

DISSERTATIONES
PAULINORUM

TOM
DWUDZIESTY ÓSMY

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE
ZAKONU ŚWIĘTEGO PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA

DISSERTATIONES
PAULINORUM

TOM
DWUDZIESTY ÓSMY

KRAKÓW – SKAŁKA 2019

REDAGUJE ZESPÓŁ PROFESORÓW WSD

Założyciel i redaktor naczelny
o. Jan Mazur OSPPE

Z-ca redaktora naczelnego
o. Bazyli Remigiusz Degórski OSPPE

Sekretarz redakcji
o. Krzysztof Wendlik OSPPE

Zgodnie z uchwałą Kapituły Generalnej z 2002 r.
rocznik wydaje się pod opieką rektora WSD – *o. Grzegorza Prusa OSPPE*
przy wsparciu Kurii Generalnej Zakonu Paulinów

Cum auctoritatis Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae permissione

ADRES REDAKCJI

Klasztor i WSD Paulinów, ul. Skałeczna 15-16, PL 31-065 Kraków
Tel. (12) 619-09-00(16); E-mail: jm.osppe@wp.pl

Skład komputerowy przygotowany w październiku 2019 r.

Druk: Wydawnictwo PLATAN - Kryspinów 256, 32-060 Liszki k. Krakowa
Wykonano w grudniu 2019 r.

ISSN 1230-2910

Bazyli Degórski *OSPPE*

SYNTETYCZNE UJĘCIE OKRESU PATRYSTYCZNEGO

Wstęp

Wraz z końcem objawienia Nowego Testamentu rozpoczął się «czas Kościoła» – okres, w którym wyznawcy Chrystusa musieli stawić czoła różnorodnym trudnościom, starając się rozwiązać – zgodnie z nauką ich Mistrza – pojawiające się problemy, szczególnie natury doktrynalnej, moralnej i dyscyplinarnej. Wypracowania odpowiedzi na pojawiające się pytania podejmowali się najwybitniejsi teologowie i myśliciele rodzącego się Kościoła. Z powodu ich wielkiego autorytetu i nauki nazywano ich Ojcami Kościoła, a ich wypowiedzi są do dziś wiążące dla Nauczycielskiego Urzędu Kościoła i dla teologów.

Ojcowie Kościoła wywarli ogromny wpływ na rozwój chrześcijańskich dogmatów i zasad moralnych, łącząc w sobie cztery podstawowe cechy, które czynią z nich właśnie Ojców: *sanctitas vitae* (świętość życia), *doctrina orthodoxa* (prawowierna nauka), *antiquitas* (starożytność) i *approbatio Ecclesiae* (aprobata, potwierdzenie Kościoła). Krótko mówiąc: aby ktoś mógł być zaliczony w poczet Ojców Kościoła, musi wyróżniać się tymi czterema cechami, a więc: 1) jego życie musi być święte, to znaczy: zgodne ze świętymi zasadami postępowania, które objawił w pełni Chrystus; 2) jego nauczanie musi być prawowierne, pozbawione błędów doktrynalnych, które sprzeciwiają się Bożemu Objawieniu i nauczaniu Kościoła; 3) musi żyć w okresie starożytności chrześcijańskiej, czyli przed średniowieczem (według klasyfikacji klasycznej: od I do VIII wieku); 4) jego nauczanie musi zostać potwierdzone przez Kościół, który w oficjalnych dokumentach na niego się powołuje, głosząc w imieniu Chrystusa swą zbawczą naukę.

Ojcowie Kościoła żyli w starożytności i byli wychowani z zasady w klasycznej kulturze grecko-rzymskiej, stąd wypowiadali się przede

wszystkim po grecku i łacinie. Niemniej jednak, posiadamy także teksty patrystyczne pochodzące od Ojców używających innych języków: syryjskiego, koptyjskiego, armeńskiego, gruzińskiego, czy etiopskiego.

Przestrzenie geograficzne, na których żyli i działali Ojcowie Kościoła, mieszczą się zasadniczo w granicach ówczesnego Cesarstwa Rzymskiego. Istniały jednak także Kościoły położone poza Cesarstwem, w których żyli i działali Ojcowie, kładąc podwaliny pod rozwój swoich Kościołów.

Co się natomiast tyczy ram czasowych, w których żyli Ojcowie Kościoła, to rozpoczynają się one wraz z pojawieniem się najstarszych za- bytków piśmienniczych chrześcijaństwa, które nie należą już do natchnio- nych pism Nowego Testamentu, kończą się zaś mniej więcej w połowie V wieku, to znaczy: w czasach soborów powszechnych w Efezie (431 r.) i Chalcedonie (451 r.). Niektórzy jednak badacze (i to jest klasyczne, tradycyjne podejście do zagadnienia) rozciągają trwanie okresu patry- stycznego aż do śmierci św. Jana Damasceńskiego († ok. roku 749), jeśli chodzi o Wschód, a św. Izydora z Sewilli († 636), jeśli idzie o Zachód.

Część pierwsza:

OJCOWIE KOŚCIOŁA W OKRESIE PRZEŚLADOWAŃ CHRZEŚCI- JAN W I-III WIEKU

Rozdział I

Ojcowie Apostolscy

Imieniem tym oznacza się grupę pisarzy starochrześcijańskich, którzy byli bezpośrednimi następcami dzieła zapoczątkowanego przez apostołów. Ojcowie ci mają szczególne znaczenie, gdyż przekazują najstarszą naukę dogmatyczno-moralną i dyscyplinarną rodzącego się Kościoła z przełomu I i II wieku.

1. Św. Klemens Rzymski

List, który święty papież, biskup Rzymu, Klemens I¹ kieruje oko-

¹ Gr. Κλήμης Ῥώμης; łac. *Clemens Romanus*. Jeśli chodzi o wydania *I-II Clementis* w zbiorach wszystkich dzieł Ojców Apostolskich, por. *Clavis Patrum Graecorum* 1000.1-1000.6. Tutaj podajemy tylko niektóre z nich: O. DE GEBHARDT – A. VON HARNACK – TH. ZAHN (wyd.), *Patrum Apostolicorum opera*, fasc. I, II, Lipsiae 1876², s. 2-110, 110-43; K. BIHLMAYER (wyd.), *Die Apostolischen Väter, Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe*, Tübingen 1956, s. 35-70, 71-81; A. LINDEMANN – H. PAULSEN, *Die Apostolischen Väter, Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. Funk/K. Bihlmeyer und M. Whittaker [...]*, Tübingen 1992, s. 77-151. Jeśli chodzi o wydania samej *I Clementis* (*Clavis Patrum Graecorum* 1001), zobacz: A. JAUBERT (wyd.), *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens* [= Sources Chrétiennes, 167], Paris 1971; G. Schneider (wyd.), *Klemens von Rom, Epistula ad Corinthios. Brief an die Korinther* [= Fontes Christiani, 15], Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Roma – New York 1994. Bibliografia dotycząca św. Klemensa Rzymskiego jest ogromna, tutaj więc podajemy tylko niektóre pozycje: G.B. DE ROSSI, *I monumenti scoperti sotto la basilica di s. Clemente*, “Bullettino di Archeologia Cristiana” [bez podania numeru tomu] (1870), s. 129-168 (szczególnie strony 146-68); C. VOGEL (wyd.), *Le Liber pontificalis*, III, Paris 1981, s. 53-54; J.B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, I, I-II: St. Clement of Rome, London 1890²; W. SCHERER, *Der erste Klemensbrief an die Korinther nach seiner Bedeutung für die Glaubenslehre der katholischen Kirche untersucht*, Regensburg 1902; TH. SCHERMANN, *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbrief* [= Texte und Untersuchungen, 34, 2b], Leipzig 1909; P. FRANCHI DE’ CAVALIERI, *La leggenda di S. Clemente papa e martire*, w: TENZE, *Note agiografiche*, V, Roma 1915, s. 3-40; A. VON HARNACK, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Gemeinde an die korinthische aus der Zeit Domitians (Erster Klemens-brief)*, Leipzig 1921; G. BARDY, *Expressions stoïciennes dans la Prima Clementis*, “Recherches de Science Religieuse” 12 (1922), s. 73-85; O. CULLMANN, *Les causes de la mort de Pierre et de Paul d’après le témoignage de Clément Romain*, “Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses” 10 (1930), s. 294-300; F. GERKE, *Die Stellung des ersten Klemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts* [= Texte und Untersuchungen, 47, 1], Leipzig 1931; E. JUNYENT, *Il titulus di S. Clemente*, Roma 1932; W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934, s. 99-109; O. MARUCCHI, *Pietro e Paolo a Roma*, Torino 1934²; F.R. VAN CAUWELAERT, *L’intervention de l’Église de Rome à Corinthe vers l’an 96*, “Revue d’Histoire Ecclésiastique” 31 (1935), s. 267-306; por. tamże, s. 762-766; E. BARNIKOL, *Die präexistenzlose Christologie des I. Clemensbriefes*, “Theologische Jahrbücher” 4 (1936), s. 77-80; H. DELEHAYE, *Études sur le Légendier Romain. Les saints de novembre et de décembre*, Bruxelles 1936, s. 96-116; L. LEMARCHAND, *La composition de l’Épître de saint Clément de Rome aux Corinthiens*, “Recherches de Science Religieuse” 28 (1938), s. 448-457; H. KATZENMAYER, *Zur Frage ob Petrus in Rom war. I. Klemensbrief Kap. 5 bis 6*, “Internationale Kirchliche Zeitschrift” 28 (1938), s. 129-149; P. MEINHOLD, *Geschehen und Deutung im I. Klemensbrief*, “Zeitschrift für Kirchengeschichte” 58 (1939), s. 82-129; C. AMATI, *La nazionalità di S. Clemente I, papa e martire, e l’invenzione delle sue reliquie*

ło 96-98 roku do chrześcijańskiej wspólnoty w greckim Koryncie, stano-

a Chersona, Velletri 1941; M. SCHULER, *Klemens von Rom und Petrus in Rom*, "Trierer Theologische Studien" 1 (1941), s. 94-116; A. FERRUA (wyd.), *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, s. 207-208; L. SANDERS, *L'hellénisme de saint Clément de Rome et le paulinisme*, Louvain 1943; G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Clément à saint Irénée*, Paris 1945; E. PETERSON, *Das Praescriptum des I. Klemensbriefes. Pro regno, Pro sanctuario*, w: *Mélanges G. van der Leeuw*, Nijkerk 1950, s. 255-57; W.C. VAN UNNIK, *Is I Clement 20 Purely Stoic?*, "Vigiliae Christianae" 4 (1950), s. 181-189; K.J. LIANG, *Het begrip deemoed in I. Clemens*, Utrecht 1951; C. EGGENBERGER, *Die Quellen der politischen Ethik des I. Clemensbriefes*, Zürich 1951; W.C. VAN UNNIK, *I Clement 34 and the Sanctus*, "Vigiliae Christianae" 5 (1951), s. 204-248; O. CULLMANN, *Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer*, Zürich-Stuttgart 1952 (tł włoskie: *San Pietro. Discepolo-Apostolo-Martire*, w: TENŽE, *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*, Bologna 1965, s. 1-349); H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953, s. 93-103; A. EHRHARDT, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church*, London 1953; E. MOLLAND, *Le développement de l'idée de succession apostolique*, "Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 34 (1954), s. 1-29; K. HEUSSI, *Die römische Petrus-tradition in kritischer Sicht*, Tübingen 1955; S. GIET, *Le témoignage de Clément de Rome sur la venue à Rome de Saint Pierre*, "Recherches de Science Religieuse" 43 (1955), s. 123-36; TENŽE, *Le témoignage de Clément de Rome sur la cause des persécutions romaines*, tamże, s. 333-345; H. CHADWICK, *St. Peter and St. Paul in Rome*, "The Journal of Theological Studies" n. ser., 8 (1957), s. 30-52; J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris 1957, s. 175-211; A. JAVIERRE, *La primera Diadoché de la Patrística y los "Ellogismoi" de Clemente romano. Datos para el problema de la sucesión apostólica*, Torino 1958; A.W. ZIEGLER, *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*, München 1958; E. PETERSON, *Frühchristentum, Judentum und Gnosis*, Roma 1959, s. 129-136; E. DINKLER, *Die Petrus-Rom-Frage. Ein Forschungsbericht*, "Theologische Rundschau" 25 (1959), s. 289-335; J. PONTHOT, *La signification religieuse du "Nom" chez Clément de Rome et dans la Didaché*, "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 35 (1959), s. 339-361; O. ANDREN, *Rättfärdighet och Frid. En studie i det första Clemensbrevet*, Stockholm 1960; K. ALAND, *Der Tod des Petrus in Rom*, w: TENŽE, *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh 1960, s. 35-104; J. COLSON, *Klemens von Rom*, Stuttgart 1962; W. ULLMANN, *The Significance of the Epistula Clementis in the Pseudo-Clementines*, "The Journal of Theological Studies" n. ser., 11 (1960), s. 295-317; C.M. NIELSEN, *Clement of Rome and Moralism*, "Church History" 31 (1962), s. 131-150; W.C. VAN UNNIK, *Le nombre des élus dans la première épître de Clément*, "Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 42 (1962), s. 237-246; L.W. BARNARD, *Clement of Rome and the Persecution of Domitian*, "New Testament Studies" 10 (1963-1964), s. 251-260; A. JAUBERT, *Les sources de la conception militaire de l'Église en I Clément 37*, "Vigiliae Christianae" 18 (1964), s. 74-84; TENŽE, *Thèmes lévitiq-ques dans la prima Clementis*, tamże, s. 193-203; O. KNOCH, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes*, Bonn 1964; H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition de Clément de Rome à saint Irénée*, "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 17 (1966), s. 98-107; F. PASCHKE, *Die griechische hagiographische Texttradition zum Fest des Klemens von Rom*, w: F.L. CROSS (wyd.), *Studia Patristica* [= Texte und Untersuchungen, 92], VII, Berlin 1966, s. 83-89; P. STOCKMEYER, *Der Begriff παιδεία bei Klemens von Rom*, tamże, s. 401-408; K. BEYSLAG, *Clemens Romanus und*

wi autorytatywną ingerencję Kościoła Rzymskiego w wewnętrzne sprawy Kościoła w Koryncie, w którym prawowiernie ustanowieni prezbiterzy zostali złożeni z urzędu przez zbuntowanych, kłótliwych, bliżej nam nieznanymi młodych ludzi.

Poprzez nawoływanie do żalu, pokuty i pokornego opamiętania, św. Klemens pragnie przywrócić władzę niesłusznie złożonych z urzędu hierarchów miejscowego Kościoła, gdyż są oni, jak wszyscy inni święci hierarchowie, podwaliną wspólnoty kościelnej i gwarancją ładu i pokoju wszystkich wiernych, którzy ten Kościół tworzą.

der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I. Clemens 1-7, Tübingen 1966; D.F. WRIGHT, *Clement and the Roman Succession in Irenaeus*, "The Journal of Theological Studies" n. ser., 18 (1967), s. 144-154; C. RIGGI, *La liturgia della pace nella Prima Clementis*, "Salesianum" 33 (1971), s. 31-70, 205-261; G. BRUNNER, *Die theologische Mitte des ersten Klemensbriefes. Ein Beitrag zur Hermeneutik frühchristlicher Texte*, Frankfurt 1972; H.B. BUMPUS, *The Christological Awareness of Clement of Rome and its Sources*, Winchester 1972; G. DEUSSEN, *Weisen der Bischofswahl im I. Clemensbrief und in der Didache*, "Theologie und Glaube" 62 (1972), s. 125-135; D.A. HAGNER, *The Use of the Old and New Testament in Clement of Rome*, Leiden 1973; J. QUASTEN, *Patrologia*, I, Casale Monferrato 1975³, s. 46-64; CH. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, I, Roma 1976, s. 470-471; PH. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apocryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin – New York 1978², s. 529-540, 537-544; J. FUELLENBACH, *Ecclesiastical Office and the Primacy of Rome. An Evaluation of Recent Theological Discussion of I Clement*, Washington 1980; B. BOWE, *A Church in Crisis: Ecclesiology and Paraenesis in Clement of Rome*, Philadelphia 1988; P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1989², s. 172-182; E. PERETTO, *Clemente romano ai Corinti. Sfida alla violenza*, "Vetera Christianorum" 26 (1989), s. 89-114; CH. PIETRI, *Régions ecclésiastiques et paroisses romaines, Actes du XI^e Congrès International d'archéologie chrétienne (Lyon, 21-28 septembre 1986)*, II, Roma – Città del Vaticano 1989, s. 1044-1045; H.O. MEIER, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*, Waterloo (Ontario) 1991; F. GUIDOBALDI, *San Clemente*, Roma 1992; PH. HENNE, *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas*, Fribourg 1992; A. LINDEMANN, *Die Clemensbriefe*, Tübingen 1992; F. GUIDOBALDI, *S. Clemens*, w: *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, I, Roma 1993, s. 278-279; TENŽE, *Domus: Clemens*, tamże, II, Roma 1995, s. 84-5; O.B. KNOCK, *Im Namen des Petrus und Paulus. Der Brief des Clemens Romanus und die Eigenart des römischen Christentums* [= Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, 27, 1], Berlin – New York 1993, s. 3-54; A.W. ZIEGLER – G. BRUNNER, *Die Frage nach einer politischen Absicht des Ersten Klemensbriefes*, tamże, s. 55-76; E. NORELLI, w: CL. MORESCHINI – E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I, Brescia 1995, s. 161-166; H.E. LONA, *Der erste Clemensbrief*, Göttingen 1998; J. Hofmann, *Unser heiliger Vater Klemens. Ein römischer Bischof im Kalender der griechischen Kirche*, Trier 1992; J. SCHMITT, *Der heilige Märtyrerbischof Clemens von Rom. Leben, Martyrium und Werk*, "Theologisches" 46 (2016), z. 1-2, s. 71-84.

Pod imieniem św. Klemensa Rzymskiego została także przekazana pewna homilia (zwana też niekiedy drugim Listem św. Klemensa; *II Clementis*), która jednak w rzeczywistości nie została przez niego ułożona. Należy ją przypisać nieznanemu nam autorowi pochodzącemu z obszarów syryjskich. Dzieło to pochodzi mniej więcej ze 150 roku, a więc jest najstarszą homilią chrześcijańską, która dotarła do naszych czasów.

