gry hazardowe, ani nie biorą udziału w tego

<sup>9</sup> Zob. H. Golombek, *A History of Chess*, London 1976, s. 52.

<sup>10</sup> „Manuskrypt Alfonsa Mądrego jest największą pracą o grach i szachach, która dotarła do nas od czasów średniowiecznych w języku europejskim i stanowi doniosły człon pośredni między arabską i europejską literaturą szachową” (W. Litmanowicz, J. Giżycki, *Alfons X Mądry*, w: idem, *Szachy od A do Z*, t. 1, Warszawa 1986, s. 26).

<sup>11</sup> Zob. H.J.R. Murray, *A History of Chess*, s. 488.

typu rozrywkach”<sup>12</sup>. Nie jest to dokładne tłumaczenie łacińskiego oryginału, w którym czytamy: „Clerici [...] ad aleas vel taxillos non ludant, nec huiusmodi ludis intersint”. Jednak sam tłumacz w nocie precyzuje: „«Alea» była grą hazardową w kości, o której pisał już Plaut w III–II w.p.n.e.; «taxillus» była małą kostką służącą do gry, o której wspomina między innymi Cyceron”<sup>13</sup>. Nie ma tu zatem bezpośredniego odniesienia do szachów, ale w perspektywie tego, co zauważyliśmy już powyżej, a mianowicie łączenia szachów z grą w kości, jest oczywiste, że przytoczone zdanie Soboru Laterańskiego IV miało znaczenie także dla królewskiej gry. W 1255 r. synod w Béziers zabronił gry w szachy: „Praeterea prohibemus districtius quod nullus omnino ad taxillos ludat, sive aleis, sive scacis”<sup>14</sup>. Murray wskazuje jeszcze m.in. na Synod w Trewirze (1310) i na Synod w Würzburgu (1329). W aktach tego ostatniego czytamy: „Ludos alearum, cartarum, schacorum, taxillorum, anulorum et globarum monachis et monialibus prohibemus districte”<sup>15</sup>. Szachy znalazły się na liście zabronionych gier w dekretach synodu, jaki odbył się w 1239 r. w Worcester w Anglii<sup>16</sup>. W kazaniach Roberta Rypona (XIV/XV w.), mnicha z klasztoru w Durham, znajdujemy napiętnowanie gry w szachy jako zajęcia bezużytecznego, które zabiera czas na potrzebny odpoczynek<sup>17</sup>.

Warto zauważyć, że w przeciwieństwie do Kościoła na Wschodzie, oficjalne zakazy gier, w tym szachów, na Zachodzie zasadniczo odnosiły się do osób duchownych i zakonnych, a nie do świeckich. Ale w przepowiadaniu kaznodziejów tamtych czasów znajdujemy także płomienne potępienia gier, w tym właśnie szachów, w odniesieniu do wszystkich wiernych. Na przykład św. Bernardyn ze Sieny (1380–1444), włoski franciszkanin, w swoich kazaniach głoszonych na placach m.in. w Perugii i Sienie wzywał nie tylko do porzucenia gier, ale publicznego spalenia kości, kart, planszy, szachów. Spalenie było – zdaniem kaznodziei – niezbędne, by nie ulec pokusie<sup>18</sup>. Św. Bernardyn wychwalał jednego ze swoich współbraci zakonnych, Matteo da Cecilia, który miał spalić „jednego dnia w Barcelonie 2700 szachownic, z których wiele było zrobionych z kości słoniowej”<sup>19</sup>. „Palenie próżności”, do których zaliczano

<sup>12</sup> Sobór Laterański IV, *O szatach duchownego*, 16, 1, tłum. A. Baron, H. Pietras, T. Wnętrzak, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2 (869–1312), oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 255.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 254, nota 102.

<sup>14</sup> J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, Venice 1779, XXIII, 882.

<sup>15</sup> Cyt. za H.J.R. Murray, *A History of Chess*, s. 410, nota 49 (b).

<sup>16</sup> Zob. J. Ashton, *The History of Gambling in England*, London 1899, s. 13.

<sup>17</sup> Zob. R. Bubczyk, *Szachy i rycerze. O grach planszowych w angielskiej kulturze wyższej późniejszego średniowiecza*, Lublin 2005, s. 112.

<sup>18</sup> Zob. *Le prediche volgari di San Bernardino da Siena. Dette nella Piazza del Campo l'anno MCCCCXXVII ora primamente edite da Luciano Banchi*, vol. 2, Predica XXV, Siena, Tip. Edit. all'insegn. di S. Bernardino, MDCCCLXXX, s. 283–284.

<sup>19</sup> Cyt. za M. Leoncini, *Natura simbolica del gioco degli scacchi*, Wrocław 2016, s. 35.

m.in. przedmioty służące do gry, urządził także Hieronim Savonarola (1452–1498), dominikanin. Jeden ze świadków płonącego stosu z pewną – jak się wydaje – przesadą napisał, że zbudowano swego rodzaju piramidę wysoką na 30 łokci i że na stosie było „niemało szachownic i innych tego rodzaju instrumentów Szatana”<sup>20</sup>.

Wszystkie te powtarzające się od XI w. napomnienia i zakazy są paradoksalnie dowodem na to, że w szachy grano chętnie i że stosunek duchownych do królewskiej gry był dość złożony. Nie brakowało kościelnych dostojników, którzy do szachów odnosili się z życzliwością. Na przykład w kronice, zwanej *Relatio de standardo*, jej autor, opat cysterski, św. Aelred (Aelret, Elret) z Rievaulx (zm. 1167), wspomina o nauczaniu biskupa Waltera Espee, który w jednym z kazań w roku 1138 odniósł się do gry w szachy i w kości jako sposobu odpoczynku. Stwierdził, że sam by grywał, gdyby nie jego dostojny wiek, który skłania go do zaniechania gier na rzecz innych działań<sup>21</sup>. Odnotowany w encyklopedii *Szachy od A do Z* Janko z Czarnkowa (ok. 1320 – ok. 1387), archidiakon gnieźnieński i kronikarz, w swej kronice wspomina życzliwie o szachach<sup>22</sup>. Stwierdza, że grywał w szachy z innymi duchownymi: „cum feria sexta proxima ante nativitatem Christi ego a talii in Zneyna scaccos lusimus”<sup>23</sup>. Jak zauważa Robert Bubczyk, archidiakon gnieźnieński nie chwaliłby się grą w szachy, gdyby uważał ją za nielegalną lub – dodajmy – niegodną człowieka o jego statusie społecznym<sup>24</sup>. O życzliwym podejściu do szachów wielu duchownych w średniowieczu świadczą moralitety szachowe, o których więcej piszemy w następnym punkcie. Rehabilitacja szachów nastąpiła za Leona X, papieża w latach 1513–1521. Pochodził on z rodu Medyceuszy, w którym kultywowano miłość do gry w szachy. Guglielmo Roscoe pisał o Leonie X: „Był wyśmienitym znawcą szachów i potrafił przeprowadzać najtrudniejsze operacje z wielką sprawnością i świetnymi rezultatami”<sup>25</sup>. Ponadto cytuje list napisany w 1514 r. przez Baldassarre Turisi da Pescia: „Nasz Pan [Leon X] spędza większość dnia w swoim pokoju grając w szachy i słuchając muzyki”<sup>26</sup>. Papież szachista patronował twórczości Marco Vidy, autora szachowego poematu *Scacchia ludus*.

<sup>20</sup> *Canzona d'un pignone pel bruciamento delle vanità nel Carnevale del 1864*, Firenze 1864, s. XXI–XXII.

<sup>21</sup> Zob. *Aelfredri Rievallensis relatio de standardo*, w: *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II, and Richard I*, red. R. Howett, t. 3, London 1886, s. 184–185. Za R. Bubczyk, *Szachy i rycerze*, s. 109.

<sup>22</sup> Zob. W. Litmanowicz, J. Giżycki, *Janko z Czarnkowa*, w: idem, *Szachy od A do Z*, t. 1, s. 386.

<sup>23</sup> *Joanis de Czarnkow Chronikon Polonorum*, opr. J. Szlachtowski, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 2, Lwów 1872, s. 652.

<sup>24</sup> Zob. R. Bubczyk, *Szachy i rycerze*, s. 112.

<sup>25</sup> G. Roscoe, *Vita e pontificato di Leone X*, t. 12, Milano 1817, s. 91.

<sup>26</sup> *Ibidem*, przyp. 2.

Stosunek papieża Leona X do szachów umożliwił pojawienie się takich postaci, jak Ruy Lopez de Segura, hiszpański kapłan, który należał do najwybitniejszych szachistów XVI w. W roku 1559, a potem w 1573, przebywając w Rzymie w sprawach kościelnych, zmierzył się zwycięsko z czołowymi szachistami włoskimi. Lopez był też wybitnym teoretykiem szachowym, autorem dzieła *Księga o zmyślności i sztuce gry w szachy* (1561). Jak odnotowują Władysław Litmanowicz i Jerzy Giżycki, „za swe zasługi na polu szachowym był obdarowany przez króla Hiszpanii Filipa II licznymi beneficjami oraz wspinałym złotym łańcuchem z zawieszoną złotą wieżą szachową”<sup>27</sup>.

### Szachy jako metafora ludzkiego losu

Dwukolorowa szachownica z poruszającymi się w różny sposób i oddziałującymi na siebie 32 figurami tworzy pewien świat w miniaturze, a tym samym od początku prowokują one do snucia egzystencjalnych, filozoficznych i religijnych, a także wojennych analogii. Mario Leoncini zauważa, że przykładem ukrytego w szachach potencjału jest legenda o wynalazcy gry w szachy, mędrцу Sessa, którego indyjski władca, Scheram, zapytał, co chce otrzymać w nagrodę<sup>28</sup>. Mędrzec odpowiedział, że chciałby tyle ziaren pszenicy, ile wypadnie z podwajania liczby ziaren na każdym polu szachownicy (na pierwsze 1 ziarno, na drugie 2 ziarna, na trzecie 4 itd.). Władcy życzenie Sessy wydało się błahostką i nieopatrnie się na nie zgodził. Dopiero potem zorientował się, że tyle pszenicy nie gromadzą wszystkie jego spichlerze. Zgodnie z postępowaniem geometrycznym 64 pole takiego mnożenia wynosi 2<sup>63</sup>. Łączna suma zboża mogłaby się zmieścić w spichlerzach o wymiarach 4 metrów wysokości, 10 metrów szerokości i... 300 milionów kilometrów długości<sup>29</sup>. Do legendy o podwajaniu liczby ziaren na szachownicy nawiązał Dante Alighieri w swej *Boskiej Komedii*: „Za każdym pożar bił na nieba skraje: / A iskień tyle szło, ile zdwajana / Stawka na polach szachownicy daje”<sup>30</sup>. Poeta wyraził w ten sposób niezliczoną liczbę aniołów.

W kościele św. Sabina w Piacenzy pod ołtarzem głównym znajduje się mozaika z XII w., a zatem w okresie, kiedy szachy doczekały się potępień na wiele sposobów. Przedstawia ona, obok centralnie położonego Koła Fortuny, dwie postaci grające w szachy. To metafora ludzkiego życia, w którym spleta się

<sup>27</sup> Zob. W. Litmanowicz, J. Giżycki, *Lopez Ruy de Segura*, w: idem, *Szachy od A do Z*, t. 1, s. 536.

<sup>28</sup> M. Leoncini, *Natura simbolica del gioco...*, s. 14.

<sup>29</sup> Zob. W. Litmanowicz, J. Giżycki, *Podwajanie liczby ziaren na szachownicy*, w: idem, *Szachy od A do Z*, t. 2, Warszawa 1987, s. 922.

<sup>30</sup> Dante Alighieri, *Boska Komedia*, przekł. E. Porębowicz, *Raj*, XXVIII, 91–93, s. 293, w: *Boska Komedia* [online], dostęp: 3.06.2017, <[http://boskakomedia.korona-pl.com/Boska\\_Komedia.pdf](http://boskakomedia.korona-pl.com/Boska_Komedia.pdf)>.

wola, zdolności i los<sup>31</sup>. Maddalena Vaccaro, która drobiazgowo zbadała mozaikę z kościoła św. Sabina w Piacenzy, zauważa, iż motyw szachowy w XII-wiecznej sztuce kościelnej, to rzecz niebywale rzadka. Jego pojawienie się trzeba zatem tłumaczyć tym, że autor mozaiki widział w szachach symbol chwalebnej postawy życiowej, opartej na wiedzy, roztropności i odpowiedniej dla osiągnięcia celu taktyce<sup>32</sup>.

Te pozytywne, symboliczne aspekty gry w szachy znajdowały swój wyraz w średniowiecznych poematach i traktatach. Motywy szachowe wykorzystywane były m.in. przez moralistów, którzy odwołując się do figur i reguł gry uczyli życia cnotliwego, zgodnego z powołaniem otrzymanym przez Boga. Wśród pierwszych tego rodzaju dzieł w Europie należy wymienić *Quedam moralitas de scaccario*, którego autorem jest najprawdopodobniej franciszkański mnich Jan z Walii (XIII w.), choć przypisywane było ono także papieżowi Innocentemu III. Na początku tego krótkiego traktatu czytamy:

Cały ten świat to jakby szachownica, której jedno pole jest białe, drugie zaś czarne, a to z powodu dwoistości życia i śmierci, łaski i winy; zaludniają zaś tę szachownicę ludzie tego świata, dobywani z jednego matczynego woreczka i ustawiani na różnych miejscach tego świata, każdy z nich zaś ma swoje odmienne imię. Pierwszy mianowicie to król, drugim jest królowa, trzecim wieża, czwartym skoczek, piątym goniec, szóstym pionek, Gra zaś polega na tym, że jeden bierze drugiego w niewolę, a gdy gra się dokona, to jak z jednego woreczka wszyscy wyszli, tak i w jednym się ich z powrotem umieszcza. I nie ma już różnicy między królem a ubogim pionkiem, bo biedny i bogaty są razem i stan ich jednaki. A zdarza się nieraz, że gdy się ludność szachową do woreczka odkłada, królowi głębiej, niż był przedtem, miejsce przypada; i tak często bywa, że ci więksi w dziejach tego świata znajdują miejsce głębiej, to znaczni pogrzebani zostają w piekle, a biedni otrzymują miejsce na łonie Abrahama<sup>33</sup>.

Potem autor opisuje, jak poruszają się poszczególne figury, porównując je do różnych stanów społecznych. Traktat kończy się postraszaniem możliwością wiecznego potępienia, które zostaje przyrównane do dania mata: „A w grze tej diabeł mówi *echek* atakując człowieka lub godząc weń ostrzem grzechu, jeśli zaś tak ugodzony nie rzeknie wcześniej *liqueret*, w skrusze serca do pokuty przechodząc, to diabeł mówi mu *Mat*, duszę jego ze sobą do piekieł sprowadzając, skąd się ni prośbą, ni okupem nie wyzwoli, bo w piekle nie ma odku-

<sup>31</sup> Zob. R. Carretta, *Lo scenario conquistato. Gli scacchi e l'origine del loro simbolismo*, Torino 2001, s. 56.

<sup>32</sup> Zob. M. Vaccaro, *La scacchiera del mosaico di S. Savino. Due letture della virtù*, w: *Gli scacchi e il chiosastro. Atti del convegno nazionale di studi* (Brescia, 10 febbraio 2006), red. A. Baronio, w: *Civiltà Bresciana*, a. XVI (2007), nr 1–2, s. 129–154.

<sup>33</sup> *Quedam moralitas de scaccario*, tłum. J. Domański, w: A. Sanvito, *Scacchi manoscritti*, s. 42.

pienia”<sup>34</sup>. Motyw diabła grającego w szachy o duszę człowieka będzie się powtarzał w literaturze, malarstwie i w filmie.

Najbardziej znanym i najbardziej rozpowszechnionym moralitetem szachowym był traktat *Liber de moribus hominum et officiis Nobilium super ludo scachorum*, który występuje także jako *De ludo scachorum*, *De Ludo* lub po prostu *Liber*, autorstwa włoskiego dominikanina Jakuba Cessolisa (ok. 1250 – ok. 1322)<sup>35</sup>. Traktat podaje zasady gry w szachy, a jednocześnie jest pełen filozoficznych, społecznych i religijnych odniesień, w tym cytatów z Biblii, Ojców Kościoła i pisarzy starożytnych. Autor wskazuje na analogie pomiędzy szachami a życiem. Moralitet odniósł niebываły sukces. Był tłumaczony na różne języki, wielokrotnie przepisywany (przy czym czasem przerabiany), a potem doczekał się wielu wydań drukiem<sup>36</sup>. Jakub Cessolis, opisując poszczególne figury szachowe odnosi je do różnych ról w ówczesnym społeczeństwie: król, królowa, gońce jako sędziowie, skoczki jako rycerze, wieże jako urzędnicy. Pionki przedstawiały różne profesje: rolnicy, robotnicy, tkacze, krawcy, handlarze, lekarze i farmaceuci, oberżycy itd. Król, a w tamtym czasie także królowa, poruszali się po szachownicy w sposób bardzo ograniczony. Dominikanin połączył to z wymogiem seksualnej wstrzemięźliwości, samoograniczenia i uporządkowania<sup>37</sup>.

Tekst Cessolisa był niewątpliwie inspiracją dla Mistrza Ingolda (zm. 1465), dominikanina ze Strasburga, który napisał moralitet pt. *Guldin Spil (Złota gra)*<sup>38</sup>. Opisuje w nim siedem rodzajów gier i zabaw, w tym szachom poświęca ponad połowę swego dzieła. Widzi w szachach metaforę ludzkiej dumy i pokory. Król dla Ingolda jest symbolem rozumu, królowa woli, goniec pamięci, skoczek bojowości, a wieża uosabia sprawiedliwość<sup>39</sup>. Autor poszedł w tych analogiach jeszcze dalej, odnosząc figurę króla do Chrystusa, królowę do Maryi, gońców do patriarchów i proroków, figurę skoczka do męczenników, a wieże do dwunastu apostołów. W *Guldin Spil* znajdujemy myśl obecną już w cytowanym traktacie *Quedam moralitas de scaccario*, a mianowicie, że „kiedy szachownica jest pusta, a partia zakończona, wszystkie figury zostają wrzucone do jednego worka i król, który był w centrum uwagi, teraz jest taki, jak wszystkie inne figury. Tak dzieje się z pyszałkami. Szachownica przedstawia czas, podzielona na białe pola dnia i czarne pola nocy. Kiedy czas przemija, przychodzi śmierć, gra

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Zob. A. Sanvito, *Scacchi manoscritti*, s. 43–47; G. Murgia, «*De scacherio*»: *percorsi allegorici nel Libellus de moribus hominum di Iacopo da Cessole*, „Rhesis. International Journal of Linguistics, Philology and Literature” 2013, nr 4.2, s. 211–250.

<sup>36</sup> Zob. W. Litmanowicz, J. Giżycki, *Cessolis Jakub*, w: idem, *Szachy od A do Z*, t. 1, s. 145–146.

<sup>37</sup> Zob. M. Leoncini, *Natura simbolica del gioco...*, s. 36–38.

<sup>38</sup> Pełny tekst *Złotej gry* wraz z krytycznym komentarzem w: E. Schröder, *Das Goldene Spiel von Meister Ingold*, Strasburg–Londyn 1882.

<sup>39</sup> Zob. W. Litmanowicz, J. Giżycki, *Ingold*, w: idem, *Szachy od A do Z*, t. 1, s. 375.

jest zakończona i nikt nie ma nad nikim władzy [...]. Nikt już nie jest królem, rycerzem, sędzią lub panem. Wszyscy równi w worze ziemi”<sup>40</sup>. Pod wpływem moralitetu Cessolisa została też napisana *Księga o grze w szachy*, której autorem jest Tomáš Štítný (XIV w.), uważany za ojca czeskiej literatury. Dzieło kończy się wezwaniem: „Daj to Jezu Chryste królu, / żebyśmy zawsze tak w szachy grali / i potem do wiecznej szczęśliwości dostali / Amen”<sup>41</sup>.

### Teresa Wielka – patronka szachistów

Szachową metaforą posługiwała się w swych duchowych rozważaniach św. Teresa z Avila (1515–1582), która w młodości grywała w szachy w domu rodzinnym. 14 X 1944 r. została ona ogłoszona przez biskupa Madrytu patronką szachistów. Pełen szachowych odniesień jest 16 rozdział *Drogi doskonałości*, dzieła napisanego w latach 1564–1566. Tłumacz polskiego wydania, ks. bp Henryk Piotr Kossowski, zauważa: „Pierwsze cztery numery tego rozdziału zostały zaczerpnięte z *Mns. esk.* [manuskrypt przechowywany w bibliotece królewskiej Eskurialu], bowiem św. Teresa wykreśliła je w drugim opracowaniu, uważając może, że to porównanie życia wewnętrznego z grą w szachy jest zbyt światowe”<sup>42</sup>. Teresa z Avila pisała swe dzieła już po rehabilitacji szachów, jaka nastąpiła za pontyfikatu Leona X, tym niemniej mogła pojawić się myśl, że mniszce nie przystoi przyznawać się do gry w szachy.

Rozdział 16 *Drogi doskonałości* zaczyna się od stwierdzenia: „Nie sądźcie, by wszystko co dotąd powiedziałam, było zbyt cenne. Wszystko to wstęp i przygotowanie do tego, o czym dalej mam mówić. Ustawiam dopiero, że tak powiem, figury na szachownicy, nim rozpocznę grę”. Być może było tak, że św. Teresa dała swoim siostrą pierwsze rozdziały swego dzieła do przeczytania jeszcze przed zakończeniem całości, bo ją o to prosiły. Siostry jednak były trochę rozzarowane, bo spodziewały się jakichś nadzwyczajnych opisów wizji mistycznych, gdy tymczasem znalazły w tekście różne wskazówki dotyczące cnót i podstaw życia duchowego<sup>43</sup>. Stąd uwaga św. Teresy, że najpierw trzeba się nauczyć ustawienia figur na szachownicy (podstawy duchowości), a dopiero potem grać (mistyczne doświadczenia). „Rzecz pewna – podkreśla wybitna kar-

<sup>40</sup> Cyt. za A. Sanvito, *Scacchi manoscritti*, tłum. wł., s. 49–50.

<sup>41</sup> Cyt. za H. Szubzdą, *Ciekawostki szachowe. Szachy w poezji. Wielcy ludzie i szachy*, Warszawa 2011, s. 14.

<sup>42</sup> Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 2014, s. 101, przyp. 67.

<sup>43</sup> Wskazuje na to następujący fragment: „Ale czemu, powiecie, tak szeroko rozwodzę się o cnotach, kiedy tyle jest książek, z których możecie się o nich dowiedzieć, a nic jeszcze nie powiedziałam o kontemplacji, o której zażądałyście bym pisała?” (ibidem, s. 102).

melitanka – że kto nie umie ustawić figur do szachów, ten w nie i grać nie umie. Kto nie potrafi dać szacha, ten nie da i mata”<sup>44</sup>. A w innym miejscu pisze: „Ale myli się taki; chce grać, a nie umie figur ustawić na szachownicy. Zdaje mu się, że skoro zna pojedyncze figury, już potrafi dać mata”<sup>45</sup>.

Św. Teresa dzieli się jednak pewnymi wątpliwościami, bowiem nie ma pewności czy odwoływanie się do szachów jest faktycznie właściwe: „Zrobicie mi może wymówkę, czemu wam tu mówię o grze, która nie jest u nas w użyciu i być nie powinna. Otóż widzicie, jaką wam Bóg dał matkę, że takie nawet błahostki umiała i dotąd o nich nie zapomniała. Czasem jednak, jak mówią, wolno grać i w szachy”<sup>46</sup>. Mistyczka stwierdza zatem, że szachy nie są grą odpowiednią dla zakonnic i nie powinno być ich w klasztorze. Nazywa grę w szachy błahostką. Święta zapewne wiedziała co nieco o burzliwej historii antyszachowych wystąpień. Ale skoro o tej grze nie zapomniała, co więcej, snuje szachowe analogie, to znaczy, że kiedyś musiała grać w szachy często i dobrze.

Autorka *Drogi doskonałości* pisze: „Jakże o wiele bardziej wolno nam zagrać w inną grę, w której gdy dobrze się wprawimy, szybko tak zamatujemy naszego Króla, że nie będzie mógł i sam nie będzie chciał ujsć z naszych rąk”<sup>47</sup>. Tego rodzaju sformułowanie może szokować. Trzeba jednak zauważyć, że w szachach chodzi o ujęcie króla (szach mat), ale króla się nie zbija, moglibyśmy powiedzieć: nie zabija, czy też nie zawłaszcza. Mario Leoncini dostrzega tutaj analogię z poszukiwaniem Boga. Możemy Boga „uchwycić”, ale nigdy uczynić Go swoją własnością<sup>48</sup>. Celnie tę ideę ujął Giovanni Gualtieri: „Jest frustrujące dotrzeć na próg horyzontu wydarzeń własnego życia i nie móc ujrzeć oblicza Boga, dotrzeć jedynie *na odległość jednego pola od Niego*, ale nie móc go dotknąć, ponieważ gra kończy się *właśnie* w tym momencie”<sup>49</sup>. Teresa z Avila rozwija myśl o zamatowaniu Króla: „Najdalej w tym zawojowaniu działa królowa. [...] Nie masz królowej, której by tak łatwo i ochotnie poddał się nasz Król, jak pokora. Ona Go z nieba sprowadziła do łona Dziewicy; przez nią i my z łatwością sprowadzimy Go do naszych dusz”<sup>50</sup>. Królowa w szachach, która matuje króla, byłaby zatem u św. Teresy metaforą pokornej Maryi, zjednoczonej doskonale z Bogiem. Przy czym owo „zawojowanie” Króla zakłada

<sup>44</sup> Ibidem, s. 101.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 103.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 101–102.

<sup>48</sup> Zob. M. Leoncini, *Natura simbolica del gioco...*, s. 68.

<sup>49</sup> G. Gualtieri, *Stallo matto. La dialettica degli scacchi come metafora dell'umanità*, Firenze 2009, s. 97.

<sup>50</sup> Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, s. 102.

uprzednią uległość wobec Niego: „Bo ten Król temu tylko się poddaje, kto Jemu cały się odda”<sup>51</sup>.

Po szachowych metaforach Teresy z Avila warto odnotować wypowiedź Franciszka Salezego (1567–1622). Ten francuski teolog, biskup i doktor Kościoła, we *Wstępie do życia pobożnego* (1608) podjął temat gier, w tym szachów: „Gry w pieniądze i o nagrodę zręczności ciała, albo też umysłu, jakimi są piłki, kręgle, wyścigi, strzelania, turnieje, szachy, warcaby itp. są to zabawy same z siebie dobre i godziwe. Trzeba tylko w tym wszystkim wystrzegać się zbytku, tak co do czasu, jak co do gry samej. Bo gdyby się na to za wiele używało czasu, zabawa zamieniłaby się w zatrudnienie i zamiast odświeżania umysłu i ciała, nużyłaby owszem jedno i drugie. Po długiej grze w szachy umysł tępieje”<sup>52</sup>. Zawodowi szachiści, którzy pojawili się w późniejszych epokach, nie byłiby zachwyceni takim postawieniem sprawy, ale uznanie przez św. Franciszka Salezego, że szachy są „same z siebie dobre i godziwe” zapewne przypięczętowało proces ostatecznej rehabilitacji królewskiej gry.

### Zakończenie, czyli ku ósmej linii

Powyższe przedstawienie historii królewskiej gry w kontekście Kościoła pierwszych sześciu wieków II tysiąclecia pokazuje wielość postaw – od zdecydowanego potępienia szachów jako gry niegodnej naśladowców Chrystusa po dostrzeganie w nich nie tylko zacnej rozrywki, ale także głębokich symboli ludzkiego losu i poszukiwania Boga. Tak oto 64 czarno-białe pola z figurami szachowymi, choć są tylko grą i należą do strefy świeckiej, stawały się niekiedy punktem odniesienia dla doświadczenia *sacrum*, czyli tajemnicy rzeczywistości, którą ostatecznie nazywamy Bogiem. Od XVI w. szachy zaczynają się sekularyzować w tym sensie, że przestają być przedmiotem kościelnych orzeczeń. Przestają się kojarzyć ze zgubnym hazardem, choć pojawiają się szachiści zawodowcy. Współczesna literatura szachowa dotyczy przede wszystkim historii, strategii i taktyki gry. Niekiedy można spotkać przypominające dawne moralitety szachowe eseje, jak cytowana już książka *Stallo matto (Pat mat)*, której autor rozważa szachową symbolikę, łącząc m.in. intuicję Bergsona z filmem Bergmana *Siódma pieczęć* i ontologią Heideggera. Zakończmy słowami, które Fabio Stassi wkłada w usta bohatera swej powieści *Rewanż Capablanki*. Genialny, kubański szachista, Capablanca stawia sobie pytanie: „O czym marzy pionek?”. I odpowiada: „By zmienić naturę. By osiągnąć ósmą linię. Nie zgo-

<sup>51</sup> Ibidem, s. 103.

<sup>52</sup> F. Salezy, *Wstęp do życia pobożnego*, część III, rozdz. XXXI, tłum. A. Jełowicki, Kraków 1862, s. 305.

dzić się na mizериę swego stanu. Kluczem do wszystkiego jest niepokój metamorfozy, marzenie pionków, by stać się królową”<sup>53</sup>. Czyż to nie wspaniała metafora ludzkiego powołania? Splot *sacrum* i *profanum* w królewskiej grze trwa.

### Bibliografia

- Ashton J., *The History of Gambling in England*, London 1899.
- Bubczyk R., *Szachy i rycerze. O grach planszowych w angielskiej kulturze wyższej późniejszego średniowiecza*, Lublin 2005.
- Canzona d'un pignone pel bruciamento delle vanità nel Carnevale del 1864*, Firenze 1864.
- Carretta R., *Lo scenario conquistato. Gli scacchi e l'origine del loro simbolismo*, Torino 2001.
- Damianus, *Opera Collecta*, t. 1, Romae 1606.
- Dante Alighieri, *Boska Komedia*, przekł. E. Porębowicz, *Raj*, XXVIII, 91–93, s. 293, w: *Boska Komedia* [online], dostęp: 3.06.2017, <[http://boskakomedia.korona-pl.com/Boska\\_Komedia.pdf](http://boskakomedia.korona-pl.com/Boska_Komedia.pdf)>.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2 (869–1312), oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002.
- Gli scacchi e il chiostro. Atti del convegno nazionale di studi* (Brescia, 10 febbraio 2006), red. A. Baronio, w: *Civiltà Bresciana*, a. XVI (2007), nr 1–2.
- Golombek H., *A History of Chess*, London 1976.
- Gualtieri G., *Stallo matto. La dialettica degli scacchi come metafora dell'umanità*, Firenze 2009.
- Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 2007.
- Joanis de Czarnkow Chronikon Polonorum*, oprac. J. Szlachtowski, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 2, Lwów 1872.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, 1992, wyd. pol.<sup>2</sup> Pallottinum 2002.
- Le prediche volgari di San Bernardino da Siena. Dette nella Piazza del Campo l'anno MCCC-CXXVII ora primamente edite da Luciano Banchi*, vol. II, Predica XXV, Siena, Tip. Edit. all'insegn. di S. Bernardino, MDCCCLXXX.
- Leoncini M., *Natura simbolica del gioco degli scacchi*, Wrocław 2016.
- Litmanowicz W., Giżycki J., *Szachy od A do Z*, t. 1–2, Warszawa 1986–1987.
- Mansi J.D., *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, Venice 1779.
- Murgia G., “*De scacherio*”: *percorsi allegorici nel Libellus de moribus hominum di Iacopo da Cessole*, „Rhesis. International Journal of Linguistics, Philology and Literature” 2013, nr 4.2, s. 211–250.
- Murray H.J.R., *A History of Chess*, New York 2012, paperback reprint of the 1913 edition.
- Roscoe G., *Vita e pontificato di Leone X*, t. 12, Milano 1817.
- Salezy F., *Wstęp do życia pobożnego*, część III, rozdz. XXXI, tłum. A. Jełowicki, Kraków 1862.
- Sanvito A., *Scacchi manoscritti. Raccolta di antichi documenti scacchistici europei*, Wafra–Cesena 2008.
- Schröder E., *Das Goldene Spiel von Meister Ingold*, Strasburg–Londyn 1882.
- Stassi F., *La rivincita di Capablanca*, Roma 2008.
- Szubzda H., *Ciekawostki szachowe. Szachy w poezji. Wielcy ludzie i szachy*, Warszawa 2011.
- Tanner N., *Making merry in the Middle Ages*, „The Month” September/October 1996, s. 373–376.
- Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 2014.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 22, tłum. S. Belch, Londyn 1963.

<sup>53</sup> F. Stassi, *La rivincita di Capablanca*, Roma 2008, tłum. wł., s. 175.

Vaccaro M., *La scacchiera del mosaico di S. Savino. Due letture della virtù*, w: *Gli scacchi e il chiostro. Atti del convegno nazionale di studi* (Brescia, 10 febbraio 2006), red. A. Baronio, w: *Civiltà Bresciana*, a. XVI (2007), nr 1–2, s. 129–154.

### The Church in the West and chess: *sacrum* and *profanum* in the King's Game

**Summary:** Games are an element of culture, and in the same time, they are one of its sources. Chess, often referred to as the “King’s Game”, has a special place among games. Its long history is intertwined with the history of the Church in the West, especially in the period from the 11<sup>th</sup> to the 16<sup>th</sup> century. On the one hand, there was a number of Church verdicts condemning the game of chess, as it was sometimes connected with gambling; moreover, it was time-consuming and distracted people from their obligations. On the other hand, the clergy, including bishops and popes, enjoyed playing chess, seeing it not only as a noble pastime, but also as a metaphor of the social order and the fate of individuals. In the 11<sup>th</sup> century, Cardinal Peter Damian severely criticized the game of chess in a letter to Pope Alexander II. Distinguished preachers, such as Bernardino of Siena and Girolamo Savonarola, condemned spending time on games, including chess. However, in the same time, numerous morality pieces were written, in which the King’s Game was regarded as deserving serious philosophical and theological considerations. The most famous work was the treatise entitled *De ludo scachorum*, written by Jacobus de Cessolis, an Italian Dominican monk (approx. death date: 1322). It can be assumed that chess was finally rehabilitated during the pontificate of Pope Leo X, who was an avid chess player himself. Teresa of Ávila, who was named a patron of chess players, in her *Way of Perfection* makes analogies between chess and spiritual life. Even now, although chess has been “secularised” (*profanum*), it is sometimes a starting point for considerations about human and God (*sacrum*).

**Key words:** games, history of chess, condemnation of chess, chess morality texts, patron of chess players.



**Zoja Kuca**

Instytut Germanistyki i Lingwistyki Stosowanej  
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

## TEMATYKA HAGIOGRAFICZNA I IDEA ŚWIĘTOŚCI STARORUSKIEJ W TWÓRCZOŚCI BORYSA ZAJCEWA

**Streszczenie:** Ideę świętości w twórczości Borysa Zajcewa można rozpatrywać na czterech płaszczyznach semantycznych: 1) świętość jako świętość, tzn. właściwość cechująca Boga i Jego wybrańców, której osiągnięcie jest dla nich możliwe w procesie theosisu (ubóstwienia); 2) świętość jako *numinosum*, czyli szczególny wymiar transcendencji, wywołujący w psychice ludzkiej określone przeżycia; 3) świętość jako *sacrum*, czyli wyższa sfera bytu, ontologiczna rzeczywistość, pierwotne realia objawiające się w hierofaniach; 4) świętość jako doskonałość, cnota moralna osiągnięta przez człowieka w trakcie osobistego rozwoju.

Wszystkie te semantyczne płaszczyzny idei świętości obecne są w utworach B. Zajcewa w mniejszym lub większym stopniu. Świętość jako transcendentna właściwość Boga, dostępna w sakramencie *theosisu*, pojawia się u bohaterów, którzy przechodzą transformację świadomości religijnej. Świętość jako *sacrum*, w bardziej uogólnionym znaczeniu, również zajmuje istotne miejsce w analizowanych tekstach literackich. Chodzi tu zwłaszcza o sakralizację Rosji przez pryzmat idei Świętej Rusi, ponowne przemyślenie jej podstaw moralnych, przegląd duchowych tradycji. Świętość jako doskonałość człowieka jest obecna w każdym utworze emigracyjnym B. Zajcewa.

**Słowa kluczowe:** świętość, *sacrum*, emigracja, Zajcew, bohater, Święta Ruś, duchowa droga.

Emigracja rosyjska tzw. pierwszej fali i jej twórczość dopiero niedawno stały się przedmiotem wyczerpujących badań, które pozwalają na określenie tego dorobku intelektualnego mianem „dziedzictwa kultury rosyjskiej”. W ZSRR przez długi okres życie i twórczość rosyjskich wygnańców ukazywane były w złym świetle, a dzisiaj na nowo odkrywają je zarówno zagraniczni, jak i rosyjscy uczeni.

W niniejszym artykule zajmiemy się analizą twórczości religijnej przedstawiciela rosyjskiej emigracji pierwszej fali – Borysa Zajcewa. Emigracja i ode-

rwaniu od ojczyzny pomogły Zajcewowi oraz wielu innym emigrantom odnaleźć prawdziwy sens utraconej idei. Nic dziwnego, że temat rosyjskiej świętości i świętych znalazł w twórczości emigrantów, a szczególnie Zajcewa, tak istotne miejsce. Namacalnym dowodem i jednocześnie miarą świętości Rusi są jej święci – jako ofiara Ziemi Ruskiej dla Boga, nie tylko w imię własnego zbawienia, ale zbawienia całego narodu ruskiego, a w szerszym kontekście – całego świata. Właśnie z taką perspektywą ma do czynienia czytelnik książek Zajcewa: *Athos* i *Walaam*, eseje o świętych – Serafimie z Sarowa, Joannie z Kronsztadu, patriarche Tichonie, notatki o działaczach cerkiewnych rosyjskiej emigracji i inne.

Literacka spuścizna pisarza jest bogata i różnorodna gatunkowo. Spod jego pióra wyszły opowiadania, powieści, nowele, pamiętniki, krytyczne artykuły, eseje, wreszcie – tłumaczenia tekstów literackich. Charakterystyczne dla tego pisarza jest to, że w każdym z uprawianych gatunków literackich wykorzystuje żywioł liryczny, który z wczesnego panteizmu i mistycyzmu przekształcił się ostatecznie w prawdziwie chrześcijańskie piśmiennictwo. Przejawem religijnego nastroju utworów Zajcewa są obrazy świętyń, wizerunki księży, opisy świąt religijnych, cytaty z Pisma Świętego, aluzje, leksyka sakralna.

## 1. Fenomen świętości

Świętość (*ἁγιότης*, *sanctitas*) jako przejaw życia religijnego stanowi fundamentalną ideę chrześcijaństwa. Jednakże jej istotowe rozpoznanie i uzmysłowienie możliwe jest na drodze zsyntetyzowania ujęć różnych nurtów i dyscyplin religioznawczych, fenomenologicznych, filozoficznych, socjologicznych i językowych.

Teologia mistyczna Kościoła prawosławnego zgłębia sens świętości na podstawie Pisma Świętego, dzieł Ojców Kościoła i mistyków, pojmując go jako współdziałanie człowieka w naturze Boskiej, osiągnięcie przez człowieka stanu przeobóstwienia (*theosisu*), czyli przemiany całego jego jestestwa przez łaskę Boga w sakramencie Eucharystii. Święty Antoni wyznaczył ostateczny cel chrześcijanina jako „życie w Bogu” i określił to „szczytem doskonałości”. W tym traktowaniu świętości szczególną rolę odgrywa teologia apofatyczna i jej warsztat terminologiczny.

Fenomenologiczne pojmowanie świętości różni się od tradycyjnego, teologicznego traktowania i skupia uwagę przede wszystkim na opisie wewnętrznych przeżyć psychicznych podczas kontaktu z bóstwem. Za twórcę tego podejścia uważa się Rudolfa Otto, używającego pojęcia *numinosum* zamiast terminu „świętość”. Niemiecki fenomenolog wyodrębnia kluczowe formy przeżywania *sacrum* w doświadczeniu religijnym. W jego ujęciu doznania psychiki ludzkiej

w kontakcie z *numinosum* są następujące: a) uczucie zależności stworzenia; b) *mysterium tremendum* – uczucie mistycznego przerażenia, składające się z czterech elementów (zgrozy, majestatu, mocy i tajemnicy); c) *mysterium fascinans* – uczucie zachwytu i fascynacji. Poglądem charakterystycznym dla filozofa jest przekonanie o racjonalnej i irracjonalnej obecności świętości, której najwyższym przejawem jest Chrystus. Otto definiuje nie tylko procesy zachodzące w psychice *homo religiosus*, ale również mechanizmy „przyciągania” jej do świętości<sup>1</sup>. Mircea Eliade kontynuuje rozważania Otta, skupiając się nie tyle na świecie wewnętrznym osoby religijnej, ile na zewnętrznych przejawach *sacrum* w postaci zmysłowo dostępnych objawień – hierofanii. Źródłem hierofanii w filozofii religii Eliadego jest bezosobowa postać Absolutu, podczas gdy *sacrum* staje się absolutną, ontologicznie pierwotną rzeczywistością, pełnią bytu, przyczyną wszelkiego istnienia<sup>2</sup>. Eliade opisuje hierofanie od najbardziej prostych, objawiających się np. w kamieniu czy drzewie, do bardziej wyrafinowanej i najwyższej – wcielenie się Boga w Jezusa Chrystusa. Doświadczając *sacrum*, człowiek wkracza w to, „co pozbawione przygodnego, historycznego i kulturowego charakteru” oraz odkrywa „kondycjonalne określanie własnego, skończonego bytowania w świecie”<sup>3</sup>. Postawa religijna wynikająca z doświadczenia *sacrum* u Eliadego, pisze Mariola Kuszyk-Bytniewska, jest związana z „szukaniem tożsamości i sensu swojego istnienia, [...] jest jedynym sposobem autentycznego przewyciężenia załamania się tradycyjnego humanizmu, zagubienia wartości swoiście ludzkich pośród porządków, które człowiek sam ustanowił”<sup>4</sup>.

Z kolei amerykański religioznawca William James określa stan świętości człowieka jako boskie opanowanie i odrodzenie duszy, przejawiające się w konkretnym stanie psychicznym. James nie tylko próbuje zdefiniować stan świętości, ale również wyodrębnić cztery główne właściwości stanu duszy osoby świętej: ascetyzm, siłę wewnętrzną, czystość i miłosierdzie<sup>5</sup>.

Rosyjski filozof religii, Mikołaj Bierdiajew, traktuje świętość w kategoriach daru Bożego i powołania – gdy człowiek je realizuje, zbliża się ku wolności i pełni swojej osobowości. Uczony wprowadza nowe pojęcie w tym kontekście – świętości pojmowanej jako ofiara na drodze twórczości, na drodze ku

<sup>1</sup> R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1999, s. 17–37, 43–52; Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 2006, s. 238–242.

<sup>2</sup> Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 242–246.

<sup>3</sup> M. Kuszyk-Bytniewska, *Doświadczenie religijne, czyli pierwotne. Mircei Eliadego koncepcja doświadczenia sacrum*, „Przegląd Religioznawczy” 2010, nr 3, s. 4. Patrz również: M. Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum. Doświadczenie religijne w koncepcjach R. Otto, G. van der Leeuwa i M. Eliadego*, „Colloquia Communia” 2004, nr 1, s. 37–53.

<sup>4</sup> M. Kuszyk-Bytniewska, *Doświadczenie religijne, czyli pierwotne*..., s. 4.

<sup>5</sup> W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków 2001, s. 209.

genialności<sup>6</sup>. „Chrześcijańska świętość związana jest z młodością chrześcijaństwa. W chrześcijańskiej świętości zawarta jest wieczna, niegasnąca prawda, ale prawda niepełna, w której nie wszystko zostało wyjawione. [...] Stoimy wobec nowego uświadomienia sobie relacji świętości i genialności, odkupienia i twórczości”<sup>7</sup>.

Podejście socjologiczno-etyczne skupia uwagę na moralnym i duchowym doskonaleniu się człowieka oraz na tych namacalnych efektach jego świętości, które w sposób istotny wpłynęły na środowisko ludzkie. Podejście to charakterystyczne jest dla Starego Testamentu oraz większości słowników encyklopedycznych, traktujących świętość jako właściwość konkretnej osobowości. Właśnie starobiblijne pojmowanie świętości utożsamiane jest z doskonałością moralną. Święty człowiek zawsze był obdarzony wysokim poziomem moralności, czystości duszy i ciała. Natomiast semantyka rdzenia *свят* sięga korzeni prasłowiańskich i posiada głęboki przedchrześcijański sens sakralny.

Otóż, fenomen świętości jako zjawisko można rozpatrywać na czterech płaszczyznach semantycznych: 1) świętość jako świętość, tzn. właściwość cechująca Boga i Jego wybrańców, której osiągnięcie jest dla nich możliwe w procesie *theosisu* (ubóstwienia); 2) świętość jako *numinosum*, czyli szczególny wymiar transcendencji, wywołujący w psychice ludzkiej określone przeżycia; 3) świętość jako *sacrum*, czyli wyższa sfera bytu, ontologiczna rzeczywistość, pierwotna rzeczywistość objawiająca się w hierofaniach; 4) świętość jako doskonałość, cnota moralna, osiągnana przez człowieka w trakcie osobistego rozwoju.

Wszystkie te płaszczyzny semantyczne obecne są w twórczości Borysa Zajcewa w mniejszym lub większym stopniu. Świętość jako transcendentna właściwość Boga, dostępna w sakramencie *theosisu*, pojawia się u bohaterów, którzy przechodzą transformację świadomości religijnej, w równym stopniu – świętych, niosących krzyż życia zakonnego. Świętość jako *sacrum*, w bardziej uogólnionym znaczeniu, również zajmuje niemało miejsca w analizowanych tekstach literackich. Chodzi tu zwłaszcza o sakralizację Rosji przez pryzmat idei „Świętej Rusi”, ponowne przemyślenie jej podstaw moralnych, przegląd duchowych tradycji. I ostatnia płaszczyzna, świętość jako doskonałość, cnota moralna jest obecna we wszystkich tych utworach pisarza, które zawierają elementy *sacrum*.

<sup>6</sup> M. Bierdiajew, *Sens twórczości*, Kęty 2001, s. 142.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 143–144.

## 2. Idea „Świętej Rusi”

Idea „Świętej Rusi” od dawna wywołuje zainteresowanie wielu badaczy reprezentujących różne dyscypliny naukowe, nadal pozostaje aktualnym punktem odniesienia w pojmowaniu rosyjskiego prawosławia, jego specyfiki i zadań mistycznych. Wśród prac naukowych poświęconych tej tematyce szczególnie znane są opracowania rosyjskich i zagranicznych badaczy: A. Chomiakowa, N. Losskiego, O. Platonowa, N. Talberga, T. Trubieckiego, G. Fedotowa, D. Lichaczowa, S. Awierincewa, A. Klibanowa, A. Andrusiewiczza, M. Brody i innych. Ukształtowany się jako szczególna formuła moralno-religijna i pojawiwszy się po raz pierwszy w ruskich źródłach piśmienniczych początku XVI w., idea „Świętej Rusi” kilkakrotnie osiągała szczyt popularności<sup>8</sup>. Jeden z nich przypadł w pierwszej połowie XX w. i pojawił się w łonie rosyjskiej emigracji. Jeśli po powstaniu tej idei jej pierwotny sens został utracony i przed rewolucją rosyjską sprowadzał się przede wszystkim do sfery politycznej, szczególnie w nawiązaniu do koncepcji Moskwy – Trzeciego Rzymu, to w okresie emigracji akcent położony był wyłącznie na stronę religijną. B. Zajcew, I. Szmielow, I. Bunin, M. Osorgin i wielu innych wybitnych przedstawicieli tej epoki na nowo odkrywali ideały „Świętej Rusi” i jej pierwotne wartości religijne. Duchowe wartości „Świętej Rusi” przejawiają się w rosyjskiej etyce prawosławnej: wyrzeczeniu się materialnych pragnień, zamiłowaniu do pracy fizycznej, pokorze, skromności itp.<sup>9</sup>

Współczesne prace badawcze dotyczące „Świętej Rusi” koncentrują się na treściach religijnych, pozbawionych geopolitycznych konotacji. Definicję charakterystyczną dla takiego stanu znaleźć można w Wielkiej Encyklopedii Narodu Rosyjskiego, w której „Święta Ruś” określona jest jako szczególna cecha rosyjskiego narodu, czyniąca z niego ostoję wiary prawosławnej. W takim substancjonalnym rozumieniu na pierwszy plan wysuwa się podstawowa właściwość rosyjskiego narodowego charakteru – wiara w dobro i szacunek dla wartości moralnych.

W połowie XIX w. rosyjskie żywoty znalazły się w polu zainteresowania naukowców. Właśnie Kluczewski uważany jest za ojca rosyjskiej hagiografii naukowej. Jego praca *Staroruskie żywoty świętych jako źródło wiedzy historycznej*, wydana w 1871 roku, otworzyła nowe perspektywy w badaniach nad tą problematyką. Praca rosyjskiego uczonego jest jednak w pewnym stopniu

<sup>8</sup> *Идеи в России Идеи в Росji Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 5, Łódź 2003, s. 252.

<sup>9</sup> Więcej na ten temat: Н. Ульянов, *Комплекс Филофея*, «Вопросы истории» 1994, № 4, s. 152–162; С. Аверинцев, *Византия и Русь: два типа духовности*, «Новый мир» 1988, № 7, s. 210–220; Н. Сидницyna, *Третий Рим*, Москва 1998.

zawężona badawczo. Kluczewski był historykiem i jego zainteresowania koncentrowały się przede wszystkim wokół tematu kolonizacji północnej Rosji, a nie znamion życia duchowo-religijnego. Wartość jego pracy polega na wyodrębnieniu czterech elementów tematycznych wyznaczających przynależność tekstu literackiego do gatunku hagiograficznego<sup>10</sup>. Do dziś stanowią one wzorzec dla naukowców, a są to: 1) obszerny wstęp; 2) szereg dobranych cech biograficznych, świadczących o świętości osoby; 3) słowa pochwały ku czci świętego; 4) lista świadectw świętości zmarłego, czyli nieulegające rozkładowi i czyniące cuda relikwie<sup>11</sup>. Ostatni element jest bardzo ważny, gdyż to on właśnie świadczy o hagiograficzności tekstu – śmierć nie przerywa życia świętego, lecz wprowadza go w Bożą wieczność. Staroruski żywot to opis drogi do zbawienia odbywanej przez osobę wierzącą, a nie dokumentalne utrwalenie faktów z jej życia. Charakterystycznymi cechami każdego żywota są: wyrzeczenie się materialnej cielesności i walka z namiętnościami. Przeto gatunek hagiograficzny zakłada nie abstrakcyjną analizę dokonań, lecz eksponowanie określonych aspektów życia świętego, które z jednej strony wpisywałyby się w schemat chrześcijańskiego ideału, z drugiej zaś – opisywane były za pomocą literackich instrumentów, uwzględniających wspomnianą czterokładnikową strukturę kompozycyjną.

### 3. Hagiograficzna spuścizna Borysa Zajcewa

Opierając się na tych ustaleniach, określić można poziom odniesienia, relacje utworów Zajcewa ze staroruską tradycją hagiograficzną, zwłaszcza pod względem linii fabularnej, struktury kompozycyjnej oraz innych aspektów. Do hagiograficznej spuścizny literackiej Zajcewa należą książki-żywoty: *Wielebny Sergiusz z Radonieża*, *Aleksy Boży człowiek* oraz *Serce Abrahamiusza*, w których, obraz „Świętej Rusi” Zajcewa zarysowano najwyraźniej. W tekstach literackich pisarz celowo wykorzystuje gatunek hagiograficzny. Przedstawianie takich typów świętych, jak wielebni i szaleńcy w Chrystusie, zwyczajnie nie było możliwe poza ruską tradycją hagiograficzną.

Analiza powieści *Wielebny Sergiusz z Radonieża*<sup>12</sup> wykazuje transformację ram strukturalnych tekstu, związaną z aktywną postawą narratora, który opatru-

<sup>10</sup> Иеромонах Иоанн (Кологривов), *Очерки по истории русской святости*, s. 16.

<sup>11</sup> Szczegóły: А. Растягаев, *Проблема художественного канона древнерусской агиографии*, «Вестник Самарского государственного университета» 2006, № 5/1, s. 87; С. Травников, Л. Ольшевская, *История русской литературы. Древнерусская литература: учебное пособие для вузов*, Москва 2007, s. 11.

<sup>12</sup> Б. Зайцев, *Преподобный Сергей Радонежский*, w: Б. Зайцев, *Проза. Критика и комментарии*, Москва 2003, s. 297–355.

je żywot dużą liczbą komentarzy i pełni rolę niejako pośrednika pomiędzy Sergiuszem, Epifaniuszem a współczesnym człowiekiem. Dygresje liryczne stanowią swojego rodzaju komunikaty dla współczesnego czytelnika. Zawierają myśli o skrusze, niekiedy alegoryczne porównania walki Rusinów i Tatarów z ówczesną duchową walką emigrantów z bolszewizmem. Autor w ten sposób daje do zrozumienia, że zarówno bolszewizm, jak i nawała tatarska nie są tylko złem do pokonania, lecz zapowiadają duchowe odrodzenie Rosji.

Badania nad twórczością religijną Zajcewa wykazują, że w swoich tekstach dążył on do zobrazowania żywego człowieka, z jego wyraźnymi, indywidualnymi cechami charakteru – w odróżnieniu od ikonicznego przedstawiania świętych w staroruskich żywotach.

Nowela *Serce Abrahamiusza*<sup>13</sup> stanowi kontynuację serii tekstów hagiograficznych naświetlających temat „Świętej Rusi”. Charakterystyczne jest to, że utwór ten umknął uwadze literaturoznawców badających twórczość Zajcewa. Z reguły nowela ta wymieniana jest jedynie jako jedna z opowieści o życiu świętych. Za temat utworu posłużył żywot wielbnego Abrahamiusza Halickiego, zamieszkującego w monasterze Sergiusza z Radonieża. W tym przypadku pisarza nie interesowały fakty z życia świętego, ale głównie toposy literatury hagiograficznej – rezygnacja ze sławy, z bogactwa, wreszcie z ziemskiego życia na rzecz Królestwa Niebieskiego – które w przypadku Abrahamiusza zostało najwyraźniej urzeczywistnione. W konsekwencji centralny element kompozycji – kamienne serce mnicha przemienione łaską Bożą za sprawą wstawiennictwa Bogurodzicy – jest dopełnieniem autentycznego żywota.

Zajcew umiejętnie przekazuje walkę psychologiczną bohatera: „twardość” serca Abrahamiusza wyraźnie kontrastuje z jego religijnym światopoglądem, z wiarą w Boga, z nieustającymi modlitwami i oczekiwaniem na objawienie. Warto zaznaczyć, że pobożność tego rodzaju wpisuje się w koncepcję bezpłodnej religijności Bierdiajewa. Filozof w myśl nauki Ojców Kościoła konstatawał potrzebę obecności w ascezie owoców duchowych, natomiast za wyznacznik prawdziwości i efektywności pokuty uznawał odpowiedni stan duchowo-emocjonalny chrześcijanina<sup>14</sup>. W tym przypadku przyczyną bezpłodnej religijności Abrahamiusza mogła być nie tylko twardość jego serca, ale również nieprawidłowe podejście do ascezy. Jak wynika z fabuły utworu, uwagę swą wierzący skupiał głównie na zewnętrznosci. Formalne, faryzeuszowskie pilnowanie litery, zewnętrzna asceza bez uświadomienia sobie głębi czynu nie przynosiły oczekiwanego rezultatu – wyciszenia i spokoju ducha. Kulminacją noweli jest

<sup>13</sup> Б. Зайцев, *Сердце Авраамия*, w: Б. Зайцев, *Проза, Критика и комментарии*, Москва 2003, s. 355–359.

<sup>14</sup> М. Бердяев, *Сенс творчества*, Кęты 2001, s. 139–140.

epizod cudownej przemiany nie tylko serca, ale i świadomości Abrahamiusza, jego narodzin do nowego życia.

Z kolei w powieści *Aleksy Boży człowiek*<sup>15</sup> pokazana jest droga bohatera ku świętości poprzez czyn szaleństwa w Chrystusie z wyeksponowaniem wątku miłości jako centralnego ogniwa tematycznego. Powieść ta poświęcona została świętemu, który nie należy do kręgu rosyjskich świętych, wszakże wpisuje się w zasadniczą tematykę Rusi Świętej ze względu na typ opisywanej świętości. Szaleństwo w Chrystusie, chociaż odnosi się do najrzadziej występującego zjawiska w życiu chrześcijańskim, jest jednak nieodzownym elementem rosyjskiej świętości i chrześcijańskiej rzeczywistości.

Aleksy Boży człowiek przedstawiony jest jako symbol „szczerości, miłości, pokory i ubóstwa”. Wariacje tematyczne nie przeszkodziły pisarzowi w wykorzystaniu szeregu standardowych elementów kompozycji hagiograficznej. Dotyczy to przede wszystkim wprowadzenia kategorii cudu, będącego nieodłącznym elementem tematycznym każdego żywota, oraz nacechowania drogi religijnej ascetyzmem występującym w całej kompozycji czasowo-przestrzennej.

Kolejne dzieła B. Zajcewa o charakterze *stricte* religijnym – *Athos*<sup>16</sup> i *Walaam*<sup>17</sup> – kontynuujące temat „Świętej Rusi”, powstały po pielgrzymkach autora do miejsc świętych. Na pierwszy plan wysuwa się encyklopedyczność analizowanych tekstów, przejawiająca się we wszechstronności poruszanych sfer egzystencji ludzkiej. Monastyczna linia tematyczna Zajcewa w dużym stopniu przypomina Dostojewskiego, szczególnie jeśli chodzi o obrazy mnichów.

Opowieści-relacje *Athos* i *Walaam* należą do tzw. *choźdienij* (pielgrzymek-wędrówek) – popularnego gatunku literackiego dawnej Rusi. Przedmiotem narracji takich utworów były miejsca święte, odwiedzane przez osoby wierzące, które do nich pielgrzymowały. Relacje z pielgrzymek cechowała prostota i szczegółowość opisów. Utwory B. Zajcewa również charakteryzują się tą literacką specyfiką. Struktura kompozycyjna obydwu książek wpisuje się w schemat pielgrzymek, tzn. zawiera wstęp, opisy: podróży do celu pielgrzymki, pobytu w świętym miejscu i powrotu. Kulminacją opowieści staje się dotknięcie *sacrum*, oczyszczenie i oświecenie duszy. Teksty Zajcewa – należące do tego popularnego gatunku – zawierają również charakterystyczne elementy autorskie. Część kulminacyjną uzupełniają wspomnienia osobiste z przeszłości i rozważania o Rosji, podczas gdy w tekstach staroruskich można spotkać w tym miejscu opisy nabożeństw.

<sup>15</sup> Б. Зайцев, *Алексей Божий человек*, w: Б. Зайцев, *Река времен. От Афона до Оптиной пустыни*, Москва 2007, s. 56–94.

<sup>16</sup> Б. Зайцев, *Афон*, w: Б. Зайцев, *Река времен. От Афона до Оптиной пустыни*, Москва 2007, s. 215–386.

<sup>17</sup> Б. Зайцев, *Валаам*, w: Б. Зайцев, *Проза. Критика и комментарии*, Москва 2003, s. 455–507.

W swoich utworach Zajcew przedstawia również „świeckich bohaterów”, dążących do świętości. Najwyraźniej jest to pokazane w utworach *Dom w Passi*, *Złota kanwa* i tetralogii *Podróż Gleba*. W owych tekstach, szczególnie w dwóch ostatnich, wątek poszukiwania boskiej prawdy i droga do niej rozwijają się w linii wzrastającej. Eksponowana jest ponadto antynomia takich kategorii, jak: wiara i niewiara, pokora i pycha, świętość i grzeszność. W odróżnieniu od pozostałych dzieł Zajcewa, tutaj pisarz bardzo wnikliwie przedstawia doświadczenia religijne bohaterów – ludzi świeckich.

#### 4. Od *profanum* do *sacrum*

W powieści *Złota kanwa*<sup>18</sup> symboliczną drogę głównej bohaterki utworu, umownie można nazwać drogą od *profanum* do *sacrum*. Z pewnością główna bohaterka powieści – Natalia – jest wyrazicielką idei pisarskiej Borysa Zajcewa. Jej udział we wszystkich wydarzeniach odsłania z jednej strony przeświadczenie o winie rosyjskiej inteligencji, z drugiej – niesienie światła Bożego. Życie głównej bohaterki przedstawione jest z perspektywy wspomnień i dzieli się na dwa okresy. Pierwszy – czas beztroskiego życia, próżności i lekkomyślności, pora bezkrytycznego odbioru świata, radości i miłości. Drugi okres to droga do zbawienia, poszukiwanie Boga oraz bolesne doświadczenia i prześladowania. Tematem wiodącym jest nie tyle relacjonowanie wydarzeń, ile rozważania nad rozwojem duchowym Natalii. Droga do prawdy wiedzie przez ubóstwo, cierpienie i mękę, toteż w powieści ważną rolę odgrywają motywy winy, pokuty i odkupienia. W rozwoju duchowym bohaterki niemniej istotną rolę pełni przestrzeń powieści. Początkowe ambicje, dalekosiężne plany Natalii okazują się iluzją i przemieniają bohaterkę. Tym samym innego znaczenia nabierają też wartości religijne. Jeśli w młodości przestrzeń sakralną Natalia postrzegала estetyczne, to na emigracji, po dramatycznych życiowych przeżyciach, treścią jej przeżyć staje się kontemplacja boskiego objawienia.

W duchowym rozwoju głównej bohaterki powieści można wyodrębnić trzy stadia. Pierwsze cechuje pasywność wobec *sacrum*, właściwa dla przedrewolucyjnego życia Natalii. Drugie stadium związane jest z określonym przeżyciem duchowym podczas liturgicznego śpiewu i wyznania wiary. Było to nie tylko zrozumienie sensu wypowiedzianych wersetów, ale odkrycie nowego, nieznanego jej dotąd świata Bożej miłości i łaski. Kontakt ze sferą sakralną staje się odtąd czynnikiem pozwalającym odnaleźć nową drogę, powrócić do rodziny, nauczyć się odróżniania dobra od zła. Wreszcie trzecie stadium znamionuje du-

<sup>18</sup> Б. Зайцев, *Золотой узор*, w: Б. Зайцев, *Звезда над Булонью: Романы. Повести. Рассказы. Книги странствия*, Москва 1999, s. 15–199.

chowu rozwój bohaterki, wypełniony miłością do Boga, czego owocem jest życie w Bogu i w imię Boga.

\* \* \*

Warto zaznaczyć, że Zajcew nie tylko powrócił na emigracji do niegdyś popularnej tematyki hagiograficznej i idei „Świętej Rusi”, lecz w doniosły sposób wskrzesił ideę świętości staroruskiej w swej twórczości, zarówno literackiej, jak i naukowej. Życie twórcze pisarza pokrywało się z jego osobistymi poglądami, stylem życia, głęboką chrześcijańską religijnością i uczynkami. Może właśnie dlatego po raz kolejny przedstawione postaci świętych: Sergiusza z Radonieża, Abrahamiusza Halickiego, Joanna z Kronsztadu, książąt Borysa i Gleba, Aleksego Bożego ukazują się czytelnikowi w tak żywych barwach.

### Bibliografia

- Bierdiajew M., *Sens twórczości*, Kęty 2001.
- Idee w Rosji. Идеи в России. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 5, Łódź 2003.
- James W., *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków 2001.
- Kuszyk-Bytniewska M., *Doświadczenie religijne, czyli pierwotne. Mircei Eliadego koncepcja doświadczenia sacrum*, „Przegląd Religioznawczy” 2010, nr 3, s. 3–17.
- Kuszyk-Bytniewska M., *Fenomenologie sacrum. Doświadczenie religijne w koncepcjach R. Otto, G. van der Leeuwa i M. Eliadego*, „Colloquia Communia” 2004, nr 1, s. 37–53.
- Otto R., *Świętość*, Warszawa 1999.
- Zdybicka Z., *Człowiek i religia*, Lublin 2006.
- Аверинцев С., *Византия и Русь: два типа духовности*, «Новый мир» 1988, № 7, s. 210–220.
- Зайцев Б., *Алексей Божий человек*, w: Б. Зайцев, *Река времен. От Афона до Оптиной пустыни*, Москва 2007, s. 56–94.
- Зайцев Б., *Афон*, w: Б. Зайцев, *Река времен. От Афона до Оптиной пустыни*, Москва 2007, s. 215–386.
- Зайцев Б., *Валаам*, w: Б. Зайцев, *Проза. Критика и комментарии*, Москва 2003, s. 455–507.
- Зайцев Б., *Золотой узор*, w: Б. Зайцев, *Звезда над Булонью: Романы. Повести. Рассказы. Книжки странствия*, Москва 1999, s. 15–199.
- Зайцев Б., *Преподобный Сергей Радонежский*, w: Б. Зайцев, *Проза. Критика и комментарии*, Москва 2003, s. 297–355.
- Зайцев Б., *Сердце Авраамия*, w: Б. Зайцев, *Проза, Критика и комментарии*, Москва 2003, s. 355–359.
- Иеромонах Иоанн (Кологривов), *Очерки по истории русской святости*, Брюссель 1961.
- Растягаев А., *Проблема художественного канона древнерусской агиографии*, «Вестник Самарского государственного университета» 2006, № 5/1.
- Синицына Н., *Третий Рим*, Москва 1998.
- Травников С., Ольшевская Л., *История русской литературы. Древнерусская литература: учебное пособие для вузов*, Москва 2007.
- Ульянов Н., *Комплекс Филофея*, «Вопросы истории» 1994, № 4, s. 152–162;

## Hagiographic Themes and the Idea of Old Ruthenian Sanctity in Boris Zaycev's Works

**Summary:** The phenomenon of holiness in Boris Zaycev's works can be dealt with on four semantic levels: 1) holiness as holiness, i.e. a property characterising God and His chosen ones, the attainment of which is possible for them in the process of *theosisu* (deification/worship); 2) holiness as *numinosum*, which is a special dimension of transcendence, which creates particular experiences in human psyche; 3) holiness as *sacrum*, which is a higher sphere of being, an ontological reality, the primeval realities which reveal themselves in hirophanies/hyrophanies; 4) holiness as perfection, a moral virtue reached by a human being in the process of personal development.

All of these semantic planes of the concept of holiness are present in B. Zaycev's works to a lesser or greater extent. Holiness as a transcendent attribute of God, accessible in the sacrament of *theosisu* appears in the heroes who undergo a transformation of a religious awareness. Holiness as *sacrum*, in a more general sense, also takes a significant place in the analysed literary texts. What is meant here is especially the sacralisation of Russia through the prism of the idea of the Holy Rus, a rethinking of its/her moral fundamentals, a review of spiritual tradition. Holiness as perfection of man is present in every migratory work by B. Zaycev.

**Key words:** Holiness, *sacrum*, emigration, Zaytsev, character, Holy Russia, spiritual path.



**Anna Komendzińska**

Adam Mickiewicz University in Poznań

“OH, JOSEPH! WHAT DO YE WANT?” ‘OLD’ JOSEPH  
IN TRADITIONAL POLISH CAROLS AND PASTORAL SONGS.  
THE ORDINARY SAINT

**Summary:** St. Joseph, the husband of Mary and guardian of Jesus, is silent in all of the four gospels. In spite of (or perhaps due to) this fact, his veneration has been largely inspired by apocryphal imagery and folk piety. The article portrays St. Joseph as a character in old carols, pastoral songs and pastoral plays and addresses the problem of roles performed by St. Joseph at the manger. The author poses the question of whether Joseph is a good-natured old man or an ideal of masculinity, a man who submits himself to God’s plans. She also explores Christmas songs where Joseph is not merely a stock character. The paper is enriched by numerous quotations from the collection *Kantyczki karmelitańskie* [The Carmelite Canticles] and anthology *Staropolskie pastorałki dramatyczne* [Old Polish pastoral plays] edited by Jan Okoń. Last, but not least, the author makes use of the hitherto unpublished and unedited music manuscripts held at the Diocese Library in Sandomierz, believing that an analysis of Christmas songs should always incorporate their musical features.

**Key words:** Saint Joseph, pastoral song, pastorella, Christmas, Holy Family.

The wealth of the published research in josephology might intimidate a scholar who wishes to invoke the figure of St. Joseph, the husband of Blessed Virgin Mary and the guardian of Baby Jesus. The subject is a multifaceted one since one has to consider the iconography and iconology (especially the scenes related to the birth and childhood of Jesus) as well as biblical contexts and the history of the worship of the saint. The analysis of available literature shows that the distinction between purely academic papers and those which strike an evangelistic tone is blurred<sup>1</sup>.

---

Adres/Address: Anna Komendzińska, doctoral student at the Department of Old Polish Literature and Enlightenment, Adam Mickiewicz University in Poznań, e-mail: anna.komendzinska@amu.edu.pl

<sup>1</sup> The evangelistic character is visible for example in the doctoral dissertation by Father Adam Mikulski, *Pobożność świętojózefowa w dziele nowej ewangelizacji. Studium józefologiczno-pastoralne* [St. Joseph’s piety in new evangelism. A study in josephology and pastoral studies], in: *Dolnośląska Biblioteka Cyfrowa* [online], access: 23.12.2016, <[http:// www.dbc.wroc.pl/Content/30761/mikulski\\_doktorat.pdf](http://www.dbc.wroc.pl/Content/30761/mikulski_doktorat.pdf)>; another interesting book is *Cuda świętego Józefa. Świadczenia i modlitwy* [St. Joseph’s

This sketch is aimed at highlighting a subject which so far has not been thoroughly investigated: the motif of St. Joseph in Old Polish pastoral songs, pastoral plays and pastorellas. The Christmas texts included in this naturally limited and subjective selection come from published collections, particularly *Kantyczki karmelitańskie. Rękopis z XVIII wieku*<sup>2</sup> [Carmelite canticles. A manuscript from the eighteenth century] and *Staropolskie pastoralki dramatyczne. Antologia*<sup>3</sup> [Old Polish pastoral plays. An Anthology], and a collection of musical manuscripts kept in the Diocese Library in Sandomierz.

“Oh, Joseph!” “What do ye want?” – cry the characters in an anonymous pastorella from the Sandomierz collection. We are tempted to paraphrase the irritated question of Joseph: what do we want from him? Do we not raise the same expectations over and over again? That he should be a paragon of virtue, unfailing guardian, the bridegroom, the grandfather with a staff and lily<sup>4</sup>, a helping hand in trying times... Whether Joseph does indeed play a secondary role in Christmas literature and music is a subject worth investigating. Is he a good-natured greybeard or an ideal of masculinity, a man who can submit himself to God’s plans? And last, but not least, are there any typical literary or musical modes of portraying St. Joseph in carols and pastoral songs? What happens when the saint ceases to be an object of worship and becomes a literary figure?

### The useless servant

“Saint Joseph is silent in all four gospels. He stands as a symbol of quiet and meek service. The gospels do not even mention when he passed away”<sup>5</sup>. His death is only described in the apocrypha and Church tradition, which assert that Joseph died in the presence of Mary and Jesus<sup>6</sup>. According to the canonical

---

miracles. Testimonies and prayers] with texts of papal encyclicals *Quamquam pluries* and *Redemptoris custos*, which explore the figure of St. Joseph; it also contains information on testimonies, prayers and devotions to the saint; *Cuda świętego Józefa. Świadczenia i modlitwy*, coll. and ed. E. Polak, K. Pytlarz with the help of Bernardine Sisters of St Francis, Kraków 2013.

<sup>2</sup> *Kantyczki karmelitańskie*, ed. B. Krzyżaniak, Kraków 1980 (hereinafter *Kantyczki...*; incipits of pieces will be given).

<sup>3</sup> *Staropolskie pastoralki dramatyczne. Antologia*, ed. J. Okoń, Wrocław 1989 (BN I 269). Hereinafter *Staropolskie pastoralki dramatyczne...*

<sup>4</sup> J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych? Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, Kraków 2013, pp. 433–434.

<sup>5</sup> J. Augustyn, *Święty Józefie, wejrzyj na ojców, mężów i braci*, in: *Deon.pl* [online], access: 18.12.2016, <http://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/zycie-i-wiara/art,600,sw-jozefie-wejrzyj-na-ojcow-mezow-i-braci.html>> [corrected spelling – A.K.].

<sup>6</sup> *Lives of the Saints for Every Day of the Year* [Żywoty świętych Pańskich na każdy dzień roku], ed. H. Hoever, transl. Z. Pniewski, ed. L. Kossobudzki, p. 103, Olsztyn 1995.

texts, St. Joseph was a descendant of David; in the Gospel of Mathew he is the son of Jacob, whereas Luke describes him as the son of Heli. Joseph was born in Bethlehem and worked as a carpenter. He was the husband of Mary, but not the father of the child she conceived through the Holy Spirit. He officially accepted the son as his own (truth be told, only after he saw an angel in his dream who dispelled all doubts) by giving him a name<sup>7</sup>.

Francis L. Filas lists six apocryphal sources from which the legends of St. Joseph originate. These are: *The Protoevangelium of James*, *The Gospel According to Thomas*, *The Gospel of Pseudo-Matthew*, *The Gospel of the Nativity of Mary*, *The Infancy Gospel of Thomas (Treatise of the Boyhood of Jesus According to Thomas the Israelite)* and *History of Joseph the Carpenter*<sup>8</sup>. The figure of Joseph appeared for the first time in Polish literature in the *Rozmyślanie przemyskie (Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa)* [The Przemysł Mediation (The Meditation on the Life of our Lord Jesus)]. He is also a character in the 16th-century *Żywot Pana Jezusa Krysta*<sup>9</sup> [Life of Our Lord Jesus Christ]. “Joseph [...] is the best example of the “useless servant” of whom Jesus said: ‘So with you: when you have done all you have been told to do, say, “We are useless servants: we have done no more than our duty.”’ (Luke 17:10). The useless servant from the gospel is a synonym of a just man”<sup>10</sup>.

The role of Joseph in the mysteries of Christ is defined by the New Testament, which calls him ‘just’, and includes among “the poor and humble of the Lord” a small group of those who “confidently hope for and receive salvation” [...]; Mary and Joseph bridge the Old and New Covenant [...]; they both belong to God’s eternal plan, though each in a different way, and thus were called, prepared and gifted with special grace; they accomplished their mission to the fullest of their ability through their faith, obedience and acting in complete harmony with God’s will<sup>11</sup>.

\* \* \*

St. Joseph is mentioned more than seventy times in a selection of over 350 carols and pastoral songs edited by Barbara Krzyżaniak for the collection *Kantyczki karmelitańskie. Rękopis z XVIII wieku*. This shows that, besides Mary

<sup>7</sup> S. Szymik, *Józef oblubieniec* (1. Życie), in: *Encyklopedia katolicka*, v. 8, ed. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1973-, p. 124.

<sup>8</sup> F.L. Filas, *Joseph: The man closest to Jesus* [Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy], transl. F. Dylewski, J. Ożóg, D. Siuta, Kraków 1979, pp. 12–13.

<sup>9</sup> M. Kunowska-Porębna, *Józef oblubieniec* (VI. W literaturze polskiej), in: *Encyklopedia katolicka...*, c. 156.

<sup>10</sup> J. Augustyn, *Święty Józefie...*

<sup>11</sup> W. Hanc, *Józefologia* (III. Problematyka współczesna), in: *Encyklopedia katolicka...*, c. 185.

and the Infant, Joseph is an important figure in Christmas songs of the time. On the other hand, the fact that Joseph is usually mentioned only to complete the evangelistic and dramatic pattern of a carol or pastoral song points to the highly conventional character of these pieces. His presence is desired, though not requisite. In some songs, the presence of Mother and Infant was sufficient for the authors<sup>12</sup>.

The basic compositional structure of a pastoral song and a pastoral play includes the angel announcing the birth of Jesus, the commotion he causes among shepherds roused from sleep, their way to Bethlehem and prostration, followed by merrymaking by the crib and offerings of modest gifts<sup>13</sup>. During the frolicking, the shepherds usually play music for the Newborn and have a tendency to go beyond the limits of moderation. St. Joseph is forced to intervene, but it only provokes more merriment<sup>14</sup>.

Some pastoral songs present a very interesting and somewhat frivolous version of the story in which Joseph participates in the play initiated by shepherds to express unrestrained joy at the birth of Baby Jesus. Joseph emerges here as a quick-tempered character and is given a slightly grotesque portrayal:

Pastuszkowie Pasterzowi  
Na multankach grać gotowi (...).

Shepherds are ready before the Shepherd  
To play their panpipes for him (...).

Panna wesola i matka,  
a z nią stary Józef tatka.  
Graj pasterzu, graj,  
wesela dodaj!

The merry maid and mother  
and old papa Joseph with her.  
Play, shepherd, play,  
bring us more merriment!<sup>15</sup>

He behaves in ways we would not expect of him, and his happiness during adoration of Christ is evident:

Zagraliśmy skoczno aż Józef stary,  
nie mogąc się wstrzymać, skacze bez miary.

We've played so lively that the old Joseph  
cannot resist, is hopping wildly<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> For example: *Hej, pasterze, pasterze powiedzcie jeno szczerze*, in: *Kantyczki...*, p. 118.

<sup>13</sup> More on the modest gifts: see A. Komendzińska, *Świat wiejski w staropolskich pastoralkach dramatycznych*, in: *Wieś: miejsce, doświadczenie, opowieść*, ed. D. Kardaś, M. Sury, Z. Ulańska, Kraków 2016, pp. 149–154.

<sup>14</sup> S. Nieznanowski, *Pastoralka*, in: *Słownik literatury staropolskiej*, ed. T. Michałowska, 2nd edition, Wrocław 1998, p. 625.

<sup>15</sup> *Nieslychana to nowina, Panna porodziła Syna*, in: *Kantyczki...*, p. 63.

<sup>16</sup> *Przy onej dolinie w judzkiej krainie*, in: *Kantyczki...*, p. 304.

Or:

Stary Józef płaśał,  
siwą brodą strząsał  
od radości,  
ze oglądał Syna swego,  
jemu na świat zesłanego,  
nagiego.

Old Joseph was dancing,  
shaking his white beard  
from joy  
of seeing his Son,  
sent naked to this world,  
for him<sup>17</sup>.

Another example:

A gdy zagrali wesoło,  
stary Józef płaśał w koło.  
Dziecina mała  
Wdzięcznie się śmiała  
cha cha cha.

And when they played merrily  
old Joseph danced around.  
The little Babe  
was laughing sweetly  
ha ha ha<sup>18</sup>.

Baby Jesus is also amused by the frolic at the manger, but eventually, as if he was an adult, rebukes his too frisky guardian (presently singing in German):

Józef stary, ten bez miary  
pełen radości  
wziąwszy Dziecię, nu z nim skacze  
przykładem gości.

Old Joseph, the immoderate,  
full of merriment,  
took the child and dances with him  
as the guests.

Śpiewał starzec jako łabędź  
pieśni rozliczne,  
schlofen, schlofen du main Lieben,  
Dzieciątko śliczne.

The old man sang like a swan  
many a song,  
schlofen, schlofen du main Lieben,  
pretty little Babe.

Pan się śmieje, główką chwieje,  
o tata, tata!  
Dosyć, dosyć, pomnij, proszę,  
na swoje lata.

The little Lord laughed, shaking his head,  
o daddy, daddy!  
Enough, enough, please remember  
your age<sup>19</sup>.

On the other hand, there are pastoral songs in which St. Joseph tries to shoo away the rather crude folk in reaction to their mischief. Sometimes he succeeds:

Hej hej hej! Nie koźdy się Panu kłaniał, hej... Hey hey hey! Not all bowed to the Lord, hey...  
Hej hej hej! bo ich Józef powyganiał, hej...; Hey, hey, hey! ‘Cause old Joseph sent them away, hey...<sup>20</sup>

<sup>17</sup> *Śpiewajmy dziś Panu wieczór i poranu z weselem*, in: *Kantyczki...*, p. 309.

<sup>18</sup> *Pastuszkowie przybiegajcie, wdzięczne głosy wygrywajcie*, in: *Kantyczki...*, p. 257.

<sup>19</sup> *Trzej Królowie w złotogłowie strojno wjeżdżają*, in: *Kantyczki...*, p. 161.

<sup>20</sup> *Hej hej hej! Weselmy się, radujmy się, hej hej hej!*, in: *Kantyczki...*, p. 128.

Józef do batoga  
skoczył, my dla Boga  
czym prędej  
w nogi, w nogi, w nogi  
z Betleja,

Joseph rushed for his whip  
and we did run, dear God,  
as fast as we could  
away, away, away  
from Beth'lem<sup>21</sup>.

however, more often than not, he fails:

Mówi Józef stary: już dosyć tego,  
idźcie pastuszkowie do bydła swego,  
jużeście się naskakali,  
mnieście głowę skłopotali  
i Maryi.

Says old Joseph: that's enough,  
go, shepherds, back to your cattle,  
we've had enough of your dancing,  
you've been a nuisance to me  
and Mary<sup>22</sup>.

The shepherds, however, have been given the privilege of being with God, enjoy participating in the mysteries of salvation and have no intention of giving up their rights:

Józefie starszku, ojczy kochany,  
Jakże mamy odejść Pana nad pany,  
ledwie my się doczekali,  
żeśmy Boga oglądali  
w ludzki[m] ciele.

Dear old Joseph, beloved father,  
how shall we leave the Lord of lords?  
We have been waiting so long,  
to see God  
in a human body<sup>23</sup>.

The status of St. Joseph is not clear and unambiguous. He is described with many different expressions and given a number of roles. Joseph is the “bridegroom”<sup>24</sup>, the “guardian”<sup>25</sup>, the one who serves<sup>26</sup>, the one who feels “sadness welling up inside”<sup>27</sup> and who commands animals<sup>28</sup>. He is also a “good protector”<sup>29</sup>, “beloved father”<sup>30</sup>, “old papa”<sup>31</sup>, “supposed father”<sup>32</sup> – these are just a few from the variety of his nicknames.

<sup>21</sup> *Wesołe nowiny dziś rozgłaszajmy*, in: *Kantyczki...*, p. 319.

<sup>22</sup> *Narodził się w stajni Jezus ubogi*, in: *Kantyczki...*, p. 286.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Witaj o Jezu serc naszych ukochanie*, in: *Kantyczki...*, p. 9.

<sup>25</sup> *W Betlejem mieście Jezus się narodził*, in: *Kantyczki...*, p. 14, *Z Bożego narodzenia anieli się weselą*, in: *Kantyczki...*, p. 245; *Jezu śliczny kwiecie zjawiony na świecie*, in: *Kantyczki...*, p. 333. It is interesting that in contrast to traditional stereotypical images it is not only the mother who is portrayed as taking care of the child. Joseph is also able to cope perfectly well with putting the Baby to sleep.

<sup>26</sup> *Przy szerokim gościńcu mała stajenka*, in: *Kantyczki...*, p. 54.

<sup>27</sup> *Witaj Jezu ukochany na zbawienie nasze dany*, in: *Kantyczki...*, p. 251.

<sup>28</sup> *Lulaj, lulaj Jezu mój, Dziecię ukochane*, in: *Kantyczki...*, p. 24.

<sup>29</sup> *Jezu śliczny kwiecie zjawiony na świecie*, in: *Kantyczki...*, p. 333.

<sup>30</sup> *Betlejem podła mieścina*, in: *Kantyczki...*, p. 65.

<sup>31</sup> *Pasterze mili przy tej to chwili*, in: *Kantyczki...*, p. 95; *Idźcie zwierzątka, moje bydłątka*, in: *Kantyczki...*, p. 96.

<sup>32</sup> *Alleluja, chwalmy Boga*, in: *Kantyczki...*, p. 330. On supposed fatherhood see F.L. Filas, *Joseph: The man closest to Jesus*, p. 160.

Joseph is responsible not only for taking care of the Infant, but also for keeping order in the stable. One might argue that the two roles merge when he acts on behalf of the Newborn, passing gifts from the shepherds and kings who visit the stable. Joseph is always depicted as the one who acts in full cooperation and agreement with the Mother of God.

Na kolana padli,  
podarunki kładli,  
Panienka odbierała,  
Józefowi dawała.

They fell on their knees  
laid their gifts,  
which the maid received  
and handed to Joseph.

A pan Józef stary  
obaczywszy dary,  
z radością do torbeczki  
schował dla Dziecineczki.

And old master Joseph  
beheld the gifts,  
and happily hid them in a little purse  
for the sweet Babe<sup>33</sup>.

Interestingly, it is not only the Infant or the Infant and Mary who receive modest gifts from the shepherds – St. Joseph also receives his share:

Ty z naszej roty,  
gdzież twoje boty,  
daj staruszkowi,  
panu Józefowi  
zimno mu w nogi.

You, one of our lot,  
where are your boots,  
give them to the dear old man,  
master Joseph,  
for his feet are cold<sup>34</sup>.

The shepherds treat the host as someone of nearly the same status:

A dla Józefa  
wina wziąć trzeba,  
by się dziaduś napił.

And we need to take  
some wine for Joseph,  
a drink for grandpa<sup>35</sup>.

It is worth taking a closer look at the piece *W Betlejem sławnym, czasie niedawnym* [Recently in famous Bethlehem], whose lyrics may be found in *Kantyczki karmelitańskie*. A pastorella (vocal-instrumental piece) by the same title hosted in the collection of the Diocese Library in Sandomierz uses a slightly different version of the text<sup>36</sup>. It had its world premiere on 10 December 2016 in the Church of the Visitation in Warsaw<sup>37</sup>. It should be noted that only

<sup>33</sup> *Niebiescy duchowie, od Boga posłowie*, in: *Kantyczki...*, p. 164.

<sup>34</sup> *Pomaga Bóg Dziecię*, in: *Kantyczki...*, p. 167.

<sup>35</sup> *W Betlejem sławnym, czasie niedawnym*, in: *Kantyczki...*, p. 310.

<sup>36</sup> Source: *Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu* [online], access: 19.12.2016, <<http://www.bdsandomierz.pl/>>.

<sup>37</sup> The concert *Pastorelle z repertuaru kapel kościelnych dawnej Rzeczypospolitej* [Pastorellas from the repertoire of old church bands in old Republic of Poland] was held as part of the 2nd festival *Polska Muzyka Odnaleziona* [Polish Music Rediscovered].

a full performance with music and lyrics can truly express the character of the piece. Its most conspicuous element is folk stylisation: a bourdon bass, lively syncopated rhythms strengthened by accents and a composition based on verses with instrumental interludes. It is against this extremely vibrant and joyful musical background that we find a rather ridiculous image of Joseph:

Wziął Sobek Staszka,  
Kuba Walaszka  
– widząc Pańską łaskę,  
a w tej kompanii  
i lepszej fantazji  
dali wina flaszkę.  
A że Wawrzek nie miał pary,  
tańczył z nim Józef stary,  
wziąwszy sobie łaskę.

Sebbie took Stan  
and Jake took Val,  
seeing the Lord's grace,  
and in this company,  
being in very good temper  
they gave a bottle of wine.  
And since Laurie had no partner,  
old Joseph danced with him,  
now with his cane<sup>38</sup>.

Later the music changes its character, it slows down and becomes more melancholic:

Gdy skakał stary, podpiwszy sobie  
i zachorował na nogi obie.  
Śmieje się Jezus, mała dziecina,  
Dać rozkazuje jeszcze więcej wina.

As the old man jumped, a bit tipsy,  
both his legs began to hurt.  
The little Baby Jesus laughed  
and told them to give more wine<sup>39</sup>.

\* \* \*

Pastoral plays from the anthology by Jan Okoń use most of the motives that appear in pastoral songs or pastorellas, but they sometimes emphasise different elements. As a character, Joseph plays basically two roles: he is Mary's companion on the road to Bethlehem and then the guardian of the Mother and Infant in the stable, where he acts on behalf of the Newborn with the shepherds and the kings.

The search for lodging just before the birth of Jesus is another very important motif in pastoral plays that presents Joseph. Joseph, obliged to provide shelter for the Mother of God, leads Mary from inn to inn:

JÓZEF  
Oj, Boże Wszechmogący, któryś jest na niebie,  
Racz nas teraz wspomagać w tej naszej potrzebie!  
Ty mni, panno, najbardziej w tej drodze frasujesz,  
Gdy już pono bliski czas porodzenia czujesz.

JOSEPH  
O, Almighty God, who art in Heaven,  
We pray help us now in our need!  
You, maid, cause me most concern in this journey,  
Since you feel the time of birth coming anon.

<sup>38</sup> *W Betleem sławnym, czasie niedawnym*, in: *Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu* [online], access: 19.12.2016, <<http://www.bdsandomierz.pl/>>. Different version of text than in *Kantyczki karmelitańskie*.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

MARYJA

O mnie się nic nie turbuj, Józefie kochany,  
Oblubienicu wdzięczny, od Boga mi dany.

MARY

Do not be perturbed at me, dear Joseph,  
My beloved betrothed one that God hath given me<sup>40</sup>.

Joseph was made a guardian by God’s will and with God’s permission. Joseph accepts his role and works hard to cope with any difficulties he encounters on the way. Mary also asks him to take care of her and the Baby, indicating the reward awaiting him in Heaven:

Józefie, broń od zimna świętego ciążeczka,  
Nakry[j], jeśli masz trochę jakiego futerka.

Joseph, save the holy little body from cold,  
Cover it with fur should you have some<sup>41</sup>.

Mój Józefie, chciej o mnie mieć swoje staranie,  
A na boską odpłatę miej oczekiwanie!

My Joseph, I pray thee, take care of me,  
And expect to be paid back in Heaven!<sup>42</sup>

In pastoral plays, Joseph is no longer the silent character from the Gospels. Not only does he engage in conversations, but also recites lengthy monologues in which he contemplates the truths of faith or shares rather stoic moral thoughts („żaden sobie w świecie dni jednakich/ Nie może obieczować, bo kto dziś wesoły,/ Jutro śmierć nieużyta w podziemne padołu/ Płasza go”<sup>43</sup> [no one can expect his fortunes to remain the same forever, because those who rejoice today will tomorrow be driven by merciless Death into the grave]). In *Dialog o Narodzeniu Pańskim* [Dialogue on the Nativity of the Lord] Joseph speaks not unlike the poet Jan Kochanowski in *Czego chcesz od nas Panie...* [What wishest Thou for all the lavish gifts of Thine?]

### Saint or old?

In today’s Poland, the most popular piece which contains contrastive visions of Joseph is *Dzisiaj w Betlejem* [Today in Bethlehem]. Alternative versions of this carol that mention either “saint Joseph” or “old Joseph” must date back to earlier texts of Christmas songs, dramatic re-enactments and – at the

<sup>40</sup> *Dialog o Narodzeniu Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, in: *Staropolskie pastoralki dramatyczne...*, p. 288. It is worth noting that Joseph undertook the almost 160-kilometre journey to Bethlehem because he had to be enrolled in his home town. He could not leave Mary at home as she was soon expecting the birth of her Son. Consequently, Mary accompanied Joseph along mostly the same ways she had gone to visit Elizabeth in spring (W.H. Carroll, *A History of Christendom: The Founding of Christendom* [*Historia chrześcijaństwa*, vol. 1, *Narodziny chrześcijaństwa*], transl. J. Morka, Wrocław 2009, pp. 312–313).

<sup>41</sup> *Dialog krótki na święto Narodzenia Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, in: *Staropolskie pastoralki dramatyczne...*, p. 98.

<sup>42</sup> *Dialog na dzień Narodzenia Pana Jezusa Chrystusa*, in: *Staropolskie pastoralki dramatyczne...*, p. 115.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 111.

earliest stage – apocrypha. According to the *Protoevangelium of James* Joseph was already a very elderly man when he married Mary<sup>44</sup>. In reality, however, “he could not be old [...], it was Renaissance art (and our Polish carols) which unfairly turned him into a grandpa”<sup>45</sup>. It is very likely that on the day of the wedding ceremony Joseph was of the usual age of a man entering marriage, which would match the age of the bride and enable them not only to have issue but also work and make long journeys. This probably coincides with the vision of the Evangelists who call Joseph a husband, not an elder<sup>46</sup>.

Joseph’s age occasionally presented a dilemma, for example, to artists depicting the Blessed Virgin Mary’s wedding scene<sup>47</sup>:

All apocrypha claim he was an elderly man. Peter Canisius recommended portraying him as such and stressed the power of folk tradition. Depicting Joseph as an old man had a long-standing tradition and was practiced throughout most of Europe at the time, despite the fact that authors of iconographic treatises such as Molanus indicated how groundless it was and, like Stengalius, quoted the Prophetic scriptures of the Old Testament.

In Polish art of the 17th and 18th centuries, Joseph is most often painted with a beard, and presented as an at least middle-aged man. His attribute is a blooming shepherd’s staff, a symbol which has by now fallen into disuse in the West of Europe<sup>48</sup>.

Reading *Staropolskie pastoralki dramatyczne* and *Kantyczki karmelitańskie* leads to the conclusion that old age is one of Joseph’s major characteristics. What is more, it is often semantically intensified:

(...) a Józef stary, prawie zgrzybiały,  
Służy z pilnością i uczciwością

(...) and the old Joseph almost senile,  
Serves with diligence and honesty<sup>49</sup>.

Panienci w koło biegają,  
Na Dziecinę pooglądają,  
Józef od radości  
zapomniał starości,  
dyszkantem z Maryją śpiewają.

Sisters are running around  
looking at the Babe,  
Joseph, out of joy,  
forgot about his old age,  
they’re singing treble with Mary<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> „Joseph, St” in: *The Oxford Dictionary of the Christian Church* [Encyklopedia Kościoła], vol. 1, transl. E. Czerwińska, eds. F.L. Cross, E.A. Livingstone, 3rd edition, Warszawa 2004, p. 1059.

<sup>45</sup> *Lives of the Saints for Every Day of the Year* [Żywoty Świętych Pańskich na każdy dzień roku], ed. H. Hoever, Olsztyn 1995, p. 102.

<sup>46</sup> F.L. Filas, *Joseph: The man closest to Jesus*, s. 344.

<sup>47</sup> M. Biernacka et al., *Maryja Matka Chrystusa*, Warszawa 1987, p. 117.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Przy szerokim gościńcu mała stajenka*, in: *Kantyczki...*, p. 54.

<sup>50</sup> *Betlejem podla miészcina, w niej się zjawila Dziecina*, in: *Kantyczki...*, p. 65.

The above fragment comes from *Betlejem podła miejscina* [The poor town of Bethlehem], a pastoral song with distinctive traits of a monastic song performed in female convents („Gdy tak wdzięczne plauzy były,/ mniszeczki śpiące wzbudziły” [The sound of merry music awakened the sisters] or „Rozpal nas w miłości,/ chowaj w zakonności”) [Strengthen us in charity,/ keep us in the monastery]. This song is a particularly interesting example due to the fact that the 19th-century version of lyrics preserved by Father Mioduszewski does not mention Joseph at all (*sic!*)<sup>51</sup>. Does it mean that he was such an insignificant and conventional character that he was freely discarded in the later version and replaced with another element, simply to preserve the regularity of rhythm? The figure of joyful Joseph, singing in a duet with Mary, matched the spirit of the lively and merry pastoral song in a triple metre that additionally underlines its dance-like character.

It is very likely that both the sanctity and seniority of Joseph found in the carols are meant to answer allegations that had been hurled at the silent hero of the Silent Night for centuries. Something had to be done to confirm the faithful in their belief that the gospels accurately portray the union of a young, and probably quite attractive Nazorean, a maiden mother, and her husband, who was not the child’s father. The image of ‘Joseph, the old’ prevents any allegations that would be inappropriate in the context of the story of redemption, whereas ‘Joseph, the saint’ additionally strengthens the view that God’s guardian was an unblemished man. One song, which begins *Drogi klejnocie, nie w świetnym złocie* [Precious gem out of a golden frame], actually contains an expression which combines the two visions: ‘saint old man’<sup>52</sup>. Therefore it is interesting to consider what type of masculinity is represented by St. Joseph. Old age coupled with sainthood often create an image of a good-natured old man, expressed in iconography and iconology, while the truly important features of Joseph to be found in the Bible are: valour, self-control, courage, prudence and responsibility. Joseph is a husband, a *vir*.

### Joseph in the foreground

“On icons of the Eastern Church devoted to the Nativity of Jesus, Joseph is presented (in a smaller size than the main figure) as preoccupied and pensive.

<sup>51</sup> See also *Pasterki wkoło biegają,/ Na dziecinę poglądają,/ A z wielkiej radości, i przy wesolości,/ Dyszkantem z Maryją śpiewają*, in: *Wikiźódla* [online], access: 19.12.2016, [https://pl.wikisource.org/wiki/Plik:Pastora%C5%82ki\\_i\\_kol%C4%99dy\\_z\\_melodyjami\\_czyli\\_piosnki\\_weso%C5%82e\\_ludu\\_w\\_czasie\\_%C5%9Bwi%C4%85t\\_Bo%C5%BCego\\_Narodzenia\\_po\\_domach\\_%C5%9Bpiewane\\_\(Mioduszewski\).djvu](https://pl.wikisource.org/wiki/Plik:Pastora%C5%82ki_i_kol%C4%99dy_z_melodyjami_czyli_piosnki_weso%C5%82e_ludu_w_czasie_%C5%9Bwi%C4%85t_Bo%C5%BCego_Narodzenia_po_domach_%C5%9Bpiewane_(Mioduszewski).djvu).

<sup>52</sup> *Drogi klejnocie, nie w świetnym złocie*, in: *Kantyczki...*, p. 58.

Amidst the preoccupation, pensiveness and confusion he develops a limitless devotion to Elohim, a purer affection for Miriam and unconditional love of his foster Son”<sup>53</sup>.

Such portrayal of Joseph shows that within the prevailing cultural pattern in carols, pastoral songs and pastoral plays he was a secondary character, someone to fill the Christmas backdrop, although undoubtedly playing an important role during the night in Bethlehem and, in a wider context, in the history of salvation<sup>54</sup>. Therefore, it should be interesting to consider those literary and musical works which feature Joseph as the main character. As there are relatively few of them, it is possible to analyse them in detail. Characteristically, in all the pieces Joseph is directly addressed by other characters, who initiate a dialogue. Moreover, the songs appeal to emotions and are invariably dynamic. These devices may emphasise Joseph’s participation in the events instead of merely indicating his presence.

*Pomału, Józefie*<sup>55</sup> [Slowly, Joseph] is a beautiful composition, in which the Mother of God asks her guide on the road to Bethlehem for understanding, as she is about to give birth. In *Zagrzmiała, runęła w Betlejem ziemia* [The earth shook and trembled in Bethlehem] the lyrical I asks: „Kędyżeś, kędyżeś Józefie bywał?” [“How have you travelled, Joseph?”]. Another pastoral song uses an anaphor, the shout: „O Józefie!” [“Oh, Joseph!”] and Joseph’s answer in the form of a question: „Czego chcecie?” [“What do ye want?”] being a compositional frame of the whole piece. The text to the latter song appears in the collection edited by Barbara Krzyżaniak and among the Sandomierz manuscripts, which means that it caught the eye of the future author of a vocal-instrumental composition (voices: canto primo and secundo; instruments: violino primo, violino secundo and basso) under the title: *Koncert na Boże Narodzenie: Gloria in excelsis Deo – Puer natus in Betleem – O Józefie, czego chcecie?* [Christmas concert: Gloria in excelsis Deo – Puer natus in Betleem – “Oh, Joseph, what do ye want?”], perhaps a misnomer<sup>56</sup>. The mistake in the title may stem from the presence of two folios in the manuscript, perhaps part of a different composition, that were copied by another hand.

<sup>53</sup> J. Augustyn, *Święty Józefie...*

<sup>54</sup> D. Kwiatkowski, *Święty Józef – patron Kościoła naszych czasów. Waloryzacja kultu św. Józefa w Diecezji Kaliskiej w świetle soborowego i posoborowego nauczania Kościoła*, Poznań 2011, p. 83.

<sup>55</sup> *Pomału Józefie, pomałuśku proszę*, in: *Kantyczki...*, p. 233.

<sup>56</sup> W. Świerczek, *Rękopiśmienne zabytki dawnej muzyki w Bibliotece Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 1959, nr 7–8, p. 243.

## Conclusions

Although St. Joseph has already been widely discussed in subject literature as an object of veneration, further research on this saint is not a fruitless endeavour. The lyrics of carols, pastoral songs and pastoral plays are of particular interest in this context, not only because of the rich body of still unedited source material, but also potential benefits brought by an integrated analysis of both the textual and musical layer of a composition.

Joseph, as a literary figure, is entirely different from the Joseph described in theological works as an object of Christian worship. On the whole, music plays an important role at the manger and can be specifically connected with the figure of the guardian who nurses the Infant and dances with joy at His birth. The shepherds visiting the stable lend something of their crude and simple joy to Joseph, who ceases to be a stock character in the background, turning into a dynamic and often very colourful figure. At the same time, one has to bear in mind that pastoral songs sometimes simplify the image of Joseph the saint. They depict him as a jovial old man, even though his role in the history of salvation has been fundamental. However, maybe precisely because they are so naive, these songs help us to focus on St. Joseph and highlight his importance.

Perhaps the greatest strength of the Holy Family lies in the fact that it escapes every model or pattern and, as a matter of fact, does not feature any typical (or stereotypical) characters. The child, which due to its age should play the least important role within this social structure, is the true God and therefore the most important person, whose presence conditions the existence of everything and everyone. The roles of the spouses are also somewhat inverted in comparison with the patriarchal model. Mary, a woman, is the decision maker and deliverer of human salvation. Both in Christmas literature and in the history of Christianity she clearly dominates over her husband, whose merits do not seem significant enough while, in fact, they are simply different. On a painting by Józef Kaliski (ca 1630) little Jesus holds Joseph by the index finger of his right hand, “which pointed the way for the future Saviour of mankind”<sup>57</sup>.

## Bibliography

- Anonymous, *W Betleem sławnym, czasie niedawnym*, in: *Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu* [online], access: 19.12.2016, <<http://www.bdsandomierz.pl/>>.
- Augustyn Józef, *Święty Józefie, wejrzyj na ojców, mężów i braci*, in: *Deon.pl* [online], access: 18.12.2016, <<http://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/zycie-i-wiara/art,600,sw-jozefie-wejrzyj-na-ojcow-mezow-i-braci.html>>.

<sup>57</sup> J. Flik, J. Plota, *Obraz Świętego Józefa Kaliskiego*, Kalisz 2012, p. 15.

- Biernacka M. et al., *Maryja Matka Chrystusa*, Warszawa 1987.
- Carroll W.H., *A History of Christendom: The Founding of Christendom* [Historia chrześcijaństwa. Narodziny chrześcijaństwa], vol. 1, transl. J. Morka, Wrocław 2009.
- Cuda świętego Józefa. Świadczenia i modlitwy*, coll. and ed. E. Polak, K. Pytlarz with the help of Bernardine Sisters of St. Francis, Kraków 2013.
- Encyklopedia katolicka*, vol. 8, ed. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1973-.
- Filas F.L., *Joseph: The man closest to Jesus* [Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy], transl. F. Dylewski, J. Ożóg, D. Siuta, Kraków 1979.
- Flik J., Plota J., *Obraz Świętego Józefa Kaliskiego*, Kalisz 2012.
- Kantyczki karmelitańskie*, ed. B. Krzyżaniak, Kraków 1980.
- Komendzińska A., *Świat wiejski w staropolskich pastoralkach dramatycznych*, in: *Wieś: miejsce, doświadczenie, opowieść*, eds. D. Kardaś, M. Sury, Z. Ulańska, Kraków 2016, p. 144–158.
- Kwiatkowski D., *Święty Józef – patron Kościoła naszych czasów. Waloryzacja kultu św. Józefa w Diecezji Kaliskiej w świetle soborowego i posoborowego nauczania Kościoła*, Poznań 2011.
- Lives of the Saints for Every Day of the Year* [Żywoty świętych Pańskich na każdy dzień roku], ed. H. Hoever, transl. Z. Pniewski, ed. L. Kossobudzki, Olsztyn 1995.
- Marecki J., Rotter L., *Jak czytać wizerunki świętych? Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, Kraków 2013.
- Mikulski A., *Pobożność świętojózefowa w dziele nowej ewangelizacji. Studium józefologiczno-pastoralne*, in: *Dolnośląska Biblioteka Cyfrowa* [online], access: 23.12.2016, <[http://www.dbc.wroc.pl/Content/30761/mikulski\\_doktorat.pdf](http://www.dbc.wroc.pl/Content/30761/mikulski_doktorat.pdf)>.
- Nieznanowski S., *Pastorka*, in: *Słownik literatury staropolskiej*, ed. T. Michałowska, 2nd edition, Wrocław 1998, p. 625–626.
- Staropolskie pastorki dramatyczne. Antologia*, ed. J. Okoń, Wrocław 1989 (BN I 269).
- Świerczek W., *Rękopiśmienne zabytki dawnej muzyki w Bibliotece Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 1959, nr 7–8, s. 243.
- The Oxford Dictionary of the Christian Church* [Encyklopedia Kościoła], vol. 1, transl. E. Czerwińska, eds. F.L. Cross, E.A. Livingstone, 3rd edition, Warszawa 2004.

## „O Józefie! – Czego chcecie?” Józef „stary” w dawnych kołędach i pastoralkach. Święty – nieświęty

**Streszczenie:** Święty Józef, mąż Maryi i opiekun Jezusa, jest postacią milczącą we wszystkich czterech przekazach ewangelistów. Mimo tego, a najprawdopodobniej dzięki temu – historia jego kultu w znacznej mierze czerpie z wyobrażeń apokryficznych i pobożności ludowej. Przedmiotem artykułu jest spojrzenie na św. Józefa jako na bohatera dawnych kołęd i pastorałek. W tekście podjęty zostaje m.in. problem ról, jakie odgrywa przy żłóbku św. Józef – autorka stawia pytanie, czy Józef to dobrotliwy starzec, czy też może pełen cnót wzór mężczyzny, który potrafi przedłożyć boskie plany ponad własne. Sięga także po utwory bożonarodzeniowe, w których Józef nie jest wyłącznie postacią drugoplanową. Pracę ilustrują liczne cytaty pochodzące z *Kantyczek karmelitańskich* opracowanych przez Barbarę Krzyżaniak oraz z antologii *Staropolskie pastorki dramatyczne* opracowanej przez Jana Okonia. Autorka sięga również do niewydanych jeszcze i nieopracowanych rękopiśmiennych muzykaliów przechowywanych w Bibliotece Diecezjalnej w Sandomierzu, ponieważ uważa, że nieodłącznym elementem analizy utworów o tematyce bożonarodzeniowej jest ich aspekt muzyczny.

**Słowa kluczowe:** Święty Józef, pastorka, pastorela, Boże Narodzenie, Święta Rodzina.

**Marta Kowalczyk**  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## WSZYSCY ŚWIĘCI W WIZJACH WYBRANYCH MISTYCZEK ŚREDNIOWIECZNYCH – ŚW. GERTRUDY WIELKIEJ, ŚW. BRYGIDY SZWEDZKIEJ I BŁ. DOROTY Z MĄTÓW

**Streszczenie:** Zagadnienia związane ze wspólnotą Wszystkich Świętych odnaleźć można w objawieniach średniowiecznych mistyczek – św. Gertrudy Wielkiej, św. Brygidy Szwedzkiej oraz bł. Doroty z Mątów. Św. Gertruda Wielka podkreślała wartość wstawiennictwa wszystkich świętych, dlatego ułożyła litanie ku ich czci. Gertruda zachęcała ludzi, żeby obchodzili pamiątkę swojego chrztu, by w ten sposób odnawiać w sobie świadomość dziecka Bożego. Według Gertrudy Wielkiej ważną rolę w osiągnięciu osobistej świętości mają rozum, wolna wola i osąd sumienia, które decyduje o konkretnych wyborach i postępowaniu. W swoich pismach św. Brygida Szwedzka piętnowała to, co nieświęte, aby każdy wyraźniej rozpoznał to, co święte. Według Brygidy pamięć o wszystkich świętych jest ważna, bo towarzyszą Chrystusowi Królowi podczas sądenia dusz i na zapowiadany w Piśmie Świętym Sądzie Ostatecznym. Swoimi pismami św. Brygida walczyła o świętość i poprawę życia innych. Według bł. Doroty z Mątów podstawowym warunkiem na drodze ku wspólnocie Wszystkich Świętych jest przyjmowanie Komunii św., czynienie uczynków miłosiernych i modlitwa. Dla bł. Doroty ważne jest naśladowanie przykładu Maryi i świętych. Według bł. Doroty Chrystus woli, żeby modlitwy i prośby kierować bezpośrednio do Boga, natomiast święci mają zajmować się innymi, ważniejszymi sprawami, niż zanoszenie poszczególnych modlitw do samego Chrystusa. Według mistyczek, ludzie, którzy pragną *sacrum* bez lęku i z otwartością na tajemnicę świętych obcowania powinni w swoim życiu, czerpiąc z ich przeszłości, spoglądać w przyszłość.

**Słowa kluczowe:** Wszyscy Święci, mistyka, Brygida Szwedzka, Gertruda Wielka, Dorota z Mątów.

Wszyscy Święci jako podmiot wizji mistycznych występowali wprawdzie w średniowieczu, ale nie tak często, jak mogłoby się wydawać. U podstaw tego oglądu leżało życie kontemplacyjne ukierunkowane przede wszystkim na Jezusa Chrystusa. W objawieniach średniowiecznych mistyczek pojawiały się też obrazy Trójcy Świętej, Maryi oraz poszczególnych świętych, z którymi

wizjonerzy często nawiązywali dialog lub którym się przyglądali<sup>1</sup>. Natomiast wizje, w których pojawiają się Wszyscy Święci jako jednolita zbiorowość, w historii duchowości odnotowujemy rzadziej, a jeśli mają one miejsce, to przede wszystkim w odniesieniu do tematyki porządku stworzenia oraz Sądu Ostatecznego. W przypadku pojedynczych objawień dotyczących Wszystkich Świętych jako podmiotu, pojawiają się również z rzadka przemyślenia i odniesienia do możliwości osiągnięcia świętości osobistej, co zostanie ukazane w niniejszym artykule na przykładzie wizji trzech średniowiecznych mistyczek – św. Brygidy, bł. Doroty i św. Gertrudy Wielkiej. Kobiety te zostały obdarzone „doświadczalnym poznaniem Boga”<sup>2</sup>. Ich objawienia dotyczące wspólnoty Wszystkich Świętych, a zgodne z nauczaniem Kościoła, ukazują niejednorodne, zmieniające się na przestrzeni okresu, w którym żyły mistyczki (czyli około 140 lat) podejście do pojmowania zadań realizowanych z perspektywy chwały nieba. Zagadnieniem tym warto się zająć, ponieważ pomimo faktu, że treści objawień św. Gertrudy, św. Brygidy oraz bł. Doroty doczekały się oddzielnych publikacji w języku polskim i są znane szerszej grupie badaczy, to próba zestawienia ich poglądów dotyczących wspólnoty Wszystkich Świętych dotychczas nie była podejmowana.

## 1. Wszyscy Święci według objawień Gertrudy Wielkiej

Według św. Gertrudy Wielkiej<sup>3</sup> konkretne wybory ludzkie składają się na drogi, które wiodą człowieka ku Bogu lub które go od Boga oddalają. Narzędziami, które podczas dokonywania wyborów ma człowiek do dyspozycji są rozum i wolna wola<sup>4</sup>. Osąd wydaje sumienie. Przy czym, jak zauważa autorka *Zwiastuna*, „tylko Bóg rozumie intencję człowieka i na jej podstawie wydaje

<sup>1</sup> Na przykład św. Gertruda poświęca dużo miejsca konkretnym świętym, ponieważ wielu z nich w klasztorze w Helfcie odbierało szczególną cześć. W swoim dziele mistyczka rozważała żywoty świętych: Bernarda, Franciszka i Dominika, Katarzyny i Elżbiety Węgierskiej. *Zwiastun*, IV, 49, 1-5; IV, 50, 1-10; IV, 56-57. Podobnie też św. Brygida wspomina m.in. św. Franciszka z Asyżu, Jana Chrzciciela i Marię Magdalenę. *Objawienia*, IV, 108.

<sup>2</sup> Por. *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelbacher, Warszawa 2002, s. 190–192.

<sup>3</sup> Św. Gertruda z Helfty, zwana Wielką, urodziła się na terenie Turynii prawdopodobnie 6 stycznia 1256 r. Jako pięcioletnie dziecko została oddana na wychowanie do klasztoru w Helfcie, gdzie opiekę nad nią powierzono św. Mechtyldzie von Hackeborn. Gertruda Wielka jest autorką *Ćwiczeń* oraz dziełka *Legatus divinae pietatis*, w którym umieściła zapisywane przez siebie od 1289 r. aż do śmierci własne przeżycia mistyczne. Spośród doznanych łask najbardziej ceniła sobie zaślubiny duchowe oraz tzw. zamianę serc. W pozostawionych pismach zwróciła uwagę na budującą jedność Kościoła wartość Eucharystii, Komunii św. oraz komunii duchowej, a także na dobrodziejstwa płynące z Serca Jezusa. Zmarła 17 listopada 1301, a najdalej 1302 r., jej wspomnienie przypada 16 listopada. Zob. M. Kowalczyk, *Modlitewnik. Matki Kościoła*, Poznań 2012, s. 30.

<sup>4</sup> *Zwiastun*, IV, 58, 5.

sąd, zupełnie inaczej niż ludzie, którzy widzą tylko to, co zewnętrzne”<sup>5</sup>. Przez co, czasem to, co z ludzkiej perspektywy „tu i teraz” wydaje się niewłaściwe, w oczach Boga, a z upływem czasu często też ludzi, może wyglądać zupełnie inaczej, gdyż u Pana „Wszystko ma swój czas według wyroków [Jego] Mądrości i Opatrzności”<sup>6</sup>.

Według mistyczki z Helfty ważną rolę w drodze do świętości spełniają dobre uczynki, które stanowią owoce zamysłów serca<sup>7</sup>. Dla duchowego rozwoju człowieka istotne są według Gertrudy dobre dążenia i pragnienia oraz myśli kierowane ku Bogu, które służą pogłębieniu nadziei, radości, bojaźni i miłości Bożej<sup>8</sup>. Takie cechy charakteryzują tych, którzy dostąpili chwały nieba. Obrazowo oddaje to opis wizji, której Gertruda doświadczyła w uroczystość Wszystkich Świętych. Wówczas mistyczka ujrzała jak Trójca sama w sobie, bez początku i bez końca, udzielała wszystkim świętym wiecznej radości, chwały i szczęścia. W swoim dziele Święta opisała, jak ci, „którzy w sposób prawy prowadzili dobre życie małżeńskie i w bojaźni Bożej spełniali dobre uczynki, zostali dołączeni do patriarchów; ci zaś, którzy zasłużyli na łaskę poznania tajemnic Bożych, zostali zaliczeni do proroków; ci z kolei, którzy poświęcają się głoszeniu słowa i nauczaniu prawd wiary, zostali złączeni z apostołami”<sup>9</sup>. Natomiast „do zastępu świętych męczenników został przyłączony stan zakonny, służący Bogu przez posłuszeństwo regule. [...] Chociaż bowiem prześladowca nie przelał ich krwi, jednak sami starają się poskramiać własną wolę i przez nieustanne wyrzeczenia składają Bogu w pewien sposób codzienną ofiarę uwielbienia o cudownie słodkiej woni”<sup>10</sup>.

W swoich pismach św. Gertruda Wielka podkreślała, że „ilekroć święci, których wzywamy, modlą się za nami, modlitwa ta zaraz znajduje swój odbłask w Bogu niby pamiątka udzielonego nam miłosierdzia – przypomina Mu ciągle i skłania Go, by się zmiłował nad nami”<sup>11</sup>. Interpretacja tego objawienia przemawia za skutecznością orędownictwa wybrańców, którzy odeszli do Pana, a których postępowanie już za życia godne było naśladowania.

Św. Gertruda twierdziła, że nawet jeśli zdarzy się, iż człowiek zgrzeszy, łaska Boża wesprze go i pomoże oczyścić się poprzez drogę pokuty<sup>12</sup>. Taka alternatywa jest jednak, według św. Gertrudy, dostępna tylko dla żyjących – „Po śmierci bowiem ani nie wzrasta już zasługa duszy, ani nie może już nic więcej

<sup>5</sup> *Zwiastun*, III, 30, 38.

<sup>6</sup> *Zwiastun*, V, 26, 1.

<sup>7</sup> *Zwiastun*, V, 27, 12, por. IV, 6, 7.

<sup>8</sup> *Zwiastun*, IV, 5, 5.

<sup>9</sup> *Zwiastun*, IV, 55, 1-2.

<sup>10</sup> *Zwiastun*, IV, 55, 3.

<sup>11</sup> *Zwiastun*, IV, 33; IV, 51, 9.

<sup>12</sup> *Zwiastun*, III, 30, 16.

wycierpieć dla Pana”<sup>13</sup>. Zdaniem mistyczki, „dla potępionych, którym należą się te gorzkie męty sprawiedliwości, nie ma żadnego wybawienia”<sup>14</sup>. Dusze czyścicowe mogą natomiast liczyć na wsparcie i pomoc modlitewną żyjących, gdyż „ilekroć zanoszone są z miłością wspólne modlitwy za dusze czyścicowe, bardzo duża ich część zostaje uwolniona”<sup>15</sup>.

Innym razem w dniu wspomnienia św. Mateusza mistyczka z Helfty modliła się, „aby każdy ze świętych ofiarował dla wynagrodzenia za jej zaniedbania pełnej blasku i zawsze spokojnej Trójcy całą swą gorliwość i tę gotowość, z jaką stanął przed obliczem Bożym w dniu, gdy osiągnąwszy doskonałość został wzięty do nieba, by otrzymać wieczną nagrodę”<sup>16</sup>. Licząc na wsparcie, Gertruda ułożyła oryginalną litanie do Wszystkich Świętych, w której zwraca się bezpośrednio, w liczbie pojedynczej, do poszczególnych grup świętych, prosząc o konkretne dla jej rozwoju duchowego łaski<sup>17</sup>.

Po odmówieniu tej litanii św. Gertruda zanosila do swojego Oblubieńca prośbę o przyjęcie i przemianę mistyczną jej serca, aby mogła dołączyć do zastępu świętych<sup>18</sup>. Sama zaś litania zyskała pod piórem Gertrudy głęboki, trynitarny i chrystocentryczny charakter, ponieważ według niej, zadaniem zarówno świętych, jak i aniołów jest niesienie pomocy od narodzin do śmierci, w przybliżaniu jej i każdego człowieka do Boga, a przede wszystkim do Jego Serca. Sama mistyczka podkreślała wartość, choćby westchnień ku „sekretowi Bóstwa”. Przyczym według niej niejako „ostatnią deską ratunku” są te wypowiedane w godzinę śmierci. Wspominała bowiem Święta, jak pewnego razu Pan rzekł do niej:

Kiedy zobaczę w agonii takich, co myśleli o Mnie czasami z czułością albo takich, co dokonali jakiegoś zasługującego czynu dopiero na granicy śmierci, ukazują się im wówczas w blasku takiej miłości i dobroci, że z głębi serca zaczynają żałować, iż Mnie kiedyś obrazili i zostają zbawieni dzięki takiemu żalowi. Zatem chciałbym, aby moi wybrani wysławiali Mnie za moją łaskawość, składając Mi dzięki także i za to dobrodziejstwo wśród wielu innych<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> *Zwiastun*, V, 19, 3.

<sup>14</sup> *Zwiastun*, III, 30, 4.

<sup>15</sup> *Zwiastun*, IV, 35, 9.

<sup>16</sup> *Zwiastun*, III, 10, 1.

<sup>17</sup> *Ćwiczenia*, s. 117–120. Zob. też s. 138–144.

<sup>18</sup> Modlitwa św. Gertrudy brzmiała: „Jezu, uwieńczony kwiatami Oblubieńcze, jak śmierć przenosi duszę daleko od ciała, tak niech Twoja miłość przeniesie w Ciebie moje serce, abym przez nierozzerwalną więź przyłgnęła do Ciebie. Przyjmij mnie, mój Jezu, do otchłani swojego miłosierdzia, i obmyj mnie z wszelkiej skazy w głębinach swojej łaskawości. Jezu mój, weź mnie w objęcia Twojego współdziałania, uczyni mnie godną związania się z Tobą przymierzem doskonałego zjednoczenia. Przyjmij mnie, mój Jezu, do najśodszych zaślubin swojej miłości: tam pozwól mi zaznać pocałunku swoich najśodszych ust”. *Ćwiczenia*, s. 121.

<sup>19</sup> *Zwiastun*, III, 30, 29.

Dlatego należy żywić nadzieję, że nawet ci najbardziej zatwardziali zdążą – jak ukrzyżowany obok Jezusa Chrystusa łotr – westchnąć i wyrzec słowo, które będzie na wagę raję, ponieważ jedynie czuła miłość Boga i Jego miłosierdzie mogą według Gertrudy zapewnić świętość duszy<sup>20</sup>. Trzeba też mieć świadomość, że to Bóg daje wzrost świętości w taki sposób, jaki Jemu samemu się najbardziej podoba<sup>21</sup>. W celu pielęgnowania świętości św. Gertruda Wielka zalecała obchodzenie pamiątki chrztu, by „powracając” w ten sposób do dzieciństwa, odnowić duchową świadomość dziecięctwa Bożego<sup>22</sup>.

Mistyczka z Helfty podkreślała w swoich pismach, że „świętość sprawiedliwych nie polega na czynieniu cudów, lecz na miłowaniu bliźniego, jak siebie samego”<sup>23</sup>. Owocem wynikającym z konsekwentnego realizowania miłości bliźniego jest dla św. Gertrudy właśnie chwała, którą w niebie oddają wszyscy święci Bogu, połączona z orędowniem u Niego za potrzebującymi, aby i oni w przyszłości mogli dołączyć do wspólnoty nieba.

## 2. Święci i nieświęci według św. Brygidy Szwedzkiej

Wśród objawień św. Brygidy<sup>24</sup> można wyróżnić zarówno odniesienia do świętych i świętości, jak i do tego, co przynależąc do *profanum*, na pewno święte nie jest. Cechy charakterystyczne dla tego, co nieświęte opisała szwedzka mistyczka w Księdze Drugiej *Objawień*. Czytamy:

Tego zaś człowieka, którego ludzie ziemscy uważają za świętego, trzy rzeczy dowodzą, że nie jest Święty. Po pierwsze, że przed śmiercią nie naśladował żywota Świętych. Po wtóre, że nie miał radosnej chęci Męczeństwa i cierpienia dla Boga. Po trzecie, że nie miał miłości gorącej ku Bogu, takiej jak Święci. Trzy są

<sup>20</sup> *Ćwiczenia*, s. 230, 253.

<sup>21</sup> *Zwiastun*, IV, 35, 8.

<sup>22</sup> *Ćwiczenia*, s. 85.

<sup>23</sup> *Zwiastun*, I, 13, 5.

<sup>24</sup> Brygida Szwedzka pochodziła z królewskiej rodziny Folkungów. Urodziła się w 1303 r. na zamku w Finstad koło Uppsali. W 1316 r. została wydana za mąż za marszałka dworu Ulfa Gudmarssona, z którym doczekali się ośmiorga dzieci. W 1341 r., po śmierci syna Gudmara, małżonkowie razem udali się na pielgrzymkę do Santiago de Compostela, po powrocie z której Ulf wstąpił do zakonu cystersów w Alvastra, gdzie Brygida doczekawszy usamodzielnienia się dzieci, po śmierci męża w 1344 r., także znalazła schronienie. Po kolejnych objawieniach, dotyczących konieczności powstania nowej wspólnoty, w roku 1346 Brygida otrzymała od króla zamek Vadstena, w którym założyła klasztor dla brygidek. W 1349 r. udała się ze swymi spowiednikami do Rzymu. Wizjonerskie sceny sądu i symboliczno-pouczające wizje z alegoryczną ich interpretacją to główne typy jej proroczych doświadczeń. Do czasów współczesnych zachowały się trzy duże teksty i około 600 mniejszych, zebranych w *Revelationes caelestes*. Dzieło to składa się z ośmiu ksiąg i *Extravagantes*. Problemy teologiczne porusza *Liber quaestionum*, *Revelationes caelestes*, *Regula s. Salvatoris* oraz tekst liturgiczny *Sermo angelicus*. Zmarła 23 lipca 1373 r. Zob. M. Kowalczyk, *Modlitewnik. Matki Kościoła*, s. 46–47.

rzeczy, dla których zdaje się pospółstwu, że ktoś jest Święty. Pierwsze jest kłamstwo, fałsz i chęć przypodobania. Druga naiwna łatwowierność. Trzecia też chciwość i oziębłość Prałatów i Egzaminatorów. Kto zaś jest w piekle, albo w Czyśćcu – ten czy ów? Jeszcze się tego tobie nie godzi wiedzieć, ale gdy czas przyjdzie mówienia<sup>25</sup>.

Wątek ten rozwija objawienie zawarte w Księdze Czwartej *Revelationes*, gdzie w odniesieniu do dusz czyścicowych św. Brygida zwracała uwagę, że w intencji potrzebujących można ofiarowywać dobre uczynki, jak to czynili według Brygidy św. Maria Magdalena i Jan Chrzciciel<sup>26</sup> oraz że modlitwa sprawiedliwych i sakrament Ciała i Krwi Pańskiej przyjmowany przez żyjących niesie tym duszom pomoc<sup>27</sup>.

Dla chrześcijan takim szczególnym wyrazem łączności Kościoła na ziemi z Kościołem w niebie i w czyśćcu jest liturgia eucharystyczna<sup>28</sup>. Ona spajając tu i teraz, z tym co było, i z tym co będzie, staje się budulcem świętości zarówno osobistej, jak i powszechnej. Św. Brygidzie Szwedzkiej zależało na świętości w każdym wymiarze, o czym świadczą umieszczane przez mistyczkę napomnienia i posłania kierowane do konkretnych osób oraz ogólne wskazówki, co czynić, a czego nie czynić, aby pozostać w harmonii z bliźnimi i ze Stwórcą. Cechą wspólną świętych, jak mówił Chrystus w jednym z objawień, jest postawa, w której

przyjaciele moi na każdy dzień ubierają się w zbroje, biegają albowiem na koniu posłuszeństwa, jako dobrzy słudzy, wołąc swoje dla rozkazu Pańskiego porzucić. Walczą przeciwko występkom w bojaźni Pańskiej, jako dobrzy żołnierze, znoszą w miłości wszystkie rzeczy przychodzące, jako dobrzy wojownicy, oczekując wspomnienia Pańskiego. Przybierają się mądrością Bożą i cierpliwością przeciwko obmówcom, i rzucającym potwarz, jak dobrzy zakonnicy oddalający się od świata. Chętni są, i prędcy do Boskich rzeczy, jak mocny wiatr. Pożądają Pana Boga jak oblubienica do pieszczenia oblubienica; prędcy i mężni, aby ominąć rozkosze świeckie jak jelenie, frasobliwi w czynieniu jak mrówka, czujni jak strażnik<sup>29</sup>.

I właśnie takimi chciała uczynić św. Brygida bliźnich. W tym celu podczas kontemplacji mistyczka komunikowała się z poszczególnymi świętymi, prosząc ich o poradę, wstawiennictwo lub też otrzymując od nich konkretne wskazania dotyczące dalszego postępowania. W swoich pismach mistyczka wspomni-

<sup>25</sup> *Objawienia*, II, 30.

<sup>26</sup> *Objawienia*, IV, 109.

<sup>27</sup> *Objawienia*, VI, 10.

<sup>28</sup> Por. KK, n. 49.

<sup>29</sup> *Objawienia*, VI, 43.

na o wizjach, w których widziała m.in. św. Dominika<sup>30</sup>, Wawrzyńca<sup>31</sup>, Jana Ewangelistę<sup>32</sup>, Agnieszkę<sup>33</sup>, Mateusza<sup>34</sup>, Hieronima<sup>35</sup>, Mikołaja<sup>36</sup>, Annę<sup>37</sup>, Stefana<sup>38</sup> czy Pawła i Piotra<sup>39</sup>. W Księdze Czwartej opisała, jak Matka Boża zapewniała ją, że poprzez modlitwy Sług Bożych, przyozdabiane są dusze duchowymi zbrojami<sup>40</sup>. Dlatego w innym miejscu mistyczka poucza o tym, jak ważna jest pamięć o Wszystkich Świętych. Opowiada bowiem, jak podczas jednego z objawień usłyszała:

Czcij Świętych Jego, którzy przed Nim stoją, albowiem są jak gwiazdy niezliczone, których światło i blask nie mogą być do żadnej doczesnej jasności porównane. Tak jak światłość tego świata różni się od ciemności, to jeszcze więcej światłość Świętych różni się od światłości tego świata. Zaprawdę powiadam ci, że gdyby Święci byli widzialni w ich jasności, w jakowej naprawdę są, żadne oko ludzkie nie mogłoby podnieść wzroku na nich ani nie zniosłoby tej jasności, ale straciło widzenie i życie<sup>41</sup>.

Pełni jasności i chwały Wszyscy Święci biorą według św. Brygidy udział w sądeniu<sup>42</sup>. Zgromadzeni wokół tronu Chrystusa Króla ukazują powiązanie Kościoła na ziemi z Kościołem w niebie. Są też świadectwem, że pragnienie Boga, roztropność i pokora to cechy torujące drogę do świętości<sup>43</sup>. Heroiczne wytrwanie w dobru i wierność ewangelii to dla św. Brygidy pewna gwarancja trwania w sferze *sacrum*.

### 3. Świętość i święci w widzeniach bł. Doroty z Mątów

Według słów, które Chrystus skierował do bł. Doroty z Mątów<sup>44</sup>: „Znajomość życia świętych na ziemi jest nikła i mała w porównaniu z błogosławio-

<sup>30</sup> *Objawienia*, III, 17.

<sup>31</sup> *Objawienia*, I, 23.

<sup>32</sup> *Objawienia*, IV, 1. 23; VI, 89.

<sup>33</sup> *Objawienia*, IV, 14.17.124.

<sup>34</sup> *Objawienia*, IV, 129.

<sup>35</sup> *Objawienia*, VI, 60.

<sup>36</sup> *Objawienia*, VI, 103.

<sup>37</sup> *Objawienia*, VI, 104.

<sup>38</sup> *Objawienia*, VI, 108.

<sup>39</sup> *Objawienia*, IV, 5-6; VI, 93.

<sup>40</sup> *Objawienia*, IV, 55.

<sup>41</sup> *Objawienia*, I, 20.

<sup>42</sup> *Objawienia*, I, 28.

<sup>43</sup> *Objawienia*, IV, 115.

<sup>44</sup> Bł. Dorota z Mątów urodziła się w 1347 r. w Mątowach Wielkich. W 17. roku życia została wydana za mąż za 20 lat starszego płatnerza z Gdańska, z którym zamieszkała przy ul. Długiej. Oboje małżonkowie pielgrzymowali do miejsc świętych – Akwizgranu, Einsiedeln, Rzymu. Dorota urodziła dziecięcioro dzieci. Niestety, poza córką Gertrudą, która wstąpiła do klasztoru benedyktynek w Chełmie,

nymi w ojczyźnie, którzy o świętości życia mają jasną wiedzę, a zarazem doświadczenie. Niektórzy zaś żyjący mają znajomość życia świętych istniejących w ojczyźnie, ale nie doświadczenie, mianowicie tego błogosławionego życia”<sup>45</sup>. I dalej: „Ja sam jestem twoim życiem, w tobie działając i żyjąc. Ty więc umrzyj wszystkim innym, a żyj tylko dla mnie!”<sup>46</sup>. W wizji z Księgi Drugiej bł. Dorota dowiedziała się też, że aby osiągnąć świętość powinna brać przykład z Maryi i świętych. Od nich ma się uczyć żyć na ziemi, aby móc żyć wiecznie<sup>47</sup>.

W jednej z wizji Chrystus mówił mistyczce:

Ty byś chciała modlić się i modlitwy swoje polecać świętym, aby je zanosili do mnie. Mnie zaś bardziej jest miłe, a tobie bardziej pożyteczne, że ja sam twoją wolę, moc, cnotę, siły i wszelkie pragnienia w tobie wydoskonałam, a wydoskonalone przyjmę dla siebie, niż że święci moi braliby od ciebie i do mnie przynosili. Oni też bardziej radują się, że służą mi wobec ciebie, niż że przynoszą mi twoją malutką modlitewkę. Powiedziawszy to Pan, odsuwając się od niej ze swym działaniem, kazał jej modlić się, a modlitwy polecać swoim wybranym świętym, by do niego zanieśli, tak jak ona wcześniej pragnęła<sup>48</sup>.

W innym miejscu Jan z Kwidzyna opisał, jak w dniu Wszystkich Świętych, podczas kontemplacji, bł. Dorota zobaczyła radość wybranych i miała wzmożone pragnienie, żeby być z nimi. Zrozumiała, że – by zostać świętym – trzeba, by jej poszczególne siły trudziły się i służyły Chrystusowi, stojąc na jego rozkaz<sup>49</sup>. Sam zaś Chrystus pouczył Dorotę słowami: „Wszyscy, moi święci, których czytając we mnie poznałaś, w życiu obecnym święcie żyli, w wielkiej sprawiedliwości. Trzeba by tak czynili wszyscy ich naśladowcy, by mogli bezpośrednio po śmierci wejść do życia błogosławionego”<sup>50</sup>. Wśród licznych wizji dotyczących różnych świętych, na szczególną uwagę zasługuje ta, gdy w dniu wspomnienia, Chrystus nakazał bł. Dorocie ze św. Katarzyną „gorąco płonąć i uczyć ludzi, by [Go] usilnie miłowali, czcząc [Jego] świętych, którzy siebie

---

wszystkie dzieci zmarły podczas zarazy panującej w latach 1373–1382. Swój rozwój duchowy Dorota przeżywała pośród licznych wizji, ekstaz, audycji i objawień. W 1392 r., po śmierci męża (zm. 1390), przeniosła się do Kwidzyna, by tam być blisko kierownika duchowego: Jana z Kwidzyna (1343–1417). 2 maja 1393 r., za zgodą kapituły diecezji pomezańskiej, jako rekluza została zamurowana w jednej z cel katedry w Kwidzynie, gdzie zmarła 25 czerwca 1394 r. Objawienia Doroty oraz historię jej życia przedstawił Jan z Kwidzyna w trylogii składającej się z: *Liber de vita venerabilis, Apparitiones seu liber de festis i Septilium* oraz w biografiiach – *Vita prima* i tzw. *Życiorysie lindańskim*. Jej wspomnienie liturgiczne przypada 25 czerwca.

<sup>45</sup> *Żywot*, II, 19 a.

<sup>46</sup> *Żywot*, II, 19 b.

<sup>47</sup> *Żywot*, II, 19 g.

<sup>48</sup> *Księga o świętach*, s. 121.

<sup>49</sup> *Księga o świętach*, s. 121.

<sup>50</sup> *Żywot*, VII, 7 b.

i swoje opuścili, i całkowicie [jemu] się ofiarowali”<sup>51</sup>. Realizacji tego dzieła służyć ma m.in. wspomnienie święt, bo według słów Pana: „Im dzień jest święteczniejszy, tym lepiej poznajesz, że święty tegoż święta zwyciężył świat, zdobył niebo oraz wielką chwałę i radość ma ze mną”<sup>52</sup>. Poznanie tych prawd miało zachęcić pustelnicę, i wszystkich poznających słowa objawień, do większego trudu w dążeniu ku doskonałości opartej na miłości Boga i bliźniego. Jak napisał bowiem Jan z Kwidzyna:

Do tego, żeby człowiek był doskonale usprawiedliwiony lub sprawiedliwy potrzeba, aby zaparł się samego siebie i pozostawił świat oraz wszystko, co na nim jest, umarły światu i własnej zmysłowości żył samemu Panu, zniewagi i krzywdy sobie wyrządzone za nic miał. Taki może dobrze wychować swoją duszę i uczynić wielką, obszerną i przestrzenną oraz świętą<sup>53</sup>.

To właśnie pragnienie świętości zaowocowało licznymi umartwieniami, które z miłości do Oblubieńca podejmowała kwidzyńska rekluza oraz drobiazgowymi wręcz spowiedziami, których namiastkę odnaleźć można w *Siedmioliliach*<sup>54</sup>. Jak twierdził Jan z Kwidzyna, to sam Chrystus nauczył bł. Dorotę jak się spowiadać i uzdolnił do pełnego oczyszczania duszy –

Zamykając jej zmysły zewnętrzne, otworzył wewnętrzne, dając każdemu według jego działania własnym sposobem poznać oblubieńca, Pana, którego oko duszy ujrzało, ucho usłyszało, powonienie poczuło, smak rozpoznał, a dotyk odtąd niczego prócz niego nie odczuwał. Moce duszy postawione były na wielkim szczyście doskonałości. Bo pamięć była pobudzona przez Pana i bardzo przezeń w siebie samą wciągnięta. Umysłowi dał jasną wiedzę, a rozszerzając wolę wlał jej przeogromną miłość i gorąco rozpałił duszę, która tak rozpalona, miłym, przyjemnym i upragnionym ciepłem pałała<sup>55</sup>.

Konsekwencją takiego uzdolnienia do oczyszczania duszy były rachunki sumienia, żale za grzechy i spowiedzi bł. Doroty, o czym świadczą słowa mistyczki zamieszczone w poświęconym spowiedzi Traktacie Siódmym. Opisano w nim jak rekluza czuła się winną grzesznych rzeczy. Mówiła wówczas:

gdy z moimi zmysłami powinnam być ślepa, głucha i niema, powinnam pilnować moich zmysłów przed nieczystymi pożądaniami i niestosowną miłością, niesłusznymi zamiarami, złą samowolą, i grzesznym spełnieniem w myślach, sło-

<sup>51</sup> *Księga o świętach*, s. 126.

<sup>52</sup> *Księga o świętach*, s. 97.

<sup>53</sup> *Żywot*, VI, 2, b.

<sup>54</sup> *Siedmiolilie*, s. 85.

<sup>55</sup> *Żywot*, VI, 6, g.

wach i czynach, czym mą duszę splamiłam i postępowałam przeciwko memu ukochanemu Panu, a przecież mogłam ich upilnować przed złymi rzeczami, i mogłam je otworzyć na dobre, święte, błogosławione rzeczy, w czym bym wypełniła, albo wypełnić mogła, wolę mego ukochanego Pana i mogła się tym przysłużyć mej duszy. Również niedorzeczna byłam itd., gdy butnie nimi grzeszyłam i nie brałam w końcu do serca, że się z tego spowiadałam i owocną pokutę odprawiłam i wypełniłam, a mogłam przecież pokornie i rozumnie żyć i moich zmysłów pokornie używać i przed grzechami się strzec, a po grzechach iść do spowiedzi i pokuty, a tym mogłam moją duszę ukochanemu memu Panu uczynić miłą i błogą. Ale również niedorzeczna byłam z moimi zmysłami, gdy mi mój najukochańszy Pan dawał należycie skupione serce, przyjazne i pełne miłości, a ja je rozpraszałam i rozciągałam moją miłość na wiele rzeczy przemijających. Czuję się winna tej miłości wbrew mojemu ukochanemu Panu, splamiłam tym moją nędzną duszę, gdyż mogłam tę miłość skupić i mogłam ją wzajemnie związać, że stałaby się jednym promieniem prawej miłości, i mogłam go z wielką miłością wypuścić w stronę mego ukochanego Pana, i mogłam go bardzo miłować, a siebie zrobić ukochaną i miłą, i tym uświęcić moją duszę. Tak wiele popełniłam przez to, że niedorzecznie żyłam, przez to, że wszystkimi moimi zmysłami grzeszyłam, dlatego iż one wszystkie popełniały, gdy ja jednym tylko zmysłem grzech popełniałam. Również przyznaję, że jestem winna, ponieważ grzeszyłam patrzeniem lub słuchaniem, wążaniem lub smakowaniem, dotykiem lub chwytaniem, chodzeniem lub staniem, leżeniem lub siedzeniem, spaniem lub czuwaniem; cokolwiek wiem, że zaniedbałam w całej mojej zmysłowości, że szczególnie się nie spowiadałam, ani dlatego szczególnie dobra nie czyniłam, przez co mogłabym siebie poznać, a mojemu ukochanemu Panu chwałę i cześć oddać; czy we wszystkich moich myślach, słowach albo czynach, szczerze szukałam albo zamierałam chwałę i cześć mego ukochanego Pana; tego żałuję i boli mnie z całego mego serca<sup>56</sup>.

Po drobiazgowych spowiedziach, bł. Dorota przyjmowała Komunię Świętą, aby umocnić tym pokarmem duchowym swoje dążenia do świętości. Kwidzińska rekluza, podobnie jak św. Brygida Szwedzka, dostrzegając *sacrum*, przestrzegała przed czynami, które zaprzeczają świętości. Według bł. Doroty z Mątów uczynkiem całkowicie niegodnym jest świętokradzkie przyjęcie Ciała Chrystusa. Dla uzmysłowienia, w jakie zło popada osoba, która niegodnie przyjmuje Komunię Świętą, Pan powiedział do niej:

Wielką szkodę ponoszą w przyjmowaniu mnie ci ludzie, którzy przyjmują mnie ze zwyczaju, albo dla łaski i pochwały ludzi, nie mając natężonego pragnienia miłości. Dawno mianowicie powiedziałem ci, że kto nie łaknie tu ciała mego, mianowicie Sakramentu Eucharystii, ten nie może pragnąć życia wiecznego. Trzeba też, by człowiek wołał mnie i trudił się, płakał, albo tu na świecie albo

<sup>56</sup> *Siedmiolilie*, s. 187.

w czyścću. I ty przed przyjęciem Sakramentu powinnaś mieć dla mnie wielki mozół i łaknienie: po południu zaś powinnaś mieć wielkie łaknienie i mozół życia wiecznego. Nadto, kto nie trzudi się przed przyjęciem aż do zmęczenia sił, ten też po przyjęciu nie czuje znacznego swych sił odtworzenia<sup>57</sup>.

Oto zatem na podstawie objawień bł. Doroty z Mątów można określić, na jakim fundamencie rozwija się osobista świętość i droga ku wspólnocie Wszystkich Świętych – jest nim prawe życie, częste karmienie duszy Eucharystią oraz nieustanna modlitwa do Chrystusa-Oblubieńca.

### Podsumowanie

Zagadnienia związane z *sacrum*, a w szczególności z wypełniającą część tej przestrzeni wspólnotą Wszystkich Świętych, odnaleźć można w uroczystości obchodzonej 1 listopada każdego roku w liturgii Kościoła katolickiego. I choć jej głównym celem jest radosne celebrowanie tajemnicy narodzin dla nieba, wiele osób łączy ten dzień z tradycją odwiedzania grobów bliskich zmarłych niż ze znanym z *Credo* „świętych obcowaniem”, które powinno otwierać wiernych na eschatologiczną komunę wspólnoty uświęconej przez łaskę Bożą i sakramenty święte. Nie zawsze jednak tak było, o czym świadczą zarówno starożytnie celebracje przy grobach męczenników, jak i późniejszy kult wyznawców, który rzucił nowe światło na postrzeganie świętych jako wspólnoty – co znalazło swoje zwieńczenie w 935 r., kiedy to papież Jan XI ustanowił uroczystość ku czci Wszystkich Świętych.

Rozumiana jako jednolity podmiot wspólnota wszystkich powołanych do chwały nieba znalazła swoje miejsce także w rozważaniach późniejszych autorów duchowych, w tym, w objawieniach średniowiecznych mistyczek – św. Gertrudy Wielkiej, św. Brygidy Szwedzkiej oraz bł. Doroty z Mątów. Każda z nich kontemplowała tajemnicę Wszystkich Świętych najczęściej właśnie 1 listopada i każda z nich zwracała uwagę na inne elementy związane ze wspólnotą Wszystkich Świętych. Gertruda Wielka kładła nacisk bardziej na świętość indywidualną, stąd zalecała obchodzenie pamiątki chrztu, by odnowić w sobie świadomość dziecięstwa Bożego, a w swojej litanii osobiście zwracała się do Wszystkich Świętych, prosząc, aby pomogli jej osiągnąć doskonałość, która będzie podobać się Chrystusowi-Oblubieńcowi. Według Gertrudy modlitwa i orędownictwo Wszystkich Świętych w sprawach ludzkich, skłaniają Boga do zmiłowania. Na wstawiennicze zadanie wspólnoty wszystkich świętych zwracała również uwagę św. Brygida Szwedzka, która podkreślała rolę dobrych

<sup>57</sup> *Siedmiolilie*, s. 117–118.

uczynków dla uwolnienia dusz czyścicowych. Brygida, dbając o świętość indywidualną, zabiegała też o świętość innych ludzi i całych grup, którym przekazywała swoje napomnienia i posłania. Według niej cześć oddawana wszystkim świętym była ważna nie tylko ze względu na chwałę, jak uważała św. Gertruda, ale również ze względu na funkcję sądowniczą, którą pełnią względem dusz „stających u nieba bram”. Według bł. Doroty z Mątów, aby osiągnąć świętość osobistą, indywidualną, trzeba brać przykład i ze świętych, i z Maryi. Zgodnie z zaleceniami Chrystusa swoje prośby należy kierować wprost do Boga, ponieważ święci mają wiele zadań, wśród których znajduje się oddawanie Bogu uwielbienia. W sposób szczególnie wszystkim świętym należy się chwała i cześć w dni wspomnienia liturgicznego, czego bł. Dorota starała się przestrzegać, aby kontemplując chwalebne wzorce, budować własną indywidualną drogę do doskonałości.

Św. Gertruda Wielka, św. Brygida Szwedzka i bł. Dorota z Mątów, wpisując się w postrzeganie świętości i wspólnoty Wszystkich Świętych – zgodnie z wielowiekową nauką Kościoła – dodały własne spojrzenie na te trudne kwestie. Ich poglądy i postawy życiowe, które zaprezentowano w niniejszym artykule, wynikały z doświadczeń duchowych popartych przyjmowaniem Eucharystii, czynieniem uczynków miłosiernych i modlitwą.

### Bibliografia

- Brygida Szwedzka, *Skarby niebieskich tajemnic to jest Księgi Objawienia Niebieskiego Świętej Matki Brygidy Szwedzkiej*, przeł. z łaciny przez zakonnik Braci mniejszych Ojców Bernardynów, Gdańsk 1658, Zamość<sup>2</sup>1698.
- Gertruda z Helfty, *Ćwiczenia*, tłum. B. Chądzyńska, s. M.I. Rosińska, s. M.B. Michniewicz, Kraków 1999.
- Gertruda z Helfty, *Zwiastun Bożej miłości*, t. 2, tłum. E. Kędziorek, Kraków 2007.
- Jan z Kwidzyna, *Księga o świętych*, tłum. bp Julian Wojtkowski, Olsztyn 2013.
- Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie*, przeł. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2012.
- Jan z Kwidzyna, *Żywot Doroty z Mątów*, przeł. bp J. Wojtkowski, Lublin 2012.
- Kowalczyk M., *Modlitewnik. Matki Kościoła*, Poznań 2012.
- Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelbacher, Warszawa 2002.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986.

## **All saints in visions of selected mystics from the Middle Ages – Gertrude the Great, Bridget of Sweden and Dorothea of Montau**

**Summary:** The issues related to the community of All Saints can be found in the revelations of the mystics from the Middle Ages – Gertrude the Great, Bridget of Sweden and Dorothea of Montau. Reflecting on the words of Christ, each of these mystics wished to be saint and wanted others to be saint. Gertrude the Great highlighted the value of intercession of all saints. This is why she prepared a litany in honor of All Saints. Gertrude encouraged people to celebrate their baptism in order to renew the awareness of being a child of God. According to Gertrude the Great, a crucial role in our personal holiness play reason, free will and judgment of conscience which determine our decisions and behaviors. In her works, Bridget of Sweden stigmatizes what is unholy to make sure everyone is able to see what is holy. According to Bridget, it is essential that we remember about All Saints because they accompany Christ the King when judging souls and on the Judgment Day, as the Bible states. In her works, Bridget fought for holiness and improvement of other people's lives. According to Dorothea of Montau, the primary condition on the way to community of All Saints is following Mary and the saints. As Dorothea claimed, Christ wants us to direct our prayers and pleas straight to God. According to Dorothea, saints are to deal with other more important issues than handing particular prayers to Christ. Mystics held that people who needed sacrament should be courageous and open to saints' secrets and look into the future.

**Key words:** St. Bridget of Sweden, Dorothy of Montau, Gertrude the Great, mysticism, All Saints.



**Maria Piechocka-Kłós**

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## ŚWIĘCI I POSTACIE BIBLIJNE W HERBACH MIAST W WOJEWÓDZTWIE WARMIŃSKO-MAZURSKIM

**Streszczenie:** Obecnie w województwie warmińsko-mazurskim aż trzynaście miast spośród czterdziestu dziewięciu w swoim herbie przywołuje świętych, postacie biblijne lub atrybuty i symbole z nimi związane. Wizerunek Matki Bożej widnieje na tarczy herbowej trzech warmińsko-mazurskich miast: Iławy, Fromborka i Pasymia. Jan Chrzciciel patronuje miastu Pisz. W miejskich herbach na terenie Warmii i Mazur swoje miejsce znaleźli także apostołowie: św. Jakub (Olsztyn), święci Piotr i Paweł (Olsztynek, Pieniężno) oraz św. Jan (Zalewo, Kisielice). W omawianym regionie w herbach miast znajdują się nie tylko postacie biblijne, ale również i postacie świętych, tj. św. Katarzyna patronuje miastu Działdowo, św. Rozalia miastu Susz, zaś św. Jerzy identyfikowany jest z miastem Ostróda.

**Słowa kluczowe:** herby, święci, postacie biblijne, Warmia i Mazury, miasto, symbol religijny.

Symbole religijne w miejskiej heraldyce to stosunkowo częsty motyw nie tylko w Polsce, ale i na świecie, zaś ogólnie pojęta symbolika religijna, zdaniem niektórych badaczy, jest na drugim miejscu pod względem częstotliwości ich występowania w herbach miast<sup>1</sup>. Prowadząc badania w tym zakresie należy pamiętać, że dzieje Polski od wieków są ściśle związane z Kościołem. Związek ten ujawnia się chociażby w herbach miast, w których godła wpisują się symbole religijne. Analizując polską heraldykę miejską w odniesieniu do tych symboli, można wyróżnić m.in. herby przedstawiające sceny biblijne, postacie biblijne, osoby świętych i błogosławionych wraz z ich atrybutami lub symbolami.

Wydaje się, że badania prowadzone w kierunku symboliki religijnej w kontekście ujętym w temacie, dotąd nie zostały odrębnie szczegółowo opracowane, choć na temat występowania tejże symboliki w polskiej heraldyce, często

---

Adres/Address: dr Maria Piechocka-Kłós, Wydział Teologii UWM w Olsztynie, e-mail: mayphi@wp.pl

<sup>1</sup> P. Gołdyn, *Wprowadzenie*, w: idem, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, Warszawa 2008, s. 7.

w odniesieniu do konkretnego terenu geograficznego, powstało już co najmniej kilka godnych uwagi publikacji<sup>2</sup>.

Celem niniejszego opracowania, w ramach sformułowanego tematu, jest zatem przeanalizowanie herbów miast leżących w granicach województwa warmińsko-mazurskiego, które w polu herbowym przywołują osoby świętych, postacie biblijne lub atrybuty i symbole z nimi związane.

Mając na uwadze genezę i rozwój heraldyki miejskiej na terenach ziem polskich, idąc śladem większości heraldyków, w obszarze których zainteresowań leżą polskie miejskie herby i ich historia, często należy za pierwowzór tegoż herbu uznać pieczęć danego miasta, z których najstarsze datujemy nawet na XIII w. Począwszy od XVI w. znajdujące się na pieczęciach wyobrażenia podane procesowi heraldyzacji zaczęły stawać się oficjalnymi miejskimi herbami. Mniej więcej z tego samego okresu pochodzą także dokumenty potwierdzające nadanie herbów miastom w Polsce<sup>3</sup>. Tak więc z chwilą lokacji miasto nabierało charakteru jednostki prawnej, co w oczywisty sposób należy powiązać z potrzebą posiadania i wytworzenia miejskiej pieczęci, którą zaczęto opatrywać ważne dokumenty, a z czasem także i herbu dającego większe poczucie jedności pod względem lokalnej tożsamości.

Analizując tarcze herbowe miast województwa warmińsko-mazurskiego pod kątem wpisanych w nie postaci biblijnych, uwagę zwracają przede wszystkim herby przywołujące postać Najświętszej Maryi Panny<sup>4</sup>. Prowadząc badania nad przedstawianym w heraldyce wizerunkiem Maryi, której kult sięga początków chrześcijaństwa, konieczne jest odniesienie się do przedstawień ikonograficznych Matki Bożej<sup>5</sup>.

Obecnie w Polsce aż jedenaście miast w swoich herbach przywołuje wyobrażenie Maryi, z tego trzy w województwie warmińsko-mazurskim. Utrwalenie wizerunku Matki Bożej w godłach herbowych miast tego województwa, leżącego w północno-wschodniej części Polski, często należy wiązać

---

<sup>2</sup> Na przykład: K. Głowacki, *Heraldyka historycznych miast regionu sandomiersko-kieleckiego XII–XX w.*, Kielce 2001; W. Strzyżewski, *Treści symboliczne herbów miejskich na Śląsku, Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim do końca XVIII wieku*, Zielona Góra 1999; P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, Warszawa 2008; B. Możejko, B. Śliwiński, *Herby miast, gmin i powiatów województwa pomorskiego*, t. 1, Gdańsk 2000, t. 2, Malbork 2004; M. Adamczewski, *Heraldyka miast wielkopolskich do końca XVIII wieku*, Warszawa 2000; H. Seroka, *Herby miast małopolskich XIV–XVIII*, Warszawa 2002; W. Strzyżewski, *Symbolika religijna w herbach miast nadodrzańskich do końca XVIII w.*, „Rocznik Lubuski” 1997, nr 23, cz.1, s. 125–149; P. Gołdyn, *Maryja w herbach miast polskich*, „Salvatoris Mater” 2000, nr 2, s. 247–265; P. Gołdyn, *Święty Wojciech w polskiej heraldyce samorządowej*, „Studia Gnesnensia” 2002, t. 16, s. 243–251.

<sup>3</sup> P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 16.

<sup>4</sup> Zob. *Maryja*, w: P.C. Bosak, *Kobiety w Biblii. Słownik-konkordancja*, Poznań 1995, s. 132–139.

<sup>5</sup> Biorąc pod uwagę wyobrażenia Najświętszej Maryi Panny w ikonografii maryjnej możemy dokonać podziału tych przedstawień na cztery główne typy, tj.: Platytera, Hodegetria, Nikopoja, Eleusa. Za: P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 43.

z Krzyżakami, którzy byli albo właścicielami wielu grodów na ziemiach pruskich albo mieli znaczący udział w ich powstaniu. Należy jednak pamiętać, że choć Najświętsza Maryja Panna była patronką zakonu, jej kult u Krzyżaków miał wydzźwięk w większym stopniu polityczny niż duchowy<sup>6</sup>. Działania zakonu na ziemiach pruskich potwierdzają, że w zamierzeniach Krzyżaków bardziej było dążenie do uznania i postrzegania zakonu jako pana terytorialnego niż zgromadzenia o charakterze duchowym<sup>7</sup>. Już pod koniec XIII w. w ideologii zakonnej słychać hasła, że Prusy to kraj Panny Maryi. Zakonnicy, aby wzmocnić na tych ziemiach swój autorytet oraz zapewnić sobie silną pozycję polityczną i oddanie podanych, wykorzystywali kult maryjny w celu zintegrowania mieszczan z zakonem<sup>8</sup>. W założeniu, Najświętsza Maryja Panna jako wspólna patronka, miała pomóc w scaleniu tak zróżnicowanych środowisk. Działania te są m.in. widoczne w heraldyce miejskiej dwóch warmińsko-mazurskich miast: Iławy i Pasymia, które były lokowane w XIV w. przez Krzyżaków.

Właśnie Matka Boża jako patronka miasta Iławy, które prawa miejskie otrzymało w 1305 r., znana jest z najstarszej datowanej na XIV w. pieczęci miejskiej<sup>9</sup>. Przywołanie wizerunku Maryi na pieczęci miasta należy wiązać z iławskim kościołem pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny, którego początek budowy zbiega się z lokacją miasta. Wizerunek Maryi nieprzerwanie patronuje miastu niemal od początku XIV w. aż do dnia dzisiejszego<sup>10</sup>. Współczesny herb miasta przedstawia Matkę Bożą siedzącą na złotym tronie w złotej bramie miasta w błękitnym polu tarczy herbowej<sup>11</sup>. Maryja ubrana jest w długą niebieską suknię przykrytą czerwonym płaszczem spiętym pod szyją. Z lewej strony, na kolanach trzyma nagie srebrne Dzieciątko Jezus, które obejmuje lewą ręką, w prawej zaś trzyma złote berło. Głowę ma lekko przechyloną w lewą stronę, którą wieńczy złota korona. Głowa Matki Bożej i Dzieciątka otoczona jest dodatkowo złotym nimbem<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Por. R. Czaja, Z.H. Nowak, *Państwo zakonu Krzyżackiego w Prusach – próba charakterystyki*, w: *Zakon krzyżacki...*, red. R. Czaja, A. Radziwiński, Toruń 2013, s. 13.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 11–27.

<sup>8</sup> Zob. M. Dygo, *O kulcie maryjnym w Prusach Krzyżackich w XIV–XV wieku*, „Zapiski Historyczne” 1987, t. 52, z. 2, s. 5–38; P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 44.

<sup>9</sup> *Historia miasta*, w: K.J. Kaufmann, *Dzieje Miasta Iławy*, tłum. J. Skrobot, W. Skrobot, Iława 2010, s. 193.

<sup>10</sup> Na temat historii iławskiej pieczęci: M. Gumowski, *Najstarsze pieczęcie miast polskich XIII i XIV wieku*, Toruń 1960, s. 95–96; P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 45.

<sup>11</sup> Herb miasta Iławy został znowelizowany *Uchwałą Nr XL/378/98 Rady Miejskiej w Iławie z dnia 28 maja 1998 r., w sprawie herbu miasta Iławy*.

<sup>12</sup> *Biuletyn Informacji Publicznej. Urząd Miasta Iławy* [online], dostęp: 5.11.2016, <[http://bip.umilawa.pl/system/obj/3002\\_XVII-171-11.pdf](http://bip.umilawa.pl/system/obj/3002_XVII-171-11.pdf)>.

Kolejnym miastem przywołującym w swoim herbie Maryję jest miasto Pasy. Miasto zostało założone przez Krzyżaków na cześć komtura elbląskiego Zygfrйда von Passenheima. Prawa miejskie otrzymało w 1386 r.<sup>13</sup> Za najstarszą i jednocześnie jedyną znaną miejską pieczęć tego miasta, datowaną na XV w., uważa się pieczęć przedstawiającą postać Matki Bożej z Dzieciątkiem na ręku, stojącą pod gotyckim baldachimem<sup>14</sup>. Są powody, aby przypuszczać, że pieczęć z wizerunkiem Maryi była używana już w XIV w. Współczesny herb miasta przedstawia Matkę Bożą w postawie stojącej na zielonej murawie w środku czerwonej bramy miejskiej, którą zdobią cztery baszty. Maryja jest ubrana w niebieską szatę. W lewej ręce okrytej suknią trzyma nagie złote Dzieciątko Jezus, zaś w opuszczonej prawej ręce trzyma wzniesione ku górze złote berło. Głowę Maryi, otoczoną złotą aureolą, zdobi złota korona. Złoty nimb otacza również głowę Dzieciątka Jezus. Pole tarczy herbowej jest srebrne<sup>15</sup>.

Wzorując się na Krzyżakach, opiekę Maryi w celach politycznych wykorzystali także biskupi warmińscy, którzy umieścili wizerunek Matki Bożej w herbie miasta Frombork. Dzięki temu posunięciu kult maryjny stał się gwarantem suwerenności miasta, kapituły i biskupstwa<sup>16</sup>. Prawa miejskie Frombork otrzymał 8 lipca 1310 r.<sup>17</sup> Na ten sam okres datuje się również najstarszą miejską pieczęć<sup>18</sup>, która przedstawia postać Maryi z Dzieciątkiem Jezus na ręku w aureoli gwiazd, pomiędzy dwoma wieżami obronnego zamku<sup>19</sup>. W późniejszym okresie, głównie pod wpływem prądów reformacyjnych, wizerunek Madonny został usunięty<sup>20</sup>. Jednak we współczesnym herbie miasta ponownie możemy zobaczyć postać Matki Bożej, której wyobrażenie nawiązuje do XIV-wiecznej miejskiej pieczęci Fromborka.

W herbie miasta Frombork widnieje złoty mur zamku, który w górnej części zdobią dwie złote wieże z czarnymi oknami. W jego dolnej części widać

<sup>13</sup> J. Kwiatek, T. Lijewski, *Leksykon miast polskich*, Warszawa 1998, s. 619. Na temat podniesienia Pasy do rangi miasta: Z. i M. Stopa, *Pasy i okolice*, Olsztyn, 1970, s. 48–49.

<sup>14</sup> M. Gumowski, *Kartoteka pieczęci i herbów miejskich u układzie alfabetycznym zawierająca szkice pieczęci, jej opis oraz różne notatki*, MNKR, sygn. 1489; por. P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 45. Zob. także: Z. i M. Stopa, *Pasy i okolice*, s. 48–49.

<sup>15</sup> *Biuletyn Informacji Publicznej. Urząd Miasta i Gminy w Pasymiu* [online], dostęp: 18.12.2016, <<http://pasym.bip.visacom.pl/component/phocadownload/category/1461-statut-gminy-pasym.html?download=1900:statut-gminy-pasym>>; P. Gołdyn, *Maryja w herbach miast polskich*, s. 257; idem, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 46.

<sup>16</sup> M. Dygo, *O kulcie maryjnym w Prusach Krzyżackich w XIV–XV wieku*, s. 21–22; P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 47.

<sup>17</sup> Treść dokumentu lokacyjnego w języku łacińskim znajduje się w *Codex Diplomaticus Warmiensis*, nr 154, s. 266–270; zob. E. Kurowski, *Dzieje Fromborka. Historia miasta do 1998 roku*, Frombork 2000, s. 26–28.

<sup>18</sup> Zob. E. Kurowski, *Dzieje Fromborka. Historia miasta do 1998 roku*, s. 35–36.

<sup>19</sup> M. Gumowski, *Najstarsze pieczęcie miast polskich XIII i XIV wieku*, s. 72–73.

<sup>20</sup> P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 47.

zamkniętą brązową bramę. Postać Maryi na czerwonym tle tarczy umieszczona jest w górnej części herbu pomiędzy wieżami. Matka Boża trzyma na lewym ręku nagie Dzieciątko Jezus, którego głowa, otoczona aureolą, jest lekko przechylona w prawą stronę. Z kolei Maryja głowę pochyła w przeciwnym kierunku. Matka Boża ubrana jest w niebieską suknię, którą przykrywa również niebieski płaszcz. Zgiętą prawą ręką skierowaną ku górze trzyma dłoń Dzieciątka. W przeciwieństwie do wizerunku Maryi umieszczonego na herbie miasta Ława i Pasymia, głowy Marki Bożej nie ozdobi korona, tylko wieńczy sama aureola<sup>21</sup>.

Kolejną postacią biblijną, której sylwetka pojawia się w heraldyce miejskiej miast województwa warmińsko-mazurskiego jest Jan Chrzciciel<sup>22</sup>. Narodziny Jana dla jego rodziców Elżbiety – krewnej Maryi (Łk 1,5-36) i kapłana Zachariasza, będących już w podeszłym wieku, były prawdziwą nagrodą i dowodem na akt zmiłowania Boga nad nimi (zob. Łk 1,5-25; 57-80). Postać Jana Chrzciciela jest często przywoływana przez Ewangelistów, którzy na jego temat piszą stosunkowo dużo, głównie w kontekście ostatniego proroka Starego Przymierza, mającego wypełnić misję przygotowania ludzi na nadejście Mesjasza<sup>23</sup>. Ogromne zainteresowanie ludzi wzbudzała nie tylko jego nauka, ale także jego wygląd i tryb życia jaki prowadził, bowiem żył zgodnie z tradycją nazirejczyków<sup>24</sup>. Według Józefa Flawiusza, Jan został uwięziony z rozkazu Heroda Antypasa, który prawdopodobnie bał się popularności proroka. Król Herod uważał także, że nauka, którą głosi Jan może zagrozić ustalonemu porządkowi i obowiązującemu prawu<sup>25</sup>. Ponadto Jan otwarcie krytykował Heroda za związek z Herodiadą, zakazany w świetle żydowskiego prawa. Jan został ścięty w twierdzy Macheront na życzenie córki Herodiady, Salome (por. Mt 14, 6-11; Mk 6, 16, 21-28)<sup>26</sup>.

W Polsce postać św. Jana Chrzciciela lub tylko jego ściętej głowy w miejskiej heraldyce pojawia się dość często. Wybór tej postaci i umieszczenie jej w herbie miasta często wiąże się z patronowaniem Świętego miejscowemu kościołowi, biskupstwu, miastu albo kapitule. Jego pełna postać została przywołana w dawnym herbie Bobolic i Nysy, w herbie Kamienia Pomorskiego oraz w herbie Puchaczowa. Jednak najbardziej popularne w polskiej miejskiej heraldyce staje się ikonograficzne przedstawienie Jana, a raczej tylko jego ściętej głowy położonej na misie, która w symboliczny i jednocześnie ścisły sposób

<sup>21</sup> *Biuletyn Informacji Publicznej. Urząd Miasta i Gminy we Fromborku* [online], dostęp: 5.11.2016, <<http://frombork.samorzady.pl/art/id/87>>.

<sup>22</sup> Jan Chrzciciel, w: P.C. Bosak, *Postacie Biblii. Słownik-Konkordancja*, t. 4, Pelplin 2007, s. 403 i n.

<sup>23</sup> P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 80–81.

<sup>24</sup> Jan Chrzciciel, w: M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 1996, s. 214–215.

<sup>25</sup> Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* XVIII 5, 2, 116–119.

<sup>26</sup> Por. Jan Chrzciciel, w: M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych*, s. 215.

nawiązuje do jego śmierci. Głowa św. Jana Chrzciciela pojawia się w dawnej i współczesnej miejskiej heraldyce blisko dwadzieścia razy. Widzimy ją w herbie m.in. dawnego Bielska, herbie Brzozowa, gminy Cegłów, Dobczyc, Kiszkowa, dawnym herbie Koszalina, Proszkowic, Radziejowa Kujawskiego czy Wrocławia<sup>27</sup>.

Na terenie województwa warmińsko-mazurskiego herb przedstawiający leżącą na misie głowę św. Jana Chrzciciela posiada tylko miasto Pisz. Godło z takim wizerunkiem, wraz z prawami miejskimi nadał miastu w 1645 r. Fryderyk Wilhelm Hohenzollern<sup>28</sup>. Współczesny herb miasta posiada trójdzielne pole herbowe. Dolna część tarczy herbowej jest koloru czerwonego, zaś górna podzielona na dwie części – prawą białą i lewą czarna – nawiązuje do barw herbowych Fryderyka Wilhelma Hohenzollerna. Środek pola tarczy herbowej wypełnia, skierowana w lewą stronę, leżąca na złotym półmisku ścięta głowa Jana Chrzciciela<sup>29</sup>.

Kolejnymi postaciami biblijnymi, których wizerunki przywołują polskie miasta w swoich herbach są apostołowie. W województwie warmińsko-mazurskim, w miejskich herbach aż czterech z nich zostało przedstawionych w pełnej postaci albo poprzez atrybuty lub symbole. Są to: Jakub, Jan, Paweł i Piotr.

Św. Jakub zwany Starszym lub Większym<sup>30</sup> widnieje w herbie miasta Olsztyna<sup>31</sup>, będącego siedzibą województwa warmińsko-mazurskiego. Jakub był starszym bratem św. Jana Apostoła (Mt 4,21; Mk 1,19-20; Łk 5,10). Prawdopodobnie mieszkał w Betsaidzie lub w Kafarnaum (Mt 4,18-20; M 1,16-18; Łk 5,4-8). Był rybakiem i współnikiem Piotra. Został powołany razem z bratem do kolegium Dwunastu (Mt 10,2-4; Dz 1,13). Wiadomo, że był biskupem Jerozolimy<sup>32</sup> i jako pierwszy z apostołów poniósł śmierć męczeńską (Dz 12,1-2), kiedy to przed Świętem Paschy w 44 lub 43 r. (Dz 12,1-3; por. Mk 10,35-40). Herod Agryppa I, chcąc przypodobać się Żydom, skazał go na ścięcie. Św. Jakub patronuje Olsztynowi od początku istnienia tego miasta. Wizerunek Apostoła przedstawiają najstarsze znane nam, a datowane na XIV w., miejskie pieczęcie, na których ukazany jest jako pielgrzym z laską i muszlą w dłoniach<sup>33</sup>. Mniej więcej w takiej formie, z wyjątkiem niewielkich modyfikacji, wyobrażenie to przetrwało niemalże do końca XVIII w.<sup>34</sup>. Czas reformacji i sekularyzacji Prus przyniosły

<sup>27</sup> P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 81–95.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 86.

<sup>29</sup> *Pisz. Portal Miejski* [online], dostęp: 8.12.2016, <<http://www.pisz.pl/nasze-miasto/o-piszu/symbole-miasta/>>.

<sup>30</sup> *Jakub, syn Zebedeusza*, w: P.C. Bosak, *Postacie Biblii. Słownik-konkordancja*, t. 4, Pelplin 2007, s. 369–376.

<sup>31</sup> Zob. *Olsztyn 1353–2003*, red. S. Achremczyk, W. Ogrodziński, Olsztyn 2003, s. 651.

<sup>32</sup> W. Zalewski, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1996, s. 420–422.

<sup>33</sup> Zob. *Olsztyn 1353–2003*, s. 55–56.

<sup>34</sup> Zob. M. Gumowski, *Najstarsze pieczęcie miast polskich XIII i XIV wieku*, s. 165.

kolejne zmiany. Na olsztyńskiej pieczęci u schyłku XVIII w. oraz na pieczęciach XIX-wiecznych pojawił się motyw samych atrybutów św. Jakuba, tj. muszla leżąca na dwóch skrzyżowanych laskach pod kapeluszem<sup>35</sup>. W końcu także i komunizm spowodował stopniową ateizację tego herbu<sup>36</sup>. Pod koniec XX w., udało się jednak przywrócić miastu pierwotne wyobrażenie herbu, przedstawiające postać Apostoła.

We współczesnym herbie Olsztyna ukazana jest biała postać św. Jakuba wpisana w niebieskie tło tarczy herbowej. Apostoł ubrany jest w długą białą szatę zaznaczoną szarą kreską. W lewej ręce – zwróconej ku górze – trzyma muszlę, w prawej zaś opartą o podłoże laskę. Zarówno laska, jak i muszla są złote. Św. Jakub ma na głowie kapelusz. Głowa Świętego otoczona jest nimbem<sup>37</sup>.

W tym miejscu należy wspomnieć herb miasta Morąga<sup>38</sup>, który w polu herbowym przedstawia młodzieńca odzianego w czarną suknię, trzymającego w lewej ręce muszlę, zaś na prawym ramieniu opierającego laskę, na której końcu umieszczony jest przedmiot przypominający bukłak<sup>39</sup>. Na gruncie polskiej heraldyki ów młodzieniec identyfikowany jest z pielgrzymem<sup>40</sup>. Z kolei niemieccy heraldycy w postaci tej dopatrują się wyobrażenia św. Jakuba<sup>41</sup>. Niemniej jednak widniejąca w herbie Morąga postać trzyma przedmioty, które są przypisywane św. Jakubowi i są uważane za jego atrybuty. Wydaje się więc, że stanowisko niemieckich heraldyków można uznać przynajmniej za godne rozważenia<sup>42</sup>.

Św. Piotr również znalazł swoje miejsce w miejskiej heraldyce województwa warmińsko-mazurskiego. Apostoł żył w Kafarnaum nad jeziorem Genezaret. Jego bratem był Andrzej. Razem z bratem i ojcem zajmował się rybactwem. Na podstawie Ewangelii według św. Łukasza (Łk 5,1-11) możemy wyciągnąć wniosek, że Piotr był zamożnym człowiekiem, posiadał wspólników oraz własne przedsiębiorstwo rybackie, które prowadził razem z nimi. Spośród aposto-

<sup>35</sup> Taką wersję herbu dla Olsztyna przyjął m.in. niemiecki heraldyk O. Hupp. Zob. O. Hupp, *Die Wappen und Siegel der deutschen Städte, Flecken und Dörfer, Königreich Preussen*, Bd. 1, H. 1, *Ostpreussen, Westpreussen und Branderburg*, Bd. 1, H. 2, *Pommern, Posen und Schlesien*, Frankfurt a. M. 1896–1998, s. 6.

<sup>36</sup> Zob. *Olsztyn 1353–2003*, s. 55–56.

<sup>37</sup> *Biuletyn Informacji Publicznej Urzędu Miasta Olsztyna* [online], dostęp: 5.11.2016, <<http://bip.olsztyn.eu/bip/plik/330964///&id=330964>>.

<sup>38</sup> Zob. *Morąg z dziejów miasta i powiatu*, red. H. Jaworska, M. Lossman, Olsztyn 1973, s. 100.

<sup>39</sup> *Morąg. Opis herbu Morąga – odniesienie do historii* [online], dostęp: 5.11.2016, <<http://www.morag.pl/index.php/pl/historia>>.

<sup>40</sup> M. Gumowski, *Herby miast polskich*, Warszawa 1960, s. 239.

<sup>41</sup> O. Hupp, *Die Wappen und Siegel der deutschen Städte, Flecken und Dörfer, Königreich Preussen*, s. 10.

<sup>42</sup> Por. P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 59–60.

łów to jego Jezus wyróżnił, bowiem jemu właśnie przekazał władzę nad Kościołem (zob. J 21,1-19). O wyróżnieniu Piotra spośród grona Dwunastu może świadczyć także fakt, że to jemu jako pierwszemu ukazał się Jezus po Zmartwychwstaniu (Łk 24,34; 1 Kor 15,5). Piotr nauczał w Azji Mniejszej, Antiochii i Koryncie. Resztę swojego życia spędził w Rzymie, gdzie poniósł śmierć męczeńską na krzyżu za panowania cesarza Nerona<sup>43</sup>. Według Euzebiusza z Cezarei razem z Pawłem był założycielem pierwszej rzymskiej gminy chrześcijańskiej<sup>44</sup>.

Herby przedstawiające św. Piotra możemy podzielić na trzy grupy<sup>45</sup>, tj. przedstawiające tylko jego wizerunek, w towarzystwie innego świętego, np. św. Pawła czy św. Stanisława oraz jego atrybuty. Pełną postać św. Piotra przedstawia współczesny herb Olsztynka. Przywilej lokacyjny Olsztynkowi wystawił w 1359 r. wielki mistrz Zakonu Winrych von Kniprode<sup>46</sup>. Pieczęć Olsztynka z wizerunkiem św. Piotra, datowana jest dopiero na XVII w. Poprzednie, czteronastowieczne pieczęcie wyobrażały prawdopodobnie biskupa w szatach pontyfikalnych, który trzymał w jednej – prawej ręce – podwójny klucz, w drugiej – lewej – proporzec z zaznaczonym krzyżem. Obie postacie widniejące na wspomnianych pieczęciach są do siebie tak podobne, że można podejrzewać błędy w interpretacji. Trudno jednak dociec, w której interpretacji ów błąd wystąpił, czy tej z XIV w., czy z XVII w.<sup>47</sup>

Nie ma wątpliwości, co do identyfikacji postaci widniejącej we współczesnym herbie tego miasta. Tarcza herbowa przedstawia pełną, stojącą frontalnie postać św. Piotra odzianego w długą niebieską szatę na białym tle. Spod szaty świętego wystają bosc stopy. Apostoł w lewej ręce trzyma opartą o murawę złotą laskę, a w prawej złoty klucz z zębem ku górze skierowanym w prawo<sup>48</sup>. Głowę bez nakrycia św. Piotra zdobi biała aureola. Koloru białego są również włosy, broda i wąsy Apostoła<sup>49</sup>.

Choć pełna postać św. Pawła nie występuje w żadnych miejskim herbie w województwie warmińsko-mazurskim, na jednym z nich widzimy jego atry-

<sup>43</sup> W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, s. 352–356.

<sup>44</sup> Zob. Piotr, w: M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych*, s. 433–443.

<sup>45</sup> Podział za P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 66.

<sup>46</sup> Zob. M. Toepfen, *Historia okręgu i miasta Olsztynka*, przekł. M. Sacha, Dąbrówno 2004, s. 18–36.

<sup>47</sup> Por. M. Gumowski, *Najstarsze pieczęcie miast polskich XIII i XIV wieku*, s. 165–166; P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 67.

<sup>48</sup> Na pieczęci miasta Olsztynka datowanej na przełom XVII i XVIII wieku św. Piotr zamiast proporca trzyma miecz. Zob. M. Gumowski, *Najstarsze pieczęcie miast polskich XIII i XIV wieku*, s. 165–166.

<sup>49</sup> *Biuletyn Informacji Publicznej. Urząd Miejski w Olsztynku*, w: *Urząd Miejski w Olsztynku* [online], dostęp: 18.11.2016, <[http://bip.olsztynek.pl/component/phocadownload/category/1561-statut-gminy.html?download=2449:statut\\_6](http://bip.olsztynek.pl/component/phocadownload/category/1561-statut-gminy.html?download=2449:statut_6)>.

buty połączone razem z atrybutami św. Piotra. Paweł z Tarsu powszechnie jest uznawany za apostoła pogan i Żydów<sup>50</sup>. Potwierdzają to m.in. jego *Listy i Dzieje Apostolskie* (por. Ga 1,16; 2,9; Rz 1,5; 11,13; 15,16; 1 Kor 9,20; por. Dz 9,15). Wspólne przedstawienie postaci Świętych Piotra i Pawła jest także mocno ugruntowane w tradycji i sztuce chrześcijańskiej. W heraldyce często dochodzi do połączenia atrybutów tych dwóch apostołów w jednym polu tarczy herbowej. Skrzyżowany klucz – atrybut św. Piotra z mieczem – przywołującym św. Pawła – tworzą herb Pieniężna. Złoty klucz w środku niebieskiej tarczy herbowej krzyżuje się z białym mieczem ze złotą rękojeścią i skierowanym ku górze ostrzem. Pomiędzy kluczem i mieczem znajdują się ponadto trzy białe worki z mąką<sup>51</sup>. Przedstawione w herbie atrybuty apostołów w logiczny sposób nawiązują do patronów miejscowego kościoła parafialnego, który jest pod wezwaniem właśnie świętych Piotra i Pawła, a według niektórych badaczy jest to również nawiązanie do godła kapituły warmińskiej<sup>52</sup>.

Postacią biblijną z kręgu apostołów, której wizerunek lub symbol odzwierciedlają warmińsko-mazurskie miejskie herby jest św. Jan Apostoł, syn rybaka Zebedeusza<sup>53</sup>. Był bratem św. Jakuba Starszego i tak samo jak on z zawodu był również rybakiem i współnikiem Piotra. Został powołany przez Jezusa na ucznia (Mt 4,18-22; Dz 3,5). Razem z Jakubem i Piotrem należał do grona apostołów wybranych, którzy byli świadkami wszystkich ważniejszych wydarzeń w życiu Jezusa<sup>54</sup>. Wcześniej był uczniem Jana Chrzciciela. Jan jako ten, którego „Jezus miłował” (J 21,20-23), zajmował szczególne miejsce przy stole podczas ostatniej wieczerzy (J 13,21-27). Przypuszcza się także, że nie tylko był najmłodszym z apostołów, ale także najwierniejszym, bowiem jako jedyny stał pod krzyżem. To jego opiece powierzył Matkę Jezus w chwili swojej śmierci (J 19,25-27). Postać św. Jana Apostoła w herbie przywołują dwa miasta: Wrocław i Zalewo.

Właśnie w herbie miasta Zalewo na terenie województwa warmińsko-mazurskiego Święty przedstawiony jest w dość ciekawy sposób. Jego frontalnie ustawioną postać wpisaną w niebieskie tło widzimy tylko do połowy, bowiem na tym herbowym wizerunku nagi św. Jan jest zanurzony do połowy w złotym kotle. Spod kotła na prawą i lewą stronę wydobywają się duże czerwone płomienie. Apostoł trzyma ręce złożone do modlitwy, a jego głowę otacza złota i pomarańczowa aureola<sup>55</sup>. Tak przedstawiony wizerunek św. Jana nawiązuje

<sup>50</sup> Zob. W. Rakocy, *Paweł. Apostoł Żydów i pogan*, Kraków 1997, s. 15–17.

<sup>51</sup> *Biuletyn Informacji Publicznej Gminy Pieniężno* [online], dostęp: 18.12.2016, <<http://bip.pieniezno.pl/contents/content/168/208>>.

<sup>52</sup> Zob. A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast polskich*, Warszawa 1994, s. 245.