2. *Didaché* (Διδαχή)²

Dzięki anonimowemu dziełu noszącemu tytuł *Didaché* (Διδαχή = nauczanie), odnalezionemu nieco ponad wiek temu przez prawosławnego metropolitę Filoteusza Bryenniosa w jednym z kodeksów greckich z Konstantynopola (dziś znajduje się on w bibliotece prawosławnego Patriarchatu Greckiego w Jerozolimie), posiadamy wiele cennych wiadomości liturgiczno-prawnych i moralnych z najstarszego okresu rodzącego się Kościoła. Badacze bowiem datują *Didaché* już na połowę I wieku, czyniąc z niej w ten sposób tekst starszy nawet od samych Ewangelii synoptycznych!

Ten cenny podręcznik, zawierający praktyczne pouczenia skierowane do ówczesnych chrześcijan, rozpoczyna się «katechezą dwóch dróg», omawiającą wady i grzechy, które wiodą ku śmierci duszy i potępieniu, oraz przykazania Boże, których przestrzeganie prowadzi do wiecznego życia.

² Odnośnie do wydań tego dzieła, zobacz: A. TUILIER – W. RORDORF (wyd.), *La Doctrine des douze apôtres* [= Sources Chrétiennes, 248], Paris 1978, 1998²; G. SCHÖLLGEN (wyd.), *Didache / Zwölf-Apostel-Lehre* [= Fontes Christiani, 1], Freiburg im Breisgau 1991; A. MILAVEC (wyd.), *The Didache: Text, Translation, Analysis, and Commentary*, Collegeville, MN, 2003. Na temat *Didaché* por. np.: A. JÜLICHER, *Didache*, w: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, V,1, Stuttgart 1903, kol. 392-394; R. GRANT (wyd.), *Barnabas and the Didache* [= The Apostolic Fathers, 3], New York 1965; A. TUILIER, *Didache*, w: *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981), kol. 731-736; K. NIEDERWIMMER, *Die Didache*, Göttingen 1993; A. TUILIER, *La Didachè et le problème synoptique*, w: C.N. JEFFORD (wyd.), *The Didache in Context: Essays on its Text, History, and Transmission*, Leiden 1995, s. 110-130; F.R. PROSTMEIER, *Unterscheidendes Handeln. Fasten und Taufen gemäß Did 7,4 und 8,1*, w: J.B. BAUER (wyd.), *ΦΙΛΟΦΡΟΝΗΣΙΣ. Grazer Theologische Studien*, XIX, Graz 1995, s. 55-75; G. VISONÀ, *Didachè. Insegnamento degli Apostoli* [= Letture cristiane del primo millennio, 30], Milano 2000; TH. O'LOUGHLIN, *The Didache: A Window on the Earliest Christians*, London 2010. Odnośnie do tłumaczeń i opracowań polskich dotyczących *Didaché*, por. M. STAROWIEYSKI – J.M. SZYMUSIAK – W. STAWISZYŃSKI (wyd.), *Nowy słownik wczesno chrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018, s. 271. Dalej będziemy skracali tytuł tego słownika: NSWP.

Didaché przedstawia następnie i krótko omawia obrzędy chrzcielne oraz modlitwy eucharystyczne. W końcowej zaś części przechodzi do praktycznych rad dotyczących traktowania wędrownych katechetów i proroków. Dzieło to więc może zostać zdefiniowane jako swoistego rodzaju zarys najstarszego podręcznika prawa kanonicznego, liturgii i moralności chrześcijańskiej.

3. List pseudo Barnaby³

Tak zwana *Epistula Barnabae* (Βαρνάβα Ἐπιστολή; List Barnaby) – anonimowe pismo z końca I i początku II wieku – pochodzi z kręgu syryjskiego i jest poświęcone polemice z Żydami. W „Liście”, który jest w rzeczywistości długą homilią dotyczącą wykorzystania Starego Testamentu przez chrześcijan, anonimowy autor zarzuca Żydom niewłaściwe rozumienie starotestamentalnych prorocत्व dotyczących Mesjasza, którym jest Jezus Chrystus.

³ Na temat tego dzieła por. np.: K. WENGST, *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes* [= Arbeiten zur Kirchengeschichte, 42], Berlin 1971; TENŽE, *Barnabasbrief*, w: *Theologische Realenzyklopädie* 5 (1980), s. 238-241; F.R. PROSTMEIER, *Antijüdische Polemik im Rahmen christlicher Hermeneutik. Zum Streit über christliche Identität in der Alten Kirche*, „Zeitschrift für Antikes Christentum” 6 (2002), s. 38-58; J.N. RHODES, *The Epistle of Barnabas and the Deuteronomic Tradition. Polemics, Paraenesis, and the Legacy of the Golden-Calf Incident*, Tübingen 2004; F.R. PROSTMEIER, *The Epistle of Barnabas*, w: W. PRATSCHER (wyd.), *The Apostolic Fathers. An Introduction*, Waco (TX) 2010, s. 27-45. Odnośnie do wydań, tłumaczeń polskich i innych opracowań, por. NSWP 183-184.

4. *Pasterz Hermasa*⁴

Pasterz, napisany po grecku w Rzymie przez niejakiego Hermasa (Ἑρμᾶς), dostarcza nam cennych wiadomości na temat trudności, z jakimi borykała się w Wiecznym Mieście chrześcijańska wspólnota wiernych w pierwszej połowie II wieku.

W wyuzdanej i grzesznej stolicy Cesarstwa Rzymskiego chrześcijanie nie zawsze stawali na wysokości zadania, odpowiadając właściwie Panu na łaskę powołania do świętości. Niestety, także po otrzymaniu odpuszczenia grzechów poprzez sakrament chrztu świętego, niektórzy z nich popełniali ciężkie grzechy (apostazja, zabójstwo, cudzołóstwo). Rygorystyczni chrześcijanie uważali, iż tego rodzaju grzesznicy sami na zawsze wykluczali się z Kościoła, narażając się na potępienie. Hermas jednak, powołując się na prywatne objawienie, które mu przedstawił tajemniczy “Pasterz” – anioł pokuty, uważał, że ci, którzy po otrzymaniu chrztu ciężko zgrzeszyli, mają możliwość jeszcze jeden jedyny raz odkutować w Kościele za winy.

⁴ Gr.: Ποιμὴν τοῦ Ἑρμᾶ, łac.: *Pastor Hermae*. Na temat tego dzieła por. np.: C. SCHMIDT – W. SCHUBART, *II. Der Hirt des Hermas* [= *Altchristliche Texte*, 6, Berliner Klassikertexte, herausgegeben von der Generalverwaltung der Kgl. Museen zu Berlin], Berlin 1910, s. 13-21; H. LIETZMANN, *Hermas 4*, w: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, VIII, 1, Stuttgart 1912, kol. 722-725; R. STAATS, *Hermas*, w: *Theologische Realencyclopädie* 15 (1986), s. 100-108; M. LEUTZSCH, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im “Hirten des Hermas”*, Göttingen 1990 (1997²); F.W. BAUTZ, *Hermas*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, II, Hamm 1990, kol. 759; K. ALAND – H.U. ROSENBAUM, *Griechische christliche Papyri*, II/1: *Kirchenväter-Papyri, Beschreibungen* [= *Patristische Texte und Studien*, 42], Berlin – New York 1995, s. 237-264; M. LEUTZSCH, *Hirt des Hermas*, w: U.H.J. KÖRTNER – M. LEUTZSCH, *Schriften des Urchristentums III: Papiasfragmente. Hirt des Hermas*, Darmstadt 1998 (2004²), s. 107-497; A. CARLINI, *Gli studi critici sul Pastore dopo la pubblicazione di PBod 38 e la presenza delle Visioni di Erma nei testi poetici del Codex Visionum*, w: A. HURST – J. RUDHARDT (wyd.), *Le Codex des Visions* [= *Recherches et rencontres*, 18], Genève 2002, s. 123-138; CH. TORNAU – P. CECCONI (wyd.), *The Shepherd of Hermas in Latin. Critical Edition of the Oldest Translation Vulgata*, Berlin – Boston 2014. Odnośnie do wydań, tłumaczeń polskich i innych opracowań, por. NSWP 430-431.

5. Św. Ignacy Antiocheński⁵

Św. Ignacy (Ἰγνάτιος Ἀντιοχείας; *Ignatius Antiochenus*), biskup Antiochii w Syrii, w pierwszych latach II wieku, jako więzień i skazaniec, odbył podróż z Syrii do Rzymu, by tu na oczach gawiedzi zostać pożartym przez dzikie zwierzęta. Podczas tej podróży wyszli mu na spotkanie przyjaciele. Do tych jednak, z którymi nie było mu dane się spotkać, wysłał siedem sławnych listów, które dotrwały do naszych czasów.

W listach tych św. Ignacy omawia trzy podstawowe tematy: 1) przeciwstawiając się tym, którzy sięją niezgodę, podkreśla zasadniczą rolę biskupa w Kościele – znak jedności lokalnego Kościoła; 2) przeciwstawiając się tym, którzy sięją wątpliwości co do rzeczywistego Wcielenia się Bożego Słowa w ludzkie ciało (mamy tu pierwsze przejawy heretyckiej nauki, która będzie znana jako «doketyzm» [gr. δοκεῖν = wydawać się]), z siłą naucza, iż Pan, wcielając się, przyjął prawdziwe ciało i rzeczywiście cierpiał w nim męki na krzyżu, gdyż w przeciwnym razie nie mógłby nas prawdziwie odkupić; 3) przeciwstawiając się tym, którzy usiłowałiby uchronić go przed męczeńską śmiercią, prosi chrześcijan Rzymu, by niczego nie czynili w celu wybawienia go od niej, gdyż tylko poprzez świadectwo krwi przelanej dla Pana, pożarty przez dzikie bestie, stanie się prawdziwym «uczniem» Chrystusa i «Bożą pszenicą» przyczyniającą się do wzrostu Kościoła.

⁵ Co do św. Ignacego i jego dzieł, por. np.: W. BAUER, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief* [= Handbuch zum Neuen Testament Erg.-Bd: Die Apostolischen Väter, 2], Tübingen 1920; H. PAULSEN, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, Göttingen 1978; TENŽE, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna* [= Handbuch zum Neuen Testament 18; Die Apostolischen Väter, 2], Tübingen 1985; W.R. SCHOEDEL – H. KÖSTER (wyd.), *Ignatius of Antioch. A commentary on the letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985; N. COLMAR, *Ignatius von Antiochien*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, II, Hamm 1990, kol. 1251-1255; TH. LECHNER, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegesehichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien* [= Supplements to Vigiliae Christianae, 47], Leiden – Boston – Köln 1999; A. BRENT, *Ignatius of Antioch: a martyr bishop and the origin of episcopacy*, London 2007; H. LÖHR, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, w: W. PRATSCHER (wyd.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen 2009, s. 104-129. Odnosnie do wydań, tłumaczeń polskich i innych opracowań dzieł św. Ignacego, por. NSWP 472-475.

6. Zakończenie

Pisma Ojców Apostolskich omawiają zagadnienia związane z wewnętrzną organizacją wspólnot chrześcijańskich owego czasu. Zajmują się bowiem sprawami dotyczącymi przepisów liturgicznych, władzy kościelnej hierarchii, zasadami postępowania moralnego chrześcijan, prawowiernością nauki wiary. Autorytatywny ton tych pism, często anonimowych bądź podpisywanych pseudonimem, wskazuje na to, że ich autorami były osoby stojące na czele wspólnot kościelnych. Z tego też względu pisma Ojców Apostolskich cieszyły się w Kościele starożytnym tak wielkim poważaniem, iż uznawano je niekiedy za natchnione.

Wraz z listami Barnaby i św. Ignacego Antiocheńskiego pojawił się w nauczaniu chrześcijańskim wymiar polemiczny. Barnaba stawia bowiem czoło niechętnym chrześcijaństwu Żydom, a Ignacy – poganom. Walka z początkami herezji przyczyni się wreszcie do wypracowania właściwej myśli teologicznej, coraz doskonalszej i coraz lepiej wyrażającej niezbadaną głębię objawionych przez Boga prawd wiary.

Rozdział II

Apologeci

1. Kim są?

Apologeci biorą nazwę od greckiego słowa ἀπολογία (= obrona). W swych pismach starają się bowiem obronić wiarę chrześcijańską przede wszystkim przed zarzutami pogan, ale także i Żydów. Apologeci byli z zasady wykształconymi poganami, filozofami, którzy nawrócili się na chrześcijaństwo, broniąc go i starając się usprawiedliwić samych siebie, swój wybór wiary (częstokroć przed swymi pogańskimi kolegami i przyjaciółmi). Robiąc to, starali się przedstawić odpowiednie, filozoficzne racje ich życiowej decyzji.

Ponieważ zwracali się z reguły do wykształconych pogan, ich argumentacja była filozoficzna, a nie teologiczna, czy biblijna.

2. Zarzuty pogan przeciwko chrześcijanom

Fanatyczni, prości poganie rozpowszechniali przeciwko wyznawcom Chrystusa liczne kalumnie. Ukazywali ich jako ludożerców karmiących się mięsem dziecka obtoczonym mąką, czy też jako niemoralnych, a nawet kazirodców, a to z powodu chrześcijańskiego prawa miłości między braćmi i siostrami, czy też wreszcie jako ateistów, którzy nie czczą ich bogów. Do tego wszystkiego dołączały się także zarzuty apolityczności, czy wrogości względem państwa.

3. Polemika przeciwko poganom

Bardziej niebezpieczne od kalumnii prostego ludu były dla chrześcijaństwa zarzuty stawiane przez filozofów i uczonych. Tak też, filozof Celsus (Κέλσος) przedstawił około 178 roku, w swojej *Mowie prawdziwej* (Ἀληθῆς λόγος), zarzuty skierowane przeciwko chrześcijanom, które około roku 270 będzie kontynuował filozof Porfiriusz, a następnie cesarz Julian Odstępca (361-363). Apologeci starali się nie tylko odeprzeć zarzuty, ale także ukazać chrześcijaństwo takim, jakim ono jest naprawdę. W ten sposób zarzuty te przyczyniły się do powstania bardzo bogatej literatury apologetycznej, której początki sięgają II wieku.

4. Św. Justyn⁶

Największym apologetą był chrześcijański filozof i męczennik św. Justyn (Ἰουστῖνος ὁ Μάρτυρ, łac.: *Iustinus philosophus*). Urodził się on w Sychem (*Flavia Neapolis*; dzisiejszy Naplusz) w Palestynie. Większą część życia spędził na poszukiwaniu prawdy, prawdziwej filozofii, poznając różne ówczesne prądy filozoficzne. Prawdę odnalazł wreszcie w chrześcijaństwie, które przedstawił mu tajemniczy starzec, ukazując je jako jedyną filozofię mogącą zbawić człowieka.

Justyn otworzył w Rzymie szkołę filozofii przeznaczoną dla osób pragnących pogłębić znajomość chrześcijaństwa – jedynej i prawdziwej filozofii. Około roku 155 wysłał cesarzowi Antoninusowi Piusowi swą *Apologię*, w której przedstawił nową religię chrześcijańską przy pomocy pojęć filozoficznych. W dziele tym znajdujemy także wiadomości dotyczące życia najstarszych wspólnot chrześcijańskich, szczególnie ich liturgii

⁶ Na temat św. Justyna por. np.: A.W.F. BLUNT, *The Apologies of Justin Martyr*, Cambridge 1911; C.C. MARTINDALE, *Justin Martyr*, London 1921; L.W. BARNARD, *The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr*, "Vetus Testamentum" 14 (1964), s. 395-406; H. CHADWICK, *Justin Martyr's Defence of Christianity*, "Bulletin of the John Ryland's Library" 47 (1965), s. 275-297; W.A. SHOTWELL, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, London 1965; L.W. BARNARD, *Justin Martyr, His Life and Thought*, Cambridge 1967; A.J. BELLINZONI, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*, Leiden 1967; E.F.F. BISHOP, *Some Reflections on Justin Martyr and the Nativity Narratives [Luke 2]*, "The Evangelical Quarterly" 39 (1967), s. 30-39; A. BAKER, *Justin's Agraphon in the Dialogue with Trypho*, "Journal of Biblical Literature" 87 (1968), s. 277-287; L.W. BARNARD, *Justin Martyr in Recent Study*, "Scottish Journal of Theology" 22/2 (1969), s. 152-164; TENŹE, *The Logos Theology of St. Justin Martyr*, "Downside Review" 89 (1971), s. 132-141; CH.H. COSGROVE, *Justin Martyr and the Emerging Christian Canon: Observations on the Purpose and Destination of the Dialogue with Trypho*, "Vigiliae Christianae" 36 (1982), s. 209-232; G. BISBEE, *The Acts of Justin Martyr: A Form-Critical Study*, "Second Century" 3 (1983), s. 129-157; A.J. DROGE, *Justin Martyr and the Restoration of Philosophy*, "Church History" 56 (1987), s. 303-319; J. QUASTEN, *Patrologia*, I, Casale Monferrato 1987, s. 175-194; O. SKARSAUNE, *The Proof From Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof Text Tradition*, Leiden 1987; M.J. EDWARDS, *On the Platonic Schooling of Justin Martyr*, "Journal of Theological Studies" 42 (1991), s. 17-34; A. BUZZARD, *Justin Martyr on Dying Souls Going to Heaven*, "Resurrection" 97 (1994), s. 21-22; D. JEFFREY BINGHAM, *Justin and Isaiah 53*, "Vigiliae Christianae" 54 (2000), s. 248-261; D. BOYARIN, *Justin Martyr Invents Judaism*, "Church History" 70 (2001), s. 427-461; D. ROKEAH, *Justin Martyr and the Jews*, Leiden 2002; P. WIDDICOMBE, *The Wounds and the Ascended Body: The Marks of Crucifixion in the Glorified Christ from Justin Martyr to John Calvin*, "Laval Théologique et Philosophique" 59 (2003), s. 137-154. Odnośnie do wydań, tłumaczeń polskich i innych opracowań dzieł św. Justyna, por. NSWP 566-570.

i początków polemiki z herezją gnostycką. Justyn docenia także wzniosłe wartości pogańskiej kultury grecko-rzymskiej. Według niego, najwybitniejsi jej przedstawiciele – tacy jak Sokrates czy Platon – odnaleźli przynajmniej okruchy prawdy, «nasiona» Słowa Bożego. W *Apologii* św. Justyn stara się ukazać więź pomiędzy starożytną kulturą i chrześcijaństwem. Ośmiela się także czynić konkretne propozycje: przedstawia cesarzowi Antoninusowi Piusowi (*Titus Aelius Hadrianus Antoninus Augustus Pius*)⁷ wyznawców Chrystusa jako tych, którzy mogą się stać najbardziej zaufanymi zwolennikami władzy, jako że ich moralność stanowi duchowe spoiwo, którego poganie potrzebują.

Natomiast w *Dialogu z Żydem Tryfonem* (*Dialogus con Tryphone Iudaeo*) św. Justyn wyjaśnia teksty mesjańskie Starego Testamentu w kluczu chrześcijańskim, przedstawiając Jezusa Chrystusa jako zapowiadanego Mesjasza.

Justyn poniósł śmierć męczeńską w 167 roku w Rzymie, oskarżony z zazdrości przez pogańskiego filozofa Krescensa (*Crescens*).

5. Tacjan⁸

Zupełnie inny ton ma *Mowa do Greków* (Επιστολή πρὸς Ἕλληνας) Tacjana (Τατιανός; *Tatianus*) – jednego z uczniów św. Justyna w Rzymie. Piszący po grecku Tacjan pochodził z Syrii, z której zaczerpnął głęboką po-

⁷ Por. CH. MICHELS, *Antoninus Pius und die Rollenbilder des römischen Princeps. Herrscherliches Handeln und seine Repräsentation in der Hohen Kaiserzeit*, Berlin – Boston 2018.

⁸ Na temat Tacjana por. np.: H.A. DANIEL, *Tatianus der Apologet. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte*, Halle (Saale) 1837; TH. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. Teil 1. Tatian's Diatessaron*, Erlangen 1881; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I, Freiburg im Br. 1902, s. 242-262; M.-É. BOISMARD, *Le Diatessaron: de Tatien à Justin*, Gabalda 1992; K.-G. WESSELING, *Tatian der Syrer*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, XI, Herzberg 1996, kol. 552-571; E.J. HUNT, *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*, New York 2003; L. MISIARCZYK (przekład, wstęp i przypisy) – J. NAUMOWICZ (oprac.), *Pierwsi apologetyci greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Micjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz [= Biblioteka Ojców Kościoła, 24]*, Kraków 2004; W.L. PETERSEN, “Tatian the Assyrian”, w: A. MARJANEN – P. LUOMANEN (wyd.), *A Companion to Second-Century Christian “Heretics”*, Leiden 2005, s. 125-158; U. MELL, *Christliche Hauskirche und Neues Testament. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura Europos und das Diatessaron Tatians*, Göttingen 2010. Odnośnie do wydań, tłumaczeń polskich i innych opracowań dzieł Tacjana, por. NSWP 909-910.

gardę kultury Greków – okupantów Syrii. Z tego powodu język jego apolo-gii jest napastliwy i podkreśla tylko negatywne strony filozofii pogańskiej. Według Tacjana bowiem kultura pogańska zeszpeciła początkową doskona-łość rodzaju ludzkiego, którą teraz chrześcijaństwo odnawia.

Rygoryzm Tacjana jawi się także na polu etyki seksualnej. Po śmierci bowiem św. Justyna (167 r.) Tacjan stanie się zwolennikiem enkratyzmu (od greckiego słowa ἐγκράτεια = powściągliwość), uważając, że małżeń-stwo i prokreacja są sprawą diabła.

Po powrocie do Syrii Tacjan ułożył jeszcze *Diatessaron* (od greckiego διὰ τεσσάρων – „przez cztery [Ewangelie]”). Jest to tzw. harmonia ewangeliczna (*harmonia evangelica*) – zestawienie czterech Ewangelii w jedną całość, utkaną z wszystkich tekstów „Dobrej Nowiny”. Zachował się tylko niewielki fragment oryginalnego tekstu greckiego. Posiadamy jed-nak jego przekłady na język łaciński, arabski i ormiański. Dzieło opuszcza obie ewangeliczne genealogie Jezusa. Św. Józef nie jest nazywany mężem Maryi. Ponadto *Diatessaron* pełen jest poprawek Ewangelii, które są od-biciem błędnej nauki enkratyków. Dla przykładu: św. Jan Chrzciciel nie je nigdy mięsa, nie mówi się o małżeństwie św. Józefa z Maryją, opuszcza się wzmiankę o podpiciu się biesiadników podczas godów w Kanie Galilejskiej (por. J 2, 10), a stwierdzenie „opuści człowiek swego ojca i swoją matkę i złączy się ze swoją żoną” (Mt 19, 5) wypowiada nie Pan Bóg, lecz Adam.

6. Niektórzy inni apoloeci II wieku

Tacjan był wyjątkiem wśród apologetów greckich II wieku, którzy doceniali wzniosłe wartości kultury pogańskiej, starając się wskazać także drogi zmierzające do współpracy i współistnienia chrześcijan z Cesarstwem Rzymskim. W tym kierunku idą tacy autorzy, jak Arystydes z Aten (lub *Marcianus*; Ἀριστείδης Μαρκιανός)⁹, Atenagoras Ateński (Ἀθηναγόρας ὁ

⁹ Wydanie jego “Apologii”: ARISTIDE, *Apologie*, tłum. i oprac. B. POUDERON – M.-J. PIERRE – B. OUTTIER – M. GUIORGADZÉ [= Sources Chrétiennes, 470], Paris 2003. Co się tyczy publikacji na temat Arystydesa, por. np.: J.R. HARRIS, *The Apology of Aristides on Behalf of the Christians*, Cambridge 1891; H.J.M. MILNE, *A New Fragment of the Apology of Aristides*, “Journal of Theological Studies” 25 (1923), s. 73-77; R.L. WOLFE, <https://www.jstor.org/discover/10.2307/1508250> “The Harvard Theological Review” 30 (1937), s. 233-247; G.C. O’CEALLAIGH, *Marcianus Aristides on the Worship of God*, “Harvard Theological Review” 51 (1958), s. 227-254; B. POUDERON, *La structure de l’Apologie d’Aristide et son chapitre sur les juifs*, “Judaïsme ancien-Ancient Judaism” 3

Ἀθηναῖος)¹⁰, czy Teofil Antiocheński (Θεόφιλος ὁ Ἀντιοχεύς)¹¹. Ten ostatni w swej apologii *Do Autolika* (*Ad Autolyicum*) przedstawia chrześcijaństwo jako nawet wcześniejsze od kultury pogańskiej. Natomiast Atenagoras z Aten w *Prośbie za chrześcijanami* (*Legatio pro Christianis*), skierowanej do Marka Aureliusza, nie waha się nazwać «monoteistami» wielkich poetów i filozofów greckich, takich jak Eurypides czy Platon.

(2015), s. 253-282. Odnośnie do wydań, tłumaczeń polskich i innych opracowań dzieła Arystydesa, por. NSWP 115-116.

¹⁰ Na temat Atenagorasa por. np.: F.W. BAUTZ, *Athenagoras von Athen, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, I, 1, Hamm 1975 (1990²), kol. 265; J. PÉPIN, *Athénagore d'Athènes*, w: R. Goulet (wyd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris 1989, s. 640-642; B. POUDERON, *D'Athènes à Alexandrie. Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Louvain – Québec 1997; D. RANKIN, *Athenagoras, philosopher and theologian*, Farnham 2009. Odnośnie do wydań, tłumaczeń polskich i innych opracowań dzieł Atenagorasa, por. NSWP 126.

¹¹ Jeśli chodzi o wydania oryginału greckiego dzieła św. Teofila, zobacz: G. BARDY (WYD.) – J. SENDER (tł. francuskie), *Trois livres à Autolycus* [= Sources chrétiennes, 20], Paris 1948; R.M. GRANT (wyd.), *Ad Autolyicum* [= Oxford early Christian Texts], Oxford 1970 (oryginał grecki i tłumaczenie angielskie); Miroslav Marcovich (wyd.), *Theophili Antiocheni Ad Autolyicum* [= Patristische Texte und Studien, 43], Berlin – New York 1995; José Pablo Martín (wyd.), *A Autólico* [= Fuentes patristicas 16], Madrid 2004 (oryginał grecki i tłumaczenie hiszpańskie). Na temat św. Teofila i jego dzieła, por. np.: F.R. PROSTMEIER, *Φιλανθρωπία als theologisches Attribut*, w: K. BOPP – L. BILY – N. WOLFF (wyd.), *Ein Gott für die Menschen (FS Otto Wahl zum 70. Geburtstag)*, München 2002, s. 143-154; F.R. PROSTMEIER, „Zeig mir deinen Gott!” *Einführung in das Christentum für Eliten*, w: F.R. PROSTMEIER (wyd.), *Frühchristentum und Kultur. Kommentar zu frühchristlichen Apologeten*, Freiburg 2007, s. 155-182; TENŽE, *Δόξα bei Theophilus von Antiochien*, w: R. Kampling (wyd.), *Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie*, Paderborn 2008, s. 125-156; F.R. PROSTMEIER, *Der Logos im Paradies. Theophilus von Antiochia und der Diskurs über eine zutreffende theologische Sprache*, w: F.R. PROSTMEIER – H.E. LONA (wyd.), *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens* [= Millennium Studies in the Culture and History of the first Millennium C.E.], Berlin – New York 2010, s. 207-228; F.R. PROSTMEIER, *Gen 1-3-3 in Theophilus von Antiochia “An Autolykos”. Beobachtungen zu Text und Textgeschichte der Septuagintagenesis*, w: J. DE VRIES – M. KARRER (wyd.), *Textgeschichte und Schriftrezeption im frühen Christentum / Textual History and the Reception of Scripture in Early Christianity*, Missoula (Mont) 2013, s. 359-393; F.R. PROSTMEIER, „Was will wohl dieser Schwätzer sagen?” – *Bildung und religiöses Wissen im 2. Jahrhundert n. Chr.*, w: P. GEMEINHARD – S. GÜNTHER (wyd.), *Von Rom nach Bagdad: Bildung und Religion in der späteren Antike bis zum klassischen Islam*, Tübingen 2014, s. 127-162; F.R. PROSTMEIER, *Die Jesusüberlieferung bei Theophilus von Antiochia “An Autolykos”*, w: M. LANG (wyd.), *Ein neues Geschlecht. Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins (Festschrift für Wilhelm Pratscher zum 65. Geburtstag)*, Göttingen 2014, s. 179-214. Odnośnie do wydań, tłumaczeń polskich i innych opracowań dzieł św. Teofila, por. NSWP 935-936.

7. Meliton z Sardes

Autorem, który najbardziej podkreśla konieczność współpracy chrześcijan z Cesarstwem, jest Meliton (Μελίτων Σάρδεων; *Melito*)¹², biskup Sardes w Azji Mniejszej. Z jego *Apologii*, skierowanej około 170 roku do cesarza Marka Aureliusza, pozostały tylko urywki, które znajdują się głównie w *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei¹³.

Meliton jest pierwszym znanym nam apologetą, który – idąc po linii zapoczątkowanej przez św. Justyna – wskazał na obojętne korzyści, jakie płynęłyby ze współpracy Cesarstwa z Kościołem. Cesarstwo bowiem i chrześcijaństwo narodziły się w tym samym czasie, gdyż Chrystus przyszedł na świat za cesarza Augusta – założyciela Cesarstwa, i rosą jak bliźniacy, dobro zaś jednego przynosi też korzyść drugiemu. Tylko więc źli cesarze (jak Neron czy Domicjan) ośmielili się prześladować prawdziwą religię.

Tego rodzaju idee rozwiną się bardziej w przyszłości i – począwszy od IV wieku – będą stanowiły podstawę do wypracowania tzw. «teologii politycznej», według której Cesarstwo Rzymskie będzie uważane za gwaranta rozwoju wyznawców Chrystusa.

Spśród licznych dzieł Melitona, które prawie wszystkie zaginęły, zachowało się jedyne (odnalezione około siedemdziesięciu lat temu) – *Homilia paschalna* wygłoszona podczas wigilii paschalnej tzw. kwartodecymanów¹⁴, to znaczy: chrześcijan tradycji syryjsko-palestyńskiej, którzy obchodzili Wielkanoc nocą z 14 na 15 żydowskiego miesiąca Nisan. Jest to najstarsza homilia wielkanocna, jaką znamy. Dokonuje ona egzegezy Wj 12, by wykazać, iż Chrystus pokonał śmierć i szatana jako nowy, prawdziwy Mojżesz, który prowadzi wierzących, oczyszczając ich w wodach chrztu i uwalniając od grzechu i śmierci. Pascha Chrystusa staje się paschą naszego zbawienia.

¹² Odnośnie do św. Melitona, por. NSWP 700-701.

¹³ Por. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica* 4, 26, 1-14.

¹⁴ Por. B. LOHSE, *Das Passafest der Quartadecimaner* [= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 54], Gütersloh 1953; E. STANULA, *Kwartodecymanie*, w: C.V. MANZANARES (wyd.), *Pisarze wczesno-chrześcijańscy I-VII w.*, Warszawa 2001, s. 121.

8. *List do Diogneta*

To anonimowe dzieło (Ἐπιστολή πρὸς Διόγνητον¹⁵) zostało nazwane «perłą starożytności chrześcijańskiej». Powstało ono w drugiej połowie II wieku i skierowane jest do bliżej nam nieznanego Diogneta. Jego autor, po ukazaniu pogańskiego bałwochwalstwa i żydowskiego rytualizmu, wyjaśnia naturę chrześcijaństwa. Chrześcijanie są według niego zwykłymi ludźmi, jeśli chodzi o zwyczaje, ubiór, pożywienie itp. Wyróżnia ich jednak od pozostałej części ludzkości szczególne zadanie, jakie mają do spełnienia w świecie: są dla świata tym, czym jest dusza dla ciała – przewodniczką i zasadą istnienia. Chrześcijanie są «duszą świata».

9. Zakończenie

Apologeci to nie tylko pisarze kościelni tutaj wymienieni. Apologetami są bowiem także wszyscy Ojcowie Kościoła, którzy pisali dzieła broniące religii chrześcijańskiej.

Kontrowersystami, a nie apologetami, nazywają się natomiast ci Ojcowie Kościoła, którzy zwalczali błędne nauki heretyków.

Rozdział III

Działalność skierowana przeciw gnostykom i obrona Tradycji apostoelskiej

1. Gnoza¹⁶

Gnostycyzm (od γνῶσις = poznanie, wiedza) był filozoficznym prądem duchowym bardzo rozpowszechnionym w basenie Morza Śródziemnego w wiekach II i III. Nie jest łatwo przedstawić cechy charakterystycz-

¹⁵ Por. NSWP 273-274. Przekład polski: A. ŚWIDERKÓWNA (przekład) – M. STAROWIEYSKI (opracowanie), *Do Diogneta*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostoelskich* [= Biblioteka Ojców Kościoła, 10], Kraków 1998.

¹⁶ Por. NSWP 388-389.

ne gnostycyzmu. Dzisiaj znamy go lepiej dzięki odnalezieniu po II wojnie światowej w miejscowości Nag-Hammadi¹⁷ (Górny Egipt) biblioteki gnostyckiej w języku koptyjskim.

Gnostycy uważali tajemne, objawione poznanie za cel ich religijności. Przedmiotem tego poznania był świat duchowy. Według nich dusza, posiadająca pierwiastek boski, z powodu jakiegoś tajemnego przewinienia, które się dokonało w czasie poprzedzającym historię, została zamknięta w grzesznym i złym ciele, w materii – dziele złego ducha. Tajemna wiedza – gnoza – miała umożliwić uwolnienie duszy z więzienia materii, czyli dać jej zbawienie.

2. Niektóre nauki gnostyków

Według gnostyków istnieją trzy kategorie ludzi. Do pierwszej należą tzw. duchowi (πνευματικοί). Posiadają oni boskiego ducha, a więc gnozę, poznanie tajemnic, które nie są dostępne zwykłym chrześcijanom; przeznaczeni są oni z góry do osiągnięcia zbawienia. Drugą kategorię stanowią ludzie materialni, których przeznaczeniem jest potępienie. Trzecia wreszcie grupa – znajdująca się pomiędzy tymi dwiema – to tzw. psychicy (ψυχικοί), obdarzeni rozumną duszą. Mają oni możliwość wyboru pomiędzy dobrem a złem, pomiędzy zbawieniem a potępieniem.

Odkupiciel przyszedł nie tyle, by zbawić ludzkość, ile raczej po to, by objawić wybrańcom zbawczą gnozę, która budzi z uśpienia ich pogrążone w materii sumienia. Z tego powodu nie ma potrzeby, by posiadał on prawdziwe ciało, które – będąc materią – byłoby złe i grzeszne. Jego wcielenie jest więc uważane przez gnostyków za pozorne, a nie rzeczywiste (dokeityzm, od greckiego δόκεῖν = wydawać się).

Według gnostyków, objawiona prawda jest przekazywana prywatnie wewnątrz grup ludzi predestynowanych do zbawienia, a nie poprzez publiczne nauczanie hierarchii kościelnej, która jest depozytariuszem Tradycji apostołskiej.

Według niektórych gnostyków, szczególnie Marcjona z Synopy¹⁸ nad Morzem Czarnym, należy odrzucić Stary Testament, gdyż objawiło się w nim bóstwo, które stworzyło złą materię; bóstwo zawzięte, żądne

¹⁷ Por. NSWP 719-727.

¹⁸ Por. NSWP 688-689.

krwi, nakazujące Izraelitom mordować całe narody. Marcjon utożsamił je z Demiurgiem – stwórcą złego, materialnego świata.