<sup>53</sup> *Jan, apostoł*, w: P.C. Bosak, *Postacie Biblii. Słownik-Konkordancja*, t. 4, Pelplin 2007, s. 385–397.

<sup>54</sup> *Jan*, w: M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych*, s. 208–214.

<sup>55</sup> *Biuletyn Informacji Publicznej Gminy Zalewo* [online], dostęp: 05.11.2016, <<http://zalewo.f117.pl/modules.php?name=Sections&op=viewarticle&artid=2399>>.

do wydarzenia z życia apostoła, opisanego w apokryfie *Dzieje Jana* z przełomu II i III w. Cesarz Domicjan, po nieudanej próbie otrucia apostoła, rozkazał zamordować go w rozgrzanym oleju, który nie tylko nie zabił świętego, ale wręcz go odmłodził<sup>56</sup>.

Symbol św. Jana Ewangelisty w wyobrażeniu złotego orła widzimy w herbie miasta Kisielice. Opis herbu został zatwierdzony 27 lipca 1990 r. uchwałą Rady Miasta<sup>57</sup>. W dokumencie czytamy: „Herbem Kisielic jest orzeł św. Jana zrywający się do lotu koloru złotego, z białą aureolą wokół głowy”. Dalej czytamy: „W szponach trzyma białą wstęgę z napisem łacińskim koloru złotego S. JOANNES”. Orzeł przedstawiony jest w czerwonym polu tarczy herbowej<sup>58</sup>. Prawdopodobnie herb ten został utworzony z części herbu biskupów pomezzańskich, którzy w 1331 r. założyli to miasto. Głowę orła przywołują już pierwsze znane, datowane na XV w., pieczęcie miasta. Z kolei wizerunek ptaka stojącego na wstędze przedstawia już XVI-wieczna pieczęć Kisielic. W późniejszym okresie orła zastąpiono pelikanem. Jednak w połowie XIX w. wrócono do niego ponownie. Orzeł patronuje Kisielicom do dziś<sup>59</sup>.

Wśród symboli religijnych pojawiających się w miejskiej heraldyce stosunkowo często pojawiają się wizerunki świętych. To właśnie te postacie stanowią chyba jedną z najliczniejszych grup. Powodem tak dużej popularności świętych w heraldyce jest chociażby potrzeba połączenia w herbie funkcji identyfikacyjnej z pewnego rodzaju formą wyznania wiary albo aktem zawierzenia religijnego<sup>60</sup>. Nie dziwi więc fakt, że wizerunki świętych w herbach miast województwa warmińsko-mazurskiego nie są rzadkością.

Na przykład w herbie miasta Działdowo, które jako twierdza przygraniczna zostało założone przez Krzyżaków w 1306 r.<sup>61</sup>, widnieje postać św. Katarzyny Aleksandryjskiej, która będąc chrześcijanką ślubowała czystość. Święta poniosła śmierć męczeńską, kiedy to w czasie prześladowań chrześcijan za panowania cesarza Maksymiana Galeriusza, torturami chciano ją zmusić do porzucenia chrześcijaństwa. Św. Katarzyna stoi w gotyckim portalu, ma twarz zwróconą w lewo. W prawej ręce skierowanej ku górze trzyma wycinek (1/4 całości) koła tortur, w lewej opuszczonej w dół miecz oparty o podłoże. Po obu stronach portalu, w połowie jego wysokości, znajdują się tarcze rycerskie podzielone na

<sup>56</sup> W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, s. 819.

<sup>57</sup> Uchwała nr 27/90 Rady Miejskiej w Kisielicach z dnia 27 lipca 1990 r., w sprawie ustalenia herbu miasta Kisielic.

<sup>58</sup> *Biuletyn Informacji Publicznej Urzędu Miejskiego w Kisielicach* [online], dostęp: 4.11.2016, <<http://bip.kisielice.warmia.mazury.pl/akty/1391/w-sprawie-ogloszenia-tekstu-jednolitego-uchwaly-w-sprawie-uchwalenia-statutu-gminy-kisielice.html>>.

<sup>59</sup> P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 64.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 97.

<sup>61</sup> Zob. F. Gause, *Dzieje okręgu i miasta Działdowo*, przekł. M. Szymańska-Jasińska, Działdowo 2015, s. 36–63.

12 pól w czerwono-białą szachownicę. Kolorystykę herbu zgodnie z zasadami heraldyki tworzą kolor czerwony – suknia; złoty – płaszcz, korona, koło tortur i rękojeść miecza oraz portal; stalowy – kolce koła i ostrze miecza; błękitny – tło tarczy herbu<sup>62</sup>.

W godle Ostródy w województwie warmińsko-mazurskim widnieje św. Jerzy. Przypuszcza się, że pochodził z Kapadocji i podobnie jak Jan Chrzciciel, urodził się wtedy, kiedy jego rodzice byli już w podeszłym wieku. Już jako młody chłopak był rzymskim legionistą. Z czasem w rzymskiej armii otrzymał awans oficerski, jeszcze później godność trybuna<sup>63</sup>. Jerzy odmówił złożenia ofiary bóstwom rzymskim, za co prawdopodobnie poniósł śmierć męczeńską za panowania cesarza Dioklecjana. W zachodnim Kościele kult św. Jerzego swoimi korzeniami sięga V wieku. W Kościele wschodnim jest zaliczany do grona najbardziej popularnych świętych<sup>64</sup>. W ikonografii chrześcijańskiej jest najczęściej przedstawiany jako rycerz dosiadający białego konia, który przebija włócznią smoka. Niekiedy trzyma białą chorągiew, na której widnieje czerwony krzyż. Święty czasami jest także przedstawiany, choć bardzo rzadko, z kołem, które symbolizuje jego męczeńską śmierć<sup>65</sup>.

Należy założyć, że postać św. Jerzego wpisana w herb miasta Ostróda, związana jest ściśle albo z jego niemieckimi właścicielami, albo z niemieckimi osadnikami, którzy mieszkali w obrębie miasta<sup>66</sup>. Dokument z 1356 r. został opatrzony pieczęcią, na której widnieje uzbrojony rycerz siedzący na koniu, co może dowodzić, że przedstawia niemieckiego rycerza zakonnego. Na początku XIX w. obok ciężkozbrojnego rycerza pojawił się także smok, co jednoznacznie kojarzy się ze św. Jerzym<sup>67</sup>. Niestety, nie mamy pewności, czy znajdujący się na pieczęci rycerz jest wyobrażeniem św. Jerzego czy konnego Krzyżaka. Jednakże w 1994 r. Rada Miasta Ostródy uchwaliła herb, który przedstawia skierowanego w prawą stronę ciężkozbrojnego rycerza zakutego w złotą zbroję z opuszczoną przyłbicą, siedzącego na białym koniu z czarną uprzężą. Rycerz godzi czarną kopią w zielonego smoka, który leży w dolnej części tarczy herbowej. Rycerz i smok przedstawieni są na czerwonym tle<sup>68</sup>. Ową postać rycerza

<sup>62</sup> *Działdowo* [online], dostęp: 1.10.2016, <<http://bip.dzialdowo.eu/DocPokaz.aspx?id=5545>>, s. 124.

<sup>63</sup> P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 109.

<sup>64</sup> H. Hoever, *Żywoty Świętych Pańskich na każdy dzień*, tłum. Z. Pniewski. Olsztyn 1999, s. 96.

<sup>65</sup> P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 109.

<sup>66</sup> Zob. J.B. Kozłowski, *Dawna Ostróda. Obrazy z życia wschodniopruskiego miasta*, Dąbrówno–Warszawa 2006, s. 7; J. Müller, *Dzieje Ostródy*, tłum. D. Krzywicka-Kaendler, Ostróda 2010, s. 33–60; P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 109.

<sup>67</sup> Zob. J. Müller, *Dzieje Ostródy*, s. 284–285.

<sup>68</sup> *Biuletyn Informacji Publicznej. Urząd Miasta Ostróda* [online], dostęp: 19.12.2016, <<http://bip.ostroda.warmia.mazury.pl/akty/1126/uchwala-nr-ix-72-2003-w-sprawie-uchwalenia-statutu-miasta-ostrody.html>>.

widniejącego w herbie miasta Ostróda zgodnie z tym, co zostało zapisane w obowiązującej uchwale, należy uważać za równe z wyobrażeniem pojawiającym się w legendzie, stąd św. Jerzy mógł prawdopodobnie patronować miastu w czasach wcześniejszych. Właśnie z 1811 r. pochodzi dokument opatrzony pieczęcią z wizerunkiem przedstawiającym zbrojnego jeźdźca, którego można utożsamiać ze św. Jerzym, godzącego włócznią smoka, zaś długi i wijący się ogon tego potwora próbuje opleść nogi konia<sup>69</sup>.

Ostatnim miastem województwa warmińsko-mazurskiego, które w swoim herbie przywołuje postać z grona świętych jest miasto Susz, któremu patronuje św. Rozalia<sup>70</sup>. Wiemy, że urodziła się w książęcej rodzinie około 1130 r. w okolicach Palermo<sup>71</sup>. Porzuciła wystawne życie i zamieszkała we wnętrzu jednej z grot nad brzegiem morza. Surowy tryb życia jaki prowadziła przyczynił się do jej śmierci w wieku zaledwie 35 lat. Jest uznawana za patronkę chroniącą od zarazy<sup>72</sup>.

W polu tarczy herbowej miasta postać św. Rozalii skierowana jest lekko w lewą stronę. Święta odziana w długą niebieską szatę stoi na trzech stylizowanych, zielonych pagórkach na białym tle tarczy herbowej wzoru gotyckiego. Długie złote włosy swobodnie opadają na ramiona i plecy świętej. Św. Rozalia w lewej ręce trzyma jedną skierowaną ku górze czerwoną różę, na którą zdaje się wskazywać palcem prawej ręki<sup>73</sup>.

\* \* \*

Konkludując, należy stwierdzić, że postaci biblijne, świętych czy też związane z nimi symbole i atrybuty, to stosunkowo często spotykany motyw w miejskiej heraldyce na obszarze województwa warmińsko-mazurskiego. Spośród 49 miast, aż 13 w swoim herbie ma postaci i związaną z nimi symbolikę. Tak więc wizerunek Matki Bożej w swoim herbie posiadają trzy warmińsko-mazurskie miasta, tj. Iława, Frombork i Pasy. Jan Chrzciciel patronuje miastu Pisz, zaś św. Jakub miastu Olsztyn, a według niemieckich heraldyków być może także miastu Morąg. Postać św. Piotra spotykamy w herbie miasta Olsztyn, a atrybuty świętych Piotra i Pawła w herbie Pieniężna. Z kolei wizerunek św. Jana znajduje się na tarczy herbowej miasta Zalewo, zaś złoty orzeł

<sup>69</sup> P. Gołdyn, *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, s. 109.

<sup>70</sup> O. Hupp twierdzi, że ową postacią jawiącą się w polu herbowym jest młody krzyżacki brat zakonny zrywający różę w ogrodzie. O. Hupp, *Die Wappen und Siegel der deutschen Städte, Flecken und Dörfer, Königreich Preussen*, s. 25.

<sup>71</sup> Zob. H. Hoever, *Żywoty Świętych Pańskich na każdy dzień*, s. 204.

<sup>72</sup> W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, s. 521–522.

<sup>73</sup> *Biuletyn Informacji Publicznej. Susz* [online], dostęp: 19.12.2016, <[http://bip.susz.pl/zalaczniki/138/Statut\\_Gminy\\_Susz\\_-\\_akt\\_2013-10-17\\_09-12-2014\\_09-40-29.pdf](http://bip.susz.pl/zalaczniki/138/Statut_Gminy_Susz_-_akt_2013-10-17_09-12-2014_09-40-29.pdf)>.

będący jego symbolem widnieje w herbie Kisielic. Zatem wśród grona apostołów swoje miejsce w miejskiej heraldyce Warmii i Mazur znalazło czterech z nich. W herbach miast znajdują się nie tylko postacie biblijne, ale również i postacie świętych, tj. św. Katarzyna patronuje miastu Działdowo, św. Rozalia miastu Susz, zaś św. Jerzy identyfikowany jest z Ostródą. Wymienione i omówione przykłady nie wyczerpują tematu symboli religijnych w herbach z obszaru województwa warmińsko-mazurskiego, bowiem z założenia pominięto w opracowaniu np. herby przedstawiające chociażby anioły, jak w przypadku miasta Barczewo. Ciekawy wątek badawczy stanowią także te herby Warmii i Mazur, które przedstawiają na swoich tarczach symbolikę kościelną, jak np. wyobrażenia biskupów lub atrybutów ich władzy. Temu zagadnieniu należy jednak poświęcić odrębne opracowanie.

### Bibliografia

- Adamczewski M., *Heraldyka miast wielkopolskich do końca XVIII wieku*, Warszawa 2000.
- Biuletyn Informacji Publicznej Gminy Pieniężno* [online], dostęp: 18.12.2016, <<http://bip.pieniezno.pl/contents/content/168/208>>.
- Biuletyn Informacji Publicznej Gminy Zalewo* [online], dostęp: 5.11.2016, <<http://zalewo.f117.pl/modules.php?name=Sections&op=viewarticle&artid=2399>>
- Biuletyn Informacji Publicznej Urzędu Miasta Olsztyna* [online], dostęp: 5.11.2016, <<http://bip.olsztyn.eu/bip/plik/330964///&id=330964>>.
- Biuletyn Informacji Publicznej Urzędu Miejskiego w Kisielicach* [online], dostęp: 4.11.2016, <<http://bip.kisielice.warmia.mazury.pl/akty/1391/w-sprawie-ogloszenia-tekstu-jednolitego-uchwaly-w-sprawie-uchwalenia-statutu-gminy-kisielice.html>>.
- Biuletyn Informacji Publicznej. Susz* [online], dostęp: 19.12.2016, <[http://bip.susz.pl/zalaczniki/138/Statut\\_Gminy\\_Susz\\_-\\_akt\\_2013-10-17\\_09-12-2014\\_09-40-29.pdf](http://bip.susz.pl/zalaczniki/138/Statut_Gminy_Susz_-_akt_2013-10-17_09-12-2014_09-40-29.pdf)>.
- Biuletyn Informacji Publicznej. Urząd Miasta i Gminy w Pasymiu* [online], dostęp: 18.12.2016, <<http://pasym.bip.visacom.pl/component/phocadownload/category/1461-statut-gminy-pasym.html?download=1900:statut-gminy-pasym>>.
- Biuletyn Informacji Publicznej. Urząd Miasta i Gminy we Fromborku* [online], dostęp: 5.11.2016, <<http://frombork.samorzady.pl/art/id/87>>.
- Biuletyn Informacji Publicznej. Urząd Miasta Iławy* [online], dostęp: 5.11.2016, <[http://bip.umilawa.pl/system/obj/3002\\_XVII-171-11.pdf](http://bip.umilawa.pl/system/obj/3002_XVII-171-11.pdf)>.
- Biuletyn Informacji Publicznej. Urząd Miasta Ostróda* [online], dostęp: 19.12.2016, <<http://bip.ostroda.warmia.mazury.pl/akty/1126/uchwala-nr-ix-72-2003-w-sprawie-uchwalenia-statutu-miasta-ostrody.html>>.
- Biuletyn Informacji Publicznej. Urząd Miejski w Olsztynku*, w: *Urząd Miejski w Olsztynku* [online], dostęp: 18.11.2016, <[http://bip.olsztynek.pl/component/phocadownload/category/1561-statut-gminy.html?download=2449:statut\\_6](http://bip.olsztynek.pl/component/phocadownload/category/1561-statut-gminy.html?download=2449:statut_6)>.
- Bocian M., *Leksykon postaci biblijnych*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 1996.
- Bosak P.C., *Kobiety w Biblii. Słownik-Konkordancja*, Poznań 1995.
- Bosak P.C., *Postacie Biblii. Słownik-Konkordancja*, t. 4, Pelplin 2007.
- Codex Diplomaticus Warmiensis oder Regesten und Urkunden zur Geschichte Ermlands*, Bd. 1, hrsg. C.P. Woelky, J.M. Saage, Mainz 1860, nr 154.

- Czaja R., Nowak Z.H., *Państwo zakonu Krzyżackiego w Prusach – próba charakterystyki*, w: *Zakon krzyżacki w Prusach i Inflantach. Podziały administracyjne i kościelne w XIII–XVI wieku*, red. R. Czaja, A. Radziwiński, Toruń 2013, s. 11–28.
- Dygo M., *O kulcie maryjnym w Prusach Krzyżackich w XIV–XV wieku*, „Zapiski Historyczne” 1987, t. 52, z. 2, s. 5–38.
- Działdowo* [online], dostęp: 1.10.2016, <<http://bip.dzialdowo.eu/DocPokaz.aspx?id=5545>>.
- Gause F., *Dzieje okręgu i miasta Działdowa*, przekł. M. Szymańska-Jasińska, Działdowo 2015.
- Głowacki K., *Heraldyka historycznych miast regionu sandomiersko-kieleckiego XII–XX w.*, Kielce 2001.
- Gołdyn P., *Maryja w herbach miast polskich*, „Salvatoris Mater” 2000, nr 2, s. 247–265.
- Gołdyn P., *Symbolika religijna i kościelna w herbach miast polskich do końca XX wieku*, Warszawa 2008.
- Gołdyn P., *Święty Wojciech w polskiej heraldyce samorządowej*, „Studia Gnesnensia” 2002, t. 16, s. 243–251.
- Gumowski M., *Herby miast polskich*, Warszawa 1960.
- Gumowski M., *Kartoteka pieczęci i herbów miejskich u układzie alfabetycznym zawierająca szkice pieczęci, jej opis oraz różne notatki*, MNKR, sygn. 1489.
- Gumowski M., *Najstarsze pieczęcie miast polskich XIII i XIV wieku*, Toruń 1960.
- Hoever H., *Żywoty Świętych Pańskich na każdy dzień*, tłum. Z. Pniowski, Olsztyn 1999.
- Hupp O., *Die Wappen und Siegel der deutschen Städte, Flecken und Dörfer, Königreich Preussen*, Bd. 1, H. 1, *Ostpreussen, Westpreussen und Branderburg*, Bd. 1, H. 2, *Pommeren, Posen und Schlesien*, Frankfurt a. M. 1896–1998.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przekł. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 1962.
- Kaufmann K.J., *Dzieje Miasta Iławy*, tłum. J. Skrobot, W. Skrobot, Iława 2010.
- Kozłowski J.B., *Dawna Ostróda. Obrazy z życia wschodniopruskiego miasta*, Dąbrówno–Warszawa 2006.
- Kurowski E., *Dzieje Fromborka. Historia miasta do 1998 roku*, Frombork 2000.
- Kwiatk J., Lijewski T., *Leksykon miast polskich*, Warszawa 1998.
- Morąg z dziejów miasta i powiatu*, red. H. Jaworska, M. Lossman, Olsztyn 1973.
- Morąg. Opis herbu Morąga – odniesienie do historii* [online], dostęp: 5.11.2016, <<http://www.morag.pl/index.php/pl/historia>>.
- Możejko B., Śliwiński B., *Herby miast, gmin i powiatów województwa pomorskiego*, t. 1, Gdańsk 2000, t. 2, Malbork 2004.
- Müller J., *Dzieje Ostródy*, tłum. D. Krzywicka-Kaendler, Ostróda 2010.
- Olsztyn 1353–2003*, red. S. Achremczyk, W. Ogrodziński, Olsztyn 2003.
- Pisz. Portal Miejski* [online], dostęp: 8.12.2016, <<http://www.pisz.pl/nasze-miasto/o-piszu/symbole-miasta/>>.
- Plewako A., Wanag J., *Herbarz miast polskich*, Warszawa 1994.
- Rakocy W., *Paweł. Apostoł Żydów i pogan*, Kraków 1997.
- Seroka H., *Herby miast małopolskich XIV–XVIII*, Warszawa 2002.
- Stopa Z. i M., *Pasym i okolice*, Olsztyn, 1970.
- Strzyżewski W., *Symbolika religijna w herbach miast nadodrzańskich do końca XVIII w.*, „Rocznik Lubuski” 1997, t. 23, cz.1, s. 125–149.
- Strzyżewski W., *Treści symboliczne herbów miejskich na Śląsku, Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim do końca XVIII wieku*, Zielona Góra 1999.
- Toeppen M., *Historia okręgu i miasta Olsztynka*, przekł. M. Sacha, Dąbrówno 2004.
- Zaleski W., *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1996.

## **Saints and biblical figures in the coats of arms of cities in the Province of Warmia and Masuria**

**Summary:** Fourteen cities of the forty-nine evoke currently the saints, biblical figures or symbols and attributes associated with them in their coats of arms in the province of Warmia and Masuria. The image of Our Lady appears on the shield of cities: Iława, Frombork and Pasym. John the Baptist is the patron of Pisz. The apostles find also their place in urban coats of Warmia and Masuria: St. Jacob (Olsztyn), St. Peter and Paul (Olsztynek, Pieniężno) and St. Jan (Zalewo, Kisielice). There are not only biblical figures, but also persons of saints in the coats of the cities, ie. St. Catherine in Działdowo, St. Rozalia in Susz and St. George is identified with the city of Ostróda.

**Key words:** coats of arms, saints, biblical figures, Warmia and Masuria, city, religious symbol.



**Jan P. Strumiłowski OCist**

Wyższe Seminarium Duchowne w Katowicach-Panewnikach

## „SAKRAMENTALNY” CHARAKTER ESTETYKI IKONY JAKO PRZYKŁAD TEOLOGII OTWARTEJ

**Streszczenie:** Współcześnie w literaturze teologicznej często mówi się o „sakramentalności” ikony. Określenie to nie świadczy o traktowaniu sztuki ikonicznej na równi z siedmioma kanonicznymi sakramentami, ale sugeruje, że ten szczególny rodzaj sztuki posiada właściwość uobecniania w swojej przestrzeni rzeczywistości Boskiej. Sposób partycypacji pierwiastka nadprzyrodzonego nie ma jednak tak radykalnego, jak np. w Eucharystii lub innych sakramentach, charakteru substancjalnego.

Domeną sztuki ikonicznej, jak każdej innej, jest forma, zatem należy spodziewać się, że w aspekcie formalnym (estetycznym) znajdują się elementy świadczące o jej sakramentalności. Ponadto w ikonie sfera formalna mocno jest zestrojona z samą treścią wskazaną przez ikonę, zatem również teologia, jaką przywołuje ikona, poprzez sakramentalny charakter formy, powinna odznaczać się pewnego rodzaju otwartością na transcendencję.

**Słowa kluczowe:** ikona, estetyka, forma, sakrament, teologia piękna, ikonoklazm.

Współczesna teologia ikony dość często posługuje się kategorią „sakramentalności” w celu ukazania jej wyjątkowej istoty i znaczenia odróżniającego ją od każdej innej formy sztuki sakralnej. Teza o sakramentalności ikony, nawet jeśli nie rozumiemy jej w ścisłym znaczeniu, sugeruje pewnego rodzaju uobecnienie rzeczywistości niewidzialnej poprzez widzialność znaku<sup>1</sup>. W takim kontekście pojawia się pytanie, na czym miałyby polegać owa sakramentalność ikony? Tradycyjna teologia scholastyczna od XIII w. określa, że dla zaistnienia sakramentu niezbędnym elementem jest spełnienie warunków co do materii i formy sakramentu<sup>2</sup>. Z tymi warunkami wiąże się charakter sakramentalności. Eucharystia na przykład tak długo pozostaje sakramentem, jak długo trwa materia tego sakramentu, a obecność Ciała Pańskiego, która w tym sakramencie

---

Adres/Address: Ks. dr Jan Paweł Strumiłowski OCist, Wyższe Seminarium Duchowne Zakonu Braci Mniejszych w Katowicach Panewnikach, e-mail: jancist@gmail.com

<sup>1</sup> B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1998, s. 69.

<sup>2</sup> É. Besson, *La dimension juridique des sacrements*, Roma 2004, s. 199.

się dokonuje ma, zgodnie z orzeczeniem Soboru Trydenckiego, charakter substancjalny<sup>3</sup>.

Ikona również wyróżnia się swoją materią i formą. Zgodnie z założeniem lub tezą o jej sakramentalności powinna ona spełniać w jakimś wymiarze warunek uobecniania rzeczywistości Boskiej zapośredniczonej w materialno-formalnym wymiarze dzieła. Czy jednak wolno nam się zgodzić na analogiczną względem obecności substancjalnej w Eucharystii, obecność Boskiej „substancji” w ikonie? Czy taki sposób partycypacji jest niezbędny do spełnienia postulatów sakramentalności? Czy rozumienie analogiczne sakramentalności, jakie domniemy w przypadku ikony determinuje taki sam, jak w sakramentach, czy może inny sposób partycypacji tego, co Boskie? I wreszcie, czy sakramentalność zawsze musi wiązać się z substancją, czy raczej sakramentalność może być związana z warunkami jej (sakramentalności) zaistnienia (materia i forma) bez uobecniania innej rzeczywistości, lecz dzięki otwarciu i ukierunkowaniu na ową transcendentną rzeczywistość?

Niniejszy artykuł to próba analizy powszechnej dzisiaj tezy o sakramentalności ikony. W założeniach badawczych stojących u podstaw artykułu stała teza, że sakramentalności ikony nie powinno się traktować w sposób tożsamy z sakramentalnością siedmiu kanonicznych sakramentów<sup>4</sup>, a jedynie analogicznie. Jednakże analogia zakłada występowanie podobnych mechanizmów. W celu wskazania elementów świadczących o quasi-sakramentalności ikony przytoczone zostanie ogólne rozumienie sakramentu oraz analiza jego teologicznego znaczenia. Na podstawie wyznaczonych w ten sposób ram teoretycznych, w ich kluczu zostanie odczytana teologia ikony, by wydobyć te elementy, które świadczą o jej sakramentalności oraz odrzucić te, które chociaż ściśle wiążą się z sakramentalnością, to jednak do fenomenu ikony nie mogą być stosowane. W ten sposób możliwe stanie się wskazanie na specyficzny charakter ikony, wynikający z otwartej struktury spełniającej niektóre postulaty sakramentalności, oraz określenie elementów jej teologii.

<sup>3</sup> Por. Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2003, s. 448–451.

<sup>4</sup> Takie podejście wynika wprost z założeń pierwszego kanonu dekretu o sakramentach Soboru Trydenckiego (por. Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2003, s. 356–357.). Należy jednak zaznaczyć, że tradycje Kościołów prawosławnych, chociaż na ogół przyjmują liczbę siedmiu sakramentów, to jednak to ustalenie nie jest traktowane li tylko w sposób bezwzględny i kanoniczny (por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 179–180).

### Teza o sakramentalności ikony

Słowo „sakrament” w języku teologicznym odnosi się do ściśle przez Tradycję rozpoznanej, przyjętej i określonej rzeczywistości skutecznego działania łaski, która swój początek bierze z samych słów i czynów Jezusa Chrystusa i działa w Kościele i dla Kościoła<sup>5</sup>. Oprócz stosowania tego pojęcia w znaczeniu ścisłym – w odniesieniu do siedmiu sakramentów, które zostały rozpoznane pod natchnieniem Ducha Świętego przez Kościół jako szczególne obrzędy uobecniające misterium Chrystusa<sup>6</sup>, stosuje się je także w znaczeniu mniej ścisłym, jednakże tylko w przypadkach, gdy rzeczywistość określana mianem sakramentu przez analogię zachowuje silny charakter sakramentalny<sup>7</sup>.

Owa sakramentalność, która wyraża synergę, współprzenikanie i partycypację rzeczywistości Boskiej w określonej przestrzeni stworzonej, wiąże się także ze spełnieniem pewnych warunków analogicznych względem zaistnienia sakramentów. Spełnienie tych warunków umożliwia orzekania o jakiejś rzeczywistości jako analogicznej do sakramentu.

Wśród tych warunków, istotnymi w kontekście deskrypcji ikony jako sakramentu, są takie, które określają warunki wewnętrzne (ontologiczna synergia widzialnego znaku i niewidzialnej łaski) i zewnętrzne (materia i forma). Warunki wewnętrzne wskazują na genezę oraz ontologiczną naturę sakramentów. Katechizm w tym względzie określa, że sakramenty biorą początek od samego Chrystusa oraz są uobecnieniem Jego słów i czynów w taki sposób, że „to, co było widzialne w naszym Zbawicielu, przeszło do Jego misterium”<sup>8</sup>, dzięki czemu sakramenty są mocami wychodzącymi z żywego i ożywiającego Ciała Chrystusa<sup>9</sup>.

W tym kontekście wydaje się jakoby ikona w pewnej mierze realizowała owe wewnętrzne założenia. Jeśli chodzi bowiem o uobecnienie i ukazanie tego, co było widzialne w życiu Zbawiciela za pośrednictwem znaku, to ikona sama w sobie, w swojej istocie, właśnie temu celowi ma służyć. Wątpliwość może rodzić drugi postulat wewnętrzno-metafizyczny, czyli pytanie dotyczy tego, czy

<sup>5</sup> KKK, n. 1114–1118.

<sup>6</sup> KKK, n. 1117.

<sup>7</sup> W takim sensie mianem sakramentu jest w Dokumentach Magisterium określane na przykład sam Kościół (por. KK, n. 1; KKK, n. 775). Takie szerokie użycie słowa sakrament jest już poniekąd uprawomocnione poprzez sam fakt, że łacińskie *sacramentum* jest tłumaczeniem greckiego *μυστήριον*, które ma znacznie szersze znaczenie niż jego łaciński odpowiednik. W znaczeniu biblijno-teologicznym *μυστήριον* oznacza tajemnicę Boga, która staje się w Chrystusie dostępna człowiekowi. Szersze pole semantyczne powoduje, że faktycznie słowo *sacramentum* również zyskuje szerszy odcień znaczeniowy. Por. T.D. McGonigle, *Mystery*, w: *The New dictionary of Catholic spirituality*, red. M. Downey, Collegeville-Minnesota 1993, s. 677–681.

<sup>8</sup> KKK, n. 1115.

<sup>9</sup> KKK, n. 1116.

takie ukierunkowanie i ustanowienie ikony, jako rzeczywistości ukazującej to, co widzialne w ziemskim życiu Chrystusa, implikuje skuteczną partycypację mocy Chrystusa? Teologia ikony, zwłaszcza ta zrodzona w nurcie hezychastycznym i opierająca się na doktrynie Palamasa, w taki właśnie sposób opisuje wewnętrzną dynamikę łaski działającej w ikonie i poprzez ikonę<sup>10</sup>. Jednak samo działanie, obecność oraz charakter „boskich energii” partycypujących w przestrzeni kontemplacji ikon wymaga głębszej analizy, która zostanie podjęta w dalszej części artykułu.

Warto zauważyć, że podobną sugestię wskazującą pośrednio na możliwość istnienia sakramentalnego charakteru ikony znajdujemy w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, w numerze 556 wydarzenie Przemienienia jest określone „sakramentem powtórnego odrodzenia” zapowiadającym nasze zmartwychwstanie<sup>11</sup>. Jak powszechnie wiadomo, wydarzenie taboryczne jest pierwowzorem ikony oraz źródłem i podstawą jej teologicznego znaczenia<sup>12</sup>, a w ujęciu teologii ikony jest ściśle związane z sygnalizowaną powyżej doktryną Palamasa o „boskich energiach”.

Bardziej problematycznymi w kontekście określania ikony mianem sakramentu wydają się warunki zewnętrzne (materia i forma). Ścisły związek warunków zewnętrznych i wewnętrznych sprawia, że właściwość sakramentalna nie tylko oznacza pewnego rodzaju partycypację rzeczywistości Boskiej w rzeczywistości stworzonej, ale, co z tego wynika, oznacza, że są one znakami skutecznymi, tzn., że udzielają one skutecznie łaski tym, którzy w należyty sposób je przyjmują<sup>13</sup>. W odniesieniu do ikony takie twierdzenie, w przypadku gdy nie możemy w pełni zaliczyć jej do sakramentów, tzn. nie możemy uznać, że stanowi ona ustanowiony przez Boga zbawczy znak łaski, może prowadzić do idolatrycznej interpretacji. Przypisywanie ikonom skutecznej działalności w udzielaniu łaski faktycznie może trącić pewnego rodzaju idolatrią, wobec której sprzeciw zgłaszali ikonoklaści<sup>14</sup>.

Ponadto powiązanie warunków zewnętrznych (materii i formy) z warunkami wewnętrznymi (metafizycznej partycypacji) w przestrzeni sakramentów jest bardzo ściśle, stanowiąc warunki zaistnienia sakramentów<sup>15</sup>. Materia i forma określają zarówno element obrzędowy, jak i istotowy sakramentów, niemniej szczególne znaczenie w urzeczywistnianiu istoty sakramentu posiada forma,

<sup>10</sup> L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurawska, Poznań 1993, s. 184–185.

<sup>11</sup> KKK, n. 556.

<sup>12</sup> I. Jazykowa, *Świat ikony*, Warszawa 1998, s. 125–126.

<sup>13</sup> Por. Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach*, s. 358–359.

<sup>14</sup> Por. J.J. Pelikan, *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600–1700)*, tłum. M. Piątek, Kraków 2009, s. 113–127.

<sup>15</sup> Sobór we Florencji, *Bulla unii z Ormianami (Exultate Deo)*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski*, t. 3, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, R.-P. Ritter, W. Sowa, Kraków 2004, s. 506–507.

która określa materię rozumianą jako część samą przez się niezdeterminowaną<sup>16</sup>. Zdecydowanie widać tę zależność w przypadku Eucharystii, w której materia (chleb i wino), poprzez określenie formy (słowa konsekracji) ulega przemianie substancjalnej. W takim kontekście należy zbadać, czy teologia ikony uzasadnia charakter sakramentalny.

### Klasyczne (inkarnacyjne) rozwiązania teologii ikony

Trudno wprost doszukiwać się w teologii ikony elementów związanych z zachodnią teologią sakramentów. Wiadomo, że teologia sakramentów związana jest z konkretnym scholastycznym systemem teologicznym, który jest wtórny względem samej rzeczywistości sakramentów. Co ciekawe, wydaje się, że nie jest to jedyny właściwy sposób mówienia o sakramentach. Współcześnie np. *Katechizm Kościoła katolickiego* rezygnuje z narracji dotyczącej materii i formy sakramentów. Niemniej jednak taka zależność między określoną teologią sakramentów a samą rzeczywistością sakramentów powinna umożliwiać analogiczną analizę ikony.

Spojrzenie na ikonę jako na pewnego rodzaju rzeczywistość sakramentalną jest uzasadnione z wielu względów wynikających wprost z teologii sakramentów. Podobnie jak sakramenty są związane z przestrzenią liturgiczną, tak ikona genetycznie nie stanowi odrębnego, odizolowanego i samodzielnego obrazu o walorach jedynie estetycznych, ale jest ona jakby przedłużeniem cerkwi i to takim przedłużeniem, które miejsce w jakim ikona się znajduje, włącza w przestrzeń przedłużonej czasowo i przestrzennie liturgii<sup>17</sup>.

I właśnie to ścisłe wiązanie jej z kultem liturgicznym było *de facto* powodem sporów ikonoklastycznych. Ikonoklaści sprzeciwiali się nadawaniu ikonie tak ogromnego znaczenia, gdyż byli świadomi, że pod względem estetycznym stanowi ona spuściznę estetyki starożytnej (co nie licowało z ścią chrześcijańską przestrzenią świątyni) oraz że na kartach Starego Testamentu został jednak jasno sformułowany zakaz sporządzania obrazów<sup>18</sup>. Z tego względu w starożytności Ojcowie Kościoła na temat stosowności tworzenia ikon i umieszczania ich w świątyniach mieli podzielone zdania, a rozbieżność ta pośrednio wiązała się z interesującym nas zagadnieniem sakramentalności ikony. Ponadto punktem niezgody nie było tylko samo umieszczanie malowideł w świątyniach, ale także, co się z tym wiązało, stosowność oddawania im czci<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Leon XIII, *List „Apostolicae curae et caritatis”*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, n. 798.

<sup>17</sup> T. Łukaszuk, *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Kraków 2008, s. 179–180.

<sup>18</sup> S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 9.

<sup>19</sup> Por. M. Bielawski, *Oblicza ikony*, Kraków 2006, s. 48–49.

Uprawomocnienie kultu ikon, wychodząc naprzeciw tak zdefiniowanym problemom, wiązało i definiowało ściśle teologię ikony z faktem objawienia Boga w Chrystusie w wydarzeniu Wcielenia<sup>20</sup>. Skoro bowiem Chrystus w swoim materialnym ciele objawił nam Boga, to stosowne jest teraz przekazywanie tegoż objawienia w wizerunkach Chrystusa. Ikonokłaści jednakże stali na stanowisku, że Wcielenie w żadnym wypadku nie sprawiło, że niepoznawalny Bóg w swojej istocie i naturze stał się widzialny i poznawalny. Natura Boska nadal, pomimo Wcielenia pozostaje transcendentna, a przedstawienie człowieczeństwa Chrystusa nie czyni widzialnym Jego Bóstwa<sup>21</sup>.

Spór ikonoklastyczny w istocie był zatem sporem chrystologicznym, w którym istotną rolę odgrywało rozumienie samego objawienia, jakie się w Chrystusie dokonało. Ikonokłaści zdawali się w ikonie zaprzeczać kategorii opisywalności transcendentnego Bóstwa za pomocą kategorii stworzonych. Oczywiście taka kategoria (opisywalność) w stosunku do objawienia jest nieadekwatna zarówno w przestrzeni ikony, jak i w samym wydarzeniu Chrystusa. We wcielonym Synu Bóg również przecież się nie opisał, ale się objawił (uobecnił)<sup>22</sup>. Rozpoznanie Syna Bożego w Chrystusie nie polegało na poznaniu Jego Boskiej natury w jej istocie, ale na poznaniu Osoby, która ma zarówno naturę ludzką, jak i Boską. Ikona jest zatem prawomocna, gdyż nie aspiruje do przedstawiania lub uobecniania natury, ale do ukazywania wizerunku osoby Jezusa Chrystusa, przez co może ona być teofanią<sup>23</sup>.

Spory ikonoklastyczne wyrosłe na kanwie tych kontrowersji zostały ostatecznie przewyciężone przez tezy Jana Damasceńskiego, stanowiące teologiczną podstawę orzeczeń II Soboru Nicejskiego. Jan z Damaszku mianowicie, za ortodoksyjną tradycją, jako podstawę uprawomocniającą czynienie wizerunków Chrystusa i świętych uznał fakt Wcielenia, gdyż Chrystus według świadectwa Pisma jest przez Wcielenie obrazem Boga niewidzialnego. Następnie odróżnił naturę od osoby, wskazując, że ikony przedstawiają osobę Chrystusa a nie Jego naturę. Po trzecie, z platonizmu przejął rozróżnienia na obraz i archetyp, w myśl którego obraz istotowo różni się od swojego pierwowzoru<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Por. S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony...*, s. 13–14.

<sup>21</sup> Por. ibidem, s. 15. II Sobór Nicejski w anatematyzmach wyklucza jednak tych, którzy nie wyznają, że „naszego Boga można opisać pod względem Jego człowieczeństwa” (Sobór Nicejski II, *Anatematyzmy w sprawie świętych obrazów*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2005, s. 342–343). Natura Boska pozostaje zatem w swojej istocie niewidzialna, natomiast wyrażona (opisana) w ludzkiej naturze Chrystusa.

<sup>22</sup> Por. J.P. Strumiłowski, *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016, s. 153. II Sobór Nicejski używa terminu *περιγραπτόν*, który na język polski tłumaczymy najczęściej jako „możliwy do opisania”. Jednakże pole semantyczne i kontekst teologiczny (teologia wcielenia) sprawiają, że powinniśmy ten termin rozumieć w sensie przyjęcia formy materialnej (natury ludzkiej), wyrażającej i uobecniającej to, co niewyraźalne z samej natury (Bóstwo).

<sup>23</sup> Por. P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, tłum. M. Kowalska, Białystok 2001, s. 43–44.

<sup>24</sup> Por. M. Bielawski, *Oblicza ikony...*, s. 52.

Ten aspekt determinuje konkretny sposób percepcji ikony, zakładający wznoszenie się umysłu i serca od materialnego przedstawienia, poprzez prototyp przedstawiony (postać, która jest przedstawiona) do samego archetypu, którym jest sam niewidzialny Bóg<sup>25</sup>. To z kolei wskazuje na pewnego rodzaju odróżnienie ikony od sakramentów na płaszczyźnie ontologicznej. W tym miejscu natomiast warto zauważyć, że owo rozróżnienie ontologiczne pociągało za sobą rozróżnienie także w sferze kultu. Jan Damasceński na tej kanwie odróżnił akt adoracji (*latreia*), przynależny tylko Bogu, od aktu czci (*proskynesis*), którym mogą być otaczane obrazy ze względu na ich teologiczne zapośredniczenie w tajemnicy Wcielenia<sup>26</sup>. Warto również wspomnieć, że Sobór Trydencki, posługując się tą terminologią w *Dekrecie o Najświętszym Sakramencie Eucharystii* stwierdza co do postaci eucharystycznych, że należy się im najwyższy kult adoracji (*latreia*)<sup>27</sup>, co wynika wprost z substancjalnego charakteru tego sakramentu.

Niemniej, moc ikony i jej uprawomocnienie płynie z pewnego rodzaju archetypicznej i obrazowej (ikonicznej) obecności samego Chrystusa, a jej źródłem jest przywołana poprzez obraz twarz wcielonego Syna Bożego<sup>28</sup>. Stojąc przed ikoną stajemy przed obliczem Chrystusa, wchodząc niejako w relacje osobowe. Ponadto, stojąc przed ikoną, stajemy przed wcieloną Pięknem. Zarówno wizerunek osoby Chrystusa, jak i jego piękno, staje się obecne w ikonie, gdyż jest zakorzenione w archetypie Piękna Wcielonego Syna Bożego. Nie jest, co prawda powtórzeniem Jego bytu, gdyż żaden archetyp jako swego rodzaju realność nie podlega powtórzeniu, ale jest jego obrazem idealnym<sup>29</sup>.

Charakter i istotę tego uobecnienia bardzo dobrze wyraża palamińska teologia Boskich energii, która jest zwięźczeniem i szczytem wschodniej tradycji mistycznej. W swoim centralnym punkcie rozróżnia ona między absolutnie transcendentną i niepoznawalną istotą Boga, a Jego działaniem („boskimi energiami”). Dzięki temu rozróżnieniu tradycja wschodnia strzeże prawdy o absolutnej niepoznawalności Boga z jednoczesnym uwzględnieniem faktu Jego objawienia. W „boskich energiach”, które są immanentne względem stworzenia, ale jednocześnie, w których Bóg jest całkowicie obecny, Bóg wychodzi do świata i staje się w nim obecny i poznawalny. „Boskie energie” w ten sposób nie są częścią Boga, ale jako niestworzone, są Bogiem w Jego objawieniu, nie naruszając przy tym Jego istoty, co wyznacza i strzeże równowagę między teologią katafaticzną i apofaticzną. Owa zależność jest również podstawą teologii prze-

<sup>25</sup> W. Hryniewicz, *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2003, s. 276.

<sup>26</sup> Por. M. Bielawski, *Oblicza ikony...*, s. 52.

<sup>27</sup> Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, s. 450–451.

<sup>28</sup> C. Schönborn, *Człowiek i Chrystus na obraz Boga*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 10.

<sup>29</sup> Por. S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony: zarys dogmatyczny...*, s. 40.

bóstwienia. „Boskie energie”, czyli używając języka teologii zachodniej – łaśka, dokonują ontologicznej transformacji (przebóstwienia) człowieka<sup>30</sup>.

Jak zostało to już zasygnalizowane, palamianizm stanowi również podstawę teologii i mistyki ikony, co nie powinno dziwić, zważywszy, że teologia ta posiada estetyczny profil<sup>31</sup>. W tak ustawionym porządku, wdrażając teologię „boskich energii” na potrzeby interpretacji fenomenu ikony w jej sakramentalnym charakterze, zauważyć możemy, że piękno ikony, utożsamiane z jej światłem ma Boski wymiar (energia), ale nie jest ontologicznie z Bogiem tożsame, dlatego nie posiada charakteru bezwzględnie uświęcającego<sup>32</sup>. W hezychazmie zatem zjednoczenie, jakiego może dostąpić człowiek nie jest ani substancjalne, co prowadziłoby do panteizmu, ani hipostatyczne (co przynależy jedynie Chrystusowi), lecz energetyczne, podkreśliwszy raz jeszcze, że w energiach Bóg jest całkowicie obecny na sposób immanencji świata<sup>33</sup>. Tak pojęte zjednoczenie, będące skutkiem działania „boskich energii”, które stanowią podstawę teologicznego znaczenia ikony, wskazuje, że również charakter sakramentalny ikony nie może być utożsamiany z substancjalną partycypacją w niej elementu Boskiego. Ikona jest sakramentem o tyle, o ile stanowi stworzoną przestrzeń działania w niej immanentnych względem stworzenia, aczkolwiek niestworzonych „boskich energii”, co faktycznie odróżnia ją od kanonicznych sakramentów, ale w pełni też uprawomocnia nazywanie jej sakramentem w szerszym znaczeniu.

### **Natura sakramentalności ikonicznej w kontekście sakramentalności substancjalnej**

Powyższe ustalenia rodzą pytania o naturę partycypacji tego, co Boskie w ikonie. Z jednej bowiem strony teologia ikony zakłada działanie w niej „boskich energii”, które nie są istotowo tożsame z Bogiem, aczkolwiek są one działaniem Boga w świecie i to tak radykalnym, że możemy powiedzieć, że energie są Bogiem w stworzonej immanencji. Z drugiej rozróżnienie między archetypem (prototypem) i obrazem zabezpiecza przed zbyt radykalnym określaniem obecności prototypu w ikonie, kierując samo zagadnienie w stronę formy<sup>34</sup>.

Problem wiąże się z tym, że piękno w sztuce ikonicznej nie jest domeną jedynie zewnętrznej warstwy estetycznej, ale nierozzerwalnie związane jest z jej sensem. Sensem zaś ikony jest Bóg w swojej epifanii. Dlatego też ikona nie

<sup>30</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 29–30.

<sup>31</sup> Por. J.P. Strumiłowski, *Piękno zbawi świat?*, s. 142.

<sup>32</sup> Por. *ibidem*.

<sup>33</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 31.

<sup>34</sup> Por. J.J. Pelikan, *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600–1700)*, s. 132.

naśladuje zewnętrznego piękna, ale poprzez to, co zewnętrzne, stara się ujawniać piękno ukryte<sup>35</sup>.

Ten ścisły związek formy z istotą sprawił, że w ujęciu Konstantyna V „prawdziwy obraz”, chociaż pozostaje kopią oryginału, jest jednak tożsamy pod względem istoty z tym, co przedstawia, a więc jest współistotny. Samo to stwierdzenie ma ponadto swoje źródło w ortodoksyjnej teologii trynitarniej, która określa Syna jako doskonały obraz Ojca. Takie ujęcie budziło ogromny sprzeciw u ikonoklastów, którzy w żadnym wypadku nie chcieli się zgodzić na to, żeby uznać współistotność ikon z samym Chrystusem<sup>36</sup>. Przyjmując takie założenie (kategorii współistotności) uznać należy za ikonoklastami, że jedynym prawdziwym obrazem Chrystusa jest Eucharystia, która jest współistotna z Chrystusem i identyczna z Nim pod względem natury<sup>37</sup>. Jednakże zwolennicy ikon słusznie zauważyli, że nazywanie Eucharystii ikoną jest nieporozumieniem i zdradza odmienne rozumienie znaczenia kategorii obrazowości i podobieństwa. W Eucharystii oczywiście mamy realną obecność Chrystusa, przez co jest ona współistotna Chrystusowi, jednakże owa współistotność dokonuje się bez jakiegokolwiek podobieństwa<sup>38</sup>. W ikonie natomiast przeciwnie, nie mamy substancjalnej tożsamości, ale za to mamy widzialny obraz, który chociaż dla swojego istnienia wymaga materii, to jednak materia nie jest ani miejscem, ani warunkiem partycypacji substancjalnej, lecz jedynie umożliwia zaistnienie formy, która stanowi o podobieństwie z Pierwowzorem<sup>39</sup>. Ikona zatem opiera się nie na jedności substancjalnej, lecz na podobieństwie formalnym. Formalnie odnosi się ona do archetypu, posiadając jednakże odmienną od archetypu istotę i substancję<sup>40</sup>. Formalne podobieństwo bez współistotności substancjalnej powoduje zaś, że ikona umożliwia spotkanie z Chrystusem, które w żaden sposób nie powinno być lokalizowane w ikonie jako przedmiocie materialnym<sup>41</sup>.

Ujmowanie ikony jako obiektu, którego znaczenie wyznaczone jest przez formę a nie materię, sprawia, że pod względem materialnym jest ona „pusta”, tzn. ontologicznie, pod względem materialnym sprowadza się ona do sumy materiałów, z których została wykonana. Natomiast wiązanie jej znaczenia z formą i obrazowością (odniesieniem do prototypu) powoduje, jak zauważa Paul Evdokimov, że faktycznie może ona promieniować egzystencją archetypu, w której poprzez formalne odniesienie uczestniczy<sup>42</sup>. W pewnym sensie pozostaje

<sup>35</sup> I. Jazykowa, *Oto czynię wszystko nowe. Ikona w XX wieku*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2011, s. 116.

<sup>36</sup> Por. J.J. Pelikan, *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600–1700)*, s. 132.

<sup>37</sup> T. Łukaszuk, *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła...*, s. 183.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Por. S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony: zarys dogmatyczny...*, s. 77.

<sup>40</sup> J.J. Pelikan, *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600–1700)*, s. 144–145.

<sup>41</sup> Por. T. Łukaszuk, *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła...*, s. 184.

<sup>42</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony, teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 179.

staje w zgodzie z ustaleniami obrońców ikon, dotyczącymi konkluzji, że nie przedstawia ona natury, ale osobę, a ta osoba ma hipostatycznie zespolone dwie natury, więc formalne przedstawienie tej osoby determinuje promieniowanie egzystencji Chrystusa w Jego dwóch naturach. Zatem formalna partycypacja pierwowzoru w obrazie w jakiś sposób koresponduje z hipostatycznym zespoleniem natur w Chrystusie<sup>43</sup>. W Słowie wcielonym, człowieczeństwo hipostatycznie zespolone z Bóstwem powodowało, że widzialność Zbawiciela była uobecnieniem i objawieniem Bóstwa. W ikonie odniesienie do hipostazy Słowa wcielonego przywołuje całą Jego obecność. A sama ikona poprzez swoją formę, odzwierciedlającą egzystencję Chrystusa, wyzbywa się swojej własnej istoty, ale na mocy podobieństwa swoją formą tworzy przestrzeń partycypacji i promieniowania hipostazy Syna.

Zatem wiara w wartość ikon zasadza się na fakcie pewnego rodzaju obecności osoby przedstawianej w wizerunku. Nie jest to jednak obecność animistyczna ani substancjalna. Ikona jest pewnego rodzaju miejscem partycypacji (nie jest ona miejscem obecności, ale miejscem, poprzez które obecność działa), przez co w wizerunku dochodzi do pewnej fuzji i zjednoczenia z pierwowzorem<sup>44</sup>.

### Sakramentalność formalna

Powyższe sugestie, sformułowane pierwotnie przez Evdokimova, faktycznie pozwalają na określenie pewnego rodzaju sakramentalności ikony, przez odniesienie do formy. Wyjaśniając na czym może polegać sakramentalność, u podstaw której leży aspekt formalny, a nie substancjalny, należy podkreślić, że jak to zostało ustalone powyżej, nie chodzi tu o to, że forma (kształt/przedstawienie) niesie ze sobą istotową obecność Boga – to byłoby bałwochwalstwo. Sakramentalność formalna jest innej natury aniżeli sakramentalność substancjalna i nie dotyczy ontologicznej konstytucji kształtu postaci, która byłaby nośnikiem realnej obecności. Sakramentalność formalna dotyczy bardziej warunków przedstawienia postaci umożliwiających formalne otwarcie ontologiczne, które nie dokonuje się w samej ikonie, ale dzięki niej.

Taka możliwość, chociaż, jak zostało to wykazane, nie może być tożsama z sakramentalnością eucharystyczną, gdyż po prostu jej nie dosięga, to jednak wydaje się do niej zmierzać i ją zakładać. Sakramentalność ikony znajduje się jakby w połowie drogi między epifanią sakramentalnością stworzenia, związaną z Wcieleniem oraz w pełni we Wcieleniu uobecnioną i wyrażoną, a sakra-

<sup>43</sup> Ibidem, s. 178.

<sup>44</sup> Por. D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, tłum. E. Klekot, Kraków 2005, s. 29–30.

mentalnością Ciała i Krwi Pańskiej. We Wcieleniu bowiem materia została przyjęta przez Boga, a w Eucharystii została przemieniona w Ciało i Krew. Zatem we Wcieleniu i Eucharystii, materia przeniknięta Duchem osiąga swój cel. Zachowuje ona oczywiście swoje właściwości (wygląd i cechy), ale jednocześnie zostaje ona w swoich elementach konstytutywnych przemieniona, oddając swoją przestrzeń i czas temu co transprzestrzenne i wieczne<sup>45</sup>, co czyni materię i formę zdolną do wyrażenia i włączenia się w przestrzeń sakramentalną i ikoniczną. Z tego względu wydaje się właściwe poszukiwanie elementów jej sakramentalności w elementach formalnych.

Jednak samo wiązanie idei sakramentalności z formą może rodzić spory w tym zakresie. Forma bowiem w kontekście partycypacji jednej rzeczywistości w drugiej, bardziej niż z sakramentalnością kojarzy się z kategorią symboliczności. Idea sakramentalności natomiast przewyższa ideę symboliczności, gdyż nie dotyczy zewnętrznego odniesienia, ale wewnętrznego, ideowego związku dotykającego istoty rzeczy.

Symbol jest takim elementem, który ukazując to, co widzialne, wkracza w sferę niewidzialną, co sprawia, że przez to, co zmysłowe, możemy poznać to, co intelektualno-duchowe. W takim sensie symbol jest w sposób naturalny związany z tym, co religijne i z tym, co estetyczne<sup>46</sup>. Ponadto symboliczność związana jest z faktem pewnego rodzaju uobecnienia, co wiąże ją z ideą sakramentalności. Symbol nie tylko odnosi do rzeczywistości odrębnej, ale w pewnym sensie niewidzialną rzeczywistość uobecnia w swojej widzialności<sup>47</sup>. Różnica między symbolicznością a sakramentalnością wydaje się jednak dotyczyć dwóch poziomów. Po pierwsze jest to poziom ontologiczny. Obecność sakramentalna jest bardziej radykalna. Dokumenty Kościoła mówią o „rzeczywistej” i substancjalnej obecności w sakramentach, podczas gdy obecność symboliczna jest partycypacją pewnego rodzaju niewidzialnej idei w tym, co widzialne. Po drugie uobecnienie symboliczne wiąże się bezpośrednio z widzialnym znakiem w taki sposób, że jego widzialność jest już samym uobecnieniem niewidzialnej idei, podczas gdy znak sakramentalny sam przez się stanowi zaledwie warunek zaistnienia sakramentu, a nie jego fakt, bowiem rzeczywistość uobecnianą w znaku, w samej naturze znaku nie może się zmieścić.

<sup>45</sup> Por. M. Quenot, *Ikona i kosmos. Inne spojrzenie na dzieło stworzenia*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2007, s. 120.

<sup>46</sup> M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2011, s. 111–114.

<sup>47</sup> T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013, s. 55. W takim sensie symboliczna jest nie tylko sztuka, ale całe stworzenie jest naznaczone wymiarem symbolicznym ze względu na fakt epifanijności. Już starożytna tradycja daje świadectwo temu, że świat duchowy manifestuje się w świecie widzialnym (por. Maximi Confessoris, *Mystagogie*, Paris 1857, PG 91, n. 2, 669.), co sprawia, że całe stworzenie jest quasi-sakramentalne.

Różnica w partycypacji i uobecnianiu tego, co niewidzialne w tym, co widzialne między symbolem a sakramentem jest zatem taka, że symbol uobecnia ową rzeczywistość w zewnętrzności swojej formy, przez co uobecnienie to nie ma tak radykalnego charakteru jak uobecnienie sakramentalne, które dotyczy istoty, a którego forma jest nie istotą, ale warunkiem.

Jeżeli jednak chodzi o estetykę ikony, to nie można traktować jej formalnego wymiaru jako niezwiązanego z jej istotą. Poważnym błędem jest zredukowanie kontemplacji ikony jedynie do zewnętrznego aspektu estetycznego, gdyż faktycznie w liniach i barwach ikony, czyli w jej formalnych elementach estetycznych zawarte jest piękno ideowe<sup>48</sup>. W ikonie elementy estetyczny i treściowy (wyrażający ideę) są ze sobą nierozzerwalnie związane tak, że oddzielenie formy od treści jest nieporozumieniem. Dlatego też, chociaż jak w każdym rodzaju sztuki o pięknie świadczy doskonałość formalna ikony, to jednocześnie możemy powiedzieć, że nadrzędnym elementem czyniącym ikonę piękną jest prawda dogmatyczna w niej zawarta<sup>49</sup>, przez co przekracza ona znaczenie symbolu.

### Elementy formalne tworzące sakramentalność otwartą

Osadzenie sakramentalności ikony na tak rozumianej teologii nie daje jej możliwości uobecniania substancjalnego rzeczywistości transcendentnej, ale umożliwia zaistnienie quasi-sakramentalności materialno-formalnej. W niniejszym artykule koncentruję się na formalnym aspekcie czyniącym ikonę zdolną do uobecniania rzeczywistości transcendentnej. Niemniej ze względu na osadzenie całej narracji teologicznej w kontekście klasycznej ontologii arystotelesowsko-tomistycznej, która w swoim hylemorficznym rdzeniu nie zakłada rzeczywistości, a jedynie metodologiczną odrębność materii i formy, oddając sprawiedliwość wierności przyjętemu schematowi, podkreślić należy, że również pod względem materialnym ikona wskazuje na sakramentalno-teologiczny wymiar dzieła. Stosowane w ikonie materiały mineralne (pigmenty naturalnego pochodzenia i złoto), roślinne (drewno, płótno, oliwa, wosk) i organiczne (żółtko jajek, klej ze skóry królika, żelatyna) stanowią pierwociny świata stworzonego, które ofiarowane Stwórcy, zostają przez Niego przyjęte i odkupione, co swój najwyższy wyraz odnajduje w samym Wcieleniu. W ten sposób ikona utworzona z elementów tego świata zaprasza do jego przekroczenia, a materia

<sup>48</sup> Por. E.N. Trubeckoj, *Kolorowa kontemplacja: trzy szkice o ikonie ruskiej*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1998, s. 33.

<sup>49</sup> Por. P. Evdokimov, *Prawosławna wizja teologii moralnej. Bóg w życiu ludzi*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 158.

nie zostaje ubóstwiona, ale staje się miejscem odniesienia do świata niematerialnego<sup>50</sup>.

Materialny element współistnieje w ikonie, jak zresztą w każdym bycie z elementem formalnym. Z tego względu ikona nie jest (i nawet nie może być przy tak zdefiniowanej materii) obrazem rzeczywistości ziemskiej, ale jest prao obrazem świata przyszłego i już przemienionego<sup>51</sup>. Z tą jej podstawową funkcją wiąże się jej estetyka. Elementy formalne ikony starają się jak najlepiej wyrazić rzeczywistość świata przyszłego, przemienionego i zbawionego, choć jednocześnie w idei ikony dostrzegamy negację, a nawet sprzeciw wobec zabiegów formalnych wykorzystywanych w sztuce iluzorycznej, której celem jest jak najwierniejsze przedstawienie świata doczesnego<sup>52</sup>.

Cały proces pisania ikony jest podporządkowany głównemu jej przesłaniu. Służy temu odpowiedni kształt deski. Podobrazie do pisania zazwyczaj posiada wgłębienie stanowiące pole, na którym pisze się ikonę. To pole zwane arką wskazuje, że przedstawienie, które w niej się znajduje jest pewnego rodzaju relikwią. Układ ten jest jakby ramą okalającą treść, co upodabnia ikonę do okna<sup>53</sup>.

Złote tło jest symbolem światła i Boskości. Tło na ikonie wykonuje się na samym początku, co sprawia, że powstająca ikona już w czasie pisania osadzona jest w przestrzeni *sacrum*<sup>54</sup>.

Zamierzonym zabiegiem jest trójwymiarowość. Ikonopisarze świadomie rezygnują z perspektywy, gdyż iluzoryczność nie licuje z wizerunkami ikony, które mają wyrażać nieskazitelną czystość. Ponadto świat trójwymiarowy (świat czasoprzestrzenny) jest światem stworzonym i przemijającym, a ikona jest przedstawieniem tego, co wieczne<sup>55</sup>. Dodatkowo ową wieczność podkreśla w ikonie brak dynamizmu i ekspresji uczuć. Ten zabieg estetyczny, podobnie jak w przypadku porzucenia trójwymiarowości, nie wynika z nieumiejętności artystycznych, ale z założeń teologicznych. Postacie na ikonach przedstawione są w stabilnych i pozbawionych dynamizmu pozach ze względu na pragnienie wyrażenia rzeczywistości, która jest niezmienna i pozaczasowa<sup>56</sup>. Z tych samych względów mimika twarzy ograniczona jest do minimum. Miłość Boża w swoim ogromie nie mieści się bowiem w żadnym ludzkim, emocjonalnym wyrazie, który byłby zaledwie cząstkowym jej obja-

<sup>50</sup> Por. M. Quenot, *Ikona i kosmos...*, s. 75–77.

<sup>51</sup> Por. E.N. Trubeckoj, *Kolorowa kontemplacja...*, s. 13.

<sup>52</sup> P. Evdokimov, *Życie duchowe w mieście*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2011, s. 183–185; T. Špidlik, M.I. Rupnik, *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, tłum. K. Stopa, Kraków 2010, s. 41–43.

<sup>53</sup> Por. P.A. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, tłum. Z. Podgórzec, Warszawa 1981, s. 185.

<sup>54</sup> T. Špidlik, M.I. Rupnik, *Teologia pastoralna...*, s. 43.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 42–43.

<sup>56</sup> Por. E.N. Trubeckoj, *Kolorowa kontemplacja...*, s. 15.

wieniem<sup>57</sup>. Miłość Boga jest po prostu większa niż jakiegokolwiek uniesienie ludzkiego serca.

Także kolory w ikonie mają określoną symbolikę. Nie służą do wiernego odwzorowywania natury. Jaskrawe barwy mają oddać głęboki mistycyzm przenikający postacie i elementy tła<sup>58</sup>, co wyrażać ma fakt, że wszystko w ikonie przeniknięte jest Bogiem.

W tym miejscu warto jeszcze raz zauważyć, że mistycyzm ikony to wyraz odsunięcia się od tego, co rzeczywiste i stworzone. I chociaż rodzi się z wcielenia i wyrasta z miejsca spotkania człowieka z Bogiem, jej forma i przekazywanie treści zmierzają ku transcendencji. Zdumiewające jest to, że poniekąd partrycypując w wydarzeniu Wcielenia, w swoim dążeniu jest ona faktycznie już niejako wniebowstąpieniem, poprzez ukazanie stworzonej formy jako przebóstwionej.

Jak zatem widać, elementy formalne ikony są silnym świadectwem tego, że przedstawienie ikoniczne, aczkolwiek wyrasta ze stworzenia i zaczyna od przedstawienia świata stworzonego, to jednak ten świat przekracza i ukierunkowuje na transcendencję.

Ikonografia to realne spotkanie dwóch światów i wymiarów istnienia. Z jednej strony ukazuje ona nadprzyrodzony świat wieczny, a z drugiej jednak ten świat jest osadzony jeszcze w kontekście świata doczesnego<sup>59</sup>, co wynika z fundamentalnego faktu Wcielenia, który jest paradygmatem Objawienia i wszelkiego ukazywania się i poznania Boga. Ten podwójny porządek jest realizowany w ikonie dzięki temu, że ikonografowie posiadli zarówno zdolność kontemplacji świata stworzonego i jego zewnętrznej, doczesnej formy, jak i zdolność wewnętrznej kontemplacji świata łaski. Ta podwójna kontemplacja znajduje swoje odzwierciedlenie w twórczości ikonicznej<sup>60</sup>, co jest podstawą również jej sakramentalności.

W ikonie przestrzeń zostaje złamana, stając się nieskończoną metaprze-strzenią. Czas teraźniejszy spleta się z przeszłością i przyszłością w nieustannym Boskim „teraz”, otwierając doczesność na nieskończoność<sup>61</sup>. Poświadcza to forma, w której znajdujemy elementy pozwalające spojrzeć z tego świata na świat przyszły. Te elementy jednak nie stanowią pełnej panoramy środków formalnych otwierających doczesność na transcendencję. Wśród figur formalnych ikony, istnieją bowiem również takie, które wskazują na przeciwny kierunek

<sup>57</sup> Por. H. Belting, *Obraz i kult: historia obrazu przed epoką sztuki*, tłum. T. Zatorski, Gdańsk 2010, s. 299.

<sup>58</sup> Por. K. Matwiejuk, *Ikona-okno ku Transcendencji*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 2011, t. 13, s. 142.

<sup>59</sup> Por. E.N. Trubeckoj, *Kolorowa kontemplacja...*, s. 34.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 38.

<sup>61</sup> Por. M. Quenot, *Ikona i kosmos...*, s. 111.

współprzenikania transcendencji i immanencji, co dopiero w zestawieniu z pierwszym stanowi o sakramentalności właściwej dla ikony. Otóż forma ikony zdradza również, że poprzez nią niejako sam przedstawiony archetyp spogląda na świat doczesny, a nade wszystko na stojącego przed ikoną i kontemplującego ją człowieka. O tym kierunku ikonicznej komunikacji mówią już nie tyle i nie tylko poszczególne elementy, ale sam rdzeń ikony i przestrzeń, w której przedstawienie ikoniczne jest zanurzone.

Pierwszą przesłanką formalną jest obecne w każdej ikonie i konstytutywne dla niej niezmiennie i przenikające spojrzenie, które z ikony nieustannie wpatruje się w człowieka. Na ikonach zasadą jest, że postać przedstawiona ukazywana jest od frontu (nigdy od tyłu lub z profilu), co wzmacnia aspekt komunikacyjny między przedstawionym archetypem a osobą kontemplującą ikonę<sup>62</sup>.

Drugą przesłanką jest odwrócona perspektywa, która nie stanowi jedynie elementu estetyki, ale tworzy jej architektoniczną przestrzeń. Tak zdefiniowana perspektywa radykalnie odróżnia ikony od malarstwa zachodnioeuropejskiego. Podczas gdy w iluzorycznym malarstwie zachodnim perspektywa zbieżna umiejscawia centrum obrazu w samym obrazie, to w ikonie perspektywa odwrócona sprawia, że wszystkie linie ikony krzyżują się i koncentrują na kontemplującym ją człowieku<sup>63</sup>. Rodzi to wrażenie, że rzeczywistość Boska przedstawiona na ikonie jest skupiona na człowieku kontemplującym i niejako poprzez ikonę staje się obecna w doświadczeniu kontemplującego ikonę. Jest to istotna przesłanka pozwalająca określić sakramentalny charakter ikony. Ponadto tak zdefiniowana forma sprawia, że przedstawienie ikoniczne (a więc również jego teologiczna treść) nabiera charakteru otwartego. Treść zespolona z formą jawi się nie jako uobecniona w prosty sposób w ikonie, ale jako otwarta na rzeczywistość przekraczającą ikonę.

## Wnioski

Fenomen ikony polega na tym, że łączy ona w sobie doczesność z wiecznością. Z jednej strony bowiem wyrasta z teologii Wcielenia (co stanowi kierunek zstępowania świata Boskiego do świata ludzkiego), a z drugiej, samo przedstawienie ikoniczne, jako związane ze sceną Przemienienia, wskazuje na cel eschatologiczny (co znajduje wyraz w estetyce formalnych aspektów ikony). To napięcie sprawia, że ikona sama w sobie jest „terminem środkowym” pomiędzy wcieleniem i eschatonem<sup>64</sup>. Na kanwie takiego rozumienia ikony, ukazującego ją

<sup>62</sup> E.N. Trubeckoj, *Kolorowa kontemplacja...*, s. 14.

<sup>63</sup> Por. T. Špidlik, M. I. Rupnik, *Teologia pastoralna...*, s. 42–43.

<sup>64</sup> C. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 151.

jako ontologiczne okno, Paul Evdokimov twierdzi, że piękno, z którym mamy do czynienia w ikonie jest pięknem nie z tego świata, lecz jest już pewną antycypacją paruzji dającą doświadczenie bardzo konkretnej bliskości piękna Boskiego<sup>65</sup>.

Określenie ikony mianem okna (które wyznacza również rozumienie jej sakramentalnego charakteru) zawiera w sobie kilka aspektów przybliżających do uchwycenia jej sensu ontycznego. Po pierwsze, okno sugeruje pewną celowość. Przez okno wygląda się na zewnątrz, czyli spogląda się ku transcendencji, co podkreśla estetyka. Okno jako takie daje wgląd w inną rzeczywistość, łączy dwa światy, ale jednocześnie je oddziela. Ta analogia przestrzega przed substancjalnym rozumieniem sakramentalności ikony. Po wtóre, przez okno wpada światło, lecz samo okno nie jest źródłem światła, ale tylko pozwala by światło z zewnątrz rozjaśniło wnętrze<sup>66</sup>. Ta właściwość również znajduje odzwierciedlenie formalne w ikonie, powstrzymując przed zbyt radykalnym pojmowaniem uobecnienia świata transcendentnego poprzez ikonę, a jednocześnie wyznaczając zapośredniczony w ikonie zwrot w komunikacji z Bogiem.

Rozumiane w ten sposób uobecnianie rzeczywistości Boskiej w ikonie nie ma jedynie subiektywistycznego charakteru. Nie polega ono co prawda na tym, że patrząc na ikonę, postać archetypu staje się obecna w ikonie (substancjalnie), ale też jej wartość nie tkwi w tym, że owa obecność istnieje jedynie w świadomości patrzącego. Ikona, z teologicznego punktu widzenia, jest miejscem, poprzez które samo „niewidzialne” spogląda na patrzącego, inicjując jego ruch i zmianę, dzięki czemu kontakt z transcendencją w obliczu ikony staje się możliwy<sup>67</sup>. Ponadto inicjatorem kontaktu człowieka z Bogiem, z teologicznego punktu widzenia, zawsze jest Bóg.

Natomiast owe dwa kierunki komunikacji wyznaczone przez elementy formalne ikony sprawiają, że ikona jest unikatowym miejscem, w którym spotykają się i wzajemnie przenikają dwa światy: widzialny i niewidzialny<sup>68</sup>, co wydaje się w pełni uzasadniać określanie ikony mianem „sakramentu” oraz tłumaczy, że teologia zapisana na ikonicznej desce w ujęciu całościowym ma charakter pewnego rodzaju otwarcia na transcendencję.

## Bibliografia

Belting H., *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, tłum. T. Zatorski, Gdańsk 2010.  
Besson É., *La dimension juridique des sacrements*, Roma 2004.

<sup>65</sup> Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony, teologia piękna...*, s. 82.

<sup>66</sup> J. Dobieszewski, *Okno ku wieczności – symbolika ikony*, w: *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010, s. 33–37.

<sup>67</sup> Por. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 42.

<sup>68</sup> Por. B. Dąb-Kalinowska, *Ikony i obrazy*, Warszawa 2000, s. 36–37.

- Bielawski M., *Oblicza ikony*, Kraków 2006.
- Bułgakow S., *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002.
- Dąb-Kalinowska B., *Ikony i obrazy*, Warszawa 2000.
- Dobieszewski J., *Okno ku wieczności – symbolika ikony*, w: *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010, s. 29–40.
- Dzidek T., *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003.
- Evdokimov P., *Prawosławna wizja teologii moralnej. Bóg w życiu ludzi*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012.
- Evdokimov P., *Szalona miłość Boga*, tłum. M. Kowalska, Białystok 2001.
- Evdokimov P., *Sztuka ikony, teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999.
- Evdokimov P., *Życie duchowe w mieście*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2011.
- Florenski P. A., *Ikostas i inne szkice*, tłum. Z. Podgórzec, Warszawa 1981.
- Freedberg D., *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, tłum. E. Klekot, Kraków 2005.
- Hryniewicz W., *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2003.
- Jazykowa I., *Świat ikony*, Warszawa 1998.
- Jazykowa I., *Oto czynię wszystko nowe. Ikona w XX wieku*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2011.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, 1992, wyd. pol. Pallottinum <sup>2</sup>2002.
- Leon XIII, *List „Apostolicae curae et caritatis”*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 308–311.
- Lurker M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2011.
- Łukaszuk T., *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Kraków 2008.
- Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
- Matwiejuk K., *Ikona-okno ku Transcendencji*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 2011, t. 13, s. 136–156.
- Maximi Confessoris, *Mystagogie*, Paris 1857, PG 91.
- McGonigle T.D., *Mystery*, w: *The New dictionary of Catholic spirituality*, red. M. Downey, Collegeville-Minnesota 1993, s. 677–681.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007.
- Pelikan J.J., *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600–1700)*, tłum. M. Piątek, Kraków 2009.
- Quenot M., *Ikona i kosmos. Inne spojrzenie na dzieło stworzenia*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2007.
- Schönborn C., *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.
- Schönborn C., *Człowiek i Chrystus na obraz Boga*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008.
- Sobór Nicejski II, *Anatematyczny w sprawie świętych obrazów*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2005, s. 342–343.
- Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2003, s. 444–455.
- Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2003, s. 356–365.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 104–166.
- Sobór we Florencji, *Bulla unii z Ormianami (Exultate Deo)*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski*, t. 3, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, R.-P. Ritter, W. Sowa, Kraków 2004, s. 492–543.
- Śpidlik T., Rupnik M.I., *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, tłum. K. Stopa, Kraków 2010.

Strumiłowski J.P., *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016.

Testa B., *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1998.

Trubeckoj E.N., *Kolorowa kontemplacja. Trzy szkice o ikonie ruskiej*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1998.

Uspienski L., *Teologia ikony*, tłum. M. Żurawska, Poznań 1993.

### **“Sacramentality” of icon as an example of an open theology**

**Summary:** Nowadays, the theological literature says more and more often about the “sacramentality” of icon. Obviously, this term does not intend to make equal the iconic art and the seven canonical sacraments, but suggests that this specific kind of art can somehow, in its domain, make present or participate in the God’s reality. However, the way of participation of the supernatural element has not so radical substantial character, as it is in the case of the Eucharist or of the other sacraments.

The form constitutes the realm of the iconic art (as of the other arts). That is why one should assume that the elements of the “sacramentality” of this art may be found in its formal (aesthetic) aspect. Moreover, the icon’s formal aspect is very strongly harmonized with its very content, therefore the theology represented by icon should similarly be characterized by some openness to transcendence.

**Key words:** icon, aesthetic, form, sacrament, theology of beauty, iconoclasm.

**Ks. Paweł Rabczyński**

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## HISTORIA SACRA A HISTORIA PROFANA. SZKIC Z TEOLOGII HISTORII

**Streszczenie:** Dwudziesty wiek przyniósł niezwykle ożywienie zainteresowań historią. Widoczne jest zjawisko odnowienia zmysłu historycznego w różnych dziedzinach nauki i kultury. Historia zbawienia (*historia sacra*) koincyduje z historią świecką, uniwersalną, powszechną (*historia profana*). Fakt koekstensywności *historia sacra* i *historia profana* jest konsekwencją porządku Wcielenia. Nie znaczy to, że należy utożsamiać historię zbawienia z historią czysto ludzką, uniwersalną. Bóg wykorzystuje splot konkretnych wydarzeń historii ogólnej dla objawienia siebie, swej woli i swych planów. Historia uniwersalna jest nie tylko płaszczyzną, na której dokonuje się Objawienie i zbawienie, ale stanowi także *medium demonstrationis* Objawienia. Bóg bowiem objawił się w historii i przez historię, przez konkretne wydarzenia i słowa. Wykorzystał zwyczajny bieg historii powszechnej dla nadania jej faktom ściśle określonego znaczenia. W ten sposób zmanifestował również swą obecność w świecie. Jezus Chrystus – Wcielony Bóg jest nie tylko początkiem, centrum i wypełnieniem *historia sacra*, ale również *historia profana*.

**Słowa kluczowe:** teologia historii, Wcielenie, *historia sacra*, *historia profana*.

Wybitny hiszpański teolog, dominikanin Melchior Cano, w swym wiekopomnym dziele *De locis theologicis* (1562) opisał dziesięć podstawowych „miejsc” poznania teologicznego. Jako ostatnie wymienia historię, rozumianą jako dzieje człowieka, spisane przez wiarygodnych autorów. W ten sposób zwrócił uwagę współczesnym sobie przedstawicielom scholastyki, skoncentrowanym na teologii esencjalnej, spekulatywnej i dedukcyjnej, na potrzebę uwzględnienia w teologii struktur czasowych, zmiennych i przemijających, nie tylko jako kontekstu dociekań, lecz także jako pełnoprawnego źródła teologicznego poznania<sup>1</sup>.

Adres/Address: ks. dr Paweł Rabczyński, Wydział Teologii UWM w Olsztynie,  
e-mail: pawel.rabczynski@uwm.edu.pl

<sup>1</sup> M. Cano, *O źródłach teologii*, tłum. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2016, s. 11. Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków 2012, s. 27; S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, s. 119–121.

Cano, nieco z przekąsem, uzasadnia konieczność i użyteczność badań historycznych dla teologii w następujący sposób:

Wszyscy bowiem uczeni mężowie zgadzają się, że zgoła nieokrzesani są ci teologowie, w których opracowaniach historia jest niema. Mnie zaiste nie tylko Teolog, lecz nikt w ogóle nie wydaje się wystarczająco uczony, komu rzeczy ongiś zaistniałe są nieznanne. Historia bowiem wiele nam dostarcza ze swoich skarbców, czego gdybyśmy byli pozbawieni, zarówno w Teologii, jak i każdej niemal innej dziedzinie często znajdziemy się biedni oraz nieuczni. Skoro zaś wiadomo, że czasem zawias rozprawy Teologicznej obraca się w ongiś rozpatrywanej sprawie, któż zaprzeczy, iż niekiedy także w rozprawie scholastycznej trzeba z rocznikowych zapisów wskrzeszać sławnych świadków prawdy? [...] Z pewnością jak bardzo Teolog potrzebuje znajomości historii, obfitym dowodem są ci, którzy popadli w rozmaite błędy przez jej nieznamość<sup>2</sup>.

W niniejszym artykule podjęta zostanie problematyka stosunkowo nowego obszaru badań teologicznych – teologii historii. Autor przedstawi najpierw samo pojęcie historii, rozumianej jako dzieje rozgrywające się w porządku czasowym i personalistycznym, a następnie ukaze możliwość interpretacji wydarzeń historycznych w świetle Bożego Objawienia. W ten sposób historia zostanie ujęta jako swoiste miejsce teologiczne. W toku dalszych rozważań zostaną przedstawione podstawy teologii historii oraz koincydencja i koekstensywność *historia sacra* i *historia profana*. Całość zostanie zamknięta krótką refleksją na temat powszechności problemu historyczności w teologii.

## 1. Termin „historia”

Zjawisko odnowienia zmysłu historycznego jest obecne w różnych dziedzinach nauki i kultury. Znany i ceniony historyk, bibliotekarz i bibliograf R. Gustaw twierdzi, że myślenie historyczne stało się cechą umysłowości współczesnego człowieka<sup>3</sup>. Przyczyn tego zjawiska upatruje głównie w sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek po II wojnie światowej. To tragiczne doświadczenie na nowo uwydatniło pytania o sens dziejów, istotę dziania się i cel ludzkości. Oprócz tej głównej przyczyny współczesnych zainteresowań historią, wymienia również zmiany polityczne, ustrojowo-społeczne, postęp techniczny, prowadzący do powstania tzw. cywilizacji technicznej, przemiany w dziedzinie gospodar-

<sup>2</sup> M. Cano, *O źródłach teologii*, s. 422.

<sup>3</sup> R. Gustaw, *Pojęcie i charakter historii Kościoła*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Poznań 1964, s. 375. Zob. także M. Rusecki, *Uwagi o metodzie historycznej w apologetyce*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” R. 23, 1976, z. 2, s. 40.

czej i kulturowej<sup>4</sup>. Niewątpliwie trzeba zgodzić się z tym poglądem wpływającym ze wspólnego doświadczenia ludzkiego, a jednocześnie podkreślić trudności metodologiczne związane z rozwojem nauki w dziedzinie badań historycznych<sup>5</sup>.

Termin „historia”, wywodzący się z języka greckiego (ιστορία) oznacza badanie, opis, wiedzę, ludzkie dzianie się, rozumiane jako procesy dziejowe, ale także przedmiot badawczy historyka, ostatecznie – naukę humanistyczną badającą dzieje<sup>6</sup>. Przedmiotem historii jako nauki są proste fakty, czyny, wydarzenia, działania, dokonania, ale również obiektywizacje ludzkie zrealizowane w świecie realnym, materialnym i duchowym, mające znaczenie dla człowieka, a także procesy historyczne, będące splotem i rezultatem następstw ludzkich poczynań. Historia bada zmienny, dynamiczny, jednorazowy, niepowtarzalny w czasie wymiar rzeczywistości. Na podstawie powyższych określeń można wnioskować, że historia jako taka nie jest bytem w sobie, lecz przejawem bytu istniejącego w czasie i przestrzeni. Przyjęcie tego faktu tłumaczy i czyni wewnętrznie spójnym przedmiot historii, który stanowią nie tylko wydarzenia z przeszłości jednostkowe lub społeczne, lecz – ujmując całościowo za Czesławem S. Bartnikiem – istnienie osoby ludzkiej, indywidualnej i zbiorowej, w swym dzianiu się w czasie i przestrzeni<sup>7</sup>.

Współcześnie coraz częściej uprawia się historię na sposób genetyczny. Historyk nie poprzestaje na pytaniach: jak było, co się wydarzyło, gdzie i kiedy się stało, lecz szuka odpowiedzi na pytanie: jak się stawało to, co minęło<sup>8</sup>. Punktem wyjścia jego działań jest zawsze określona wizja świata, dziejów, człowieka, to, co potocznie nazywamy światopoglądem<sup>9</sup>. Jego praca nie ogranicza się więc do gromadzenia faktów, ustalenia ich związku chronologiczno-geograficznego, ale obejmuje także badanie związków wewnętrznych między wydarzeniami, określanie przyczyn i skutków zdarzeń. Na każdym etapie badań historycznych mamy do czynienia z subiektywnym wpływem historyka na stan wiedzy. Kształtuje on, w pewnym sensie, na nowo rzeczywistość histo-

<sup>4</sup> R. Gustaw, *Pojęcie i charakter*, s. 376.

<sup>5</sup> Różnorodność metodologiczną ukazuje także J. Topolski wyróżniając pragmatyczną, apragmatyczną i przedmiotową metodologię historii. Zob. *Metodologia historii*, Warszawa <sup>2</sup>1973, s. 32–39, 193–595.

<sup>6</sup> Zob. Cz.S. Bartnik, *Historia i myśl*, Lublin 1995, s. 9–11. Zob. także R. Gustaw, *Pojęcie i charakter*, s. 377–381; B. Miśkiewicz, *Wstęp do badań historycznych*, Warszawa 1968, s. 79–80; M. Rusecki, *Uwagi o metodzie*, s. 40–41; J. Topolski, *Wprowadzenie do historii*, Poznań 1998, s. 10–12.

<sup>7</sup> Cz.S. Bartnik, *Historia. I. Natura*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 938–940; idem, *Historia i myśl*, s. 45; idem, *Poznanie historyczne w teologii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1972, z. 2, s. 153. Zob. także M. Rusecki, *Uwagi o metodzie*, s. 42–43; R. Fisichella, *Histoire. A. Conscience historique*, w: *Dictionnaire de théologie fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Montréal–Paris 1992, s. 533–534.

<sup>8</sup> R. Gustaw, *Pojęcie i charakter*, s. 380.

<sup>9</sup> Zob. J. Maternicki, *Historia. III. Dziedzina wiedzy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 943–944.

ryczną<sup>10</sup>. Nie jest to jednak fałszowanie obrazu, lecz nieuniknione ubogacenie przedmiotu badań indywidualnym odczytywaniem dziejów. Pozytywistyczny model historii, bazujący na faktografii, ustępuje dziś ujęciom personalistycznym, które korzystają z wyników badań socjologii, psychologii, antropologii, a nawet teologii. Historia jawi się tu jako nauka interpretatywna i kontekstualna, wrażliwa na dynamizm procesów dziejowych<sup>11</sup>.

W związku z podkreśleniem historyczności jako ważnego komponentu metody teologicznej<sup>12</sup>, współcześnie można zaobserwować duże zainteresowanie teologią historii. Zmierza ono do stworzenia systematycznej i pełnej wizji całego świata stworzonego w jego aspekcie rozwojowo-historycznym.

## 2. Określenie teologii historii

Terminu „teologia historii” (*Theologie der Geschichte*) użył po raz pierwszy niemiecki teoretyk historii Jahan Gustaw Droysen (1808–1884) w dwutomowym dziele *Geschichte des Hellenismus* (Hamburg 1843). Jako odrębna dyscyplina teologiczna zaczęła się kształtować po 1925 r., choć jej elementy możemy dostrzec już u św. Pawła, św. Justyna, św. Ireneusza, Euzebiusza z Cezarei, św. Klemensa Aleksandryjskiego, Tertuliana, Orygenesza, św. Augustyna<sup>13</sup>. Współcześnie teologią historii zajmują się m.in.: Cz.S. Bartnik (*Historia i myśl*, Lublin 1995; *Teologia historii*, Lublin 1999); M. Kowalczyk (*U początków teologii historii w Polsce*, Lublin 2008); K.A. Parzych-Blakiewicz (*Teologia historiozbawcza w dogmatyce polskiej XX wieku*, Olsztyn 2010); H.U. von Balthasar (*Théologie de l'histoire*, Paris 1955); E. Biser (*Erkenne dich in Mir*, Einsiedeln 1955); O. Cullmann (*Christ et le temps*, Paris 1966); J. Daniélou (*Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1963); K. Löwith (*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Stuttgart 1953); H.-I. Marrou (*Théologie de l'histoire*, Paris 1968); R. Niebuhr (*Faith and History*, New York 1949); W. Pannenberg (*Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961); H. Schlier (*Die Zeit der Kirche*, Fribourg 1955)<sup>14</sup>. Jak słusznie podkreśla Cz.S. Bartnik, teologia historii, interpretuje historię w świetle Objawienia i rzuca nowe światło na rozumienie całej rzeczywistości chrześcijaństwa<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> M. Rusecki, *Uwagi o metodzie*, s. 44.

<sup>11</sup> Zob. P. Rabczyński, *Znaki czasów według Marie-Dominique Chenu*, Olsztyn 2007, s. 101–102.

<sup>12</sup> Zob. J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, Kraków 2006, s. 227–232.

<sup>13</sup> Zob. ibidem, s. 223.

<sup>14</sup> Zob. R. Fisichella, *Théologie de l'histoire*, w: *Dictionnaire de théologie fondamentale*, red. R. La-tourelle, R. Fisichella, Montréal–Paris 1992, s. 539–544.

<sup>15</sup> Zob. Cz.S. Bartnik, *Teologia historii*, Lublin 1999, s. 60.

Zdaniem M.-D. Chenu, dopiero w perspektywie teologii historii chrześcijaństwo może być rozumiane jako ekonomia w czasie, jako historia zbawienia, a nie jako jedna z ideologii<sup>16</sup>. Warto w tym miejscu podkreślić za Walterem Kasperem, że historia zbawienia tworzy się w historycznym dialogu Boga z człowiekiem. Nie jest obiektywną, zdeterminowaną, rozgrywającą się ponad ludźmi historią, lecz dzieje się zawsze poprzez historyczne ryzyko wiary człowieka<sup>17</sup>. Jak podkreśla Karl Rahner, historyczność, obok światowości i czasowości, to ważny aspekt człowieka, który składa się na podmiotowość jego osoby. „Człowiek to nie tylko również organizm biologiczny i społeczny, który rozwija w czasie swoje właściwości – stwierdza Rahner – ale istota, której subiektywność i wolna osobowa samointerpretacja realizują się właśnie przez jej światowość, czasowość i historyczność albo, lepiej, przez świat, czas i historię. Na pytanie o zbawienie nie można odpowiedzieć pomijając historyczność i strukturę społeczną człowieka. Transcendentalność i wolność urzeczywistniają się w historii”<sup>18</sup>.

Teologia historii uzmysławia, że chrześcijaństwo jest religią historyczną, historią zbawienia (*historia sacra*). Wbrew pozorom nie tylko dlatego, że wydarza się na płaszczyźnie historii świeckiej, uniwersalnej, powszechnej (*historia profana*). Decydujące jest to, że mówi o udzielaniu się Boga w celu zbawienia człowieka jako o wydarzeniu bosko-ludzkim, które miało i ma miejsce w biegu historii, w ludzkich dziejach. Oferta zbawienia realizuje się w czasie. Chrześcijaństwo łączy to, co Boskie, z tym, co ludzkie w biegu historii, pokazując, że odwieczne zamysły Boże rozwijają się i urzeczywistniają w ludzkim czasie<sup>19</sup>.

### 3. Tajemnica Wcielenia fundamentem teologii historii

W teologii historii centralne miejsce zajmuje wydarzenie wcielenia Syna Bożego. Bez wątplenia stanowi ono o istocie chrześcijaństwa<sup>20</sup>. Jest bowiem w biegu historii wydarzeniem wyjątkowym, najradykałniejszą formą nachylenia się Boga do człowieka. Oto Słowo Boże przyjęło konkretną naturę ludzką, ludzki czas i ludzkie dzieje. Przyjęcie ludzkiej natury jest również przyjęciem ludzkiej historii<sup>21</sup>. Poprzez Wcielenie historia wchodzi do integralnego pojęcia

<sup>16</sup> M.-D. Chenu, *Au temps des ordres mendiants*, „Lumière et Vie” 1981, t. 30, s. 143.

<sup>17</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, s. 130.

<sup>18</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 39.

<sup>19</sup> Zob. J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, s. 221–222.

<sup>20</sup> M.-D. Chenu, *Le salut est dans l'histoire*, w: C. Zanchettin, *L'Église interrogée. 11 questions. 11 réponses*, Paris 1975, s. 156.

<sup>21</sup> Zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 121–122.

ludzkiej natury Chrystusa<sup>22</sup>, tak więc Inkarnacja posiada także swój wymiar powszechny<sup>23</sup>.