Pierwszym wielkim pismem, którego autor przeciwstawia się gnozie, jest dzieło „Przeciwko herezjom” św. Ireneusza z Lyonu w Galii (ok. 140-200).

3. Św. Ireneusz z Lyonu¹⁹

Św. Ireneusz (Εἰρηναῖος; *Irenaeus Lugdunensis*) pochodził z Azji Mniejszej, gdzie w młodości miał styczność ze św. Polikarphem, biskupem Smyrny – uczniem św. Jana Apostoła. Mało wiemy o jego życiu. Spotykamy go w Lyonie w Galii, w 177 roku, w czasach prześladowania chrześcijan, podczas którego poniósł męczeństwo św. Potyn (Πόθεινος; *Pothinus*)²⁰, ówczesny biskup Lyonu. Wówczas to właśnie św. Ireneusz został jego następcą i zaczął gorliwie zwalczać błędy gnostyków.

Główne dzieło św. Ireneusza, które on sam tytułuje *Odrzucenie i obalenie fałszywej gnozy*, jest obiegowo znane pod skróconą nazwą „Przeciw herezjom” (*Adversus haereses*). Składa się ono z pięciu ksiąg i już w tytule zawiera zaprogramowaną walkę z fałszywymi doktrynami gnozy. Przedstawia też prawdziwą gnozę – naukę Kościoła, której gwarantem jest Tradycja dogmatyczna przekazana przez Apostołów za pośrednictwem nieprzerwanej serii pochodzących od nich biskupów.

Pierwsze dwie księgi dzieła ukazują różne prądy gnostyckie. Natomiast trzy pozostałe księgi wykładają prawowierną naukę Kościoła. Nauka ta opiera się na zasadniczych prawdach: 1) oba Testamenty, Stary i Nowy, mają nie dwóch, lecz jednego i tego samego Autora – Boga, który jako wspólny wychowawca prowadzi upadłego przez grzech pierworodny człowieka ku zbawieniu przyniesionemu przez Chrystusa; 2) człowiek posiada wolną wolę, a nauczanie chrześcijańskie nie zna predestynacji ku potępieniu, lecz zwraca się do wszystkich ludzi; 3) gwarantami prawd wiary chrześcijańskiej są biskupi – kontynuatorzy dzieła apostołów i depozytariusze Tradycji otrzymanej bezpośrednio od Chrystusa.

Poprzez tego rodzaju argumentację św. Ireneusz nie tylko odrzucał myślenie gnostyków, ale wypracował system teologiczny, który zmierzał

¹⁹ Por. NSWP 479-483.

²⁰ Por. NSWP 812.

do wyłożenia całych dziejów zbawienia. Ukazuje on historię ludzkości w dwóch jej zasadniczych momentach: przed grzechem pierworodnym i po nim, kiedy to Bóg mądrze i z miłością prowadził człowieka aż do nadejścia Chrystusa, który jest nowym Adamem scalającym w sobie całe ludzkie dzieje.

Syntetyczny wykład nauki chrześcijańskiej znajdujemy w innym dziele św. Ireneusza, zatytułowanym *Ukazanie przepowiadania apostołskiego* (Ἐπίδειξις). Ukazane w nim chrześcijaństwo wypływa ze zbawczego planu odkupienia, który objawił się w dziejach ludzkości dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa. Nakazał on apostołom, aby wiedzeni Duchem Świętym, przekazali tę naukę wszystkim narodom.

Ireneusz jest ostatnim wielkim przedstawicielem tradycji teologicznej Azji Mniejszej, o czym świadczy chociażby fakt, że podziela z nią tzw. «millenaryzm», zgodnie z którym koniec świata będzie poprzedzony królestwem Chrystusa, który przez tysiąc lat będzie panował na Syjonie ze zmartwychwstałymi sprawiedliwymi. Po upływie zaś tego czasu nastąpi powszechne zmartwychwstanie i sąd ostateczny.

4. Św. Hipolit Rzymski²¹

Żyjący na pograniczu II i III wieku św. Hipolit Rzymski (Ἰππόλυτος; *Hippolytus Romanus*) jest kolejnym autorem zwalczającym błędy gnozy. Wiemy o nim mało. Badacze współcześni wysnuli nawet przypuszczenie (dobrze uzasadnione), iż teksty, które dotarły do nas pod imieniem Hipolita, mają dwóch (jeśli nie trzech) autorów, a to głównie z powodu odmiennych stylów i sposobów argumentowania. Hipolit jawi się jako autor bardzo wykształcony, kapłan rzymski o korzeniach wschodnich (pisał po grecku, będąc w Rzymie), który z powodu zatargu dogmatycznego z papieżem św. Kalikstem (Κάλλιστος; *Callixtus I*)²² stanie się głową schizmatycznej wspólnoty rzymskich rygorystów. Skazany na wygnanie na Sycylię, Hipolit pojednał się z Kościołem i przypieczętował to męczeństwem (ok. 235 roku).

Nauczanie św. Hipolita, skierowane przeciw gnozowi, zawiera się przede wszystkim w jego głównym dziele dogmatycznym w dziesięciu księgach – *Odrzucenie wszystkich herezji* (*Refutatio*). Hipolit wykazuje

²¹ Por. NSWP 454-460.

²² Por. NSWP 580-581.

w nim, iż herezja gnostyków jest wytworem zniekształcenia ewangelicznego przesłania, dokonany przez filozofów.

Aby ukazać prawdziwość nauczania apostołów, św. Hipolit ułożył inne dzieło – *Tradycja apostołska (Traditio Apostolica)*, zawierające bogate treści dyscyplinarne (prawne) i liturgiczne. Dzieło to może być uważane za cenny rytuał, dzięki któremu poznajemy najstarszą liturgię Kościoła rzymskiego. Należy jednak dodać, iż niektórzy ze współczesnych badaczy uważają *Traditio Apostolica* za dzieło nienależące do Hipolita.

Hipolit jest autorem także licznych dzieł egzegetycznych. Komentował on błogosławieństwa Izaaka i Jakuba oraz Księgę Daniela. Na szczególną uwagę zasługuje komentarz do Pieśni nad pieśniami, który zapoczątkował serię komentarzy patrystycznych do tej natchnionej księgi. Dla św. Hipolita oblubieniec i oblubienica z Pieśni nad pieśniami są symbolem Chrystusa i Kościoła.

Rozdział IV

Szkoła Aleksandryjska²³

1. Początki Szkoły Aleksandryjskiej

Aleksandria pod koniec II wieku była po Rzymie najważniejszym miastem Cesarstwa. Ten bardzo ważny ośrodek gospodarczy był także silnym centrum intelektualnym skupiającym w sobie różne prądy filozoficzne i religijne całego świata.

Będąc kolebką gnostycyzmu, Aleksandria stała się też matką tej szczególnej instytucji chrześcijańskiej, która jest znana jako Szkoła Aleksandryjska (τῆς κατηχήσεως Διδασκαλεῖον) – najlepiej zorganizowanej uczelni zwalczającej błąd gnozy. Mało są nam znane początki Szkoły Aleksandryjskiej. Wiemy tylko, iż założył ją św. Panten (Πάνταινος; *Pantaenus*)²⁴, grecki Sycylijczyk, ale dopiero pod kierownictwem jego następcy – św. Klemensa Aleksandryjskiego – ten najstarszy uniwersytet katolicki stanie się sławny

²³ Por. NSWP 45-47.

²⁴ Por. NSWP 772-773.

2. Św. Klemens Aleksandryjski²⁵

Z pochodzenia Grek, poznawszy systemy religijne i kulturowe pogaństwa, św. Klemens (Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς; *Titus Flavius Clemens*) nawrócił się na chrześcijaństwo. Odtąd poświęcił swą szeroką znajomość prądów filozoficznych na służbę Ewangelii, głosząc ją wykształconym Aleksandryjczykom. Dla nich to napisał *Protreptyk* (*Protrepticus*), to znaczy: zachętę do odejścia od błędów pogaństwa i nawrócenia na chrześcijaństwo.

Do pogan nawróconym na chrześcijaństwo skierował inne dzieło w trzech księgach – *Pedagog* (*Paedagogus*), w którym boski Λόγος ukazany jest jako starożytny «pedagog», czyli ten, który zaprowadza chłopca do szkoły i przyprowadza go po lekcjach do domu. Chrystus jako doskonały Pedagog prowadzi nas do szkoły swego Ojca. Dzieło to, dostarczające norm postępowania ówczesnym chrześcijanom, przekazuje nam także ciekawe i ważne wiadomości dotyczące życia codziennego w starożytnej Aleksandrii.

Największe dzieło św. Klemensa – liczące osiem ksiąg *Stromaty* (*Stromata*; dosłownie: «Kobierce»), analizuje różne zagadnienia doktrynalne, religijne i moralne. Mamy tu prawdopodobnie do czynienia z notatkami, które św. Klemens robił w celu nauczania w szkole aleksandryjskiej.

Omówiwszy zależność, jaka zachodzi między wiarą chrześcijańską, a kulturą grecko-rzymską, św. Klemens definiuje «prawdziwego gnostyka», którym jest prawowierny chrześcijanin, zdolny do podejmowania wolnych wyborów. Natomiast fałszywa gnoza cechuje się, według Klemensa, niemożliwością kroczenia drogą pośrednią, przebiegającą pomiędzy dwiema skrajnościami – męczeństwem wyzwalamym z grzesznego ciała materii, a zaparciem się wiary spowodowanym wierzeniem, że postępowanie złego ciała nie ma żadnego znaczenia.

W tak wielkiej metropolii jak Aleksandria chrześcijanie zadawali sobie pytanie, czy mają sprzedać wszystko i otrzymane ze sprzedaży pieniądze rozdać ubogim. Klemens, przeciwstawiając się rygorystom, w dziele *Jaki bogacz się zbawi?* (*Quis dives salvetur?*) ukazuje opowiadanie ewangeliczne o bogatym młodzieńcu (por. Mk 10, 17-31) jako zaproszenie do wewnętrznego, duchowego oderwania się od bogactw materialnych. Dobra bowiem doczesne są same w sobie neutralne jak każde inne narzędzie, a ich

²⁵ Por. NSWP 600-605.

wartość zależy od sposobu ich wykorzystania. Tak więc, człowiek bogaty, który właściwie używa swych bogactw, jest lepszy od biedaka, który marzy tylko o tym, by zostać bogaczem.

Ślady św. Klemensa zacierają się po prześladowaniu za czasów cesarza Septymiusza Sewera (202 rok; *Lucius Septimius Severus*)²⁶. Wiemy tylko, że schronił się wówczas w Kapadocji, a potem przez kilka lat mieszkał w Jerozolimie. Wraz z jego wyjazdem z Aleksandrii tamtejsza szkoła zyskała nowy charakter – z prywatnej szkoły chrześcijańskiego filozofa przemieniła się w uczelnię podporządkowaną władzy miejscowego biskupa Demetriusza (Δημήτριος; *Demetrius*)²⁷, który uczynił z niej szkołę teologii dla świeckich i postawił na jej czele osiemnastoletniego młodzieńca – Orygenes, największego myśliciela Kościoła greckiego.

3. Orygenes

Orygenes²⁸ (lata 185-253; Ὀριγένης; *Origenes*), pobudzony wielkim entuzjazmem religijnym, jeszcze jako młodzieniec zachęcał swojego ojca – św. Leonida (Λεωνίδης), aby poniósł męczeństwo. Później nie wahał się sam wykastrować, biorąc dosłownie słowa Jezusa o trzebieńcach dla królestwa niebiańskiego (por. Mt 19, 12). W starszym wieku jednak, wyjaśniając ten ustęp ewangeliczny, stwierdził, iż należy go interpretować alegorycznie. Niemniej jednak, ten jego śmiały, młodzieńczy gest ukazuje nam dobrze temperament Orygenes, który całe życie radykalnie dążył do prawdziwej świętości i doskonałości chrześcijańskiej. Rozgłos o nim rozszedł się po całym Wschodzie i to do tego stopnia, iż nawet biskupi prosili go o pomoc w rozwiązywaniu trudności doktrynalnych.

Święcenia prezbiteratu Orygenes otrzymał w Palestynie poza obszarem swojej kościelnej jurysdykcji i wbrew biskupowi Aleksandrii, który nie chciał go święcić z powodu okaleczenia ciała, a gdy zaś dowiedział się, że Orygenes przyjął święcenia, w roku 230 wypędził go z Aleksandrii. Także za rządów jego następcy – biskupa Heraklesa (Ἡρακλῆς; *Heraclas*)²⁹ –

²⁶ Por. T. KOTULA, *Septymiusz Sewer. Cesarz z Lepcis Magna*, Wrocław 1987.

²⁷ Por. A. JÜLICHER, *Demetrios 69*, w: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IV/2, Stuttgart 1901, kol. 2805.

²⁸ Por. A. MONACI CASTAGNO (wyd.), *Origene. Dizionario*, Roma 200; NSWP 747-766.

²⁹ Por. R. GOULET, *Héraclas*, w: TENŽE (wyd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris 2000, s. 550-551.

Orygenes nadal nie mógł powrócić z Cezarei Palestyńskiej do Aleksandrii. Przyczyniło się to do powstania właśnie w Cezarei nowej Szkoły katechetycznej – kwitnącego ośrodka teologiczno-filozoficznego, w którym Orygenes zgromadził imponującą bibliotekę oraz postarał się o odpowiednie dla niej skryptorium. Po długiej i intensywnej działalności intelektualnej i kaznodziejskiej Wielki Aleksandryjczyk umarł w roku 253 z powodu tortur, jakim został poddany za prześladowania cesarza Decjusza (*Gaius Messius Quintus [Lucius?] Traianus Decius [Valerianus?]*)³⁰.

Orygenes możemy uważać za pierwszego «teologa biblijnego». Wszystkie bowiem jego teorie ascetyczno-mistyczne oparte były na Piśmie świętym. Orygenes ustalił także zasady hermeneutyki biblijnej. Zrobił to w młodzieńczym, ale genialnym dziele – *O zasadach (De principiis)*. Jest to najbardziej kontrowersyjne pismo ze wszystkich dzieł Wielkiego Aleksandryjczyka. Powstało ono w celu zwalczania błędnej nauki gnostyków o predestynacji wybranych. Orygenes twierdzi w nim, że Bóg na początku stworzył duchy rozumne, które ze względu na nieposłuszeństwo bądź posłuszeństwo względem Stwórcy przemieniły się w aniołów, ludzi, czy demony. Uważa jednak Orygenes, że po sądzie ostatecznym wszyscy zostaną zbawieni (także złe duchy), aby miłosierdzie Boga odniosło powszechne zwycięstwo nad śmiercią i złem, i aby Bóg był doprawdy „wszystkim we wszystkich” (tzw. apokatastaza, ἀποκατάστασις).

Orygenes pociągała także grecka teoria pochodzenia platońskiego o zesłaniu dusz do materialnych ciał. Teorię tę przejął od aleksandryjskich platoników, szczególnie od swego mistrza Ammoniosa Sakkasa (Ἀμμώνιος Σακκάς; *Ammonius Saccas*)³¹. Teoria ta razem z apokatastazą sprawiła, iż w późniejszych wiekach Orygenes zostanie potępiony (szczególnie przez piąty sobór powszechny, czyli Drugi Konstantynopolski z 553 roku). Niemniej jednak należy powiedzieć, że Aleksandryjczyk podawał te teorie bardziej jako hipotezy teologiczne niż jako prawdy wiary.

Orygenes przez całe życie poświęcał wiele czasu zgłębianiu Pisma świętego. Wychodził przy tym od ustalenia znaczenia filologicznego natchnionego tekstu, inicjując w ten sposób powstanie chrześcijańskiej filologii biblijnej. Jego zainteresowanie Pismem świętym wydało owoce w postaci wielu cennych homilii biblijnych i komentarzy teologicznych, takich jak słynna interpretacja Pieśni nad pieśniami, czy komentarz do Ewangelii

³⁰ Por. G. SCHOENAICH, *Die Libelli und ihre Bedeutung für die Christenverfolgung des Kaisers Decius*, Breslau 1910.

³¹ Por. NSWP 62-63.

św. Jana. Pierwszy z tych utworów poświęcony jest mistyce małżeńskiej, podobnie jak wiele innych jego tekstów.

Na uwagę zasługuje także *Zachęta do męczeństwa* (*Exhortatio ad martyrium*), napisana przez Orygenesesa w 235 roku, aby zachęcić przyjaciół do wytrwania w chwili próby. Małe zaś dziełko *O modlitwie* (*De oratione*) jest najstarszym wyjaśnieniem «Ojciec nasz», które znamy.

Orygenes napisał także obszerną apologię w ośmiu księgach – *Przeciwko Celsusowi* (Κατὰ Κέλσου; *Contra Celsum*), w której zbija zarzuty pogańskiego filozofa Celsusa (Κέλσος; *Celsus*)³² występującego przeciwko chrześcijanom w *Doktrynie prawdziwej* (Ἀληθῆς λόγος).

4. Szkoła Aleksandryjska po Orygenesie

Po przeniesieniu przez Orygenesesa szkoły katechetycznej do Cezarei w Palestynie, Szkoła Aleksandryjska działała jeszcze przez długi czas i miała wśród swych kierowników takich wybitnych teologów jak choćby Dionizy Aleksandryjski (III w.; Διονύσιος Ἀλεξανδρείας; *Dionysius Magnus, Alexandrinus*)³³, czy Dydym Ślepy³⁴ (IV w.; Δίδυμος ὁ Τυφλός; *Didymus Caecus [Theologus]*).

Rozdział V

Początki piśmiennictwa chrześcijańskiego w języku łacińskim

1. Pierwsze próby

Pierwsze pisma chrześcijańskie po łacinie nie powstały w Rzymie, ani w Italii, lecz w w północnej Afryce Łacińskiej, na obszarze dzisiejszej Tunezji, Algierii i Maroka, które za czasów rzymskich nazywały się Afryką Prokonsularną, Numidią i Mauretanią, stolicą zaś ich była Kartagina.

³² Por. NSWP 229.

³³ Por. NSWP 274-276.

³⁴ Por. NSWP 291-294.

Głównym powodem powstania chrześcijańskiego piśmiennictwa łacińskiego była konieczność dania wiernym łacińskiego przekładu Pisma świętego. W tym samym celu przetłumaczone zostały z greki na łacinę także inne szacowne teksty uważane częstokroć za natchnione, takie choćby jak niektórzy Ojcowie Apostolscy, pseudo Barnaba, *Didaché* (Διδαχή), *Pasterz Hermasa*, *List do Koryntian* św. Klemensa Rzymskiego.

Pierwszymi jednak właściwymi pismami (nie tłumaczeniami) są *Akta męczenników* (*Acta martyrum*), napisane na podstawie oficjalnych dokumentów procesowych powstałych podczas przesłuchań i procesów zmierzających do skazania na męczeństwo. Te suche dokumenty prawne przemieniane były na tzw. *Pasje* (*Passiones*), beletrystyczne opisy faktów związanych z męczeńską śmiercią³⁵. Czytane one były zazwyczaj podczas liturgii. Najbardziej znane spośród tego typu utworów hagiograficznych są *Akta męczenników scylitańskich* (*Acta martyrum Scillitanorum*; 180 r.) i *Pasja świętych Perpetui i Felicyty* (*Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*; 202 r.).

2. Apologetyka łacińska

Chrześcijańska literatura łacińska *sensu stricto* rozpoczyna się wraz dziełami dwóch Afrykańczyków, adwokatów z zawodu, Minucjusza Feliksa (*Marcus Minucius Felix*)³⁶ i Tertuliana (*Quintus Septimius Florens Tertullianus*)³⁷. Wiele dyskutowano, do którego z nich należy pierwszeństwo. Rozstrzygnięcie sporu jest trudne z powodu podobieństw, jakie zachodzą pomiędzy *Apolotetykiem* (*Apologeticus*) Tertuliana, a *Oktawiuszem* (*Octavius*) Minucjusza Feliksa.

W *Oktawiuszu* Minucjusz przedstawia poganina Cecyliusza i chrześcijanina Oktawiusza, którzy rozmawiają z sobą nad brzegiem morza w Ostii, koło Rzymu. Konwersacja ma dobre zakończenie, gdyż jej uwięzieniem jest nawrócenie Cecyliusza na chrześcijaństwo.

Dzieło to jest prawdziwą perłą literacką, a ponadto świadczy o dobrej znajomości kultury filozoficznej jej autora, który podkreśla wspólne punkty, jakie łączą chrześcijaństwo z tradycją klasyczną (np. monoteizm, nieśmiertelność duszy), pomijając jednak prawie całkowicie elementy typowo chrześcijańskie.

³⁵ Por. NSWP 707-710.

³⁶ Por. NSWP 711-712.

³⁷ Por. NSWP 938-949.

3. Tertulian

Tertulian jest znany z porywczego charakteru i gorliwości typowej dla neofity. Nic więc dziwnego, że zachwycił się męstwem męczenników chrześcijańskich. W *Apologetyku* (*Apologeticus*) napisze, że krew męczenników jest posiewem nowych chrześcijan (*Sanguis martyrum semen Christianorum est*). W dziele tym Tertulian z całą adwokacką brawurą wykazuje brak logiki w rzymskim prawodawstwie regulującym postępowanie względem wyznawców Chrystusa. Jeśli bowiem chrześcijanie są rzeczywiście przestępcami, to należy ich ścigać i karać, a nie pozostawiać w spokoju, opierając się na postanowieniu cesarza Trajana (*Marcus Ulpius Nerva Traianus*)³⁸, który w swoim reskrypcie z ok. roku 112 do Pliniusza Młodszeo, zarządcy Bitynii, sugeruje zostawienie ich w spokoju do czasu wpłynięcia oficjalnego donosu. Jeśli natomiast są niewinni – tłumaczy Tertulian – to nie należy ich skazywać z powodu przestępstw, których się nie dopuścili.

Niestety, przesadny rygoryzm moralny Tertuliana sprawił, że odszedł on z Wielkiego Kościoła i około 206-207 roku został montanistą. Ten schizmatyczny ruch charyzmatyczno-prorocki, zapoczątkowany przez Montana z Frygii (*Montanus*)³⁹ w Azji Mniejszej, rozszerzył się na wszystkie ówczesne wspólnoty chrześcijańskie. Jego zwolennicy spodziewali się szybkiego nadejścia końca świata i z tego powodu głosili skrajną ascezę i całkowitą czystość płciową aż po odrzucenie małżeństwa.

Montanizm Tertuliana widoczny jest w wielu jego dziełach, w których często wypowiada wyraźnie sprzeczne poglądy, odnośnie do których wcześniej, jeszcze w okresie przynależności do Wielkiego Kościoła, miał inne zdanie. Jako montanista Tertulian będzie potępiał powtórnie zawarte małżeństwo (po śmierci jednego z małżonków), uważając je za zakamufłowane cudzołóstwo, aczkolwiek jako katolik nie ganił tego rodzaju związku.

Porywczy charakter Tertuliana sprawi, iż odłączy się on także od montanistów i założy własną, jeszcze surowszą sektę – «Tertulianistów», która przetrwa aż do czasów św. Augustyna z Hippony.

Pomimo zbyt surowych i fanatycznych poglądów na moralność chrześcijańską Tertulian pozostawił wiele cennych dzieł dogmatycznie poprawnych. Wymienić tu można najstarszy komentarz łaciński do «Ojczec nasz», dzieło dotyczące chrztu oraz pisma na temat pokuty.

³⁸ Por. E.M. SMALLWOOD, *Documents Illustrating the Principates of Nerva, Trajan and Hadrian*, Cambridge 1966.

³⁹ Por. NSW 716.

Tertulian był także bardzo zaangażowany w obronę chrześcijańskiej nauki. Występował przeciwko gnostyckim walentynianom⁴⁰ i Marcjonowi (Μαρκίων; *Marcion*) z Synopy w Poncie nad Morzem Czarnym⁴¹. Przecistawiając się doketom, podkreślał zbawczą rolę prawdziwego Wcielenia Chrystusa i bronił prawdy o zmartwychwstaniu ciał.

Tertulian położył podwaliny pod teologię trynitarną łacińskiego Kościoła, a jego myśl w tym względzie wywarła wielki wpływ na autorów późniejszych czasów. Jego formuła, definiująca Trójęc Przenajświętszą jako «una natura, tres personae», została uznana przez Kościół za ostateczną. Tertulian wypracował też poprawne tezy chrystologiczne i trynitarnie, szczególnie w polemice z niejakim Prakseaszem (Πραξέας; *Praxeas*)⁴², który był modalistą (*Adversus Praxean*) i twierdził, że Bóg istnieje tylko w jednej i jedynej osobie, a ta jedyna osoba działa na trzy różne sposoby (*modi*, stąd «modalizm»), ukazując się raz pod postacią Syna, a niekiedy Ducha Świętego. Herezja ta otrzymała także nazwę «monarchianizmu», gdyż według niej istnieje tylko jedna osoba boska (μόνος = jeden ἄρχειν = rządzić). Herezję tę zwano także «patrypasjanizmem», gdyż twierdziła ona, że Ojciec, który jest tożsamy z Synem, cierpiał na krzyżu (*pater* = ojciec; *passio* = męka, cierpienie).

Tertulian, mimo że w niektórych kwestiach odszedł od prawowiernej wiary, cieszył się wielkim poważaniem w Kościele Afryki Łacińskiej III wieku i później. Św. Cyprian, biskup Kartaginy, będzie obficie wykorzystywał jego dzieła, a – gdy zechce je otrzymać – poprosi, aby podano mu po prostu «Mistrza».

4. Św. Cyprian z Kartaginy

Po przyjęciu w dorosłym wieku chrześcijaństwa, zostawszy biskupem, św. Cyprian (*Caius Thascius Caecilius [Caecilianus] Cyprianus*)⁴³ sprzedał swoje dobra i otrzymane za nie pieniądze rozdał ubogim, poświęcając się całkowicie działalności duszpasterskiej.

Stosunkowo długi czas, podczas którego Kościół nie był prześladowany, przyczynił się do wzrostu liczby wyznawców Chrystusa. Wzrost

⁴⁰ Por. NSWP 963-965.

⁴¹ Por. NSWP 688-689.

⁴² Por. NSWP 813.

⁴³ Por. NSWP 243-250.

liczebny nie zawsze szedł w parze z ewangelicznym postępowaniem wiernych. Gdy za cesarza Decjusza (251-253) wybuchło prześladowanie chrześcijan, niektórzy z nich załamali się i – zgodnie z cesarskim nakazem – złożyli ofiarę przed podobizną Imperatora (znani są oni jako *lapsi* = upadli). Inni zaś, bardziej zaradni życiowo, postarali się o fałszywe zaświadczenia, według których rzekomo mieli złożyć wymaganą ofiarę (nazywa się ich *libellatici*, od słowa *libellus* = zaświadczenie, książeczek). Gdy prześladowanie się skończyło, pojawiło się pytanie, czy można jeszcze raz przyjąć do świętego Kościoła owych grzesznych zdrajców Chrystusa, którzy złożyli pogańską ofiarę. Fanatyczni rygorysty chrześcijańscy przeciwstawiali się ponownemu przyjęciu odstępców do Kościoła. Inni natomiast uważali, że należy im wyznaczyć pokutę i po jej zakończeniu przyjąć do wspólnoty wierzących.

Gdy wybuchło prześladowanie, św. Cyprian ratował życie ucieczką, pozostawiwszy swą owczarnię bez opieki. Może i z tego powodu, doświadczwszy słabości natury ludzkiej, uważał, że skruszonych apostatów należy przyjąć powtórnie do Kościoła, gdyż «poza Kościoła nie ma zbawienia» (*extra Ecclesiam nulla salus*) i skazani byliby oni na potępienie. Tę słuszną tezę eklezjologiczną św. Cyprian wyjaśnił w dwóch najważniejszych dziełach: *O upadłych* (*De lapsis*) i *O jedności Kościoła katolickiego* (*De unitate Ecclesiae catholicae*).

W późniejszym czasie św. Cyprian popadł w konflikt z papieżem Stefanem I (*Stephanus*)⁴⁴, który twierdził, że heretykom, pragnącym powrócić do Kościoła, nie trzeba udzielać powtórnie chrztu, lecz jedynie włożyć na nich ręce, aby otrzymali dar Ducha Świętego. Cyprian natomiast, podobnie jak inni biskupi Afryki Łacińskiej, uznawał chrzest heretyków za nieważny. Był bowiem wierny zasadzie, iż poza Kościołem nie ma zbawienia. Skoro zaś są oni poza Kościołem, ich sakramenty nie są ważne. Spór pomiędzy Papieżem a Biskupem wygasł wraz z nich męczeńską śmiercią. Cyprian poniósł ją w roku 258 podczas prześladowania za cesarza Waleriana (*Publius Licinius Valerianus*)⁴⁵.

Po św. Cyprianie chrześcijańskie piśmiennictwo łacińskie III wieku będzie jeszcze reprezentował Nowacjan (*Novatianus*)⁴⁶ – schizmatycki kapłan rzymski, antypapież, autor cennego traktatu dogmatycznego

⁴⁴ Por. NSWP 880.

⁴⁵ Por. T. GLAS, *Valerian. Kaisertum und Reformansätze in der Krisenphase des Römischen Reiches*, Paderborn 2014.

⁴⁶ Por. NSWP 737-739.

o *Trójcy Przenajświętszej (De Trinitate)* oraz Arnobiusz Starszy zwany też Afrykańczykiem (*Arnobius Afer*)⁴⁷ – pochodzący z Sikki w Numidii profesor afrykański, autor apologii przeciwko poganom (*Adversus nationes*), z której wynika, iż znał on lepiej zwalczane przez siebie pogaństwo, aniżeli chrześcijaństwo, którego, jak mu się wydawało, bronił.

Wraz z kolejnym przedstawicielem Afryki Łacińskiej, Laktancjuszem, dochodzimy do czasów historycznych przemian IV wieku, który zapisał się w Kościele jako okres bogaty w nowości i zmiany, ale także w napięcia i spory doktrynalne.

Część druga:

OJCOWIE KOŚCIOŁA W CHRZEŚCIJAŃSKIM CESARSTWIE (IV-VIII W.)

Rozdział VI

Laktancjusz i Euzebiusz z Cezarei

1. Laktancjusz

Pochodzący z Afryki Łacińskiej Laktancjusz (*Lucius Coelius Caecilius Firmianus Lactantius*)⁴⁸, uczeń wspomnianego Arnobiusza Starszego, ze względu na piękno języka łacińskiego znany jako «chrześcijański Cyceron», uczył retoryki w stolicy cesarstwa – Nikomedii (w dzisiejszej Turcja, w Azji Mniejszej). Ostatnie prześladowanie chrześcijan, wywołane w 303 roku przez cesarza Dioklecjana (Διοκλήης; *Gaius Aurelius Valerius Diocletianus*)⁴⁹, zmusiło go do ucieczki. Po jego zakończeniu (w roku 305) Laktancjusz znalazł się na dworze cesarza Konstantyna Wielkiego (*Gaius*

⁴⁷ Por. NSWP 112-113.

⁴⁸ Por. NSWP 633-636.

⁴⁹ Por. S. WILLIAMS, *Diocletian and the Roman Recovery*, New York 1985.

Flavius Valerius Constantinus)⁵⁰ w Trewirze, gdzie był nauczycielem księcia Kryspusa (*Flavius Iulius Valerius Crispus*)⁵¹.

Laktancjusz jest autorem dzieła, w którym po raz pierwszy w historii Kościoła usiłuje przedstawić całą myśl chrześcijańską, stworzyć coś w rodzaju *summa theologica*. Dzieło to, zatytułowane *Podstawy nauki Bożej (Divinae Institutiones)*, składa się z sześciu ksiąg i ma charakter apologetyczny. Autor polemizuje w nim z wykształconymi poganami, starając się przedstawić im nową religię, przełamać niechęć i uprzedzenia względem wyznawców Chrystusa oraz zapoczątkować pokojowy dialog.

Ze sposobu argumentowania wynika, iż autor znał wiele prądów filozoficznych ówczesnego świata oraz odznaczał się wielką kulturą i wiedzą. Laktancjusz wyznawał jeszcze charakterystyczny dla teologii azjatyckiej millenaryzm, a w chrystologii wykazywał tendencje zmierzające do subordynacjonizmu.

W sposobie przedstawiania zagadnień i formułowania wniosków zauważyć można u Laktancjusza myśl przewodnią: jest to idea opatrności Bożej, która niweczy zło. Laktancjusz widzi działanie opatrności Bożej nie tylko w przyrodzie, ale także w dziejach ludzkości. Jednym z dowodów działania opatrności jest dla niego okrutny koniec złych cesarzy, którzy prześladowali Kościół. Temu zagadnieniu Laktancjusz poświęcił dzieło zatytułowane *O śmierciach prześladowców (De mortibus persecutorum)*, a także *O gniewie Boga [De ira Dei]*.

Warto zauważyć, że pod rządami cesarza Konstantyna Wielkiego chrześcijanie zaczęli odczuwać konieczność ponownego odczytania i zinterpretowania historii. Byli bowiem przekonani, iż nadeszła godzina spojrzania na dzieje minionych trzech stuleci poprzez pryzmat opatrności Bożej i wyciągnięcia wniosków. Laktancjusz, będąc preceptorem Kryspusa, jeszcze bardziej może niż jemu współcześni żywił wielki podziw wobec Cesarza, który ogłosił religię chrześcijańską jako legalną, dozwoloną (*religio licita*).

Podobną potrzebę odczytania dziejów chrześcijaństwa w świetle polityki zapoczątkowanej przez Konstantyna, a dającej chrześcijanom wolność wyznania i kultu, widzimy także u współczesnego Laktancjuszowi Greka – Euzebiusza, biskupa Cezarei Palestyńskiej.

⁵⁰ Por. NSWP 618-619.

⁵¹ Por. O. SEECK, *Crispus 9*, w: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IV/2, Stuttgart 1901, kol. 1722-1724.

2. Euzebiusz, biskup Cezarei Palestyńskiej

Entuzjazm i podziw względem pierwszego cesarza chrześcijańskiego przybiera u Euzebiusza (Εὐσέβιος ὁ τῆς Καισαρείας; *Eusebius Caesariensis*) niespotykane nigdy dotąd formy. Widać to chociażby w *Żywocie Konstantyna (Vita Constantini)*, gdzie Euzebiusz wyolbrzymia zasługi Cesarza dla rozwoju chrześcijaństwa, nie zwracając większej uwagi na jego osiągnięcia polityczne czy wojskowe. Dostrzega bowiem w Konstantynie dobroczyncę, dzięki któremu ziszczają się marzenia poprzednich pokoleń chrześcijan: rodzi się cesarstwo rzymsko-chrześcijańskie oparte na głębokiej tożsamości interesów łączących Kościół i Państwo. Euzebiusz dostrzega w tym fakcie realizację opatrnościowego zamysłu Boga, który sprawił, że założyciel Kościoła – Chrystus – narodził się pod panowaniem założyciela Republiki Rzymskiej – cesarza Augusta (przed adopcją: *Gaius Octavius Thurinus*, po adopcji: *Gaius Iulius Caesar Octavianus*)⁵².

Euforia Euzebiusza znajduje swoje wytłumaczenie między innymi w tym, że doświadczył ostatniego, najbardziej krwawego prześladowania chrześcijan za cesarza Dioklecjana (303-305), które opisał w dziele *Męczennicy Palestyny (De martyribus Palaestinae)*. Z tego też powodu nie był w stanie uświadomić sobie ryzyka, jakie niesła nowa polityka zmierzająca do uzależnienia Kościoła od Cesarstwa.

Najważniejszym dziełem Euzebiusza z Cezarei jest *Historia kościelna* (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία; *Historia ecclesiastica*). Jest to bowiem pierwsza w ogóle historia Kościoła i jako taka zapoczątkowuje nowy rodzaj literacki w piśmiennictwie chrześcijańskim. Jej wartość jest tym większa, że przytacza bezpośrednio oryginalne fragmenty ważnych dokumentów i dzieł. Także w apologii noszącej tytuł *Przygotowanie ewangeliczne (Praeparatio evangelica)* Biskup Cezarei przytacza wiele fragmentów pochodzących z dzieł starożytnych filozofów.