Wacław Hryniewicz podkreśla, że termin „Wcielenie” oznacza nie tylko jednorazowy akt Wcielenia się Syna Bożego, lecz również proces zapoczątkowany tym aktem. W świetle wypowiedzi Hryniewicza, Wcielenie – jako teandryczna rzeczywistość będąca podstawą wszystkich tajemnic zbawczych – oznacza całe życie i dzieło Chrystusa<sup>24</sup>. Nie jest więc ono autonomiczną rzeczywistością zbawczą oderwaną od misterium paschalnego, lecz – jak podkreśla J.-P. Jossua – obejmuje również krzyż i zmartwychwstanie<sup>25</sup>. Zdaniem wielu znawców przedmiotu, w teologii współczesnej *proprium christianum* stanowi cała Osoba Jezusa Chrystusa Boga-Człowieka, Jego życie i działalność<sup>26</sup>. Przez Nią objawia się zbawcze działanie Boga, samo w sobie nieuchwytnie i niedostrzegalne. Jezus Chrystus jest bowiem jedynym objawicielem Boga w historii, a przyniesione przez Niego Objawienie jest pełne i ostateczne (zob. Kol 2,9)<sup>27</sup>.

M.-D. Chenu proponuje, aby tajemnicę wcielenia Słowa Bożego traktować jako ogólną zasadę w ekonomii zbawienia oraz *principium* hermeneutyczne Bożego udzielania się człowiekowi. Treścią pojęcia „Wcielenie” jest zstąpienie Słowa w całą rzeczywistość człowieka, także w jego historyczność, która przejawia się w życiu społecznym, ekonomicznym i politycznym<sup>28</sup>.

Jerzy Szymik mówi wręcz o koniecznym w teologii, niezwykle płodnym i aktualnym Paradygmacie Wcielenia, rozumianym jako model myślenia o świecie, pojmowania człowieka, przeżywania egzystencji, a także jako absolutnego i fundamentalnego wzorca kultury. Inkarnacyjność chroni osobę ludzką przed różnorodnymi projektami autosoterii, stając się tym samym apologią chrześcijańskiej wizji rzeczywistości i koncepcji zbawienia człowieka. Tajemnica Wcielenia – śmiały obraz Boga zjednoczonego z człowiekiem, jest „Miejscem Spotkania Wszystkiego ze wszystkim”, jest „Paradygmatem wszechrzeczywi-

<sup>22</sup> KDK, n. 38; M. Rusecki, *Teologiczne podstawy duszpasterstwa*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1: *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 304–306.

<sup>23</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, Watykan 1986, n. 50.

<sup>24</sup> W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1987, s. 141, 274–290.

<sup>25</sup> Zob. J.-P. Jossua, *Le salut. Incarnation ou mystère pascal*, Paris 1968, s. 4, 17, 24.

<sup>26</sup> Zob. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1. Lublin 1999, s. 9; J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, Katowice–Ząbki 2001, s. 96–97.

<sup>27</sup> Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, w: *Wokół deklaracji Dominus Iesus*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 12–16; K. Gózdź, *Jedyność i powszechność tajemnicy zbawczej Jezusa Chrystusa*, w: *Wokół deklaracji...*, s. 85–97; I.S. Ledwoń, *Pełnia i ostateczność objawienia w Jezusie Chrystusie*, w: *Wokół deklaracji...*, s. 57–71; M. Rusecki, *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001, s. 49–55; idem, *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej. Lublin, 18–21 września 2001*, Lublin 2001, s. 391–397.

<sup>28</sup> M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu*, t. 2: *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964.

stości”. Konstruując definicję Wcielenia, J. Szymik podkreśla, że historiozbawczy fakt polegający na tym, że Syn Boży stał się człowiekiem, pozostając w pełni prawdziwym Bogiem, wydarzył się w konkretnym miejscu na ziemi i w określonym historycznie momencie dziejów. Nie znaczy to jednak, że Inkarnację należy pojmować jako jednorazowy akt, ale również jako całokształt istnienia Chrystusa. Wcielenie jest procesem, w którym Słowo staje się człowiekiem dla zbawienia świata; rzeczywistością wyrażającą się w całej historii człowieczeństwa Jezusa<sup>29</sup>.

Wydarzenie wcielenia Syna Bożego wprowadza rzeczywistość czasu i historii w obszar zainteresowań teologii, która odkrywa, że historyczność jest wewnętrznym wymiarem Słowa Bożego dzięki konkretnym wydarzeniom Objawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Odkąd Odwieczny Logos stał się postacią umiejscowioną w czasie, historia przybiera określony sens. Przestaje być przypadkowym twórczym osobistego zbawienia, staje się miejscem ukonkretniania Dobrej Nowiny o zbawieniu. Słowo Boże nieustannie uobecnia się w historii i przez historię<sup>30</sup>.

#### 4. Koincydencja i koekstensywność historia *sacra* i historia *profana*

Wcielenie Syna Bożego waloryzuje historię w ten sposób, że wydarzenia historyczne zyskują nowy wymiar: nie są zwykłym, przypadkowym splotem faktów, lecz stają się nosicielami zamiarów Bożych<sup>31</sup>. Historia zyskuje sens i określony kierunek zgodny z Bożymi planami<sup>32</sup>. Bóg jest zawsze w historii obecny i Jego działanie rozkłada się w czasie, mimo że nie widać tego bezpośrednio. Każde wydarzenie historii jest zrozumiałe w perspektywie całej historii zbawienia, której momentem centralnym jest tajemnica Wcielenia. Dziś coraz częściej utożsamia się historię Objawienia z historią zbawienia, gdyż Bóg objawia się zawsze w celach zbawczych<sup>33</sup>.

Historia zbawienia (historia *sacra*) koincyduje z historią świecką, uniwersalną, powszechną (historia *profana*). Fakt współwystępowania i zbieżności historia *sacra* i historia *profana* jest konsekwencją porządku Wcielenia. Nie

<sup>29</sup> Zob. J. Szymik, *W świątłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004, s. 52–61.

<sup>30</sup> Zob. A. Amato, *Jezus Chrystus – Centrum Jubileuszu 2000*, „Communio” R. 19, 1999, nr 6, s. 21.

<sup>31</sup> Zob. S. Pié-Ninot, *Tratado de Teología Fundamental. Dar razón de la esperanza (1 Pe 3, 15)*, Salamanca <sup>3</sup>1999, s. 196.

<sup>32</sup> Zob. O. Cullmann, *Christ et le temps*, s. 46; R. Fisichella, *Jedność historii i wiary, w: Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej. Lublin, 18–21 września 2001*, Lublin 2001 s. 143–145; C. Geffré, *Le déplacement actuel de l’herméneutique et ses conséquences actuelles pour une théologie de la Révélation*, w: *Esistenza – mito – ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli*, t. 2, Padova 1980, s. 44.

<sup>33</sup> P. Rabczyński, *Znaki czasów według Marie-Dominique Chenu*, s. 59.

znaczy to, że należy utożsamiać historię zbawienia z historią czysto ludzką, uniwersalną. Identyfikacja byłaby zredukowaniem tej pierwszej, prowadziłaby do przyjęcia determinacji działania Bożego przez wydarzenia historii powszechnej<sup>34</sup>. Bóg nie działa przypadkowo. Wykorzystuje splot konkretnych wydarzeń historii ogólnej dla objawienia siebie, swej woli i swych planów. Jego objawieniowe ingerencje w historii opierają się na wolnej decyzji<sup>35</sup>.

Stwierdzenie, że Bóg objawił się na kanwie historii dla zbawienia człowieka oraz że rewelatywne manifestacje Boże tworzą historię *sui generis* – historię zbawienia, nie wyczerpuje problematyki wzajemnych związków historia *profana* i historia *sacra*. Historia uniwersalna jest nie tylko płaszczyzną, na której dokonuje się Objawienie i zbawienie, ale stanowi także *medium demonstrationis* Objawienia. Bóg bowiem objawił się w historii i przez historię, przez konkretne wydarzenia i słowa. Wykorzystał zwyczajny bieg historii powszechnej dla nadania jej faktom ściśle określonego znaczenia. W ten sposób zmanifestował również swą obecność w świecie<sup>36</sup>.

Jezus Chrystus – Wcielony Bóg jest nie tylko początkiem, centrum i wypełnieniem historii Objawienia (zbawienia), ale również historii uniwersalnej<sup>37</sup>. W Jego Osobie dokonała się pełnia Objawienia i został ukazany nadprzyrodzony sens historii. Cała rzeczywistość stworzenia jest ukierunkowana na Chrystusa. Tym samym nie tylko historia Objawienia, ale i cała historia ludzkości zyskuje swoistą teleologię wyznaczoną przez Boga. Teologia Objawienia (zbawienia) prowadzi więc ku teologii historii<sup>38</sup>, różnej jednak od augustyńskiej – naznaczonej przeciwstawieniem państwa Bożego państwu ziemskiemu, polaryzującej się w idei zbawienia indywidualnego i transhistorycznego, oddzielającej świat nadprzyrodzony od historii. Koekstensywność i koincydencja historia *sacra* i historia *profana* przewyżcza dualizm Wcielenia i stworzenia (świata wieczności i świata czasu) oraz pesymistyczną koncepcję historii<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> Zob. M.-D. Chenu, *Le salut est dans l'histoire*, s. 158–160; M. Rusecki, *Modele uzasadnień*, s. 395.

<sup>35</sup> Zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 120–128; I.S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, Lublin 1996, s. 30.

<sup>36</sup> P. Benoit, *Exégèse et théologie*, Paris 1968, s. 1–13; R. Latourelle, *Théologie de la Révélation*, Bruges–Paris 1966<sup>2</sup>, s. 28–36, 394–395.

<sup>37</sup> Zob. KDK, n. 45; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, w: tenże, *Encykliki*, Kraków 1996, n. 1, 7; Cz.S. Bartnik, *Kościół jako sakrament świata*, Lublin 1999, s. 220–223; Y. Congar, *Jésus-Christ*, Paris 1965, s. 187–235; R. Fisichella, *Jedność historii i wiary*, s. 131–135; K. Gózdź, *Zwycięstwo wiary*, Lublin 2002, s. 59–67; J. Królikowski, *Uwarunkowania doktrynalne wiary*. Mielec 2002, s. 345–354; R. Rubinkiewicz, *Chrystus centrum historii zbawienia*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudelko, Lublin 1995, s. 69–78; M. Rusecki, *Teologiczne podstawy duszpasterstwa*, s. 293–295.

<sup>38</sup> Zob. C. Geffré, *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, w: *La Révélation*, Bruxelles 1984, s. 197–199.

<sup>39</sup> P. Rabczyński, *Znaki czasów według Marie-Dominique Chenu*, s. 61.

## 5. Problem historyczności w teologii

Zdaniem J. Mortalesa myślenie historyczne jest wielkim wkładem świata greckiego i judaizmu w kulturę. Mimo tego, że starożytni Grecy pojmowali czas jako cyklicznie powtarzający się zbiór wydarzeń (czas zamknięty), to jednak rozumieli historię na sposób humanistyczny. Protagonistami dziejów nie byli już bogowie i herosi. Twierdzili, że poznanie historyczne polega na uchwyceniu stałej istoty rzeczy. Chrześcijańskie spojrzenie na historię jest niewątpliwie kontynuacją żydowskiego pojmowania wydarzeń historiozobawczych jako dzieł samego Boga, który nadaje zdarzeniom ich prawdziwy i ostateczny sens. Tak więc chrześcijańskie rozumienie historii opiera się na trzech głównych faktorach: a) skoncentrowaniu czasu wokół centralnej osi, która ma swój początek w dziele stworzenia świata i swój punkt kulminacyjny w fakcie wcielenia Syna Bożego; b) istnieniu dwóch linii rozwoju historycznego: naturalnej (historia *profana*) i nadprzyrodzonej (historia *sacra*); c) przekonaniu, że wskazane dwie linie historii koincydują i są koekstensywne, a ich punktem A i  $\Omega$  jest Bóg, który je porządkuje i łączy zgodnie ze swym zamysłem epifanijnym<sup>40</sup>.

Podkreślenie w teologii koniunktur czasowych, a szczególnie mocne akcentowanie historyczności, budzi niepokój o relatywizowanie prawdy i dogmatów, zarzuca się historycyzm, a nawet sięganie do marksizmu<sup>41</sup>. Nie można przy tym zapomnieć, że afirmacja historyczności w teologii przypadła w czasie, gdy narastał klimat antymodernistyczny, który w takich i podobnych zabiegach skłonny był widzieć jedynie relatywizm i subiektywizm. Spełniły się tym samym przypuszczenia protestanckiego teologa i historyka religii E. Troeltscha (1865–1923), który na początku XX w. wyraził opinię, że spotkanie teologii z historią będzie narzucać w przyszłości wiele problemów<sup>42</sup>. I rzeczywiście tak się stało. „Uhistorycznienie” wszystkich dziedzin życia, jakie nastąpiło w pierwszej połowie XX w., ogarnęło także Kościół i jego rozumienie wiary<sup>43</sup>.

Problem historyczności jawi się w teologii jako uniwersalny, dotyczący nowego sposobu myślenia i wiary jako całości. Kategoria historii została odkryta najpierw w obrębie wiary biblijnej. Biblijna koncepcja „Boga historii” implikuje zerwanie z cyklicznym modelem ludzkich dziejów i nie pozwala utożsamiać historii z przypadkowym, dowolnym zbiorem wydarzeń. Ostatecznie potwierdza, że historia jest procesem celowym<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Zob. J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, s. 221–222.

<sup>41</sup> Zob. Jacques Duquesne *interroge*, s. 52, 60–61, 66–67, 119–122.

<sup>42</sup> Zob. E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*, w: *Gesammelte Schriften II*, Tübingen 1913, s. 729–753.

<sup>43</sup> Zob. M. Rusecki, *Uwagi o metodzie historycznej*, s. 40–46.

<sup>44</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 126–128; *Teologia e storia*, red. B. Forte, Napoli 1992.

Historyczna myśl nowożytna pozostaje pod wpływem biblijnej wiary historycznej. Zwrot ku myśleniu historycznemu na gruncie teologii XX w. implikowany był przez romantyzm i niemiecki idealizm (G.W.F. Hegel)<sup>45</sup>. Współczesne podejście historyczne do rzeczywistości nie podważa ani wiary, ani teologii. Zdaniem W. Kaspra, może ono być jedną z pozytywnych opcji lepszego i bardziej rzeczowego uchwycenia i sformułowania posłannictwa wiary. „Nie powinno się historycznego myślenia uważać jedynie za zagrożenie, lecz trzeba je oceniać w pierwszym rzędzie jako *kairos* dla Kościoła”<sup>46</sup>. Jeszcze dobitniej wyraża tę prawdę Rino Fisichella, który mówi wręcz o jedności historii i wiary, weryfikującej się w Osobie Jezusa Chrystusa, żyjącego obecnie w Kościele, stanowiącego dla historii jej punkt konkluzyjny i wyjaśniający, a który nadaje wszystkim *kairoi* przeszłości i przyszłości ich sens i właściwy kierunek<sup>47</sup>. W stosunku Kościoła do historii (świata) weryfikuje się jego zdolność do relektury i przekazu Objawienia, które posiada przecież historyczny charakter<sup>48</sup>.

\* \* \*

Ukazana powyżej perspektywa sprawia, że można mówić o trzech zasadniczych obszarach teologii, które implikują historyczne ujęcie wiary chrześcijańskiej: Objawienie, osoba Jezusa Chrystusa i Tradycja Kościoła. Samoobjawienie Boga dokonuje się „przez czyny i słowa” na kanwie historii zbawienia, której wydarzeniem centralnym jest objawienie prawdy o Bogu i o zbawieniu człowieka w Jezusie Chrystusie. Osoba Zbawiciela łączy Jezusa historii i Chrystusa wiary oraz wymiar historyczny i eschatologiczny naszej wiary. Historyczność Objawienia sprawia, że jest ono dostępne także i dziś we wspólnocie Kościoła. Tradycja uobecnia wydarzenie Jezusa Chrystusa i jego skutki w postaci oferty zbawienia.

## Bibliografia

- Amato A., *Jezus Chrystus – Centrum Jubileuszu 2000*, „Communio” R. 19, 1999, nr 6, s. 20–34.  
 Bartnik Cz.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.  
 Bartnik Cz.S., *Historia i myśl*, Lublin 1995.  
 Bartnik Cz.S., *Historia. I. Natura*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 938–941.  
 Bartnik Cz.S., *Kościół jako sakrament świata*, Lublin 1999.  
 Bartnik Cz.S., *Poznanie historyczne w teologii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” R. 19, 1972, z. 2, s. 145–158.

<sup>45</sup> Zob. W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970; L. von Renthe-Finke, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen 1964.

<sup>46</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 135.

<sup>47</sup> R. Fisichella, *Jedność historii i wiary*, s. 133.

<sup>48</sup> P. Rabczyński, *Znaki czasów według Marie-Dominique Chenu*, s. 62–63.

- Bartnik Cz.S., *Teologia historii*, Lublin 1999.
- Benoit P., *Exégèse et théologie*, Paris 1968.
- Cano M., *O źródłach teologii*, przełożył bp Julian Wojtkowski, Olsztyn 2016.
- Chenu M.-D., *Au temps des ordres mendiants*, „Lumière et Vie” 1981, t. 30, s. 143–149.
- Chenu M.-D., *La Parole de Dieu*, t. 2: *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964.
- Chenu M.-D., *Le salut est dans l'histoire*, w: C. Zanchettin, *L'Église interrogée. 11 questions. 11 réponses*, Paris 1975, s. 155–167.
- Chenu M.-D., *Théologie et recherche interdisciplinaire*, w: *Recherche interdisciplinaire et théologie*, red. F. Houtart, Paris 1970, s. 65–76.
- Congar Y., *Jésus-Christ*, Paris 1965.
- Cullmann O., *Christ et le temps*, Paris 1966.
- Fisichella R., *Histoire. A. Conscience historique*, w: *Dictionnaire de théologie fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Montréal–Paris 1992, s. 531–534.
- Fisichella R., *Jedność historii i wiary*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej. Lublin, 18–21 września 2001*, Lublin 2001, s. 125–147.
- Fisichella R., *Théologie de l'histoire*, w: *Dictionnaire de théologie fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella. Montréal–Paris 1992, s. 539–544.
- Geffré C., *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, w: *La Révélation*, Bruxelles 1984, s. 197–199.
- Geffré C., *Le déplacement actuel de l'herméneutique et ses conséquences actuelles pour une théologie de la Révélation*, w: *Esistenza – mito – ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli*, t. 2, Padova 1980, s. 37–47.
- Gózdź K., *Jedyność i powszechność tajemnicy zbawczej Jezusa Chrystusa*, w: *Wokół deklaracji Dominus Iesus*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 85–97.
- Gózdź K., *Zwycięstwo wiary*, Lublin 2002.
- Gustaw R., *Pojęcie i charakter historii Kościoła*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Poznań 1964, s. 375–400.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1987.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (4.03.1979), w: idem, *Encykliki*, Kraków 1996, s. 1–53.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”* (18.05.1986), Watykan 1986.
- Jan Paweł II, *List Apostolski „Tertio millennio adveniente”* (10.11.1994), w: idem, *Wybór listów*, Kraków 1997, s. 167–205.
- Jossua J.-P., *Le salut. Incarnation ou mystère pascal*, Paris 1968.
- Kasper W., *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970.
- Kasper W., *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, w: *Wokół deklaracji Dominus Iesus*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 9–33.
- Kowalczyk M., *U początków teologii historii w Polsce*, Lublin 2008.
- Królikowski J., *Uwarunkowania doktrynalne wiary*, Mielec 2002.
- Latourelle R., *Théologie de la Révélation*, Bruges–Paris 1966<sup>2</sup>.
- Ledwoń I. S., *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, Lublin 1996.
- Ledwoń I. S., *Pelnia i ostateczność objawienia w Jezusie Chrystusie*, w: *Wokół deklaracji Dominus Iesus*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 57–71.
- Maternicki J., *Historia. III. Dziedzina wiedzy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 941–946.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków 2012.

- Miśkiewicz B., *Wstęp do badań historycznych*, Warszawa 1968.
- Morales J., *Wprowadzenie do teologii*, Kraków 2006.
- Napiórkowski St. C., *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991.
- Parzych-Blakiewicz K. A., *Teologia historiozbawcza w dogmatyce polskiej XX wieku*, Olsztyn 2010.
- Pié-Ninot S., *Tratado de Teología Fundamental. Dar razón de la esperanza (1 Pe 3, 15)*, Salamanca 1999<sup>3</sup>.
- Rabczyński P., *Znaki czasów według Marie-Dominique Chenu*, Olsztyn 2007.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987.
- Renthe-Finke L. von, *Geschichtlichkeit, Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen 1964.
- Rubinkiewicz R., *Chrystus centrum historii zbawienia*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudelko, Lublin 1995, s. 69–78.
- Rusecki M., *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001.
- Rusecki M., *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej. Lublin, 18–21 września 2001*, Lublin 2001, s. 357–397.
- Rusecki M., *Teologiczne podstawy duszpasterstwa*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1: *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 293–340.
- Rusecki M., *Uwagi o metodzie historycznej w apologetyce*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” R. 23, 1976, z. 2, s. 37–58.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes” (7.12.1965)*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986<sup>3</sup>, s. 537–619.
- Szymik J., *Teologia na początek wieku*, Katowice–Ząbki 2001.
- Szymik J., *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004.
- Teologia e storia*, red. B. Forte, Napoli 1992.
- Topolski J., *Metodologia historii*, Warszawa 1973<sup>2</sup>.
- Topolski J., *Wprowadzenie do historii*, Poznań 1998.
- Troeltsch E., *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*, w: *Gesammelte Schriften II*, Tübingen 1913, s. 729–753.

## **Historia sacra and historia profana. An outline from historical theology**

**Summary:** The 20<sup>th</sup> century brought about an exceptional increase in the interest in historical studies. The history of salvation (*historia sacra*) coincides with the secular, universal history (*historia profana*). The coextensiveness of the *historia sacra* and the *historia profana* is a consequence of the order of Incarnation. This does not mean that the history of salvation should be identified with the purely secular history. God uses the confluence of particular secular events to manifest Himself, His will and His plans. The universal history is not merely a platform on which revelation and salvation take place, but rather serves as the *medium demonstrationis* of Revelation. For God manifested Himself in history and through history, through particular events and words. He used the ordinary flow of universal history to assign a particular value to its facts. In this way, He also manifested His presence in the world. Jesus Christ – the embodiment of God – is not only the beginning, center and completion of the *historia sacra*, but also of the *historia profana*.

**Key words:** historical theology, incarnation, *historia sacra*, *historia profana*.

**Adam Maksym Kopiec OFM**  
Pontificia Università Antonianum

## LE ATTUALI FORME DELL'UMANESIMO POSTMODERNO. PARTE PRIMA

**Sommario:** Il testo cerca di presentare una diagnosi nell'attuale società, ancora convenzionalmente definita postmoderna, in cui appaiono diverse forme di umanesimo. Questo termine è diventato recentemente molto attuale e discusso in diversi campi del sapere umano, ma soprattutto nella filosofia, nell'antropologia culturale, nelle scienze umane ecc. L'interesse per la tematica ha sollecitato perfino la ricerca del cosiddetto "nuovo umanesimo". In effetti tale ricerca ha dato vita alle diverse idee e impostazioni che saranno presentate qui, ovviamente senza alcuna pretesa di esaustività. I risultati conseguiti in questo studio, in seguito, verranno sviluppati nella seconda parte nella quale si cercherà di avanzare una critica teologica alle diverse forme dell'umanesimo laico.

**Parole chiave:** umanesimo, postmodernità, nichilismo, immortalità, scienze.

### 1. Introduzione e concetto di umanesimo

L'attuale contesto sociale, culturale, filosofico, politico, religioso induce inevitabilmente a riprendere la domanda sull'essere umano, sulla sua natura, identità, dignità, diritti, destino ecc., e di conseguenza sollecita il vivace dibattito sull'idea e sugli aspetti essenziali dell'umanesimo contemporaneo. Chi è l'uomo sia nella sua individualità e soggettività, sia nella sua organizzazione e costituzione, collettiva e comunitaria? A partire dalle ideologie moderne manifestatesi nella storia a cominciare dalla rivoluzione francese, attraverso il secolo breve caratterizzato dalle stragi delle due guerre mondiali, provocate dai sistemi totalitari (marxismo e nazismo), fino agli odierni fenomeni della terza guerra mondiale a pezzetti<sup>1</sup>, si pone in maniera ancora più acuta e incisiva l'interrogativo sull'essere umano. Comunque sul piano teorico la questione

---

Adres/Address: o. prof. dr Adam Maksym Kopiec OFM, Pontificia Università Antonianum, Roma, Włochy, e-mail: maksymk@libero.it

<sup>1</sup> *La Terza guerra mondiale è già iniziata*, in: *Caritas Diocesana Vicentina* [online], accesso: 15.12.2016, <<http://www.caritas.vicenza.it/documento.asp?id=4909&lingua=ITA&categoria=17>>.

dell'uomo è diventata attualmente ancora più provocatoria in quanto essendo stata superata in certi circoli l'idea del *pensiero debole*, è ritornata in una nuova forma l'idea del *pensiero forte*, come vedremo nel seguito della nostra riflessione.

Nella storia del pensiero, dell'arte e della letteratura, il periodo convenzionalmente stabilito tra gli ultimi decenni del XIV sec. e la fine del XV sec., caratterizzato da un rinnovato fervore per lo studio dell'antichità, che si esplica in una intensa attività filologica, e motivato da una accentuata consapevolezza della posizione privilegiata dell'uomo nel mondo della natura, esprime un atteggiamento spirituale e culturale di un periodo storico caratterizzato dal culto del mondo classico, e da una conoscenza profonda delle lingue e letterature greca e latina che spesso si esplica in esercizi di imitazione o composizione prosastica e poetica. La cultura umanistica vuole sottolineare un tipo di riferimento peculiare, con l'esaltazione dei valori terreni e umani dell'autonomia, della libertà, della "dignitas hominis", della "virtus", che sono sempre, in un modo o nell'altro, presenti nella vita, nella ricerca, nella riflessione dell'uomo. Potremmo indicare, orientativamente, una presenza a tutto campo di questa realtà, una ripresa dei valori antichi, classici al di là del movimento storico-filologico in un'accezione antropologico-filosofica come pure una sensibilità e un linguaggio poetico oltre la terminologia metafisico-filosofica. L'antropocentrismo è ciò che distingue quell'epoca che, al posto dell'autorità (divina, trascendente), mise l'autonomia e la forza del pensiero umano. D'altronde sarà determinante, per un discorso cristiano sull'essere umano, se esso verrà svolto includendo Dio o escludendo Dio; se senza Dio o senza riferimento al principio Trascendente, è impossibile parlare di un solo umanesimo, ma piuttosto di tante visioni umanistiche di matrice laica in cui non è Dio che sta al centro, ma l'uomo e l'uomo diventa la misura delle cose e di se stesso. Inoltre non si parte dall'autorità della verità rivelata ma dalle conoscenze acquisite dalla ragione autonoma: la spiegazione razionale ed empirica dell'essere, senza far riferimento a Dio o alla rivelazione. E ancora: non si ammette l'esistenza della realtà trascendente a cui si relaziona l'uomo, ma la realtà ridotta alla dimensione immanente di cui la persona è uno degli elementi, anche se un elemento più nobile o più elevato. In fin dei conti non si accetta la legge naturale universale divina, ma la legge "naturale" (pragmatica, utilitaristica) e positiva (stabilita democraticamente)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Cfr. S. Spera, *Umanesimo storico*, in: *Dizionario di teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle, R. Fischella, Assisi 1990, 1359-1363.

## 2. Umanesimo, modernità e post-modernità

Desideriamo presentare qui due tappe dell'umanesimo che hanno determinato la visione dell'essere umano d'oggi: quella della modernità e in seguito quella della post-modernità. Si inizierà però con un breve e sintetico percorso storico.

### 2.1. L'uomo, la ragione e Dio

Il termine "umanesimo" indica qualsiasi prospettiva filosofica e culturale che pone al centro l'uomo, considerato criterio di giudizio e di valutazione (già Protagora nel V sec. a.C.). Dal punto di vista storico l'"umanesimo" indica la svolta antropocentrica che diede origine alla modernità: valorizzare l'uomo nella sua dimensione mondana, nelle sue capacità e potenzialità, spostando l'obiettivo sull'aspetto immanente più che sulla relazione con la trascendenza<sup>3</sup>. La modernità dunque, a partire dai secoli XV–XVI (assunti convenzionalmente), è caratterizzata in linea di massima dalla fede nella ragione umana, dall'antropocentrismo, dal distacco dalla visione tradizionale, cristiana, scolastica, dove al centro c'era Dio, e la Chiesa aveva l'autorità morale e politica; fino ad allora, il continente si presentava come *civitas christiana* in cui la fede era un fattore unificante dell'Europa, malgrado i problemi interni politici, ideologici o culturali. Comunque l'insistenza sulla dimensione mondana non escludeva il riferimento alla trascendenza, come emerge dal pensiero dei filosofi umanisti (Cusano, Ficino e Pico della Mirandola); la filosofia era infatti volta a mettere in evidenza che la *dignità* dell'uomo risiede proprio nell'apertura della ragione alla trascendenza: la ragione, senza la necessità della rivelazione divina storica (autorevole), era considerata un ponte (autonomo, autosufficiente) tra finito e infinito. Col tempo però si giunge ad un'apoteosi sempre più proclamata ed all'affermazione della *ragione forte* e della *libertà sconfinata*, senza dover far ricorso all'autorità suprema identificata con Dio e rappresentata dalla Chiesa o dalla fede. Si rende sempre più entusiasta del progresso scientifico, tecnico, tecnologico, ha la sensazione di essere il padrone che decide della sua sorte.

### 2.2. Il progressivo distacco tra l'uomo e l'orizzonte trascendente

Con la progressiva secolarizzazione della società e della cultura (illuminismo, positivismo, naturalismo, empirismo, razionalismo e modernismo), escludendo Dio dall'orizzonte, gradualmente l'uomo si è chiuso nella propria fini-

---

<sup>3</sup> M. Serafini, *Ripensare la persona: nuovo umanesimo e ottimismo francescano*, "Convivium Assisiense" 2014, 2, 61.

tezza. Con la svolta soggettivistica cartesiana e con la rivoluzione scientifica si assiste alla progressiva “riduzione” della ragione ai parametri del modello matematico, logico, e con il positivismo, alla sua limitazione all’ambito empirico, impoverendone le attese, mortificandone le aspirazioni più profonde e negando la possibilità di attingere alla totalità e la verità dell’essere<sup>4</sup>. Con Kant arriva la divisione tra la certezza soggettiva e l’inaccessibilità alla verità oggettiva (fenomeno e noumeno). La complessità della realtà viene “chiusa” negli schemi della ragione (razionalismo) o nelle operazioni rassicuranti della verifica sperimentale (empirismo, positivismo)<sup>5</sup>. Una volta si pensava che “la filosofia avesse un compito grande (...) La ragione non era vista solo come il mezzo con cui l’uomo può affrontare e risolvere i problemi legati alle necessità della vita. Prima ancora, essa esprimeva la natura stessa dell’uomo, la sua apertura alla totalità del vero, del bene e del bello, la sua vocazione ad una pienezza dell’essere che, oscuramente presagita e non posseduta, mantiene l’uomo in un’inquietudine continua.

Poi, sempre più spesso, avvenne che l’immensità del desiderio (*homo capax infiniti*) immeschinisse per la coscienza dei limiti delle capacità umane. L’uomo che intende essere artefice di se stesso e del suo mondo si scontra coi suoi limiti e imperfezioni. L’orizzonte del desiderio e delle prospettive viene allora ridotto solo perché le capacità dell’uomo sono considerate mediocri e limitate. In effetti, nel contrasto tra la grandezza dello scopo e la povertà dei mezzi, è la coscienza di questa povertà a prevalere, e si sacrifica invece l’altezza dello scopo e la profondità delle aspirazioni interiori, ridotte a misura delle forze umane: la ragione non apre più l’orizzonte della totalità, si fa puro strumento di calcolo, di coerenza logica o di correttezza linguistica<sup>6</sup>. Insomma ciò che caratterizza la modernità è la fede nelle capacità della ragione e nella forza produttiva dell’uomo. Egli si sente padrone e sovrano del suo destino, della natura e costruttore di un nuovo ordine sociale, politico, culturale, ideologico, ecc. Ciò che caratterizza l’evoluzione moderna dell’ateismo è piuttosto una forma nuova di indifferentismo (...) Dio non solo non costituisce un problema, ma la sua esistenza non ha niente di nuovo da aggiungere all’uomo auto-prodotto. «Il soggetto (...) dichiara di aver generato e di generare esso stesso l’essere (...), lo spirito umano dice di essere il signore delle sue opere e annichila concettualmente l’assolutezza e l’Assoluto»<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. E. Cantore, *Umanesimo scientifico*, in: *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, vol. 2, a cura di G. Tanzella-Nitti, A. Strumia, Roma 2002, 1399–1409.

<sup>5</sup> M. Serafini, *Ripensare la persona: nuovo umanesimo e ottimismo francescano*, 62.

<sup>6</sup> M. Paolinelli, *La ragione salvata. Sulla „filosofia cristiana“ di Edith Stein*, Milano 2001, 16; cit. da M. Serafini, 62–63.

<sup>7</sup> M. Buber, *L’eclissi di Dio*, Milano 1991, 122.

### 2.3. Le conseguenze e il passaggio verso il presente post-moderno

Come sintetizzare questo processo? Si è eliminato Dio per fare spazio all'uomo (umanesimo antropocentrico), ma in realtà – e lo vediamo solo adesso a distanza del tempo ormai passato – l'uomo è stato mortificato, ridotto, minimizzato. L'obiezione "atea" (dei maestri del sospetto) nasconde il pregiudizio che la trascendenza, la dipendenza da Dio, deprezzi e svilisca l'uomo, limitandone la libertà. La storia, l'esperienza concreta e l'analisi filosofica hanno invece mostrato l'esito fallimentare di questo processo di emancipazione e autonomia: l'uomo non è profondamente appagato, non c'è armonia tra le facoltà umane, e tale insofferenza si riflette nella recente storia, nella società e nelle relazioni.

Con l'inizio della modernità, come si è visto, non è che erano stati negati del tutto o *a priori* la fede, Dio, la trascendenza, i valori cristiani ecc., ma sicuramente era stato avviato un processo che almeno nell'arco degli altri quattro secoli successivi è terminato con effetti quasi devastanti come la rivoluzione francese, la rivoluzione sovietica, la comparsa delle ideologie totalitariste le cui conseguenze si sono manifestate nel XX secolo con le due grandi guerre mondiali, i drammi dello sterminio, diversi, innumerevoli conflitti e le guerre civili, seppur locali, ma di risonanza globale, la guerra fredda, l'ingiustizia, lo sfruttamento, le dittature, varie forme di disuguaglianza, la violazione dei diritti umani soprattutto dei più fragili, vulnerabili, emarginati e "insignificanti".

È quanto esprime la GS:

In verità gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo si collegano con quel più profondo squilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo. È proprio all'interno dell'uomo che molti elementi si combattono a vicenda. Da una parte infatti, come creatura, sperimenta in mille modi i suoi limiti; d'altra parte sente di essere senza confini nelle sue aspirazioni e chiamato ad una vita superiore. Sollecitato da molte attrattive, è costretto sempre a sceglierne qualcuna e a rinunciare alle altre. Inoltre, debole e peccatore, non di rado fa quello che non vorrebbe e non fa quello che vorrebbe. Per cui soffre in se stesso una divisione, dalla quale provengono anche tante e così gravi discordie nella società<sup>8</sup>.

L'uomo "moderno" si è trovato essenzialmente "diviso", lacerato. L'origine delle dicotomie della modernità è costituita da un progressivo impoverimento: si è trascurata la dimensione dell'uomo nella sua peculiarità, lo spirito (=relazione, apertura alla trascendenza), inglobato e ricondotto alla dimensione scientifica di varia matrice: psicologica, sociologica, empirica (neurobiologica, ge-

---

<sup>8</sup> GS 10.

netica). L'esito di tale processo è rappresentato da una ragione strumentale chiusa nell'immanenza e un'antropologia estremamente riduttiva, che ha prodotto una cultura sfiduciata, rassegnata, effimera, superficiale, consumistica, liquida e infine nichilista. Ha provocato il senso di solitudine e l'isolamento, la paura di scelte definitive, lo stile di vita provvisoria, il prevalere di una logica di mercato che ha portato all'oblio della gratuità e del disinteresse (*homo oeconomicus*), l'illusione di soddisfare le aspirazioni fondamentali (soffocate) con il divertimento, la frenesia, la vita di corsa; si cerca di colmare il vuoto interiore con una vita sempre in attività ecc.<sup>9</sup> La storia ha evidenziato che quando si pretende di fondare l'umanesimo sull'uomo stesso, la costruzione crolla miseramente. Per poter vivere l'uomo ha bisogno di una speranza alla quale ancorare la propria esistenza. In questa ricerca del senso l'uomo va infinitamente al di là dell'uomo<sup>10</sup>.

### 3. La post-modernità e le sue proposte di umanesimo

Se il XIX secolo si era chiuso sotto il segno della “morte di Dio”, proclamata da F. Nietzsche (*Gaia scienza*), il XX secolo, si chiuse sotto il segno della morte dell'uomo o anche nel segno del post-umano, ossia della fine della centralità del soggetto umano. Nel primo caso, quello della “morte di Dio”, si trattava della piena adesione dell'uomo alla vita nella sua terrestrità, storicità e finitudine. Nel secondo caso, quello della “morte dell'uomo”, come soggetto autonomo e libero, l'essere umano era considerato in funzione del dominio tecnologico o biologistico<sup>11</sup> (lo spiegheremo più avanti), così la “soggettività personale” dell'uomo ha ceduto il passo alla “soggettività strumentale” provocando il processo della reificazione dell'uomo stesso. Nel presente post-moderno l'io individuale si scopre minimo, solo, abbandonato, senza qualità, valore, dignità, privo di interiorità, non più identificato né identico con se stesso, auto-alienato. Con la negazione della centralità del soggetto e la perdita di una vera e propria identità, l'uomo subisce un progressivo degrado che si manifesta nell'anarchia e nel disordine da una parte, e nell'apervasività dei poteri soprattutto politico-economici<sup>12</sup>. Di fronte alla demolizione e alla “morte dell'uomo” il post-modernismo offre una specie di rimedio sotto forma di una nuova “fede”, di una nuova “speranza” e di un nuovo ideale, che dal nostro punto di vista, per i suoi particolari effetti, potrebbe essere definito come postumanesimo. Esso, secondo

<sup>9</sup> M. Serafini, *Ripensare la persona: nuovo umanesimo e ottimismo francescano*, 63–64.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 64.

<sup>11</sup> Cfr. F. Scieurpa, *Il soggetto umano in discussione*, “Convivium Assisiense” 2 (2014), 108–109.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 110.

Sciurpa, assume due forme principali, quella tecnologica e quella ecologica (ambientalista, climatista). Tuttavia la sua osservazione può condurre a distinguere e specificare, per esattezza e maggiore precisione, cinque forme del nuovo o dei nuovi umanesimi: l'umanesimo laico sul piano culturale, che vuole credere in un'immagine dell'uomo sul piano assiologico, dei valori, diritti, capace di creare una civiltà che promuove la giustizia, la dignità, l'uguaglianza, la pace e la convivenza dei vari popoli, culture, tradizioni, religioni, sistemi filosofici, attraverso l'impegno sociale, economico, politico ecc.; in seguito, l'umanesimo disumano sul piano esistenziale che provoca un nichilismo voluto e un'autodistruzione scelta, un umanesimo che crede che l'ultimo destino dell'uomo sarà sempre l'annichilimento, un umanesimo che nega la significatività e il senso definitivo dell'essere umano; inoltre l'umanesimo post-umano, scientifico ed ecologico sul piano empirico che, al contrario, crede nell'auto-progresso, auto-perfezione, auto-generazione dell'uomo, in grado di rendersi sempre più compiuto; esiste anche un umanesimo ecologista che percepisce il mondo delle persone come elementi della natura grazie alla quale si realizza e in funzione della quale esiste, vale a dire l'essere umano ontologicamente non si distingue dal mondo in cui vive, ma semplicemente emerge da esso, la natura è sua madre, la sua genitrice; infine appare il transumanesimo, quello sul piano (auto-) soterico, che proclama la credenza nell'idea della tecno-trascendenza, che aprirebbe all'uomo la possibilità di diventare un essere che non è più l'uomo. Se le prime due proposte dell'umanesimo laico sono già state trattate abbastanza nel campo filosofico e teologico, le tre successive si presentano come una sfida attuale che non deve essere ignorata né tralasciata.

### 3.1. L'umanesimo laico – culturale

L'umanesimo laico o secolare trova i suoi rappresentanti negli studiosi quali J. Kristeva, D. Demetrio, M. Recalcati, A. Comte-Sponville o P. Kitcher. Uno dei suoi elementi peculiari è la proiezione dell'uomo non "contro" Dio o in "opposizione" a Dio, ma in una certa autonomia di creazione di una società e civiltà poggiate sui principi universali e comuni e strutturate in modo tale da cercare il bene di ogni essere umano, riconoscendo la sua dignità come persona. Questo tipo di umanesimo sembra anche dimostrare un'apertura verso il cristianesimo, trovando una comune piattaforma nella ricerca del senso e della verità sull'uomo, propria anche della tradizione e della cultura cristiana, che includono come uno dei loro pilastri il dialogo tra fede e ragione.

### 3.2. L'umanesimo nichilista

Il pensiero moderno, volendo affermare l'uomo come essere supremo, lo ha indotto a rinunciare alla dimensione trascendente rimuovendo Dio, prendendo il Suo posto con la prospettiva di essere l'uomo stesso padrone del suo destino. In effetti, però, l'uomo finisce sul trono (abisso) del Nulla e del proprio annichilimento<sup>13</sup>. Tale umanesimo mette in luce il vuoto di senso, la mancanza di orientamento e la noia della civiltà contemporanea. In tal modo arriva il post-moderno, che più che essere una teoria, un programma, un'idea ben definita, è un "umore", un'"atmosfera" che in cui convergono elementi post-strutturalisti (Foucault), decostruzionisti (Derrida), della psicanalisi strutturale e linguistica (Lacan, Deleuze, Guattari), del pensiero debole (Vattimo), del mondo dell'iper-realtà e della simulazione (Baudrillard) ecc<sup>14</sup>. La lettura nichilista porta a sfondare la realtà forte e le ragioni forti; proclama l'ontologia del declino, ci invita ad abituarci a convivere col niente, a derealizzare e decostruire l'essere, a vivere fino in fondo l'esperienza della dissoluzione dell'essere. La condizione nichilista della contemporaneità si manifesta nel rifiuto opposto alle domande sul senso, sul destino, sull'identità e sul valore dell'essere umano. L'umanesimo nichilista proclama il primato del Vuoto e chiama l'umanità a imparare a convivere con questa affermazione<sup>15</sup>. L'effetto del Vuoto è che in pratica l'individuo post-moderno è un individuo che si è riconciliato con la transitorietà e l'incertezza del tutto, alleato delle molteplici interpretazioni del reale, destinato a vivere nell'ambivalenza dei suoi e degli altrui principi, norme e sensazioni. È un individuo che ora è assolutamente libero dalle costrizioni in cui un tempo i vari sistemi religiosi, economici, politici, educativi ecc., lo avevano rinchiuso con le loro sicurezze pretenziose. È un individuo che prende gli eventi e le cose come vengono e dimentica come vanno, un individuo che predilige il mondo dei diritti, ma non quello dei doveri; enfatizza la libertà ma non la responsabilità. Egli vive la sua vita come una successione di atti staccati dalle loro conseguenze, che organizza la sua vita contro qualsiasi piano o progetto vincolante, che chiama "dio" chiunque lo faccia star bene per un minuto e incorona "santo" chi lo ha improvvisamente miracolato, che si oppone al sacrificio in nome dei benefici futuri e che, infine, non ammette alcun ritardo alle sue gratificazioni<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, 66.

<sup>14</sup> Cfr. T. Tosolini, *Dire Dio nel tramonto. Per una teologia della missione nel postmoderno*, Bologna 1999, 85.

<sup>15</sup> G. Chimirri, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, Milano-Udine 2012, 51-53.

<sup>16</sup> Cfr. T. Tosolini, *Dire Dio nel tramonto. Per una teologia della missione nel postmoderno*, 89.

### 3.3. L'umanesimo ecologista

Una delle più recenti forme del postumanesimo è quella ecologista, che merita di essere definita piuttosto antiumanesimo. Per la cultura ambientalista l'*homo technicus* rappresenta una minaccia per l'intero ecosistema. La cultura biocentrica comprende non solo le correnti ambientaliste, ma perfino quelle animaliste. Questa cultura nega all'uomo qualsiasi diritto di imporre il proprio dominio su altri esseri viventi<sup>17</sup>. L'umanesimo ecologista destituisce il concetto della gerarchia tra le specie e il modello singolare e generale di Uomo come misura di tutte le cose. Viene esclusa qualsiasi categoria ontologica divisoria tra l'uomo e lo zoomorfo, l'organico e le altre specie. L'essere umano nella sua variante post-antropocentrica soppianta lo schema dialettico di opposizione, riconoscendo un profondo zoo-egualitarismo tra umani, animali ed organici. La vitalità dei loro legami si basa sulla condivisione del pianeta, dei territori, dell'ambiente in termini che non sono più chiaramente gerarchici e autoevidenti<sup>18</sup>. L'antiumanesimo naturalistico, di matrice atea ed evoluzionista materialista, evita di conseguenza il termine "creatura personale" che suggerisce un'origine trascendente, preferendo l'espressione "essere vivente", che accomuna l'uomo ad ogni altro essere animato, da cui si differenzia non (qualitativamente) per una differenza essenziale, ma solo (quantitativamente) di grado o per un grado diverso. Per l'evoluzionismo, l'uomo è l'ultimo arrivato da una catena di trasformazioni della vita e degli animali. Per tale motivo si può asserire che il postumanesimo ecologista coincide in pratica con l'antiumanesimo. Quanto detto fa nascere la sensazione che la sfida della civiltà odierna non sia solo l'ateismo e quindi il problema di Dio e non-Dio, ma quello ancora più elementare dell'umanità dell'uomo, e più precisamente, dell'uomo e non-uomo<sup>19</sup>.

### 3.4. Il postumanesimo scientifico–tecnologico

Un'altra forma di postumanesimo scientifico–tecnologico parte dall'assio-  
ma: la conoscenza è solo quella scientifica, al suo interno tutto potrà essere compreso e realizzato; la scienza e la tecnologia non conoscono limiti, garantiscono il progresso e un futuro migliore. Uno dei compiti principali dell'uomo post-moderno, dell'*homo technicus*, è l'addomesticamento del mondo, mediante "ragione e mano" (scienza e tecnica). Il primato del fare alimenta il sogno tecnologico di un dominio completo della natura. Successivamente le scienze

<sup>17</sup> Cf. P. Singer, *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Milano 1966.

<sup>18</sup> Cf. R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Roma 2014, 75–79.

<sup>19</sup> Cf. F. Scierpa, *Il soggetto umano in discussione*, 114.

umane vengono pian piano sostituite dalle scienze neuronali (scienze cognitive). Il processo di “addomesticare il mondo” si è trasformato in quello di “addomesticare l’uomo”, innanzitutto attraverso le scienze biologiche e le neuroscienze, attraverso i recenti studi ed esperimenti della biotecnologia, della medicina rigenerativa, della nanotecnologia e della bionica. Ciò favorisce tuttavia il trattamento impersonale dell’identità umana. L’uomosgombrato e privato della propria specificità ed identità (l’anima), si fa ricondurre unicamente alla dimensione materiale e si consola accrescendo le proprie potenzialità funzionali, cioè di saper fare sempre più e sempre meglio. Emerge a questo punto evidente la considerazione riduttiva dell’uomo come oggetto<sup>20</sup>; anzi un oggetto del quale si cercherà di allungare il più possibile l’esistenza fino ad arrivare allo stato di immortalità. Alcuni pensatori offrono almeno tre proposte per giungere all’immortalità. La prima mira all’immortalità biologica. La guerra contro l’invecchiamento è solo una questione di ingegneria medica. Il corpo umano sarebbe come una macchina che si può far funzionare oltre il suo “periodo di garanzia” come si fa con altre macchine<sup>21</sup>. La seconda via all’immortalità sarebbe quella bionica che cercherebbe di sostituire con altrettanti pezzi artificiali le varie parti dell’organismo che col tempo si sono deteriorate. Si riuscirebbe a rimpiazzare sangue ed epidermide naturali con equivalenti sintetici, sostituire muscoli o arti con protesi artificiali mentre in futuro si potrebbero iniettare nanorobot per la ricostruzione di tessuti danneggiati e inserire neuroni stimolatori nel cervello per impedire la degenerazione della memoria e di altre facoltà cognitive<sup>22</sup>. Il terzo approccio è quello dell’immortalità virtuale ricercata nell’ambito del tema dell’intelligenza artificiale. I suoi sostenitori<sup>23</sup> ritengono che l’informazione contenuta nel cervello umano possa essere digitalizzata. Nell’immediato futuro, grazie a strumenti sofisticatissimi, si potrà scansionare il cervello per raccogliere quest’informazione e trasferirla in un computer, in cui immagazzinata e organizzata, potrà essere scaricata su un corpo robotico o immessa in un ambiente virtuale. Tale processo potrebbe essere ripetuto infinitamente, cosicché il soggetto diverrebbe a quel punto virtualmente immortale.

<sup>20</sup> Cfr. F. Marcacci, *Metafisiche e nature negli sviluppi della filosofia della scienza: per un umanesimo scientifico*, “Convivium Assisiense” 2 (2014), 78–81.

<sup>21</sup> Cfr. A. de Grey, *Escape Velocity: Why the Prospect of Extreme Human Life Extension Matters Now*, in: *National Center for Biotechnology Information* [online], accesso: 15.12.2016, <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC423155/>>; idem, *Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs that Could Reverse Human Aging in Our Lifetime*, New York 2007.

<sup>22</sup> Cfr. P. Heritier, *L’immagine analogica del robot nelle neuroscienze normative*, in: P. Sequeri (ed.), *La tecnica e il senso. Oltre l’uomo?*, Milano 2015, 193–230. Anche T. Tosolini, *L’uomo oltre l’uomo. Per una critica teologica a transumanesimo e post-umano*, Bologna 2015, 25–26.

<sup>23</sup> R. Kurzweil, *La singolarità è vicina*, Santarcangelo di Romagna 2014; idem, *Come creare una mente. I segreti del pensiero umano*, Milano 2013; H. Moravec, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard 1990; idem, *Robot: mere machine to transcendent mind*, Oxford 1998.

Secondo questi studiosi la mente non è una sostanza materiale, essa è piuttosto ciò che costituisce la persona, allora la si deve considerare una pura informazione.

### 3.5. Il transumanesimo

L'ultima forma di umanesimo proposto dal mondo post-moderno è il transumanesimo, che appare come derivato o risultato della forma precedente: quella scientifica tecno-biologica. Il transumanesimo si è articolato attraverso un sistema filosofico chiamato estropianesimo – alludendo evidentemente all'entropia come principio della termodinamica e della meccanica quantistica – che qui, però, è usato come metafora per indicare il livello di intelligenza, informazione, ordine, vitalità e capacità di migliorarsi e di auto-ricrearsi. Esso mette in evidenza l'idea di un progresso continuo che rende possibile al soggetto estropico di controllare la propria vita e creare un forte senso del sé. L'obiettivo dell'estropismo è rappresentato dall'espansione e dal progresso senza fine<sup>24</sup>. Il transumanesimo non si oppone all'idea di Dio, ma intende piuttosto superarla<sup>25</sup> e, oltrepassando i suoi limiti, trascende se stesso (J. Huxley)<sup>26</sup>; un transumanista si autodetermina articolando in maniera diversa la sua esistenza. In questo contesto Dio è visto come un essere, anch'esso sottomesso alle incontrollabili leggi dell'evoluzione e dell'agire, fino a poter affermare, parafrasando l'inizio del Vangelo di Giovanni, che “In principio era l'azione/la creatività...”<sup>27</sup>. Di conseguenza l'uomo si manifesta come colui che sostituendo Dio, crea e si auto-crea, transcendendo continuamente se stesso e ciò che è<sup>28</sup>. Prima di passare alla parte critica del nostro studio, ci si pone la domanda se, con questo tipo o questa pretesa di auto-trascendenza e di auto-soteria, il soggetto rimanga ancora se stesso, sia identico a se stesso o se non voglia diventare qualcosa che non è e che non è stato chiamato a diventare. In fin dei conti, lo scopo che il transumanesimo si prefigge è la pura e semplice creazione di una nuova specie umana, prospettando un uomo padrone, non tanto del suo destino e del compimento, ma del suo futuro<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. M. More, *On Becoming Posthuman*, in: *Eserver.org – accessible writing* [online], accesso: 15.12.2016, <<http://eserver.org/courses/spring98/76101R/readings/becoming.html>>.

<sup>25</sup> Cfr. T. Tosolini, *L'uomo oltre l'uomo*, 45.

<sup>26</sup> Cfr. N. Bostrom, *Una storia del pensiero transumanista*, in: *Estropico. Visioni del futuro* [online], accesso: 15.12.2016, <[http://www.estropico.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=180:una-storia-del-pensiero-transumanista-di-nick-bostrom&catid=42:estropia--transumanesimo&Itemid=81](http://www.estropico.org/index.php?option=com_content&view=article&id=180:una-storia-del-pensiero-transumanista-di-nick-bostrom&catid=42:estropia--transumanesimo&Itemid=81)>.

<sup>27</sup> Cfr. G. Kaufman, *In the Beginning Creativity*, Minneapolis 2004.

<sup>28</sup> Cfr. T. Tosolini, *L'uomo oltre l'uomo*, 56–61.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 20.

## Conclusion

Con la visione e l'analisi esposte nello studio non è stato ovviamente possibile presentare anche le altre forme dell'odierno "nuovo umanesimo" laico, né tantomeno approfondire ed entrare nei dettagli di quelle che sono state riportate sopra. Tuttavia tale riflessione è bastata per poter percepire la condizione mentale, spirituale, esistenziale, etica dell'uomo e della società d'oggi, soprattutto quella dell'Europa? nord-occidentale. Dal punto di vista teologico, la necessità di dare maggior interesse all'attuale situazione culturale risulta dal fatto che, essendo portatori del Vangelo di Cristo dobbiamo conoscere il destinatario a cui ci rivolgiamo e vogliamo proporre un umanesimo cristiano, che potrebbe rispondere meglio alle più profonde attese, ricerche ed aspettative del cuore umano che, oggi forse più che mai, si sente evidentemente sperduto, disorientato, confuso e privo di un mondo di principi e di valori non-negoziabili, indispensabili ad aiutare la persona umana. La critica profetica, propria del carisma teologico, sarà presentata nella seconda parte dello studio.

## Riferimenti

- Bostrom N., *Una storia del pensiero transumanista*, in: *Estropico. Visioni del futuro* [online], accesso: 15.12.2016, <[http://www.estropico.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=180:una-storia-del-pensiero-transumanista-di-nick-bostrom&catid=42:estropia--transumanesimo&Itemid=81](http://www.estropico.org/index.php?option=com_content&view=article&id=180:una-storia-del-pensiero-transumanista-di-nick-bostrom&catid=42:estropia--transumanesimo&Itemid=81)>.
- Braidotti R., *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Roma 2014.
- Buber M., *L'eclissi di Dio*, Milano 1991.
- Cantore E., *Umanesimo scientifico*, in: *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, vol. 2, a cura di G. Tanzella-Nitti, A. Strumia, Roma 2002, 1399–1409.
- Chimirri G., *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, Milano–Udine 2012.
- Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa *Gaudium et spes*, EV 1/1319–1644.
- de Grey A., *Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs that Could Reverse Human Aging in Our Lifetime*, New York 2007.
- de Grey A., *Escape Velocity: Why the Prospect of Extreme Human Life Extension Matters Now*, in: *National Center for Biotechnology Information* [online], accesso: 15.12.2016, <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC423155/>>.
- Heritier P., *Come creare una mente. I segreti del pensiero umano*, Milano 2013.
- Heritier P., *L'immagine analogica del robot nelle neuroscienze normative*, in: P. Sequeri (ed.), *La tecnica e il senso. Oltre l'uomo?*, Milano 2015, 193–230.
- Kasper W., *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1997.
- Kaufman G., *In the Beginning... Creativity*, Minneapolis 2004.
- Kurzweil R., *La singolarità è vicina*, Santarcangelo di Romagna 2014.
- Marcacci F., *Metafisiche e nature negli sviluppi della filosofia della scienza: per un umanesimo scientifico*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 78–81.
- Moravec H., *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard 1990.

- Moravec H., *Robot: mere machine to transcendent mind*, Oxford 1998.
- More M., *On Becoming Posthuman*, in: *Eserver.org – accessible writing* [online], accesso: 15.12.2016, <<http://eserver.org/courses/spring98/76101R/readings/becoming.html>>.
- Paolinelli M., *La ragione salvata. Sulla "filosofia cristiana" di Edith Stein*, Milano 2001.
- La Terza guerra mondiale è già iniziata*, in: *Caritas Diocesana Vicentina* [online], accesso: 15.12.2016, <<http://www.caritas.vicenza.it/documento.asp?id=4909&lingua=ITA&categoria=17>>.
- Sciurpa F., *Il soggetto umano in discussione*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 105–122.
- Serafini M., *Ripensare la persona: nuovo umanesimo e ottimismo francescano*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 61–66.
- Singer P., *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Milano 1966.
- Spera S., *Umanesimo storico*, in: *Dizionario di teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, 1359–1363.
- Tosolini T., *L'uomo oltre l'uomo. Per una critica teologica a transumanesimo e post-umano*, Bologna 2015.
- Tosolini T., *Dire Dio nel tramonto. Per una teologia della missione nel postmoderno*, Bologna 1999.

## The current form of the postmodern civilization.

### The first part

**Summary:** This article presents the one kind of diagnosis concerning a present state of postmodern civilization, in which there are manifold forms of humanism. The term humanism has become the subject of a great deal of interest in many areas of knowledge due to its deep and extensive social-anthropological changes. The search, especially in the area of philosophy, introduced the term "new humanism". As a result, new trends, ideas, directions of thought emerged. The results presented here are not definitive and complete, but in the second part of this volume (Theological Forum (XVIII / 2017)), is presented the theological criticism of the present radical forms of laity humanism.

**Key words:** humanism, postmodernism, nihilism, immortality, science.

## Aktualna kondycja cywilizacji postmodernistycznej.

### Część pierwsza

**Streszczenie:** W niniejszym artykule postawiono pewien rodzaj diagnozy dotyczącej aktualnej kondycji cywilizacji postmodernistycznej, w której pojawiają się wielorakie formy humanizmu. Termin ten stał się aktualnie przedmiotem ogromnego zainteresowania wielu dziedzin wiedzy ze względu na głębokie i na szeroką skalę zakrojone dokonujące się zmiany socjoantropologiczne. Poszukiwania, szczególnie w obszarze filozofii, wprowadziły termin „nowy humanizm”. W efekcie zrodziły się nowe trendy, idee, kierunki myślenia itd. Rezultaty tutaj przedstawione nie mają charakteru definitywnego i kompletnego, niemniej jednak w drugiej części zamieszczonej w niniejszym tomie „Forum Teologicznego” (XVIII/2017) zostanie zaproponowana krytyka teologiczna obecnych form humanizmu radykalnie laickiego.

**Słowa kluczowe:** humanizm, postmodernizm, nihilizm, nieśmiertelność, nauka.



**Adam Maksym Kopiec OFM**  
Pontificia Università Antonianum

## LA CRITICA TEOLOGICA DELL'ODIERNO UMANESIMO LAICO. PARTE SECONDA

**Sommario:** Il testo è la continuazione della prima parte in cui è stato presentato l'attuale tentativo di formulare, ai tempi della crisi globale su diversi piani della vita sociale e individuale dell'uomo, un "nuovo umanesimo" del tutto laico e secolarizzato. In questa sede invece si cercherà di articolare ed esprimere la posizione dell'universo cristiano di fronte a tali proposte e di mettere in risalto gli elementi vulnerabili e pericolosamente riduttivi dell'umanesimo puramente laico ed immanente, alla luce della ragione e della fede. Inoltre si cercherà di aprire gli spazi all'eventuale elaborazione di un "nuovo umanesimo cristiano".

**Parole chiave:** umanesimo, post-modernità, nichilismo, immortalità, scienze.

Dopo aver presentato le caratteristiche e gli aspetti essenziali dell'umanesimo post-moderno, in questa parte lo scopo sarà in primo luogo quello di evidenziare i punti deboli, anzi di esplicitare i principi difficilmente accettabili razionalmente e dall'intelligenza teologica, sui quali gli sforzi dei pensatori contemporanei tendono a proporre diversi fondamenti del nuovo umanesimo. In tal modo la teologia svolge anche la sua missione e la vocazione critico–profetica nei confronti di tutto ciò che impedisce all'uomo di diventare pienamente uomo. In seguito, in modo sintetico senza azzardarci ad elaborare una proposta globale di nuovo umanesimo fondato sui valori cristiani, si cercherà di indicare soltanto alcune possibili linee di sviluppo che potranno essere oggetto di ulteriore indagine ed approfondimento teologico–antropologico per contribuire a creare una proposta affidabile ed accessibile all'uomo d'oggi.

### 1. L'insostenibilità interna dell'umanesimo immanente e la critica teologica

Ci aiuterà a formulare una critica teologico–antropologica all'umanesimo laico il breve trattato di T. Tosolini, già citato sopra, in cui l'autore evidenzia

i grandi rischi e i pericoli di questo genere di filosofia, richiamandosi ad esempio all'affermazione del filosofo giapponese F. Fukuyama che definisce il post- e il transumanesimo come "una delle idee più pericolose del mondo". Pertanto anche la teologia cristiana non può rimanere indifferente e disinteressata, ma dovrebbe esprimere il suo giudizio alla luce dei principi derivati dal dato rivelato. Tuttavia la sua critica, più che assumere la forma di una polemica o di un'accusa adirata nei confronti dei propugnatori di queste idee, da una parte vuole porre loro, sul piano dell'incontro-confronto, gli interrogativi inevitabili ed invalicabili e, dall'altra, offrire una proposta-risposta ragionevole alla luce della fede.

Dal punto di vista terminologico per definire il concetto di umanesimo laico, saranno usate anche altre espressioni: umanesimo scientifico, postumanesimo, transumanesimo, umanesimo del finito, le quali nelle loro varie espressioni e accezioni hanno un comune denominatore: la visione dell'uomo senza trascendenza.

### 1.1. Il finito può auto-fondarsi?

Di fronte all'umanesimo laico o secolare, nella sua ricerca della verità e dell'etica finalizzata al vero bene umano nei limiti del finito e dell'immanenza, risuona sempre attuale la domanda su come un principio di carattere finito possa avere un carattere universale se, per definizione, poiché inserito nelle condizioni dell'immanenza, sarà sempre sottoposto alla mutabilità, che prima o poi conduce al relativismo. In questo caso un principio universale cede sempre di fronte alla molteplicità delle culture, tradizioni, sistemi etici in cui ognuna crea i propri fondamenti antropologici, morali, religiosi per costruire una particolare società<sup>1</sup>. Soprattutto sul piano etico<sup>2</sup> risuona sempre attuale la constatazione di C. M. Martini:

Ma un'etica del finito da sola è sufficiente? Costituisce l'orizzonte unico del senso della vita e del vero? Pare impresa senza sbocco fondare l'etico solo su se stesso, senza rinvio o collegamento ad un orizzonte globale e dunque al tema della verità (...) la questione dell'etica rinvia al problema della verità; forse si dà qui un segno delle serie difficoltà che investono il pensiero contemporaneo, proprio ad asserire che nulla può essere fondato e tutto può essere criticato<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. M.A. Kopiec, *Il Logos della fede. Tra ragione rivelazione linguaggio*, Roma 2014, 54–56.

<sup>2</sup> Interessante il saggio di R. Mordacci, *Alla ricerca delle morali perdute: l'etica nell'era delle neuroscienze*, in: P. Sequeri (ed.), *La tecnica e il senso. Oltre l'uomo?*, Milano 2015, 3–18.

<sup>3</sup> C.M. Martini, *Dove trova il laico la luce del bene?*, in: C.M. Martini, U. Eco (ed.), *In cosa crede chi non crede?*, Roma 1996, 142–143.

Da ciò emerge la prima domanda: come il finito si può fondare su se stesso e sui principi stabiliti da esso stesso? Questa domanda deve essere considerata su diversi piani: ontologico, epistemologico, etico, esistenziale antropologico, ecc<sup>4</sup>.

## 1.2. Quale immortalità dell'umanesimo scientifico e del transumanesimo?

Secondo il postumanesimo e il transumanesimo, la morte in un imminente futuro, sarà solo un brutto ricordo o, nel caso specifico, il risultato di una scelta personale. Tuttavia sorgono delle domande che i pensatori di queste ideologie eludono o a cui non sono in grado di dare una risposta soddisfacente. Innanzitutto qual è il fine o il perché di questa spasmodica ricerca dell'immortalità? Per quale impellente motivo ci si accanisce per annientare la finitudine connaturale alla nostra creaturalità? Che cosa spaventa dell'inevitabilità della morte? Perché ci si vuole allontanare il più velocemente possibile dall'invecchiamento?<sup>5</sup> E ancora: un'immortalità che inizia nel tempo non è forse – proprio per questo – destinata a cessare, a trasformarsi non tanto in un'eternità, che non ha né inizio né fine, quanto piuttosto in una semplice procrastinazione, in cui si cerca solo di ritardare il più possibile un inevitabile destino?<sup>6</sup> Possono gli uomini usare la loro tecnologia per diventare post- o transumani – cioè qualcuno, o qualcosa, che umano non è più?<sup>7</sup> A questa forma di immortalità fallace e irrealizzabile, proprio perché umana, non si potrebbe invece suggerire quell'eternità promessa a tutti coloro che credono in Cristo? La trasformazione della condizione umana non consisterebbe qui in un'estensione quantitativa della vita, quanto piuttosto in una trasformazione qualitativa dell'esistenza, in quella possibilità di diventare nuova creatura in Colui che si è fatto uno di noi. L'incarnazione di Cristo, infatti, assume su di sé – senza rigettarle o eliminarle – sia la finitudine che la mortalità umane, dimostrando così come esse non siano affatto delle carenze o delle imperfezioni da eliminare. Al contrario, l'uomo è salvato e redento proprio in quanto essere temporale, in modo che, paradossalmente, proprio accettando l'inevitabilità della morte, si affermi in maniera inequivocabile la bontà di Colui che ci ha chiamati ad esistere; siamo gli “esseri donati” a se stessi. Disprezzare il corpo e la nostra finitudine significa in effetti negare quella grazia che sostiene e redime la nostra condizione umana.

È la Parola fatta carne, e non la carne trasformata in dati digitali o informatici, che salva. È il Figlio dell'uomo morto e risorto, e non l'uomo disperso nei

<sup>4</sup> G. Chimirri, *Teologia del nichilismo*, Milano–Udine 2012, 9–21.

<sup>5</sup> A tal punto non ritorna di nuovo l'antico mito del *puer aeternus*? Cfr. P. Sequeri, *Contro gli idoli postmoderni*, Torino 2011, 15–22.

<sup>6</sup> Cfr. T. Tosolini, *L'uomo oltre l'uomo*, 29–30.

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, 71.

labirinti genetici, tecno-biologici e virtuali, che ci introduce nell'eternità di Dio. Un'eternità colma di profondo ed inesauribile amore perché essa è fin d'ora e al contrario dell'immortalità ricercata dall'uomo per l'uomo, l'infinito rifluire in noi del tempo senza tempo di Dio<sup>8</sup>.

### 1.3. Quale fondamento e natura della dignità della persona umana e del senso del suo essere?

La trattazione e il confronto con le idee del postumanesimo ci conducono ad una delle questioni di maggior significato, ovvero alla sua innata dignità che lo distingue, sul piano ontologico, da qualsiasi altro essere. Nell'ottica transumanista la dignità umana è sempre legata e riferita al progresso tecno-scientifico. Innanzitutto la dignità rappresenterebbe un qualcosa che una persona transumana o postumana potrebbe tranquillamente possedere. Secondo Bostrom la dignità dell'essere umano interessa coloro che saranno tecnologicamente modificati, permettendo loro di percepire più chiaramente le opportunità esistenti per gli ulteriori progressi del genere umano<sup>9</sup>. "Miglioramento", "perfettibilità", "potenziamento", "accrescimento", "alterazione" sono dunque i vocaboli più ricorrenti nei transumanisti, che però contribuiscono purtroppo a declinare il discorso sulla dignità dell'essere umano. Infatti, in questi concetti non riecheggiano forse l'insoddisfazione, e perfino il rifiuto del valore dell'essere umano visto nella sua creaturelità e finitudine?<sup>10</sup> Paradossalmente la non accettazione della propria impotenza toglie all'uomo la sua dignità vera e propria:

"Impotenza" non significa qui soltanto assenza di potenza, non poter fare, ma anche e soprattutto «poter non fare», poter non esercitare la propria potenza (...) Separato dalla sua impotenza, privato dell'esperienza di ciò che può non fare, l'uomo odierno si crede capace di tutto e ripete il suo gioviale «non c'è problema» e il suo irresponsabile «si può fare», proprio quando dovrebbe invece rendersi conto di essere consegnato in misura inaudita a forze e processi su cui ha perduto ogni controllo. Egli è diventato cieco non delle sue capacità, ma delle sue incapacità, non di ciò che può fare, ma di ciò che non può, o può non, fare<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. ibidem, 29–30. Nelle pagine 69–72 Tosolini dimostra la disumanità di una medicina rigenerativa che, cercando di sconfiggere la mortalità, provocherebbe la riprogrammazione e la riprogettazione della natura stessa dell'uomo, finendo per considerare l'uomo un *manufatto* della medicina. Di conseguenza la medicina rigenerativa tenderebbe a odiare, invece di accudire il corpo umano. L'eliminazione di ogni difetto porterebbe necessariamente alla *morte* del corpo del soggetto, perché il soggetto vivrebbe in un organismo totalmente artificiale, se non proprio virtuale. A tal punto, può la medicina, che per sua natura si occupa della salute delle persone, odiare il corpo tanto da ucciderlo?

<sup>9</sup> Cfr. N. Bostrom, *In difesa della dignità postumana*, in: *Estropico. Visioni del futuro* [online], accesso: 15.12.2016, <<http://www.estropico.com/id170.htm>>.

<sup>10</sup> Cfr. T. Tosolini, *L'uomo oltre l'uomo*, 34–38.

<sup>11</sup> G. Agamben, *Nudities*, Stanford 2011, 43–44.

Non si ravvisa forse l'emergere di quella subdola mentalità eugenetica e culturale che lede la verità fondamentale dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani? In realtà, il criterio di riferimento del concetto di "dignità" usato dai transumanisti viene individuato unicamente nella natura umana e nel suo corredo genetico, tecnologico, medico, robotico o informatico. Invece la prospettiva cristiana offre un altro criterio, più attento e rispettoso verso l'identità e la dignità di ogni persona considerata nella sua verità globale, cioè nella sua relazione essenziale con Dio, con l'uomo e con il mondo. Tale prospettiva permette di concepire la "dignità" come qualcosa che tutte le persone possiedono già da sempre e in maniera innata proprio perché volute dal Creatore, figlie dello stesso Padre celeste. La dignità umana, in questo caso, non è un qualcosa da "conquistare", "meritare", "guadagnare" o perfino "creare", ma semplicemente da "riconoscere" e per cui provare infinita "riconoscenza" nei confronti di Dio. Chi veramente può proporre una dignitosa visione dell'uomo e offrire un'autentica idea dell'umanesimo che sia all'altezza di ciò che l'uomo veramente è, non sono perciò i postumanisti che in maniera illusoria pensano di sostituirsi a Dio inventando l'"uomo del domani", ma coloro che già fin d'ora sono consapevoli della loro dignità, di quel "grande amore che ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio. E lo siamo veramente" (1Gv 3,1). La vera dignità dell'uomo deriva dall'amore con cui Dio ci ama e per il quale ha dato per noi il suo Figlio (Gv 3,16), un amore di cui i teorici transumanisti, nella loro lancinante ricerca di onnipotenza, nella loro strana nostalgia per il futuro, sembrano purtroppo destinati a essere tristemente ignari<sup>12</sup>. Di fronte ai loro vuoti tentativi di auto-superarsi senza Dio e senza un'eternità trascendente, risuonano più che mai pertinenti le parole di B. Pascal:

Quando considero la breve durata della mia vita, assorbita nell'eternità che precede e che segue il piccolo spazio che occupo e che vedo inabissato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che m'ignorano, mi spavento, e mi stupisco di vedermi qui piuttosto che là, perché non c'è ragione che sia qui piuttosto che là, adesso piuttosto che allora (...) Il silenzio eterno degli spazi infiniti mi sgomenta<sup>13</sup>.

#### 1.4. L'umanesimo laico e il mondo dei valori

Ponendo questa domanda, Tosolini tenta di descrivere che tipo di rapporto si costruisce tra il postumanesimo e i valori principali come la dimensione religiosa dell'uomo, la presenza del prossimo, il valore dell'amore. Proprio in qu-

<sup>12</sup> Cfr. T. Tosolini, *L'uomo oltre l'uomo*, 34–38.

<sup>13</sup> B. Pascal, *Pensieri*, Bari 1941, nn. 205–206.

esto settore riemerge la filosofia dell'estropianesimo con cui la fede vuole entrare in contatto. L'obiettivo dell'estropianesimo, come si è visto, è quello dell'espansione e del progresso senza fine. Secondo More<sup>14</sup> la *religione* esercita il ruolo di controllo sociale; inoltre essa offre una soluzione alla terribile realtà della morte, fornisce un modello di conforto per spiegare gli eventi incontrollabili della vita, opera come una specie di palliativo per coloro che sono deboli e abbandonati dalla società, ecc. Tuttavia il fenomeno della religione il cui traguardo è quello della comunione con un Essere ontologicamente e incolmabilmente superiore, va decisamente oltre le riduttive spiegazioni di More. Davanti alle proposte transumanistiche la prima cosa da chiedersi è: perché la religione, nelle sue antiche o nuove forme, continua ad essere esperita sia come un bisogno che come una scelta umana che va oltre e al di fuori delle situazioni da lui indicate? Ad eccezione del mondo nord-occidentale, la religione è la componente essenziale della stragrande maggioranza delle culture, civiltà, popoli, tradizioni, dove è pure notevole lo sviluppo economico, scientifico o tecnologico.

Quanto alla figura e alla presenza del *prossimo* che si esprime nell'atteggiamento di benevolenza nei suoi confronti, vanno di pari passo con la confidenza che dobbiamo nutrire in noi stessi. Gli altri sono fonte di valore, amicizia, cooperazione e piacere. In fin dei conti si tratta di massimizzare i benefici della nostra interazione con gli altri. Alla luce del Vangelo il prossimo e l'altro non svolgono il ruolo funzionale affinché l'"io" possa sentirsi realizzato e soddisfatto, ma costituisce il bene in se stesso, il dono in se stesso, anzi il dono maggiore che Dio abbia potuto dare all'individuo, ossia quello di riscoprire la bellezza, la bontà, il valore massimo ottenuto dal Creatore, in vista di cui si capisce che l'"io" esiste nella dialettica definita come "pro-esistenza", e non all'inverso. In altri termini Dio chiama l'"io", sì per se stesso, ma contemporaneamente perché sia il "fattore" necessario per cui l'altro possa raggiungere la sua pienezza.

Infine riguardo all'*amore*, secondo More, esso appartiene a quegli uomini primitivi che pensano ancora agli altri piuttosto che alla propria evoluzione continua. L'amore, nell'ottica transumanista, non è che perdita di concentrazione, rinuncia allo scopo di migliorare la propria esistenza, abbassamento del tenore di vita a livelli di coesistenza pre-transumanistici, sottomissione a volontà o potenza altrui. Di fronte a tali idee di More, Tosolini si chiede se qui non stiamo, ancora una volta, confondendo il "vero" con l'"esatto", il "mistero" con l'"assurdo", l'"esperienza" con l'"esperimento". Sicuramente non saranno la tecnica o la scienza ad aprire all'uomo la strada del senso e della salvezza: esse sono di per sé incapaci di generare alcuna significatività, per cui potranno solo

<sup>14</sup> Cfr. M. More, *On Becoming Posthuman*, in: *Eserver.org – accessible writing* [online], accesso: 15.12.2016, <<http://eserver.org/courses/spring98/76101R/readings/becoming.html>>.

“liberarci” temporaneamente dal dolore della nostra finitudine, ma non introdurci nella “salvezza” che è opera di Dio che redime per sempre la nostra condizione umana. Di fronte all’inevitabile esperienza della morte, in quell’attimo ignoto del distacco estremo e unicamente abissale, quale mano desidereremmo ci chiudesse per l’ultima volta gli occhi? Quella dell’impassibile ragione scientifica o quella della consolante misericordia di Dio?

### **1.5. Il transumanesimo e la natura spirituale ed etica dell’uomo (l’anima, il corpo come oggetto)**

Anche in campo etico, spirituale ed estetico, ritorna il termine “miglioramento”. Secondo Ida Ryuichi per “miglioramento” si intende un sistema di pensiero e di azione che oggettivizza la natura e la manipola a suo piacimento attraverso il sapere e la tecnologia, mentre per “corpo” si intende un mero accessorio della soggettività, null’altro che un semplice, oltre che imperfetto, marchingegno escogitato dalla natura mediante il quale il soggetto pensante esterna ed esprime se stesso. Questa impostazione comporta ovviamente la separazione tra il corpo e la mente. Secondo tale autrice, la domanda sul benessere dell’individuo e sulla sua felicità, sul piano etico, pare introdurre un principio utilitaristico<sup>15</sup>. È moralmente buono ciò che serve al miglioramento della natura fisica del soggetto. Tale principio porta al primato della bellezza corporale, alla dimensione estetica nel senso biologico del termine. L’estetica transumanista non è altro che il processo destinato ad aprirsi a scenari futuri, tutti da modellare e costruire, con l’ausilio delle più recenti e innovative tecnologie scientifiche. In effetti, la bellezza fisica equivale al bene. Invece la prospettiva cristiana non riduce il bello fisico-biologico al bene etico. La vera bellezza coincide con il bene morale. La bellezza, nel senso cristiano si esprime e si trasforma nella bontà, nella grazia, nella salvezza e soprattutto nell’amore, quell’amore che il cristianesimo riconosce in quanto manifestato sulla croce. La bellezza autentica e divino-umana si rivela in colui che si offre, nel segno paradossale del suo contrario, come “uomo dei dolori (...) davanti al quale ci si copre la faccia” (Is 53,3). Come scrive C.M. Martini:

La Bellezza è l’Amore crocifisso, rivelazione del cuore divino che ama: del Padre sorgente di ogni dono, del Figlio consegnato alla morte per amore nostro, dello Spirito che unisce Padre e Figlio e viene effuso sugli uomini per condurre i lontani da Dio negli abissi della carità divina<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. I. Ryuichi, *Should We Improve Human Nature? An Interrogation from an Asian Perspective*, in: J. Savulescu, N. Bostrom (ed.), *Human Enhancement*, Oxford 2009, 59–70.

<sup>16</sup> C. M. Martini, *Quale bellezza salverà il mondo? Lettera pastorale 1999–2000*, Milano 1999, 31.

Non è forse questa Bellezza – Amore che si manifesta ad ogni uomo che l’attende e la desidera, tanto da indurlo a dire con Pietro “Maestro è bello per noi essere qui” (Lc 9,33)? L’amore: una bellezza così assente dalle disquisizioni estetiche degli artisti transumanisti, eppure così vicina al cuore di tutti coloro che si perdono nel suo fascino, che si lasciano abbagliare dal suo splendore, che si inginocchiano<sup>17</sup> con riverenza e stupore davanti al bene che salva<sup>18</sup>.

### 1.6. I sintomi e le conseguenze dell’umanesimo del finito

L’utopia dell’autonomia autoreferenziale e del postumanesimo.

La fede nell’auto-crearsi è risultata utopica e si è verificata la preoccupazione di Giovanni Paolo II. Infatti la tentazione di auto-prodursi si è trasformata in una minaccia ultra-pericolosa di fronte a cui si trova l’uomo dei nostri tempi, come aveva in qualche modo predetto Giovanni Paolo II, nella sua enciclica programmatica *Redemptor hominis*:

L’uomo d’oggi sembra essere sempre minacciato da ciò che produce, cioè dal risultato del lavoro delle sue mani e, ancor più, del lavoro del suo intelletto, delle tendenze della sua volontà. I frutti di questa multiforme attività dell’uomo, troppo presto e in modo spesso imprevedibile, sono non soltanto e non tanto oggetto di «alienazione», nel senso che vengono semplicemente tolti a colui che li ha prodotti; quanto, almeno parzialmente, in una cerchia conseguente e indiretta dei loro effetti, questi frutti si rivolgono contro l’uomo stesso. Essi sono, infatti, diretti, o possono esser diretti contro di lui. In questo sembra consistere l’atto principale del dramma dell’esistenza umana contemporanea, nella sua più larga ed universale dimensione. L’uomo, pertanto, vive sempre più nella paura. Egli teme che i suoi prodotti, naturalmente non tutti e non nella maggior parte, ma alcuni e proprio quelli che contengono una speciale porzione della sua genialità e della sua iniziativa, possano essere rivolti in modo radicale contro lui stesso; teme che possano diventare mezzi e strumenti di una inimmaginabile autodistruzione, di fronte alla quale tutti i cataclismi e le catastrofi della storia, che noi conosciamo, sembrano impallidire. Deve nascere, quindi, un interrogativo: per quale ragione questo potere, dato sin dall’inizio all’uomo, potere per il quale egli doveva dominare la terra, si rivolge contro lui stesso, provocando un comprensibile stato d’inquietudine, di cosciente o incosciente paura, di minaccia, che in vari modi si comunica a tutta la famiglia umana contemporanea e si manifesta sotto vari aspetti?

Questo stato di minaccia per l’uomo, da parte dei suoi prodotti, ha varie direzioni e vari gradi di intensità. Sembra che siamo sempre più consapevoli del fatto che

<sup>17</sup> E. Hillesum, *Diario, 1941–1942*, Adelphi 2012.

<sup>18</sup> Cfr. T. Tosolini, *L’uomo oltre l’uomo*, 110–112.

lo sfruttamento della terra, del pianeta su cui viviamo, esiga una razionale ed onesta pianificazione. Nello stesso tempo, tale sfruttamento per scopi non soltanto industriali, ma anche militari, lo sviluppo della tecnica non controllato né inquadrato in un piano a raggio universale ed autenticamente umanistico, portano spesso con sé la minaccia all'ambiente naturale dell'uomo, lo alienano nei suoi rapporti con la natura, lo distolgono da essa. L'uomo sembra spesso non percepire altri significati del suo ambiente naturale, ma solamente quelli che servono ai fini di un immediato uso e consumo. Invece, era volontà del Creatore che l'uomo comunicasse con la natura come «padrone» e «custode» intelligente e nobile, e non come «sfruttatore» e «distruttore» senza alcun riguardo<sup>19</sup>.

Quali sono le sindromi dell'uomo post-moderno? Secondo Fausto Scurpa la fluidità, la liquidità, la frivolezza (contro ogni spirito di serietà), la superficialità, il gioco, l'estetismo, cioè l'esasperata sensibilità verso la bellezza, l'apparenza (a discapito dell'etica), il narcisismo, il benessere materiale, la rassegnazione di stampo esistenzialista francese (l'assurdo di J.P. Sartre e di A. Camus), l'amore provvisorio ed effimero, l'instabilità, la malinconia, l'euforia del momento<sup>20</sup>.

Un altro fenomeno frequente e morboso (anomalo, patologico, sproporzionato) del post-moderno d'oggi è la confusione tra la libertà e l'arbitrarietà. "Oggi si sperimenta una sorta di ostilità verso il trascendente percepito non come possibilità di comprensione del compimento dell'uomo ma come una sorta di vincolo al darsi di quella libertà che da umana, cioè incarnata e segnata dai limiti della creatura, si pensa come assoluta e incoercibile"<sup>21</sup>. Pertanto in nome della "libertà" e per difenderla bisogna respingere l'idea di Dio, che potrebbe porre dei limiti ad essa (Sartre).

## 2. L'umanesimo cristiano ovvero il cristianesimo "più che umano"

### 2.1. L'uomo "oltre l'uomo" in Dio

Quanto è stato detto in precedenza, ci spinge ad interrogarci: che cos'è l'uomo? L'uomo, per sua natura, è sempre in crisi in quanto essere costitutivamente problematico, essere del desiderio e della mancanza: "cor inquietum" (sant'Agostino), "vir desiderorum" (san Bonaventura), "complexio oppositorum" (N. Cusano), "homo viator" (G. Marcel), "errante" (M. Heidegger)<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> RH 15.

<sup>20</sup> Cfr. F. Scurpa, *Il soggetto umano in discussione*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 111-112.

<sup>21</sup> P. Benanti, R. Vinebra, *Le nuove antropologie e la sfida alla dignità dell'uomo*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 26.

<sup>22</sup> Cfr. F. Scurpa, *Il soggetto umano in discussione*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 105.

...nessuna epoca ha avuto, come l'attuale, concezioni così numerose e svariate dell'uomo. Mai come oggi le conoscenze sull'uomo sono state presentate in modo così insistente ed affascinante. Finora in nessun epoca, come in quella attuale, si è stati capaci di mostrare tali conoscenze in modo così rapido e accessibile. È anche vero, però, che nessuna epoca ha saputo meno della nostra che cosa sia l'uomo. Mai l'uomo ha assunto un aspetto così problematico come ai giorni nostri<sup>23</sup>.

D'altra parte invece è indiscutibile che ogni essere umano ha il diritto e il dovere di conoscere se stesso e di accedere alla verità assoluta universale alla cui luce può comprendere se stesso. San Giovanni Paolo II, già nell'Introduzione alla *Fides et ratio*, si è espresso chiaramente:

Il monito «Conosci te stesso» [il detto attribuito a Socrate,] era scolpito sull'architrave del tempio di Delfi, a testimonianza di una verità basilare che deve essere assunta come regola minima da ogni uomo desideroso di distinguersi, in mezzo a tutto il creato, qualificandosi come «uomo» appunto in quanto «conoscitore di se stesso».

Un semplice sguardo alla storia antica (...) mostra con chiarezza come in diverse parti della terra, segnate da culture differenti, sorgano nello stesso tempo le domande di fondo che caratterizzano il percorso dell'esistenza umana: chi sono? Da dove vengo e dove vado? Perché la presenza del male? Cosa ci sarà dopo questa vita?<sup>24</sup>

Già prima, al Concilio Vaticano II nel 1965, nella Dichiarazione *Nostra aetate* i padri conciliari erano d'accordo che:

gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta circa gli oscuri enigmi della condizione umana che (...) turbano profondamente i cuori degli uomini: che cosa sia l'uomo, quale sia il senso e il fine della nostra vita, che cosa sia il bene e che cosa sia il peccato, quale origine e quale fine abbiano i dolori, quale sia la via per raggiungere la vera felicità, che cosa sia la morte, il giudizio e la retribuzione dopo la morte, infine che cosa sia quell'ultimo e ineffabile mistero che abbraccia la nostra esistenza, dal quale noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo.<sup>25</sup>

Di fronte a queste domande non si può passare indifferenti e fingere che non ci riguardino. L'onestà verso se stessi, verso il proprio cuore e l'anima, non permettono di evitare tali interrogativi; sarebbe una grande ingiustizia e la di-

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Bari 1985, 181; cit. da F. Scurpa, 107.

<sup>24</sup> FR 1.

<sup>25</sup> NA 1.

mostrazione di un atteggiamento vile. Il problema del senso, più di qualunque altra questione entra nei profondi strati del nostro essere, ci rimanda e ci apre a un orizzonte incommensurabilmente più grande. Infatti:

Il problema del senso della vita contiene in sé, implicitamente, in forma tacita, il problema di Dio: l'uomo è il luogo del problema di Dio (...) Non potremo dire nulla su Dio (affermare, negare, dubitare) se non nel tentativo di rispondere alla questione dell'uomo. Antropologia e teologia non sono la stessa cosa – Dio non è l'uomo e l'uomo non è Dio –, ma sono due realtà inscindibili, correlative, asimmetriche, in stretta unità della relazione<sup>26</sup>.

## 2.2. La funzione e il servizio profetico del cristianesimo nei confronti degli umanesimi laici

Con Dio rivelatosi nel Verbo incarnato permane o crolla tutto: in Lui si manifesta il mistero dell'uomo. Anzi l'uomo percepisce se stesso come mistero, poiché è immagine di Dio – Mistero. Ogni umanesimo immanente svuota l'uomo di questa caratteristica: "essere mistero". Mistero non inteso come enigma, segreto, cosa occulta, ma come sacro. Il cristianesimo proclama la sacralità dell'essere umano che nessun valore mondano, storico, immanente gli può accordare. Alla luce della fede cristiana, il tema dell'umanesimo cristiano presuppone l'assunzione dell'ontologia dell'inesauribile, fondata nel mistero di Dio e dell'antropologia dell'insaziabile, radicata nel mistero (auto-trascendenza dell'uomo verso "il più" o "oltre" se stesso). Infatti esiste una misteriosa compatibilità tra il fatto che il mistero di Dio si rivela come inesauribile, ineffabile, insondabile, imperscrutabile e, dall'altra parte, il fatto che il mistero dell'uomo nella sua più intima costituzione si manifesta sempre come insaziabile, inappagabile, incontentabile, insoddisfatto ecc. Pertanto il cristianesimo sarà sempre una provocazione che stimola a intraprendere una via definitiva; o sì, o no: Dio o niente (R. Sarah). Il cristianesimo nel suo rapporto con qualsiasi umanesimo laico non può dialogare in modo da raggiungere il compromesso rinunciando allo stesso tempo al suo fondamento e alla sua identità che gli viene "concessa dall'alto, da fuori". Il cristianesimo, a differenza dei vari umanesimi laici, "si sottrae alla tentazione di enunciare un ennesimo progetto-uomo concreto. Non propone un'alternativa alle tante proposte, ma svolge rispetto ad esse una funzione critica che consiste nello specifico nell'ostacolare l'assolutizzazione di qualsiasi tipo di configurazione"<sup>27</sup> "elaborata" che assume la forma di una nuova ideologia. "Il cristianesimo apre addirittura, in maniera insuperabile, la pos-

<sup>26</sup> R. Piccinelli, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 18.

<sup>27</sup> F. Testaferri, *Un umanesimo "non umano": spunti di riflessione*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 69.

sibilità di un umanesimo non umano (...), come accettazione del mistero incomprendibile che noi chiamiamo Dio, proibisce all'uomo di volersi adeguatamente comprendere e plasmare da solo [secondo le] categorie intramondane”<sup>28</sup>. In questa ottica “il cristianesimo condanna qualsiasi umanesimo che si renda assoluto, che voglia quindi, esplicitamente o implicitamente, chiudere all'uomo qualsiasi apertura per un altro concreto futuro e quindi per il futuro assoluto che è Dio”<sup>29</sup>. Proclamando un umanesimo “non umano”, il cristianesimo indica Dio come misura dell'essere umano<sup>30</sup>, della sua identità e della sua dignità; offre un umanesimo “più che umano” o “ultraumano” che evidenzia “la trascendenza dell'essere umano, ovvero la sua irriducibilità all'orizzonte del finito e degli eventi, la sua non dissoluzione nell'empirico (...) Fatto per Dio, quasi «fatto di Dio» per l'immagine che porta, l'uomo è colui che supera infinitamente se stesso. L'umanesimo della Chiesa è quello oltre misura umana che si impone contro infiniti riduttivismi e contro una banalizzazione”<sup>31</sup> del mistero dell'uomo. “La Chiesa ha questo da dire: l'uomo è l'essere fatto di relazione, il senso profondo e ultimo del suo agire ed esistere sta nell'apertura al Dio trascendente. Fatti per Dio siamo nella fede dischiusi verso orizzonti grandi”<sup>32</sup>, ultra-mondani, infiniti ed eterni. Pertanto, il cristianesimo quanto più è chiaro, radicale, trasparente, fedele e conforme a Cristo, tanto più diventa interpellativo, profetico, utile all'umanità e nei confronti di un umanesimo senza Dio e senza uomo; anche se, d'altra parte, non nega né rifiuta niente di tutto ciò che c'è di buono, di vero, di sacro, di valore, nelle culture, nelle correnti di pensiero, nelle filosofie o nelle religioni ecc., ma lo purifica, perfeziona, include ed integra in una immagine dell'uomo aperto al Mistero insondabile, svolgendo così un servizio autentico e proficuo ad ogni uomo ed a tutta l'umanità.

## Conclusion

Il percorso fin qui delineato ci ha mostrato chiaramente, innanzitutto nella prima parte, quanto illusori, fantasticati e irrazionali siano i progetti e i programmi del “nuovo umanesimo” di matrice radicalmente secolarizzata. Alla luce della ragione e della fede, nella loro unità, sembrano promettere all'uomo ciò che in effetti non possono realizzare. Proprio qui si rende palese la tragicità della civiltà contemporanea che crede di potersi creare da sola il paradiso entro i confini del finito. La critica teologica non si ferma solo a confutare le false

<sup>28</sup> K. Rahner, *Umanesimo cristiano*, in: *Nuovi saggi*, vol. 3, Roma 1969, 292; cit. da Testaferri, 69–70.

<sup>29</sup> K. Rahner, *Umanesimo cristiano*, 293; cit. da Testaferri, 70.

<sup>30</sup> F. Testaferri, *Un umanesimo “non umano”: spunti di riflessione*, 70.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 71.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

speranze del postumanesimo ma cerca, da parte sua, di creare le condizioni ragionevoli e illuminate dalla luce della fede per aiutare l'uomo a volgere lo sguardo verso l'alto, oltre se stesso ed a cercare la propria realizzazione, il compimento del suo essere in ciò che sta fuori di lui, che lo trascende. Offrendo all'uomo d'oggi tale orizzonte, vuole fargli comprendere che il vero essere uomo sta nell'"oltre", in quanto lo orienta verso Dio. Indubbiamente il problema non sarà risolvibile con un semplice, razionale discorso seppur fondato su validi argomenti. In realtà il problema di arrivare all'uomo d'oggi si imbatte ancora in un altro muro: quello dell'indifferentismo, del disinteresse, della convinzione di poter progettare la vita senza doversi rivolgere a Dio. Ecco il tema da riprendere e sviluppare nelle successive ricerche.

### Riferimenti

- Agamben G., *Nudities*, Stanford 2011.
- Benanti P., Vinebra R., *Le nuove antropologie e la sfida alla dignità dell'uomo*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 20–36.
- Bostrom N., *In difesa della dignità postumana*, in: *Estropico. Visioni del futuro* [online], accesso: 15.12.2016, <<http://www.estropico.com/id170.htm>>.
- Chimirri G., *Teologia del nichilismo*, Milano–Udine 2012.
- Concilio Vaticano II, *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane "Nostra aetate"*, EV 1/853–871.
- Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica "Fides et ratio"*, EV 17/1175–1399.
- Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica "Redemptor hominis"*, EV 6/1167–1268.
- Heidegger M., *Kant e il problema della metafisica*, Bari 1985.
- Hillesum E., *Diario, 1941–1942*, Adelphi 2012.
- Kopiec M.A., *Il Logos della fede. Tra ragione rivelazione linguaggio*, Roma 2014.
- Martini C.M., *Dove trova il laico la luce del bene?*, in: C.M. Martini, U. Eco (ed.), *In cosa crede chi non crede?*, Roma 1996, 142–143.
- Martini C.M., *Quale bellezza salverà il mondo? Lettera pastorale 1999–2000*, Milano 1999.
- Mordacci R., *Alla ricerca delle morali perdute: l'etica nell'era delle neuroscienze*, in: P. Sequeri (ed.), *La tecnica e il senso. Oltre l'uomo?*, Milano 2015, 3–18.
- More M., *On Becoming Posthuman*, in: *Eserver.org – accessible writing* [online], accesso: 15.12.2016, <<http://eserver.org/courses/spring98/76101R/readings/becoming.html>>.
- Pascal B., *Pensieri*, Bari 1941.
- Piccinelli R., *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 18–22.
- Rahner K., *Umanesimo cristiano*, in: *Nuovi saggi*, vol. 3, Roma 1969.
- Ryuichi I., *Should We Improve Human Nature? An Interrogation from an Asian Perspective*, in: J. Savulescu, N. Bostrom (ed.), *Human Enhancement*, Oxford 2009, 59–70.
- Scieurpa F., *Il soggetto umano in discussione*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 105–122.
- Sequeri P., *Contro gli idoli postmoderni*, Torino 2011.
- Testaferri F., *Un umanesimo "non umano": spunti di riflessione*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 67–72.
- Tosolini T., *L'uomo oltre l'uomo. Per una critica teologica a transumanesimo e post-umano*, Bologna 2015.

## **The current form of the postmodern civilization. The second part**

**Summary:** In the article the Author carries on the matters concerning a phenomenon of a new humanism, showed the first part. He paid attention to the contemporary crisis in the global and individual dimension, the humanism absolutely laic and secularized, closed on every transcendent perspective. He showed us the Christian look on the matter of the new humanism. The answer the question of detail, he formed in the light of the faith and the intellect. He explained that the humanism exclusively laic and immanent, reduced dangerously the identity, the dignity and the ontological uniqueness of the human existence.

**Key words:** humanism, postmodernism, nihilism, immortality, science.

## **Aktualna kondycja cywilizacji postmodernistycznej. Część druga**

**Streszczenie:** W artykule została podjęta problematyka przedstawiona w pierwszej części, w której opisano dzisiejszy fenomen stworzenia nowego humanizmu w dobie głębokiego kryzysu zarówno w wymiarze globalnym, jak i indywidualnym; humanizmu zupełnie laickiego i zsekularyzowanego, zamkniętego na jakąkolwiek perspektywę transcendentną. W tym tekście jest ukazane chrześcijańskie ujęcie i odpowiedź, w świetle wiary i rozumu, na owe niedające się utrzymać próby czysto laickiego i immanentnego humanizmu, który niebezpiecznie redukuje tożsamość, godność i ontologiczną wyjątkowość bytu ludzkiego.

**Słowa kluczowe:** humanizm, postmodernizm, nihilizm, nieśmiertelność, nauka.

**Lluís Oviedo OFM**  
Antonianum University

## CHURCHES CONCERN FOR ENVIRONMENTAL ISSUES: MAKING SENSE OF A NEW CHRISTIAN DIAKONIA

**Summary:** Recent years have witnessed an abundance of statements by many Christian Churches aimed at addressing environmental issues, most recently the Catholic Encyclical *Laudato si'*. These documents invite theological engagement, especially after becoming aware of the criticism that such proposals might raise in different social and intellectual settings. This paper tries to expose such criticism and the reasons that could discourage the Church's environmental engagement, to stimulate a critical and dialogical stance able to move into the ongoing discussion and to answer the most pressing questions.

**Key words:** Christian diakonia, *Laudato si'*, Christian Churches, environmental engagement.

Many Christian Churches have recently addressed environmental issues from a faith-driven perspective. Two more fresh additions to the list are the Swedish Lutheran *A Bishops' letter about the climate* (2014) and the Catholic Encyclical *Laudato si'* (2015). It is relatively easy to find similar statements or documents in other Churches or Denominations published in the last 15 years. For instance, The Anglican Communion in 2002 published a text on *Stewardship of creation*; the Lutheran Missouri Synod, in 2010 published *Together with all creatures*, with the subtitle: *Caring for God's Living Earth* and the United Methodist Church produced a *Statement on environment* (2008). A quick search on the Internet reflects that general concern and shows a kind of broadly shared program transcending confessional boundaries and with few exceptions. Even Evangelicals cannot be excluded from such a sensitivity, despite their traditional positions, or at least not all the them. In several cases, Evangelical voices claim similar motives and engagement, or look for their own specific approach to environmental awareness<sup>1</sup>.

---

Adres/Address: Lluís Oviedo OFM, Pontificia Università Antonianum, Roma, Włochy,  
e-mail: loviedo@antonianum.eu

<sup>1</sup> K.K. Wilkinson, *Between God & Green: How Evangelicals Are Cultivating a Middle Ground on Climate Change*, Oxford, New York 2012.

Although the general topic on all these, and many other documents, concern environmental issues, aiming to contribute with a critical and constructive insight, this set of texts suggests much more: a renewed stance from Christian Churches to address present challenges and to raise a voice that was threatened to become very marginal and of little relevance in advanced societies. In all of these cases, we find encouraging texts in which it can be sensed that faith demise and neglect of evangelical vision coexist with a general perception of risk and danger. Even worse: where religious dimension is marginalized, or when Christian faith ceases to be a source of inspiration and truth in secularized societies, the thought that everything can still thrive quite well becomes an increasingly soothing illusion. Indeed, many symptoms suggest that such marginalization can have serious consequences, and it is unclear how to replace the source of inspiration, hope and grace religious faith used to provide in deeply secularized societies.

My comments try to deepen that perspective: a fruitful interaction between Christian faith and society in today's world is necessary to correct abuses and to offer a constructive and appropriate perspective to restore broken balances and priorities neglected in the dynamics associated with current progress. Progress less and less accompanied by faith becomes problematic when we look towards current limits and threats.

After some insight into the main issues arising from the most recent Catholic document, my aim is to expose possible criticism against this new Church concern and therefore to offer answers and reflections to help enforce and strengthen the published positions, beyond a naive or uncritical perception; this means to go into the current debates and to become involved in the public discussion as a recognized interlocutor.

### **1. Some basic issues in *Laudato si'*: Integral Ecology and imbalances that threaten the global environment**

Even if most quoted documents deserve close attention (and an interesting paper would involve analyzing their common issues and proposals) this is not my aim in this paper. I will proceed showing some basic points in the Catholic Encyclical *Laudato si'* (LS), since they could represent a mature stage in the Church's view of environmental problems. Furthermore, the document assumes a conscious ecumenical stance, and its projection tries to be universal, reaching all people of good will. To some extent, these points can be broadly shared by other Christian Churches, and they assume, in an extensive way, what has been probed in many documents in the Catholic Church and (other Churches) preceding the Encyclical.

The first basic idea in the Catholic Encyclical is that strong imbalances occur in what should be a reality in harmony and where various components keep alive a fruitful level of interaction and tension. The proposed key is a vision of reality integrated into a kind of large system in which the different elements are interconnected and in relative dependence. This vision introduces a “universe shaped by open and intercommunicating systems”, in which “we can discern countless forms of relationship and participation” (LS 79). It is a universe that forms multiple relationships that characterize ‘the variety of things’ (LS 86). Hence, a “universal communion” follows: “called into being by one Father, all of us are linked by unseen bonds and together form a kind of universal family” (LS 89); “Everything is interrelated” (LS 120). The fourth chapter develops this subject extensively, under the heading: “An integral ecology”.

The idea of a comprehensive ecology evokes known elements from the Christian tradition. The first inspiring element is the Franciscan thought, but not only. St. Francis of Assisi is undoubtedly the star of this Encyclical (beyond the title and introductory lines, he is quoted 12 times in all) but the Franciscan master San Bonaventure also deserves four references. The basic idea of the tradition inaugurated by the Saint of Assisi is the profound communion among all beings created by God; the perception of a deep bond that unites us to all creatures, to the point of being able to recognize them as sisters. There are also allusions to St. Thomas Aquinas, who is mentioned once in the text and twice in foot notes; in this case, we have the Christian thinker of harmony and order in the whole of reality, in which everything partakes of the divine creative grace. These are not topics from romantic spirituality, but a theme common to the entire Christian tradition, which now receives a more detailed and updated treatment. For Catholics, it is important to draw inspiration from the best of our shared tradition.

A systemic, comprehensive view of reality resounds like a more contemporary topic, on the basis of ecological science, as an understanding about an interdependent natural reality or a more fitting representation of all that assumes complex forms, although in relative order and stability. Pope Francis offers a wonderful synthesis between Christian tradition and scientifically informed modernity as the basis for his analysis and practical applications. He presents a great vision in which everything is integrated, without exceptions or exclusions. The declared intention is to precisely extend the ecosystem reach beyond the limits often imposed, to integrate aspects of social and human life that are often excluded for reasons of convenience. A comprehensive system, thus conceived, is not limited to a purely biological level, but includes historical, social and cultural dimensions without which it would become pointless to analyse planet Earth as a whole system.

The idea of an integrated ecosystem serves to avoid some pitfalls that are recorded in recent studies on the human person and society. The first is an excess of reductionism. The scientific way to observe reality cannot help but focus its analysis on partial aspects of the investigated phenomenon. The scientific method entails reducing variables as a necessary and important condition for scientific advance. However, that approach can nourish the illusion that once science manages to explain some basic processes, at physical, biological or neurological levels, everything will be explained. Faced with the most reductive tendencies, other scientific views aim to react – pointing to global models, complex systems and the necessary interaction between different levels and processes. For humans, it is assumed in recent years that they are the result of genetic, epigenetic, developmental and cultural factors<sup>2</sup>. Similarly, it can be said that societies are the result of multiple factors intertwined throughout history, and humanity as a whole configures the most complex, plural and integrated system into a mix of relative stability, tensions and changes that we know, but also one which is very fragile and sensitive.

The second problem is more practical, and is related to skills and action models. Pope Francis is faithful to his own thought when he criticizes self-referential expressions and strategies (LS 204, 208) born from individualistic attitudes and approaches unable to recognize the network of dependencies and relationships in which we live and which profoundly determine our own identity and our behaviour. Integral ecology implies further consequences. By assuming economic and social dimensions (cultural) and those linked to everyday life, moral and justice dimensions are involved and need to be recognized (LS 49, 155 ff.) Such ethical issues run the risk of being marginalized in an ecological vision just descriptive of, or reduced to caring for, the natural environment. In fact, a principle that is repeated throughout the document is the essential inclusion of the poor and a commitment to justice within a comprehensive ecological sensitivity and, therefore, it assumes as one of its central tenets the attention to suffering populations (LS 49, 119, 139, 158). The document even attributes imbalances within a culture due to the difficulty to recognize “objective truths and sound principles other than the satisfaction of our own desires and immediate needs” (LS 123), which prevents a binding and motivating moral guidance.

The third element to consider in this presentation is the transcendent reference that is sensed when the prospect of an integral ecosystem is assumed, one that does not leave out anything and does not rule out anyone. In fact, the system

---

<sup>2</sup> E. Jablonka, M. Lamb, *Evolution in four dimensions: Genetic, epigenetic, behavioral, and symbolic variation in the history of life*, London 2005.

can be understood by reference to God: it is “open to God’s transcendence, within which it develops” (LS 79). Faith becomes the key that allows “meaning and beauty” to be understood and interpreted. Systems theory acquires in this teaching a new and unexpected quality to an unusual extent. This point is extremely important in the dialogue between faith and science: when the human eye is able to cover the widest possible reality and to integrate it into a relatively ordered set, then it is easier to open up to the divine dimension or to providence that renders the miracle of evolution and stability possible. It is not only an apologetic argument, although it also must be taken into account, it is an invitation to look at reality in a comprehensive and inclusive way, able to grasp meanings that escape detailed observation or lose sight before the whole of reality and its beauty. It calls for a very human experience before the vastness of a closely-related world and that invites us to take better care of those links

## **2. The question concerning technocratic mentality and its limits**

The third chapter of the encyclical is entitled “The human roots of the ecological crisis”. Pope Francis devotes several paragraphs to analyzing science and technology in relation to the current crisis. An important part of this chapter – and not only – shows the appreciation that the Church’s magisteria bears for many technical achievements and scientific progress. We are far from maximalist attitudes of suspicion regarding any technology. I counted up to eight references to science and to the work of scientists; the document even encourages creativity in scientific and technical development (LS 132). Three times, the tone becomes more critical (LS 114, 199, 201). Overall evidence points to some excesses that may be at the root of the identified problems, again a result of imbalances, and n. 105 points to the main reason: “our immense technological development has not been accompanied by a development in human responsibility, values and conscience”. The question also refers to “a meagre awareness of its own limits” (LS 105) and shortcomings in the field of ethics or values capable of guiding the use of such an excessive power currently owned by humanity. The problem is not technology itself, but the fact that it has been taken “according to an undifferentiated and one-dimensional paradigm” (LS 106); in this thinking, progress is associated with the domination and manipulation of all, exploiting the Earth to its limits, to serve power groups and interests, contaminating politics and economics. This paradigm includes an exaggerated reliance on market mechanisms and extreme knowledge fragmentation, in the opposite direction to the model outlined in the previous point.

Romano Guardini is an important author in those paragraphs, who is quoted countless times throughout the Encyclical. Guardini surely drinks from the inspiring source of Heidegger, who composed the deepest criticism against modern confidence in technology<sup>3</sup>. This is a very central target in critical thinking throughout the twentieth century, which was also taken up by philosophers of the Frankfurt School, under the label “critique of instrumental reason”, an approach that also leaves a trace in the Encyclical (LS 210). Pope Francis is therefore attuned to a current of thought feeding suspicion and criticism through contemporary reflection, thereby showing Christian reflection to a modern sensitivity.

The problem is once again the lack of an overview, in which disciplines such as philosophy and social ethics (LS 110) are also integrated; perhaps theology could be part of the whole, as well. The worrying thing again is the partiality and reducing strategy applied to a world subject to manipulation and reduced to autonomous spheres, a trend also reflected in the division of knowledge and the displacement experienced by humanities on the hierarchy of knowledge. Here also, the world suffers from a lack of integral understanding and insight. It can be argued that the limits that emerge when reality is not viewed holistically are also projected in the field of knowledge and science, which becomes partial and unable to see the whole and tries to dominate and manipulate without taking into account other dimensions, other consequences.

The problem grows in the light of the objections expressed in the Encyclical, and invites us to determine the limits of scientific observation and technical applications, and whether to consider only the short term, i.e. the immediate gain, or whether we need to take into account longer terms; whether to concentrate on one aspect when addressing a problem, to better deal with it, or whether to take a broader and more complex picture. From our point of view, this issue has not been tackled by the most cited authors developing systems theory, who often appear as quite confident on the spontaneous functioning of natural and social systems and have neglected the role that could be played by reflective, ethical or normative and even theological, aspects<sup>4</sup>.

The idea developed in the Encyclical is clear about the pointed question: the partiality and absolutisation of a paradigm based on techno-scientific domination would be unable to address the perceived imbalances and threats posed to all of humanity. Again, knowledge integration, or a ‘cognitive ecology’, is necessary as a condition to meet these challenges.

---

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.

<sup>4</sup> N. Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriss einer Allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M. 1984.

### **3. Problems with the proposed analysis and agenda**

It is convenient to address the critical arguments or objections that the new Church program could raise, to better engage a fruitful dialogue and search for appropriate responses. In this way, an intellectual exercise of responsibility is intended to be performed, once faith accepts the dialogical role played by reason and assisting believers in deepening their own insights. In that sense, a more dialectical program is followed in the wake of medieval scholastic theology, with its pattern built on thesis and objections to the thesis, which then pointed to tailored answers aimed at advancing the arguments and proposed solutions to problems. I also point to a more apologetic approach in theology, taking into account criticisms and objections to faith and Church proposals, in order to provide reasoned answers, instead of a theology which is closed in itself and unable to give answers to the many questions that arise in its cultural context concerning the faith we proclaim.

Here is a list of questions that need to be addressed:

Issues concerning the differentiation and contrast between economics, politics and the religious sphere.

Problems regarding the function and scope of the sub-system of religion in advanced societies.

Problems regarding the possibility of inserting an ethical dimension in economics and politics.

Ideological issues concerning Christian cultural and political identity.

Suspensions concerning the moral authority of Church leaders.

#### **3.1. Issues concerning the differentiation and contrast between economics, politics, and the religious sphere**

One of the most significant problems when trying to determine the scope of religion in advanced societies regards its real capacity to influence social areas that are no longer under its umbrella, as could happen in the past, but they are 'differentiated' or separated to carry out their functions in an independent and specialized way. This happened, for example, to economy, science and politics. They are highly specialized social sub-systems that operate according to a logic of their own, or 'private', and avoiding interference with other social systems: economics is responsible for the management of material goods, aimed at their growth and better distribution, but it should not care too much about other social systems, except for the consequences that such interactions could entail for its optimal functioning.

In fact, there was a big shift from traditional societies, where the religious sphere or, in our case, the Church, which held the function for steering or control over the entire society and its sub-systems, and modern societies in which these systems become slowly detached, and they lose ecclesial tutelage. Churches have felt how their functions become more restricted to their own religious system and limited regarding other social spheres, to whom at most they perform a certain service or 'diakonia', but churches cannot expect to stabilize the economy, to regulate politics or to improve science. We must consider that this development has been positive in the sense that such autonomy has meant a considerable progress and has brought benefits to everybody; the general situation is indeed better than the pre-modern age.

In addition, there is another factor to take into account: social evolution, as described by theorists of society, such as Max Weber and Niklas Luhmann, which implies an odd development: certain sub-systems are progressing and growing in their influence – the economy, politics and science – while others, such as religion and family, remain behind and are even losing positions<sup>5</sup>. The consequence deriving from this process is evident: that religious weakening is expressed in terms of 'secularization' or loss of personal and social influence by religious institutions, which are increasingly confined within their own field and must give up their big claims to exercise some leadership at any level other than that which is specifically religious.

Max Weber's analysis at the beginning of the twentieth century shows the difficulties that a so-called 'brotherhood ethics religion' suffers in an environment where economic and political rationality prevail, assuming a rather impersonal dimension, to follow a profit and power logic. Such a dynamic entails an inevitable shift in religious expression to the point of rendering St. Francis unimaginable in a context dominated by the new economic mindset<sup>6</sup>.

Another case is offered by the scathing criticism that Niklas Luhmann addresses attempts by ecclesial and theological circles to engage in environmental causes; in his own words:

Theologians are included in the discussions involved with environmental problems too. Their motives and interests are not viewed with suspicion. They demonstrate argumentative competence and are undeniably of good will. But their contributions to the ecological discussion remain inadequate. To a great extent, they merely repeat what is thought and proposed without the specific religious reference. What they have to offer are mostly commonplaces that do not raise the real problems. They are usually concealed in concrete pictures, words, admo-

<sup>5</sup> N. Luhmann, *Function der Religion*, Frankfurt a.M. 1977, pp. 255 ff.

<sup>6</sup> M. Weber, *Zwischenbetrachtung*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920, p. 571.

nitions and appeals. After all, they propose not to take technology, science and economic relations as the sole prevailing vehicles of domination. Instead they believe that the later ought to be auxiliary in the formation of a human culture inside the natural condition. Such things are better left unsaid. They are inadequate and of not greater help if theologically reformulated by invoking God<sup>7</sup>.

For the German sociologist theologian's, effort is redundant and superfluous, in that it does not add anything to such a difficult and complex challenge, involving more social systems. At most, the churches could assume a protest attitude, which does not contribute much to solving real problems.

If we take stock of these developments, it becomes almost illusory that a Christian program would intervene in very complex political, economic and social issues, when they have been for a long time entrusted to each social subsystem with their own logic, with their own resources, communication codes and corrective measures. The Church's social teaching would become in such case only a testimony, a voice that expresses its own opinion and concern, but with little capacity to change things or even to re-orient them for good.

### **3.2. Problems of the function and scope of the subsystem of religion in advanced societies**

In connection with the problems just outlined, the analysis on the function of religion in advanced and secular societies seems to discourage any claims to go beyond what has been assigned as its contribution and mission. There have been several attempts to come to terms with such a function, from a more practical level – providing cohesion, moral motivation and purpose – up to a more abstract level, as in the case of the theories that link religion to “de-paradoxalisation of the paradoxes arising from the self-referential nature of social systems” (Luhmann). In any case, religion's central role today probably has to do with keeping alive transcendence communication, i.e. with the possibility that we can continue to meaningfully talk about a transcendental realm, and then to call upon God, to pray, to expect for a life after death, to recall the soul or to speak about sin and salvation in an absolute sense, or about good and evil in the most radical and total sense. This not just a ‘language’, but a social building communication.

The question that comes out when trying to broaden ‘Church services’ beyond that narrow or specific program, becomes quite disconcerting, especially in secularization times. Christian faith has always been not just ‘religion’ but it has also offered other ‘services’, like care services, education and therapy. However,

---

<sup>7</sup> N. Luhmann, *Ecological Communication*, Chicago 1989, p. 94.

in the context of advanced societies, some limitations arise. The first has to do with the development of social services – administered by the State – covering many social areas in a very efficient manner: health care, education, unemployment and other unfortunate contingencies. It seems that this practice tends to widen and that other areas can be called up within the protective umbrella provided by the so-called ‘Welfare State’, as is the case with the protection of vulnerable populations, against abuse or concerning new and minority rights. In this context, the Church remains a bit displaced and deprived from other functions formerly assumed and endowing social relevance.

A second problem has to do with the most appropriate strategies in a secularized environment or much less religious culture. Some sociologists have observed that Christian Churches, in several cases, have tried to compensate for their loss of cultural significance through alternative activities which place the emphasis on tasks and issues that may perhaps be more appreciated by those who are not particularly religious. In other words, since religion is no longer in fashion, many churches may seek social consensus by endorsing social, ethical causes and political or environmental programs that could impart some relevance to their own institution. The problem is that – following such a strategy – it is likely to accelerate the pace of secularization or implement a trend already perceived as eroding for religious faith. As the American sociologist Mark Chaves claims, an institution which is equally civil and religious – such as a Christian school – will very likely undergo a displacement in its religious dimension, by the secular one, among other reasons, because the civil authority is more easy to follow, or less demanding<sup>8</sup>. Such tendency requires from religious institutions a steady enforcement to support the specific religious activities and internal culture.

Many sociologists, from Peter L. Berger onwards, have reported this process as a form of ‘internal secularization’, namely, that which is triggered not by the negative influence of a culture that ostracizes the religious dimension, but for internal dynamics pushing to assimilate patterns, ways of thinking and priorities that are strictly secular, or which do not need a reference to transcendence to be assumed and implemented<sup>9</sup>. For instance, the causes of justice, peace and ecological commitment can be carried on without any religious connection, as simple ethical issues largely shared by the majority of the population.

---

<sup>8</sup> M. Chaves, *Intra-organizational Power and Internal Secularization in Protestant Denominations*, „American Journal of Sociology” 99 (1993), p. 1-48; *Denominations as Dual Structures. An Organizational Analysis*, N.J. Demerath III – P. Dobkin Hall – T. Schmitt – R.H. Williams (eds.), *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organization*, New York 1998, p. 175–194.

<sup>9</sup> P.L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967.

The described arguments point to an orientation that is urging the Church back to its basic tasks, and to leave aside other activities and concerns, to avoid dispersion of what seems to be essential and central, namely, all that helps to keep alive the flame of transcendence, or what is more specifically religious. In this context, some discouragement regarding ethical or social causes could be justified, because it would be less the Church's job, and they do not rank among the most burning priorities for institutions that rather struggle to survive in many advanced societies.

### **3.3. Problems of inserting an ethical dimension in economy and politics**

A different difficulty has little to do with the Church or religious systems, but with the specific traits assumed by autonomous systems such as economics and politics. To put it briefly and concisely, these systems follow their own logic that has little to do with ethical criteria. In fact, the logic that presides over the economic system is profit or gain, and rightly so, while that over the political system is the achievement and maintenance of power, and could not be otherwise. As a consequence, the ethical dimension plays only a merely derivative or functional role regarding the primary scope of those systems.

Some examples may help to understand this point. In the economic field, ethical issues fall under an 'economic format'; that is to say, it becomes important to behave in a more respectful way towards minority rights or a company workers, or to respect the environment, only if such attitudes help to earn more, at least in the mid-term, and they would be less interesting if such attitudes do not help to earn anything, or if they entail losses. The last criterion – in that context or from that perspective – can only be functional to the interests of the system, and cannot be otherwise if what we do is economics, and not voluntary social work or philanthropy.

The same criteria works for politics, another social system where ethical issues are very peripheral, but up to a certain point. A politician behaves ethically if his/her behaviour helps to gain votes and support, and brings more power and social influence, or reputation, otherwise it would not make much sense to behave 'more morally', if it means losing votes and power, if it prevents raising sufficient funds to finance advertising campaigns that can promote your own profile.

If these are the conditions with which we are dealing within economics and politics, then moral appeals may have little impact, even less than attempts tried by churches, except when such attempts result in material or symbolic capital gains or provide business people and politicians greater prestige and, therefore, more customers or votes.

There are too many examples and cases which show the inadequacy of Christian criteria – much less Franciscan ones – such as mercy, forgiveness and compassion, for business or financial management. Abject failures are usually associated with attempts to organize a more ‘fraternal economy’ or production system. Other styles, with a very different logic, dominate in those areas, and proposals from ‘Social gospel’ and similar traditional and new insights often fall into wishful thinking.

So everything points to the conviction that the Church is not in a position to give advice on how to manage the economy or the political sphere. Churches should then focus on carrying their own duties in their own area or social field and to avoid interfering with other realities that require a lot of expertise and professionalism. In the same way that politicians or economists shy away from advising Church authorities on how to manage Christian communities or which doctrines to change, in the same way economists and politicians expect minimal interference.

### **3.4. Ideological issues concerning Christian cultural and political identity**

For a long time, and in different countries, Catholic populations were accustomed to taking sides rather toward the centre-right, and to avoid a left or liberal-progressive leaning. There are reasons that concern both ancient and more recent culture wars, which led to endorsing some political parties and avoiding others. Catholicism was accustomed to place itself in conflict, first with liberalism, and later with communism, and thus with the broad leftist spectrum. In more recent times, the centrality attributed to issues like beginning-of-life and end-of-life, and the family’s defence, justified new ideological separating lines and partisan boundaries, and even a talk about ‘red lines’ or non-negotiable issues that would prevent any tendency towards the left.

However, the positions taken by Pope Francis in his writings focusing on social and environmental issues, the ‘solidarity’ language, and a harsh criticism of the market system, and other similar points appear as more akin to the leftist cultural and ideological framework, in tune with ‘Liberation theology’. Many wonder if we can still speak about a common Catholic – or by the same token Lutheran – political or ideological tendency broadly shared by Church members. Even evangelicals have experienced similar struggles in recent years.

In the case of Catholic culture – and I suspect Lutherans are not very different – its sensitivity and expressions are more attuned with tradition against innovation, or stability against revolution or radical changes. It is not easy within a tradition that entails an identifiable ‘cultural identity’ to re-orient things and

establish new priorities. In Catholicism, traditional and renewed devotion still holds as an expression of faith; in such a context it is difficult to import a template, or rather a style, that points to alternative issues, worries and Christian concerns. A difficult question arises concerning which cultural model or Catholic style can better withstand the current times, or adapt to a secular context without losing its own identity and, above all, to stem the secularizing tide.

A rather different difficulty within the Catholic and Protestant worlds concerns theology, research and study inspired by faith. The general impression is that theologians have largely failed to develop a capacity for dialogue, specialization or familiarity with social sciences, particularly economics and hard science, which has rendered it difficult and even impossible to conduct a fruitful dialogue. Often the impression arises that there are two different languages, without any possibility to meet or exchange. On the theological side, many times claims have been made about aspects of reality that were not well-known and situations whose complexity did not allow for easy solutions and, in any case, required much more study and analysis. In such cases, our colleagues in social and natural sciences concluded that theologians could not be taken seriously, simply because they did not understand anything about the scientific approach and their objects of study and, therefore, scientists felt that it was not worth wasting their time with theologians.

Such rather negative experiences and generally a perceived theological and ecclesial aversion to social and biological sciences have often prevented an approach which was more than necessary and which blocked a more nuanced and careful reading of the signs of the time, with no easy simplifications.

### **3.5. Suspicions concerning Church leaders' moral authority**

The Catholic Church – more than other Christian Denominations – has suffered a considerable attrition in its image and social impact in the last 15 years after sharp criticism on account of its failure to deal with sexual and financial abuses. The moral authority that should be the main capital of Church leaders has suffered immensely after that wave, showing a state of institutional failure that discourages any trust towards them. The problems that arose in recent years have shown an intrinsic weakness in Church structure and its difficulty in managing its own misdeeds and wrong-doings.

Even if pervading corruption internal to the Catholic and other Churches has little to do with environmental challenges, the derived discredit deeply affects Pastors' credibility and threatens to render their voice quite irrelevant. The view is that Churches that do not manage their own problems well, will hardly be able to address greater, world level issues, like those linked to climate change.

#### 4. What answers for the issues raised?

Among the many objections compiled from our list about the Church's ability and opportunity to intervene in economic, political and environmental issues, perhaps the most pressing questions are those arising from a perceived inability or lack of qualification for such a task, because of the internal logic presiding over these very specialized systems and the confusion of faith regarding the development of contemporary economy and science. This is where we should focus our discussion.

To start with, the exposed criticisms may highlight the shortcomings that afflict Churches and theologians who are incompetent in their duties, but do not point to a total exclusion of religious faith and institutions before pressing global issues involving many dimensions. The fact that invites reflection is that these tasks must be carried out in the best possible way, with expertise, skill and deep knowledge about the concerned reality, in dialogue with the sciences, and avoiding *a priori* arguments and speculation that are of little use, but entering in the ongoing debates and interacting from an area in which we are experts. Indeed, pastors and theologians alike are experts on humanity, on suffering, salvation and hope; and from such expertise we can contribute to highlight issues of global concern.

The central question on social differentiation and limits imposed when trying to interact with highly specialized social systems needs to be addressed from a different perspective. Advanced societies do not evolve only through achieving greater differentiation, but also through greater synergy, collaboration and coordination between different systems. This point has been emphasized – among others – by the sociologist Manuel Castells, who indicates how examples of great development are the result of converging political action, scientific research and economic investment, and that only within such interdependence will some successful achievements be explained<sup>10</sup>. It seems reasonable to think that economic isolation from science, or both regarding policy, is harmful and dysfunctional in advanced societies. The big question for us now is how we must integrate faith or the operating system that keeps alive religious communication with other social systems that can be jealous of their autonomy. One answer is that the function of religion is not restricted to nourishing a personal experience of transcendence, but it provides as one of its services discernment and denounce, to suggest corrections to social systems that appear unable in the long run to conduct self-correction and to deal with their own limits, despite their partial successful results or achieved progress.

---

<sup>10</sup> M. Castells, *The Rise of the Network Society: The Information Age: Economy, Society and Culture*, London 1996.

Concerning economic and political systems, limitations become more and more obvious that once were seen as minor, when an optimistic view was convinced that everything could be fixed by themselves. Through a greater social awareness and a more critical and better informed culture, limits and risks in these areas become more evident and, at the same time, the feeling grows that these systems are unable to correct the most negative trends observed today. Political corruption, for instance, is a well-known case without boundaries; still worse appear the disasters linked to the complex financial system, once seen as very sophisticated and capable to manage every crisis. Recent studies have highlighted the serious and regrettable inequality problems associated with the capitalist economy. The voices of very authoritative economists like Thomas Piketty, Joseph Stiglitz and Anthony Atkinson<sup>11</sup> suggest another limit inherent to the economic system that does not rely too much on the economic system to heal itself. We cannot even wait until politicians or scientists manage to fix some problems that will surely require an effort at multiple levels and an intervention able also to change a dominant culture or value system that justifies selfishness and consumer exploitation based on the logic of gain.

The described limitations perhaps become even more obvious when the ecological question is targeted; the insufficiency of just economic or political solutions is more than apparent. If you want to change an entire system of values and a culture, then religion becomes one of the most important factors and one necessary, or more able, to influence values and cultural frameworks.

Probably the major question raised in this paper concerns the best way to understand how our world develops and behaves as a differentiated and, nevertheless, integrated society. This question emerges because systems theory provides a good heuristic tool in order to better understand what is going on, to 'analyse' social spheres with their own logic. However, the normative side remains excluded and possible dangers and global threats remain hidden to this wider vision. Something could be missed when humanity, structured in the way it currently is, appears unable to address one of its greatest and most pressing challenges: climate change and the best way to preserve our natural habitat. Here, an integral view, as proposed in Church documents, could supplement the theoretical framework that now appears deeply flawed when the current deficits are accounted for.

Other objections concern the role played by the churches and the risks of internal secularization that may lurk through social or ethical commitment, when the priority of faith is missing. In our case, the answer is very simple: the

---

<sup>11</sup> Th. Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, Cambridge 2014; J.E. Stiglitz, *The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers our Future*, New York 2013; A. Atkinson, *Inequality: What Can Be Done?*, Cambridge 2015.

best way to cope with social and ecological crises is to avoid neglecting faith or flattening it to support a more ethically-driven mindset; on the contrary – our only hope of improving things lies in the possibility that faith will keep alive, and continue to nourish, both our hope and that of new generations. From here, however, a caveat needs to be made: Christian Churches can deliver their diaconate in the social field and environmental awareness if they do a good job of keeping the flame of faith in a transcendent and loving God burning, not when they neglect their own duties in order to better promote social and environmental causes or engage in ethical causes because religious activities are no longer appreciated or valued by the dominant secular culture. Church engagement to stop the wave of secularization is their best contribution to environmental awareness.

Finally, a note on different theological styles. At least since the publication Richard Niebuhr's book, *Christ and Culture* (1951), we have been aware of the plurality of theological models and styles available for Christians when dealing with world affairs. As many remember, he describes five 'types'. As a consequence, any program wanting to reduce faith to a unique style, be it world contrast, or assimilation to it, becomes futile and inadequate to Christian history and theology. Niebuhr's fifth model is Christ as a cultural transformer, i.e. an understanding of faith in Christ able to transform society and to bring it closer to the ideal represented by the Kingdom of God. This model, however, requires a large investment of forces and must be carried with skill, and not only with innocence and voluntarism. This is where pastors and theologians need to do more to apply in a concrete way and on the basis of study and reflection directives emerging from the Church's official teachings, in constant observance of modern conditions. This task calls for a greater commitment and interdisciplinary study on the current conditions and how faith can contribute to the general good, while maintaining a religious profile.

## Bibliography

- Atkinson A., *Inequality: What Can Be Done?* Cambridge 2015.
- Berger P.L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967.
- Castells M., *The Rise of the Network Society: The Information Age: Economy, Society and Culture*, London, Blackwell, 1996.
- Chaves M., *Intra-organizational Power and Internal Secularization in Protestant Denominations*, „American Journal of Sociology” 99 (1993), p. 1–48.
- Chaves M., *Denominations as Dual Structures. An Organizational Analysis*, N.J. Demerath III – P. Dobkin Hall – T. Schmitt – R.H. Williams (eds.), *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organization*, New York 1998, pp. 175–194.
- Heidegger M., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.

- Jablonka E., Lamb M., *Evolution in four dimensions: Genetic, epigenetic, behavioral, and symbolic variation in the history of life*, London 2005.
- Luhmann N., *Ecological Communication*, Chicago 1989.
- Luhmann N., *Soziale Systeme: Grundriss einer Allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M. 1984.
- Piketty Th., *Capital in the Twenty-First Century*, Cambridge 2014.
- Stiglitz J.E., *The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers our Future*, New York 2013.
- Weber M., *Zwischenbetrachtung*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920.
- Wilkinson K.K., *Between God & Green: How Evangelicals Are Cultivating a Middle Ground on Climate Change*, Oxford, New York 2012.

### **Troska Kościoła dotycząca problemów środowiska: rozumienie nowej diakonii chrześcijańskiej**

**Streszczenie:** W ostatnich latach pojawiało się wiele wypowiedzi Kościołów chrześcijańskich, które miały na celu rozwiązanie problemów związanych z ochroną środowiska. Niewątpliwie jedną z ostatnich była katolicka encyklika *Laudato si'*. Dokumenty te zachęcają do zaangażowania teologicznego, zwłaszcza gdy przedstawiona tu problematyka podlega osądom krytycznym różnych środowisk społecznych i intelektualnych. W niniejszym tekście starano się ukazać, jakie jest źródło tej krytyki i zrekapitulować powody, które mogą zniechęcać Kościół do zaangażowania na rzecz środowiska. Niewątpliwie rozeznanie tych kwestii jest podstawą do trwającej dyskusji i poszukiwań odpowiedzi na najpilniejsze pytania duszpasterskie.

**Słowa kluczowe:** diakonia chrześcijańska, encyklika *Laudato si'*, Kościoły chrześcijańskie, zaangażowanie na rzecz środowiska.



**Ryszard Hajduk CSsR**

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## MIŁOSIERDZIE DUSZPASTERSKIE W TRADYCYI KOŚCIELNEJ I W *AMORIS LAETITIA* PAPIEŻA FRANCISZKA

**Streszczenie:** Papież Franciszek, wzywający duszpasterzy do odnowy działalności Kościoła w duchu miłosierdzia, jest kontynuatorem tradycji *benignitas pastoralis*, której przedstawicielami są św. Jan Chryzostom (349–407), św. Alfons Maria de Liguori (1696–1787) oraz Henri J.M. Nouwen (1932–1996). Duszpasterstwo łagodności polega na naśladowaniu Boga zstępującego w Jezusie Chrystusie ku ludziom, aby dać się im poznać w sposób dostosowany do ich możliwości percepcyjnych i okazując zrozumienie dla ich słabości, wspierać ich w osiągnięciu doskonałości. Dla papieża Franciszka Ewangelia nie jest zbiorem norm moralnych, lecz Dobrą Nowiną o miłosierdziu Boga pełnego czułości, cierpliwości i życzliwości dla ludzi. Zadaniem duszpasterzy naśladowujących Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, w którym wszystko mówi o miłosierdziu, jest podchodzić do ludzi słabych i zagubionych z łagodnością, nie potępiać, lecz wzywać do nawrócenia. Tak praktykowane duszpasterstwo miłosierdzia ma istotne znaczenie ze względu na jego podstawy biblijno-teologiczne, charakter personalistyczny, wartość pedagogiczną, oddziaływanie terapeutyczne oraz siłę ewangelizacyjną. W łagodności pastoralnej papież Franciszek dostrzega właściwą odpowiedź Kościoła na potrzeby duchowe ludzi będących w tzw. sytuacjach nieregularnych.

**Słowa kluczowe:** *Amoris laetitia*, papież Franciszek, Kościół, duszpasterstwo, łagodność pastoralna, συγκράβασις.

Chrześcijanie wierzą w Boga, który jest miłością, a ta znajduje wyraz w miłosierdziu. Jest ono formą objawienia się Jego miłości wobec ludzi. „Miłosierdzie jest bowiem nieodzownym wymiarem miłości, jest jakby drugim jej imieniem, a zarazem właściwym sposobem jej objawiania się i realizacji wobec rzeczywistości zła, które jest w świecie, które dotyka i osacza człowieka, które wdziera się również do jego serca i może go «zatrącić w piekle» (Mt 10,28)”<sup>1</sup>.

---

Adres/Address: ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk CSsR, Wydział Teologii UWM w Olsztynie, e-mail: reich-hart@wp.pl

<sup>1</sup> DiM, n. 7.

W Biblii termin ten odnosi się do współczucia, serdeczności, czyli dobroci serca, a także do udzielania pociechy i pomocy<sup>2</sup>. Boża tkliwość i czułość nie są wyrazem sentymentalizmu, gdyż prowadzą do zatroskania o los ubogich, cierpiących i zrozpaczonych. Jego konkretnym wyrazem jest ziemską działalność Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, okazującego ludziom miłosierdzie słowem i czynem. Współczucie i łaskawość winny być także obecne w działalności pastoralnej, inspirowanej przykładem miłosiernego Ojca i dobrego pasterza z Ewangelii (por. Łk 15,1-32). Mówi o tym papież Franciszek w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*, apelując do duszpasterzy o nawrócenie pastoralne przez zaangażowanie się w duszpasterstwo miłosierdzia<sup>3</sup>.

Wzywając Kościół do odnowy duszpasterskiej praktyki miłosierdzia, papież Franciszek wpisuje się w tradycję uprawiania duszpasterstwa w duchu łagodności pastoralnej (*benignitas pastoralis*), czyli w taki sposób, aby w działaniu Kościoła brana była pod uwagę kondycja człowieka, zwłaszcza jego słabość i skłonność do grzechu. Dla duszpasterzy oznacza to konieczność zanurzenia się w rzeczywistość ludzką oraz naśladowanie łaskawości i czułości Boga, którego miłość miłosierna niesie zbawienie światu. Dzięki temu Kościół chroni się przed rygoryzmem wywołującym w człowieku lęk przed prawem i odbierającym nadzieję na osiągnięcie zbawienia<sup>4</sup>.

W niniejszym artykule poglądy takich rzeczników łagodności pastoralnej, jak św. Jana Chryzostoma, św. Alfonsa Marii de Liguori czy Henriego J.M. Nouwena (1) stanowią tło dla prezentacji postaw odpowiadających duszpasterstwu miłosierdzia, propagowanemu przez papieża z Argentyny w *Amoris laetitia* i jego wcześniejszych dokumentach (2). Ponadto ukazane zostaną charakterystyczne cechy łagodności pastoralnej, świadczące o wartości i potrzebie praktykowania duszpasterstwa w takiej formie (3). W ten sposób podjęta zostanie próba przedstawienia klucza hermeneutycznego, potrzebnego do właściwego odczytania pastoralnego charakteru adhortacji *Amoris laetitia*<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> S. Schmidt, *Die Begriffe Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie in der Frühen Neuzeit*, w: *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie. Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert*, red. M. Collinet, Berlin 2014, s. 97; T. Söding, *Barmherzigkeit – Gottes Gabe und Aufgabe. Neutestamentliche Orientierungen in einem zentralen Begriffsfeld*, w: *Barmherzigkeit leben. Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung*, red. G. Augustin, Freiburg i. B. 2016, s. 20.

<sup>3</sup> AL, n. 7; 291–312; EG, n. 27; R. Bucher, *Mehr als Stellschrauben*, „Herder Korrespondenz” 2016, nr 6, s. 15; R. Gallagher, *The Reception of Amoris Laetitia*, „The Pastoral Review” 2016, nr 4, s. 6.

<sup>4</sup> J.S. Botero, *La benignidad pastoral. Hacia una pedagogía de la misericordia*, Bogotá 2005, s. 10; M. Kotyński, *Odkupienie w myśli św. Alfonsa Marii de Liguoriego*, w: *Ogarnięci tajemnicą Chrystusowego odkupienia. W poszukiwaniu inspiracji pastoralnych w „środku wszechświata i historii”*, red. R. Hajduk, M. Kotyński, Kraków 2006, s. 157.

<sup>5</sup> A. Wollbold, *Ermütigung zur Seelsorge*, „Herder Korrespondenz” 2016, nr 6, s. 13.

## 1. Propagatorzy miłosierdzia pastoralnego w historii Kościoła

Historia zbawienia człowieka jest dziełem Bożego miłosierdzia. Bóg w swoim Synu Jezusie Chrystusie zniża się ku człowiekowi, aby przekazać ludziom swoją odkupieńczą miłość. Tym samym Kościół otrzymuje wzór dla swojej działalności duszpasterskiej. O takiej pedagogii Boga w epoce Ojców Kościoła mówi biskup Konstantynopola, św. Jan Chryzostom (ok. 349–407), opisując łaskawość i łagodność Stwórcy jako συγκατάβασις<sup>6</sup>. Termin ten odnosi się do misterium wcielenia Jezusa Chrystusa, Syna Bożego przyjmującego ludzkie ograniczenia i przemawiającego do człowieka w zrozumiały dla niego sposób. Boskie orędzie przyobleka się w „ciało” ludzkich słów<sup>7</sup>. W słowach objawienia przekazywana jest prawda, poprzez którą miłość Boża wiedzie człowieka do zbawienia. Sobór Watykański II, powołując się na św. Jana Chryzostoma, mówi o „zniżaniu się” Bożej Mądrości ku ludziom, by „uczylili się o niewysłowionej dobroci Boga i o tym, jak bardzo dostosował się On w moim, okazując przezorność i troskliwość względem naszej natury”<sup>8</sup>. To „zniżenie się” Boga (συγκατάβασις) jest wyrazem Jego miłosierdzia, które Stwórca okazuje człowiekowi, pomagając mu zbliżyć się do Siebie<sup>9</sup>.

Słowo συγκατάβασις wskazuje zatem na „empatyczny ruch niepoznawalnego w swej istocie Boga, który z własnej inicjatywy zwraca się do człowieka w taki sposób, aby mógł być przez niego poznany. Przyczyną owego «zstąpienia» z wysokości (κατάβασις) jest Jego miłość do słabych i grzesznych ludzi, która swój szczyt osiąga w objawieniu się Syna Bożego w momencie Jego wcielenia. Dlatego «razem ze» (prefiks συ-) «zstąpieniem» (κατάβασις) Chrystusa, który nam objawia Boga Ojca, otwiera się przed nami droga do komunii, czyli udziału w życiu Boga. Zstąpienie to dokonało się na sposób widzialny, gdyż Syn Boży fizycznie przebywał między ludźmi”<sup>10</sup>.

W świetle nauczania św. Jana Chryzostoma o συγκατάβασις łagodność Boga w postępowaniu wobec człowieka ujawnia się w głębokim zrozumieniu jego uwikłania w grzech i niemożności osiągnięcia zbawienia o własnych siłach. Powodowany miłosierdziem Bóg, w swoim Synu zanurza się w ludzką rzeczywistość (κατάβασις), aby słabym i grzesznym ludziom ukazać Siebie

<sup>6</sup> D. Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy. The Coherence of his Theology and Preaching*, Oxford 2014, s. 8.

<sup>7</sup> G.T. Montague, *Understanding the Bible. A Basic Introduction to Biblical Interpretation*, New York 1997, s. 40.

<sup>8</sup> KO, n. 13.

<sup>9</sup> Benedict XVI, *The Fathers of the Church. St. Clement of Rome to St. Augustine of Hippo*, Grand Rapids – Cambridge 2009, s. 85; A. Oliynyk, *Συγκατάβασις τὸ φαινόμενον. Interpretacja reguł kaznodziejskich św. Jana Chryzostoma w pismach Anthony’ego Coniarisa jako przykład współczesnej homiletyki prawosławnej*, Kraków 2013, s. 109–110.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 19.

jako kogoś podobnego do nich i ich odkupić, wskazując im drogę ku nawróceniu, którego uwieńczeniem będzie „wstąpienie” do nieba (ἀνάβασις)<sup>11</sup>. Συγκατάβασις winna nadawać kierunek całej działalności Kościoła, aby dzieląc z ludźmi ich troski i nadzieje oraz przekazując im orędzie zbawienia w sposób dla nich zrozumiały, przyciągał ich do wiary w Syna Bożego, dającej życie wieczne<sup>12</sup>.

O miłosierdziu Bożym, niosącym odkupienie człowiekowi uwikłanemu w grzechy, naucza św. Alfons Maria de Liguori (1696–1787) wzywający duszpasterzy do przejścia od rygoryzmu, czyli odrzucenia grzesznika do jego akceptacji, czyli łagodności pastoralnej<sup>13</sup>. Doktor Kościoła domaga się od kapłanów, by byli „advokatami grzeszników”<sup>14</sup>. Jest bowiem przekonany, że surowość w podejściu do człowieka nie przyczynia się do jego zbawienia. Nie służy także człowiekowi wprowadzanie jego sumienia w stan niepewności i lęku. Św. Alfons, pełen współczucia dla ludzi zagubionych i pogrążonych w ignorancji, przyjmuje w duszpasterstwie postawę nacechowaną łagodnością w podejściu do grzeszników, zachęcając wszystkich ludzi do podążania za Chrystusem. Wynika stąd, że w działalności duszpasterskiej okazywanie miłosierdzia oraz prezentowanie nakazów Ewangelii muszą iść ze sobą w parze, a to oznacza, że łagodność pastoralna zawsze stawia ludziom wymagania<sup>15</sup>.

Zdaniem św. Alfonsa, *benignitas pastoralis* odgrywa szczególnie ważną rolę w posłudze spowiedników. Najwyższą normą ich służby w konfesjonale winien być przykład postępowania Syna Bożego względem grzeszników<sup>16</sup>. W Jezusie Chrystusie odsłania się bowiem łagodność i filantropia Boga (por. Flp 2,6n, Tt 2,11; 3,3). Bóg jest wielki, ale chce być blisko ludzi. Współczucie porusza Go, by w swoim Synu zniżyć się ku człowiekowi i go podnieść. Jego pragnieniem jest zbawić wszystkich, zapraszając każdego człowieka do odkrywania Jego łagodnego oblicza i do nawiązania z Nim relacji opartej na zaufaniu. Tak też św. Alfons rozumie posługę duszpasterską: podchodzić do ludzi

<sup>11</sup> R. Brändle, *Συγκατάβασις als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulus-auslegung des Johannes Chrysostomus*, w: *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Hassman*, red. G. Schöllgen, C. Scholten, Münster 1996, s. 302; J.S. Botero, *La benignidad pastoral...*, s. 13; A. Oliynyk, *Συγκατάβασις τὸ φαινόμενον...*, s. 113.

<sup>12</sup> J.S. Botero, *La benignidad pastoral...*, s. 39; R. Brändle, *Συγκατάβασις als hermeneutisches und ethisches Prinzip...*, s. 306.

<sup>13</sup> M. Vidal, *Carisma redentorista y propuesta moral*, w: *Ser redentorista hoy. Testimonios sobre el carisma*, red. N. Londoño, Roma 1996, s. 419.

<sup>14</sup> Th. Rey-Mermet, *La morale selon Saint Alphonse de Liguori*, Paris 1987, s. 99; S. Majorano, *La teologia morale e il ministero sacerdotale nella visione alfonsiana*, „Studia Moralia” 1996, t. 1, s. 450.

<sup>15</sup> M. Vidal, *Carisma redentorista...*, s. 419–420; J.S. Botero, *La benignidad pastoral...*, s. 41–43.

<sup>16</sup> S. Majorano, *La teologia morale...*, s. 454; R. Hajduk, *Therapeutische Beichtpraxis. Eine Rückbesinnung auf die Rolle des Beichtvaters nach dem Buch Praxis confessarii vom Heiligen Alphons Maria de Liguori*, „Studia Moralia” 2000, t. 1, s. 12.

tak, jakby czynił to sam Jezus, pomagając im odkryć dobroć i miłosierdzie Boże<sup>17</sup>.

Naśladowując Jezusa jako pełnego współczucia lekarza, kapłan nie powinien nikomu okazywać niechęci ani zniecierpliwienia, gdyż mógłby w ten sposób zranić człowieka<sup>18</sup>. Jego dobroć względem grzesznika znajduje wyraz w serdecznej zachęcie do otwarcia serca przed Bogiem. W ten sposób spowiednik okazuje gotowość do życzliwego wsłuchania się w wyznanie win i wzywa penitenta do ufności w miłosierdzie Boże. Miłość Ojca niebieskiego, doświadczana w postawie duszpasterza, wskazuje człowiekowi drogę do wewnętrznego wyzwolenia i nowego życia w relacji z Bogiem. Z kolei surowość i bezwzględność zniechęcają go do korzystania z sakramentu pokuty, budząc lęk i przyczyniając się ostatecznie do jego trwania w nieszczęściu<sup>19</sup>.

W nauczaniu św. Alfonsa człowiek ma pierwszeństwo przed prawem, a sakrament pokuty nie jest narzędziem ucisku, lecz wyzwolenia<sup>20</sup>. Najważniejszy jest człowiek poszukujący prawdziwej wolności i uzdrowienia. Dlatego Doktor Najgorliwszy preferuje nadawanie łagodnej pokuty, uwzględniającej możliwości penitenta – także moralne. Człowiek słaby, zraniony przez grzech potrzebuje prawdy, ale tylko takiej, która będzie dla niego uzdrawiającym lekarstwem<sup>21</sup>. Wszystko, co czyni kapłan, winno przyczyniać się do duchowego rozwoju człowieka. Łaskawy Bóg pragnie bowiem, aby człowiek wzrastał ku osobowej pełni dzięki niewzruszonej wierze w Jego nigdy nieustającą miłość<sup>22</sup>.

Na praktykowanie miłosierdzia w duchu współczucia i solidarności zwraca uwagę Henri J.M. Nouwen (1932–1996). Ukazuje on duszpasterzom konieczność myślenia, mówienia oraz działania w imię i w duchu Jezusa, który przez swoje wcielenie ogołocił się, aby zjednoczyć się z człowiekiem i wskazać mu drogę prowadzącą do życia wiecznego<sup>23</sup>. Chodzi o to, by wypowiadając słowa i podejmując działania, duszpasterz był świadom, że źródłem jego przepowiadania i aktywności pastoralnej jest sam Bóg<sup>24</sup>. A jest to Bóg miłosierny i litości-

<sup>17</sup> Th. Rey-Mermet, *La morale selon Saint Alphonse de Liguori...*, s. 99–100; G. Velocci, *Cristo: centro della spiritualità alfonsiana*, „Spicilegium Historicum” 1997, t. 45, s. 43; J.S. Botero, *La benignidad pastoral...*, s. 46–47.

<sup>18</sup> A.M. de Liguori, *Praxis confessarii*, w: *Opere morali di S.Alfonso Maria de Liguori*, t. 3, Torino 1848, s. 754.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 755; Th. Rey-Mermet, *La morale selon Saint Alphonse de Liguori...*, s. 101.

<sup>20</sup> A.M. de Liguori, *Praxis confessarii...*, s. 755.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 756.

<sup>22</sup> S. Majorano, *Essere Chiesa con gli abbandonati. Prospettive alfonsiane di vita cristiana*, Materdomini 1997, s. 42.

<sup>23</sup> H.J.M. Nouwen, *In the Name of Jesus. Reflections on Christian Leadership*, London 1998, s. 66; K. Walters, *Merciful Meekness. Becoming a Spiritually Integrated Person*, Mahwah 2004, s. 87.

<sup>24</sup> H.J.M. Nouwen, *Suche nach Einklang. Von der geistlichen Kraft der Erinnerung*, Freiburg i. B. 1993, s. 46.

wy, którego ludzkie nieszczęście skłania do interwencji. Jest to Bóg, który z miłości pochyła się nad człowiekiem, aby dzielić jego radości i bóle oraz bronić i strzec go przed złem. Takiego Boga objawia ludziom Chrystus, Syn Boży, ucieleśniając miłosierdzie Ojca niebieskiego w swoich słowach i czynach. Syn Boży staje się odrzuconym dla odrzuconych, głodnym dla głodnych, chorym dla chorych, aby zakomunikować ludziom Bożą czułość i dobroć<sup>25</sup>.

Zdaniem Nouwena, duszpasterze powinni okazywać bliźnim to samo miłosierdzie, z którym Bóg zwraca się ku ludziom w Jezusie Chrystusie. Punktem wyjścia dla posługi duszpasterskiej jest znajomość własnego serca i jego zranień. Poszukując odpowiedzi na swoje niespełnione pragnienia i cierpienia, duszpasterz otwiera się na spotkanie z miłością Boga. Doświadczenie kruchości własnego istnienia skłania go do zanurzenia się w miłości Boga, który przenika człowieka swoim miłosierdziem, uzdalniając go do ofiarnej posługi dla bliźnich. Kto jest bowiem ogarnięty Bożą miłością, nie może czynić nic innego, jak służyć potrzebującym<sup>26</sup>.

Dla Nouwena punktem łączącym życie duchowe z posługą kapłańską jest współczucie. Jest ono owocem przebywania z Bogiem i podstawą wszelkiej działalności duszpasterskiej. Łacińskie korzenie słowa „współczucie” (*cum-pati*) mówią o współcierpieniu. Chodzi zatem o to, by dzielić ludzki ból, strach, niepewność i udrękę. Współczucie wzywa, by rany bliźniego czynić swoimi, czyli krzyczeć z tymi, którzy są w biedzie, smucić się z tymi, którzy są smutni i płakać z tymi, którzy płaczą<sup>27</sup>. Kierując się w swej posłudze współczuciem, kapłan podąża drogą ku pełni człowieczeństwa i świętości. Naśladując Jezusa, który w swoim ziemskim życiu uobecnił miłosierdzie Ojca, duszpasterz staje się świadkiem Bożej łaskawości i znakiem nadziei w świecie pogrążonym w rozpacz<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> H.J.M. Nouwen, D.P. McNeill, D.A. Morrison, *Compassion. A Reflection on the Christian Life*, London 1997, s. 16–17.

<sup>26</sup> W. Müller, *Henri Nouwen. Springen. Das Wagnis von Nähe*, Münsterschwarzach 2002, s. 109; R. Hajduk, *Powołani do bycia z Bogiem. Duchowy charakter działalności pastoralnej według Henriego J.M. Nouwena*, w: *In nomine Domini. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jana Styrny w 50. rocznicę posługi kapłańskiej*, red. S. Sojka, S. Ewertowski, Olsztyn–Elbląg 2015, s. 146.

<sup>27</sup> H.J.M. Nouwen, D.P. McNeill, D.A. Morrison, *Compassion...*, s. 4; D. LaNoue, *The Spirituals Legacy of Henri Nouwen*, New York 2001, s. 127; M. Dawlewicz, *Duszpasterz jako terapeuta duchowy w ujęciu Henriego J.M. Nouwena*, w: *Boża terapia*, red. R. Hajduk, Kraków 2005, s. 207–208; K. Walters, *Merciful Meekness...*, s. 86.

<sup>28</sup> H.J.M. Nouwen, D.P. McNeill, D.A. Morrison, *Compassion...*, s. 45; H.J.M. Nouwen, *Feuer, das von innen brennt. Stille und Gebet*, Freiburg i. B. 1987, s. 31.

## 2. Miłosierdzie duszpasterskie w nauczaniu papieża Franciszka

Papież Franciszek uważa przekazywanie światu miłosierdzia za podstawowe zadanie Kościoła. Wzywając do przemiany stylu posługi duszpasterskiej, poleca ludowi Bożemu iść drogą Jezusa poszukującego zagubionych grzeszników. Polega ona na okazywaniu miłosierdzia wszystkim ludziom, którzy tego pragną<sup>29</sup>. Zadaniem Syna Bożego przychodzącego w ludzkim ciele na świat jest objawić ludziom prawdziwe oblicze Ojca niebieskiego, który jest miłością. Przekazując światu Bożą miłość, Jezus zwraca się do ludzi z czułością, okazując im cierpliwość i miłosierdzie oraz wzywając do życia zgodnego z wymaganiami królestwa Bożego<sup>30</sup>.

Miłość Boża, komunikowana ludziom we wszystkich słowach i czynach Jezusa Chrystusa w spotkaniu z grzesznikami staje się miłosierdziem. Jest to miłość uprzedzająca i niezasłużona. Relacje nawiązywane przez Jezusa z grzesznikami, ubogimi, odrzuconymi, chorymi i cierpiącymi wypełnia Boża łaskawość. „Wszystko w Nim mówi o miłosierdziu. Nic w Nim nie jest wyzute ze współczucia”<sup>31</sup>. To postępowanie Syna Bożego jest dla duszpasterzy wzorem do naśladowania. Ich zadaniem jest bowiem podchodzić do ludzi słabych i zagubionych z łagodnością, nie potępiać, lecz wzywać do nawrócenia<sup>32</sup>.

Papież Franciszek podkreśla uniwersalny charakter zbawczego posłannictwa Kościoła, gdy stawia duszpasterzom za wzór Jezusa jako pasterza nie dziewięćdziesięciu dziewięciu, ale stu owiec<sup>33</sup>. Kościół ma obowiązek wychodzić do wszystkich ludzi, głosząc miłosierdzie Boga zarówno wierzącym, jak i zachowującym dystans wobec chrześcijaństwa. Miłosierdzie Boże uobecnione w Jezusie Chrystusie wzywa Jego uczniów do zwrócenia się ku ludziom nękanym niepewnością oraz cierpieniem i poszukiwania ich „na najróżniejszych peryferiach egzystencjalnych, które często dzisiejszy świat stwarza w sposób dramatyczny”<sup>34</sup>. Proklamacji Dobrej Nowiny o miłosierdziu Bożym towarzyszy skierowane do wszystkich zaproszenie do udziału w życiu Kościoła, w którym jako domu ojcowskim jest miejsce dla każdego, a więc także dla błędzących i grzeszników<sup>35</sup>.

To otwarcie wymaga odwagi, gdyż pociąga za sobą rezygnację z wygody i bezpieczeństwa. Oznacza ono zstąpienie w dół, czyli wyzbycie się koncentra-

---

<sup>29</sup> AL, n. 296; P. Spiegel, *Die Kraft der Peripherie – Wege der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit*, „Klerusblatt” 2016, nr 3, s. 51.

<sup>30</sup> AL, n. 60.

<sup>31</sup> MV, n. 8.

<sup>32</sup> AL, n. 27.

<sup>33</sup> AL, n. 309.

<sup>34</sup> MV, n. 15.

<sup>35</sup> AL, n. 310; R. Gallagher, *The Reception of Amoris Laetitia...*, s. 9.

cji na sobie i okazywania wyższości wobec świata<sup>36</sup>. Tam, gdzie ludzie cierpią z powodu niesprawiedliwości, nie ma miejsca na obsesyjną obronę „ortodoksji” czy lęk przed popełnieniem błędów doktrynalnych<sup>37</sup>. Jedynie właściwą postawą jest wtedy zanurzenie się w świat z pokorą, miłością i uwagą skierowaną na ludzi „pozbawionych siły, światła i pociechy z przyjaźni z Jezusem Chrystusem, bez przygarniającej ich wspólnoty wiary, bez perspektywy sensu i życia”<sup>38</sup>.

Pozwalając się ogarnąć łaskawości Boga, chrześcijanie doświadczają Jego przemieniającej miłości i są przynaglani, by nieść ją innym<sup>39</sup>. W adhortacji posynodalnej *Amoris laetitia* można dostrzec przejście od prymatu nauczania do prymatu konkretnych, dopasowanych do określonych sytuacji działań, w których wyraża się miłosierdzie chrześcijańskie<sup>40</sup>. Kościół nie może się ograniczyć tylko do słów, gdyż wówczas nie będzie wiernym naśladowcą Chrystusa i wiarygodnym świadkiem Bożego miłosierdzia. Zarówno język Kościoła, jak i jego sposób działania w świecie „muszą przekazywać miłosierdzie, aby przeniknąć do serca ludzi i natchnąć ich do odnalezienia drogi powrotu do Ojca”<sup>41</sup>.

Prawdy chrześcijańskie winny być tak prezentowane ludziom, aby nie były odbierane przez nich jako jarzmo, lecz jako dar, którego przyjęcie pomaga człowiekowi osiągnąć pełnię życia<sup>42</sup>. Chodzi najpierw o jasność i jednoznaczność przekazu nauki ewangelicznej, bez komplikowania i zaciemniania istoty rzeczy<sup>43</sup>. Następnie chodzi o treść, w świetle której religia chrześcijańska jawi się nie jako system zniewalający człowieka i utrudniający mu życie, lecz jako droga wiodąca do prawdziwej wolności<sup>44</sup>. Sprowadzanie Ewangelii do zestawu norm papież Franciszek porównuje do zamieniania jej „w martwe kamienie, by rzucać nimi w innych”<sup>45</sup>. Takie podejście do ludzi przeżywających trudności życiowe nie pozwoli im dostrzec w Ewangelii źródła pomocy i nadziei, lecz wywoła poczucie niezrozumienia i odręczenia.

W swoim nauczaniu o miłosierdziu duszpasterskim papież Franciszek zwraca uwagę na konieczność trwania w prawdzie. Oznacza to, że nie należy ani podważać Bożego miłosierdzia<sup>46</sup>, ani popadać w relatywizm<sup>47</sup>. Ewangelia

<sup>36</sup> R. Bucher, *Mehr als Stellschrauben...*, s. 15.

<sup>37</sup> EG, n. 194.

<sup>38</sup> EG, n. 49.

<sup>39</sup> LF, n. 46; K.-H. Wiesemann, *Die Herausforderung der Barmherzigkeit für die Kirche – heute*, „Diakonia” 2016, nr 1, s. 4.

<sup>40</sup> R. Bucher, *Mehr als Stellschrauben...*, s. 15.

<sup>41</sup> MV, n. 12.

<sup>42</sup> AL, n. 62; A. Wollbold, *Ermutigung zur Seelsorge...*, s. 13.

<sup>43</sup> EG, n. 194.

<sup>44</sup> EG, n. 43.

<sup>45</sup> AL, n. 49.

<sup>46</sup> AL, n. 311.

<sup>47</sup> AL, n. 307.

Chrystusowa niesie z sobą określone wymagania i nie wolno ich przemilczać. Równocześnie jednak należy zadbać w duszpasterstwie o to, by nie pozostawić ludzi samych sobie w dążeniu do osiągnięcia ideału życia chrześcijańskiego, lecz udzielać im konkretnego wsparcia na drodze wiodącej do doskonałości ewangelicznej. Zadaniem duszpasterzy jest zatem towarzyszyć ludziom, czyli zanurzając się w pełną złożoność życia i z miłosierdziem oraz z cierpliwością wspierać ich w osiągnięciu ideału chrześcijańskiego<sup>48</sup>.

Szczególnym miejscem praktykowania miłosierdzia jest sprawowanie sakramentu pokuty. Spowiednicy winni swoim działaniem uobecnić bezgraniczną łaskawość Stwórcy, który przebacza grzesznikom i obdarza ich zbawieniem. Kapłan winien mieć świadomość, iż „nie jest panem sakramentu, ale wiernym sługą przebaczenia”<sup>49</sup>. Jego posługa powinna przypominać zachowanie ojca z przypowieści o synu marnotrawnym, przygarniającego skruszonego grzesznika i radującego się z jego odnalezienia. Chodzi bowiem przede wszystkim o to, by człowiek doświadczył bliskości miłosiernego Boga, czuł się zaakceptowany i kochany, dostał przebaczenia i otrzymał zachętę do życia zgodnego z prawdą Ewangelii<sup>50</sup>.

Czułość powinna być charakterystyczną cechą całej pastoralnej działalności Kościoła<sup>51</sup>. Duszpasterzom potrzeba wiary w moc łagodności, z którą zwracają się ku ludziom słabym i zagubionym. Bezpośrednią przyczyną jej pojawienia się jest wzruszenie rodzące się w spotkaniu z ludzkim cierpieniem, a także zrozumienie dla stanu, w którym znalazł się człowiek. Chodzi o okazanie współczucia dla ludzkiej słabości i unikanie surowych ocen, formułowanych w duchu „zimnej moralności rozwijanej przy biurku”<sup>52</sup>.

Papież Franciszek apeluje do duszpasterzy o wytrwałość w towarzyszeniu „możliwym etapom rozwoju osób formujących się dzień po dniu”<sup>53</sup>. W takiej postawie wyraża się gotowość do naśladowania Boga, okazującego ludziom cierpliwość, czyli miłosierdzie<sup>54</sup>. Celem postulowanej przez papieża „pedagogiki miłosierdzia”, urzeczywistniającej się w gotowości do zrozumienia ludzi żyjących na „peryferiach egzystencjalnych”, do przebaczenia, towarzyszenia, czekania i integrowania ich w życie wspólnoty wierzących jest stopniowy wzrost ich zdolności do czynienia dobra. Taka postawa duszpasterska opiera się

<sup>48</sup> AL, n. 308; R. Gallagher, *The Reception of Amoris Laetitia...*, s. 6.

<sup>49</sup> MV, n. 17.

<sup>50</sup> EG, n. 114; M. Ambros, *Das Bußsakrament. Vermittlung und Erfahrung von Gottes Barmherzigkeit in einer barmherzigen Kirche*, „Klerusblatt” 2015, nr 12, s. 261.

<sup>51</sup> AL, n. 308; 310.

<sup>52</sup> AL, n. 296; 312; M. Scheuer, *Barmherzigkeit will ich... Zum Jahr der Barmherzigkeit*, „Klerusblatt” 2016, nr 1, s. 6.

<sup>53</sup> EG, n. 44.

<sup>54</sup> M. Ambros, *Das Bußsakrament...*, s. 260.

na wierze w działanie miłości Bożej w każdym człowieku, bez względu na jego wady i potknięcia moralne.

### **3. Doniosłość praktyki miłosierdzia w duszpasterskim działaniu Kościoła**

Miłosierdzie duszpasterskie ze względu na jego podstawy biblijno-teologiczne ma doniosłe znaczenie w życiu Kościoła. Duszpasterz podchodzący z czułością i cierpliwością do ludzi słabych i zranionych grzechami upodabnia się do Boga Ojca, który jest łagodny i miłosierny. Pismo Święte zachęca wierzących do okazywania dobroci wszystkim ludziom i do otwartości na otoczenie<sup>55</sup>. Odpowiada to miłości Jezusa zwracającego się z nią ku wszystkim ludziom. Do przyjęcia takiej postawy są wezwani słudzy Chrystusa, którzy naśladowując Jego pokorę i łagodność, kontynuują zbawcze posłannictwo Syna Bożego. Wówczas przekazują ludziom nie tylko orędzie Ewangelii, ale także pozwalają im doświadczyć w relacjach duszpasterskich Bożej łaskawości i solidarności.

W dzisiejszej sytuacji społecznej można zaobserwować wyraźną tendencję do podporządkowania człowieka ekonomii i dobrom materialnym. Dla gospodarki liczy się człowiek jako pracownik i jego produktywność. Ponadto często postrzegany jest jednowymiarowo jako podatnik, który wnosi odpowiedni kapitał do budżetu<sup>56</sup>. Z tej przyczyny wartość człowieka mierzy się wkładem wnoszonym w pomnażanie dobrobytu.

W tym kontekście miłosierdzie pastoralne stanowi antidotum na uprzedmiotowienie i ekonomizację osoby ludzkiej. Ma ono wyraźny rys personalistyczny, uwidaczniający się w podejściu do człowieka jako do osoby poszukującej dobra, cierpiącej i zagubionej w rzeczywistości. Zgodnie z duchem personalizmu, łagodność pastoralna odwołuje się do zasady, iż to prawo służy osobie, a nie osoba prawu, a normy moralne nie są po to, aby ludzi ograniczać, lecz by ich prowadzić do doskonałości<sup>57</sup>. Logika miłosierdzia duszpasterskiego nie pozwala ulegać ani leseferyzmowi, ani pobłażać złu. Chodzi natomiast o elastyczność rozumiejącą ludzką słabość oraz wspieranie odnowy przez umacnianie woli w dążeniu ku dobru.

Duszpasterze okazujący bliźnim miłosierdzie mają na względzie człowieka konkretnego w jego specyficznej sytuacji życiowej, odpowiedzialnego za swoje wybory moralne. Z szacunkiem odnoszą się do sumienia człowieka, uczestni-

<sup>55</sup> W. Egger, *Galaterbrief, Philipperbrief, Philemonbrief*, Würzburg 1988, s. 70.

<sup>56</sup> R. Marx, *Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen*, München 2008, s. 102.

<sup>57</sup> J.S. Botero, *La benignidad pastoral...*, s. 132; R. Gallagher, *The Reception of Amoris Laetitia...*, s. 7.

czącego w procesie rozeznania tego, czego Bóg żąda od ludzi w określonych okolicznościach. Tak rozumiany personalizm w duszpasterstwie miłosierdzia obliguje duchownych do przyjęcia postawy towarzyszenia człowiekowi w podejmowaniu decyzji moralnych.

Łagodność pastoralna przypomina o tym, że działanie Kościoła to respektująca normy etyczne *praxis*, a nie mechaniczna wytwórczość czy dążenie do osiągnięcia sukcesu za wszelką cenę. Ludzi bowiem nie wolno traktować jako biernych adresatów kościelnego posłannictwa, gdyż mają rzeczywisty współudział w realizacji Bożego planu zbawienia świata. *Praxis* rozpoczyna się od zanurzenia się w życie ludzi i prowadzi do przyjęcia postawy solidarności z bliźnimi. Dzięki *praxis* tworzy się przestrzeń społeczna wolna od manipulacji, ubezwłasnowolniania czy poniżania innych<sup>58</sup>. W ten sposób *praxis*, czyli działania odpowiadające logice miłosierdzia, przyczynia się do kształtowania rzeczywistości przyjaznej człowiekowi.

W duszpasterstwie miłosierdzia ważną rolę odgrywa pedagogiczne podejście do ludzi, opierające się na uznaniu konieczności nieustannego formowania się człowieka „poznającego, miłującego i czyniącego dobro moralne odpowiednio do etapów swego rozwoju”<sup>59</sup>. Znajduje w nim odzwierciedlenie Boża pedagogia charakteryzująca się wielką łagodnością i czułością. Takie odniesienie do człowieka jest wyrazem szacunku dla podmiotowości i wolności osoby ludzkiej, pomaga jej w dokonywaniu interioryzacji wartości i norm oraz służy wychowaniu do odpowiedzialności za dokonywane wybory. W punkcie wyjścia odwołuje się ona do indykatywu, a nie zaczyna od imperatywów, zaś na człowieka i jego grzech każe patrzeć nie w perspektywie kary, lecz odkupienia. Jej celem jest zatem wolność, która w chrześcijaństwie jest możliwością dokonywania mądrych wyborów, prowadzących człowieka do osiągnięcia doskonałości i szczęścia<sup>60</sup>.

Łagodność, czułość i cierpliwość, czyli postawy typowe dla duszpasterstwa miłosierdzia, mają właściwość terapeutyczną. Za ich pośrednictwem duszpasterze okazują człowiekowi szacunek dla jego godności, zrozumienie dla zranień i potrzeb oraz zachętę do poszukiwania tego, co dobre<sup>61</sup>. Powstaje wówczas środowisko sprzyjające pokonywaniu lęków, odzyskiwaniu wiary we własne możliwości i odkrywaniu radości życia. Łagodność pastoralna w perspektywie wiary służy komunikacji miłości Boga, wstępującego w ludzką historię i w swo-

<sup>58</sup> H. Haslinger, *Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis*, w: *Handbuch Praktische Theologie*, t. 1, *Grundlegungen*, red. H. Haslinger, Mainz 1999, s. 120; J.S. Botero, *La benignidad pastoral...*, s. 132.

<sup>59</sup> FC, n. 34.

<sup>60</sup> G. Weigel, *Katedra i szczęście. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, Warszawa 2005, s. 88.

<sup>61</sup> N. Gayol, *Una aproximación antropológica a la teología de la ternura*, w: *Teología y Nueva Evangelización*, red. G. Uríbarri Bilbao, Bilbao 2005, s. 296–299.

im Synu biorącego na siebie ludzkie słabości. Spotkanie z Chrystusem w posłudze Kościoła pozwala człowiekowi odnaleźć moc do pokonywania zła i zbliżania się ku świętości, która w chrześcijaństwie jest synonimem pełni zdrowia<sup>62</sup>.

Duszpasterstwo miłosierdzia odznacza się wielką siłą ewangelizacyjną. Nic nie przyciąga ludzi bardziej niż dobroć i miłość Boga, znajdująca swoje odzwierciedlenie w życiu i działaniu Kościoła ofiarującego ludziom bliskość, delikatność, serdeczne zatroskanie i przebaczenie. Bezinteresowna szlachetność i współczucie dla człowieka dotkniętego cierpieniem i uwikłanego w grzechy porusza i budzi zaufanie<sup>63</sup>. Takie podejście do ludzi pozostaje w kontraście z agresją i eskalacją bezprawia w życiu społecznym, czego dowodem są ataki terrorystyczne, napięcia etniczne, walka z religią, dewastacja mienia oraz akty przemocy w szkołach i na ulicach. Otaczając szacunkiem i życzliwością wszystkich ludzi, duszpasterze wskazują na Chrystusa i Kościół jako na „żywe świadectwo prawdy i wolności, sprawiedliwości i pokoju”<sup>64</sup>. Tym samym głoszenie słowa Ewangelii potwierdzają czynami i dopełniają zaproszeniem do uczestnictwa w życiu wspólnoty wierzących, udzielającej każdemu wsparcia w osiągnięciu pełni człowieczeństwa na miarę Jezusa Chrystusa, Syna Bożego<sup>65</sup>.

\* \* \*

Swoim nauczaniem o miłosierdziu duszpasterskim papież Franciszek wyraźnie nawiązuje do łagodności pastoralnej, obecnej w nauczaniu św. Jana Chryzostoma, św. Alfonsa Marii de Liguori i Henriego J.M. Nouwena. Papież Franciszek nie używa wprawdzie słowa *συγκατάβασις*, to jednak wskazuje na zniżanie się Boga w Jezusie Chrystusie, objawiającego ludziom w ten sposób swoją miłość. Podobnie jak św. Jan Złotousty w miłosiernej miłości Boga widzi siłę przyciągającą ludzi do wiary. W adhortacji posynodalnej *Amoris laetitia* pojawia się również typowe dla św. Jana przekonanie, że Bóg działa powodowany współczuciem dla ludzkiej słabości i ograniczeń.

W wypowiedziach Franciszka można bez trudności odkryć te same wątki, które obecne są w nauczaniu św. Alfonsa o posłudze spowiednika. Zarówno dla Doktora Najgorliwszego, jak i Biskupa Rzymu Chrystus jest wzorem miłości duszpasterskiej, która zniża się ku ludziom przez zrozumienie ich zagubienia i bezradności. Obaj nauczyciele życia chrześcijańskiego podkreślają, że tylko mi-

<sup>62</sup> F. Alvarez, *El Evangelio de la salud*, Madrid 1999, s. 48.

<sup>63</sup> N. Gayol, *Una aproximación antropológica...*, s. 261–296

<sup>64</sup> Mszał Rzymski, *V Modlitwa Eucharystyczna C*.

<sup>65</sup> H. Frankemölle, *1. Petrusbrief, 2. Petrusbrief, Judasbrief*, Würzburg 1987, s. 57–58; J. Ratzinger, *Comunicazione e cultura: nuovi percorsi per l'evangelizzazione nel Terzo Millennio*, „Nuova Umanità” 2003, nr 1, s. 52.

łosierdzie pociąga do Boga, a miłość i wymagania ewangeliczne powinny iść ze sobą w parze. Zarówno w jednym, jak i drugim przypadku kierowana jest do duszpasterzy przestroga przed zbytnią surowością w podejściu do grzeszników i przed bezdusznym stawianiem prawa ponad człowiekiem i jego stanem moralnym.

Doktryna papieża Franciszka o miłosierdziu pastoralnym posiada także elementy wspólne z koncepcją współczującej miłości pasterskiej, o której w swoich książkach mówi Henri J.M. Nouwen. U obu autorów pojawia się wezwanie do naśladowania Jezusa uobecniającego solidarność Boga z grzesznikami i do zanurzenia się w ludzką rzeczywistość. Zarówno następca św. Piotra, jak i holenderski teolog apelują do duszpasterzy, by nie osądzać człowieka, lecz okazywać zrozumienie i towarzyszyć mu w drodze do pełni życia.

Z powyższej refleksji wynika, że nauczanie Franciszka o praktykowaniu miłosierdzia w duszpasterstwie nie tylko wpisuje się w tradycję łagodności pastoralnej, lecz stanowi jej swego rodzaju podsumowanie. Zasady służące realizacji papieskiej wizji duszpasterstwa miłosierdzia nie odbiegają od formułowanych już wcześniej wskazań i reguł odnoszących się do posługi charakteryzującej się łaskawością i wyrozumiałością dla ludzi słabych i uwikłanych w grzech. Nowość stanowią okoliczności, w których papież wzywa duszpasterzy do pełnienia posługi zgodnej z logiką miłosierdzia: Jubileuszowy Rok Miłosierdzia oraz zgromadzenia Synodu Biskupów poświęcone problematyce małżeństwa i rodziny (2014 i 2015). W swym nauczaniu papież zwraca szczególną uwagę na osoby znajdujące się w tzw. sytuacjach nieregularnych, na ich cierpienia i tęsknotę za pełniejszym uczestnictwem w życiu wspólnoty Kościoła. Zwłaszcza w podejściu do nich potrzeba duszpasterzom miłosierdzia pastoralnego, aby również katolicy rozwiedzeni i żyjący w związkach cywilnych „mogli żyć i rozwijać się jako żywe członki Kościoła, odczuwając, że jest on matką, która ich zawsze przyjmuje, troszczy się o nich z miłością i wspiera ich na drodze życia i Ewangelii”<sup>66</sup>.

## Bibliografia

- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, 2016, wyd. pol. Kraków 2016.  
 Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, 2013, AAS 105 (2013).  
 Franciszek, *Bulla „Misericordiae vultus”*, 2015, AAS 107 (2015).  
 Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, 2013, AAS 105 (2013).  
 Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 1980, AAS 74 (1982).  
 Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, 1980, AAS 72 (1980).  
 Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna „Dei verbum”*, 1965, AAS 58 (1966).

<sup>66</sup> AL, n. 299.

- Alvarez F., *El Evangelio de la salud*, Madrid 1999.
- Ambros M., *Das Bußsakrament. Vermittlung und Erfahrung von Gottes Barmherzigkeit in einer barmherzigen Kirche*, „Klerusblatt” 2015, n. 12, s. 260–263.
- Benedict XVI, *The Fathers of the Church. St. Clement of Rome to St. Augustine of Hippo*, Grand Rapids–Cambridge 2009.
- Botero J.S., *La benignidad pastoral. Hacia una pedagogía de la misericordia*, Bogotá 2005.
- Brändle R., *Συγκατάβασις als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomus*, w: *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Hassman*, red. G. Schöllgen, C. Scholten, Münster 1996, s. 297–307.
- Bucher R., *Mehr als Stellschrauben*, „Herder Korrespondenz” 2016, n. 6, s. 15–16.
- Dawlewicz M., *Duszpasterz jako terapeuta duchowy w ujęciu Henrieo J. M. Nouwena*, w: *Boża terapia*, red. R. Hajduk, Kraków 2005, s. 205–231.
- Egger W., *Galaterbrief, Philipperbrief, Philemonbrief*, Würzburg 1988.
- Frankemölle H., *1. Petrusbrief, 2. Petrusbrief, Judasbrief*, Würzburg 1987.
- Gallagher R., *The Reception of Amoris Laetitia*, „The Pastoral Review” 2016, n. 4, s. 4–9.
- Gayol N., *Una aproximación antropológica a la teología de la ternura*, w: *Teología y Nueva Evangelización*, red. G. Urribarri Bilbao, Bilbao 2005, s. 259–330.
- Hajduk R., *Powolani do bycia z Bogiem. Duchowy charakter działalności pastoralnej według Henrieo J.M. Nouwena*, w: *In nomine Domini. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jana Stryny w 50. rocznicę posługi kapłańskiej*, red. S. Sojka, S. Ewertowski, Olsztyn–Elbląg 2015, s. 139–150.
- Hajduk R., *Therapeutische Beichtpraxis. Eine Rückbesinnung auf die Rolle des Beichtvaters nach dem Buch Praxis confessarii vom Heiligen Alphons Maria de Liguori*, „Studia Moralia” 2000, t. 1, s. 5–43.
- Haslinger H., *Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis*, w: *Handbuch Praktische Theologie*, t. 1, *Grundlegungen*, red. H. Haslinger, Mainz 1999, s. 102–121.
- Kotyński M., *Odkupienie w myśli św. Alfonsa Marii de Liguoriego*, w: *Ogarnięci tajemnicą Chrystusowego odkupienia. W poszukiwaniu inspiracji pastoralnych w „ośrodku wszechświata i historii”*, red. R. Hajduk, M. Kotyński, Kraków 2006, s. 149–175.
- LaNoue D., *The Spirituals Legacy of Henri Nouwen*, New York 2001.
- Liguori de A.M., *Praxis confessarii*, w: *Opere morali di S. Alfonso Maria de Liguori*, t. 3, Torino 1848.
- Majorano S., *Essere Chiesa con gli abbandonati. Prospettive alfonsiane di vita christiana*, Materdomini 1997.
- Majorano S., *La teologia morale e il ministero sacerdotale nella visione alfonsiana*, „Studia Moralia” 1996, t. 1, s. 433–459.
- Marx R., *Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen*, München 2008.
- Montague G.T., *Understanding the Bible. A Basic Introduction to Biblical Interpretation*, New York 1997.
- Müller W., *Henri Nouwen. Springen. Das Wagnis von Nähe*, Münsterschwarzach 2002.
- Nouwen H.J.M., D.P. McNeill, D.A. Morrison, *Compassion. A Reflection on the Christian Life*, London 1997.
- Nouwen H.J.M., *Feuer, das von innen brennt. Stille und Gebet*, Freiburg i. B. 1987.
- Nouwen H.J.M., *In the Name of Jesus. Reflections on Christian Leadership*, London 1998.
- Nouwen H.J.M., *Suche nach Einklang. Von der geistlichen Kraft der Erinnerung*, Freiburg i. B. 1993.
- Oliynyk A., *Συγκατάβασις τὸ φαινόμενον. Interpretacja reguł kaznodziejskich św. Jana Chryzostoma w pismach Anthony’ego Coniarisa jako przykład współczesnej homiletyki prawosławnej*, Kraków 2013.