Cała twórczość Euzebiusza ukazuje, iż był on wielkim pisarzem, teologiem, a przede wszystkim historykiem, który nauczył się od Orygenesusa umiłowania filologii. Pomogła mu w tym wydatnie biblioteka w Cezarei Palestyńskiej, którą zgromadził Wielki Aleksandryczyk. Jego osobie Euzebiusz poświęcił całą szóstą księgę swej *Historii kościelnej*, a wraz ze

⁵² Por. A. KRAWCZUK, *Cesarz August*, Wrocław 1973; GAJUS SWETONIUSZ TRANKWILLUS, *Żywoty cesarów: Boski August*, Wrocław 1987; P. SOUTHERN, *Oktawian August*, Warszawa 2003.

świętym biskupem i męczennikiem Pamfilem (Παμφίλος ὁ Καισάρειος; *Pamphilus Caesariensis*)⁵³ napisał *Obronę Orygenesesa*, która do naszych czasów dotarła w łacińskim przekładzie Rufina z Akwilei⁵⁴.

Euzebiusz nie przeszedł do historii jako święty, a to z tego powodu, że przy całej swojej inteligencji, kulturze i nieprzeciętnej wiedzy teologicznej sympatyzował z błędnymi naukami kapłana Ariusza z Aleksandrii, a więc jego dogmatyka nie może być uznana za prawowierną. Powtórzmy to jednak jeszcze raz, że jest on pierwszym i największym historykiem w starożytności chrześcijańskiej. Do tej bowiem pory czerpiemy wiedzę o starożytnym Kościele właśnie od niego.

Rozdział VII

Św. Atanazy Aleksandryjski – arianizm i początki monastycyzmu

1. Kontekst historyczny IV wieku

Zwycięstwo cesarza Konstantyna I Wielkiego (*Gaius Flavius Valerius Constantinus*)⁵⁵, odniesione 28 X 312 r. nad Maksencjuszem (*Marcus Aurelius Valerius Maxentius*)⁵⁶ przy moście Mulwijskim przy Via Flaminia, na północ od ówczesnego Rzymu, rozpoczęło nową erę Kościoła, zapowiadając koniec pogańskiego Rzymu i początek cesarstwa chrześcijańskiego. Ówczesni pisarze kościelni zaangażowani byli w polemiki dogmatyczne, zmierzając do ustalenia dogmatów wiary chrześcijańskiej i broniąc ich przed błędnowiercami. Wolność kultu i wyznania, dane chrześcijanom przez Konstantyna, przyczyniły się do wielkiej liczby nawróceń i masowego wchodzenia wiernych w szeregi Kościoła. Taki jednak stan rzeczy częstokroć obniżał poziom duchowy i moralny wyznawców Chrystusa oraz zanieczyszczał ich wiarę.

Aby przeciwstawić się temu, pojawił się monastycyzm, który wyzwał się świata i jego dóbr, głosząc umartwione i bogomyślne życie.

⁵³ Por. NSWP 771-772.

⁵⁴ Tekst w: J.-P. MIGNE (wyd.), *Patrologiae Graecae cursus completus* 17, 541-616.

⁵⁵ Por. NSWP 618-619.

⁵⁶ Por. LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum* 30, 1; M. CULLHED, *Conservator Urbis Suae. Studies in the politics and propaganda of the emperor Maxentius*, Stockholm 1994.

W pierwszych wspólnotach mniszych praktykowano przede wszystkim pracę ręczną i modlitwę. Z biegiem jednak czasu taki sposób ascetycznego życia uległ zmianie i wiele monasterów stało się ośrodkami, w których rozkwitała teologia i chrześcijańska filozofia. Monastycyzm wytworzył ponadto nowy rodzaj piśmiennictwa chrześcijańskiego: rozpowszechniły się żywoty sławnych mnichów, zbiory ich wypowiedzi i aforyzmów oraz dzieła ascetyczne.

Najbardziej jednak charakterystycznym dla IV wieku będzie poważny spór dogmatyczny, spowodowany błędną nauką Ariusza z Aleksandrii (tzw. arianizm), a dotyczący bóstwa Syna Bożego. W sporze tym wezmą udział najwybitniejsi teologowie ówczesnych czasów.

2. Ojciec arianizmu – Ariusz z Aleksandrii – oraz Pierwszy Sobór Nicejski w 325 roku

Błędne nauczanie kapłana aleksandryjskiego – Ariusza (Ἄρειος; *Arius*)⁵⁷ – zapoczątkowało prawdopodobnie już w 318, a najpóźniej w 320 roku, heretycki ruch teologiczny nazwany od jego imienia «arianizmem». Ariusz twierdził, że Syn Boży nie posiada takiej samej natury, jaką ma Bóg Ojciec, lecz jest podporządkowany Ojcu. Co więcej, jest jego pierwszym stworzeniem powstałym tak jak wszystkie inne stworzenia z niczego (*ex nihilo*). Ariusz uważał więc, że «był czas, w którym [Syn] nie istniał»; był to czas przed jego stworzeniem.

Tego rodzaju nowinkarska nauka teologiczna Ariusza wzbudziła szeroki sprzeciw teologów i wiernych. Znaleźli się jednak i zwolennicy tej teorii. Aby więc rozwiązać tę trudną sprawę, cesarz Konstantyn I Wielki zgromadził w roku 325 w Nicei (dzisiejsza Turcja) pierwszy w dziejach Kościoła sobór powszechny⁵⁸. Soborowi przewodniczył św. Aleksander z Aleksandrii (Ἀλέξανδρος; *Alexander Alexandrinus*)⁵⁹ – biskup Aleksandrii, diecezji, w której Ariusz był prezbiterem. Potępiając herezję Ariusza, ogłoszono wówczas uroczyście dogmat, według którego Syn Boży jest zrodzony z Ojca, a nie jest stworzony. Jest on także współistotny Ojcu (ὁμοούσιος τῷ Πατρί), to znaczy: ma tę samą boską naturę (istotę), którą posiada Bóg Ojciec.

⁵⁷ Por. NSWP 99-108.

⁵⁸ Por. NSWP 875.

⁵⁹ Por. NSWP 42-43.

Sobór nie położył jednak definitywnie kresu herezji. Po jego zakończeniu bowiem powstały nowe, wielkie walki pomiędzy obrońcami wiary nicejskiej, a arianami. Na pierwsze miejsce wybija się w tym czasie postać św. Atanazego Aleksandryjskiego, zwanego Wielkim, który będąc, jeszcze diakonem, towarzyszył swojemu biskupowi – św. Aleksandrowi w czasie soboru, po jego zaś śmierci (w 328 roku) został wybrany na biskupa Aleksandrii.

3. Św. Atanazy Aleksandryjski

Zanim rozpoczął walkę z herezją ariańską, św. Atanazy (Ἀθανάσιος; *Athanasius Alexandrinus*)⁶⁰ polemizował z poganami. W swym młodzieńczym dziele, zatytułowanym *Mowa o Wcieleniu Słowa przeciw poganom* (*Oratio contra gentes de Incarnatione Verbi*), przekonywał ich, że tylko wcielenie Słowa Bożego (Λόγος) mogło wybawić ludzkość od grzechu i śmierci wiecznej.

W późniejszym natomiast okresie Atanazy poświęcił się głównie walce z arianizmem. Stworzył wówczas takie dzieła, jak *Mowy przeciw arianom* (*Orationes contra arianos*), czy napisane dla mnichów *Dzieje arianów* (*Historia arianorum ad monachos*). W utworach tych bronił też dogmatycznych prawdziwej wiary. Zdecydowana obrona wiary nicejskiej kosztowała go bardzo wiele. Z czterdziestu sześciu lat swojego biskupstwa dwadzieścia musiał spędzić na wygnaniu, którego doświadczył aż pięć razy. U podstaw tego prześladowania leżał fakt, iż po śmierci Konstantyna I Wielkiego jego następcy sympatyzowali z nauką Ariusza i prześladowali wyznawców wiary nicejskiej.

Podczas jednego z tych pięciu wygnań św. Atanazy dotarł aż do Akwilei i Padwy w Italii. Niemniej jednak, częściej znajdował schronienie u mnichów żyjących na pustyniach Egiptu. Już bowiem pod koniec III wieku pustynie egipskie zaczęły zaludniać się ludźmi, którzy opuszczali miasta i zamieszkałe skupiska, aby – żyjąc jako pustelnicy – w ciszy i umartwieńniu szukać Boga oraz zbawienia. Oprócz pustelni bardzo szybko zaczęły powstawać także mnisze wspólnoty zakonne – cenobici (κοινὸς βίος = życie wspólne, wspólnotowe), których ojcem i założycielem był Egipcjanin św. Pachomiusz (Παχώμιος; *Pachomius*)⁶¹. Napisał on dla swych mnichów

⁶⁰ Por. NSWP 119-126.

⁶¹ Por. NSWP 767-769.

Regułę (jest to najstarsza w ogóle reguła mnisza)⁶². Atanazy zwrócił jednak większą uwagę na ojca życia pustelniczego – św. Antoniego Wielkiego (Ἀντώνιος; *Antonius*)⁶³, którego uwiecznił, pisząc zaraz po jego śmierci († 356 r.) jego *Żywot* (*Vita S. Antonii*). Utwór ten zapoczątkował nowy gatunek literacki w piśmiennictwie chrześcijańskim. Pierwsze bowiem dzieło z tego gatunku – *Żywot św. Cypriana* [*Vita S. Cypriani*], napisany w roku 258 przez jego diakona św. Poncjusza (*Pontius*)⁶⁴ – nie odbiło się większym echem i poszło w zapomnienie. Natomiast Atanazjański *Żywot św. Antoniego* szeroko się rozpowszechnił i szybko został przetłumaczony z oryginału greckiego na łacinę i inne języki. Posłużył ponadto za wzór dla wielu chrześcijańskich dzieł hagiograficznych.

Żywot św. Antoniego przyczynił się także waleń do rozwoju monastycyzmu. Zaczęły powstawać wspólnoty zakonne, do których niekiedy należeli również kapłani. Oni to coraz częściej byli wybierani na biskupów. Mnichem był na przykład św. Serapion, biskup Thmuis w Egipcie (Σεραπίων; *Serapion Thmuitanus*)⁶⁵ – przyjaciel św. Antoniego Wielkiego oraz św. Atanazego. Ten ostatni napisał do niego sławne *Listy do Serapiona* (*Epistulae ad Serapionem*), w których bronił bóstwa Ducha Świętego. Listy te stanowią pierwszy w dziejach Kościoła traktat poświęcony pneumatologii – nauce o Duchu Świętym.

Rozdział VIII

Ojcowie Kapadoccy

Kapadocja, kraina w Azji Mniejszej (dzisiejsza Turcja), przyjęła wiarę chrześcijańską w III wieku. Jej apostołem był uczeń Orygenesesa – św. Grzegorz Cudotwórca (Γρηγόριος ὁ Θαυματουργός; *Gregorius*

⁶² Wydania: PACHOMIUS, *Regula*, PG 40, 947-956; PL 23, 61-86. Na temat św. Pachomiusza i jego dzieła, por.: V. DESPREZ, *Le cénobitisme pachômien*, «Lettres de Ligugé» 243/1 (1988), s. 8-25; 245/3 (1988), s. 14-29; TENŽE, *El cenobitismo pacomiano*, «Cuadernos Monásticos» 31 (1996), s. 9-41; 450-473; 32 (1997), s. 129-149; A. VEILLEUX, *Pachomian Bibliography*, w: http://www.scourmont.be/studium/pachom_bibliography.htm.

⁶³ Por. NSWP 77-79.

⁶⁴ Por. NSWP 809.

⁶⁵ Por. NSWP 865866.

Thaumaturgus, Neocaesariensis)⁶⁶. Z tej to krainy pochodzą trzej wielcy «Ojcowie Kapadoccy»: św. Bazyli Wielki (biskup Cezarei Kapadockiej, stolicy tego regionu), św. Grzegorz z Nazjanzu i św. Grzegorz z Nyssy (brat św. Bazylego). Wszyscy oni byli głęboko przeniknięci kulturą grecką i pragnęli wieść życie umartwione, ascetyczne.

Bazyli i Grzegorz z Nazjanzu byli serdecznymi przyjaciółmi i to od czasu studiów, kiedy to uczęszczali do najsławniejszych szkół na greckim Wschodzie, a później zapragnęli poświęcić się życiu mniszemu. Ich młodzieńcza gorliwość sprawiła, że zachwycili się nauką i duchowością wielkiego myśliciela i ascety – Orygenesusa.

1. Św. Bazyli z Cezarei Kapadockiej, zwany Wielkim

Bazyli (330-379; Βασίλειος ὁ Μέγας; *Basilius Caesariensis*)⁶⁷, zostawszy w 370 roku biskupem Cezarei Kapadockiej, jako dobry pasterz przejął się losem biedaków i poświęcił się działalności charytatywnej, która była szczególnie charakterystyczna dla jego posługi biskupiej. W celu zaspokojenia potrzeb miejscowego proletariatu, św. Bazyli wybudował dla ubogich specjalne przytulisko – duży ośrodek, który od jego imienia został nazywany «Bazyliadą».

Sam żyjąc jak mnich, św. Bazyli rozpowszechniał ten charyzmatyczny sposób życia, dając mu podwaliny duchowe i prawne. Napisał w tym celu dwie *Reguły* (*Regulae fusius tractatae* oraz *Regulae brevius tractatae*) i wiele innych dzieł ascetycznych. Z tego powodu św. Bazyli jest uważany za założyciela monastycyzmu greckiego.

Biskup Cezarei Kapadockiej wykorzystał ponadto swoją nieprzeciętną inteligencję w teologii i polityce kościelnej. Był zagorzałym przeciwnikiem arian, którzy w drugiej połowie IV wieku rozwinęli i zaostrzyli hereetyckie tezy swego mistrza Ariusza, uważając, że Duch Święty jest stworzeniem pochodzącym od Syna, który sam miał być stworzony przez Ojca. Ta błędna nauka znalazła wyraz w nauczaniu Aecjusza (Αἰτίος ὁ Ἀντιοχεύς; *Aetius Antiochenus*)⁶⁸ i Eunomiusza (Εὐνόμιος; *Eunomius*)⁶⁹ uznanych za pierwszych i głównych duchoburców (pneumatomachów). Św. Bazyli ostro

⁶⁶ Por. NSWP 402-403.

⁶⁷ Por. NSWP 188-194.

⁶⁸ Por. NSWP 30.

⁶⁹ Por. NSWP 323-324.

przeciwko nim wystąpił, broniąc prawowiernej nauki, uroczyście określonej w 325 roku na Pierwszym Soborze Nicejskim. Głównymi jego dziełami, zwróconymi przeciw duchoburcom, były pisma dogmatyczne: *Przeciwko Eunomiuszowi (Contra Eunomium)* i *O Duchu Świętym (De Spiritu Sancto)*.

Troska św. Bazyli o postawienie tamy herezji ariańskiej znalazła wyraz także w jego polityce kościelnej. Starał się bowiem obsadzać stolice biskupie w swoim regionie zwolennikami prawowiernej nauki nicejskiej. Śmierć jednak (1 I 379 r.) przeszkodziła mu w oglądaniu owoców swoich wysiłków w propagowaniu prawowiernej dogmatyki, którą obficie wykorzystał Pierwszy Sobór Konstantynopolski w 381 roku⁷⁰, potwierdzając nauczanie św. Bazylego na temat trzech odrębnych Osób Boskich wewnątrz jednej natury oraz głosząc, jak Bazyli, bóstwo Ducha Świętego.

Chociaż św. Bazyli był przede wszystkim autorem komentarzy biblijnych oraz dzieł dogmatycznych, ascetycznych i moralnych, to jednak zostawił ślad swej twórczości także w kulturze świeckiej, pisząc utwór: *Do młodych, o sposobie wykorzystania klasyków (Ad iuvenes)*. Twierdzi w nim, że odpowiednio wyselekcjonowane studium autorów klasycznych może dostarczyć także chrześcijaninowi dobrych podstaw wykształcenia umysłowego i moralnego.

Tradycja bizantyjska przypisuje św. Bazylemu stworzenie wielu tekstów liturgicznych, a przede wszystkim tak zwanej *Liturgii św. Bazylego*. Tradycja ta stawia go w szeregu najwybitniejszych twórców tekstów liturgicznych, którzy w IV i V wieku położyli podwaliny pod liturgię Kościoła: św. Hilarego z Poitiers i św. Ambrożego z Mediolanu na Zachodzie oraz św. Jana Złotoustego (Chryzostoma) na Wschodzie.

2. Św. Grzegorz z Nazjanzu

Św. Grzegorz z Nazjanzu (329-390; Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνός; *Gregorius Nazianzenus*)⁷¹ jest nazywany także «Teologiem» (ὁ Θεολόγος; *Theologus*), a to ze względu na pięć głębokich *Mów teologicznych (Orationes theologicae)*, które wygłosił przeciw arianom w Konstantynopolu.

Ukończywszy wspaniałe studia świeckie, ok. 358 r. przyjął chrzest i zaprzagnął poświęcić się «filozofii» monastycznej. Pod koniec 361 r.

⁷⁰ Por. NSWP 875.

⁷¹ Por. NSWP 406-413.

jego ojciec – również św. Grzegorz (zwany «Starszym»; Γρηγόριος ὁ Πρεσβύτερος; *Gregorius Nazianzenus, Senex*) – wyświęcił go na kapłana wbrew jego woli, gdyż syn marzył o życiu pustelniczym. Marzenia tego nie mógł zrealizować do końca, gdyż jego przyjaciel – św. Bazyl Wielki – zmusił go do przyjęcia święceń biskupich. Nie zdołał go jednak przekonać do objęcia kanonicznie stolicy biskupiej – Sasimy (Σάσιμα); Grzegorz uciekł i zaczął prowadzić pustelnicze życie, usprawiedliwiając swój wybór w dziele *O ucieczce (De fuga)*.