- Ratzinger J., *Comunicazione e cultura: nuovi percorsi per l'evangelizzazione nel Terzo Millennio*, „Nuova Umanità” 2003, n. 1, s. 45–53.
- Rey-Mermet Th., *La morale selon Saint Alphonse de Liguori*, Paris 1987.
- Rylaarsdam D., *John Chrysostom on Divine Pedagogy. The Coherence of his Theology and Preaching*, Oxford 2014.
- Scheuer M., *Barmherzigkeit will ich... Zum Jahr der Barmherzigkeit*, „Klerusblatt” 2016, n. 1, s. 2–9.
- Schmidt S., *Die Begriffe Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie in der Frühen Neuzeit*, w: *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie. Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert*, red. M. Collinet, Berlin 2014, s. 79–114.
- Söding T., *Barmherzigkeit – Gottes Gabe und Aufgabe. Neutestamentliche Orientierungen in einem zentralen Begriffsfeld*, w: *Barmherzigkeit leben. Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung*, red. G. Augustin, Freiburg i. B. 2016, s. 19–34.
- Spiegel P., *Die Kraft der Peripherie – Wege der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit*, „Klerusblatt” 2016, n. 3, s. 50–55.
- Velocci G., *Cristo: centro della spiritualità alfonsiana*, „Spicilegium Historicum” 1997, t. 45, s. 41–69.
- Vidal M., *Carisma redentorista y propuesta moral*, w: *Ser redentorista hoy. Testimonios sobre el carisma*, red. N. Londoño, Roma 1996, s. 409–420.
- Walters K., *Merciful Meekness. Becoming a Spiritually Integrated Person*, Mahwah 2004.
- Weigel G., *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, Warszawa 2005.
- Wiesemann K.-H., *Die Herausforderung der Barmherzigkeit für die Kirche – heute*, „Diakonia” 2016, n. 1, s. 2–8.
- Wollbold A., *Ermütigung zur Seelsorge*, „Herder Korrespondenz” 2016, n. 6, s. 13–14.

## The Pastoral Mercy in the Tradition of the Church and in *Amoris laetitia* of Pope Francis

**Summary:** Pope Francis urges priests to renew the activity of the Church in the spirit of mercy. Thus, he is continuer of the tradition of *benignitas pastoralis*, whose representatives are St. John Chrysostom (349–407), St. Alfons Maria de Liguori (1696–1787) and Henri J.M. Nouwen (1932–1996). The pastoral mercy lies in the imitation of God, who descends in Jesus Christ to the people to let them know himself in a way adapted to their perceptive abilities and he shows understanding for their weaknesses in order to support them in achieving personal perfection. For Pope Francis, the Gospel is not a set of moral standards, but the good news of the mercy of God who is full of tenderness, patience and kindness for people. In Jesus Christ, the Son of God, everything speaks of mercy. The task of pastors, who are following him, is to approach weak and confused people with meekness, not to condemn, but to call them to conversion. The pastoral mercy is important because of its biblical and theological foundation, its personalist character, pedagogical value, therapeutic effects and power of evangelization. Pope Francis recognizes in the pastoral mercy the right answer of the Church to the spiritual needs of people who find themselves in so-called irregular situations, living together without the sacrament of marriage.

**Key words:** *Amoris laetitia*, Pope Francis, Church, pastoral care, mercy, συγκατάβασις.



**Ks. Marian Machinek MSF**

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

LOGIKA INKLUZJI PAPIEŻA FRANCISZKA.  
PYTANIA OTWARTE NA MARGINESIE ADHORTACJI  
*AMORIS LAETITIA*

**Streszczenie:** Dyskusja na temat adhortacji *Amoris laetitia* koncentruje się niemal wyłącznie na ósmym rozdziale tego dokumentu, przez co zawarte w niej ważne i wartościowe impulsy są całkowicie pomijane. Faktem jest jednak, że twierdzenie papieża, iż rozwiedzeni, którzy zawarli powtórne cywilne małżeństwo nie zawsze żyją w faktycznej sytuacji grzechu i w pewnych okolicznościach mogą zostać dopuszczeni do sakramentów, wydaje się kontrastować nie tylko z dotychczasową dyscypliną kościelną, ale także z katolicką nauką o małżeństwie. W niniejszym artykule zostaną postawione trzy krytyczne pytania: o rozumienie grzechu, o status drugiego cywilnego małżeństwa po rozwodzie oraz o pastoralne konsekwencje. Wydaje się, że nowe pastoralne rozwiązania tylko wtedy będą zgodne z dotychczasową nauką i Tradycją Kościoła, gdy zagadnienie ważności sakramentalnego małżeństwa pozostanie pytaniem kluczowym i właśnie w tym obszarze będzie się poszukiwało nowych prawnych i pastoralnych dróg, także takich, które by wykraczały poza dotychczasową praktykę. Wyłączenie tego zagadnienia poza nawias i skoncentrowanie duszpasterstwa na okresie trwania i kondycji powtórnego związku oraz na wpływających z niego moralnych zobowiązaniach uniemożliwiają, jak się wydaje, zachowanie integralności katolickiej nauki o nierozdzielności małżeństwa.

**Słowa kluczowe:** papież Franciszek, małżeństwo sakramentalne, katolicka nauka o małżeństwie, rozwiedzeni powtórnie zaślubieni, ważność małżeństwa, inkluzja.

Posynodalna adhortacja papieża Franciszka *Amoris laetitia* jest niewątpliwie dokumentem wyjątkowym, jak wyjątkowy był dwuczęściowy synod na temat rodziny, który obradował w Rzymie w 2014 oraz 2015 r. Niewątpliwą zaletą adhortacji jest komunikatywny język, odmienny od wielu dotychczasowych dokumentów kościelnych, ale tak charakterystyczny dla wystąpień papieża Franciszka. Gdybyśmy chcieli określić rodzaj literacki tego dokumentu w kategoriach właściwych dla literaturoznawstwa, można by powiedzieć, że jest to

rodzaj opowieści<sup>1</sup>, teologicznej medytacji z elementami przykładów z życia oraz doświadczeń i wspomnień papieża. W ten sposób dokument może być z wielkim pożytkiem czytany i rozważany również przez osoby nieposiadające przygotowania teologicznego, a szczególnie przez samych małżonków. Od tego stylu odbiega nieco rozdział VIII adhortacji, który dotyczy sytuacji określanych jako nieregularne. Właśnie w tym rozdziale dochodzi mocno do głosu to, co można by określić jako „logika inkluzji”, o którą mocno apeluje papież Franciszek. Domaga się ona głębszej analizy, gdyż dotyczy bezpośrednio działań duszpasterskich wobec par żyjących w związkach niesakramentalnych, szczególnie rozwiedzionych, którzy zawarli ponownie cywilne małżeństwo, z uwzględnieniem dyskusji nad możliwością dopuszczenia ich do sakramentów. Papież wprawdzie nie koncentruje się jedynie na problematyce tzw. sytuacji nieregularnych, ale omawia szereg aspektów małżeństwa, zarówno antropologicznych i teologicznych, jak też praktycznych. Jednak właśnie propozycje zawarte w rozdziale VIII stały się przyczyną ostrej kontrowersji. Jest to o tyle istotne, że propozycje te są przez wielu traktowane jako probierz wiarygodności całego dokumentu<sup>2</sup>. Trudność polega na tym, że pewne fragmenty tego rozdziału pozostają niedopowiedziane, są niejednoznaczne i dopuszczają różne, czasami wręcz przeciwstawne interpretacje. Nic więc dziwnego, że pojawiają się pewne pytania otwarte, których analiza będzie przedmiotem niniejszego artykułu.

### Punkt wyjścia

Papież Franciszek jasno określił tenże punkt, stwierdzając, że „nie należy oczekiwać od Synodu ani też od tej adhortacji nowych norm ogólnych typu

<sup>1</sup> Właśnie taki charakter dokumentu sprawia, że niektórzy mówią o „życzliwych duszpasterskich pogaduszkach”, jak to określił teolog papieski, o Wojciech Giertych (por. [online], dostęp: 20.09.2016, <[http://pl.radiovaticana.va/news/2016/04/08/prezentacja\\_papieskiej\\_adhortacji\\_o\\_rodzinie\\_amoris\\_laetitia/1221334](http://pl.radiovaticana.va/news/2016/04/08/prezentacja_papieskiej_adhortacji_o_rodzinie_amoris_laetitia/1221334)>). Część krytyków wręcz odmawia dokumentowi mocy zobowiązującej, twierdząc, że są to prywatne rozważania papieża. Kard. R. Burke twierdzi nawet, że papież sam daje to w adhortacji do zrozumienia (por., w: *Bring your faith to life* [online], dostęp: 20.09.2016, <<http://www.ncregister.com/daily-news/amoris-laetitia-and-the-constant-teaching-and-practice-of-the-church>>). Vitus Huonder, biskup szwajcarskiej diecezji Chur, zaznacza w wydanych w dla swojej diecezji wskazówkach duszpasterskich, że znajdująca się na początku adhortacji (n. 3) wzmianka o tym, że nie wszystkie doktrynalne, moralne i pastoralne dyskusje muszą być rozwiązywane przez interwencje Magisterium, wskazuje na to, że papież pozostawia szczegółowe rozstrzygnięcia biskupom. Por. *Die Heiligkeit des Ehebandes – Wort zum nachsynodalen Apostolischen Schreibens „Amoris laetitia”* [online], dostęp: 4.02.2017, <<http://www.bistum-chur.ch/infoblatt/die-heiligkeit-des-ehbandes-wort-zum-nachsynodalen-apostolischen-schreiben-amoris-laetitia/>>.

<sup>2</sup> Kard. Ch. Schönborn twierdzi, że stosunek do żyjących w drugim małżeństwie stał się testem dla całego synodu. O jego kontrowersyjności świadczy fakt, że w głosowaniu nad dotyczącym tej problematyki numerem 85 dokumentu końcowego synodu jedynie w niewielkim stopniu przekroczona została wymagana większość dwóch trzecich głosów. Por. Ch. Schönborn, *Einleitung*, w: *Berufung und Sendung der Familie. Die zentralen Texte der Bischofssynode*, red. Ch. Schönborn, Freiburg i. B. 2015, s. 14–15.

kanonicznego, które można by stosować do wszystkich przypadków”<sup>3</sup>. Braku nowych norm nie sposób interpretować inaczej, jak tylko w ten sposób, że dotychczasowe pozostają w mocy, przynajmniej na poziomie głównych pryncypiów. Jaki jest zatem cel adhortacji, szczególnie w jej części praktycznej odnoszącej się do żyjących w drugim niesakramentalnym małżeństwie<sup>4</sup> i ich przystępowania do sakramentów? Wydaje się, że Franciszek określa go wtedy, gdy mówi o „zaproszeniu do miłosierdzia i do duszpasterskiego rozpoznania wobec sytuacji, które nie odpowiadają w pełni temu, co Pan nam proponuje”<sup>5</sup>. Zamiar ojca świętego wydaje się dobrze określać słowo „włączanie”. Chodzi o włączanie w życie Kościoła, inkluzję, integrację na wszystkich płaszczyznach osób żyjących w sytuacjach nieregularnych. Jej istotnym elementem jest rozpoznanie sytuacji konkretnych osób i towarzyszenie im na drodze ku pojednaniu i intensyfikacji wiary<sup>6</sup>.

W tym kontekście w adhortacji pojawia się wiele fragmentów zwróconych bezpośrednio do duszpasterzy. Papież krytycznie odnosi się do nadmiernej idealizacji rzeczywistości małżeństwa w kościelnym nauczaniu wyrażającą się w tym, że w świadomości wielu wiernych jest obecny „ideał teologiczny małżeństwa zbyt abstrakcyjny, skonstruowany niemal sztucznie, daleki od konkretnej sytuacji i rzeczywistych możliwości rodzin takich, jakie są”<sup>7</sup>. Przedmiotem krytyki papieża jest również koncentracja na aspekcie jurydycznym małżeństwa, który wyraża się z jednej strony na „narzucaniu zestawu norm, jakby były ze skały”<sup>8</sup> i „rozwijanie zimnej moralności przy biurku”, z drugiej zaś koncentrowanie się wyłącznie na obiektywnej stronie sytuacji określanych jako nieregularne. Jak pisze Franciszek, „nie chodzi tylko o przedstawienie norm, ale o zaproponowanie wartości”<sup>9</sup>, przede wszystkim zaś o takie postępowanie, język i postawę, aby „osoby rozwiedzione, żyjące w nowych związkach odczuwały, że są częścią Kościoła, że nie są ekskomunikowane i nie są traktowane jako takie, bo zawsze tworzą wspólnotę kościelną”<sup>10</sup>. Należy zatem, jak zaleca papież, rozeznaczyć, czy da się przewyciężyć pewne dotychczasowo praktykowane formy wykluczenia „w dziedzinie liturgicznej, duszpasterskiej, edukacyjnej i instytucjonalnej”<sup>11</sup>. Jak powiada Franciszek, z jednej strony „w żadnym przy-

<sup>3</sup> AL, n. 300.

<sup>4</sup> Określenie „żyjący w drugim małżeństwie” odnosi się w niniejszym artykule do osób, które po rozpadzie i cywilnym rozwodzie sakramentalnego (bądź uchodzącego za sakramentalne) małżeństwa zawarli nowy, jedynie cywilny a więc niesakramentalny związek małżeński.

<sup>5</sup> AL, n. 6.

<sup>6</sup> Por. AL, n. 243.

<sup>7</sup> AL, n. 36.

<sup>8</sup> AL, n. 49.

<sup>9</sup> AL, n. 201.

<sup>10</sup> AL, n. 243.

<sup>11</sup> AL, n. 299.

padku Kościoła nie może się wyrzec proponowania pełnego ideału małżeństwa, planu Bożego w całej okazałości”, gdyż „rozumienie sytuacji wyjątkowych nigdy nie oznacza ukrywania światła pełniejszego ideału ani proponowania mniej, niż to, co Jezus oferuje człowiekowi”<sup>12</sup>. Chodzi o miłosierdzie, które nie wyklucza sprawiedliwości i prawdy, rozumiejąc jednocześnie, że miłosierdzie jest pełnią sprawiedliwości<sup>13</sup>. Z drugiej niezbędne jest duszpasterskie towarzyszenie osobom żyjącym w sytuacjach nieregularnych, którego kluczem jest właśnie „logika integracji”<sup>14</sup>. Sednem procesu towarzyszenia ma być kształtowanie sumienia oraz pomoc w rozeznawaniu przez wiernych w sumieniu ich życiowej sytuacji. Ma to być droga naznaczona podejściem pełnym zrozumienia i miłosierdzia, prawdziwa *via caritatis*<sup>15</sup>.

Papież Franciszek zdaje się zatem stawiać przed Kościołem niezwykle trudne zadanie takiej modyfikacji praktyki pastoralnej wobec rozwiedzionych żyjących w drugim małżeństwie w kierunku miłosierdzia i otwarcia, aby jednocześnie nie tylko nie wywołać wrażenia, że Kościół zrezygnował ze swej dotychczasowej nauki o małżeństwie, ale by była ona faktycznie zachowana we wszystkich konkretnych działaniach duszpasterskich. Nie sposób nie postawić pytania o to, czy jest to możliwe, czy nie mamy tu do czynienia ze swoistą pastoralną „kwadraturą koła”, która jest wprawdzie teoretycznie możliwa na poziomie słownej dialektyki, ale w praktyce oznacza naruszenie istotnych elementów teologii małżeństwa. Te wątpliwości koncentrują się na trzech pytaniach otwartych, które zostaną poniżej rozważone.

### Pytanie o rozumienie grzechu

Pytanie o rozumienie grzechu w adhortacji *Amoris laetitia* w odniesieniu do sytuacji nieregularnych należy do najbardziej kontrowersyjnie dyskutowanych. Nawiązując do refleksji teologicznej dotyczącej uwarunkowań i gradacji odpowiedzialności za popełnione zło, Franciszek stwierdza, że „nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej «nieregularnej», żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej”<sup>16</sup>. I dalej: „możliwe jest, że pośród pewnej obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie winna albo nie jest w pełni winna, może żyć w łasce Bożej, może kochać, a także wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc

<sup>12</sup> AL, n. 307.

<sup>13</sup> Por. AL, n. 311.

<sup>14</sup> AL, n. 299.

<sup>15</sup> AL, n. 306.

<sup>16</sup> AL, n. 301.

Kościola”<sup>17</sup>, również, jak dopowiada Franciszek – łaskę sakramentalną. Właśnie te stwierdzenia stały się źródłem zamętu i ostrej kontrowersji, aż po wyrażoną przez niektórych ocenę, że przeczą one dotychczasowej nauce Kościoła<sup>18</sup>. Warto więc zapytać, czy, w jakim sensie i w jakim zakresie stwierdzenie papieża Franciszka może być uprawnione?

O grzechu w kontekście rozwodu i powtórnego małżeństwa cywilnego można mówić w podwójnym znaczeniu. Grzechem jest niewątpliwie samo doprowadzenie do rozwodu, przy czym wina może w tym wypadku być różna po stronie każdego z małżonków. O konieczności wzięcia pod uwagę istotnej różnicy w stopniu winy moralnej „między tymi, którzy szczerze usiłowali ocalić pierwsze małżeństwo i zostali całkiem niesprawiedliwie porzuceni, a tymi, którzy z własnej ciężkiej winy zniszczyli ważne kanonicznie małżeństwo”, pisał już Jan Paweł II w *Familiaris consortio*<sup>19</sup>. Nawet jednak w przypadku ciężkiej winy, grzech doprowadzenia do rozpadu sakramentalnego małżeństwa – jak każdy inny poważny grzech – może zostać odpuszczony pod warunkiem szczerego żalu i gotowości do zadośćuczynienia. Postulowana w niektórych przed- i okołosynodalnych propozycjach „droga pokuty” dla rozwiedzionych<sup>20</sup> znajduje tutaj swoje uzasadnienie. Gotowość do podjęcia pokuty należy do niezbędnych warunków uzyskania odpuszczenia grzechów. Zdanie sobie sprawy z popełnionego grzechu, a dodatkowo również przepracowanie bolesnej przeszłości z pomocą psychologa i duszpasterza są niezbędnymi warunkami przebaczenia i zablźnienia ran.

Trudniejsza jest kwestia kolejnego poważnego grzechu, którym jest zawarcie drugiego związku. Z racji, że ważne zawarte i dopełnione sakramentalne małżeństwo nie może zostać rozwiązane żadną władzą<sup>21</sup>, zawarcie nowego

<sup>17</sup> AL, n. 305.

<sup>18</sup> W wywiadzie dla Catholic News Agency znany niemiecki filozof, Robert Spaemann, ceniony przez Jana Pawła II i Benedykta XVI, stwierdził, że n. 305 w powiązaniu z przypisem 351 adhortacji *Amoris laetitia* wprost przeczy n. 84 adhortacji Jana Pawła II „*Familiaris consortio*” i w ten sposób także dotychczasowemu nauczaniu Kościoła. Por. *Interview with Robert Spaemann on „Amoris laetitia”*, w: *Catholic News Agency* [online], dostęp: 16.09.2016, <<http://www.catholicnewsagency.com/news/full-text-interview-with-robert-spaemann-on-amoris-laetitia-10088/>>. Wyjaśniając później swoją wypowiedź, Spaemanna wyraził przypuszczenie, że celem papieża było poczynienie pewnych sugestii, a nie przedstawienie nowego, zmienionego nauczania mocą swego apostołskiego autorytetu. Por. *A follow-up from Robert Spaemann on „Amoris laetitia”*, w: *Catholic News Agency* [online], dostęp: 16.09.2016, <<http://www.catholicnewsagency.com/news/a-follow-up-from-robert-spaemann-on-amoris-laetitia-18799/>>.

<sup>19</sup> FC, n. 84.

<sup>20</sup> Mocno optuje za taką sugestią kard. Walter Kasper. Opowiadając się za dopuszczeniem niektórych żyjących w drugim małżeństwie do sakramentów, kardynał wskazuje na konieczność „czasu ponownej orientacji” (*Reorientierung*), do którego należy pokuta i żal za winę przy rozpadzie sakramentalnego małżeństwa i zadośćuczynienie zobowiązaniom (np. wobec dzieci), które z niego wypływają. Pokuta ma jednak obejmować także obecną sytuację żyjących w drugim małżeństwie. Por. W. Kasper, *Das Evangelium der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg–Basel–Wien 2014, s. 65–66.

<sup>21</sup> Por. KPK, kan. 1141: „Małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci”.

związku przez osobę rozwiedzioną zawsze było postrzegane w Kościele jako grzech cudzołóstwa. W Kościele pierwszych wieków cudzołóstwo, obok zabójstwa i bałwochwalstwa, należało do najpoważniejszych przewinień moralnych. Pojedynczy grzech cudzołóstwa może zostać odpuszczony w sakramencie pokuty pod zwykłymi warunkami żalu i postanowienia poprawy. W przypadku żyjących w drugim małżeństwie mamy jednak do czynienia nie tyle z jednorazowym przewinieniem moralnym, *pojedynczym grzechem*, ile ze *stanem grzechu*, w którym osoby pragną nadal trwać i nie są gotowe do jego zmiany. Zawarcie powtórnego małżeństwa oznacza bowiem stałą wolę pozostawania w stanie i sposobie życia, które „obiektywnie zaprzeczają tej więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia”<sup>22</sup>. To właśnie ta sytuacja sprawia, że zgodnie z obowiązującą dotychczas dyscypliną Kościoła katolickiego osoby żyjące w tym stanie nie mogą uzyskać rozgrzeszenia i zostać dopuszczone do Eucharystii. Oczywiście każdy duszpasterz doskonale dostrzega psychologiczną różnicę między sytuacją długotrwałej zdrady małżeńskiej, gdy małżonkowie są jeszcze razem, a wejściem w nowy związek po rozwodzie, który miał miejsce w oddalonej już przeszłości. Nawet jeżeli przyjąć, że ta psychologiczna różnica oznacza również pewną różnicę moralną, czy można rzeczywiście założyć, że nie mamy już wtedy do czynienia z ciężkim grzechem i dlatego możemy przejść nad nim do porządku dziennego? Co miałyby się dziać z grzechem cudzołóstwa, jakim wobec istnienia poprzedniego sakramentalnego małżeństwa jest zawarcie powtórnego cywilnego związku? Czy w miarę upływu czasu i w efekcie procesu towarzyszenia duszpasterskiego dokonuje się jakieś osłabienie, swoiste rozwodnienie lub rozrzedzenie grzeszności tego związku, tak że najpierw przestaje on stanowić ciężką winę, potem staje się grzechem lekkim, a w końcu jego grzeszność znika całkowicie? Odnosi się wrażenie, jakby w ramach takiej teorii istniała odwrotnie proporcjonalna korelacja między czysto ludzkim „powodzeniem” drugiego małżeństwa i długością jego trwania a stopniem jego grzeszności<sup>23</sup>. Czy jednak oznacza to, że zobowiązania wypływające z sakramentalnego małżeństwa mogą z biegiem czasu wygasnąć?<sup>24</sup>. Zgodnie z taką koncepcją grzech przestaje być rzeczywi-

<sup>22</sup> FC, n. 84. Praktykę tę podtrzymał raz jeszcze Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum caritatis*. Zob. SC, n. 29.

<sup>23</sup> Taka sugestia zdaje się wynikać z n. 298 *Amoris laetitia*, gdzie jest mowa o drugim związku, „który umocnił się z czasem, z nowymi dziećmi, ze sprawdzoną wiernością, wielkodusznym poświęceniem, zaangażowaniem chrześcijańskim, świadomością nieprawidłowości swojej sytuacji i wielką trudnością, by cofnąć wstecz bez poczucia w sumieniu, że popadłoby się w nowe winy”.

<sup>24</sup> W katolickiej refleksji teologiczno-moralnej nie brakuje i takich sugestii. Jeden ze zwolenników dopuszczenia żyjących w drugim małżeństwie do sakramentów, niemiecki teolog-moralista Bernhard Häring, już przed laty sugerował inspirowaną teologią prawosławną możliwość „moralnej śmierci małżeństwa”, polegającej na całkowitym rozpadzie małżeństwa pierwotnie ukierunkowanego na nierozzerwalność. Jak sugerował Häring, należałoby tak rozumianej „moralnej śmierci” przypisywać takie

stością teologiczną, a na pierwszy plan wysuwa się aspekt psychologiczno-socjologiczny. Czy taka koncepcja byłaby jednak zgodna z dotychczasową nauką Kościoła?

### Pytanie o status nowego cywilnego związku po rozwodzie

Trudność ta każe postawić kolejne pytanie otwarte, mianowicie pytanie o teologiczne rozumienie drugiego małżeństwa osób rozwiedzionych. Podstawową formą ważnego małżeństwa jest małżeństwo sakramentalne zawarte między dwoma ochrzczonymi. Kościół uznaje za ważne także małżeństwo określane jako naturalne, zawarte między osobami nieochrzczonymi bądź też osobą ochrzczoneą i nieochrzczoneą. Jednym z warunków ważnego zawarcia małżeństwa, zarówno sakramentalnego, jak i naturalnego, jest stan wolny nupturientów. Zgodnie z katolicką teologią do istotnych przymiotów każdego małżeństwa należy jedność i nierozzerwalność. W dyskusji o trosce duszpasterskiej wobec żyjących w drugim małżeństwie ten ostatni przymiot staje w centrum dyskusji. Chociaż również naturalne małżeństwo posiada przymiot nierozzerwalności, to jednak nie jest to nierozzerwalność absolutna. Ze względu na tzw. przywilej wiary małżeństwo naturalne może zostać rozwiązane. Nierozzerwalność małżeństwa sakramentalnego jest natomiast absolutna i nie jest to jedynie norma dyscyplinarna<sup>25</sup>. W świetle katolickiej teologii nierozzerwalność małżeństwa ma nie tylko wymiar prawny czy moralny, ale także ontologiczny<sup>26</sup>. Oznacza to nie tylko, że małżeństwo *nie powinno* być rozwiązywane, ale że *nie może* ono zostać rozwiązane. Wyraża to wspomniany już wyżej kanon Kodeksu Prawa Kanonicznego: „Małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą (*nulla humana potestate*) i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci”<sup>27</sup>.

---

samo znaczenie, jak śmierci fizycznej. Por. B. Häring, *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer*, Freiburg–Basel–Wien 1989, s. 47–49. Zob. także S. Ernst, *Irreguläre Situationen und persönliche Schuld in „Amoris laetitia”*, w: „*Amoris laetitia*” – *Wendepunkt für die Moraltheologie?*, red. S. Goertz, C. Witting, Freiburg–Basel–Wien 2016, s. 158–159.

<sup>25</sup> Niektórzy autorzy minimalizują teologiczny wymiar tej normy, twierdząc, że prawo kanoniczne nie uwzględniło w pełni soborowej wizji małżeństwa jako przymierza, pozostając przy traktowaniu go jako prawnego kontraktu. Miałoby to prowadzić do przesadnej koncentracji na wymiarze kanonicznym, która rzekomo cechuje stanowisko Kościoła w tej kwestii. Zob. E. Schockenhoff, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die verheirateten Geschiedenen*, Freiburg–Basel–Wien 2011, s. 144–151.

<sup>26</sup> To wydaje się być punktem centralnym sporu. Dla części autorów nierozzerwalność małżeństwa jest jedynie pewnym ideałem moralnym, który, jak wszystkie ideały, może w konkretnym przypadku być nie w pełni zrealizowany. Tam, gdzie ontologiczny aspekt nierozzerwalności jest negowany, trudno jest przyjąć, że gdy zabliznią się rany po rozwodzie, mogą jeszcze pozostawać jakieś na tyle poważne zobowiązania moralne, by miały one uniemożliwiać zawarcie ponownego małżeństwa. Por. E. Schockenhoff, *Chancen zur Versöhnung?*, s. 18–25.

<sup>27</sup> KPK, n. 1141.

Oznacza to że Kościół, nawet gdyby zechciał to uczynić, nie może rozwiązać ważne zawartego i dopełnionego małżeństwa sakramentalnego. Ta niezwykle wysoka ranga małżeństwa sakramentalnego wynika stąd, że stanowi ono fundamentalną rzeczywistość porządku stworzenia, od której zależy kondycja całego życia społecznego. Pod kanoniczną figurą węzła małżeńskiego kryje się zatem przekonanie wiary Kościoła, że małżeństwo stanowi nową rzeczywistość, stworzoną przez Boga, która pozostaje poza jakąkolwiek ludzką – cywilną czy kościelną – jurysdykcją<sup>28</sup>. Rozwiązanie takiego małżeństwa może nastąpić jedynie w efekcie śmierci któregoś z małżonków. Właśnie ta wizja małżeństwa, która nie jest jedynie kwestią dyscypliny kościelnej, ale dotyka istotnych elementów wiary Kościoła, sprawia, że powtórny związek po cywilnym rozwodzie sakramentalnego małżeństwa jest postrzegany w Kościele jako sprzeczne z wolą Bożą. Każda pastoralna praktyka wobec żyjących w drugim małżeństwie musi tę normę respektować, jeśli ma być zgodna z nauczaniem Kościoła.

Trudno byłoby przypuszczać, że papież Franciszek pragnie w jakikolwiek sposób zrelatywizować bądź wręcz zmienić te fundamentalne punkty katolickiej doktryny dotyczącej małżeństwa. Stwierdza on wprost, że „rozwód jest złem i bardzo niepokojący jest wzrost liczby rozwodów”<sup>29</sup>. Podkreśla także, że „inne formy związków są radykalnie sprzeczne z tym ideałem”, który głosi Kościół, dodając jednak, że niektóre z nich mogą tenże ideał realizować przynajmniej częściowo i analogicznie. Istnienia „konstruktywnych elementów” w różnych sytuacjach nieregularnych, które jeszcze nie lub już nie odpowiadają kościelnej nauce o małżeństwie, nikt nie neguje. Dostrzegając je już Jana Paweł II, który w adhortacji *Familiaris consortio* dokonał rozróżnienia różnych sytuacji. W odróżnieniu od osób żyjących w wolnych związkach, u tych, które zdecydowały się na ślub cywilny, „istnieje przynajmniej jakieś zobowiązanie do określonej i prawdopodobnie trwałej sytuacji życiowej”<sup>30</sup>. Czasami, szczególnie wtedy, gdy rozwód sakramentalnego małżeństwa został poprzedzony ostrym konfliktem lub nawet sytuacją przemocy domowej, powtórny związek małżeński bywa postrzegany przez zranionego małżonka jako źródło wielkiej satysfakcji, pokoju, osobistego szczęścia i spełnienia. Z biegiem czasu mogą też z niego wyrastać nowe zobowiązania moralne, dotyczące np. wspólnych dzieci bądź też opieki nad nowym współmałżonkiem w sytuacji choroby. „Radykalna sprzeczność” z ideałem sakramentalnego małżeństwa jednak pozostaje.

<sup>28</sup> Por. C. Caffara, *Sakramentalna ontologia a nierozzerwalność małżeństwa*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa*, red. R. Dodaro, Poznań 2015, s. 166–167. Por. także H. Flatten, § 88 *Nichtigerklärung, Auflösung und Trennung der Ehe*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechtes*, red. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1983, s. 815–816.

<sup>29</sup> AL, n. 246.

<sup>30</sup> FC, n. 82.

W odróżnieniu od adhortacji Jana Pawła II *Familiaris consortio*, granica oddzielająca chrześcijańskie małżeństwo od innych typów związków nie wybrzmiewa w *Amoris laetitia* tak wyraźnie. Papież Franciszek podkreśla jedynie, że „związków nieformalnych lub np. między osobami tej samej płci nie można zwyczajnie zrównywać z małżeństwem”<sup>31</sup>. Brak wyraźnej cezury może być przyczyną niemałej konfuzji. Odnosi się wrażenie, że przy rozważaniu ewentualnego dopuszczenia żyjących w drugim małżeństwie do sakramentów jednostronnie podkreśla się „pozytywne elementy” drugiego związku, jego trwałość oraz wyrosłe zeń nowe powinności moralne, marginalizując kwestię ważności pierwszego małżeństwa. Sakramentalne małżeństwo nie jawi się już wyraźnie jako norma, a więc normalna i obowiązująca forma współżycia dwojga, a staje się (niemalże niedościgłym) ideałem, realizowanym w pełni jedynie przez niektórych, podczas gdy pozostali realizują go w sposób aproksymatywny.

Należy podkreślić jeszcze jeden istotny aspekt. W przekonaniu Kościoła zarówno Eucharystia, jak i małżeństwo nie są jedynie rzeczywistościami prywatnymi. Jako jego szczyt i źródło<sup>32</sup>, Eucharystia jest publicznym kultem Kościoła. Także małżeństwo ma istotny wymiar społeczny. Istotne jest też, że małżeństwo zawarte między ochrzczonymi „ma charakter sakramentalny, a tym samym tworzy rzeczywistość nadprzyrodzoną”<sup>33</sup>. Stąd też Kościół zawsze podkreślał, że Eucharystii nie powinny przyjmować osoby, które żyją w stanie, który obiektywnie jest sprzeczny z zasadami życia chrześcijańskiego. Gdyby chciało się dopuścić pewną grupę żyjących w drugim małżeństwie do Eucharystii, pomijając kwestię ważności ich pierwszego małżeństwa, oznaczałoby to faktycznie aprobatę i uznanie za normę dla kolejnej (obok małżeństwa sakramentalnego) formy małżeństwa między ochrzczonymi, jakim byłoby – nawet jeżeli tylko w odniesieniu do części par – drugie małżeństwo cywilne po rozwodzie. Jak twierdzi kard. C. Caffarra, „jeżeli Kościół dopuściłby do Eucharystii rozwiedzionego i żyjącego w powtórny związek, to przez to uznałby legalność moralną życia na sposób małżeństwa z osobą, która nie jest jego małżonkiem”<sup>34</sup>.

W tym miejscu trzeba jednak wskazać na sytuację, do której, jak się wydaje, zgłoszone zastrzeżenia nie w pełni się odnoszą. Chodzi o sytuację osób, których pierwsze sakramentalne małżeństwo jest nieważne, chociaż nie można tego, mimo ich uzasadnionego subiektywnego przekonania, udowodnić na drodze procesu kanonicznego. Tą sytuację, jak też generalnie

<sup>31</sup> AL, n. 52.

<sup>32</sup> SC, n. 10.

<sup>33</sup> *Nadzieja rodziny. Z kardynałem Ludwigiem Müllerem rozmawia Carlos Granados*, Kraków 2014, s. 155.

<sup>34</sup> C. Caffarra, *Sakramentalna ontologia a nierozzerwalność małżeństwa*, s. 170.

warunki ważności sakramentalnego małżeństwa, Kościół powinien raz jeszcze przemyśleć<sup>35</sup>.

### Pytanie o konsekwencje duszpasterskie

Wobec wieloznaczności niektórych fragmentów VIII rozdziału adhortacji *Amoris laetitia* pojawia się pytanie o konsekwencje adhortacji w praktycznym działaniu duszpasterskim. Papież Franciszek zdaje się być świadom pewnych problemów, gdy ostrzega przed wrażeniem, jakoby istniały wyjątki od nauczania Kościoła, prowadzące do podwójnej moralności<sup>36</sup>. Duszpasterze powinni, jak zaznacza papież, postępować zgodnie z nauczaniem Kościoła oraz wytycznymi biskupa<sup>37</sup>. Co jednak stanie się w sytuacji, gdy biskupi w różny sposób będą interpretowali nauczanie Kościoła, zawarte w adhortacji papieża Franciszka? Już pierwsze reakcje na jej opublikowanie wiele mówią o istniejących rozbieżnościach. Z jednej strony kard. Christoph Schönborn z Wiednia, członek Kongregacji Nauki Wiary wyraźnie zasugerował, że dopuszczenie żyjących w drugim małżeństwie do sakramentów w niektórych przypadkach będzie teraz możliwe, a nawet stwierdził, że wszelkie wątpliwości w tej dziedzinie należy rozstrzygać, interpretując dotychczasowe nauczanie Kościoła w świetle adhortacji *Amoris laetitia*<sup>38</sup>. Z drugiej strony jednak kard. Gerhard Müller, były już przewodniczący tejże kongregacji, podkreślił, że nic nie wskazuje na to, by papież miał zamiar zmieniać dotychczasową, wielokrotnie potwierdzaną przez poprzedników dyscyplinę wobec żyjących w drugim małżeństwie<sup>39</sup>. Pojawia się tu sugestia odwrotna, by adhortację *Amoris laetitia* interpretować w świetle dotychczasowego nauczania Kościoła.

Niektórzy biskupi bądź też konferencje episkopatów wydali także własne instrukcje. Jak można było przypuszczać, rozbieżności pomiędzy poszczególnymi stanowiskami są wyraźne. W swoich zaleceniach pastoralnych arcybiskup Filadelfii (USA) Charles Chaput podtrzymuje dotychczasową dyscyplinę wobec żyjących w drugim małżeństwie, zaznaczając, że do sakramentów mogą

<sup>35</sup> Ten aspekt został szerzej omówiony w: M. Machinek, *Znaczenie okoliczności łagodzących w adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka. Wielość interpretacji*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 12 (2017) (w druku).

<sup>36</sup> AL, n. 300.

<sup>37</sup> AL, n. 300.

<sup>38</sup> Por. Kard. Schoenborn: *najważniejsza jest adhortacja „Amoris laetitia”!*, w: *Polonia Christiana* [online], dostęp: 21.09.2016, <<http://www.pch24.pl/kard--schoenborn--najwazniejsza-jest-adhortacja-amoris-laetitia-,44564,i.html>>.

<sup>39</sup> Por. G. Müller, *What can we expect from the family?*, w: [www.chiesa.espressonline.it](http://www.chiesa.espressonline.it) [online], dostęp: 21.09.2016, <<http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351294?eng=y>>.

być dopuszczone jedynie te osoby spośród nich, które zdecydowane są na życie w *cohabitato fraterna*<sup>40</sup>. Podobne stanowisko zajmują biskupi kanadyjskich prowincji Alberta i Terytoriów Północno-Zachodnich, zaznaczając jednak, że w sytuacji, gdy trybunał kościelny nie jest w stanie zbadać ważności pierwszego małżeństwa z racji braków w dokumentacji lub zeznaniach świadków, sprawę należy przekazać biskupowi diecezjalnemu<sup>41</sup>. Inaczej natomiast widzą tę kwestię argentyńscy biskupi pastoralnego regionu Buenos Aires, którzy w liście do swoich kapłanów wskazują na możliwość dostępu do sakramentów żyjących w drugim małżeństwie, ale w pewnych sytuacjach<sup>42</sup>. Jeszcze dalej zdają się sięgać wskazówki ogłoszone przez biskupów maltańskich, którzy są zdania, że do sakramentów mogą przystąpić osoby żyjące w powtórnych małżeństwie, które po rozeznaniu w sumieniu odczuwają, że żyją w pokoju z Bogiem<sup>43</sup>.

Sam papież Franciszek zdaje się zakładać i aprobować tę różnorodność podejścia, skoro już we wstępie do *Amoris laetitia* stwierdza: „W Kościele konieczna jest jedność doktryny i działania, ale to nie przeszkadza, by istniały różne sposoby interpretowania pewnych aspektów nauczania lub niektórych wynikających z niego konsekwencji”<sup>44</sup>. Nie sposób jednak nie zadać krytycznego pytania, czy te różnice dotyczą faktycznie spraw drugorzędnych, czy też samego centrum nauczania moralnego Kościoła o małżeństwie i czy różna interpretacja nie sprawiają, że trudno będzie już mówić o wspólnej doktrynie?

Pytanie to jest tym bardziej uzasadnione, że różne traktowanie osób w sytuacjach nieregularnych może doprowadzić do kuriozalnej sytuacji, w której np. konkretna para żyjących w drugim małżeństwie na jednym terenie będzie dopuszczana do sakramentów, a na drugim nie ze względu na odmienną kwalifikację moralną ich życiowych decyzji. W konkretnej sytuacji lokalnych Kościołów, np. w Polsce i Niemczech granicą różnej praktyki pastoralnej (a więc ostatecznie także granicą grzechu!) stałaby się geograficzna granica na

<sup>40</sup> Por. Archdiocese of Philadelphia, *Pastoral guidelines for implementing „Amoris laetitia”*, w: *Archdiocese Philadelphia* [online], dostęp: 21.09.2016, <[http://archphila.org/wp-content/uploads/2016/06/AOP\\_AL-guidelines.pdf](http://archphila.org/wp-content/uploads/2016/06/AOP_AL-guidelines.pdf)>.

<sup>41</sup> *Guidelines for the pastoral accompaniment of Christ's faithful who are divorced and remarried without a decree of nullity*, w: *The Catholic Archdiocese of Edmonton* [online], dostęp: 21.09.2016, <[http://caedm.ca/Portals/0/documents/family\\_life/2016-09-14\\_PastoralAccompanimentoDivorcedandRemarried.pdf](http://caedm.ca/Portals/0/documents/family_life/2016-09-14_PastoralAccompanimentoDivorcedandRemarried.pdf)>.

<sup>42</sup> W prywatnej odpowiedzi na przesłany mu tekst tych wytycznych papież Franciszek określił je jako całkowicie odpowiadające duchowi *Amoris laetitia*. Tekst wytycznych wraz z listem Franciszka: *Basic criteria for the implementation of chapter VIII of „Amoris laetitia”*, w: *CyberTeologia* [online], dostęp: 21.09.2016, <<http://www.cyberteologia.it/2016/09/basic-criteria-for-the-implementation-of-chapter-viii-of-amoris-laetitia/>>.

<sup>43</sup> Zob. *Criteria for the application of chapter VIII of „Amoris laetitia”*, w: *Il-Knisja F'Malta* [online], dostęp: 4.02.2017, <<http://ms.maltadiocese.org/WEBSITE/2017/PRESS%20RELEASES/Norms%20for%20the%20Application%20of%20Chapter%20VIII%20of%20AL.pdf>>.

<sup>44</sup> AL, n. 3.

Odrze i Nysie Łużyckiej<sup>45</sup>. Trudno byłoby zaakceptować taką sytuację, jeżeli chcemy jeszcze mówić o jednym katolickim Kościele.

Warto zwrócić uwagę jeszcze na inny aspekt pastoralny toczącej się dyskusji. Wielokrotnie wskazuje się na trudną sytuację osób żyjących w cywilnych związkach po rozpadzie sakramentalnego małżeństwa. Podkreśla się ich szczerą tęsknotę za pełnym życiem sakramentalnym, ich nierzadko przykładne życie małżeńskie i chrześcijańskie wychowanie dzieci oraz sytuacje, które jeszcze bardziej pogłębiają ból, jak np. Pierwsza Komunia św. ich dzieci. Nie ulega wątpliwości, że wiele osób znajdujących się w takiej sytuacji czuje się oddzielonych od pełnego życia kościelnego i ma poczucie odrzucenia i że jest to sytuacja bardzo bolesna. Czy jednak są to jedyne osoby, których odczucia należy wziąć pod uwagę, proponując modyfikacje praktyki pastoralnej? Zazwyczaj wraz z nowymi propozycjami formułowane jest oczekiwanie wobec pozostałych członków wspólnoty wierzących, szczególnie tych, którzy żyją w sakramentalnych małżeństwach, by nie potępiali zbyt pochopnie żyjących w drugim małżeństwie, a nawet, by zaakceptowali ewentualne zmiany w praktyce duszpasterskiej, zmierzające do dopuszczenia ich do sakramentów. Czy jednak takie rozłożenie akcentów prawidłowo odzwierciedla dynamikę duszpasterską, związaną z małżeństwem? Czy w razie dopuszczenia żyjących w drugim małżeństwie do sakramentów, bez poważnego uwzględnienia problemu ważności ich pierwszego małżeństwa, rzeczywiście będzie można wiarygodnie głosić katolicką naukę o nierozzerwalności małżeństwa? Kto zadaje takie pytania musi zmierzyć się z zarzutem rygoryzmu, używania prawa jako przysłowiowego kamienia i upierania się przy pryncypiach kosztem konkretnych ludzi potrzebujących miłosierdzia. Trzeba jednak podkreślić, że są inne *konkretne* grupy osób, których dotkną skutki proponowanej praktyki duszpasterskiej. Szczególnie newralgicznymi grupami są tu małżeństwa sakramentalne znajdujące się w ostrym kryzysie oraz młodzi przygotowujący się do zawarcia sakramentalnego małżeństwo. Ci ostatni mają prawo do klarownej i wiarygodnej odpowiedzi na

<sup>45</sup> Do czasu zamknięcia niniejszego tekstu Konferencja Episkopatu Polski nie wydała żadnych specjalnych wskazań pastoralnych w odniesieniu do konkretnej implementacji adhortacji *Amoris laetitia*. W komunikacie posynodalnym stwierdza się jedynie, że chociaż powtórnie zaślubieni nie są ekskomunikowani, to jednak nie mogą przyjmować sakramentów. Zob. *Komunikat Ojców Synodalnych z Polski na zakończenie Synodu o małżeństwie i rodzinie*, w: *Konferencja Episkopatu Polski* [online], dostęp: 7.11.2016, <<http://episkopat.pl/komunikat-ojcow-synodalnych-z-polski-na-zakonczenie-synodu-o-malzenstwie-i-rodzinie/>>. Natomiast Konferencja Episkopatu Niemiec opublikowała w styczniu 2017 r. list pasterski, w którym kładzie się nacisk na osobiste rozeznanie w sumieniu, w efekcie którego osoby żyjące w powtórnym małżeństwie mogą zostać dopuszczone do przyjmowania sakramentów, chociaż nie ma to być zasada generalna, obejmująca wszystkie osoby, znajdujące się w takiej sytuacji. Por. „*Die Freude der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche*”. *Einladung zu einer erneuerten Ehe- und Familienpastoral im Licht von „Amoris laetitia”* w: *Deutsche Bischofskonferenz* [online], dostęp: 4.02.2017, <[http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse\\_2017/2017-015a-Wortlaut-Wort-der-Bischoefe-Amoris-laetitia.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2017/2017-015a-Wortlaut-Wort-der-Bischoefe-Amoris-laetitia.pdf)>.

pytanie, jakie są konsekwencje nauki Kościoła o małżeństwie. A co z rozwiedzionymi, którzy ze względu na wierność przysiędze małżeńskiej nie wchodzi w nowy związek, chociaż przychodzi im to niełatwo? Podobnie jak decyzja o zawarciu sakramentalnego małżeństwa, również decyzje dotyczące sposobu życia po rozwodzie nie zapadają z jakąś nieuchronną koniecznością, ale są efektem dokonania życiowego wyboru. Dodatkowo trzeba dostrzec sytuację tych par żyjących w drugim małżeństwie, którzy wybrali drogę powstrzymania się od współżycia (*cohabitatio fraterna*), zalecaną przez Kościół, by móc przystępować do sakramentów. Dlaczego mieliby trwać w tej decyzji, skoro ci, którzy się na nią nie chcieli zdecydować, są traktowani tak samo? Słusznie można postawić pytanie, dlaczego ciężar ewentualnych zmian w duszpasterstwie żyjących w drugim małżeństwie miałyby jednostronnie spoczywać na tych, którzy dokładają wszelkich starań, aby ocalić swoje małżeństwo bądź też ze względu na wierność pozostają samotni po rozwodzie? Czy nie jest raczej tak, że pomimo bólu, to właśnie żyjących w drugim małżeństwie powinni rozumieć, że decyzja o nieudzielaniu im sakramentów jest konsekwencją ich życiowych wyborów i to właśnie oni powinni ją przyjąć w imię miłosierdzia wobec tych, którzy z wielkim trudem zachowują pełną wierność Ewangelii oraz w imię wiarygodności kościelnego przesłania o małżeństwie?

### Podsumowanie

Zawarte w ósmym rozdziale adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* pastoralne propozycje odzwierciedlają rozdarcie, jakie w okresie posoborowym dotknęło moralne nauczanie Kościoła katolickiego dotyczące małżeństwa. Odnosi się wrażenie, że papież Franciszek pragnie pogodzić coraz bardziej oddalające się od siebie wizje duszpasterstwa wobec osób żyjących w drugim małżeństwie po rozwodzie, ale także dwie odmienne teologiczne wizje sakramentu małżeństwa. Trzeba docenić znaczenie tego dokumentu jako inspiracji do szczerego i dogłębnego dialogu. Jeżeli jednak Kościół chce w praktyce pastoralnej wobec osób żyjących w sytuacjach nieregularnych wiarygodnie zachować swoją naukę o nierozzerwalności małżeństwa, to akcent powinien być położony na kwestię ważności pierwszego małżeństwa, a nie na kwestię jakości drugiego związku. Jeżeli w oparciu o niejednoznaczne fragmenty adhortacji w różnych krajach zostanie wprowadzona w życie odmienna praktyka pastoralna, to kontrowersje na ten temat nie tylko nie znikną, ale będą się jeszcze bardziej pogłębiały. Ostatecznie będzie musiało paść pytanie o to, jaka praktyka pastoralna jest rzeczywiście katolicka.

## Bibliografia

- „Die Freude der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche”. Einladung zu einer erneuerten Ehe- und Familienpastoral im Licht von „Amoris laetitia”, w: *Deutsche Bischofskonferenz* [online], dostęp: <[http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse\\_2017/2017-015a-Wortlaut-Wort-der-Bischoefe-Amoris-laetitia.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2017/2017-015a-Wortlaut-Wort-der-Bischoefe-Amoris-laetitia.pdf)>.
- A follow-up from Robert Spaemann on „Amoris laetitia”, w: *Catholic News Agency* [online], dostęp: 16.09.2016, <<http://www.catholicnewsagency.com/news/a-follow-up-from-robert-spaemann-on-amoris-laetitia-18799/>>.
- Archdiocese of Philadelphia, *Pastoral guidelines for implementing „Amoris laetitia”*, w: *Archdiocese Philadelphia* [online], dostęp: 21.09.2016, <[http://archphila.org/wp-content/uploads/2016/06/AOP\\_AL-guidelines.pdf](http://archphila.org/wp-content/uploads/2016/06/AOP_AL-guidelines.pdf)>.
- Basic criteria for the implementation of chapter VIII of „Amoris laetitia”, w: *CyberTeologia* [online], dostęp: 21.09.2016, <<http://www.cyberteologia.it/2016/09/basic-criteria-for-the-implementation-of-chapter-viii-of-amoris-laetitia/>>.
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis” o Eucharystii, źródle i szczyt życia i misji Kościoła*, Kraków 2007.
- Burke R., „Amoris laetitia” and the Constant teaching of the Church, w: *Bring your faith to life* [online], dostęp: 20.09.2016, <<http://www.ncregister.com/daily-news/amoris-laetitia-and-the-constant-teaching-and-practice-of-the-church>>.
- Caffara C., *Sakramentalna ontologia a nierozzerwalność małżeństwa*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i komunია w Kościele katolickim*, red. R. Dodaro, Poznań 2015, s. 161–173.
- Criteria for the application of chapter VIII of „Amoris laetitia”, w: *Il-Knisja F’Malta* [online], dostęp: 4.02.2017, <<http://ms.maltadiocese.org/WEBSITE/2017/PRESS%20RELEASES/Norms%20for%20the%20Application%20of%20Chapter%20VIII%20of%20AL.pdf>>.
- Ernst S., *Irreguläre Situationen und persönliche Schuld in „Amoris laetitia”*, w: „Amoris laetitia” – Wendepunkt für die Moraltheologie?, red. S. Goertz, C. Witting, Freiburg–Basel–Wien 2016, s. 136–159.
- Flatten H., § 88 *Nichtigerklärung, Auflösung und Trennung der Ehe*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechtes*, red. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Pustet: Regensburg 1983, s. 815–826.
- Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia” o miłości w rodzinie*, Kraków 2016.
- Guidelines for the pastoral accompaniment of Christ’s faithful who are divorced and remarried without a decree of nullity*, w: *The Catholic Archdiocese of Edmonton* [online], dostęp: 21.09.2016, [http://caedm.ca/Portals/0/documents/family\\_life/2016-09-14\\_PastoralAccompanimenttoDivorcedandRemarried.pdf](http://caedm.ca/Portals/0/documents/family_life/2016-09-14_PastoralAccompanimenttoDivorcedandRemarried.pdf)>.
- Häring B., *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer*, Freiburg–Basel–Wien 1989.
- Interview with Robert Spaemann on „Amoris laetitia”, w: *Catholic New Agency* [online], dostęp: 16.09.2016, <<http://www.catholicnewsagency.com/news/full-text-interview-with-robert-spaemann-on-amoris-laetitia-10088/>>.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Familiaris consortio o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, red. K. Lubowicki, Kraków 1999, s. 133–238.
- Kard. Schoenborn: *najważniejsza jest adhortacja „Amoris laetitia”!*, w: *Polonia Christiana* [online], dostęp: 21.09.2016, <<http://www.pch24.pl/kard--schoenborn--najwazniejsza-jest-adhortacja-amoris-laetitia-44564,i.html>>.
- Kasper W., *Das Evangelium der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg–Basel–Wien 2014.

*Komunikat Ojców Synodalnych z Polski na zakończenie Synodu o małżeństwie i rodzinie*, w: *Konferencja Episkopatu Polski* [online], dostęp: 7.11.2016, <<http://episkopat.pl/komunikat-ojcow-synodalnych-z-polski-na-zakonczenie-synodu-o-malzenstwie-i-rodzinie/>>.

Machinek M., *Znaczenie okoliczności lagodzących w adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka. Wielość interpretacji*, „*Studia Nauk Teologicznych PAN*” 12 (2017) (w druku).

Müller G., *What can we expect from the family?*, w: [www.chiesa.espressonline.it](http://www.chiesa.espressonline.it) [online], dostęp: 21.09.2016, <<http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351294?eng=y>>.

*Nadzieja rodziny. Z kardynałem Ludwigiem Müllerem rozmawia Carlos Granados*, Kraków 2014.

Schockenhoff E., *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die verheirateten Geschiedenen*, Freiburg–Basel–Wien 2011.

Schönborn Ch., *Einleitung*, w: *Berufung und Sendung der Familie. Die zentralen Texte der Bischofsynode*, red. Ch. Schönborn, Freiburg i. B. 2015, s. 7–21.

### **Pope Francis’ logic of inclusion.**

#### **Some open questions on the margin of the exhortation „Amoris Laetitia”**

**Summary:** The discussion about Pope Francis’ Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia* has unfortunately been focused on its eighth chapter so that many valuable and important impulses get lost. However it is a fact that the Pope’s statement that divorced and remarried people don’t live in the state of mortal sin in every case and if so they can receive the sacraments under some conditions, seems to be contrary not only to the foregoing Catholic discipline but also to the Catholic teaching on marriage. There are three open questions in this article: the meaning of sin, the status of the second marriage after divorce and the pastoral consequences of the new propositions. It seems that the new pastoral proposals will remain in accordance with the Catholic teaching and Tradition only on condition that the focus will be focus on the question of the validity of the first marriage and on seeking new solutions. An underestimation or exclusion of these questions and the sole focus on the condition of the second marriage and on the new moral obligations resulting from it will make the preservation of the Catholic teaching on marriage impossible.

**Key words:** Pope Francis, sacramental marriage, Catholic teaching on marriage, divorced remarried, validity of marriage, inclusion.



**Ks. Michał Borda**

Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie

**Ks. Roman Ceglarek**

Wyższy Instytut Teologiczny w Częstochowie

## ÖKOLOGISCHE ERZIEHUNG IN DER ENZYKLIKA *LAUDATO SI'*: KATECHETISCHE IMPLIKATIONEN

**Zusammenfassung:** Die Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus ist ein wertvolles Dokument, das den aktuellen Wissensstand über die Ökologie widerspiegelt und die Positionen der Kirche zu verschiedenen Aspekten dieser Frage thematisiert. Nach Auffassung des Papstes ist die Katechese ein wichtiger Ort, an dem diese Kenntnisse vermittelt werden sollten. Die Rolle der Katechese hat jedoch über die bloße Weitergabe des Wissens hinauszugehen. Große Bedeutung kommt auch der ökologischen Erziehung der Schüler zu, durch die sich ein angemessener christlicher Lebensstil entwickeln kann, der sich in der Sorge um die natürliche Umwelt und in der Wertschätzung der Welt und ihres Schöpfers ausdrückt. Aus diesem Grund muss die gegenwärtige Katechese die päpstliche Perspektive der so verstandenen Ökologie berücksichtigen und sie in den erzieherischen Prozess integrieren, um reife Persönlichkeiten zu formen, die zum Zusammenleben mit anderen Menschen und mit der Welt der Natur fähig sind und Gott für sein Werk der Schöpfung Dankbarkeit erweisen.

**Schlüsselwörter:** Franziskus, Ökologie, Erziehung, natürliche Umwelt, Katechese.

Die Enzyklika *Laudato si'*. *Über die Sorge für das gemeinsame Haus* (24.05.2015) ist ein besonderes Werk von Papst Franziskus, der sich bei ihrer Verfassung vom hl. Franz von Assisi inspirieren ließ. In dem Dokument macht der Papst auf die Empfindlichkeit, aber auch auf die Unausgeglichenheit der Erde aufmerksam. Er formuliert Gedanken zu einem neuen Paradigma und einer Struktur der Macht, die durch Technologie geprägt sind, und ermutigt zugleich dazu, Formen der Wirtschaft und des Fortschritts zu entdecken, die nicht im Gegensatz zum „gemeinsamen Haus“ stehen. Unter den Themen, die in der Enzyklika erörtert werden, treten ein anderes Verständnis von Wirtschaft und Fortschritt, der Eigenwert eines jeden Geschöpfes, der menschliche Sinn der Ökologie, die Notwendigkeit aufrichtiger und ehrlicher Debatten, die schwere Verantwortung der internationalen und lokalen Politik, die Wegwerfkultur und das Angebot eines neuen Lebensstils in den Vordergrund.

Die aktuelle Intensivierung der Lebensrhythmen lässt den Papst, der um die ganzheitliche menschliche Entwicklung besorgt ist, die Notwendigkeit eines Dialogs über den Eigenwert eines jeden Geschöpfes hervorheben. Franziskus möchte, dass die Welt die Größe, die Dringlichkeit und die Schönheit der Herausforderung erkennt, die in einem rasanten Tempo die biologische Evolution zu dominieren drohen. Aus diesem Grund bedenkt der Papst verschiedene Aspekte der gegenwärtigen Krise, indem er den neuesten Stand der wissenschaftlichen Forschung übernimmt, der eine Grundlage für seine ethischen und geistlichen Ausführungen darstellt. Das päpstliche Dokument betont die Bedeutung von Maßnahmen, denen Vorrang gegeben werden muss und die in der jüdisch-christlichen Überlieferung verwurzelt sind, und es beleuchtet zugleich die Ursachen der gegenwärtigen Situation. Darüber hinaus legt das päpstliche Dokument eine neue Sicht der Ökologie nahe, die in eine Beziehung mit der den Menschen umgebenden Wirklichkeit tritt. Der Papst zeigt einen Weg auf und bezieht sowohl den durchschnittlichen Menschen, als auch denjenigen ein, der sich in der internationalen Politik engagiert. Franziskus ist sich dessen bewusst, dass der Mensch ständiger Bildung bedarf und bietet ihm deshalb Leitlinien zur menschlichen Reifung, die vom Schatz der christlichen spirituellen Erfahrung inspiriert sind.

Er vergisst dabei nicht, dass die von ihm aufgegriffenen Themen bereits seine Vorgänger – Johannes XXIII., Paul VI., Johannes Paul II. und Benedikt XVI. – sowie zahlreiche Philosophen, Theologen und soziale Organisationen reflektiert haben. Als Beispiel nennt er den Beitrag des Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus, mit dem die Katholiken die Hoffnung auf die volle kirchliche Einheit teilen.

Von tiefem Glauben beseelt, ruft der Papst in der Enzyklika *Laudato si'* zum Dialog über das gemeinsame Haus auf. Er weist auf Aufgaben hin, die sich der gegenwärtige katechetische Dienst zu Eigen machen sollte, da dieser die Verantwortung für die ökologische Bildung und Spiritualität trägt<sup>1</sup>. In dem vorliegenden Beitrag sollen diejenigen Aspekte des päpstlichen Denkens zur Sprache kommen, die als Anregungen für katechetische Maßnahmen im Bereich der Ökologie dienen können.

## **1. Betrachtendes Staunen über die Philosophie des hl. Franz von Assisi**

Der Begriff der Ökologie verweist auf das Mittelalter, und zwar auf die Gestalt des hl. Franz von Assisi. In seiner Enzyklika zeigt Franziskus diesen

---

<sup>1</sup> LS 213.

Heiligen als den Patron der ganzheitlichen Ökologie, die mit authentischer Freude gelebt wird. Aus diesem Grund hat er auch im Moment seiner Wahl zum Bischof von Rom den Namen Franziskus als Leitbild und Inspiration angenommen<sup>2</sup>.

Der Papst ist der Ansicht, dass eine ganzheitliche Ökologie Offenheit gegenüber Kategorien verlangt, die über die Sprache der exakten Wissenschaften oder der Biologie hinausgehen und uns mit dem Eigentlichen des Menschen verbinden<sup>3</sup>. Es ist unerlässlich, den Wert der Arbeit einzubeziehen, die ein Bereich vielseitiger persönlicher Entfaltung sein sollte, da hierbei viele Dimensionen des Lebens Berücksichtigung finden müssen: die Kreativität, die Zukunftsplanung, die Entwicklung von Fähigkeiten, die Anwendung von Wertvorstellungen, die Kommunikation mit anderen sowie die Gottesanbetung<sup>4</sup>. Eine ganzheitliche Ökologie ist von dem Begriff des Gemeinwohls nicht zu trennen und umfasst Umwelt-, Wirtschafts-, Sozial- und Kulturökologie sowie die Ökologie des Alltagslebens. Sie schließt auch die generationsübergreifende Gerechtigkeit ein, da ohne eine Solidarität zwischen den Generationen von nachhaltiger Entwicklung keine Rede sein kann<sup>5</sup>. Eine solche Ökologie setzt voraus, dass wir in friedvollem Einklang mit der Schöpfung leben, über unseren Lebensstil und unsere Ideale nachdenken und uns Zeit für die Betrachtung des Schöpfers nehmen, dessen Gegenwart nicht hergestellt, sondern entdeckt und enthüllt werden muss<sup>6</sup>. Eine ganzheitliche Ökologie besteht auch aus einfachen alltäglichen Gesten, die die Logik der Gewalt, der Ausnutzung und des Egoismus durchbrechen<sup>7</sup>.

Die in der Enzyklika erörterte, ganzheitlich begriffene Ökologie wurde in den Auftritten des Papstes während seiner apostolischen Reise nach Bolivien und Paraguay vom 8. bis zum 13. Juli 2015 erneut thematisiert. Franziskus wies damals auf die Notwendigkeit einer solchen Ökologie hin, weil die natürliche und die gesellschaftliche, die politische und die wirtschaftliche Umwelt eng miteinander verwoben sind. Sie besteht aus einer Ökologie der *Mutter Erde*, einer Ökologie des Menschen und einer Ökologie der Gesellschaft, die nicht getrennt, sondern einheitlich und integral betrachtet werden müssen<sup>8</sup>.

Für den Papst war der Heilige aus Assisi ein Mystiker und ein Pilger, der in Einfachheit und Harmonie mit Gott, mit anderen Menschen, mit der Natur und

---

<sup>2</sup> LS 10.

<sup>3</sup> LS 11.

<sup>4</sup> LS 127.

<sup>5</sup> LS 159.

<sup>6</sup> LS 225.

<sup>7</sup> LS 230.

<sup>8</sup> Vgl. G.M. Vian, *Trzy ekologie*, in: *L'Osservatore Romano* [online], Zugriff: 11.11.2016, <<http://www.osservatoreromano.va/pl/news/trzy-ekologie>>.

mit sich selbst lebte<sup>9</sup>. Er war ein Mensch, der besonders aufmerksam gegenüber der Schöpfung Gottes und gegenüber den Ärmsten und den Einsamsten war. Er liebte und wurde wegen seines Frohsinns, seiner großzügigen Hingabe und seines für die gesamte Schöpfung offenen Herzens geliebt. Wenn er die Sonne, den Mond oder die kleinsten Tiere sah, sang er ein Lob des dreifaltigen Gottes. Der Heilige zeigt, dass jedes Geschöpf Gottes eine trinitarische Struktur in sich trägt, die so real ist, dass sie spontan betrachtet werden könnte, wenn der Blick des Menschen nicht begrenzt, getrübt und schwach wäre<sup>10</sup>. Andererseits legt uns der heilige Franziskus nahe, die Natur als ein prächtiges Buch zu erkennen, in dem Gott zu uns spricht und uns etwas von seiner Schönheit und Güte vermittelt<sup>11</sup>.

In der Enzyklika *Laudato si'* bezieht sich Franziskus auch dann auf seinen Namensvetter aus Assisi, wenn dieser das Problem der Sünde, also der gebrochenen Beziehung zu Gott, zu den anderen Menschen und zur Erde aufgreift. Der hl. Franz von Assisi machte es zum übergeordneten Ziel seines Lebens, die Harmonie zwischen dem Schöpfer, der Menschheit und der ganzen Schöpfung wiederherzustellen. Diese Harmonie war für ihn gleichbedeutend mit der Heilung des Bruches mit Gott<sup>12</sup>.

Nach dem Vorbild des Heiligen beschreibt der Papst die gesunde Beziehung zur Schöpfung als eine Dimension der vollständigen persönlichen Umkehr des Menschen<sup>13</sup>; dies bedeutet, dass der Mensch seine Fehler und Laster einzusehen, Sünden zu erkennen und sich von Herzen zu ändern hat. Unerlässlich ist selbstloser Verzicht, großzügiges Handeln und eine authentische Beziehung mit anderen Menschen und mit der Umwelt. Franziskus möchte, dass mit dieser Umkehr die Kraft und das Licht der Gnade einhergehen, welche die Voraussetzung für die geschwisterliche Haltung gegenüber der gesamten Schöpfung sind, wie sie der Heilige Franz von Assisi so wunderbar vorlebte<sup>14</sup>.

## 2. Die Welt als Gemeinwohl

In der Enzyklika bemerkt der Papst, dass der gegenwärtige Mensch in einem sehr schnellen Rhythmus lebt, um sich an das wachsende Tempo der gesellschaftlichen Veränderungen anzupassen. Obgleich diese Veränderungen notwendig und unausweichlich sind, lösen sie verschiedene Ängste aus, wenn

<sup>9</sup> LS 10.

<sup>10</sup> LS 239.

<sup>11</sup> LS 12.

<sup>12</sup> LS 66.

<sup>13</sup> LS 218.

<sup>14</sup> LS 221.

sie nicht allen Nutzen bringen oder gar eine Verschlechterung der Lebensqualität eines großen Teils der Menschheit zur Folge haben. Vor diesem Hintergrund ist es ein Anliegen von Franziskus, Sensibilität für die Umwelt zu wecken und die Pflege der Natur aufzuwerten, aber auch zum Nachdenken über das weitere Schicksal unseres Planeten zu ermutigen<sup>15</sup>.

Seine größte Besorgnis rufen folgende Phänomene hervor: die globale Erwärmung mit dem Anstieg des Meeresspiegels, die auf die starke Konzentration von Treibhausgasen (Kohlendioxid, Methan, Stickstoffoxide und andere) zurückzuführen ist, die vor allem aufgrund des menschlichen Handelns ausgestoßen werden; die Luftverschmutzung aufgrund des Verkehrswesens und durch Industrieabgase, aufgrund von Deponien, in denen Substanzen gelagert werden, die zur Versauerung von Boden und Wasser beitragen, aufgrund von Düngemitteln, Insektiziden, Fungiziden, Herbiziden und allgemein in der Landwirtschaft zum Einsatz kommenden chemischen Mitteln; Verschmutzung durch Müll, einschließlich der gefährlichen Abfälle, die in verschiedenen Gegenden vorhanden sind; das Entwicklungsmodell, das auf dem intensiven Gebrauch fossiler Brennstoffe basiert; die zunehmende Praxis einer veränderten Bodennutzung, hierbei hauptsächlich die Abholzung der Wälder zugunsten der Landwirtschaft; das Aussterben eines Teils der biologischen Vielfalt des Planeten, die vom Schmelzen des Polareises und der Schneeflächen in den Hochgebirgen begleitet ist; die Erhöhung des Säuregehalts der Ozeane, welche die marine Nahrungskette gefährdet; die Wegwerfkultur, die sowohl die ausgeschlossenen Menschen betrifft, als auch die Dinge, die rasch zum Abfall werden<sup>16</sup>.

Franziskus sieht die Gefahren, die mit dem Klimawandel einhergehen, und somit schwere Folgen für uns alle nach sich ziehen. Es handelt sich um die Zunahme der Migranten, die vor dem Elend flüchten, das durch die Umweltzerstörung verschlimmert wird, und die in den internationalen Abkommen nicht als Flüchtlinge anerkannt werden; um die Erschöpfung der natürlichen Ressourcen, insbesondere um die Verknappung des Gemeinschaftswassers in Afrika und die mangelhafte Qualität des Wassers, das den Armen zur Verfügung steht, wodurch jeden Tag viele Menschen sterben. Gleichzeitig gibt es die Tendenz, diese knappe Ressource zu privatisieren, sie in Ware zu verwandeln und den Gesetzen des Marktes zu unterwerfen; um den Verlust der biologischen Vielfalt durch Zerstörung von Ökosystemen, um das Verschwinden der Mangrovensümpfe, um eine unkontrollierte Ausbeutung des Fischbestands, die den drastischen Rückgang einiger Arten verursacht, um den selektiven Fischfang, der einen großen Teil der eingeholten Arten vergeudet, um die Verni-

---

<sup>15</sup> LS 19.

<sup>16</sup> LS 20 ff.

chtung von Korallenbänken sowie eine Ressourcennutzung, die zu einer Zerstörung führt, die schließlich sogar den Grund der Ozeane erreicht.

Der Mensch hat ein Recht auf Leben und Glück. Da er eine besondere Würde besitzt, hat er die Auswirkungen der Umweltzerstörung, des aktuellen Entwicklungsmodells und der Wegwerfkultur auf das Leben der Menschen von heute zu berücksichtigen. Papst Franziskus warnt vor einem unkontrollierten und maßlosen Wachstum der Städte, da Zement, Asphalt, Glas und Metall die Menschen des physischen Kontakts mit der Natur berauben; vor der Allgegenwart der Medien und der digitalen Welt, die nicht die Entwicklung einer Fähigkeit zu weisem Leben, tiefgründigem Denken und großzügiger Liebe begünstigt; vor dem Ungleichgewicht in der Verteilung der Bevölkerung über das Territorium der Erde und schließlich vor der Globalisierung der Gleichgültigkeit, die politische und soziale Grenzen und Barrieren erzeugt sowie die Isolierung vieler gesellschaftlicher Gruppen zur Folge hat.

Der Papst erklärt, dass die Menschheit die Erwartungen Gottes enttäuscht hat<sup>17</sup> und es deshalb notwendig ist, den Menschen Gottes *Evangelium von der Schöpfung* wieder zu verkünden, um den Reichtum zu entdecken, den die Religion für eine ganzheitliche Ökologie und eine vollumfängliche Entwicklung der Menschheit bieten kann. Wissenschaft und Religion können trotz ihrer unterschiedlichen Ansätze in einen für beide Teile produktiven Dialog treten. Eine Chance für einen solchen Dialog bietet unter anderem die Katechese. Sie zielt auf die Erziehung im Glauben ab, schließt aber auch Maßnahmen ein, die eine umfassende Entwicklung des Menschen zum Ziel haben. Die Christen haben sich um die Natur und ihre schwächsten Brüder und Schwestern, wie auch um die Ordnung innerhalb der Schöpfung zu kümmern, was zu ihren Pflichten gegenüber der Natur und dem Schöpfer sowie zu den Bestandteilen ihres Glaubens gehört. Daraus ergibt sich in der Auffassung des Papstes, dass die gläubigen Menschen ihre ökologischen Verpflichtungen gegenüber der natürlichen Umwelt besser erkennen<sup>18</sup>. Aus diesem Grund müssen diese Verpflichtungen zu einem wichtigen Aspekt der von der Kirche vermittelten ökologischen Erziehung werden und Christen dazu mobilisieren, eine *Kultur der Sorge* um ihre Umwelt zu entwickeln.

Die Heilige Schrift überliefert, dass jeder Mensch aus Liebe erschaffen wurde, als Abbild Gottes und ihm ähnlich (vgl. Gen 1,26). Nur derjenige Mensch ist für Gott „jemand“, der dazu berufen wurde, einen Anteil an der Gottesherrschaft über die Welt zu haben, zusammen mit Gott daran zu wirken, sein menschliches Schicksal zu bestimmen, für seine Taten verantwortlich zu sein und eine

---

<sup>17</sup> LS 61.

<sup>18</sup> LS 64.

Gemeinschaft mit anderen Menschen aufzubauen<sup>19</sup>. Im Zuge der Analyse der biblischen Schöpfungsgeschichte stellt der Papst eindeutig klar, dass man aus der Tatsache, als Abbild Gottes erschaffen zu sein, und dem Auftrag, die Erde zu beherrschen, keinen Anspruch auf eine absolute Herrschaft über die anderen Geschöpfe ableiten darf. Die alttestamentliche Einladung, den Garten der Welt zu „bebauen“ (Gen 2,15), ist vielmehr ein Auftrag, ihn zu kultivieren und zu pflügen, während „hüten“ (Gen 2,15) bedeutet, dass wir die Erde zu schützen, zu beaufsichtigen, zu bewahren, zu erhalten und zu bewachen haben. Wir dürfen also die Dinge in verantwortlicher Weise gebrauchen, aber wir müssen zugleich erkennen, dass die anderen Lebewesen vor Gott einen Eigenwert besitzen und ihn schon allein durch ihr Dasein preisen und verherrlichen, denn *der Herr freut sich seiner Werke* (vgl. Ps 104,31).

Der Papst betont, dass es keine Ökologie ohne eine angemessene Anthropologie gibt<sup>20</sup>. Wenn der Mensch lediglich für ein Wesen unter anderen gehalten wird, das aus einem Spiel des Zufalls oder einem Determinismus der Natur hervorgeht, dann wird die Gefahr real, dass in den Gewissen der Menschen das Verantwortungsbewusstsein abnimmt. Man kann vom Menschen keinen Einsatz gegenüber der Welt verlangen, wenn man nicht zugleich seine besonderen Fähigkeiten der Erkenntnis, des Willens, der Freiheit und der Verantwortlichkeit anerkennt und zur Geltung bringt. Eine Heilung der Beziehung zur Natur und zur Umwelt ist nur möglich, wenn alle grundlegenden zwischenmenschlichen Beziehungen geheilt werden. Die Offenheit auf ein „Du“ hin, das die Fähigkeit besitzt, zu erkennen, zu lieben und zu kommunizieren, ist weiterhin der große Adel des Menschen. Der Papst betont, dass man keine Beziehung zur Umwelt geltend machen kann, die von den Beziehungen zu anderen Menschen isoliert ist<sup>21</sup>. Dies würde die Gefahr eines romantischen Individualismus bedeuten, der als ökologische Schönheit getarnt ist und in Wirklichkeit ein stickiges Eingeschlossensein in der Immanenz darstellt.

In seinen Ausführungen zum Gemeinwohl vertritt Franziskus eine Spiritualität, die Gott als den Allmächtigen und Schöpfer keinesfalls vergisst. Er stellt eindeutig klar, dass Gott der Herr über die Erde ist, andernfalls wird der Mensch immer dazu neigen, der Wirklichkeit seine eigenen Gesetze und Interessen aufzuzwingen<sup>22</sup>. Die Schönheit der Natur spiegelt die Schönheit Gottes wider und enthält die Botschaft, die sie dem Menschen von heute vermittelt: Christus hat diese materielle Welt in sich aufgenommen und wohnt jetzt als

<sup>19</sup> Vgl. S. Dziekoński, *Znaczenie katechezy w edukacji ekologicznej*, „Paedagogia Christiana” 2011, Nr. 2, S. 182.

<sup>20</sup> LS 118.

<sup>21</sup> LS 119.

<sup>22</sup> LS 75.

Auferstandener im Innersten eines jeden Wesens. Er umhüllt jedes Wesen mit seiner Liebe und durchdringt es mit seinem Licht. Die Förderung der Fähigkeit, das Geheimnis Christi in der Welt zu erkennen, zu feiern, zu leben und zu betrachten ist eine grundlegende Aufgabe der Katechese<sup>23</sup>. Offen für eine ökologische Erziehung, muss sie auch dem Prinzip der Christozentrik treu bleiben<sup>24</sup>.

### 3. Wie kann man einen ökologischen Lebensstil fördern?

Im Zusammenhang mit gegenwärtigen pädagogischen Ansätzen bzw. Maßnahmen, die auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Dimensionen umgesetzt werden, wird vom Papst betont, dass die Achtung vor der sozialen und natürlichen Umwelt des Menschen eine der wichtigsten Voraussetzungen für die richtige Entwicklung der Welt und des Menschen darstellt.

Der Papst beleuchtet die aktuelle Lage der Menschheit und legt angemessene Maßnahmen nahe. Er zeigt allgemeine Wege für den Dialog über den Schutz der natürlichen Umwelt in der internationalen Politik sowie auf der nationalen und lokalen Ebene. Ein weiterer Vorschlag des Papstes beinhaltet den Hinweis, dass es notwendig ist, den Dialog für die volle menschliche Entfaltung in der Politik und Wirtschaft aufzunehmen. Da sich der größte Teil der Bewohner des Planeten als gläubig bezeichnet, sollte dies in der Auffassung von Franziskus die Religionen dazu veranlassen, einen Dialog miteinander aufzunehmen, der auf die Schonung der Natur, die Verteidigung der Armen und den Aufbau eines Netzes der gegenseitigen Achtung und Geschwisterlichkeit ausgerichtet ist<sup>25</sup>.

In der Enzyklika *Laudato si'* wird die Dringlichkeit der Veränderungen betont, welche für die Menschheit unabdingbar sind. Franziskus' Sorge gilt auch dem mangelnden Bewusstsein des gemeinsamen Ursprungs, der wechselseitigen Zugehörigkeit und der von allen geteilten Zukunft. Der Papst sieht die Notwendigkeit einer ökologischen Integration, die sich durch neue Überzeugungen, neue Verhaltensweisen und neue Lebensformen entwickeln sollte.

<sup>23</sup> ADK 85.

<sup>24</sup> Mehr zum Prinzip der Christozentrik in der Katechese vgl. M. Borda, *Biblijna koncepcja powołania w katechezie ponadgimnazjalnej i jej recepcja przez uczniów*, Kraków 2012, S. 322f.; T. Panuś, *Zasada chrystocentryzmu i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2010; J. Mastalski, *Zasady edukacyjne w katechezie*, Kraków 2002, S. 262–265; M. Majewski, *Spotkania katechezy z teologią*, Kraków 1995, S. 99–102; J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000, S. 139–143; Z. Marek, *Podstawy i założenia katechetyki fundamentalnej*, Kraków 2007, S. 42–47; G. Kusz, *Chrystopologiczno-trynitarna koncentracja treści katechezy*, „Katecheta” 2000, Nr. 12, S. 4–8; E. Młyńska, *Jak dziś głosić Chrystusa w katechezie?*, „Studia Teologiczne Białystok, Drohiczyń, Łomża” 1998, Nr. 16, S. 159–163.

<sup>25</sup> LS 200.

Er wendet sich an jeden Menschen mit der Bitte, die eigene Würde nicht zu vergessen, da niemand das Recht hat, sie uns zu nehmen<sup>26</sup>. Deshalb appelliert der Papst, eine neue Zeit entstehen zu lassen, in der eine neue Ehrfurcht vor dem Leben erwacht, eine nachhaltige Entwicklung entschlossen auf den Weg gebracht wird, das Streben nach Gerechtigkeit und Frieden neuen Auftrieb bekommt und das Leben freudig gefeiert wird<sup>27</sup>. Es ist wichtig, dass der Mensch seinen Egoismus überwindet und einen Lebensstil entwickelt, durch den er die soziale Verantwortung als Verbraucher entdeckt.

Die Entdeckung der Tragweite der kulturellen und ökologischen Krise fördert neue Gewohnheiten. Aus diesem Grund wünscht sich Franziskus ein persönliches ökologisches Engagement, einschließlich der Erarbeitung sinnvoller Bildungsprogramme im Bereich der ökologischen Ethik, die es ermöglichen, dass sich das Leben auf die Grundlage der Solidarität, der Verantwortlichkeit und des Mitgefühls stützt. Der Papst ruft zur Sorge um die Umwelt auf, die sich in den folgenden Maßnahmen ausdrückt: in der Vermeidung des Gebrauchs von Plastik und Papier, in der Einschränkung des Wasserverbrauchs, in der Mülltrennung, in der Zubereitung von nur so großen Essensmengen, die man vernünftigerweise verzehren kann, in der sorgsamem Behandlung der anderen Lebewesen, in der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel oder dem Teilen von Fahrzeugen mit mehreren Personen, im Pflanzen von Bäumen und im verantwortungsbewussten Umgang mit Strom. Die angeführten Beispiele widerspiegeln eine großherzige und würdige Kreativität, die das Beste des Menschen an den Tag legt. Etwas aus tiefen Beweggründen wiederzuverwerten, anstatt es schnell wegzuworfen, kann ein Akt der Liebe sein, der unsere eigene Würde zum Ausdruck bringt<sup>28</sup>.

In der Enzyklika zeigt der Papst Erziehungsumfelder auf, in denen eine lebenslange, fruchtbare menschliche Entwicklung möglich wird. Ins Zentrum stellt der Papst die Familie, denn nur in ihr kann das Leben, die Gabe Gottes, in angemessener Weise angenommen und geschützt werden. In der Familie werden dem Menschen die Liebe und Sorge für das Leben, der rechte Gebrauch der Dinge, die Liebe zu Ordnung und Sauberkeit, die Achtung des örtlichen Ökosystems und der Schutz aller erschaffenen Wesen beigebracht. Die Familie ist der Ort einer ganzheitlichen Erziehung, die verschiedene Aspekte der persönlichen Reifung umfasst. Die Familie von heute kann auch ein Umfeld sein, in dem das Kind lernt, um Erlaubnis zu bitten, ohne andere zu überfahren, „danke“ zu sagen, Empathie zu entwickeln, Reue zu zeigen, und um Verzeihung zu bitten, wenn es einen Schaden angerichtet hat. Es ist die Familie, in der das

---

<sup>26</sup> LS 205.

<sup>27</sup> LS 207.

<sup>28</sup> LS 211.

Kind Gesten der Freude, der Höflichkeit und der Wertschätzung anderer, darunter Gesten der Wertschätzung für die es umgebende Welt, lernt<sup>29</sup>.

Das im Laufe von zwanzig Jahrhunderten aus persönlichen und gemeinschaftlichen Erfahrungen hervorgegangene Gedankengut der Kirche bewegt Franziskus dazu, nach spirituellen Anregungen zu suchen, die die Leidenschaft für den Umweltschutz fördern. Es ist nicht möglich, sich für große Dinge allein mit großen Lehren zu engagieren, ohne eine Mystik, die uns beseelt, ohne innere Beweggründe, die das persönliche und gemeinschaftliche Handeln motivieren, zum Handeln ermutigen und dem Handeln auch Sinn verleihen<sup>30</sup>. Vor diesem Hintergrund ruft der Papst zu einer tiefgreifenden ökologischen Umkehr auf, die von Jesus begleitet werden soll. Diese Umkehr schließt ein, dass der Mensch zu einem Beschützer des Werkes Gottes wird sowie die eigenen Fehler, Sünden, Laster und Nachlässigkeiten eingesteht<sup>31</sup>. Eine solche Umkehr setzt voraus, dass sich der Mensch von innen her ändern will, seine Grundeinstellungen ändert und so zur Dankbarkeit und Unentgeltlichkeit findet, in der er die Welt als Geschenk des barmherzigen Vaters annimmt.

Dieser neue Lebensstil geht mit den Haltungen der Freude und des Friedens einher. Der Papst ermutigt uns zu einem Wachstum mit Mäßigkeit und zur Entwicklung von Genügsamkeit<sup>32</sup>. Dies ist eine Rückkehr zur Einfachheit, die uns erlaubt, für kleine Dinge dankbar zu sein, ohne uns an das zu hängen, was wir haben, noch uns über das zu grämen, was wir nicht haben. Franziskus erwartet vom Menschen, dass er bloße Anhäufung von Vergnügungen meidet. Leider jedoch möchte der Mensch von heute eigenständig sein, schließt Gott aus seinem Leben aus und ersetzt ihn durch sein Ich, indem er glaubt, er könne selbst bestimmen, was gut und was böse ist. Der Papst ruft dazu auf, sich eine Haltung des Herzens anzueignen, bei der das Herz alles mit gelassener Aufmerksamkeit erlebt; bei der das Herz es versteht, für sein Gegenüber ganz da zu sein, ohne schon an das zu denken, was danach kommt; bei der das Herz auch jederzeit bereit ist, sich als Gottes Geschenk hinzugeben<sup>33</sup>. Ein Ausdruck dieser Haltung ist die Fähigkeit, Gott zu danken. Franziskus ermutigt dazu, den Schatz der Danksagung vor und nach den Mahlzeiten neu zu entdecken<sup>34</sup>. Dieser Moment des Segensspruchs erinnert uns daran, dass wir für die Gaben der Schöpfung und unsere irdischen Güter dankbar sein sollten. Ein solcher Segensspruch spielt auch deshalb eine wichtige Rolle, da er unser Mitgefühl und unsere Solidarität mit den Bedürftigsten stärkt.

<sup>29</sup> LS 213.

<sup>30</sup> LS 216.

<sup>31</sup> LS 217 f.

<sup>32</sup> LS 222.

<sup>33</sup> LS 226.

<sup>34</sup> LS 227.

#### 4. Katechetische Schlussfolgerungen und Postulate

Die gegenwärtige Katechese sollte sich im Bereich der Ökologie von der Enzyklika *Laudato si'* durch das betrachtende Staunen über die Geschöpfe inspirieren lassen, so wie wir es beim hl. Franz von Assisi finden können. Sowohl die Äußerungen von Papst Franziskus, als auch die Wahl des Heiligen aus Assisi zum Patron der ganzheitlichen Ökologie, weiterhin die Neuentdeckung der Theologie der Schöpfung und der sich daraus ergebenden Konsequenzen sowie praktische Anregungen für eine neue Lebensweise, die ein verändertes Denken und eine Hinwendung zu umweltfreundlichen Haltungen einschließt, stellen eine Herausforderung für die gegenwärtige Katechese dar. Sie erscheinen als große Bildungs- und Erziehungsaufgaben, die in der katechetischen Tätigkeit in der Schule und in der Pfarrgemeinde angegangen werden müssen.

Eine Analyse und Beurteilung der ökologischen Problematik, insbesondere die Idee der ganzheitlichen Ökologie, sollten in den katechetischen Zielen, d. h. in den allgemeinen Anforderungen auf allen Bildungsstufen, auch im Kindergarten, ihren Platz finden. Sie sollten die Schüler dazu anregen, ihre Kenntnisse auf diesem Gebiet zu vertiefen, und bei ihnen angemessene Haltungen fördern, die ein Ausdruck der Verantwortung für die Welt sind, die dem Menschen anvertraut wurde. Die Sorge um das gemeinsame Haus muss einhergehen mit der Freude am Leben in unserer Welt, mit dem Staunen über die unendliche Schönheit des Schöpfers und über das Geheimnis des Alls sowie mit der Dankbarkeit gegenüber Gott für die wunderbaren Werke, die er erschaffen hat. In diesem Zusammenhang kann von einer Ökonomie gesprochen werden, die eine Verbindung der christlichen Erziehung des Menschen mit dem Bewusstsein darstellt, dass der Mensch im Einklang mit der Natur zu leben hat und durch die man an die Einheit mit Gott näher herangeführt werden kann. Dieses Konzept beruht auf der Verknüpfung der biologischen Existenz des Menschen mit seinem theologischen Denken. Gerade eine solche umfassende Analyse der Wirklichkeit ermöglicht es, eine „höhere Logik“ in der Harmonie und der Schönheit der Umwelt zu erkennen<sup>35</sup>. Der Papst ruft die Menschen dazu auf, sich diese Wahrheit bewusst zu machen, und ermutigt sie zum dankbaren Staunen, zum Lob Gottes, der das All mit uns als dessen einzigartigem Teil erschaffen hat. Die Katechese ist ein geeigneter Ort, solche Aufgaben zu beginnen. Nicht auszuklammern ist hier die Rolle des Gebets, in dem sich der Gläubige an den einzigen Schöpfer des Menschen und der Welt wendet. Im Gebet kann der Mensch Gott anbeten und preisen sowie ihm für das Werk

<sup>35</sup> P. Krajewski, *Integrująca rola religii w wychowaniu ekologicznym*, „Paedagogia Christiana” 2011, Nr. 1, S. 139f.

der Schöpfung danken. Die Katechese sollte daher den Schülern zum Bestaunen der Schönheit der Schöpfung und des Schöpfers verhelfen.

Eine äußerst wichtige Rolle im katechetischen Unterricht spielen persönliche Vorbilder, zu denen in erster Reihe Heilige und Selige gehören. Sie spornen erfolgreich zur Nachfolge Christi an und zeigen zugleich den Weg einer vollkommenen Vereinigung mit Jesus. Sie können mitunter bei der Entwicklung religiöser Haltungen einen größeren Einfluss auf Katecheseteilnehmer als biblische Vorbilder haben, denn sie erscheinen als weniger fern, so dass man eher zum Nachahmen bereit ist. Bei der Besprechung des Lebens von Heiligen werden in der Katechese meistens besondere Persönlichkeitseigenschaften hervorgehoben, um so bei den Schülern die Entwicklung konkreter religiöser Haltungen zu fördern<sup>36</sup>. Eine Lektüre der Enzyklika *Laudato si'* belegt, dass der Papst fordert, in der Katechese die Gestalt des hl. Franz von Assisi – insbesondere sein inneres Leben und seine Beziehung zu Gott und der Welt – angemessen zur Sprache kommen zu lassen. Das Kennenlernen seiner Persönlichkeit ist unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung ökologischer Haltungen von besonderer Bedeutung, da die Teilnehmer anhand seines Vorbilds die Fähigkeit entwickeln können, den Wert der von Gott erschaffenen Erde zu erkennen, sich mit dem Schöpfer, den anderen Menschen und der Schöpfung auszusöhnen, über die Schönheit von Gott und der Natur zu staunen sowie Sorge um die Welt zu empfinden, die dem Menschen anvertraut wurde.