Gdy w sierpniu 378 roku zmarł ariański cesarz Walens (*Flavius Iulius Valens*)⁷², prawowierni chrześcijanie starali się przejąć także stolicę biskupią w cesarskim mieście Konstantynopolu, która od roku 351 pozostawała w rękach arian. Aby zgromadzić wiernych i duszpastersko się nimi zająć, zwrócono się do św. Grzegorza, który zamieszkał wówczas w tym mieście w domu jednego ze swoich krewnych.

Jako biskup cesarskiego Konstantynopolu (380-381) Grzegorz przewodniczył w roku 381 początkowi Pierwszego Soboru Konstantynopolskiego. Spotkał się jednak już wtedy z wieloma trudnościami, które zmusiły go do usunięcia się z Konstantynopola. Zarzucano mu bezprawne objęcie tej stolicy, skoro był przeznaczony na biskupa Sasimy. Zgodnie bowiem z postanowieniem Soboru Nicejskiego z 325 r., biskup miał pozostawać do śmierci w diecezji, dla której został wyświęcony (biskup był zaślubiony z diecezją, jak oblubienica z oblubieńcem). Po śmierci swojego ojca Grzegorz kierował jeszcze przez krótki czas Kościołem w Nazjanzie, stąd znany jest jako Grzegorz z Nazjanzu. Przeprowadził się następnie do Arianzu, gdzie zakończył życie.

Św. Grzegorz miał duszę mistyka i był największym poetą chrześcijańskim języka greckiego. Wśród jego dzieł, napisanych wierszem, szczególnie cenny jest poemat autobiograficzny *O moim życiu (De vita sua)*. Cenne są także jego *Listy (Epistulae)*, które dobrze ukazują jego trudne i bogate życie oraz zawierają wiadomości ważne dla dziejów Kościoła tamtych czasów.

⁷² Por. F.J. WIEBE, *Kaiser Valens und die heidnische Opposition*, Bonn 1995; N. LENSKI, *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley 2002.

3. Św. Grzegorz z Nyssy

Św. Grzegorz z Nyssy (335-394; Γρηγόριος Νύσσης; *Gregorius Nyssenus*)⁷³, młodszy brat św. Bazylego Wielkiego, był filozofem pośród Ojców Kapadockich, a to z powodu jego głębokich myśli i rozważań dotyczących teologii spekulatywnej i mistyki. W roku 371 św. Bazyli mianował go biskupem Nyssy.

Przez całe życie Grzegorz utrzymywał szczególne więzi duchowe ze swoją siostrą św. Makryną Młodszą (Μακρίνα; *Macrina*)⁷⁴, której żywot opisał (*Vita Sanctae Macrinae*). Makryna uważana jest za fundatorkę żeńskiego monastycyzmu greckiego.

Zachwycony wielkością Orygenesesa, św. Grzegorz podzielał niektóre jego doktryny, w tym także i te, które zostały później potępione, np. apokatastazę (ἀποκατάστασις)⁷⁵. Niemniej jednak, nie wahał się odrzucić najbardziej kontrowersyjnych tez Orygenesesa, takich jak ta, że dusza zostaje zesłana do ciała za karę. Grzegorz był przekonany, że cały człowiek został stworzony przez Boga jako dobry (por. *Stworzenie człowieka* [*De opificio hominis*] oraz *Wielka mowa katechetyczna* [*Oratio catechetica magna*]).

Zagadnienie nieśmiertelności duszy było także przedmiotem jego dyskusji z umierającą siostrą Makryną (por. *O duszy i zmartwychwstaniu* [*Dialogus de anima et resurrectione qui inscribitur Macrina*]). Dialog ten, o zabarwieniu platońskim, stanowi podstawę całej późniejszej teologii mistycznej, która będzie ukazywała duszę jako ciągle oczyszczającą się i zmierzającą do mistycznego zjednoczenia się z Bogiem.

W ten sposób św. Grzegorz z Nyssy stanie się pierwszym teologiem mistycznym, zaś jego myśl będą kontynuowali tacy pisarze jak Pseudo-Dionizy Areopagita (Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης; *Dionysius Areopagita*)⁷⁶ czy

⁷³ Por. NSWP 413-421.

⁷⁴ Por. A.M. SILVAS, *Macrina the Younger, Philosopher of God*, Turnhout 2008.

⁷⁵ Apokatastaza oznacza: przywrócenie, odnowienie, powrót. Dla Orygenesesa pojęcie to miało szczególne znaczenie. Użył tego terminu odnośnie do końcowego stanu człowieka, wszystkich duchów i wszechświata, twierdząc rzekomo, że w nowym, odnowionym przez Boga świecie, wszystko powróci do harmonii i bezgrzeszności sprzed grzechu pierworodnego. Bóg wówczas prawdziwie będzie wszystkim we wszystkich, gdy zniknie grzech i nieposłuszeństwo względem Niego, a sam szatan i wszystkie złe duchy powrócą do pierwotnego stanu bezgrzeszności i przyjaźni z Bogiem. Niektóre dzieła Orygenesesa potwierdzają tę opinię, ale inne jej zaprzeczają, odrzucając szczególnie ideę apokatastazy.

⁷⁶ Por. NSWP 276-280. Do dzisiaj pozostaje zagadką postać rzekomego Dionizego Areopagity, o którym opowiadają Dz 17, 34. Temuż bowiem św. Dionizemu z Aten przypisuje się autorstwo całego *Corpus Areopagiticum* (lub *Dionysiacum*). Wzmianka o Dionizym

św. Maksym Wyznawca (Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής; *Maximus Confessor*)⁷⁷.

Począwszy od młodzieńczego dzieła *O dziewictwie* (*De virginitate*) aż do pism ascetycznych powstałych w późniejszym czasie, św. Grzegorz z Nyssy zgłębia tajniki nauki chrześcijańskiej, rozpowszechnia wartości życia mniszego, zajmuje się chrystologią, a szczególnie implikacjami chrystologicznymi i mistycznymi zjednoczenia duszy oczyszczonej przez boski *Logos* (Λόγος). Wysławianie wartości dziewictwa i ascetycznego sposobu życia jest o tyle ciekawe u św. Grzegorza, że wiemy o nim, iż był żonaty z niewiastą o imieniu Theosebia.

4. Podsumowanie

Dzięki Ojcom Kapadockim arianizm został prawie całkowicie pokonany. Będzie istniał tylko jeszcze pośród ludów barbarzyńskich (Gotów).

Areopagicie po raz pierwszy pojawia się jednak dopiero w roku 532 w Konstantynopolu, kiedy to monofizyci i katolicki biskup Efezu Hipacjusz spotkali się podczas dysputy teologicznej. Heretycy, chcąc udowodnić prawowierność, odwołali się wówczas do rzekomych dzieł, które miałby napisać sam Dionizego Areopagita (w I wieku). Hipacjusz natomiast zakwestionował już wówczas autentyczność tych pism. Dopiero w okresie Odrodzenia dwaj humaniści – Lorenzo Valla i Erazm z Rotterdamu – wykazali, iż *Corpus Areopagiticum* nie pochodzi od św. Dionizego Areopagity, lecz od jakiegoś anonimowego autora, który się pod niego podszył. Możemy więc jedynie powiedzieć, iż autorem całego *Corpus* był chrześcijanin pochodzenia syryjskiego, który przebywał przez długi czas w Atenach, studiując tam filozofię i teologię. Dzieła Pseudo-Dionizego Areopagity, które dotarły do naszych czasów, są następujące: *Hierarchia niebiańska* (*Hierarchia caelestis*), *O boskich imionach* (*De divinis nominibus*), *Teologia mistyczna* (*Theologia mystica*) oraz dziesięć *Listów*.

⁷⁷ Por. NSWP 675-679. Maksym, według anonimowego autora żywota napisanego po syryjsku, urodził się w Palestynie pomiędzy 579 a 580 rokiem. Ojcem jego był Samarytanin, a matką – niewolnica perska. Uciekając w roku 614 z Jerozolimy z powodu inwazji perskiej, św. Maksym miał rzekomo znaleźć schronienie w miejscowości Kyzikos koło Konstantynopola (Κύζικος, łac. Cyzicus). Około 626 r. zbiegł do Afryki. Krótco natomiast przed rokiem 647 udał się do Rzymu, gdzie w roku 649 uczestniczył w synodzie laterańskim zwołanym przez papieża Marcina I. Synod ten bronił dwóch woli – boskiej i ludzkiej – Chrystusa. Czynił tak, przeciwstawiając się błędnej nauce cesarza Konstansa II, wyrażonej w jego edykcje (τύπος). Powróciwszy w 653 roku do Konstantynopola, św. Maksyma poddano procesowi sądowemu z powodu nieprzyjmowania heretyckiej wiary monoteletów i w roku 654 skazano go na wygnanie do Bizji w Tracji. W roku 662 odbył się jego drugi proces i wraz z uczniem Anastazym został skazany najpierw na tzw. karę irańską, która polegała na obcięciu języka i prawej ręki, a następnie – na wygnanie i uwięzienie w twierdzy Schemaris koło miejscowości Lazyka (Λαζική) nad Morzem Czarnym (w dzisiejszej Gruzji). Zmarł tam 13 VIII tegoż samego roku z powodu wyczerpania i przeżytych męczarni. Maksymowi przypisuje się tradycyjnie autorstwo około dziewięćdziesięciu pism.

Zapoczątkował go u nich misyjny biskup ariański Ulfila (*Ulfila, Ulfilas*; inaczej Wulfila, Wilczek)⁷⁸. Gdy Goci zajmą prowincje zachodnie Cesarstwa, arianizm znów się pojawi i trzeba będzie czekać jeszcze około dwustu lat, aż całkowicie zniknie.

Rozdział IX

Św. Hilary z Poitiers, św. Ambroży, św. Hieronim i Pierwszy Sobór w Konstantynopolu

1. Św. Hilary z Poitiers

Największym obrońcą prawowiernej wiary występującym na Zachodzie przeciw arianom był św. Hilary (*Hilarius Pictaviensis*)⁷⁹, biskup Poitiers w Galii. Nawrócił się na chrześcijaństwo i został biskupem swego rodzinnego miasta. Jego burzliwe i cenne życie można podzielić na dwa okresy: przed i po wygnaniu do Frygii w Azji Mniejszej, na które skazał go w latach 356-360 (lub 361) ariański cesarz Konstancjusz II (*Flavius Iulius Constantius*)⁸⁰.

W latach poprzedzających wygnanie św. Hilary prowadził wybitną działalność duszpasterską. Wyjaśnił wówczas wiernym Ewangelię św. Mateusza, pisząc do niej *Komentarz (In Matthaeum)*. Odzwierciedla on zły, archaiczny stan teologii dogmatycznej na Zachodzie w tamtych czasach. Teologii tej brakuje w walce z arianami precyzji i głębi, jaka jawi się już wówczas w dziełach Ojców greckich.

⁷⁸ Por. NSWP 982-983. Urodził się w Kapadocji w rodzinie chrześcijańskiej około roku 311. Jako dziecko został wraz z rodzicami porwany przez Gotów, którzy zawiedli go za Dunaj. W roku 341 został w Konstantynopolu wyświęcony na biskupa i poświęcił się szerzeniu wiary ariańskiej pośród Gotów. Przez sześć lat działał na północ od Dunaju. Ułożył dla Gotów alfabet i przetłumaczył dla nich Biblię. Prześladowanie ze strony pogańskich Gotów zmusiło go do schronienia się w położonej na południe od dolnego odcinka Dunaju Mezji. W 360 r. uczestniczył w heretyckim Synodzie Konstantynopskim i podpisał ariańskie wyznanie wiary (niemniej jednak umiarkowane). Umarł w roku 383 podczas podróży do Konstantynopolu.

⁷⁹ Por. NSWP 450-454.

⁸⁰ Por. S. BRALEWSKI, *Konstancjusz II*, w: *Słownik cesarzy rzymskich*, Poznań 2001, s. 255-260; W. CERAN, *Konstancjusz II*, w: O. JUREWICZ (wyd.), *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, Warszawa 2002, s. 269-270.

Wygnanie przyczyniło się do tego, że św. Hilary poznał precyzyjne rozumowanie teologiczne, używane w walce z arianami przez Ojców greckich, oraz wypracowaną przez nich terminologię dogmatyczną. Hilary był pierwszym Ojcem łacińskim, który osobiście uczestniczył w polemikach z arianami. Powróciwszy z wygnania, przeszczepił na Zachód precyzyjną terminologię dogmatyczną Greków oraz przełożył ją na łacinę. Dokonał tego zwłaszcza w swoim najważniejszym, składającym się z dwunastu ksiąg, dziele – *O Trójcy Świętej (De Trinitate)*. Ten jego imponujący wykład nauki trynitarnej Kościoła stanie się wzorcem dla późniejszych traktatów dogmatycznych dotyczących tej tajemnicy wiary. Dzieło to będzie znane na przykład św. Augustynowi z Hippony († 430), który oprze się na nim, pisząc swoje wiekopomne dzieło *De Trinitate*.

Powróciwszy z wygnania do rodzinnej Galii, św. Hilary poświęcił się walce z arianizmem nie tylko na tych terenach, ale także na północy Italii. Stał się on również opiekunem św. Marcina (*Martinus Turonensis*)⁸¹ – pierwszego mnicha Galii, który zostanie biskupem Tours, zapoczątkowując na Zachodzie serię biskupów wziętych ze stanu mniszego. Sulpicjusz Sewer (*Sulpicius Severus*)⁸², adwokat z Bordeaux (*Burdigala*), arystokrata praktykujący ideały życia monastycznego, napisze w roku 397 jego żywot: *Vita Sancti Martini*.

Ważnym dziełem św. Hilarego jest jego komentarz do Psalmów. Hilary komponował też hymny liturgiczne, gdyż – będąc na Wschodzie – dostrzegł, jaką wielką wagę dla liturgii mają śpiewy wiernego ludu. Hymny te starał się włączyć do liturgii swojego Kościoła. Nie dotrwały one jednak do naszych czasów; najprawdopodobniej były zbyt wyszukane i trudne dla prostego ludu.

2. Św. Ambroży

Św. Ambroży (*Ambrosius Aurelius, Mediolanensis*)⁸³ urodził się w Trewirze w roku 339 (ewentualnie w 337) w jednym z najznakomitszych rodów Cesarstwa Rzymskiego. Studiował retorykę, a potem był retorem w prefekturze Sirmium (obecnie Sremska Mitrovica w Serbii). Około roku 370 został mianowany konsulem Ligurii i Emilii (*consularis*

⁸¹ Na temat św. Marcina z Tours, por. hasło „Sulpicjusz Sewer”, w: NSWP 884-885.

⁸² Por. NSWP 884-885.

⁸³ Por. NSWP 49-60.

Liguriae et Aemiliae) z siedzibą w Mediolanie. Rządy swoje sprawował uczciwie i szlachetnie, czego dowodem może być choćby fakt, iż został wybrany na biskupa Mediolanu (7 XII 374 lub 1 XII 373 roku). Jego poprzednikiem był ariański biskup Auksencjusz (Ἀυξέντιος Μεδιολάνων; *Auxentius*)⁸⁴. Gdy wierni Mediolanu wybrali Ambrożego na biskupa, był on jeszcze katechumenem, a w jego wyborze uczestniczyli zarówno katolicy, jak i arianie. Działo się to dlatego, że Ambroży był ceniony jako świecki polityk, a fakt, że nie był jeszcze ochrzczony, stanowił wspaniały atut dla kompromisu pomiędzy zwalczającymi się stronami. W tydzień po przyjęciu chrztu Ambroży został wyświęcony na biskupa. Ponieważ był człowiekiem mądrym i rozważnym oraz wiedział, że czasy są trudne i że biskup musi mieć głęboką wiedzę teologiczną, św. Ambroży nie wygłaszał kazań, dopóki nie posiadał wykształcenia teologicznego. Jego prywatnym nauczycielem teologii został kapłan Symplicjan (*Simplicianus Mediolanensis*)⁸⁵, który w przyszłości zastąpi go na katedrze biskupiej.

Zakończywszy trzyletnie studiowanie teologii, św. Ambroży zaczął publicznie głosić słowo Boże i je wyjaśniać. Jego pierwszym dziełem, owocem działalności kaznodziejskiej, było *O dziewicach* (*De virginibus*). Temat chrześcijańskiego dziewictwa był bardzo drogi św. Ambrożemu. Poświęcił mu bowiem także i inne, podobne dzieła: *O dziewictwie* (*De virginitate*), *O ustanowieniu dziewicy* (*De institutione virginis*), *Zachęta do dziewictwa* (*Exhortatio virginitatis*).

Wiele trudu włożył też św. Ambroży w wypracowanie prawodawstwa i liturgii swojego Kościoła. Napisał w tym celu kilka dzieł dotyczących obowiązków duchowieństwa (np. *O obowiązkach szafarzy* [*De officiis ministrorum*]), sakramentu pokuty (*O pokucie* [*De paenitentia*]) oraz innych sakramentów (dla neofitów: *O Tajemnicach* [*De Mysteriis*], *O Sakramentach* [*De Sacramentis*]).

Na jego twórczość składają się dzieła egzegetyczne, moralne i ascetyczne, dogmatyczne, mowy, listy i inne. Jako kaznodzieja wyjaśniał katechumenom głównie Stary Testament. Nowego Testamentu dotyczy tylko systematyczny komentarz do Ewangelii według św. Łukasza: *Expositio Evangelii secundum Lucam*.

Bardzo wiele sił poświęcił św. Ambroży walce z herezją ariańską. Działo się to bowiem w trudnym kontekście dziejowym, kiedy to sprzy-

⁸⁴ Por. W. MYZOR, *Auksencjusz z Durostorum*, w: C. VIDAL MANZANARES (wyd.), *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, Warszawa 2001; NSWP 169-170.