Aus der Enzyklika geht eindeutig hervor, dass es ein Anliegen des Papstes ist, dass die Menschen ihre Gewohnheiten in verschiedenen Lebensbereichen ändern, was bei der Erörterung der zivilisatorischen Gefahren in der Welt von heute bereits betont wurde. Eine wichtige Rolle kann in dieser Hinsicht die Katechese spielen, die ein neues ökologisches Denken fördert, das auf die Wertschätzung der natürlichen Umwelt ausgerichtet ist. Der Papst würdigt einerseits positive Impulse auf diesem Gebiet, etwa das Engagement junger Menschen im Tierschutz, andererseits sieht er Gefahren, die mit ihrem durch hohen Konsum und Wohlstand geprägten Erziehungskontext verbunden sind, der beste Absichten im Keim erstickt. Die Katechese hat das Gewissen der Teilnehmer so zu formen, dass sie vernünftig und maßvoll die Güter gebrauchen, die sie besitzen. Wie Stanisław Dziekoński bemerkt, „hemmt das Maßhalten übermäßigen Konsum, in dem sich ursprüngliche, ungeordnete menschliche Triebe ausdrücken und der zur Störung des ökologischen Gleichgewichts beiträgt. Sich diese moralische Gewohnheit des Maßhaltens anzueignen, ist äußerst wichtig, weil Bedürfnisse, die mit dem Leben des Menschen von heute verbunden sind, sich immer negativer auf die Umwelt auswirken [...]“. Eine

<sup>36</sup> Vgl. H. Slotwińska, *Kształtowanie postaw religijnych w katechezie*, Lublin 2004, S. 401f.

umweltfreundliche Erziehung erfordert daher, ethische Prinzipien anzuwenden. Eine angemessene umweltfreundliche Bildung schließt jeglichen Egoismus im Zusammenhang mit dem Gebrauch der Güter aus, welche die Natur uns bietet, und ist auf die Liebe zum anderen Menschen und auf das Gemeinwohl der Menschheit ausgerichtet. Um den gegenwärtigen ökologischen Gefahren entgegenzutreten, muss man unter anderem den Menschen zur Verantwortung für die in der Welt bestehende Ordnung erziehen<sup>37</sup>. Es ist zu hoffen, dass die Enzyklika von Franziskus zu einem neuen Impuls für die Katechese wird, damit die Verantwortlichen mit einem noch größeren Engagement diese Aufgabe in Angriff nehmen. Mit Sicherheit wird die Enzyklika dazu verhelfen, den Katecheseteilnehmern neues Wissen über die Gefahren für die Umwelt zu vermitteln, ihr Gewissen für diese Fragen zu sensibilisieren, ihnen die von der Kirche auf diesem Gebiet definierten ethischen Grundsätze darzulegen und sie zu einer umweltfreundlichen Kultur zu erziehen. Die Katechese hat auf konkrete Haltungen hinzuarbeiten, die ein Ausdruck der Verantwortung für die Umwelt sind. In der Enzyklika nennt Franziskus in dieser Hinsicht zahlreiche Beispiele, die bereits erwähnt wurden, wie etwa die Einschränkung des Wasserverbrauchs oder die Mülltrennung. Der Papst bedient sich also klarer Sprache und verweist auf alltägliche Tätigkeiten. Genauso hat der Katechet zu verfahren, der sich nicht ins Abstrakte flüchten, sondern konkretes Verhalten ansprechen sollte, welches sich der Schüler in der Sorge um die natürliche Umwelt zu Eigen machen muss. Für Franziskus wäre dieses ein Ausdruck menschlicher Kreativität und ein Akt der Liebe, in dem sich die Würde des Menschen ausdrückt.

Ein Ort katechetischer Formung ist neben der Schule und der Pfarrgemeinde auch die Familie, in der ebenfalls umweltfreundliche Haltungen geprägt werden sollten. Es ist zunächst die Familie, wo das Kind die Wertschätzung der anderen Menschen und der Natur, die Liebe für die Gesundheit und das Leben sowie die Sorge um sie lernt. Die Eltern als die ersten Katecheten haben einen realen Einfluss auf die Entwicklung ökologischer Gewohnheiten bei ihren Kindern. Auch sie können sich zu ihren Aktivitäten von der Enzyklika inspirieren lassen. Der Papst legt nämlich nahe, wie Eltern sich verhalten sollten, um ihren Nachwuchs von den ersten Lebensjahren an beizubringen, wie man die materiellen Dinge (wie etwa Spielzeug) richtig gebraucht, seine Sachen und seine Umgebung in Ordnung hält, wie man das örtliche Ökosystem achtet und sich um Tiere kümmert<sup>38</sup>. Es lohnt sich, den Eltern bewusst zu machen, dass diese kleinen Gesten den Aufbau einer Kultur des Lebens fördern, das mit anderen geteilt wird, sowie die Wertschätzung dessen, was den Menschen umgibt. Die

<sup>37</sup> S. Dziekoński, *Znaczenie katechezy w edukacji ekologicznej*, S. 188.

<sup>38</sup> Vgl. LS 213.

Eltern müssen wissen, dass diese Aktivitäten ein Teil der ökologischen Erziehung ihrer Kinder sind. Oft führen sie solche Aktivitäten spontan aus, doch auch diese Aktivitäten haben im Prozess der Herausbildung ökologischer Haltungen und ökologischen Bewusstseins ihren Wert. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang auch das Gebet in der Familie, in dem die Kinder ihre Dankbarkeit gegenüber Gott für die Schönheit der Schöpfung sowie für die Liebe der Eltern und ihrer Angehörigen ausdrücken können. Die Eltern sollten ihren Kindern Gott als denjenigen zeigen, der ihnen nahe ist, der sie liebt und sich um sie und um die ganze Welt kümmert, und so in den Jüngsten ein Gefühl der Dankbarkeit wecken<sup>39</sup>.

Die Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus ist ein wertvolles Dokument, das den aktuellen Wissensstand über die Ökologie widerspiegelt und die Position der Kirche zu verschiedenen Aspekten dieser Frage thematisiert. Nach Auffassung des Papstes ist die Katechese ein wichtiger Ort, an dem diese Informationen vermittelt werden sollen. Die Rolle der Katechese hat jedoch über die bloße Weitergabe des Wissens hinauszugehen. Große Bedeutung kommt auch der ökologischen Erziehung der Schüler zu, durch die sich ein angemessener christlicher Lebensstil entwickeln kann, der sich in der Sorge um die natürliche Umwelt und in der Wertschätzung der Welt und ihres Schöpfers ausdrückt. Aus diesem Grund muss die gegenwärtige Katechese die päpstliche Perspektive der so verstandenen Ökologie berücksichtigen und sie in den erzieherischen Prozess integrieren, um reife Persönlichkeiten zu formen, die zum Zusammenleben mit anderen Menschen und mit der Welt der Natur fähig sind und Gott für sein Werk der Schöpfung Dankbarkeit erweisen.

## Literatur

- Bagrowicz J., *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000.
- Borda M., *Biblijna koncepcja powołania w katechezie ponadgimnazjalnej i jej recepcja przez uczniów*, Kraków 2012.
- Ceglarek R., *Wychowanie religijne w rodzinie*, in: *Rodzina podmiotem wychowania i kreatorem komunikacji społecznej*, N. Pikuła (Hg.), Kraków 2010, S. 183–195.
- Dziekoński S., *Znaczenie katechezy w edukacji ekologicznej*, „Paedagogia Christiana” 2011, Nr. 2, S. 179–193.
- Krajewski P., *Integrująca rola religii w wychowaniu ekologicznym*, „Paedagogia Christiana” 2011, Nr. 1, S. 135–144.
- Kusz G., *Chryzologiczno-trynitarna koncentracja treści katechezy*, „Katecheta” 2000, Nr. 12, S. 4–8.
- Majewski M., *Spotkania katechezy z teologią*, Kraków 1995.

---

<sup>39</sup> Vgl. R. Ceglarek, *Wychowanie religijne w rodzinie*, in: *Rodzina podmiotem wychowania i kreatorem komunikacji społecznej*, N. Pikuła (Hg.), Kraków 2010, S. 189f.

Marek Z., *Podstawy i założenia katechetyki fundamentalnej*, Kraków 2007.

Mastalski J., *Zasady edukacyjne w katechezie*, Kraków 2002.

Młyńska E., *Jak dziś głosić Chrystusa w katechezie?*, „Studia Teologiczne Białystok, Drohiczyn, Łomża” 1998, Nr. 16, S. 159–163.

Panuś T., *Zasada chrystocentryzmu i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2010.

Słotwińska H., *Kształtowanie postaw religijnych w katechezie*, Lublin 2004.

Vian G.M., *Trzy ekologie*, in: *L'Ossevatore Romano* [online], Zugriff: 11.11.2016, <<http://www.osservatoreromano.va/pl/news/trzy-ekologie>>.

### **Ecological education in *Laudato si'* encyclical: catechesis implications**

**Summary:** Pope Francis's *Laudato si'* encyclical is a valuable document, which gives us a current knowledge of ecology and shows the Church's view on it in its different aspects. According to the Pope, a catechesis is an important means to transmit the information. Not only should its role be limited to passing the knowledge. Ecological upbringing of students has an essential meaning here. It should form a proper Christian lifestyle that shows a concern about the environment and a respect to the world and its Creator. Thus, a modern catechesis should take into account the Pope's view on ecology and include it in the educational process in order to form a mature personality, able to co-exist with other people and the nature, and grateful to God for creation.

**Key words:** Pope Francis, ecology, education, environment, catechesis.

### **Wychowanie ekologiczne w encyklice *Laudato si'*: implikacje katechetyczne**

**Streszczenie:** Encyklika *Laudato si'* papieża Franciszka jest cennym dokumentem, który pozwala posiadać aktualną wiedzę o ekologii i ukazuje stanowisko Kościoła dotyczące tego zagadnienia w różnych jego aspektach. Zdaniem papieża ważnym miejscem przekazywania tych informacji jest katecheza. Jej rola winna jednak znacznie wykraczać poza sam przekaz wiedzy na ten temat. Istotne znaczenie ma tutaj wychowanie ekologiczne katechizowanych, które kształtuje właściwy styl życia chrześcijańskiego, przejawiający się troską o środowisko naturalne i szacunkiem do świata oraz Jego Stwórcy. Dlatego współczesna katecheza powinna uwzględnić papieskie spojrzenie na tak pojmowaną ekologię i włączyć je w proces wychowawczy, by kształtować dojrzałą osobowość zdolną do współistnienia z innymi ludźmi i światem przyrody oraz wdzięczną wobec Boga za dzieło stworzenia.

**Słowa kluczowe:** Franciszek, ekologia, wychowanie, środowisko naturalne, katecheza.



**Agnieszka Laddach**

Instytut Historii i Archiwistyki Wydziału Nauk Historycznych  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

## PATROCINIA TRYNITARNE ORAZ DOTYCZĄCE POSZCZEGÓLNYCH OSÓB BOSKICH WŚRÓD KOŚCIOŁÓW PARAFIALNYCH W DIECEZJI PELPLIŃSKIEJ

**Streszczenie:** W artykule omówiono współcześnie obowiązujące wezwania kościołów parafialnych diecezji pelplińskiej. Uwaga została skoncentrowana na wezwaniach trynitarnych, tj. odnoszących się do Trójcy Świętej jako Wspólnoty Osób oraz do poszczególnych Osób Boskich. Dokonana analiza ilościowa pozwoliła na uzmysłowienie zakresu kultu Boga Ojca, Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego oraz funkcjonowania treści teologicznych w kulturze na terenie diecezji pelplińskiej. Krótko ukazano historyczny proces kształtowania się diecezji. Następnie zestawiono dane ilościowe dotyczące wezwań trynitarnych. Podjęto również wstępną analizę semantyczno-teologiczną wybranych wezwań.

**Słowa kluczowe:** Trójca Święta, Bóg Ojciec, Jezus Chrystus, Duch Święty, diecezja pelplińska.

Diecezja pelplińska została powołana do istnienia na mocy bulli *Totus Tuus Poloniae populus* ogłoszonej przez Jana Pawła II 25 marca 1992 r.<sup>1</sup> Terytorium obejmuje część ziem dawnej diecezji chełmińskiej istniejącej od 1243 r. Pod koniec 1992 r. w diecezji pelplińskiej znajdowały się 284 parafie<sup>2</sup>. 25 marca 2004 r. jej teren zmniejszono o 18 parafii należących do dekanatów: koronowskiego, sępolińskiego i wierzchucińskiego. Zubożenie zakresu terytorium było efektem przyporządkowania wymienionych ziem do powstałej w 2004 r. diecezji bydgoskiej<sup>3</sup>. Na podstawie danych administracyjnych zauważyć jednak

---

Adres/Address: mgr Agnieszka Laddach, e-mail: Laddach@interia.pl

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Bulla „Totus Tuus Poloniae populus”*, 25 marca 1992 r., MDP 1992, nr 2, s. 3–15; T. Moskal, *Bulla „Totus Tuus Poloniae Populus” – geneza i konsekwencje*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Walkusz, Lublin 2013, s. 159–165.

<sup>2</sup> A. Nadolny, *Struktury terytorialne*, w: *Kościół pelpliński na swoje XV-lecie 1992–2007*, red. W. Klawikowski, Pelplin 2008, s. 27–38.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Bulla „Dilectorum Polonorum”*, „Wiadomości Diecezji Bydgoskiej” 2004, nr 1–4, s. 7–11; J.B. Szlaga, *Dekret w sprawie nowego podziału diecezji pelplińskiej na dekanaty*, MDP 2004, nr 3, s. 124–127.

można, że mimo zmian administracyjnych, sieć parafialna została wzbogacona o nowe jednostki. W wyniku tego już w styczniu 2007 r. diecezja pelplińska składała się z 285 parafii. Taki stan świadczyć mógł o dynamice życia diecezji oraz stanowić dowód troski biskupa diecezjalnego, Jana Bernarda Szłagi (1940–2012), o usprawnienie duszpasterstwa<sup>4</sup>. Od zmian administracyjnych w 2004 r. granice diecezji pelplińskiej kształtują się w następujący sposób: od północy graniczy ona z Morzem Bałtyckim; od zachodu – z diecezją koszalińsko-kołobrzeską; od południa – do 25 marca 2004 r. z archidiecezją gnieźnieńską, później zaś z nowopowstałą diecezją bydgoską; od południowego wschodu – z diecezją toruńską; od wschodu – z diecezją elbląską; od północnego wschodu – z archidiecezją gdańską<sup>5</sup>.

Opierając się na danych zawartych w *Roczniku diecezji pelplińskiej. Spisie parafii i duchowieństwa*, podającego stan z 29 grudnia 2014 r., należy zauważyć, że diecezja pelplińska zawiera 291 parafii (w tym: 276 prowadzonych przez księży diecezjalnych, 14 prowadzonych przez księży zakonnych oraz jedną parafię wojskową) i tyle samo kościołów parafialnych, przyporządkowanych do 30 dekanatów<sup>6</sup>.

Celem niniejszego opracowania jest omówienie współcześnie obowiązujących wezwań kościołów parafialnych wybranej diecezji pod względem ilościowym<sup>7</sup>. Szczególną uwagę koncentruje się na wezwaniach trynitarnych, tj. odnoszących się do Trójcy Świętej jako Wspólnoty oraz poszczególnych Osób Boskich. Dokonana analiza ilościowa ukaże zakres kultu Boga Ojca, Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego na terenie diecezji pelplińskiej w oparciu o patronia<sup>8</sup>.

Odnosząc się do stanu badań nad świętymi tytułami i patronatami, należy

<sup>4</sup> A. Nadolny, *Struktury terytorialne, w: Kościół pelpliński...*, s. 32.

<sup>5</sup> Więcej o historii diecezji pelplińskiej i jej poprzedniczce – diecezji chełmińskiej, zob. S. Grunt, *Budujemy kościół Boży: w pierwszej dekadzie diecezji pelplińskiej 1992–2002*, Pelplin 2002; W. Szulist, *Przeszłość obecnych obszarów diecezji pelplińskiej*, t. 1–5, Pelplin 2000–2010; *Księga Jubileuszowa 350 lat Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie (1651–2001)*, red. A. Nadolny, Pelplin 2001; idem, *Granice diecezji chełmińskiej*, „Studia Pelplińskie” 1985, t. 1, s. 15–25 i in.

<sup>6</sup> RDP 2015, s. 90. Dalsze informacje opierać się będą na wydaniu RDP 2014, ze stanem z dnia 11 lutego 2014 r. Nie ma w nim różnic w odniesieniu do danych na temat liczby i wezwań kościołów parafialnych, w stosunku do wydania z 2015 r. Zmiany dotyczą danych personalnych, które w niniejszej wypowiedzi nie podlegają analizie. Rozbieżności między wydaniem mogą dotyczyć podanej numeracji stron. Niemniej należy jeszcze raz podkreślić, że RDP 2014, z którego korzystano przy opracowaniu niniejszego tekstu, nie różni się w przedmiocie badań od RDP 2015.

<sup>7</sup> O ogólnym znaczeniu nadawanych wezwań, zob. M. Nabożny, *Patrocinium parafii w Zagłobniu w kontekście wezwań kościołów parafialnych diecezji rzeszowskiej*, „Rocznik Kolbuszowski” t. 14, 2014, s. 225–227; G. Holly, *Wezwania świętyń chrześcijańskich na pograniczu polsko-ukraińsko-słowackim*, „Roczniki Bieszczadzkie” 2010, nr 1, s. 243–245.

<sup>8</sup> Termin *patrocinium* oznacza nadanie kościołowi, kaplicy, ołtarzowi, miastu lub instytucji wybranego patrona; A. Witkowska, *Titulus ecclesiae. Wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*, Warszawa 1999, s. 49–58; por. A. Gieysztor, J. Szymański, *Patrocinia*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, red. G. Labuda, Z. Stieber, t. 4, Warszawa 1970, s. 44.

zgodzić się z następującą opinią Grażyny Holly: „Zainteresowanie patrociniami w historiografii polskiej i zagranicznej stale rośnie. Zauważono, że ich analiza pomaga w odtwarzaniu mentalności religijnej społeczności, szlaków pątniczych, kultu świętych, a także może być uzupełnieniem do badań nad życiem społecznym wybranych populacji (np. kontaktów i wpływów międzynarodowych). W ostatnim okresie pojawiły się prace dotyczące w większości pojedynczych patrocinów świętych lub ich charakterystyki w skali wybranych obszarów”<sup>9</sup>. Badaczka wymieniła dalej wybraną literaturę przedmiotu, w której wskazano na prowadzone badania naukowe nad wezwaniami w drugiej połowie XX w. i w dotychczasowych latach wieku XXI<sup>10</sup>.

### Wezwania dotyczące Trójcy Świętej i Osób Boskich

Religia chrześcijańska jest monoteistyczna. Chrześcijańskie *Credo* wskazuje na istnienie w bliskiej komunii (miłości) trzech Osób Boskich: Boga Ojca, Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego<sup>11</sup>. W związku z tym, patrocinium trynitarne

<sup>9</sup> G. Holly, *Wezwania świętyń chrześcijańskich...*, s. 245.

<sup>10</sup> G. Holly wymieniła prace: J.A. Dziewiątkowski, *Analiza onomastyczno-językowa wezwań kościołów i kaplic w archidiecezji gnieźnieńskiej*, Toruń 2002; G.G. Karolewicz, *Z badań nad wezwaniami kościołów*, „Roczniki Humanistyczne” 1974, t. 2; B. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. 4, Kraków 2006; St. Litak, *Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne*, Lublin 1966; J. Rajman, *Kulty świętych w średniowiecznym Krakowie w świetle patrocinów*, w: *Kult świętych w Polsce średniowiecznej. Materiały z sympozjum naukowego 31 maja 2001*, red. E. Piwowarczyk, R.M. Zawadzki, Kraków 2003; D. Szymański, *Wezwania kościołów parafialnych w diecezji krakowskiej w końcu XVI w.*, „Roczniki Humanistyczne” 1993, t. 2. Do wskazanej literatury można dodać m.in.: B. Gienza, *Św. Jadwiga Śląska jako przemożna patronka*, Trzebnica 2016; J. Mieczkowski, M. Gilski, M. Cholewa, *Recepcja beatyfikacji i kanonizacji a tytuły parafii erygowanych w Archidiecezji Krakowskiej w latach 1978–2010*, „Polonia Sacra” 2011, t. 29, s. 151–163; idem, *Hierarchia prawd a patroni kościołów*, „Liturgia Sacra” 2011, t. 1, s. 273–283; T. Moskał, *Budynki sakralne w parafii Raclawice w latach 1918–1939*, „Studia Sandomierskie” 2008, nr 2–3, s. 117–134; S. Bober, *Kult św. Idziego w Polsce w świetle wezwań kościołów*, Opole 2004; J. Rajman *Średniowieczne patrocinia krakowskie*, Kraków 2002; *Dziedzictwo polskich świętych przełomu XIX i XX wieku. Modele świętości wyniesionych na ołtarze przez Jana Pawła II polskich świętych i błogosławionych*, red. J. Marecki, K. Panuś, Kraków 2005 oraz prace W. Rozyńkowskiego: *Św. Jakub Apostoł – patron kościołów w diecezji toruńskiej*, w: „Akt Europejski” *bl. Jana Pawła II a renesans Drogi św. Jakuba*, red. A. Jackowski, F. Mróz, Kraków 2012, idem, *Hagiotoponimia w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach. Zarys problematyki*, w: *Peregrinatio ad veritatem. Studia ofiarowane profesor Aleksandrze Witkowskiej OSU z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. U. Borkowska, Lublin 2004, s. 459–467; idem, *Omnes Sancti et Sanctae Dei, Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, Malbork 2006; idem, *Patrocinia kościołów parafialnych w diecezji chełmińskiej w średniowieczu*, „Zapiski Historyczne” 2000, nr 3–4, s. 45–70; idem, *Patrocinia miejskich kościołów parafialnych w średniowieczu na przykładzie państwa zakonu krzyżackiego w Prusach*, w: *Miasta i mieszczaństwo w Europie Środkowoschodniej do połowy XIX wieku*, red. D. Michaluk, K. Mikulski, Toruń 2003, s. 301–317.

<sup>11</sup> Zob. B. Miodek, *Obecność Trójcy Świętej w doświadczeniu mistycznym błogosławionej Elżbiety od Trójcy Świętej*, Poznań 2014; S. Hahn, *Na początku jest miłość. Odnaleźć swoją rodzinę w Kościele i w Trójcy Świętej*, Kraków 2012; G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarza*, Wrocław 2009;

odnosi się w pierwszej kolejności do kościołów pod wezwaniem Trójcy Świętej. W diecezji pelplińskiej istnieje 13 takich parafialnych domów Bożych. Są to świątynie w Byszewie (w dekanacie koronowskim)<sup>12</sup>, Goręczynie (w dekanacie kartuskim)<sup>13</sup>, Jeżewie (w dekanacie jezewskim)<sup>14</sup>, Kościelnej Jani (w dekanacie skórceckim)<sup>15</sup>, Kościerzynie (w dekanacie kościerskim)<sup>16</sup>, Lubiszewie (w dekanacie tczewskim)<sup>17</sup>, Niezychowicach (w dekanacie chojnickim)<sup>18</sup>, Polnicy (w dekanacie człuchowskim)<sup>19</sup>, Pruszczu k. Bydgoszczy (w dekanacie koronowskim)<sup>20</sup>, Raciążu (w dekanacie rytelskim)<sup>21</sup>, Rychnowach (w dekanacie człuchowskim)<sup>22</sup>, Smołdzinie (w dekanacie głowczyckim)<sup>23</sup> oraz w Sulęczynie (w dekanacie stężyckim)<sup>24</sup>.

Oprócz nich mamy także wezwania dotyczące wybranej Osoby Boskiej. W związku z tym wymienia się patrocinia teocentryczne<sup>25</sup> (koncentrują się one na pierwszej Osobie Boskiej, czyli Bogu Ojcu), chrystocentryczne<sup>26</sup> (wskazują na drugą Osobę Boską, czyli Jezusa Chrystusa) oraz pneumatocentryczne<sup>27</sup> (odnoszą się do trzeciej Osoby Boskiej, czyli Ducha Świętego). Na podstawie dokonanego przeglądu zauważa się istnienie dwóch wezwań dotyczących Boga Ojca. Są to tytuły świątyni: Miłosierdzia Bożego i Opatrzności Bożej. Pierwsze z nich nosi sześć kościołów parafialnych znajdujących się w: Gródku (w dekanacie jezewskim)<sup>28</sup>, Grupie (jest to parafia wojskowa, znajduje się w dekanacie

Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Monotrynitarna tajemnica Boga*, Poznań 2008.

<sup>12</sup> Dla ułatwienia lokalizacji miejscowości w niniejszym artykule wskazuje się na dekanat, do którego dana parafia należy; RDP, s. 203.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 191.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 175.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 304.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 211.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 342.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 130.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 147.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 206.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 279.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 148.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 155.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 327.

<sup>25</sup> Por. T. Węclawski, hasło: *teocentryzm*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin–Kraków 2002, s. 1221–1223; J. Mokwa, hasło: *teocentryzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 615.

<sup>26</sup> Por. T. Dola, hasło: *chrystocentryzm*, w: *Leksykon...*, s. 192–198; R. Łukaszyk, *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski, Lublin 1979, kol. 296; H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 44; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996, s. 60–61.

<sup>27</sup> Por. A. Czaja, S.J. Koza, hasło: *pneumatocentryzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz, Lublin 2011, kol. 875; A. Czaja, hasło: *pneumatocentryzm*, w: *Leksykon teologii...*, s. 925–928.

<sup>28</sup> RDP, s. 175.

nowskim)<sup>29</sup>, Lęborku (w dekanacie lęborskim)<sup>30</sup>, Liniewie (w dekanacie skarzewskim)<sup>31</sup>, Sasinie (w dekanacie łebskim)<sup>32</sup>, a także w Starogardzie Gdańskim (w dekanacie starogardzkim)<sup>33</sup>. Patrocinium Opatrzności Bożej dotyczy kościoła parafialnego w Tucholi Rudzkim Moście w dekanacie tucholskim<sup>34</sup>.

Jeśli chodzi o wezwania chrystologiczne należy wyodrębnić te, które dotyczą: 1) bezpośrednio Osoby Syna Bożego – Jezusa Chrystusa; 2) wydarzeń z Jego życia; 3) Jego atrybutów<sup>35</sup>. Wykaz kościołów posiadających patrocinium dotyczące drugiej Osoby Boskiej zamieszczono w poniższej tabeli.

**Tabela 1**

Wykaz kościołów parafialnych diecezji pelplińskiej z wezwaniami chrystologicznymi

Lp.	Patrocinium	Miejscowość	Dekanat	Strona w RDP
1.	Chrystusa Króla	Borowo (Chrystusa Króla Wszechświata*)	kartuski	190
		Chojnice	chojnicki	122
		Kęsowo–Jeleńcz	kamiński	183
		Kościierzyna (Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata)	kościerski	216
		Kołczygłowy	bytowski	114
		Starogard Gdański (Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata)	starogardzki	319
		Świecie	świecki	337
		Tczew (Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata)	tczewski	351
		Zapceń	borzyszkowski	99
2.	Chrystusa Miłosiernego	Chojnice	chojnicki	124
3.	Objawienia Pańskiego	Grabowo	skórzecki	303
4.	Przemienienia Pańskiego	Bysław	lubiewski	236
		Somonino	kartuski	201
		Wrzeście	główczycki	156

<sup>29</sup> Ibidem, s. 260.<sup>30</sup> Ibidem, s. 230.<sup>31</sup> Ibidem, s. 193.<sup>32</sup> Ibidem, s. 248.<sup>33</sup> Ibidem, s. 314.<sup>34</sup> Ibidem, s. 359.

<sup>35</sup> Atrybut jest tutaj rozumiany jako właściwość jednej, konkretnej Osoby Boskiej, która się z Nią łączy i wyróżnia od innych Osób; por. J. Wzorek, hasło: *atrybut*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1973, kol. 1058.

5.	Zmartwychwstania Pańskiego	Kościerzyna	kościerski	214
6.	Najświętszego Serca Pana Jezusa	Borzytucho	bytowski	109
		Brodnica Górna	stężycki	323
		Kosobudy	bruski	104
		Kramarzyny	bytowski	114
		Legbąd	czerski	135
		Lębork	łęborski	231
		Linia	sierakowicki	284
		Piece	zblewski	365
		Starogard Gdański	starogardzki	316
		Szlachta	czerski	139
		Wda	skórzecki	309
		Wierzchucino	gniewiński	164
7.	Bożego Ciała	Tuchola	tucholski	356
8.	Ciała i Kwi Pańskiej	Smętowo Graniczne	nowski	265
9.	Podwyższenia Krzyża Świętego	Bzowo	nowski	259
		Cekcyn	tucholski	354
		Dąbrówka	starogardzki	311
		Dębica (Krzyża Świętego)	człuchowski	147
		Leśno	bruski	104
		Ogorzeleny	kamiński	185
		Osie	jeżewski	179
		Tczew	tczewski	346

\* Wezwania zapisane w nawiasach obok nazwy danej miejscowości różnią się nieznacznie od patrocinium wskazanego w drugiej kolumnie tabeli, ale wiążą się z tym samym dniem celebracji odpustów parafialnych, co kościoły z innych miejscowości o takim samym treściowo wezwaniu.

Osobne rozróżnienie dotyczy patrocinium Ducha Świętego. W diecezji pelplińskiej istnieje jeden kościół parafialny pod wezwaniem Ducha Świętego – w Borowym Młynie w dekanacie borzyszkowskim<sup>36</sup>.

Na podstawie danych zawartych w tabeli, w diecezji pelplińskiej znajduje się 58 kościołów pod 13 różnymi wezwaniem odnoszącymi się do Trójcy Świętej lub jednej z Jej Osób. Trzydzieści kościołów poświęcono Trójcy Świętej jako Wspólnocie Osób. Siedem wezwań odnosi się do Boga Ojca: jedno patrocinium Opatrzności Bożej<sup>37</sup> i sześć Miłosierdzia Bożego<sup>38</sup>. Jeden kościół (w Borowym Młynie) został poświęcony Duchowi Świętemu.

<sup>36</sup> RDP, s. 94.

<sup>37</sup> Opatrzność Boża została przyporządkowana do pierwszej Osoby Bożej za wskazaniem Katechizmu Kościoła Katolickiego; KKK, n. 302.

<sup>38</sup> Miłosierdzie Boże zostało przyporządkowane do pierwszej Osoby Bożej – według KKK, n. 210. Populary obraz *Jezu, ufam Tobie* nawiązujący do objawień św. s. Faustyny Kowalskiej może sugerować związek miłosierdzia z drugą Osobą Boską. Dlatego należy określić, że Jezus Chrystus jest najdoskonalszym przejawem miłosierdzia Bożego, posłanym przez Boga Ojca dla zbawienia człowieka; por. Łk 1,78; J 3,16; DiM, n. 7.

Najwięcej spośród wezwań odnoszących się do Osób Boskich ma charakter chrystocentryczny. Mamy 37 kościołów posiadających dziewięć różnych wezwań. Dwadzieścia dwa kościoły, których tytuły wskazują na atrybuty drugiej Osoby Boskiej (Najświętszego Serca Pana Jezusa, Podwyższenia Krzyża, Bożego Ciała, Ciała i Krwi Pańskiej<sup>39</sup>), dziesięć kościołów z tytułami odnoszącymi się do Jezusa Chrystusa (Chrystusa Króla, Chrystusa Miłosiernego) oraz pięć kościołów pod wezwaniem nawiązującym do wydarzeń z życia Jezusa (Przemienienia Pańskiego, Objawienia Pańskiego, Zmartwychwstania Pańskiego).

Najwięcej kościołów posiada patrocinium Trójcy Świętej (13) i Najświętszego Serca Pana Jezusa (12). Najmniej kościołów zostało poświęconych Duchowi Świętemu (1). Inne pojedyncze wezwania odnoszą się do Bożego Ciała, Chrystusa Miłosiernego, Ciała i Krwi Pańskiej, Objawienia Pańskiego, Opatrzności Bożej, Zmartwychwstania Pańskiego. Warto również nadmienić, że w kontekście Osób Boskich pojawiły się dwa różnobraźne wezwania, które posiadają taką samą treść, potwierdzoną wspólną datą celebracji odpustu (niedziela po Uroczystości Bożego Ciała). Chodzi o kościół Bożego Ciała oraz Ciała i Krwi Pańskiej.

### Znaczenie patrocinii trynitarnych

Po przedstawieniu danych ilościowych dotyczących świątyń parafialnych o tytule trynitarnym, teocentrycznym, chrystocentrycznym oraz pneumatocentrycznym, należy krótko wspomnieć także o pozostałych wezwaniach kościołów diecezji pelplińskiej. Spośród wszystkich 291 świątyń parafialnych wymienia się także patrocinia maryjne (76 kościołów z 17 różnymi wezwaniem), hagiograficzne (169 kościołów z 41 różnymi wezwaniem) oraz tzw. inne (10 kościołów z dwoma wezwaniem: angelologicznym i dotyczącym Świętej Rodziny). W 22 przypadkach występuje wezwanie podwójne. Jeśli chodzi o osoby, to odnotowano w diecezji pelplińskiej 45 kościołów, które w swoich tytułach mają określonych patronów, jednak najczęściej wezwań odnosi się do Maryi. Na podstawie zgromadzonych danych liczbowych można stwierdzić, że w omawianej tu diecezji jest 13 kościołów pod tym samym wezwaniem<sup>40</sup>.

Tytuły trynitarne i dotyczące poszczególnych Osób Boskich ma 58 świątyń

<sup>39</sup> Dwa ostatnie wezwania dotyczą tej samej uroczystości odpustowej celebrowanej w pierwszą niedzielę po uroczystości Bożego Ciała. Nazwy *Boże Ciało* oraz *Ciało i Krew Pańska* mają znaczenie synonimiczne, chociaż mogą być interpretowane w różny sposób.

<sup>40</sup> A. Laddach, *Patrocinium św. Jakuba Większego w świetle wezwań kościołów parafialnych w diecezji pelplińskiej*, w: *Camino Polaco. Teologia – Sztuka – Historia – Teraźniejszość*, t. 3, red. P. Roszak, W. Rozynekowski, Toruń 2016.

z 291 należących do diecezji. Oznacza to w zaokrągleniu 20% spośród wszystkich kościołów. Przekładając te dane na wartości procentowe, wezwania trynitarnie stanowią 17,8% wszystkich wezwań kościołów parafialnych diecezji pelplińskiej. Jak wyżej wymieniono, większe wartości liczbowe dotyczą wezwań hagiograficznych oraz maryjnych, zaś mniejsze – pozostałych.

Ponadto należy zauważyć, że umieszczenie wśród patrociniów trynitarnych wezwań dotyczących jednej z Osób Boskich jest poprawne teologicznie. Nauczanie Kościoła katolickiego i cała chrześcijańska wiara koncentruje się na Jezusie Chrystusie. Uczy o tym Katechizm Kościoła katolickiego, w którym czytamy: „Przekazywanie wiary chrześcijańskiej jest przede wszystkim głoszeniem Jezusa Chrystusa, by prowadzić do wiary w Niego. [...] W samym centrum katechezy znajduje się przede wszystkim Osoba: Jezus Chrystus z Nazaretu, Jednorodzony Syn Ojca [...], który cierpiał i umarł za nas i który teraz, ponieważ zmartwychwstał, żyje z nami na zawsze [...]. Katechizować [...] to odkrywać w Osobie Chrystusa cały odwieczny zamysł Boży, który w Nim się wypełnił. To dążyć do zrozumienia znaczenia czynów i słów Chrystusa oraz znaków dokonanych przez Niego. Celem katechezy jest doprowadzenie do komunii z Jezusem Chrystusem [...]. Bo tylko On sam może prowadzić do miłości Ojca w Duchu Świętym i uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej”<sup>41</sup>.

Nadanie świątyni parafialnej danego patrocinium wskazuje na profil kultu Bożego. Przejawiać się on może w różnych formach: od celebrowania odpustów parafialnych, przez sztukę sakralną mającą wartość edukacyjną i wychowawczą, po modlitwy skierowane do danego patrona. Należy zaznaczyć, że wskazanie na dane ilościowe dotyczące wybranych patrociniów jest jedynie impulsem do prowadzenia socjologicznych badań jakościowych. Na ich podstawie można by w pewnym stopniu określić: na ile kult danej postaci jest aktywny, jakie przybiera formy, czy ulega zmianom na przestrzeni lat itp.<sup>42</sup>

Wymienione wyżej kościoły i ich wezwania nie zostały scharakteryzowane pod względem miejsca, czasu ich powstania oraz kształtowania się poszczególnych tytułów. Są wstępem do dalszego etapu badań nad tym zagadnieniem, celem określenia, na ile możliwe jest wskazanie na bezpośredni lub pośredni związek między patrociniami trynitarnymi a świadomością religijną wiernych.

<sup>41</sup> KKK, n. 425n; por. A. Świderkówna, *Bóg Trójjedyny w życiu człowieka*, Kraków 2003; J.M. Popławski, *Confessio Trinitatis jako podstawa życia duchowego w pismach polskich zmartwychwstańców*, Lublin 2003; J. Zdrzałek, *Trójca Święta źródłem życia zakonnego*, Kraków 2002; S. Grabska, *Człowiek wobec Trójcy Świętej*, Warszawa 1990.

<sup>42</sup> Przykłady prac badających kult świętych w perspektywie historycznej w kontekście dziejów wybranej parafii, zob. *Parafia Miłosierdzia Bożego w Toruniu: historia – teraźniejszość – przyszłość*, red. W. Rozynkowski, Toruń 2015; [b.a.], *Parafia przy Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Toruniu*, Toruń 2015; M. Pietrzak, *Kościół parafialny pw. św. Marii Magdaleny w Łękach Kościelnych*, Łódź 2013; B. Jonek, *Nasz Kościół – moja Rodzina: Łagiewniki Śląskie. Historia budowy i wydarzenia z życia parafii*, Katowice 2010.

Należy zwrócić uwagę na małą liczbę tytułów dotyczących Ducha Świętego. Placówka duszpasterska pod tym patronatem, w Borowym Młynie, została wyodrębniona z parafii Borzyszkowy w 1904 r. i erygowana w 1913 r. Kościół ten wzniesiono w latach 1914–1916<sup>43</sup>. Dużo więcej wezwań odnosi się do Trójcy Świętej i Jezusa Chrystusa. Niewiele jest wezwań dotyczących Boga Ojca. Odnotowano dwa (Miłosierdzia Bożego i Opatrzności Bożej) i dotyczą one nie tyle bezpośrednio jego Osoby, co wybranych przymiotów, w tym najwspanialszego przymiotu Boga, jakim jest miłosierdzie<sup>44</sup>.

Analizując treść wezwań chrystocentrycznych zauważa się przewagę trzech patrocinii: Najświętszego Serca Pana Jezusa (12 kościołów), Chrystusa Króla (9 kościołów, przy czym w niektórych przypadkach stosuje się pełniejszy tytuł: Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata), Krzyża Świętego (9 kościołów). W związku z tym należy wyprowadzić wniosek, że treść wezwań została w diecezji skoncentrowana na wydarzeniach zbawczych, tj. męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Wezwania mówią o Jezusie jako o miłosiernym Odkupicielu, Zwycięzcy śmierci i Szatana, Osobie posiadającej pełnię natury ludzkiej i Boskiej. Ukazują Go jako postać historyczną i ponadhistoryczną, tj. funkcjonującą w czasie historycznym i zbawczym, sakralnym. Koncentrują się zarówno na Jego Osobie, jak i atrybutach: krzyżu i sercu – symbolach wydarzeń pasyjnych oraz bezgranicznej miłości do człowieka. W kontekście myśli teologicznej, która popularyzowana jest w Kościele powszechnym należy zaznaczyć, że wyżej wymienione wezwania stanowią dopowiedzenie do celebrowanego Roku Miłosierdzia i nauki, którą przekazała św. s. Faustyna Kowalska w swoich zapiskach<sup>45</sup>. Wezwania te nawiązują także do innych patrocinii, tj. Miłosierdzia Bożego, Chrystusa Miłosiernego. Pozostałe, pojedynczo pojawiające się tytuły chrystologiczne zwracają uwagę na wybrane wydarzenia z życia Jezusa Chrystusa. Funkcjonują tym samym w semantycznej i teologicznej łączności z wyżej wymienionymi. Mówi się tu o tytułach: Objawienia Pańskiego, Przemienienia Pańskiego, Zmartwychwstania Pańskiego, Bożego Ciała, Ciała i Krwi Pańskiej.

## Podsumowanie

W niniejszym artykule przedstawiono ilościowe dane dotyczące kościołów parafialnych w diecezji pelplińskiej. Uwaga została skoncentrowana na wezwa-

<sup>43</sup> Zob. R. Benedykt, *Ich losy. Z życia kaszubskich Gochów 1939–1948*, Rumia–Borowy Młyn 2005.

<sup>44</sup> Franciszek, *Bulla ogłaszająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia "Misericordiae vultus"*, Rzym 2015, wyd. pol. Poznań 2015.

<sup>45</sup> F. Kowalska ZMBM, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków 2011.

niach trynitarnych, tj. odnoszących się do Trójcy Świętej jako Wspólnoty Osób oraz do poszczególnych Osób Boskich. W pracy najpierw krótko przedstawiono historię kształtowania się diecezji pelplińskiej. Następnie zestawiono dane liczbowe. Kolejno określono liczbę patrociniów trynitarnych w odniesieniu do innych wezwań kościołów parafialnych diecezji.

Lista przedstawionych patrociniów pozwala nakreślić obraz przestrzeni i krajobrazu sakralnego diecezji pelplińskiej na początku pierwszej połowy drugiego dziesięciolecia XXI w. w kontekście sieci parafialnej. Jest to jednak tylko jeden wymiar z wielowątkowej rzeczywistości funkcjonowania *sacrum* w kulturze.

Praktyczne wnioski pochodzące z przeprowadzonej tu analizy danych źródłowych mogą wpłynąć na dobór patronatów dla świątyń budowanych w przyszłości. Perspektywa historyczna ukazuje, że na dobór patrona kościoła i wspólnoty parafialnej wpływa wiele czynników: administracyjne, eklezjalne, duszpasterskie oraz miejscowa tradycja i kultura.

## Bibliografia

- [b.a.], *Parafia przy Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Toruniu*, Toruń 2015.
- Benedykt R., *Ich losy. Z życia kaszubskich Gochów 1939–1948*, Rumia–Borowy Młyn 2005.
- Encyklopedia Katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszczyk, Z. Sułowski, Lublin 1973–2013.
- Franciszek, Bulla ogłaszająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia *Misericordiae vultus*, Rzym 2015, wyd. pol. Poznań 2015.
- Giemza B., *Św. Jadwiga Śląska jako przemożna patronka*, Trzebnica 2016.
- Gieysztor A., Szymański J., *Patrocinia*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, red. G. Labuda, Z. Stieber, t. 4, Warszawa 1970.
- Grabska S., *Człowiek wobec Trójcy Świętej*, Warszawa 1990.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarza*, Wrocław 2009.
- Grunt S., *Budujemy kościół Boży: w pierwszej dekadzie diecezji pelplińskiej 1992–2002*, Pelplin 2002.
- Holly G., *Wezwania świątyń chrześcijańskich na pograniczu polsko-ukraińsko-słowackim*, „Roczniki Bieszczadzkie” 2010, nr 1.
- Jacyna-Onyszkievicz Z., *Monotrynitarna tajemnica Boga*, Poznań 2008.
- Jan Paweł II, *Bulla “Dilectorum Polonorum”*, „Wiadomości Diecezji Bydgoskiej” 2004, nr 1–4.
- Jan Paweł II, *Bulla “Totus Tuus Poloniae populus”*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1992, nr 2.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in Misericordia”*, 1980, wyd. pol. Warszawa 2007.
- Karolewicz G.G., *Z badań nad wezwaniem kościołów*, „Roczniki Humanistyczne” 1974, t. 2.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Watykan 1992, wyd. pol. <sup>2</sup>Poznań 2002.
- Kowalska F., ZMBM, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków 2011.
- Księga Jubileuszowa 350 lat Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie (1651–2001)*, red. A. Nadolny, Pelplin 2001.
- Kumor B., *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. 4, Kraków 2006.
- Laddach A., *Patrocinium św. Jakuba Większego w świetle wezwań kościołów parafialnych w diecezji pelplińskiej*, w: *Camino Polaco. Teologia-Sztuka-Historia-Teraźniejszość*, t. 3, red. P. Roszak, W. Rozykowski, Toruń 2016.

- Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin–Kraków 2002.
- Mieczkowski J., Gilski M., Cholewa M., *Hierarchia praw d patroni kościołów*, „Liturgia Sacra” 2011, nr 1.
- Mieczkowski J., Gilski M., Cholewa M., *Recepcja beatyfikacji i kanonizacji a tytuły parafii erygowanych w Archidiecezji Krakowskiej w latach 1978–2010*, „Polonia Sacra” 2011, nr 29.
- Miodek B., *Obecność Trójcy Świętej w doświadczeniu mistycznym błogosławionej Elżbiety od Trójcy Świętej*, Poznań 2014.
- Moskal T., *Budynki sakralne w parafii Raclawice w latach 1918–1939*, „Studia Sandomierskie” 2008, t. 2–3.
- Moskal T., *Bulla „Totus Tuus Poloniae Populus” – geneza i konsekwencje*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Walkusz, Lublin 2013.
- Nabożny M., *Patrocinium parafii w Zagłobniu w kontekście wezwań kościołów parafialnych diecezji rzeszowskiej*, „Rocznik Kolbuszowski” 2014, t. 14.
- Nadolny A., *Granice diecezji chełmińskiej*, „Studia Pelplińskie” 1985, t. 1.
- Nadolny A., *Struktury terytorialne*, w: *Kościół pelpliński na swoje XV-lecie 1992–2007*, red. W. Klawikowski, Pelplin 2008.
- Parafia Miłosierdzia Bożego w Toruniu: historia – teraźniejszość – przyszłość*, red. W. Rozynkowski, Toruń 2015.
- Pietrzak M., *Kościół parafialny pw. św. Marii Magdaleny w Łękach Kościelnych*, Łódź 2013. Jonek B., *Nasz Kościół – moja Rodzina: Łagiewniki Śląskie. Historia budowy i wydarzenia z życia parafii*, Katowice 2010.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, wyd. pol. Poznań 2013.
- Rajman J., *Średniowieczne patrocinia krakowskie*, Kraków 2002.
- Rocznik diecezji pelplińskiej. Spis parafii i duchowieństwa*, Pelplin 2015.
- Rozynkowski W., *Hagiotoponimia w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach. Zarys problematyki*, w: *Peregrinatio ad veritatem. Studia ofiarowane profesor Aleksandrze Witkowskiej OSU z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. U. Borkowska, Lublin 2004.
- Rozynkowski W., *Omnes Sancti et Sanctae Dei, Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, Malbork 2006.
- Rozynkowski W., *Patrocinia kościołów parafialnych w diecezji chełmińskiej w średniowieczu*, „Zapiski Historyczne” 2000, nr 3–4.
- Rozynkowski W., *Patrocinia miejskich kościołów parafialnych w średniowieczu na przykładzie państwa zakonu krzyżackiego w Prusach*, w: *Miasta i mieszczaństwo w Europie Środkowowschodniej do połowy XIX wieku*, red. D. Michaluk, K. Mikulski, Toruń 2003.
- Rozynkowski W., *Św. Jakub Apostoł – patron kościołów w diecezji toruńskiej*, w: „Akt Europejski” *bl. Jana Pawła II a renesans Drogi św. Jakuba*, red. A. Jackowski, F. Mróz, Kraków 2012.
- Szłaga J.B., *Dekret w sprawie nowego podziału diecezji pelplińskiej na dekanaty*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 2004, nr 3.
- Szymański D., *Wezwania kościołów parafialnych w diecezji krakowskiej w końcu XVI w.*, „Roczniki Humanistyczne” 1993, t. 2.
- Świderkówna A., *Bóg Trójjedyny w życiu człowieka*, Kraków 2003.
- Witkowska A., *Titulus ecclesiae. Wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*, Warszawa 1999.

## **The Trinitological Names of Parish Churches in the Diocese of Pelplin**

**Summary:** An aim of the article is to discuss existing calls parish churches of the diocese of Pelplin in terms of quantity. Attention has been focused on the trinitarian names, that is relating to the Trinity as a communion of the Holy Persons and individual Holy Persons of God. Made quantitative analysis will allow for the realization scope of the cult of God the Father, Jesus Christ and the Holy Spirit, and built their image in culture for example the church's name. The article was first briefly presented the history of the formation of the Diocese of Pelplin. This was followed by compilation of quantitative data about the calls concerning the Holy Trinity and Its Persons. Sequentially specified amount trinitarian names for other calls parish churches of the diocese. In the last section we analyze the semantic and theological names. The whole article is crowned with a short summary.

**Key words:** the Trinity, God the Father, Jesus Christ, the Holy Spirit, the Diocese of Pelplin.

## Wprowadzenie do *De octo beatitudinibus* Jana z Kwidzyna w przekładzie ks. biskupa Juliana Wojtkowskiego

Jan z Kwidzyna (niem. Joannes lub Johannes Marienwerder) urodził się w niemieckojęzycznej rodzinie w Kwidzynie w roku 1343, gdzie najprawdopodobniej ukończył szkołę przykatedralną<sup>1</sup>. W roku 1365 znalazł się już wśród studentów Uniwersytetu Karola w Pradze, gdzie został wpisany w poczet studentów jako członek nacji polskiej, co było związane z krajem jego pochodzenia – Prusami. Studiując na wydziale nauk wyzwolonych uzyskał w 1367 r. stopień bakałarza, 4 kwietnia 1369 r. został promowany na magistra sztuk wyzwolonych, a w 1384 r. magistra teologii<sup>2</sup>. Został wykładowcą na wydziale atryum uniwersytetu praskiego, sprawując od 16 kwietnia 1374 r. przez pół roku funkcję dziekana<sup>3</sup>. Z końcem 1387 r. Jan z Kwidzyna opuścił Pragę, gdzie miał możliwość zapoznać się z tamtejszą *devotio moderna* i ruchem na rzecz częstego przyjmowania Komunii św., co znalazło swoje odzwierciedlenie w latach 1392–1394 w kierownictwie duchowym bł. Doroty z Mątów<sup>4</sup>. Będąc wykla-

---

<sup>1</sup> M. Borzyszkowski, *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417)*, „Studia Warmińskie” 1968, t. V, s. 111; Jan z Kwidzyna, *Prolog do “Expositio symboli apostolorum”*, w: *Textus et studia. Historiam theologiae in Polonia excoltae spectantia*, vol. II, *Materiały do historii teologii średniowiecznej w Polsce*, Warszawa 1972, s. 9.

<sup>2</sup> M. Borzyszkowski, *Problematyka...*, s. 111; Jan z Kwidzyna, *Prolog...*, s. 9.

<sup>3</sup> A. B. Krupa, *Jan z Kwidzyna, w: Epoka i życie błogosławionej Doroty z Mątów*, red. J. Wiśniewski, Elbląg 1996, s. 92.

<sup>4</sup> Według ks. prof. M. Borzyszkowskiego w okresie pobytu bł. Doroty w Gdańsku była ona związana z tamtejszymi kręgami Przyjaciół Bożych. Był to ruch religijny późnego średniowiecza, rozwinięty szczególnie w krajach zachodnich Europy, który obejmował świeckich i duchownych, pragnących prowadzić pogłębione życie wewnętrzne m.in. poprzez częste przyjmowanie Komunii św., modlitwę wspólnotową, odosobnienie w formie życia pustelniczego lub inkluzywnego i rozwijanie ruchu pielgrzymkowego. Od końca XIV w. ruch ten przyjmuje nazwę *devotio moderna*. Do najbardziej znanych autorów tego kręgu należeli: Mechtilda z Magdeburga, Mistrz Eckhart, Jan Tauler i Henryk Suzo. Główne ośrodki ruchu Przyjaciół Bożych znajdowały się w Strassburgu, Kolonii i Bazylei. Mniejsze ośrodki rozproszone były po Nadrenii, południowych Niemczech, środkowej i północnej Szwajcarii, Saksonii, Flandrii i Niderlandach. M. Borzyszkowski, *Życie duchowe bł. Doroty z Mątów Wielkich*, w: *Epoka i życie błogosławionej Doroty z Mątów*, s. 75, 81; Jan z Kwidzyna, *Prolog...*, s. 9.

dowcą i osobą duchowną zarazem<sup>5</sup>, Jan przybył do Kwidzyna, gdzie otworzyła się przed nim szansa objęcia katedry na uczelni w rodzinnych stronach. Po czteroletnich staraniach wielkiego mistrza Konrada Zolnera von Rotenstein, papież Urban VII wydał bullę zezwalającą zakonowi krzyżackiemu na założenie uniwersytetu w Chełmnie, co ostatecznie jednak nie doszło do skutku<sup>6</sup>.

Po złożeniu w 1387 r. profesji zakonnej u Krzyżaków<sup>7</sup>, Jan z Kwidzyna w 1388 r. objął w kapitule katedralnej urząd dziekana, którego obowiązkiem była m.in. troska o należyty poziom kultu Bożego sprawowanego przez kanoników. Zmarł 19 września 1417 r. Pochowano go w katedrze kwidzyńskiej, w północnej nawie bocznej. Pozostała po nim spora spuścizna literacka, w której na pierwszy plan wysuwają się dzieła związane z bł. Dorotą z Mątów – *Siedmiolilie*, *Księga o świętach*, *Żywot* oraz pisma mniejszych rozmiarów, takie jak *Prolog do „Expositio symboli apostolorum”* czy prezentowany poniżej traktat *De octo beatitudinibus*, który znajduje się w Bibliotece Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk pod sygnaturą Ms Mar Q 27, k. 163r-170. Transliteracji i przekładu tego mało znanego obecnie dzieła podjął się ks. bp Julian Wojtkowski. Traktat zawiera propozycje Jana z Kwidzyna dotyczące pracy nad osobistym rozwojem duchowym. Zachęca wiernych do wstępowania na kolejne stopnie doskonałości chrześcijańskiej poprzez praktykowanie uczynków zgodnych z założeniami ośmiu błogosławieństw.

Marta Kowalczyk

---

<sup>5</sup> O tym, że przybywając do swego rodzinnego miasta Jan był już duchownym, świadczy dokument wystawiony w trakcie pobytu w Pradze w roku 1374, w którym mówi się już o nim jako o księdzu diecezji pomezjańskiej i kanoniku praskim. Jan z Kwidzyna, *Problematyka...*, s. 111.

<sup>6</sup> P. Pizuński, *Poczet wielkich mistrzów krzyżackich*, Skarszewy 2003, s. 90.

<sup>7</sup> J. Wiśniewski, *Dzieje Diecezji Pomezjańskiej (do 1360 r.)*, Elbląg 1993, s. 50–55.

# Joannes Marienwerder, *De octo beatitudinibus*

Polska Akademia Nauk  
Biblioteka Gdańska  
Ms Mar Q 27, k. 163r-170

Transliteracja i przekład: bp Julian Wojtkowski

[163] Beatitudines sunt habitus virtutum consummati. Et dicuntur beatitudines, quia ponunt hominem extra statum hominum non solum suprahumano, sed etiam quodammodo inhumano. Faciunt hominem proximum deo. et conformem ipsi glorie summe, et ipsi beatitudini in qua est reperire summam perfectionem

Ad has beatitudines vie que perducunt ad beatitudinem patrie ascenditur per gradus ut patebit inferius Vnde differentia est inter virtutes et dona spiritus sancti et beatitudines Nam per habitus virtutum potentie rectificantur. Per habitus donorum spiritus sancti expediuntur. Et per habitus beatitudinum perficiuntur. Sic per habitus virtutum agitur recte, per habitus donorum expedite, et per habitus beatitudinum perfecte

Et quia ad hec mens non sufficit ex se peruenire. data sunt homini sacramenta ecclesie in adiutorium. In quibus secundum diuersitatem suorum effectuum gracia homini confertur ad inchoacionem spiritualis vite perfectionem et consummationem

[163] Błogosławieństwa są to sprawności cnót dopełnione. A zwą się błogosławieństwami, ponieważ stawiają człowieka poza stanem ludzi, nie tylko nadludzkim, lecz nawet poniekąd nieludzkim. Czynią człowieka bliskim Bogu i podobnym do tej najwyższej chwały i do tej szczęśliwości, w której znajduje się najwyższą doskonałość.

Do tych błogosławieństw drogi, które wiedą do błogosławieństwa ojczyzny, wstępuje się po stopniach, jak okaże się niżej. Stąd jest różnica między cnotami a darami Ducha Świętego oraz błogosławieństwami. Bo przez sprawności cnót władze naprawiają się. Przez sprawności darów Ducha Świętego oswobodzają się. A przez sprawności błogosławieństw doskonalą się. Tak przez sprawności cnót działa się poprawnie, przez sprawności darów swobodnie, a przez sprawności błogosławieństw doskonale.

A ponieważ duch sam z siebie nie może do tego dojść, dane zostały człowiekowi Sakramenty Kościoła na pomoc. W nich według różności ich skutków udzielana jest człowiekowi łaska do rozpoczęcia życia duchowego, doskonałości

omnium habituum predictorum quamuis gratiam ibi datam penitenciale habent respectu ad morbum curandum

Beatitudo vie potest sic describi  
 Beatitudo est gracia non cuique sed vere sapienti nota faciens ad sanitatem consciencie propinquam glorie Ex hoc patet quod beatitudo vie perducit ad beatitudinem patrie Quia beatitudo vie propter virtutis excellenciam facit hominem excedere vitam humanam et appropinquare quodammodo ad beatam vitam

**P**rima beatitudo dicitur paupertas spiritualis

Illi sunt pauperes spiritu qui sunt humiles corde de se non confidentes se miseris in spiritualibus representantes et voluntarie propter christum degentes. et cetera

Rebus et non spiritu ut pauperes mundi et involuntarij: gregorius

Pauperes autem Spiritu et non rebus, qui libenter vellent esse pauperes sed non permittuntur

Spiritu et rebus vt lazarus mendicus et similes qui non habent diuicias nec uolunt habere.

Nota triplex est paupertas

Vna est coacta vt eorum qui libenter haberent diuicias et honores sed non possunt eas consequi

Alia est paupertas simulata vt prjmorum gentilium qui propter laudem dimiserunt diuicias, et effecti sunt pauperes.

Tercia paupertas est voluntaria eorum qui libenter propter christum carent diuicijs quas non habent. et dimittunt quas habent

Prima paupertas est tollerabilis secunda est detestabilis Tercia est laudabilis

Et hec tertia est triplex

i dopełnienia wszystkich wspomnianych sprawności, choć daną tam łaskę pokutną mają ze względu na leczenie choroby.

Błogosławieństwo drogi można tak opisać: Błogosławieństwo jest łaską, znaną nie każdemu, lecz prawdziwie mądrym, działającą na zdrowie sumienia, bliskie chwały. Z tego wynika, że błogosławieństwo drogi prowadzi do błogosławieństwa ojczyzny. Bo błogosławieństwo drogi dla wybitnej mocy sprawia, że człowiek wykracza poza życie ludzkie i w pewien sposób zbliża się do życia błogosławionego.

**P**ierwsze błogosławieństwo zwie się ubóstwem duchowym.

Ci są ubodzy duchem, którzy są pokorni sercem, w sobie nie zadufani, ubodzy w duchowych się okazujący i dobrowolnie dla Chrystusa żyjący. I tak dalej.

W rzeczach a nie w duchu, jak ubodzy świata i niedobrowolni: Grzegorz.

Ubodzy zaś Duchem a nie rzeczami, którzy chętnie pragną być ubodzy, lecz im się nie pozwala.

Duchem i rzeczami, jak żebrak Łazarz i podobni, którzy nie mają bogactw i nie chcą mieć.

Zapisz: ubóstwo jest potrójne.

Jedno jest przymusowe, jak tych, którzy chętnie mieliby bogactwa i zaszczyty, lecz nie mogą ich osiągnąć.

Drugie jest ubóstwo pozorne, jak ludów pierwotnych, które dla pochwały opuściły bogactwa i stały się ubogie.

Trzecie jest dobrowolne ubóstwo tych, którzy ochoczo dla Chrystusa pozbawieni są bogactw, których nie mają, a zrzekają się tych, które mają.

Pierwsze ubóstwo jest do zniesienia, drugie jest wstrętne, trzecie jest chwalebne.

I to trzecie jest potrójne.

Nam aliqui habent diuicias in possessione, sed non in affectione quas retinent plus pro aliorum pauperum consolacione quam sua vt sanctus gregorius papa et multi alii sancti episcopi.

Secundi sunt qui ulla habent exteriora bona propria nec volunt habere propter christum sed solum in quantum de quibus parce vtuntur vix ad amictus et victus necessitatem non ad voluntatem.

Tercij sunt pauperes qui omnibus exterioribus bonis se propter christum voluntarie nudauerunt qui neque propria neque communia bona habent nec volunt habere, vt possint christum imitari et ei conformari et eidem liberius vacare et illi proprie prima hac beatitudine beati Et ad hanc beatitudinem ascenditur per dictos gradus triplicium pauperum iam in medietate premissorum.

Vel aliter potest esse ascensus.

Nam primo gradu vtitur quis diuicijs et honoribus Vnde secundum virtutes morales scilicet liberalitatem magnificenciam magnanimitatem de quibus eciam habetur quarto ethicorum et in prima secunde sancti thome questione 11 et questione 129 et questione 134 per turnum In hoc gradu primo recipit homo virtuosus diuicias et honores a quibus debet quantum vbi quando et qualiter debet et ita distribuit substantiam temporalem et exhibet honorem et reuerenciam alijs quibus debet [163v] quantum. vbi quando et qualiter debet, et nichil vlt hinc iniusti lucri nulla re e iuste acquisitis vlt vti ad peccatum, superbie gule lasciuie aut luxurie et aliorum quorumcumque viciorum

In secundo gradu ascenditur alcius in quo homo relinquit magnas diuicias et magnos honores propter deum et retinens habere moderatam necessitatem. Ita quod non

Bo niektórzy mają bogactwa w posiadaniu, ale nie w zamiłowaniu. Trzymają je raczej na pociechę innych ubogich, niż swoją, jak święty Grzegorz papież i wielu innych świętych biskupów.

Drudzy są ci, którzy nie mają żadnych własnych zewnętrznych dóbr, i dla Chrystusa mieć nie chcą, lecz tylko na ile z nich oszczędnie korzystają, ledwie na potrzebę odzienia i pożywienia, nie do woli.

Trzeci są ubodzy, którzy się ze wszystkich dóbr zewnętrznych ogołocili, którzy nie mają dóbr ani własnych, ani wspólnych, i mieć nie chcą, by mogli naśladować Chrystusa i do niego się upodobnić oraz swobodniej jemu się oddawać i oni właściwie tym pierwszym błogosławieństwem są błogosławieni. A wstępuje się do tego błogosławieństwa po rzeczonych stopniach trojakich ubogich, wspomnianych już w połowie.

Albo można też inaczej wstąpić.

Bo na pierwszym stopniu ktoś z bogactw i zaszczytów korzysta. Stąd według cnót obyczajowych, to znaczy hojności, dobroczynności, wielkoduszności, o których także jest w czwartej księdze Etyk (Arystotelesa) i w pierwszej części drugiej części (Sumy) Świętego Tomasza, zagadnieniu 11 oraz zagadnieniu 129 i 134 po kolei. Na tym pierwszym stopniu dzielny człowiek otrzymuje bogactwa i zaszczyty, od których winien ile, gdzie, kiedy i jak winien, i tak rozdziela doczesne dobra i okazuje uszanowanie oraz cześć innym, którym winien [163v] ile, gdzie, kiedy i jak winien, a żadnego niesusznego nie chce stąd zysku, żadną rzeczą spośród uczciwie nabytych nie chce posłużyć się do grzechu pychy, obżarstwa, swawoli albo rozpusty i jakichkolwiek innych wad.

Na drugim stopniu wstępuje się wyżej, na nim człowiek opuszcza wielkie bogactwa i wielkie zaszczyty dla Boga a zachowując posiadanie umiarkowanej potrzeby.

wlt multum diues esse ne sollicitudo diuiciarum eum in seruicio dei impediatur, nec wlt magnos honores habere, ne efferatur. aut in hijs delectetur, nec wlt totaliter esse pauper et contemptus timens fragilitati sue ne nimis deficiatur, sed in paruis wlt contentari, non solum exterius dimittens, aut non querens magnum censum uel honorem magnum, sed eciam animum seu desiderium non habet, nec wlt habere ad ipsum. Aliqui tales sunt in religionibus, qui in paruis communibus sunt contenti, eciam aliqui reperiuntur extra religiones secundum id Apostoli habentes alimenta et quibus tegamur hijs contenti sumus

Tertius gradus in quo est paupertas spiritus quinque debet in se habere quoad perfectionem suam.

Primo enim debet se nudare vel nudatus uelle esse a corporali superbia ut perfecte sequatur christum non solum nudus a diuicijs sed eciam a sanguineis et amicis et notis derelictus ut sit exul et peregrinus psalmus pater meus et mater mea dereliquerunt me, dominus autem assumpsit me.

Secundo debet derelinquere seipsum et suam uoluntatem Matthaei 16 Qui wlt venire post me abneget seipsum et tollat crucem suam et sequatur me et hoc est plus non enim sufficiat exteriora derelinquere, nec etiam suam dimittat facere uoluntatem, nec sufficeret exteriora dimittere, nec eciam suam dimitteret facere uoluntatem, nec sufficeret derelinquere censum, nisi etiam dimitteret uoluntatem et desiderium ad habendum, et in hoc homo non solum dereliquit que habet aut habere potest, sed eciam que desiderare posset et cetera dereliquit omnia quia omnia possit desiderare hec est sententia beati gregorii In origine Omelie de sancto Andrea

Tak że nie chce być bardzo bogaty, by troska o bogactwa nie przeszkadzała mu w służbie Bogu, i nie chce mieć wielkich zaszczytów, by się nie wynosił albo nimi nie rozkoszował, i nie chce być całkiem ubogi i wzgardzony, bojąc się, by jego ułomności zbyt wiele nie brakło, lecz chce zadowalać się małym, nie tylko zewnątrz nie opuszczając, albo nie szukając wielkiego zysku lub wielkiego zaszczytu, lecz nawet nie ma zamiaru, czyli pragnienia tego, i mieć nie chce. Niektórzy tacy są w zakonach, co małym i wspólnym są zadowoleni, niektórzy nawet poza zakonami się znajdują, według powiedzenia Apostoła: *Mając żywność i czym się przyodzierać, z tego bądźmy zadowoleni* (1 Tm 6,8).

Trzeci stopień, w którym jest ubóstwo ducha, powinien mieć w sobie pięćoro, co do swej doskonałości.

Po pierwsze bowiem winien się obnażyć, albo chcieć być obnażonym z pychy cielesnej, aby doskonale szedł za Chrystusem, nie tylko obnażony z bogactw, lecz także opuszczony przez krewnych, przyjaciół i znajomych, by był wygnańcem i bezdomnym. *Ojciec mój i matka moja opuścili mnie, ale Pan przyjął mnie* (Ps 26,10).

Po drugie winien opuścić siebie samego i swoją wolę. *Kto chce iść za mną, niech sam siebie zaprze, i weźmie krzyż swój, a naśladuje mnie* (Mt 16,24). I to jest więcej, bo nie wystarczy opuścić rzeczy zewnętrzne, ani by przestać swoją pełnić wolę, i nie wystarczyłoby opuścić majątek, jeśli nie opuściłby także woli i pragnienia posiadania. A w tym człowiek nie tylko opuszcza co ma albo mieć może, lecz także czego mógłby zapragnąć i tak dalej. Opuścił wszystko, bo mógłby pragnąć wszystkiego. To zdanie jest błogosławionego Grzegorza, na początku Homilii o świętym Andrzeju.

Tercio in hoc gradu debet ex plena ad dominum fiducia singula derelinquere Ita quod innitatur plene providencie diuine ex magna quam habet ad deum fiducia et caritate confidenter sperans se numquam ab eo derelinquendum corporaliter nec spiritaliter Si enim derelinquent omnia exteriora et propriam voluntatem confidentes de fidelitate suorum amicorum aut alias bene astrictorum uel notorum Ita quod figent pedem fiducia in homine aut aliqua communitate vt non simpliciter aut pure committerent se providencie diuine, sed aliquo modo confiderent in homine Jeremie 11 Benedictus vir qui confidit in domino et erit dominus fiducia eius et erit folium eius viride.

Quarto debet se ita et omnia exteriora bona derelinquere in affectu et effectu quod nichil nisi deum velit habere, et id sine quo non potest haberi perfecte, qui in desiderio tali est perseuerans ex intimo suspirans Illud Jeremie 13 Quis mihi det ut desiderium meum impleat omnipotens

Quinto pauper spiritu debet esse humilis de suis virtutibus et meritis diffidens et se vilem estimans quia dominum non sic honorat prout debet aut se minus facere quam tenetur rependere [164] aut se inhonorasse deum cognoscitur, et estimat.

Ideo quando ei propter deum acquiri datur in domino letatur proprie quoniam datur, et quando ei negatur quod propter deum petiit. adhuc non contristatur, sed letatur quia non solum vult pauper esse et reputari, sed etiam defectum et despectum in paupertate patij et desolari

Et hoc est contra multos secundum Bernhardi in sermone de adventu dictum Qui incipit dignum est fratres et dicit sic Qui volunt esse pauperes eo tamen pacto quod nichil eis desit et sic diligunt pauper-

Po trzecie na tym stopniu winien z pełnej w Panu ufności każdą rzecz z osobna opuścić. Tak, by oparł się zupełnie na Bożej opatrności, z wielkiej, jaką ma w Bogu ufności i miłości, ufnie spodziewając się, że nigdy przez niego nie będzie cieleśnie ani duchowo opuszczony. Chyba że opuszczą wszystko zewnętrzne i swoją wolę, ufając w wierność swych przyjaciół albo inaczej dobrze związanych, lub znajomych, tak że oprą stopę ufności na człowieku, albo jakiejś wspólnocie, że nie powierzą się wprost albo czysto opatrności Bożej, lecz jakoś zaufają w człowieku. Jeremiasz 17, 7-8: *Błogosławiony mąż, który ufa w Panu i będzie Pan ufaniem jego... i będzie liść jego zielony.*

Po czwarte winien siebie, jak i wszystkie dobra zewnętrzne opuścić sercem i czynem, by niczego, jak tylko Boga mieć nie chciał, i tego, bez czego nie może on być posiadany doskonale. Kto w takim postanowieniu jest trwały, z głębi wzdychając owo Jeremiasza 13: *Kto by mi dał, aby pragnienie moje słyszał Wszchemogący* (Hi 31,35).

Po piąte ubogi duchem winien być pokorny, niedowierzający swoim cnotom i zasługom, i za lichego się uważający, bo swego Pana nie czci tak jak powinien, albo że mniej czyni niż obowiązany jest odwdziżyć się, [164] albo wie i uważa, iż Bogiem wzgardził.

Przeto gdy daje mu się zyskać dla Boga, raduje się w Panu, właśnie ponieważ się daje, a kiedy mu się odmawia, o co dla Boga prosił, nadal nie martwi się, lecz raduje, bo nie tylko biednym chce być i być uważany, lecz także cierpieć brak i wzgardę w ubóstwie i być opuszczony.

A to jest wbrew wielu, według powiedzenia Bernarda w Kazaniu o Adwencie, które zaczyna się: *Dignum est fratres.* A mówi tak: „Którzy chcą być ubodzy w ten jednak sposób, że niczego im nie za-

taterm. vt nullam paciantur inopiam, qui si vere pauperes essent, non essent in defectu tristes

Qui in hunc gradum tamen perueniunt vere pauperes spiritu sunt, et beati merito dicuntur, quia sunt agiles ad sequendum christum, sunt graciles ad intrandum paradysum, et sunt diuites ad emendum regnum celorum.

De primo horum quod sunt agiles patet Matthei 19 Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te

De secundo quod sunt graciles patet luce 17 Matthei 19. vbi dicitur facilius est camelum per foramen acus transire quam diuitem intrare in regnum celorum. Si ergo diuites sunt ita grossi restat quod pauperes sunt graciles ad intrandum

De tercio quod sint diuites ad emendum regnum celorum quod statutum est sub precio paupertatis patet Matthei 19 vbi dicitur omnis qui reliquit domum aut agrum patrem aut matrem et centuplum accipiet et vitam eternam possidebit x centuplum accipiet in hoc seculo vt dicitur Matthei 10. hoc est accipiet gratiam tamen eandem in presenti seculo que centuplo melior est quam hoc quod derelinquitur x

Ex predictis patet. quod paupertas spiritus includit tria scilicet rerum defectibilitatem, despectam contemptibilitatem et profundam humilitatem, pro quibus tribus tria maxima bona accipiet que vnquam dari potest in celo et in terra,

nam pro humilitate profunda datur optimum quod potest in hoc mundo, et hoc est gracia gratum faciens. hanc in presenti dat humilibus Iuxta illud Jacobi 4<sup>o</sup> Deus superbis resistit humilibus dat gratiam

Pro despecta contemptibilitate dabit optimum quod potest dare in futuro Iudicio

braknie i tak miłują ubóstwo, by nie cierpieli żadnej biedy, ci gdyby byli prawdziwie ubodzy, nie byłiby w niedostatku smutni.”

Którzy jednak do tego stopnia dochodzą, są prawdziwie ubodzy duchem i słusznie błogosławieni się nazywają, ponieważ są szybcy do pójścia za Chrystusem, szczupli do wejścia do raju, i są bogaci do zakupu królestwa niebios.

Pierwsze z nich, że są szybcy, widać z Mateusza 19,27: *Oto my opuściliśmy wszystko, i poszliśmy za tobą.*

Drugie, że są szczupli, widać z Łukasza 17 i Mateusza 19, gdzie mówi się, iż łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego. Jeżeli więc bogaci są tak grubi, pozostaje, że ubodzy są szczupli do wejścia.

Trzecie, że są bogaci do zakupu Królestwa Niebios, które wystawione jest za cenę ubóstwa, wynika z Mateusza 19,29, gdzie jest powiedziane: *Wszelki, który by opuścił dom albo pole, ojca, albo matkę, i stokroć tyle weźmie i życie wieczne otrzyma. x stokroć tyle weźmie w tym wieku, jak powiedziane jest Mk 10,30, to jest weźmie łaskę, jednak taką na tym świecie, która stokroć lepsza jest niż to, co się opuszcza x*

Z powyższego wynika, że ubóstwo ducha zawiera troje, mianowicie: niedostatek rzeczy, zlekceważoną wżgardę i głęboką pokorę, za których troje tak wielkie dobra otrzyma, jakie kiedykolwiek mogą być w niebie i na ziemi.

Bo za głęboką pokorę daje się to, co można najlepszego na tym świecie, a jest to łaska czyniąca (Bogu) miłym, tę obecnie daje ludziom zgodnie z owym Jk 4,6: *Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje.*

Za zlekceważoną wżgardę da co może dać najlepszego na przyszłym sądzie, mia-

scilicet iudiciariam potestatem Mathei 19 Amen dico vobis qui reliquistis omnia et secuti estis me sedebitis super sedes iudicantes 12 tribus israel

Pro rerum autem defectibilitate dabitur optimum quod potest dari in celo In quo dabitur pauperibus regnum celorum non parcialiter, sed totum Ideo dicitur Mt 5<sup>o</sup> Beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum celorum

Secunda beatitudo que bene sequitur paupertatem spiritus, quia qui pauper est multis lacessitur iniurijs, et per impacientiam aut [164v] murmuracionem deveniret paupertas sibi modicum prodesset Ideo vt sit custodita additur mititas pro beatitudine secunda.

Et dicitur sic Mititas est modesti animi tranquillitas que nulla rerum occurrencium tribulacione turbatur, nec aliqua amaritudine animi vincitur Vnde mitis tria specialiter habet in se secundum glosam Mt 5<sup>o</sup>. nam mitis est quem mentis amaritudo non afficit Secundo quem rancor uel ira non deicit, sed omnia equanimiter tollerat 3o qui non irritat neque irritatur, nec nocet neque nocere cogitat.

Nota quod ad hanc beatitudinem gradatim ascenditur

In primo gradu homo quandoque per iram turbatur. amaritatur. inquietatur ualde et appetit vehementer se vindicare, sed homo ex ratione excessum ire refrenante. resistit sibi refrenando passiones ire per virtutem mansuetudinis, et non vindicat se dimittens inferre penam grauem, ad quam inclinatur vehementer per ire passionem. Et hec scilicet refrenacio fit per clementiam que est penarum exteriorum dimittitua vt dicit sanctus Thomas in secunda secunde. Questione. 151

nowicie władzę sądowniczą. Mt 19,28: *Zaprawdę powiadam wam, którzy opuściliście wszystko i poszliście za mną... będziecie siedzieć na stolicach, sądząc dwanaście pokoleń izraelskich.*

Za niedostatek zaś rzeczy dane będzie najlepsze, co może być dane w niebie. Ponieważ dane będzie ubogim królestwo niebios nie po części, lecz całe. Dlatego powiedziano Mt 5,3: *Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem ich jest królestwo niebieskie.*

**D**rugie błogosławieństwo, które słusznie idzie za ubóstwem ducha, bo kto jest ubogi, nękanym jest wielu krzywdami, a przez niecierpliwość albo narzekanie doszłoby, że ubóstwo mało by mu pomagało, stąd, by było bronione, dodano cichość, jako błogosławieństwo drugie.

A mówi się tak: Cichość jest rozważnej duszy pokojem, którego żadna udręka napotkanych spraw nie burzy ani żadna gorczyz ducha nie zwycięża. Stąd cichy ma w sobie szczególnie troje, według glosy do Mt 5,4. Bo cichy jest, kogo nie dotyka gorczyz ducha. Po drugie: kogo zawziętość i gniew nie obala, lecz wszystko równo znosi. Po trzecie: kto nie gniewa i nie gniewa się, nie szkodzi i nie myśli szkodzić.

Zapisz, że stopniowo do tego błogosławieństwa się dochodzi.

Na pierwszym stopniu człowiek czasem jest wzburzony gniewem, rozgoryczony, bardzo niespokojny i porywczy chce się pomścić; lecz człowiek kielznający rozumem wybuch gniewu, sprzeciwia się sobie, kielznając namiętność gniewu i nie mści się, darując zadanie ciężkiej kary, do której bardzo namiętność gniewu go skłania. A to okielzanie dokonuje się przez łagodność, która odpuszcza kary zewnętrzne, jak mówi święty Tomasz w II-II, zagadnieniu 151.

In secundum gradum homo ascendit. quando in magnis tribulacionibus ex habitu consuetudinis per multa virtutum opera acquisito modicum turbatur. et inquietatur. et solum appetit vindictam secundum rectam rationem et talis appetitus vindicte dicitur ira per zelum de qua gregorius 1<sup>o</sup> libro moralium dicit Cauendum summo opere est ne ira que in sinum virtutis assumitur menti dominetur, ne quasi domina preeat, sed velut ancilla ad obsequium parata a rationis tergo nunquam recedat Hec ira per zelum, si turbat oculum rationis rectitudinem non tollit De hoc bene dicit Sanctus thomas secunda secunde. questione 158 articulo primo

In hijs duobus gradibus adhuc non est mititas secunda beatitudo, sed est in alciori gradu scilicet 3o In quo homo nulla amaritudine afficitur neque aliqua impaciencia uel ira vincitur nec animus eius deordinatur quando vexatur. tribulatur. seu molestatur, non omnino irritat neque irritatur. non nocet neque nocere cogitat Est tractabilis bonis efficiens et malo cedens suscipit dura sed molliter sicut cussinus Et igitur animus mitis suauiter requiescit Ecclesiastici 14 felix qui non habuit animi sui tristitiam supple ex aduersis, nam omnia aduersa omnino tranquilla suscipit. Paratus est circa irascibiles passiones sic quod non deordinatur aput se ad iniurias proprias sibi illatas, et ad has mansuete respondet uel tacet et discrete, Ad iniurias autem et irreuerencias dei habet selum iusticie et iram per zelum secundum illud psalmi iiii Irascemini et nolite peccare Exodus xi

qui dyabolum eum temptantem in gula et superbia non percussit nec maledixit, sed mansuete [165] Respondit, Scriptum est non in solo pane vivit homo etc Enim vero dixit dyabolus hec omnia dabo tibi si cadens adoraueris me, hunc dominus ihesus christus, Ferre non voluit, quia in misericordia

Na drugi stopień wstępuje człowiek, kiedy w wielkich udrękach ze sprawności zwyczaju, nabytego przez czyny wielu cnót, lekko się trapi i niepokoi i pomsty pragnie tylko zgodnie z prawym rozumem, a takie pragnienie pomsty zwie się gniewem z żarliwości, o którym Grzegorz w pierwszej księdze *Moralium* mówi: Jak najbardziej strzec się trzeba, by gniew przyjęty do łona cnoty nie opanował ducha, by jak pani nie przewodniczył, lecz jak służąca do uległości gotowa nie odstępował nigdy zza pleców rozumu. Gniew ten z żarliwości, chociaż mąci oko, prawości rozumu nie usuwa. Dobrze o nim mówi Święty Tomasz II-II, zagadnienie 158, artykuł 1.

Cichość na tych dwu stopniach jeszcze błogosławieństwem drugim nie jest, lecz jest na wyższym, czyli trzecim stopniu. Na nim człowiek nie doznaje żadnej goryczy, ani jakaś niecierpliwość lub gniew nim nie włada, ani duch jego kiedy jest kuszony nie mąci się, nie smuci czy dręczy, w ogóle nie gniewa i nie gniewa się, nie szkodzi i nie myśli szkodzić. Jest łagodny, dobro czyni, złu ustępuje, przyjmuje ciosy lecz miękko jak poduszka. A więc wzniosły cichy słodko spoczywa. Syr 14,2: *Szczęśliwy człowiek, który nie miał smutku w umyśle swoim*, dodaj: od przeciwników, bo wszystkie przeciwności odbiera zgola spokojne. Przygotowany jest co do popędów gniewnych tak, że nie miesza się w sobie na własne zadane mu krzywdy i łagodnie na nie odpowiada, lub milczy osobno. Na krzywdy zaś i zniewagi Boga ma zapal sprawiedliwości i gniew przez żarliwość, zgodnie z tym Ps 4,5: *Gniewajcie się, a nie grzeszcie*. Wj 11,9.

On diabła kuszącego go do obżarstwa i pychy nie uderzył i nie przeklął, lecz łagodnie odrzekł: Napisane jest: *Nie samym chlebem żyje człowiek* itd. (Mt 4,4). Gdyż diabeł powiedział: *To wszystko dam tobie, jeśli upadłszy oddasz mi pokłon* (Mt 4,9). Pan Jezus nie chciał by on zginął, w miło-

dei erat transferre diuinum honorem ad dyabolum. Et immo quasi iratus, uel zelo diuino concitatus dixit, vade sathanas Scriptum est dominum deum tuum adorabis et illi soli etc.

Nota omnia que miti inferuntur uel inseruntur ei a deo et talia sustinet sine murmuracione. uel ab homine et talia sustinet sine mali retribucione, quia non reddit malum pro malo, sed bonum pro malo, vel inferuntur a dyabolo et talia sustinet sine consensu, non enim eis suggestionibus acquiescit, neque eum maledixit Ro 12 Noli uinci a malo sed uince in bono malum.

Mitis habet premium suum quia possidet terram, scilicet quam terit quam gerit et quam querit. Hoc est terram mundi, terram corporis sui, et terram paradisi

De prima terra Ecclesiastici 10 Sedes dudum superborum destruxit et sedere pro eis mites fecit psalmus Mansueti autem hereditabunt terram,

De 2a terra scilicet corporis sui luce 22 In paciencia uestra possidebitis animas uestras,

De 3<sup>a</sup>, terra psalmus porcio mea sit in terra uiuentium.

De tertia beatitudine etc

sierdziu Bożym było przenieść chwałę Bożą nad diabła. A stąd, jakby zagniewany, albo żarliwością Bożą pobudzony rzekł: Idź precz szatanie! Albowiem napisane jest: *Panu Bogu twemu kłaniać się będziesz i jemu samemu* itd. (Mt 4,10).

Zapisz, że wszystko, co zadane jest ci chemu, albo wsiane jest mu przez Boga, i znosi to bez szemrania; albo przez człowieka, i znosi to bez oddawania złem, bo nie oddaje zła za zło, lecz dobro za zło; albo wsiane jest przez diabła, i znosi to bez zgody, bo nie przystaje na jego podszepty, ale go nie przeklina. Rz 12,21: *Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj.*

Cichy ma swoją nagrodę, gdyż posiada ziemię, którą mianowicie depta, którą nosi i której szuka. To jest ziemię świata, ziemię swego ciała i ziemię raję.

O pierwszej ziemi Syr 10,17: *Stolice książąt pysznych wyrwał Bóg, a na ich miejsce pokornych posadził.* Ps 36,11: *Ale cisi odziedziczą ziemię.*

O drugiej ziemi, czyli swojego ciała, Łk 21,19: *W cierpliwości waszej, posiadzicie dusze wasze.*

O trzeciej ziemi Ps 141,6: *Cząstką moją w ziemi żyjących.*

O trzecim błogosławieństwie itd.

**T**ercia beatitudo est luctus. Qui describitur. luctus est dolor uehementer dolendi de malo quod accidit, uel de bono quod deficit Et ponitur 3<sup>o</sup> loco, quia terrene rei concupiscencia difficulter a corde ad plenum expellitur et mansuetudinis tranquillitas sepe corrumpitur Ideo luctus est unciariorum ut aqua lacrimarum terrenitas. perfecte expellatur et cordis tranquillitas integra conseruetur

Ad beatitudinem etiam tribus ascenditur gradibus nam aliqui lugent ex uera contritione, alij ex compassione, Tercij ex deuocione

**T**rzecim błogosławieństwem jest płacz. Opisuje się go: Płacz jest boleścią porwczego bólu ze zła, które przyszło albo dobra, którego zabrakło. I jest na trzecim miejscu, bo żądzę ziemskiej rzeczy trudno całkiem z serca wygnać, a pokój łagodności często się psuje. Dlatego płacz jest łązebny, by wodą łez ziemskość doskonale została wygnana, a pokój serca w pełni zachowany.

Do błogosławieństwa również wstępuje się po trzech stopniach, bo niektórzy płaczą z prawdziwej skruchy, inni ze współczucia, trzeci z pobożności.

Primum est necessitatis, nam ad omnem hominem pertinet. vt deploret peccata sua per veram penitencie contricionem, quia debet de omnibus peccatis dolere, et ab omnibus peccatis presentibus cessare, et firmiter proponere ab omnibus futuris abstinere psalmus quasi lugens et contristatus sic humiliabar, huius causam habet multiplicem Primo quia in multis offendit secundo quia diu in peccatis iacuit tercio quia multa bona neglexit

Secundum est profectionis, homo siquidem proficiens debet eciam de alieno malo dolere Immo dicit Crisostomus super Matthaicum beatus qui luget propria peccata. beacior qui luget aliena iam propria ad lugendum non habens. Hinc legitur de samuele propheta luxisse regis saul peccata 1 Regum 9. vsquequo tu luges saul cum ego proiecerim

Tercium est coseruacionis et perfectionis et huius beatitudinis principium eorum qui de dimissione suorum peccatorum iam aliquid testacionum acceperunt, et per spem venie consolati sunt, Et quia ipsi non solum horrent mala committere, sed eciam ab alienis malis cruciantur eo quod illi suam negligunt salutem, et diuinam offendunt maiestatem Ideo deus eis internam hic consolacionem. post luctum huiusmodi et cruciatum qua consolacione accepta. quia spiritus eorum primicias eterne felicitatis degustauit ab hoc omne quod in presenti est fastidit cupiens [165v] ex amore dissolui et esse cum christo. et quia mors differtur luget ex deuocione. dicens tum psalmi. heu mihi quia incolatus meus prolongatus est Tales hic consolantur per gratiam. et in futuro per gloriam Johannis .16. plorabitis et flebitis vos mundus autem gaudebit sed tristitia vestra vertetur in gaudium Et ysaie vltimo Ego consolabor vos et in ierusalem consolabimini videbitis et gaudebit cor vestrum

Pierwszy jest konieczności, bo dotyczy każdego człowieka, by opłakiwał grzechy swoje przez prawdziwą skruchę pokuty, gdyż winien boleć za wszystkie grzechy, i odstąpić od wszystkich obecnych grzechów, i mocno postanowić, wstrzymać się od wszystkich przyszłych. Ps 34,14: *Jak żałujący i smucący się, tak się korzyłem.* Mnogi ma tego powód: pierwsze, bo w wielu zgrzeszył; drugie, bo długo w grzechach leżał; trzecie, bo wiele dobrego zaniedbał.

Drugi jest postępu, bo człowiek postępujący winien także boleć nad złem innego. Dlatego o Mateuszu (5,5) mówi Złotousty: *Błogosławiony, kto opłakuje własne grzechy*; błogosławięnszy kto opłakuje cudze, nie mając swoich do oplakania. Stąd czyta się o Samuelu proroku, że opłakiwał grzechy króla Saula, 1 Krl 16,1 *Pókiż płaczesz Saula, gdym go ja odrzucił.*

Trzeci jest zachowania i doskonałości, a błogosławieństwa tego początkiem u tych, którzy o odpuszczeniu swych grzechów już trochę świadectw otrzymali i przez nadzieję przebaczenia pocieszeni są. A ponieważ oni nie tylko boją się popełniać zło, lecz także przez zło cudze są dręczeni, bo oni zaniedbują swoje zbawienie i obrażają Wysokość Bożą, dlatego Bóg daje im tu pociechę wewnętrzną po tym płaczu i męce. Ponieważ duch ich przyjąwszy tę pociechę zakosztował pierwocin wiecznej szczęśliwości, odąd gardzi wszystkim, co jest obecnie, pragnąc [165v] z miłości być rozwiązanym i być z Chrystusem (Flp 1,23). A ponieważ śmierć odwleka się, płacze z pobożności, mówiąc wtedy Psalmu 119,5: *Biada mi, że się pielgrzymowanie moje przedłużyło.* Tacy pocieszani są tu przez łaskę a w przyszłości przez chwałę. J 16,20: *Wy będziecie płakać i narzekać, a świat się będzie weselił; ... ale smutek wasz w radość się zamieni.* Oraz z końca Izajasza (66,13): *Ja was pocieszać będę, i w Jeruzalem pocieszeni będziecie. Ujrzenie i rozweseli się serce wasze.*

Sic igitur primus gradus est necessitatis scilicet lugere pro proprijs peccatis. secundus est profectionis scilicet lugere pro peccatis alienis et incommodis anime, tertius est perfectionis

hij qui in primo gradu sunt consolantur per peccatorum indulgenciam. Secundi per iusticiam. Tercij per gloriam

Sequitur quarta beatitudo

Tak więc pierwszy stopień jest konieczności, mianowicie płakać za własne grzechy. Drugi jest postępu, mianowicie płakać za cudze grzechy i krzywdy duszy. Trzeci jest doskonałości.

Ci, którzy na pierwszym są, pocieszani są przez odpuszczenie grzechów. Drugi przez sprawiedliwość. Trzeci przez chwałę.

Następuje błogosławieństwo czwarte.

Quarta beatitudo est esuries iusticie et eius sitis, Et ponitur 4o loco. Quia qui mundana contempsit. et mores mansuetudine rexit, et, mala deplorans luxit. bene sentit in se propriam vacuitatem. Ideo querit reficere spiritum suum vt, sactietur per iusticiam Et quia in presenti non possumus habere perfectam iusticiam nec debemus vnquam estimare nos esse in iusticia esse. confirmatos ob hoc vehemens desiderium oritur obtinendi iusticiam. ob hoc vehemens desiderium est esuries iusticie. per quam omnia que possumus facimus et adhuc, esurire pro iusticia non cessamus.

Iusticia describitur sic: Iusticia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit.

Ad hanc beatitudinem eciam tribus ascenditur gradibus. In primo gradu est iusticia particularis. In 2o iusticia generalis sev legalis In tercio vero esuries iusticie.

Quoniam est sciendum quod iusticia diuiditur in iusticiam particularem et iusticiam generalem.

Nam iusticia simpliciter loquendo ordinat hominem ad alterum, et hoc potest esse dupliciter,

vno modo ordinat hominem ad alterum vt singulariter sev particulariter consideratum et ad bonum personale ius alterius vere est iusticia particularis.

Czwartym błogosławieństwem jest głód sprawiedliwości oraz jej pragnienie. I jest na czwartym miejscu, bo kto wzgardził światem i obyczaje pokierował łagodnością i oplakując zło żałował, dobrze czuje w sobie własną pustkę. Przeto pragnie orzeźwić ducha swego, by nasycił się sprawiedliwością. A ponieważ obecnie nie możemy mieć doskonałej sprawiedliwości, i nigdy nie powinniśmy sądzić, że jesteśmy w sprawiedliwości umocnieni, z tego rodzi się mocna żądza osiągnięcia sprawiedliwości i głód sprawiedliwości, przez który czynimy wszystko, co możemy, i nadal łaknąć sprawiedliwości nie przestajemy.

Sprawiedliwość tak się opisuje: Sprawiedliwość jest sprawnością, zgodnie z którą ktoś stałą i ciągłą wolą oddaje każdemu jego prawo.

Do tego też błogosławieństwa wstępuje się po trzech stopniach. Na pierwszym stopniu jest sprawiedliwość cząstkowa. Na drugim sprawiedliwość ogólna, czyli prawna. Na trzecim zaś głód sprawiedliwości.

Ponieważ należy wiedzieć, że sprawiedliwość dzieli się na cząstkową i ogólną.

Gdyż sprawiedliwość prosto mówiąc, odnosi człowieka do drugiego, a to może być dwojako:

Jednym sposobem człowieka odnosi do drugiego jako branego pojedynczo, czyli cząstkowo, i do dobra osobistego. Prawo drugiego prawdziwie jest sprawiedliwością cząstkową.

Alio modo ordinat hominem ad alterum in communi seu ad omne bonum secundum quod ille qui seruit vni persone de communitate, seruit cuilibet de communitate illa seu omnibus qui sunt sub illa communitate contenti quia quodlibet bonum partis alicuius communitatis. est ordinabile in bonum totius communitatis.

Et secundum hoc cuiuslibet virtutis bonum siue ordinantis hominem ad seipsum. siue ordinantis hominem ad aliquas alias personas particulares est referibile ad bonum commune. ad quod ordinat iusticia.

Et secundum hoc omnium virtutum actus possunt ad iusticiam pertinere secundum quod ordinat hominem ad bonum commune.

Et quantum ad hoc iusticia dicitur generalis virtus. Et quia ad legem pertinet ordinare ad bonum commune Inde est quod iusticia generalis que est quodammodo omnis virtus dicitur iusticia legalis quia ipsa concordat cum lege cuius est omnium virtutum actus ordinare in bonum commune

Dicitur ergo iusticia generalis virtus in quantum ordinat omnium virtutum actus ad bonum commune,

Hoc non est sensus suus sed caritas dicitur generalis virtus in quantum ordinat omnium virtutum actus ad bonum diuinum.

Hanc ergo iusticiam tam particularem quam generalem secundum quam homo est iustus [166] generaliter seu exercitia virtutum omnium hominem habere aliquam ad vehementem esuriam et sitim iusticie

Ideoque Non sufficit nobis velle iusticiam nisi iusticiam faciamus et esuriamus vt nunquam nos iustos credamus. sed semper nos esurire opera iusticie intelligamus

Drugim sposobem odnosi człowieka do drugiego w ogólności, czyli do wszelkiego dobra, zgodnie z czym ten, kto służy jednej osobie ze wspólnoty, służy każdej z tej wspólnoty, czyli wszystkim, którzy są zawarci w tej wspólnotcie, bo każde dobro jakiejś części wspólnoty może być odniesione do dobra całej wspólnoty.

A zgodnie z tym dobro każdej cnoty, czy odnoszącej człowieka do siebie samego, czy do jakichś innych poszczególnych osób, może odnosić się do dobra wspólnego, do którego odnosi sprawiedliwość.

I zgodnie z tym czyny wszelkich cnót mogą należeć do sprawiedliwości, na ile człowieka odnosi do wspólnego dobra.

I o tyle sprawiedliwość zwana jest cnotą ogólną. A ponieważ do prawa należy odnosić do dobra wspólnego, stąd jest, że ogólna sprawiedliwość, która w pewien sposób jest każdą cnotą, nazywa się sprawiedliwością prawną, bo ona zgadza się z prawem, do którego należy kierowanie czynów wszystkich cnót do wspólnego dobra.

Sprawiedliwość ogólna zwie się więc cnotą, o ile czyny wszystkich cnót odnosi do dobra wspólnego.

To nie jest jej znaczenie, lecz ogólną cnotą zwana jest miłość, o ile odnosi czyny wszystkich cnót do dobra Bożego.

Tę więc sprawiedliwość, tak cząstkową, jak ogólną, według której człowiek jest sprawiedliwy [166] ogólnie, czyli uprawianie wszystkich cnót, człowiek jakąś ma, ku wielkiemu łaknieniu i pragnieniu sprawiedliwości.

Przeto nie dość nam chcieć sprawiedliwości, jeśli nie będziemy sprawiedliwości czynić i łaknąć, byśmy nigdy nie wierzyli, że jesteśmy sprawiedliwi, lecz zawsze myśleli, że czynów sprawiedliwości łakniemy.

Beatus hac beatitudine debet tribuere cum esurie unicuique quod suum est tria deo et tria proximo, et tria sibi ipsi,

deo creatori honorem redemptori amorem, premiatori seruitutem laudem et gratiarum actionem

Proximo scilicet superiori equali et inferiori debet tribuere tria

Superiori obedienciam et reuerenciam equali concordiam, dando consilium et auxilium Consilium quo erudiatur ignorantia, auxilium quo iuuetur infirmitas humana

Inferiori beneficienciam per custodiam et disciplinam

Costodia indiget subditus ut caueat, peccatum. disciplina ut, malum non maneat impunitum

Homo sibi ipsi etiam tribuat tria. cordi suo. mundiciam, ori custodiam et corpori suo disciplinam.

Hec omnia cum bene fuerint acta ab homine dicat ipse seruus inutilis sum et esuriet vehementer probum agere et sancte viuere et non reputet vnquam consummationem iusticie se apprehendisse. quia quam diu homo uiuit potest proficere. et tendere ad alcioem perfeccionis gradum ne sit de errore Bachardorum qui dicunt aliquem posse ad tantum perfeccionis gradum pertingere quo obtento non valeat vlterius in presenti vita proficere, vt habetur. extravagantes de hereticis, ad nostrum in clementinis.

Porro huiusmodi esuries proficiendi unicuique quod suum est reddendi et multa iuste agendi etiam illa que non possumus nobis pro merito computat dominus deus benignissimus vnde prouerbiorum 10o dicitur desiderium suum iustis dabitur In hoc sensu Deuteronomij dicitur omnem locum quem calcauerit pes vester, vester erit, pes vester id est affectus seu desiderium, Et quia homo esuriens desiderat sacietatem habebit eam in gloria, psalmus. Saciabor

Błogosławiony tym błogosławieństwem winien oddać z łaknieniem każdemu co jego jest: troje Bogu i troje bliźniemu i troje sobie samemu.

Bogu Stwórcy cześć, Odkupicielowi miłość, Nagradzającemu służbę, chwałę i dziękczynienie.

Bliźniemu, a to wyższemu, równemu i niższemu, winien oddać troje:

Wyższemu posłuszeństwo i poważanie,

Równemu zgodę, dając radę i pomoc. Radę, która uczy niewiedzę; pomoc, która wspiera ludzką słabość.

Niższemu dobroczynność, przez opiekę i karność.

Poddany wymaga opieki, by strzegł się grzechu, karności, by zło nie pozostało bezkarne.

Człowiek sobie samemu także niech oddaje troje. Sercu swemu czystość, ustom straż, a ciału swemu karność.

Gdy to wszystko dobrze będzie zrobione przez człowieka, niech mówi: *Sluga nieużyteczny jestem* (Łk 17,10) i bardzo łaknie czynić dobro oraz żyć święcie, a nigdy nie myśli, że osiągnął doskonałość sprawiedliwości, bo jak długo żyje człowiek, może postępować i do wyższego stopnia doskonałości dążyć, by nie był z błędu Begardów, którzy mówią, że ktoś może dojść do tak wysokiego stopnia doskonałości, który zajmąwszy nie może dalej w tym życiu postępować, jak jest w ekstrawagantach *De haereticis, Ad nostrum* w Klementynach.

Nadto tego rodzaju łaknienie postępu, oddawania każdemu co jego jest i sprawiedliwie czynienia wielu, także tego, czego nie możemy, najmiłosierniejszy Pan Bóg liczy nam za zasługę, skąd Prz 10,24 mówi się: Sprawiedliwym dane będzie, czego pragną. W tym znaczeniu Pwt 11,24 powiedziano: *Wszelkie miejsce, na które stąpi noga wasza, wasze będzie. Noga wasza, to znaczy wola, czyli pragnienie. A ponieważ człowiek łaknący pragnie nasycenia, będzie*

cum apparuerit gloria ibi enim saciabuntur omnes potencie anime tribus dotibus et earum 4 dantibus.

*je miał w chwale. Ps 16,15: Nasycony będę, gdy się ukaże chwala.* Tam bowiem nasycone będą wszystkie władze duszy trzema darami i ich 4 dawkami.

Quinta beatitudo est misericordia que bene adiungitur iusticie quia iusticia sine misericordia tendit ad crudelitatem, et immo secundum glosam Mt 5, misericordia dicitur lumen iusticie

ecouerso misericordia eciam dirigitur per iusticiam, ne per nimiam misericordiam sev remissionem. correccionis mala crescant et maneant inpunita, ob hoc dicit gregorius libro pastorali In rectore sit iusticia pie seuiens et misericordia recte sev iuste consulens

miseridordia secundum augustinum libro 9 de ciuitate dei Est alie miserie in nostro corde compassio, qua vtique si possumus subuenire conpellimur, et proprie loquendo misericordia non est ad seipsum, sed ad alterum sicut iusticia nisi secundum quandam similitudinem vt ecclesiastici in 30 miserere anime tue placens deo.

Ad hanc beatitudinem eciam ascenditur per tres gradus.

In primo gradu est misericordia prout est virtus pollicita sev moralis, et ut sic nominat motum appetitus intellectiui regulatum secundum rationem qui motus factus est ex dolore de aliena secundum quod displicet alicui malum alterius,

Hic motus doloris ratione regulatus potest regulare motum doloris inferioris appetitus scilicet sensitiui ut non recedat a medio iusticie ex compassione Et ergo dicit augustinus [166v] libro 9. de ciuitate dei quod ille motus anime scilicet misericordia seruit rationi, qum ita prebetur miseracor-

Piątym błogosławieństwem jest miłosierdzie, które słusznie łączy się ze sprawiedliwością, ponieważ sprawiedliwość bez miłosierdzia zmierza do okrucieństwa, a także według glosy do Mt 5,7 miłosierdzie zwie się światłem sprawiedliwości.

Odwrotnie miłosierdzie jest też kierowane przez sprawiedliwość, by przez nadmierne miłosierdzie czyli zaniechanie skarcenia zło nie rosło i nie zostawało bezkarne, dlatego mówi Grzegorz w Liber pastoralis: W przełożonym niech będzie sprawiedliwość miłosiernie sroga oraz miłosierdzie słuszne czyli sprawiedliwie troskliwe.

Miłosierdzie według Augustyna księgi 9 *De ciuitate Dei*, jest cudzej nędzy współczuciem w naszym sercu, którym zaiste jeśli możemy, pomóc musimy i ściśle mówiąc miłosierdzie nie jest dla siebie samego, lecz dla innego jak sprawiedliwość, chyba że według jakiegoś podobieństwa, jak Syr 30,24: *Zmiluj się nad duszą swoją podobając się Bogu.*

Do tego błogosławieństwa także wstępuje się po trzech stopniach.

Na pierwszym stopniu jest miłosierdzie jako cnota obiecana, czyli moralna, i jako taka oznacza poruszenie pożądania umysłowego uporządkowane zgodnie z rozumem, które to poruszenie powstało z bólu nad innym, ponieważ komuś nie podoba się zło innego.

To poruszenie bólu, kierowane rozumem, może kierować ruchem bólu pożądania niższego, to jest zmysłowego, by nie odchodził od środka sprawiedliwości ze współczucia. A przeto Augustyn rzeczce [166v] w 9 księdze *De ciuitate Dei*, że to poruszenie duszy, mianowicie miłosier-

dia quod iusticia conseruetur. et hoc siue tunc cum indigenti tribuitur, siue cum ignoscitur penitenti.

Sicque per virtutem misericordie animus rectificatur circa compassionem seu circa dolorem de aliena miseria conceptum. quia virtus moralis consistit hoc, quod motus animi ratione reguntur unde deducit Sanctus thomas 2<sup>a</sup>-2, questione 30. articulo 3. Est autem misericordia effectus interior caritatis secundum quem subuenitur hijs omnibus qui in miseria sunt secundum posse et si non omnibus possumus, plus debemus propinquis et domesticis subuenire et cetera.

In secundo gradu est pietas prout est donum spiritus sancti. non prout est virtus.

Unde est sciendum quod pietas vulgo est virtus secundum quam homo patri et consanguineis ac patrie sue hominibus et amicis exhibet se beneuolum vt dicit Sanctus thomas 2-2, questione 101, articulo primo et tertio

Alio modo pietas est donum spiritus sancti secundum quem homo exhibet cultum deo ex filiali affectu et expedite subuenit omnibus hominibus in miseria constitutis pro loco et tempore iuxta suum posse.

Et est directa inter misericordiam et pietatem

Misericordia enim respicit conformitatem in natura. necessitatem in indigentia siue in misericordia

Sed pietas attendit in proximo ymaginem diuinam. et per hanc homo efficitur beneuolus cuiusque homini quoniam in se habet ymaginem dei et egreditur in compassionis actum prompte seu expedite et pro loco et tempore, ac pro negociacionis qualitate egreditur in beneficium

de hoc dono bene dicitur 2-2<sup>e</sup>, questione 121 per sanctum thomam. et per bonam

dzie, służy rozumowi, gdy miłosierdzie tak służy rozumowi, że zachowana jest sprawiedliwość, i to zarówno wtedy, gdy potrzebującemu się daje, czy gdy skruszonemu się przebacza.

I tak przez cnotę miłosierdzia duch się naprawia wokół współczucia doznanego nad cudzą biedą, ponieważ cnota moralna polega na tym, że poruszenie ducha kierowane jest rozumem, stąd wywodzi Święty Tomasz II-II, zagadnienie 30, artykuł 3: Jest zaś miłosierdzie wewnętrznym skutkiem miłości, zgodnie z którym pomaga się tym wszystkim, którzy są w biedzie według możliwości, a jeśli nie wszystkim możemy, więcej winniśmy bliskim i domownikom pomóc i tak dalej.

Na drugim stopniu jest *pietas*, jako dar Ducha Świętego, a nie jako cnota.

Stąd należy wiedzieć, że *pietas* pospolicie jest cnotą, zgodnie z którą człowiek ojcu i krewnym, ludziom ojczyzny swojej oraz przyjaciółom okazuje się dobrze życzący, jak mówi Święty Tomasz II-II, zagadnienie 101, artykuł 1 i 3.

Innym sposobem *pietas*, jest darem Ducha Świętego, zgodnie z którym człowiek oddaje cześć Bogu z synowskiego uczucia i sprawnie pomaga wszystkim ludziom będącym w biedzie, w miejscu i czasie, według swej możliwości.

I jest pośrednia między miłosierdziem a *pietas*.

Miłosierdzie bowiem zważa na zgodność w naturze, konieczność w potrzebie czyli w zmiłowaniu.

Lecz *pietas* zważa na obraz Boży w bliźnim, i przezeń człowiek staje się życzliwy każdemu człowiekowi, bo ma w sobie obraz Boga i prędko, czyli sprawnie, występuje w czynie współczucia, oraz w miejscu i czasie, i wedle jakości sprawy występuje w dobrodziejstwie.

O tym darze dobrze mówi Święty Tomasz: II-II, zagadnienie 121, oraz Bona-

venturam super 3<sup>o</sup> sententiarum distinctio-  
ne 35.

In tertio gradu est misericordia que est beatitudo in sua perfectione et excellencia. que secundum Remigium alterius defectum recipit sicut suum. ita dolet de alterius malo et de defectu sicut de suo, et dicitur misericors quasi habens cor miserum

Vnde misericordia in primo gradu cuilibet exhibet compassionis actum et beneficium pro loco et tempore, prout intelligit hoc ad virtutis conseruacionem pertinere, et esse de precepti necessitate et ergo bene facit amicis, non autem inimicis extra horam extreme necessitatis quia hoc ex precepto non tenetur, sed si viderit inimicum in extrema necessitate constitutum compateretur ei et succurreret, quia tunc tenetur ei beneficium subuencionis exhibere.

Vnde est sciendum quod tria tenemur in inimico sub precepto

primum dileccionem qua omnis homo est diligendus secundum augustinum libro de doctrina christiana et secundum hanc tenemur eos diligere ad eandem gratiam et gloriam, ad quam amicos et nos si possumus nos et amicos maiori et intensiore affectu ad illam diligere

Secundo in oracione quoniam debemus includere et non excludere se pro eis orare tenemur in communi oracione. Specialem tamen oracionem non tenemur pro eis extra tempus extreme necessitatis facere

Tercio quando inimici sunt in extrema necessitate constituti ratione famis frigoris aquarum vel ignis et cetera conamur eis corporaliter succurrere. si valemus eos sine periculo salutis nostre et vite nostre liberare

ventura o *Trzeciej Księdze Sentencji*, dys-  
tynkcji 35.

Na trzecim stopniu jest miłosierdzie, które stanowi szczęście w jego doskonałości i wzniosłości, które według Remigiusza brak drugiego odczuwa jak swój, tak boleje nad złem i brakiem drugiego, jak nad swoim, a miłosierny zwie się jakby mający serce żałosne.

Dlatego miłosierdzie na pierwszym stopniu każdemu okazuje akt współczucia i dobrodziejstwo według miejsca i czasu, jak pojmuje, że to należy do zachowania cnoty i jest konieczne z przykazania, a więc dobrze czyni przyjacielom, ale nie wrogom poza godziną skrajnej konieczności, gdyż to nie obowiązuje z przykazania, lecz gdyby ujrzało wroga w skrajnej konieczności będącego, temu by współczuło i przyszło z pomocą, bo wtedy obowiązane jest okazać mu dobrodziejstwo pomocy.

Stąd wiedzieć należy, iż troje obowiązani jesteśmy wobec nieprzyjaciela pod przykazaniem:

Po pierwsze miłość, którą każdy człowiek ma być kochany według Augustyna, księga *De doctrina Christiana*, i wedle niej obowiązani jesteśmy ich miłować dla tej samej łaski i chwały, dla której przyjaciół i nas, jeśli moglibyśmy nas i przyjaciół większym i mocniejszym uczuciem dla niej miłować.

Po drugie w modlitwie, gdyż winniśmy włączać, a nie wykluczać siebie. Obowiązani jesteśmy modlić się za nich w modlitwie wspólnej, szczególnej zaś modlitwy za nich odprawiać nie jesteśmy obowiązani, poza czasem skrajnej konieczności.

Po trzecie, kiedy nieprzyjaciele są postawieni w skrajnej konieczności z powodu głodu, mrozu, wód albo ognia itd., usiłujemy im pomóc cieleśnie, jeśli możemy ich uwolnić bez zagrożenia zbawienia naszego i życia naszego.

Et hec facit misericordia in primo gradu.

In secundo autem gradu exercet pietatem secundum consilium supererogacionem facit predicta tria et infra amiciciam non solum amicis sed etiam inimicis tam in tempore extreme necessitatis [167] quam extra Et hec est consilij secundum Sanctum thomam 2<sup>a</sup> 2<sup>e</sup>, questione 25 et 26.

In tercio vero gradu in quo est misericordia beatitudo, homo exponit prompte et expedite non solum corporalem substanciam et remittit iniuriam, et facit spiritualem et pro inimicis oracionem sed etiam paratus est ex pia compassione vitam suam morti exponere Etiam pro inimicorum salute vt possit christum dominum et sanctos martires perfecte imitari

Considerat siquidem non solum in amicis uel bene factoribus dum in peccatis sunt aut dum peccauerunt sed etiam inimicis ymaginem dei in homine denigrari sanguinem christi preciosissimum pro homine effusum. quasi pedibus conculcari et templum spiritus sancti pollui, sponsam christi prostitui, et totam beatitudinem homini possibilem pro vilissimis stercoribus contempni

Immo peccatorum miserie intime compaciens contemptum domini dei sui sustinere non valens et mortem animarum abhorrens paruipendit ex intima compassione substanciam suam corporalem expendere proximo et corpus seruituti ac morti pro animarum exponere salute. Ac per hoc beati hac beatitudine perfecte implent domini saluatoris consilium dicentis Mt 5, dico vobis diligite inimicos vestros. bene facite hijs qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumpniantibus vos vt sitis filij patris vestri qui in celis est.

Vbi dicit glosa: in tribus aduersatur nobis inimici, scilicet odio, verbis et cruciatu corporis. pro odio rependimus dileccio-

I to czyni miłosierdzie na pierwszym stopniu.

Na drugim zaś stopniu wykonuje życzliwość zgodnie z radą, nadobowiązkowo pełni wspomnianych troje i w ramach przyjaźni nie tylko przyjacielom, lecz i nieprzyjacielom, podczas skrajnej konieczności, [167] jak poza. I to jest radą wedle Świętego Tomasza II-II, zagadnienie 25 i 26.

Na trzecim zaś stopniu, na którym miłosierdzie jest szczęściem, człowiek wydaje prędko i sprawnie nie tylko materialne zasoby, odpuszcza krzywdę i spełnia duchową i za nieprzyjaciół modlitwę, lecz nawet gotów jest z życzliwego współczucia życie swoje wystawić na śmierć. Nawet za zbawienie nieprzyjaciół, by mógł Chrystusa Pana i świętych męczenników doskonale naśladować.

Uznaje bowiem, że nie tylko w przyjacielach, lub dobroczyńcach, gdy są w grzechach, albo gdy zgrzeszyli, lecz również w nieprzyjacielach, ciemniej obraz Boga, że droga krew Chrystusa za człowieka wylana jest jakby nogami deptana, świątynia Ducha Świętego zbezczeszczona, oblubienica Chrystusa zhańbiona, a cała szczęśliwość człowiekowi możliwa jak najlichszy gnój wzgardzona.

Nadto głęboko współczując nędzy grzeszników, nie mogąc znieść wzgardy Pana, Boga swego, i wzdrygając się przed śmiercią dusz, z głębokiego współczucia za nic ma wydać swe materialne zasoby bliźniemu, a ciało w niewolę i śmierć na zbawienie dusz. I przez to szczęśliwi tym błogosławieństwem doskonale wypełniają radę Pana i Zbawiciela, mówiącego Mt 5,44-45: *Powiadam wam, miłujcie nieprzyjacioly wasze, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści, a módlcie się za prześladowających i potwarzających was, abyście byli synami Ojca waszego, który jest w niebiesiech.*

Gdzie mówi glosa: w trojgu nam się przeciwstawiają nieprzyjaciele, mianowicie nienawiścią, słowami i mękami ciała.

nem, pro malis verbis oracionem, et pro cruciatu corporis beneficiorum exhibicionem. uel eciam vitam corporalem ad christum imitandum et hoc fit ex magna misericordia.

Qui in hijs et consimilibus nunc operibus misericordiam exhibet non exspectans donec fuerit rogatus, sed habens alterius defectum sicut suum, festinat indigenti ferre auxilium, etsi non habet tribuere substantiam corporalem exhibeat compassionem cordialem, ille est beatus et misericordiam consequetur psalmo testante qui ait Beatus qui intelligit super egenum et pauperem In die mala liberabit eum dominus

Za nienawiść odpłacamy miłością, za złe słowa modlitwą, a za mękę ciała świadczeniem dobrodziejstw albo nawet życiem cielesnym, dla naśladowania Chrystusa. I to dzieje się z wielkiego miłosierdzia.

Kto w tych i podobnych teraz czynach miłosierdzie świadczy, nie czekając aż będzie proszony, lecz mając brak drugiego za swój, spieszy nieść pomoc biednemu, choć nie może dać materialnego wsparcia, daje serdeczne współczucie, jest szczęśliwy i dostąpi miłosierdzia, jak świadczy Psalm mówiący: *Błogosławiony, który ma baczenie na potrzebującego i na ubogiego; w dzień zły wybawi go Pan* (Ps 40,2).

Sexta beatitudo est cordis mundicia satis bene sexto loco ponitur quia sexta diei factus est homo ad ymaginem dei et ut sit capax dei Et bene sequitur precedentes beatitudines, per quas pergrandus est oculus mentis ad videndum deum Qui non nisi a pergratissimis mentibus cernitur ut dicit Augustinus libro quinto de trinitate. Et ponitur libro primo distincione secunda Sententiarum ubi causa subditur, Mentis enim humane acies inualida in tam excellenti luce non figuratur nisi per iusticiam fidei emundetur

Ad hanc etiam per tres gradus fit ascensus

In primo est mundicia a culpa morali tam actuali quam originali

In secundo gradu est mundicia non solum ab omni culpa mortali, sed eciam ab omni gresso peccato veniali

In tercio est mundicia simpliciter et uniuersaliter ab omni culpa, tam veniali quam mortali et ibi est hec beatitudo

Szóstym błogosławieństwem jest czystość serca. Wystarczająco słusznie umieszczona na szóstym miejscu, bo szóstego dnia został uczyniony człowiek na obraz Boga i aby był pojemny Boga. I dobrze idzie po błogosławieństwach poprzednich, przez które bardzo wielkie jest oko ducha do widzenia Boga. On tylko przez bardzo miłe dusze jest poznawany, jak mówi Augustyn w piątej księdze *De Trinitate*. I jest w pierwszej księdze, dystynkcji drugiej *Sentencji*, gdzie podana jest przyczyna. Słaba bowiem bystrość umysłu ludzkiego nie tkwi w tak wybitnym świetle, jeśli przez sprawiedliwość wiary nie zostanie oczyszczona.

Na nią także wstęp jest po trzech stopniach.

Na pierwszym jest czystość od winy moralnej, zarówno uczynkowej, jak pierwotnej.

Na drugim stopniu jest czystość nie tylko od wszelkiej śmiertelnej winy, lecz także od wszelkiego popełnionego grzechu lekkiego.

Na trzecim jest czystość wprost i ogólnie od wszelkiej winy, tak powszedniej, jak śmiertelnej i tam jest to błogosławieństwo.

Primus gradus est principaliter necessitatis, secundus est prosecutionis et tercius est perfeccionis Quoniam cum paulo sibi nichil conscius est et cum Job non reprehendit eum cor suum.

Hic gradus habet in se latitudinem, nam aliqua est mundicia ab omni culpa, sed non a culpe sequela. Et alia est mundicia ab omni culpa et ab omni culpe sequela. Tercia est mundicia ab omni culpa et culpe sequela. et ab omni peccatorum [167v] occasio. hec sunt mundicie affectus

Intellectus eciam habet tres prima est quando intellectus aspectibus sensibilibus est purgatus, secunda quando purgatus est non solum a sensibilibus sed eciam a fanthasijs et fanthasticis ymaginacionibus Tercius est quando cum hijs purgatus est a philosophicis racionibus fidei repugnantibus; per primam mundiciam intellectus est purgatus, per secundam purgacior. per terciam vero purgatissimus.

Quando affectus et intellectus predictos haberent mundicias, tunc essent apti bene ad videndum deum hic per speculum et in enigmate post hanc vitam facie ad faciem in magna charitate

Septima beatitudo est pax sev pacificacio. Que ponitur septimo loco quia in sabbato septime etatis dabitur perfecta pax habentibus beatitudines iam premissas

Et dicuntur pacifici illi qui paci faciente reformande et conseruande, tam in se quam in alijs inuigilant sicut fuerit oportunum.

Hic eciam ascenditur tribus gradibus vnde in primo gradu sunt patientes sev quietati. In secundo pacati. et in tercio pacifici

In primo gradu est paciencia que homines quietatur vnde secundum augusti-

Pierwszy stopień jest głównie konieczności, drugi jest postępu, a trzeci jest doskonałości, ponieważ z Pawłem niczego sobie nie wyrzuca, a z Hiobem nie gani go serce.

Ten stopień ma w sobie szerokość, bo jest jakaś czystość od wszelkiej winy, lecz nie od następstwa winy. A inna jest czystość od wszelkiej winy i od wszelkiego następstwa winy. Trzecia jest czystość od wszelkiej winy i następstwa winy i od wszelkiej do grzechów [167v] sposobności. To są czystości dążenia.

Umysł też ma trzy. Pierwsza jest, kiedy umysł oczyszczony jest ze spojrzeń zmysłowych. Druga kiedy oczyszczony jest nie tylko ze zmysłowości, lecz także od wyobraźni i wyobraźniowych urojeń. Trzecia jest, kiedy wraz z nimi oczyszczony jest z filozoficznych rozumowań sprzeciwiających się wierze. Przez pierwszą czystość umysł jest czysty, przez drugą czystszy, przez trzecią zaś najczystszy.

Kiedy dążenie i umysł miałyby wspomniane czystości, wtedy byłyby dobrze zdadne do oglądania Boga, tu w zwierciadle i w zagadce, po tym życiu twarzą w twarz w wielkiej miłości.

Siódmym błogosławieństwem jest pokój, czyli uspokojenie. Jest ono na siódmym miejscu, ponieważ w sobotę siódmego okresu będzie doskonały pokój dla mających już błogosławieństwa powyższe.

A czyniącymi pokój nazywani są ci, którzy czuwają jak trzeba nad czynieniem, naprawą oraz zachowaniem pokoju, zarówno w sobie, jak w innych.

Tu także wstępuje się po trzech stopniach, dlatego na pierwszym stopniu są cierpliwi, czyli spokojni, na drugim uspokojeni, a na trzecim pokój czyniący.

Na pierwszym stopniu jest cierpliwość, która ludzi uspokaja, stąd według Augustyna,

num libro de paciencia est virtus qua mala equo animo tolleramus. et addit patientes proprie sunt qui mala malunt non comittendo ferre, quam non ferendo committere

Pacencia ergo est virtus qua bonum rationis conseruatur contra tristitiam. ne per tristitiam absorbeatur et succumbat De qua 2 ad corinthios 7 dicitur seculi tristitia mortem operatur glosa super Mt 21 pacencia est aliena mala equanimiter pati et contra eum qui irrogat mala non animi dolore morderi hec discripcio est paciencie perfecte

Nota in aduersis tria oriuntur. Primum est tristitia quam moderatur pacencia. Secundum est ira quam moderatur mansuetudo. Tercium est odium et hoc tollit caritas, et hec tria mala scilicet tollit caritas, et hec est secundus gradus quo ascenditur ad hanc beatitudinem. vera nempe beatitudo bene est dispositio aut gradus ad aliam beatitudinem. Nam precedentes beatitudines sunt aptaciones adsequentes.

In tercio gradu introducitur pax mentis vera descripcio pacis Que est mentis carnis sue dominantis. deo obedientis et in bono cum proximo et angelo concordantis ordinata tranquillitas pax sic scripta quadruplicem pacem includit et per hoc quadruplex bellum excludit

Includit nempe prius pacem inter carnem et spiritum, quam facit carnis ad spiritum subiectio. glosa Mt 5, pax a nobis incipit quia dum lex carnis repugnat legi mentis, non modo alteri, sed nec nobis possumus esse pacifici, sed postquam intus spiritus imperat vt totus homo spiritui seruit, tunc pax ad alios deriuatur ut pacem cum hominibus habeamus.

Secundo includit pacem inter deum et hominem et hanc facit iusticia ex parte nostra et sententia ex parte dei Ro. 5. pacem

księgi *De patientia*, jest cnotą, którą zło spokojnie znosimy. I dodaje: cierpliwymi właściwie są ci, którzy wolą zło znosić nie popełniając, niż popełniać nie znosząc.

Cierpliwość więc jest cnotą, która chroni dobro rozumu przed smutkiem, by przez smutek nie zostało wchłonięte i nie uległo. O niej w 2 Kor 7,10 powiedziano: Światowy smutek sprawuje śmierć. Glosa do Mt 21: Cierpliwością jest cudze zło spokojnie znosić i przeciw temu, kto wyrządza zło nie dręczyć się boleścią ducha. To jest opis doskonałej cierpliwości.

Zapamiętaj! W przeciwnościach troje się rodzi. Pierwszy jest smutek, który miarkuje cierpliwość. Drugi jest gniew, który miarkuje łagodność. Trzecia jest nienawiść, a usuwa ją miłość. I te trzy zła mianowicie znosi łagodność i ona jest drugim stopniem, po którym się wstępuje do tego błogosławieństwa. Bo prawdziwe błogosławieństwo słusznie jest przygotowaniem albo stopniem do innego błogosławieństwa. Gdyż błogosławieństwa poprzednie są przystosowaniem do następnych.

Na trzecim stopniu wprowadza się pokój ducha, prawdziwy opis pokoju, który jest ułożoną ciszą ducha panującego nad swym ciałem, posłusznego Bogu, i zgodnego w dobru z bliźnim oraz aniołem. Tak opisany pokój zawiera poczwórny pokój, a przez to wyklucza poczwórną wojnę.

Zawiera mianowicie najpierw pokój między ciałem i duchem, który czyni poddanie ciała duchowi. Glosa do Mt 5: Pokój zaczyna się od nas, bo gdy prawo ciała opiera się prawu ducha, nie możemy być pokojowi nie tylko dla drugiego, lecz i nie dla siebie. Lecz gdy wewnątrz rządzi duch, by cały człowiek duchowi służył, wtedy pokój na innych się rozciąga, byśmy mieli pokój z ludźmi.

Po drugie zawiera pokój między Bogiem a człowiekiem, i czyni go sprawiedliwość z naszej strony, a wyrok ze strony

habeamus ad deum psalmus misericordia et veritas obuiauerunt sibi iusticia et pax osculate sunt.

Tercio includit pacem inter hominem et proximum suum et hanc facit mititas Ro 12. Si fieri potest quantum ex nobis est cum omnibus hominibus pacem habentes.

Quarto includit pacem hominis cum angelo et hanc facit incarnatio filij dei, angeli enim sunt homini reconciliati, quando cognouerunt diuinam naturam humane coniunctam ysaie 62. Creauit fructum labiorum pacem, pacem ei quj longe [168] est. id est. homini Et pacem ei qui prope est. id est. angelo

Et vocat pacem. sertum laborum. Quia talis pax erat per prophetias predicationi. vel quia erat oracionibus impetrata Quj dicta bella cum carne, cum deo homine et angelo a se excludit. et pacem cum eis gerit.

Hic pacificus esse poterit, si paci faciende reformande et conseruande invigilauerit eciam si bellum contra sua aut aliorum vicia gerat Vnde glosa Mt 5. In presenti homo pacatus et si bellum gerat cum vicijs in nullo pacem abrumpit quam deus dedit vnde psalmus pax multa diligentibus legem tuam

Qui enim vere est pacificus. eciam beligerendo est pacificus vnde augustinus pacem debet habere voluntas bellum necessitas non pax queritur ut bellum incitetur. sed bellum geritur vt pax acquiratur. Esto ergo in bello pacificus ut eos quos expugnas ad pacis vtilitatem vincendo perducas

Dicuntur autem pacifici filij dei quia exercent officium, quod filius dei exercuit veniens in hunc mundum Ipse enim pacificauit per sanguinem crucis omnia que sunt in celo et in terra. colossenses 1 etc

Sequitur octauo.

Boga. Rz 5,1: *Miejmy pokój z Bogiem; Psalm 84,11: Miłosierdzie i prawda spotkały się z sobą, sprawiedliwość i pokój pocałowały się.*

Po trzecie zawiera pokój między człowiekiem a jego bliźnim i ten czyni łagodność, Rz 12,18: *Jeśli być może, o ile to od was zależy, pokój miejcie ze wszystkimi ludźmi.*

Po czwarte zawiera pokój człowieka z aniołem, a ten czyni wcielenie Syna Bożego, aniołowie bowiem zostali z człowiekiem pojednani, gdy poznali, że Boska natura z ludzką została połączona. Iz 57,19: *Stworzyłem owoc warg pokój, pokój temu, który daleko [168] jest (czyli człowiekowi) i który w pobliżu (czyli aniołowi).*

I nazywa pokój wieńcem warg. Ponieważ taki pokój był dla głoszenia prorocत्व albo ponieważ był modlitwami wyjednany. On wyklucza od siebie rzezone wojny z ciałem, z Bogiem, człowiekiem i aniołem i pokój z nimi utrzymuje.

Ten może być czyniącym pokój, jeśli czuwałby nad czynieniem, naprawą i zachowaniem pokoju, także jeśli prowadziłby wojnę ze swoimi albo cudzymi wadami. Stąd Glosa do Mt 5: Obecnie człowiek pokojowy chociażby prowadził wojnę z wadami, w niczym pokoju nie łamie, który Bóg dał. Stąd Ps 118,165: *Pokój wielki mają ci, którzy zakon twój miłują.*

Kto bowiem prawdziwie jest pokojowy, także wojując jest pokój czyniącym, stąd Augustyn: pokój powinna mieć wola, wojnę konieczność. Nie szuka się pokoju, by wywołać wojnę, lecz wojnę się prowadzi, by uzyskać pokój. Bądź więc na wojnie pokojowy, byś tych, których zwalczasz, doprowadził zwyciężając do korzystania z pokoju.

Pokój czyniący zwani są synami Bożymi, bo spełniają obowiązek, który spełnił Syn Boży przychodząc na ten świat. On bowiem obdarzył pokojem przez Krew Krzyża wszystko, co jest na niebie i na ziemi. Kol 1,16 itd.

Następuje ósme.

**O**ctava beatitudo est fortitudo que perficit hominem ut non solum patienter et equo animo sustineat mortem imminensem prout fit secundum virtutem moralem que est fortitudo et virtus cardinalis nec solum ut patienter cum gaudio et exultacione subeat pericula mortis prout sit secundum fortitudinem. in quantum est donum spiritus sancti Sed desiderat et optat habere oportunitatem, ut propter bonum virtutis et iusticie exponat morti vitam suam et vehementer dolet et tristatur quia non invenit oportunitatem habere eam vitam presentem in tedio et mortem in desiderio ut sit cum christo

Sicque in hac beatitudine sunt tres gradus sicut in qualibet precedente.

Primus est fortitudo prout est virtus cardinalis, Secundus est fortitudo prout est donum spiritus sancti Tercius est fortitudo ut est beatitudo

In primo homo patitur persecuciones et mortem patienter In secundo patienter et gaudenter Tercio, patienter gaudenter et desideranter.

Primum fit modo humano. propter honestatis et iusticie conseruacionem

Secundum fit modo superhumano propter perfectam sui ipsius abnegacionem, secundum fortitudinem. prout est donum spiritus sancti.

Tercium fit modo inhumano propter excellenter perfectam christi imitacionem et sui ipsius abnegacionem ac paruipensionem dum homo non solum tanto magis exultat quanto acerbiora tormenta sustinet, sed eciam preuie feruenter desiderat vt ignominiosa et horribilia paciatur supplicia

Hec omnia magister heynricus de gandauo. Quotlibeto quarto questione 23 declarans per hoc docet distinguere inter virtutes dona spiritus sancti et beatitudines

**O**smym błogosławieństwem jest męstwo, które doskonali człowieka, by nie tylko cierpliwie i spokojnym duchem znosił grożącą śmierć, tak jak dzieje się zgodnie z męstwem, które jest cnotą moralną i cnotą kardynalną. Nie tylko, by cierpliwie, z radością i uniesieniem, podjął niebezpieczeństwa śmierci, jak jest według męstwa na ile stanowi dar Ducha Świętego, lecz pragnął i życzył sobie mieć sposobność, by dla dobra cnoty i sprawiedliwości wydać śmierci swe życie i bardzo bolał oraz smucił się, bo nie znalazł sposobności, mieć to obecne życie we wzgardzie a śmierć w pragnieniu, by być z Chrystusem.

I tak w tym błogosławieństwie są trzy stopnie, jak w każdym poprzednim.

Pierwszym jest męstwo jako cnota kardynalna. Drugim jest męstwo jako dar Ducha Świętego. Trzecim jest męstwo jako błogosławieństwo.

Na pierwszym człowiek cierpi prześladowania i śmierć cierpliwie. Na drugim cierpliwie i radośnie. Na trzecim cierpliwie, radośnie i gorąco.

Pierwsze dokonuje się ludzkim sposobem, dla zachowania rzetelności i sprawiedliwości.

Drugie dokonuje się nadludzkim sposobem, dla doskonałego wyrzeczenia się siebie, zgodnie z męstwem jako darem Ducha Świętego.

Trzecie dokonuje się nieludzkim sposobem, dla wybitnie doskonałego naśladowania Chrystusa oraz wyrzeczenia się i wzgardy samego siebie, gdy człowiek nie tylko tym bardziej się cieszy im okrutniejszej męki znosi, lecz nawet uprzednio gorąco pragnie, by cierpiał haniebne i straszliwe męczarnie.

To wszystko Mistrz Henryk z Gandawy, wyjaśniając w *Quodlibetum* 4, zagadnienie 23, uczy przez to rozróżniać między cnotami, darami Ducha Świętego i błogo-

dicens Opus virtutis est, vt virtus est in quolibet genere virtutis Cum id agit homo vt homo et modo humano. Sed opus doni spiritus sancti vt donum est quando homo agit opus bonum alicuius virtutis ut homo modo superhumano. Opus vero id dicitur tunc beatitudinis ut beatitudo est quando id agit homo non ut homo sed ut iam deus quidem factus est et immo modo inhumano, tamquam non existens homo. nichil curans de carne hominis Et idcirco homo fatuus et insensatus reputatur ab hominibus carnalibus

Secundum quod dicunt de talibus Sapientie 5 Hij sunt quos aliquando habuimus in derisum et in similitudinem improprij, nos insensati vitam [168v] eorum estimabamus insaniam et finem illorum sine honore Ecce quomodo computati sunt inter filios dei

Bene ergo agentes secundum virtutes in quantum virtutes sunt, boni homines sunt ut homines secundum statum communem bonorum conuersantes

Bene autem agentes secundum dona in quantum sunt dona. boni homines sunt super ceteros homines tantum.

Bene vero agentes secundum beatitudines vt beatitudines sunt, tales homines boni non sunt ut homines simpliciter. nec sunt solum ut homines super ceteros homines vite perfeccione se erigentes sed ut dij.

ad quem statum inuitat nos deus secundum augustinum sermone primo super Ioannem. Exponens illud 1 corinthiorum 3. Nonne homines estis. dicit. Quid eos volebat facere audite quibus exproprabat. quod homines essent vltis noscere quid eos facere volebat audite prophetam Ego dixi dij estis ad hoc ergo vocat nos deus ne simus homines, sed simus super ceteros et dij participatione quidem, propter virtutis enim

slawieństwami. Mówi: Dzieło cnoty, mianowicie jako cnoty, jest w każdym rodzaju cnoty, gdy człowiek czyni to jako człowiek i ludzkim sposobem. Lecz dziełem daru Ducha Świętego jako daru, jest gdy człowiek wykonuje dobry czyn jakiejś cnoty, jako człowiek, sposobem nadludzkim. Wtedy zaś mówi się, że dzieło to jest błogosławieństwa jako błogosławieństwa, kiedy wykonuje je człowiek nie jako człowiek, lecz już jako Bóg zaiste uczyniony i dlatego sposobem nieludzkim, jakby nie będąc człowiekiem, nie troszcząc się o ciało ludzkie. I dlatego uważany jest przez ludzi cielesnych za człowieka głupiego i nierozumnego.

Zgodnie z tym, co o takich powiedziano Mdr 5,3-5: *Ci to są, którzy niegdyś byli nam pośmiewiskiem i uwłaczającym przysłowiem! My głupi mieliśmy ich życie za szaleństwo i za sromotny ich koniec. A oto jak policzeni są między synów Bożych.*

Dobrze więc czyniący według cnót, na ile są cnotami, są dobrymi ludźmi, jako ludzie postępujący według wspólnego stanu dobrych.

Dobrze zaś czyniący według darów, na ile są darami, są dobrymi ludźmi ponad pozostałych tylko ludzi.

A dobrze czyniący według błogosławieństw jako błosławieństw, tacy ludzie nie są dobrzy jak wprost ludzie. I nie tylko są jak ludzie wznoszący się życia doskonałością ponad innych ludzi, lecz jak bogowie.

Do tego stanu zaprasza nas Bóg według Augustyna *Sermo primus super Ioannem*. Wykładając owo 1 Kor 3,4: *Czy nie jesteście ludźmi? Rzecze: Co chciał, by oni czynili, słuchajcie komu wyrzucal, że są ludźmi. Chcacie wiedzieć co chciał, by czynili, słuchajcie Proroka: Jam rzekł: Bogami jesteście (Ps 81,6).* Do tego więc wzywa nas Bóg, byśmy nie byli ludźmi, lecz byli po-

excellenciam ex hominibus fiunt dij vt dicitur quarto ethicorum

Et ad hunc statum ascenditur per beatitudines hic utcumque notificatas. sicut enim homo per vicia inhumana redigitur in bestiam, et cadit infra se. ita per virtutes consummatas erigitur supra se, vt docet boetius libro quarto de consolacione philosophiae

Nota pro declaracione vltiore dictorum trium graduum et declaracione virtutum donorum et beatitudinum ponit magister haec verba super extra nam aliquis negligit carnem suam in desiderijs suis explendis modo humano. tali modo qui carnem suam exponit mortis periculo, vbi et quando et qualiter oportet prout est virtus moralis vt dicitur tercio ethicorum et hoc quidem facit cum dolore et tristitia quando sustinet aspera carnis vellet enim non adesse talia aspera, sed cum assunt quasi conditionaliter magis vult talia sustinere quam bonum virtutis amittere aut offendere. Vnde beatus augustinus 13 libro de trinitate. capite 7 loquens de tali forti dicit quamuis per fortitudinem sit paratus excipere et equo animo ferre quidquid aduersitatis acciderit, mawlt tamen ut non accidant

Huic concordat glosa super primo philippensium primo desiderium habens dissolui et esse cum christo dicens Sunt quidam homines imperfecti qui adhuc desiderant istam vitam, et cum venit dies mortis patienter tollerant eam luctantur aduersus se vt sequantur voluntatem Dei et adhibent pacienciam et fortitudinem ut equo animo moriantur

Sic multi pro fide cum dolore et anxietate morti se exposuerunt quj voluissent quod necessitas non adfuisset scilicet fidem derelinquere uel propter fidem et christum mortem subire

nad innych oraz bogami, zaiste przez uczestnictwo. Dla wybitnej bowiem cnoty z ludzi powstają bogowie, jak powiedziano w czwartej księdze *Ethicorum*.

I do tego stanu wstępuje się przez błogosławieństwa, tu jakoś opisane. Jak bowiem człowiek przez nieludzkie wady sprowadza się do dzikiego zwierzęcia i spada niżej siebie, tak przez spełnione cnoty wznosi się nad siebie, jak uczy Boecjusz w czwartej księdze *De consolacione Philosophiae*.

Zapamiętaj: dla dalszego wyjaśnienia rzeczonych trzech stopni oraz wyjaśnienia cnót, darów i błogosławieństw, Mistrz używa tych wyrazów: ponad, poza. Bo ktoś nie dba o ciało swe w spełnieniu jego pragnień ludzkim sposobem, w taki sposób, który jego ciało wystawia na groźbę śmierci, gdzie i kiedy, i jak trzeba, na ile jest cnotą moralną, jak mowa w trzeciej księdze *Ethicorum*, a czyni to mianowicie z bólem i smutkiem, gdy znosi okrucieństwa ciała, chciałby bowiem, by nie było takich okrucieństw, lecz gdy są, jakby warunkowo bardziej chce je znieść, niż stracić lub obrazić dobro cnoty. Stąd Święty Augustyn w 13 księdze *De Trinitate*, rozdziale 7, mówiąc o takim mężnym, powiada, że choć przez męstwo gotów jest przyjąć i spokojnie znieść, cokolwiek przeciwnego by się zdarzyło, woli jednak, by się nie zdarzyło.

Z tym zgadza się Glosa do 1 Flp 1,23: Pragnę być rozwiązany i być z Chrystusem, mówiąca: Są pewni ludzie niedoskonali, którzy jeszcze pragną tego życia, a gdy przychodzi dzień śmierci, cierpliwie ją znoszą, walczą ze sobą, by iść za wolą Boga i stosują cierpliwość oraz męstwo, by spokojnie umrzeć.

Tak wielu za wiarę z bólem i lękiem wydało się na śmierć, którzy woleliby, żeby konieczności nie było, mianowicie porzucić wiarę, albo za wiarę i Chrystusa śmierć wycierpieć.

Ideo aliqui quamdiu potuerunt latuerunt et aliqui in persecucione trepidauerunt vt in legenda sancti Sebastiani et in aliquibus sanctorum legendis alijs continetur

Et ergo modo humano habet homo spiritualis curam carnis non in desiderijs secundum virtutem etc Et hic est primus gradus

Secundus gradus est quando homo spiritualis modo superhumano carnem suam negligit in desiderijs explendis Qui ne iusticiam et bonum virtutis offendat modo superhumano carnem suam periculo mortis exponit cum gaudio et [169] exultacione secundum id luce sexto. Gaudete et exultate in illa die

Sicut multi sancti martires fecerunt. vnde sanctus laurencius in articulo mortis super craticulam positus legitur dixisse gaudio plane. quia hostia christi effidi merui

Et hoc fit secundum fortitudinem. prout est donum spiritus sancti

Sicut ergo fortis secundum virtutem fortitudinis exponit se mortis periculo patienter vbi. quando et quomodo oportet, actum hunc facit cum dolore et anxietate. Sic fortis secundum fortitudinem prout est donum se exponit mortis periculo vbi quando et quomodo oportet patienter non quidem cum dolore et anxietate sed cum gaudio et exultacione

Tercius gradus est quj correspondet beatitudinibus sicut primus virtutibus et secundus donis sancti spiritus et est quando homo spiritualis modo inhumano. in desiderijs explendis negligit carnem suam quj eidem inhumaniter valde velud azino vix necessaria in amictu et victu amministrat et omnibus miserijs eam exponit feruenter desiderans et optans quantum in se est vt si adveniat oportunitas quod eam propter bonum virtutis et iusticie morti exponat. et dolet et tristatur. quia talis oportunitas se

Dlatego niektórzy jak długo mogli kryli się, a niektórzy w prześladowaniu zachwiali się, jak w żywocie Świętego Sebastiana i w niektórych innych żywotach świętych jest zawarte.

A więc ludzkim sposobem ma człowiek duchowy troskę o ciało, nie w pragnieniach według cnoty itd. I to jest pierwszy stopień.

Drugi stopień jest, gdy człowiek duchowy nadludzkim sposobem nie dba o swoje ciało w spełnieniu pragnień. Który, by sprawiedliwości i dobra cnoty nie obraził, sposobem nadludzkim ciało swe wystawia na niebezpieczeństwo śmierci z radością i [169] uciechą, według tego Łk 6:23: *Weselcie się i radujcie dnia owego.*

Jak wielu świętych męczenników uczyniło, dlatego Święty Wawrzyniec w godzinie śmierci położony na kracie, czyta się, iż powiedział wyraźnie z radością, że zasłużył stać się żertwą Chrystusa.

I to dzieje się według męstwa, jako daru Ducha Świętego.

Jak więc dzielny zgodnie z cnotą męstwa cierpliwie wystawia się na niebezpieczeństwo śmierci, gdzie, kiedy i jak trzeba, dokonuje tego czynu z bólem i lękiem, tak dzielny zgodnie z męstwem jako darem wystawia się cierpliwie na niebezpieczeństwo śmierci, gdzie, kiedy i jak trzeba, i to nie z bólem i lękiem, lecz z radością i we-selem.

Trzecim stopniem jest ten, który odpowiada błogosławieństwom, jak pierwszy cnotom, a drugi darom Ducha Świętego i jest gdy człowiek duchowy sposobem nie-ludzkim w spełnianiu pragnień gardzi ciałem swoim. On mu bardzo nie-ludzko, jak osłu, ledwie to, co konieczne w ubiorze i pożywieniu dostarcza i na wszystkie biedy je wystawia, gorąco pragnąc i życząc, na ile jest w jego mocy, by, gdy nadejdzie sposobność, wystawić je na śmierć dla dobra cnoty i sprawiedliwości, a boleje i smuci

non offert. aut tardat aduenire. habens vitam presentem in tedio et mortem in desiderio propter desiderium vite future Attendens illud Johannis 12: Qui odit animam suam in hoc mundo in vitam eternam custodit eam vnde glosa super primo Philippenisium primo. Cupio dissolui et esse cum christo. dicit Qui desiderat sicut apostolus dissolui et esse cum christo. non patienter moritur. sed patienter viuit. et delectabilius moritur quam viuit, vide apostolum hic non amare vitam, sed tollerare tedium illi erat manere in carne, vnde passioni appropinquans vehementer exultabat et gloriabatur.

Et hoc facit fortis secundum fortitudinem. que est beatitudo

Sic beata agatha letanter et glorianter ibat ad carcerem quasi ad epulas invitata.

Sic beatus andreas cum peruenisset ad locum. vbi sibi crux parata erat legitur dixisse Salue crux que in corpore christi dedicata es antequam ascenderet te dominus. timorem terrorem habuisti. modo amorem celestem optinens, pro uoto susciperis securus ergo et gaudens venio ad te ita ut et tu exultans suscipias me etc O bona crux diu desiderata sollicite amata et sine intermissione quesita. et animo iam concupiscenti preparata amator enim tuus semper fui et desiderauis amplecti te etc

Beatificantur ergo qui persecutionem paciuntur propter iusticiam 1 Petri 3 nemo unquam paciatur ut maledicens aut quasi homicida. aut fur sed si quid paciuntur propter iusticiam beati. quia causa facit plus martirem quam precausa. sed vtrumque requiratur.

Beati ergo qui paciuntur et propter iusticiam annunciandam ut Jeremias et ysaias propagandam vt Johannes baptista conseruandam. vt sanctus thomas cantuariensis

się, ponieważ taka sposobność się nie zdarza albo przyjdzie opóźnia, mając życie obecne we wzgardzie a śmierć w pragnieniu, z powodu pragnienia przyszłego życia, bacząc na owo J 12,25: *Kto nienawidzi duszy swojej na tym świecie, na życie wieczne zachowa ją*, skąd glosa do 1 Flp 1,23: *Pragnę być rozwiązany i być z Chrystusem*, mówi: Kto pragnie jak Apostoł być rozwiązany i być z Chrystusem, nie umiera cierpliwie, lecz żyje cierpliwie i przyjemniej umiera niż żył. Patrz na Apostoła, on nie kocha życia, lecz znosi je. Przykro mu było pozostawać w ciele, stąd zbliżając się do męki, bardzo weselił się i chlubił.

I to czyni dzielny według męstwa, które jest błogosławieństwem.

Tak Święta Agata radośnie i chwalebnie szła do więzienia jak zaproszona na biesiadę.

Tak Święty Andrzej, gdy przyszedł na miejsce, gdzie mu był przygotowany krzyż, czyta się, iż rzekł: Witaj krzyżu, który w ciele Chrystusa jesteś poświęcony. Nim wstąpił na ciebie Pan, miałeś lęk i strach, teraz mając niebiańską miłość za ślub jesteś obierany. Ja spokojny i radosny przychodzę do ciebie, a ty weseląc się przyjmij mnie itd. O dobry krzyżu, długo upragniony, gorliwie ukochany i bez przerwy szukany, a duchowi już pragnącemu przygotowany, bo twoim miłośnikiem zawsze byłem i pragnąłem cię objąć itd.

Błogosławieni więc są, którzy prześladowanie cierpią dla sprawiedliwości (1 P 3,14). Niech nikt nie cierpi jako złorzeczący, albo zabójca, albo złodziej, lecz jeśli coś cierpią dla sprawiedliwości, błogosławieni, bo przyczyna bardziej czyni męczennikiem niż powód, lecz oboje są potrzebni.

Bogosławieni więc, którzy cierpią z powodu głoszenia sprawiedliwości, jak Jeremiasz i Izajasz, krzewienia jak Jan

defendendam vt. machabei etc. Et euolant in celum.

Ideo dicitur Mt 5. Quoniam ipsorum est regnum celorum

Et nota quod hec beatitudo debet referri secundum aliquos ad omnes beatitudines precedentes scilicet Beati pauperes spiritu si persecucionem paciuntur propter iusticiam

Chrzcziciel, zachowania jak święty Tomasz Kantuaryjski, obrony jak Machabeusze itd. I ulatują do nieba.

Dlatego Mt 5,10 mówi się, że ich jest królestwo niebieskie.

I zapamiętaj, że to błogosławieństwo według niektórych winno być odniesione do wszystkich błogosławieństw, mianowicie: *Błogosławieni ubodzy w duchu* (Mt 5,3), jeśli cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości (Mt 5,10).

### Sufficiencia

Beati mites si paciuntur persecucionem propter iusticiam beatitudinum fruuntur secundum bonam venturam Ex integritate perfeccionis et ex dispositionibus ad perfeccionem primo igitur ad integritatem [169v] perfeccionis necessario requiritur perfectus recessus a malo, perfectus progressus in bono et perfectus status in optimo.

Quia vero malum aut procedit ex timore superbie. aut rancore malicie, aut ex langwore concupiscencie. Ideo ad perfecte elongandum ab hoc genere triplicis mali, tres sunt necessarie beatitudines, scilicet paupertas spiritus elongans a malo timoris Mititas elongans a malo rancoris, et luctus elongans a malo libidinis et langworis concupiscibilis.

Quia vero processus presens in bono attenditur secundum diuinam mutacionem. et quia uniuerse vie domini sunt misericordia et veritas. Hinc est quod duplex est beatitudo secundum has duas vias. scilicet esuries siue zelus iusticie et affectus misericordie.

Quoniam autem status in optimo est uel per limpidam cognicionem uel per tranquillam affectionem uel fruitam in aduersis pacacionem. Hinc est quod sunt tres vltime beatitudines scilicet mundicia cordis. ad deum videndum. et pax mentis ad perfecte fruendum et fortitudo animi equi-

### Użytek.

Błogosławieni cisi (Mt 5,4), jeśli cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości (Mt 5,10). Cieszą się błogosławieństwami według Bonawentury z pełni doskonałości i z przygotowań do doskonałości. Po pierwsze więc, do pełni [169v] doskonałości konieczne jest doskonałe odstąpienie od zła, doskonały postęp w dobru i doskonałe trwanie w najlepszym.

Ponieważ zaś zło albo pochodzi z lęku pychy, albo goryczy zdrady, albo z choroby żądz, dlatego do doskonałego oddalenia się od tego trojakiego zła, konieczne są trzy błogosławieństwa, mianowicie ubóstwo ducha oddalające od zła lęku, cichość oddalająca od zła goryczy oraz płacz oddalający od zła lubieżności i choroby chciwej.

Ponieważ zaś obecny postęp w dobru uznawany jest według Bożej zmiany i ponieważ wszystkie drogi Pańskie są miłosierdziem i prawdą, wynika stąd, że dwojaka jest szczęśliwość, zgodnie z tymi dwiema drogami, mianowicie głód, czyli żarliwość sprawiedliwości oraz wola miłosierdzia.

Ponieważ zaś trwanie w najlepszym jest albo przez jasne poznanie, albo przez spokojną wolę, albo ukojenie doznane w przeciwnościach, stąd wynika, iż trzy są ostateczne szczęśliwości, to znaczy: czystość serca do oglądania Boga; pokój umysłu do doskonałego rozkoszowania się;

animis ymmo immobilis a pace ad gaudenter ac desideranter. quecumque aduersa sustinendum.

Secundo si attendantur preamble dispositiones ad beatitudines adhuc erunt octo beatitudines etiam 8. que ad ipsas disponunt quorum septem sunt septem dona spiritus sancti et octaua dispositio surgit ex omnibus simul

Primum ergo spiritus sancti sonum scilicet timor facit recedere a malo. et ab occasione mali Et quia radix omnium malorum est cupiditas Ideo timor disponit. ad paupertatem spiritus in qua sit iugiter humiliatas cum paupertate. vt sic elongetur vir perfectus a fonte omnis culpe scilicet a superbia et cupiditate.

Hinc est quod paupertas spiritus est fundamentum tocius perfeccionis euangelice vnde primo omnium hoc fundamentum sternere inquirunt ad culmen perfeccionis venire secundum illud euangelicum Si vis perfectus esse vade et vende omnia que habes et da pauperibus Ecce perfecta paupertas que sibi nihil prorsus retinet Et sequere me Ecce humilitas que facit quod homo abnegando seipsum tollat crucem vt sequatur christum qui est tocius perfeccionis principalissimum fundamentum.

Disponit ergo timor ad spiritus paupertatem.

Pyetas ad mititatem nam qui pie ad aliquem afficitur nec illum irritat nec ab illo irritatur.

Sciencia vero disposuit ad luctum, quoniam per scienciam cognoscimus nos a statu beatitudinis relegatos in hanc vallem miserie et lacrimarum.

Fortitudo autem disponit ad esuriem iusticie qui fortis est tam auide se tenet cum iusticia ut mauult a vita corporali quam a iusticia separari

i męstwo ducha zrównoważonego, a nawet niewzruszonego w pokoju, do radosnego i upragnionego znoszenia wszelkich przeciwności.

Po drugie, jeśli zważa się na wstępne przygotowania do błogosławieństw, będzie jeszcze osiem błogosławieństw. Także osiem tych, które do nich przygotowują. Z nich siedem to dary Ducha Świętego, a przygotowanie ósme powstaje ze wszystkich razem.

Pierwszy więc dar Ducha Świętego, mianowicie bojaźń, powoduje odejście od zła i od sposobności zła. A ponieważ korzeniem wszelkiego zła jest chciwość, przeto bojaźń przygotowuje do ubóstwa ducha, w którym jest stale upokarzany ubóstwem, by tak mąż doskonały oddalił się od źródła wszelkiej winy, to jest pychy i chciwości.

Stąd jest, że ubóstwo ducha jest podwaliną całej doskonałości ewangelicznej, dlatego najpierw tę podwalinę pragną położyć, na szczyt doskonałości wejść, zgodnie z tym ewangelicznym: *Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj co masz, i daj ubogim* (Mt 19,21). Oto doskonałe ubóstwo, które sobie niczego w ogóle nie zatrzymuje. I pójdz za mną (Mt 19,21). Oto pokora, która sprawia, że człowiek wyrzekając się siebie, bierze krzyż, by iść za Chrystusem, który jest całej doskonałości najprzedniejszą podwaliną.

Bojaźń więc przygotowuje do ubóstwa ducha.

Dobroć do cichości, bo kto dobrze do kogoś jest usposobiony ani go nie drażni, ani przez niego nie jest drażniony.

Umiejętność zaś przygotowuje do płaczu, ponieważ przez umiejętność poznajemy, iż jesteśmy wydaleny ze stanu błogosławieństwa na tę dolinę łez i nędzy.

Męstwo zaś przygotowuje do łaknienia sprawiedliwości. Kto jest mężny, tak usilnie trzyma się ze sprawiedliwością, że raczej od życia cielesnego woli być oddzielony, niż od sprawiedliwości.

Consilium vero disponit ad misericordiam nihil enim deus magis consulit in scriptura quam facere misericordiam. quod super omnia reputat holocausta

Intellectus autem disponit ad mundiciam cordis nam speculatio veritatis munit cor nostrum ab omnibus fanthasijs.

Sapiencia vero disponit ad pacem. nam sapiencia iungit summo vero et summo bono In quo est finis et tranquillitas tocius nostri appetitus rationalis.

Dispositio autem ex alijs donis Spiritus Sancti resultans. disponit ad octavam beatitudinem. que est fortitudo animi tanta. quod non timet propter tribulationes quantumcumque magnas in bono impediti, aut a christo separari, sed magis secundum veritatem credit se promoueri, et capiti suo scilicet christo inseparabilis vniri.

Ideo secure dicit cum apostolo Quis nos separabit a caritate dei an fames an gladius etc Ro 8. Qui postea dicit. certus sum quod nullus separabit a caritate que est in christo ihesu domino

Hinc est quod si plures sanctorum tam in tribulationibus quam extra tanta fortitudine et mentis tranquillitate firmati habundantes habuerunt delectaciones et gustauerunt primicias future beatitudinis tamquam stilla dulcorat omnia presentis vite amara. et accendit gustantem [170] suspiranti desiderio currere ad christum Sicut ceruus agitatus desiderat venire ad fontes aquarum, vt sit cum ipso sponso desiderabilissimo.

Et hoc nobis concedat christus ihesus Amen

Expliciuunt 8 beatitudines

O quam salubre est studere in sacris in affectu

Rada zaś przygotowuje do miłosierdzia. Niczego bowiem Bóg bardziej nie radzi w Piśmie, niż czynienia miłosierdzia, które ceni ponad wszystkie całopalenia.

Rozum zaś przygotowuje do czystości serca, bo oglądanie prawdy oczyszcza nasze serce od wszelkich wyobrażeń.

Mądrość zaś przygotowuje do pokoju. Bo mądrość łączy z najwyższą prawdą i najwyższym dobrem, w którym jest cel i ukojenie całego naszego rozumnego pragnienia.

Przygotowanie zaś, wynikające z innych darów Ducha Świętego, przygotowuje do ósmego błogosławieństwa, którym jest męstwo ducha tak wielkie, że nie lęka się, iż z powodu jakkolwiek wielkich utrapień powstrzyma się w dobru, albo oddzieli od Chrystusa, lecz raczej zgodnie z prawdą wierzy, iż posunie się i ze swą głową, czyli Chrystusem, bardziej nierozzerwalnie zjednoczy.

Dlatego bezpiecznie mówi się z Apostołem: *Któż nas odłączy od miłości Boga, czy głód? czy miecz?* Itd. (Rz 8,35), który potem rzecze: *Jestem pewny, że... nic nie odłączy od miłości, która jest w Panu Jezusie Chrystusie* (Rz 8,38-39).

Stąd jest, że jeśli wielu świętych, tak w utrapieniach jak poza, ogromnym męstwem i spokojem ducha umocnieni, mieli obfite rozkosze i kosztowali pierwocin przyszłej szczęśliwości, tak jak kropla słodzi wszystkie gorycze obecnego życia i zapala kosztującego, by [170] tęsknym pragnieniem biegł do Chrystusa, jak ścigany jeleni pragnie przyjść do źródeł wód, by być z tym bardzo upragnionym obluźnikiem.

I to niech nam da Jezus Chrystus. Amen.

Koniec ośmiu błogosławieństw.

O, jak zbawienne jest studiowanie świętości z zapalem.

Salubrius ac delectabilius est contem-  
plari cum effectu

Saluberrimum ac delectabilissimum  
est in eterna vita speculari fructu

Etc

Zbawienniejsze jest i miłsze kontem-  
plować ze skutkiem.

Najzbawienniejsze i najmiłsze w ży-  
ciu wiecznym oglądać owocnie.

Itđ.

Grzegorz Jacek Pelica, *Lampady naszych ścieżek. Bibliograficzny katalog świętych*, Lublin 2016, ss. 191

Kościół od najwcześniejszych czasów bogaty jest swoimi świętymi. błogosławionymi, sługami Bożymi. Zawsze byli oni dziećmi swojej epoki. Rodzili się w różnych kręgach cywilizacyjnych, mówili swoimi ojczystymi językami, żyli na sposób określonej kultury. Niektórzy już za życia byli uznawani za postacie wyjątkowe. Inni początkowo nie wyróżniali się niczym nadzwyczajnym. Ich droga do świętości wiodła przez codzienność znaczoną zwykłymi – a nie spektakularnymi – sytuacjami. Wielu z nich przetrwało w pamięci kolejnych pokoleń ludzi, idących drogami chrześcijańskiej wiary i moralności, drogami tradycji religijnej Jezusa Chrystusa.

Według najbardziej ogólnej definicji świętymi są ci, którzy osiągnęli zbawienie. Nie są oni „postaciami zbawczymi”, jak traktują ich niektóre niechrześcijańskie religie, ale tymi, którzy pozwolili się prowadzić przez Boga. Wspaniałomyślnie i odpowiedzialnie przyjęli łaskę Bożą i zrozumieli, że wierność Wszechmogącemu – za cenę nie tylko życia, ale i śmierci, w tym śmierci męczeńskiej – prowadzi do nieba. Jeśli wiodli życie pustelnicze, nigdy nie żyli dla siebie. Nie koncentrowali się na swoich uświęceniu. Wskazywali innym ludziom drogę ku wiecznemu szczęściu, czyli właśnie zbawieniu.

Według katolicyzmu, ale też i w prawosławiu, święci „nie zajmowali” miejsca Boga. Zbliżając się do jedynego Zbawcy, nigdy nie przekraczali ontycznej granicy (granicy bytu, ludzkiego istnienia) wyznaczonej przez fakt bycia tylko stworzeniem. Świętymi stali się ci, którzy – dzięki łasce Bożej, z którą podjęli współpracę – dostąpili zbawienia. W swoim życiu rozwijali i pomnażali dary chrztu świętego i żyli pełnią innych sakramentów. Przyjęli odkupieńcze owoce męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystus. Uwierzyli w Boga w Trójcy Jedynego, będącego pełnią, a zatem źródłem świętości. Imperatyw stawania się świętym skierowany jest przez Boga do wszystkich ludzi, a nie tylko nielicznych predestynowanych – przeznaczonych do świętości, jak chciałoby zwolennicy soteriologicznej determinacji.

Temat „świętych” generuje szereg niełatwych pytań: Czy święci katolicy razem ze świętymi prawosławnymi stanowią jedną społeczność zbawionych?

Czy katolicy mogą oddawać cześć świętym prawosławnym? Czy procesy: kanonizacyjne i beatyfikacyjne w tych dwóch tradycjach jednego chrześcijaństwa są takie same? Czy Kościół prawosławny i katolicki mają wspólnych świętych? Można mnożyć pytania, które dowodzą jednego – ważności zagadnienia. W świecie zsekularyzowanym, w którym religię eliminuje się z różnych sfer publicznego, społecznego życia tym bardziej trzeba wskazywać na świętych. Najpierw trzeba jednak posiadać chociażby minimalną hagiologiczną, hagiograficzną wiedzę, by w ogóle rozpocząć dyskusję nad świętymi tradycji prawosławnej i katolickiej oraz nad ich miejscem w kulturze dzisiejszego świata.

Grzegorz Jacek Pelica opublikował w 2013 r. książkę pt. *Lampady naszych świętych. Bibliograficzny katalog świętych*. Autor rekomendowanego dzieła studiował historię w Uniwersytecie Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie, gdzie uzyskał doktorat na podstawie pracy ukazującej dzieje Kościoła prawosławnego w okresie międzywojennym w granicach ówczesnego województwa lubelskiego. Dysertacja ta ukazała się drukiem jako dzieło pt. *Kościół prawosławny w województwie lubelskim 1918-1939* (Lublin 2007, 2009 – wyd. 2). G.J. Pelica studiował nadto teologię w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, które to studia uwieńczył tytułem zawodowym magistra teologii. Od blisko 30 lat jest katechetą w Łącznej koło Lublina. Jego dorobek naukowy, popularnonaukowy, publicystyczny oraz leksykograficzny jest imponujący. Publikuje nie tylko w periodykach katolickich, ale i prawosławnych, w tym w „Przeglądzie Prawosławnym”. W spisie bibliograficznym, liczącym setki not, dokumentującym dorobek G.J. Pelicy warto wybrać przynajmniej te, które wskazują na pozycje książkowe dotyczące wschodniego chrześcijaństwa. Są to następujące prace: *Śladami wschodniosłowiańskiej tradycji cerkiewnej na Polesiu Lubelskim* (Lublin 2007); „*Byłem w więzieniu.*” *Zarys dziejów prawosławnego duszpaństwa więziennego na Lubelszczyźnie do 2009 roku* (Lublin 2010). Na osobną uwagę zasługuje monumentalne dzieło pt. *Rodzinny obrządek wschodni w Rzeczypospolitej. Opracowania archiwalne i studia z dziejów diecezji chełmsko-lubelskiej* (Lublin 2015/2016).

Powyższy bardzo ogólny szkic biograficzny wskazuje na historyka i teologa specjalizującego się w teologii prawosławnej. Prace naukowe i popularnonaukowe G.J. Pelicy są solidnie udokumentowane. Powstały one w oparciu o zasoby archiwalne przechowywane w rozlicznych archiwach, nie tylko w Lublinie czy na Lubelszczyźnie. Dzieła mają charakter erudycyjny. Widać, że napisane zostały nie tylko przez specjalistę, ale i pasjonata, przez osobę zafascynowaną prawosławiem. Podkreślić tu trzeba mocno, iż prace naukowo-badawcze nad prawosławiem prowadzi autor z pozycji wiernego Kościoła katolickiego, katechety, osoby bardzo zaangażowanej w życie parafii.

W tytule omawianego studium nie ma słowa „prawosławie”. Można snuć domysły, dlaczego autor nie zdecydował się na wprowadzenie tego terminu do tytułu opracowanego katalogu świętych. Po zapoznaniu się z treścią książki można stwierdzić, że przymiotnik „prawosławni”, zestawiony ze słowem „święci” mógłby przyczynić się do zawężenia rozumienia świętości w ogóle. W rzeczywistość zbawienia – w eschatologii przecież nie ma świętych katolickich czy prawosławnych, nadto protestanckich (od czasu uformowania się w chrześcijaństwie nurtu ewangelickiego nie ma procedury prawno-teologicznej prowadzącej do proklamowania takiej czy innej osoby jako świętej), wreszcie niechrześcijańskich. Skoro wszyscy ludzie, mocą Chrystusowych zasług – męki, śmierci i zmartwychwstania mogą zostać zbawieni, co podkreśla wyraźnie teologia, nie tylko soborowa, to określenie „wszyscy” daje nadzieję zbawienia dla każdego. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (nr 16) mówi wprost: „Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznają starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie”.

W Spisie treści zamieszczone zostały następujące punkty: Wstęp (1. Wiosna duchowa i Zmartwychwstanie; 2. O świętych jesienią. Dlaczego?; 3. Słowo o świętości; 4. Słowo do czytelnika (nieprawosławnego); 5. Święci prawosławni Pierwszego Tysiąclecia Chrześcijaństwa Słowian); Charakterystyki hagiograficzno-archiwalne świętych z ikonografią; Biogramy pomordowanych w XX wieku (niekanonizowanych); Zakończenie; Mapy; Wykaz najczęściej używanych skrótów [lepszy byłby „tytuł” – Wykaz skrótów]; Mniej znane terminy (słowniczek) [wystarczyłyby – Słowniczek albo – Słownik]; Bibliografia; Chronologiczny wykaz postaci; Alfabetyczny skorowidz świętych; Indeks nazw geograficznych i etnicznych; Resumé [Ten ostatni „punkt” Spisu treści dotyczy tylko jednego streszczenia – w języku polskim, a przecież po tym streszczeniu następują kolejne – w językach: rosyjskim, ukraińskim, angielskim. Każde streszczenie obcojęzyczne powinno być podane w Spisie treści osobno]. Wewnętrzny podział Spisu treści jest w ogóle ważny, ale w przypadku książki *Lampady naszych świętych* wyeksponowanie tego podziału na stronie podającej plan dzieła można było pominąć. Uwaga czytelnika, spoglądającego na Spis treści skupia się na paragrafach Wstępu, a przecież koncentrować się winna na części najważniejszej dzieła: szkicach biograficzno-bibliograficznych danych świętych. Można było, zachowując porządek chronologiczny prezentowania „biogramów”, podać je w wyróżnionych – zaznaczonych przedziałach czasowych, tj. w danych wiekach.

W książce zaprezentowano niezbyt obszerne biogramy świętych, którzy przez ponad tysiąc lat (od X w. do XX w.) żyli, bądź byli obecni na ziemiach

Polski. Autor w każdym przypadku podaje podstawowe dane o świętym (świętych), które mają charakter wypisów bibliograficznych. Te dane zamieszczone są na lewej stronie książki. Prawą stronę zapełnia ilustracja (zdjęcie bądź grafika świętego/świętych) oraz cytaty z źródeł archiwalnych.

Autor przybliży czytelnikowi 77 postaci świętych, zarówno indywidualnie, jaki i w grupie. Wskazuje na czworo prawosławnych niekanonizowanych, którzy ponieśli śmierć w XX w. Dane biograficzne, łącznie z charakterystyką osobową, informacją o kanonizacji i kulcie zamieszczone zostały w tabelach. Forma tabelaryczna jest tu oryginalnym sposobem ukazania życiorysu danej osoby. Chronologiczne zestawienie biogramów świętych, czyli hagiogramów, miało na celu ukazanie ciągłości, czyli nieprzerwanego *continuum* obecności prawosławia na ziemiach polskich. Najważniejszym wszakże znakiem rozpoznawczym Kościoła są jego heroldzi wiary, męczennicy, wyznawcy. Prezentację rozpoczyna św. Równa Apostołom Olga (888/894?–969), zamyka zaś św. Mikołaj (Borowik) (1922–1944). Po tej ostatniej, kanonizowanej osobie wymieniono te, które nie odbierają (na razie) czci i nie są przedmiotem kultu.

G.J. Pelica tajemnicze (przynajmniej dla nieprawosławnego) słowo *lampady* odniósł do świętych. Tak, jak *lampady*, będące lampkami rozświetlającymi mrok cerkwi i pozwalającymi dostrzec wiernym treść – „zapis” ikony, tak święci rozpraszać mają mroki, ciemności życia blaskiem – przykładem świętości. Zawieszane w miejscach modlitwy – przed ikonami nie tylko pełnią rolę oświetlenia, ale symbolicznie wskazują na nierozzerwalny, wręcz „organiczny” związek świętości ze światłością. Z uczynków świętych zawsze emanował blask wspaniałości, promieniowała czystość serca. Mieli oni jasny ogląd rzeczywistości. Nie tylko wierzyli, ale niemal dostrzegali już tu na ziemi „światłość wiekuistą”. Symbolicznym wyrazem ich świętości jest aureola, świetlisty otok wokół głowy, ukazywany na ikonograficznych przedstawieniach. Rozświetlają oni drogi oraz ścieżki poszczególnych wiernych Kościoła. Ich wizerunki (obrazy, rzeźby) są jakby drogowskazami ku świętości Boga w Trójcy Jedynej. „A wśród tych wizerunków – konkluduje autor – najbardziej upragnionym dla wierzącego jest Oblicze Boga w Chrystusie Jezusie. Niech On – Niegasnąca Światłość świata, będzie Przewodnikiem ścieżek, wiodących na mistyczny szczyt spotkania Zbawiciela, przemieniającego nas już dzisiaj światłem Ducha Świętego!” (s. 190).

Książka nie jest li tylko „zachwytem” autora nad świętymi prawosławia. Jest dziełem mocno zakorzenionym w historii. Niektóre postaci występują w kontekście dramatycznych wydarzeń dziejowych, których doświadczała Polska będąca od zarania dziejów ojczyzną wielu narodów i religii. Niektórzy święci żyli w kontekście zawartej w 1596 r. w Brześciu Litewskim tzw. unii brzeskiej, jednoznacznie i negatywnie ocenianej przez Kościół prawosławny.

Fakt uznania przez część duchownych prawosławnych i wiernych papieża jako głowy Kościoła oraz przyjęcie przez nich katolickiego *credo* (przy zachowaniu bizantyjskiego rytu liturgicznego) jest po dzień dzisiejszy zdecydowanie negatywnie oceniany przez Kościół wschodni. Kanonizowani święci prawosławni nie tylko dystansowali się od unii, ale wręcz „wyzwalali się” od niej, jako przeszkody na drodze do świętości. Dzieło *Lampady naszych ścieżek* może zachęcić do podejmowania trudnych dyskusji nie tylko na wskazywany temat, ale też i na inne kontrowersyjne kwestie wskazywane przez autora.

Lektura omawianej książki może być zachętą skierowaną do wiernych, przede wszystkim do pasterzy Kościoła katolickiego i Kościoła prawosławnego w Polsce, do powołania kompetentnej międzykościelnej instytucji prowadzącej prace naukowo-badawcze z zakresu hagiologii i hagiografii. Życzyć należy, by władze tych Kościołów podjęły również starania mające na celu powołanie do istnienia instytucji akademickiej (centrum, ośrodka, instytutu, zakładu, katedry na wybranej uczelni w Polsce, na której wykłada się teologię) skoncentrowanej na tymże polu naukowej eksploracji.

Na zakończenie niniejszego omówienia warto przytoczyć słowa G.J. Pelicy, otwierające to dzieło: „Proszę przyjąć książkę o świętych, którzy – mam nadzieję – będą (są) naszymi znajomymi i przyjaciółmi po Tamtej Stronie. Przekazuję, wraz z gronem życzliwych temu dziełu osób, bibliograficzne wypisy i historyczne szkice o tych, którzy ewangeliczny ideał świętości i głód zbawienia potrafili wdrażać w swoim ziemskim życiu. Swoją wiarą wzrastającą w nich niczym ziarnko gorzycy, przesuwali nie tylko góry czasu i głębokości przestrzeni. *Górę Przemienienia*, czyli mistyczny szczyt spotkania ze Zbawicielem, potrafili przenosić do miejsc swojego zamieszkania, pracy, codziennego bytowania – zwłaszcza w warunkach bezgranicznie trudnych” (s. 6).

EUGENIUSZ SAKOWICZ

Sprawozdanie z konferencji naukowej pt. *Życie codzienne na dawnych ziemiach pruskich. Sądziectwo (Olsztynek, 15 listopada 2016 r.)*

Z inicjatywy Ośrodka Badań Naukowych oraz Towarzystwa Naukowego im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, a także Muzeum Budownictwa Ludowego – Parku Etnograficznego w Olsztynku zorganizowano w olsztyneckim ratuszu 15 listopada 2016 r., a zatem w 550. rocznicę II pokoju toruńskiego, konferencję naukową pt. *Życie codzienne na dawnych ziemiach pruskich. Sądziectwo*. Konferencję wpisano w cykl corocznych spotkań skoncentrowanych wokół różnorodnych zagadnień dotyczących przeszłości Warmii i Mazur.

Program konferencji obejmował dziewięć przedłożeń oraz dyskusję. Pierwszy referat pt. *Pruskie sąsiedztwo – Prusy Królewskie – Warmia – Prusy Krzyżackie i Książęce* zaprezentował prof. dr hab. Stanisław Achremczyk. Uwypuklił w nim znaczenie II pokoju toruńskiego z 1466 r. Podkreślił rolę biskupa warmińskiego Pawła Legendorfa w przyłączeniu Warmii do Polski. Odniósł się również do wyboru Mikołaja Tungena na biskupa warmińskiego.

Mgr Robert Klimek z godną podziwu pasją przeprowadził analizę znaków granicznych Warmii biskupiej w dzisiejszym krajobrazie. Posiłkując się prezentacją multimedialną nakreślał granicę tego regionu na archiwalnych mapach, konfrontując ją ze współczesnymi zdjęciami ukazującymi jej relikty. Wskazywał na rzeki, jeziora, kopce oraz kamienie. Niezwykle interesujące wydawały się przykłady wałów (nasypów ziemnych), wyciosanych krzyży na kamieniach, a także kopców i posadowionych na nich kamieniach granicznych.

Dr Danuta Bogdan przeniosła słuchaczy w czasy nowożytnej Ornety. Materiały archiwalne pozwoliły na odtworzenie panujących w niej stosunków sąsiedzkich. Prelegentka przybliżyła rolę i znaczenie ratusza, zamku i kościoła w kreowaniu struktur społecznych tego miasta. Wskazała na podział jego mieszkańców ze względu na uposażenie, który odzwierciedlał się w gradacji posiadanych nieruchomości. Warto wspomnieć, że bogatsi obywatele mieszkali tuż przy rynku miejskim. We wspomnianym referacie nakreślono również rolę burmistrzów i rajców miejskich, wymieniając przy tym ich przywileje. Wilkierz Ornety, czyli statuty miejskie, zachowały się w dwóch redakcjach: z 1607 r. i 1677 r.

Dr Jerzy Kiełbik, pogłębiając swoją refleksję naukową nad nowożytną Warmią, zaprezentował zagadnienie *Rodzina i związki rodzinne w Reszlu*. Efekty badań zreferował na podstawie danych statystycznych obejmujących liczebność miejscowych rodzin. Wymienił przy tym czynniki warunkujące zjawiska demograficzne w tym mieście. Opisał przypadki wdowieństwa, tłumacząc na ich przykładzie fenomen samostanowienia kobiet. Żony rzemieślników po śmierci męża stawały się członkiniami cechów. Poprzez czeladników kontynuowały działalność odziedziczonych zakładów.

Prof. dr hab. Janusz Hochleitner podjął się analizy zagadnienia pt. *Sąsiedztwo po warmińsku – wybrane zagadnienia z wiejskiego życia codziennego w XVII-XIX w.* Odniósł się przy tym do wagi przestrzeni sakralnej w świadomości tamtejszych mieszkańców Warmii. Ukazał na czym polegała ówczesna funkcja sołtysa oraz zobowiązanie do pomocy sąsiedzkiej. Nie pominął także bogatej symboliki opowiadań i tańców, traktujących o relacjach międzyludzkich. Podkreślił znaczenie spotkań sąsiedzkich odbywających się przy okazji lokalnych pielgrzymek czy też kiermasów.

Przedłożenie ks. Marka Jodkowskiego odnosiło się do współegzystencji katolików i protestantów w Braniewie na początku XIX w. Prelegent wskazał

na czynniki warunkujące dobrosąsiedzkie relacje, a także na animozje wynikające z uprzedzeń interkonfesyjnych. Podkreślił znaczenie władz kościelnych obu wyznań w kreowaniu relacji opartych na wzajemnym poszanowaniu.

Dr Jerzy Łapo zaprezentował mazurski pitawał sąsiedzki przełomu XIX i XX stulecia, czyli zbiór relacji sądowych z głównych procesów. Autor, jako materiał badawczy przyjął artykuły i notatki prasowe, które drukowano na łamach „Gazety Leckiej” oraz „Gazety Ludowej”. Wyszczególnił przy tym główne kategorie spraw sądowych, które odnosiły się do relacji międzysąsiedzkich, jak: krzywoprzysięstwo, bójki, kradzieże i przemyt.

Bogactwem informacji na temat przemian ludnościowych, a tym samym zmieniającego się sąsiedztwa na obszarach historycznej Warmii, podzielił się dr Jan Chłosta. Przywołał liczne przykłady odnoszące się do warmińskiej wsi Stare Włóki. Zarysował postać Warmiaka Walentego Rokiela. Prelegent wspominał o dramatach ludzkich związanych z dobrowolną bądź przymusową migracją.

Referat pt. *Komitety blokowe na straży poprawnych relacji międzyludzkich* odczytał dr hab. Ryszard Tomkiewicz. Zgromadzone audytorium miało okazję zapoznać się z arkanami funkcjonowania komitetów blokowych w okresie Polski Ludowej, które były w dużym stopniu zależne od Rad Narodowych. Przy wyborze tych komitetów kierowano się nieskazitelną opinią ich przyszłych członków wśród lokalnej społeczności. Do ich zadań należało nadzorowanie porządku, działalność ideologiczno-wychowawcza oraz doradcza. Komitety blokowe dbały o aktualizowanie spisów lokatorskich, kontrolowały częstotliwość wywożenia śmieci, a także monitorowały wystrój budynków z okazji zjazdu Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej.

Po krótkiej dyskusji nastąpiło zakończenie konferencji. Należy podkreślić, że jej uczestnicy po raz kolejny mogli zaznajomić się z najnowszymi badaniami dotyczącymi historii dawnych Prus, których dziedzictwo z dumą pielęgnuje społeczność Warmii i Mazur.

Ks. MAREK JODKOWSKI



## Wykaz skrótów

- AAS – Acta Apostolicae Sedis, Roma 1909-.
- ADK – *Allgemeines Direktorium für die Katechese*, 1997.
- AL – Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, 2016.
- Ćwiczenia – Gertruda z Hefty, *Ćwiczenia*, tłum. B. Chądzyńska, s. M.I. Rosińska, s. M.B. Michniewicz, Kraków 1999.
- DiM – Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, 1980.
- EG – Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, 2013.
- FC – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 1980.
- FR – Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica „Fides et ratio”*, 1998.
- KDK – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 1965.
- KK – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, 1964.
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Watykan 1992, wyd. pol. 2, Poznań 2002.
- KL – Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, 1963.
- KO – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna „Dei verbum”*, 1965.
- KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego, 1983.
- Księga o świętach* – Jan z Kwidzyna, *Księga o świętach*, tłum. bp Julian Wojtkowski, Olsztyn 2013.
- LF – Franciszek, *Encyklika „Lumen Fidei”*, 2013.
- LS – Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*/Franziskus, *Enzyklika „Laudato si”*, 2015.
- MDP – Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej.
- MV – Franciszek, *Bulla „Misericordiae vultus”*, 2015.
- NA – Concilio Vaticano II, *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane „Nostra aetate”*, 1965.
- Objawienia* – Brygida Szwedzka, *Skarby niebieskich tajemnic to jest Księgi Objawienia Niebieskiego Świętej Matki Brygidy Szwedzkiej*, tłum. z łaciny przez zakonnika Braci mniejszych Ojców Bernardynów, Gdańsk 1658, Zamość<sup>2</sup>1698.
- PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, red. J.P. Migne, Paris 1857–1866.
- PL – *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, red. J.P. Migne, Paris 1844–1855.
- RDP – *Rocznik diecezji pelplińskiej. Spis parafii i duchowieństwa*, Pelplin 2015.
- RH – Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica „Redemptor hominis”*, 1979.
- Siedmiolilie* – Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie*, tłum. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2012.
- Zwiastun* – Gertruda z Hefty, *Zwiastun Bożej Miłości*, t. 2, tłum. B. Chądzyńska, E. Kędziorek. Wstęp s. M. Borkowska, Kraków 2007.
- Żywot* – Jan z Kwidzyna, *Żywot Doroty z Mątów*, tłum. bp J. Wojtkowski, Lublin 2012.