⁸⁵ Por. NSWP 896.

jająca arianom cesarzowa Justyna (*Flavia Iustina Augusta*)⁸⁶ chciała odebrać katolikom w Mediolanie bazyliki (385-386). Jego największym dziełem zwróconym przeciwko arianom jest *O wierze do Gracjana* (*De fide ad Gratianum*). Utwór ten powstał w odpowiedzi na prośbę cesarza Gracjana (*Flavius Gratianus*)⁸⁷, który chciał poznać prawowierną naukę Kościoła, by móc się ustrzec przed błędem herezji. Także traktat *O Duchu Świętym* (*De Spiritu Sancto*) jest pismem antyariańskim. Autor, broniąc bóstwa Ducha Świętego, opiera się głównie na cytatach biblijnych. Ponadto, wykorzystuje obficie utwór Dydyma Ślepeca z Aleksandrii, dzieła św. Bazylego Wielkiego – *O Duchu Świętym* (*De Spiritu Sancto* [Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος]) i *Przeciw Eunomiuszowi* (*Adversus Eunomium*) – oraz *Listy I i IV do Serapiona* (*Epistulae ad Serapionem*) św. Atanazego Aleksandryjskiego. W taki sposób św. Ambroży sprawił, że cesarze zachodni stali się obrońcami prawowiernej wiary nicejskiej.

Niemniej jednak, współpraca z cesarzami Gracjanem, Walentynianem II (*Flavius Valentinianus*)⁸⁸ i Teodozjuszem I Wielkim (Θεοδόσιος Α'; *Flavius Theodosius; Theodosius Magnus*)⁸⁹ nie była łatwa, zwłaszcza wówczas, gdy chodziło o obronę praw Kościoła. Ambroży robił wszystko, aby z kurii senatorskiej w Rzymie usunięty został posąg bogini Wiktorii – symbol oporu pogańskiej arystokracji (384 r.). Kiedy indziej znów przeciwstawił się nakazowi cesarza Teodozjusza Wielkiego, który chciał, aby to biskup Kallinikum nad Eufratem w Mezopotamii (dzisiejsze Ar-Rakka w Syrii) z własnych funduszy odbudował synagogę żydowską, spaloną w 388 roku przez fanatycznych chrześcijan. W dwa lata później Ambroży zmusił Teodozjusza do publicznej pokuty za to, iż wydał on nakaz zmasakrowania siedmiu tysięcy mieszkańców Tessaloniki w odwecie za rebelię przeciwko cesarskim urzędnikom.

⁸⁶ O. SEECK, *Iustinus 15*, w: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, X/2, Stuttgart 1919, kol. 1337-1338.

⁸⁷ Por. G. GOTTLIEB, *Gratianus*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, XII, Stuttgart 1983, kol. 718-732.

⁸⁸ Por. B. CROKE, *Arbogast and the Death of Valentinian II*, «Historia» 25 (1976), s. 235-244.

⁸⁹ Por. A. LIPPOLD, *Theodosius der Große und seine Zeit*, München 1980².

3. Św. Hieronim

Św. Hieronim (*Sophronius Eusebius Hieronymus Stridonensis*)⁹⁰ urodził się na rubieżach łacińskiej części Cesarstwa – w Strydonie, który był rzymską fortecą w Dalmacji. Po błyskotliwych studiach humanistycznych w Rzymie, gdzie przyjął chrzest, przeniósł się do Trewiru, aby szukać zatrudnienia przy dworze cesarskim. Tam też zetknął się z rodzącym się monastycyzmem i nim się zachwycił. Około roku 370 przeniósł się do leżącej na północy Italii Akwilei, by wraz z innymi młodymi ascetami prowadzić tam wspólnotowe życie mnisze. Niestety, stosunkowo szybko wspólnota się rozpadła i Hieronim udał się do Syrii, gdzie osiadł na pustyni Chalkis (375-377). Napisał wówczas pierwsze swoje dzieło, które jest także pierwszym dziełem monastycznym powstałym w języku łacińskim: *Żywot św. Pawła mnicha Tebańskiego, Pierwszego Pustelnika (Vita S. Pauli monachi Thebaei, Primi Eremitae)*. Hieronim napisze później jeszcze dwa żywoty świętych mnichów: *Żywot św. Hilariona (Vita S. Hilarionis)* i *Żywot św. Malchusa, mnicha wziętego do niewoli (Vita S. Malchi, monachi captivi)*.

Żyjąc na pustyni Chalkis, Hieronim szlifował znany mu już język grecki. Zaczął także uczyć się hebrajskiego i poznał cenionych żydowskich egzegetów. Przebywając w kręgu języka syryjskiego, przyswoił sobie jego podstawy. W Antiochii biskup Paulin II (*Paulinus Antiochenus*)⁹¹ wyświęcił go na kapłana. Hieronim przeniósł się następnie do Konstantynopola i został uczniem św. Grzegorza z Nazjanzu. Po roku 381 powrócił do Rzymu i święty papież Damazy I (*Damasus*)⁹² mianował go swoim sekretarzem.

Pełniąc tę funkcję, św. Hieronim propagował jednocześnie ideały monastyczne i ascetyczne wśród arystokratek zbierających się w pałacu św. Marcelli (*Marcella*) na Awentynie⁹³. Papież Damazy zlecił mu ponadto poprawienie dotychczasowych przekładów Pisma świętego na łacinę. Hieronim zabrał się więc do tłumaczenia Starego Testamentu z oryginału

⁹⁰ Por. NSWP 436-447.

⁹¹ Por. P. MARAVAL, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris 1997, s. 334-347.

⁹² Por. J.N.D. KELLY, *Encyklopedia papieży*, Warszawa 1997, s. 52-54.

⁹³ Na temat tej działalności św. Hieronima w Rzymie, por. L. MIRRI, *La vita ascetica femminile in san Girolamo* [= diss. Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino], Roma 1992; TAŻE, *La dolcezza nella lotta. Donne e asceti secondo Girolamo* [= Spiritualità occidentale], Comunità di Bose, Magnano 1996.

hebrajskiego, a łacińskie tłumaczenia Nowego Testamentu opracowywał na podstawie tekstu greckiego.

Niestety, porywczy i nieznający dyplomacji, prostolinijny, surowy Hieronim narobił sobie wielu wrogów. Gdy 11 XII 384 roku zmarł papież Damazy i Hieronim stracił swojego obrońcę, wrogowie przystąpili do akcji. Przeciwny Hieronimowi był także nowy papież – św. Syrycjusz (*Siricius*)⁹⁴, który złym okiem patrzył na monastycyzm. W rezultacie, w 385 roku, Hieronim musiał opuścić Rzym. Wyruszył w kierunku Betlejem. Płynąc tam, zatrzymał się w Salaminie na Cyprze, gdzie biskupem był św. Epifaniusz (Ἐπιφάνιος; *Epiphanius*)⁹⁵ – wielki wróg Orygenesza, który widział w Aleksandryjczyku źródło wszelkiej herezji w Kościele. Epifaniusz przekonał Hieronima, że nauka Orygenesza jest błędna. W ten sposób ze zwolennika Orygenesza św. Hieronim stał się jego wrogiem. Zerwał także więzy przyjaźni z Rufinem z Akwilei (*Tyrannius Rufinus*)⁹⁶, które łączyły go z nim od czasów, gdy obaj byli mnichami w klasztorze w Akwilei. Rufina, będącego kapłanem żeńskiego klasztoru mniszek łacińskich na Górze Oliwnej w Jerozolimie, popierał miejscowy biskup – Jan II (*Iohannes Hierosolymitanus*)⁹⁷, który był zwolennikiem Orygenesza. Rufin nadal tłumaczył więc na łacinę dzieła Orygenesza i był zachwycony jego geniuszem. Hieronim natomiast, przebywając już w klasztorze w Betlejem (niedaleko Jerozolimy), krytykował jako błędnowierców zarówno biskupa Jana z Jerozolimy, jak i dawnego przyjaciela Rufina.

Główną zasługą św. Hieronima dla Kościoła jest jego praca translatorska i filologiczno-egzegetyczna dotycząca Pisma świętego. Jak już wspomnieliśmy, zachęcony przez świętego papieża Damazego i przy jego wsparciu, poprawił w Rzymie łaciński tekst czterech Ewangelii (jest to tekst tzw. Wulgaty [*Vulgata*]) i przetłumaczył Psalterz. W Betlejem natomiast zajął się przekładem i dalszym poprawianiem Psalterza oraz innych tekstów biblijnych. Napisał ponadto bardzo wiele wartościowych komentarzy do ksiąg biblijnych.

Będąc znawcą greki, w czasie pobytu w Konstantynopolu, św. Hieronim przetłumaczył na łacinę *Kronikę* (dzieje świata) napisaną po

⁹⁴ Por. F.R. GAHBAUER, *Siricius*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, X, Herzberg 1995, kol. 530-531.

⁹⁵ Por. NSWP 309-312.

⁹⁶ Por. NSWP 849-853.

⁹⁷ Por. I. GREGO, *Giovanni II, vescovo di Gerusalemme. Le controversie origenista e pelagiana*, «*Studia Orientalia Christiana*» 22 (1989), s. 95-126.

grecku przez Euzebiusza z Cezarei oraz kontynuował ją, uzupełniając jej dzieje aż do czasu, w którym pisał (do roku 378). Opierając się zaś na Euzebiuszowej *Historii kościelnej* (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία), św. Hieronim ułożył pierwszy podręcznik dotyczący pisarzy chrześcijańskich – *O sławnych mężach* (*De viris illustribus*), cenny przewodnik po najstarszej literaturze chrześcijańskiej.

Był także wspaniałym tłumaczem dzieł Ojców greckich. Przełożył z greki liczne pisma monastyczne. Jest również autorem ważnych dzieł polemicznych: *Contra Helvidium*, *Contra Iovinianum*, *Contra Vigilantium* i *Contra Pelagianos*, które są apologiami dziewictwa i monastycyzmu, oraz *Contra Iohannem Hierosolymitanum* i *Contra Rufinum*, w których zwalczał błędne tezy Orygenesa.

Hieronim pozostawił około 150 listów (*Epistulae*), dających świadectwo jego wielkiej erudycji biblijnej i dogmatycznej oraz głębokiej znajomości kultury antycznej. Stanowią one prawdziwą skarbnicę myśli egzegetycznej, ascetycznej, moralnej i doktrynalnej.

4. Pierwszy Sobór Konstantynopolski (381 r.)⁹⁸

Pierwszy kanon Pierwszego Soboru Konstantynopolskiego z 381 roku potępia «wszelką herezję, a w szczególności eunomianów, czyli anomejczyków, arianów lub eudoksjanów, a ponadto semiarianów lub pneumatomachów. Jednocześnie potępia herezje sabelian, marcelian, fotinianów i apolinarystów». Drugi kanon soborowy określa zakres jurysdykcji biskupów na terenie ich diecezji. Trzeci natomiast postanawia: «Biskup Konstantynopola musi mieć honorowy prymat po biskupie Rzymu, gdyż Konstantynopol jest nowym Rzymem».

Oto fragment wyznania wiary Nicejsko-Konstantynopolskiej dotyczący bóstwa Syna i Ducha Świętego:

⁹⁸ Por. NSWP 875.

<p>Καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων· φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. Τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα. Σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα. Καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς Γραφάς. Καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς. Καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.</p> <p>Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ κύριον καὶ τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.</p>	<p>Et in unum Dominum Iesum Christum Filium Dei, unigenitum, natum ex Patre unigenitum ante omnia saecula, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, natum, non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine, et homo factus est. Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, et passus et sepultus est et resurrexit tertia die secundum Scripturas. Et ascendit in coelos, et sedet ad dexteram Patris, et venturus [est] cum gloria iudicare vivos et mortuos; cuius regni non est finis.</p> <p>Et in Spiritum Sanctum, Dominum, vivificantem, ex Patre procedentem, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per Prophetas.</p>
---	--

Rozdział X

Św. Augustyn z Hippony

Życie św. Augustyna (354-430; *Aurelius Augustinus, Hipponensis*)⁹⁹ znamy dobrze dzięki jego własnym dziełom: 1) *Dialogom (Dialogi)* filozoficznym, które napisał w Cassiciacum koło Mediolanu jeszcze przed przyjęciem chrztu; 2) *Wyznaniom (Confessiones)* – chyba najbardziej znanemu jego dziełu; 3) *Retractationes*, które napisał pod koniec życia.

⁹⁹ Por. NSWP 128-169.

Wszystkie te utwory, obok ogromnego znaczenia teologicznego, filozoficznego, mistycznego i literackiego, posiadają też nieocenioną wartość autobiograficzną.

Św. Augustyn urodził się w północnej Afryce Łacińskiej, w Tagaście (Numidia) 13 XI 354 roku jako syn Patrycjusza (*Patricius*) – właściciela niewielkiej posiadłości i radnego miejskiego, oraz Moniki – niewiasty świętej i dzielnej. Byli oni Rzymianami. Augustyn uczył się najpierw w rodzinnej Tagaście, a potem w Madaurze i stołecznej Kartaginie. Po skończeniu studiów został tam retorem. Przedmiot ten wykładał następnie w Rzymie, a w końcu w Mediolanie. Z domu wyniósł chrześcijańskie wychowanie. W wieku dziewiętnastu lat, czytając dzieło Cycerona *Hortensius* (była to zachęta do umiłowania prawdy i filozofii), postanowił poświęcić się zdobywaniu wiedzy i poszukiwaniu prawdy. Szukał jej najpierw w Piśmie świętym, ale jego lektura mu w tym nie pomogła, a wręcz przeciwnie, stwierdził, że w chrześcijańskiej Biblii nie ma prawdy. Stało się tak dlatego, że łaciński przekład Pisma świętego był ubogi pod względem językowym, a niekiedy nawet posiadał błędy składniowe i gramatyczne. Augustyn przyłgął wówczas do manichejczyków. Od Maniego (Manes, Manicheusz)¹⁰⁰ przejął

¹⁰⁰ Por. NSWP 680-683. *Manes* lub *Manichaeus* urodził się w roku 216 w Persji. W wieku dwunastu lat miał rzekomo otrzymać od Ducha – swojego niebiańskiego *alter ego* – zachętę do odłączenia się od sekty elkezaitów (elkezaici lub elkazaici, elkezejczycy – sekta synkretyczna o charakterze gnostyckim pochodząca od ebionitów, działająca od II do V wieku). Duch miał mu wówczas rzekomo objawić walkę, jaka toczy się odwieczne pomiędzy światłem a ciemnością. Mając dwadzieścia cztery lata, dostał rzekomo rozkaz, by ogłosić się apostołem Światłości i Zbawienia. Odbył podróż do Indii, gdzie poznał buddyzm. Na początku królestwa Szapura I (? – 272; władca Persji z dynastii Sasanidów, syn Ardaszira I. Samodzielnie sprawował rządy w latach 241-272) powrócił do ojczyzny, objeżdżając całe cesarstwo, Egipt, Margianę i Baktріę. Podczas trzydziestu lat rządów Szapura I manicheizm współistniał na dworze cesarskim z religią Zaratustry. Po śmierci Szapura I (273 r.) i po roku panowania jego następcy i syna Hormizda I (274), kolejny władca Bahram I (wnuk albo syn Szapura I) uwięził Maniego: skuto mu łańcuchami ręce, nogi i szyję. Napisał wówczas do swojej sekty ostatnie przesłanie i zmarł w wieku około sześćdziesięciu lat. Był to poniedziałek, godzina jedenasta. Obcięto mu następnie głowę i poćwiartowano, tak iż wiernym udało się zdobyć tylko jego nieliczne szczątki. Głowę jego powieszono na jednej z bram miasta. Zdarło z niego skórę i nadmuchano, aby przez długi czas powiewała na wietrze. Jego «męka» (zwana także «ukrzyżowaniem») trwała dwadzieścia sześć dni.

Manicheizm jest zlepkiem nauk i wierzeń judeochrześcijańskich oraz perskich i hinduskich. Według manichejczyków, światłość cały czas emanuje nowe boskie Eony, pośród których piątym jest Jaśniejący Jezus – Zbawiciel, który w ludzkiej postaci zszedł na ziemię, aby obudzić Adama. Stworzony przez demona o imieniu Ashqalun i przez diablicę Namraël, Adam zjadł Światłość, która znajdowała się w poronionych płodach, i wykrzyk-

materializm, dualizm i panteizm. Heretyckiej nauce pozostawał wierny aż przez dziewięć lat, aczkolwiek był ciągle był u manichejczyków tylko nowicjuszem” (*auditor*). Odwrócił się od nich wówczas, gdy dostrzegł w ich doktrynie nieścisłości i braki. Przyłgął wtedy do akademików, stając się jak oni sceptykiem i uważając, że wszystko jest względne, a obiektywna prawda nie istnieje.

Powrót Augustyna do chrześcijaństwa rozpoczął się w Mediolanie, gdy miał trzydzieści dwa lata. Stało się to głównie pod wpływem kazań biskupa Mediolanu – św. Ambrożego. Nawrócenie św. Augustyna miało miejsce na początku sierpnia 386 roku. Mieszkał on wówczas na wsi Cassiciacum pod Mediolanem (prawdopodobnie chodzi o dzisiejsze Cassago Brianza). W marcu zaś 387 r. powrócił do Mediolanu i brał udział w katechezach przedchrzcielnych wygłaszanych przez św. Ambrożego. Chrzest przyjął z jego rąk w nocy z 24 na 25 kwietnia podczas wielkosobotniej wigilii paschalnej. Augustyn postanowił wówczas powrócić do rodzinnej Afryki. Podczas podróży zmarła mu w Ostii matka – św. Monika. Zatrzymał się więc w Rzymie przez 8-10 miesięcy, poznając bliżej życie monastyczne. Powróciwszy do Afryki, zamieszkał w rodzinnej Tagaście.

Dzieła, które napisał w Cassiciacum, Mediolanie, Rzymie i Tagaście, były liczne i głównie filozoficzne. Napisał także wówczas dwa traktaty skierowane przeciw manichejczykom: *O zwyczajach Kościoła katolickiego i o zwyczajach manichejczyków* (*De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*) oraz *O Księdze Rodzaju przeciw manichejczykom* (*De Genesi adversus Manichaeos*).

Pragnąc wieść życie mnisze i szukając miejsca na założenie klasztoru, w roku 391 przeniósł się do Hippony. Tam to stary i schorowany biskup Waleriusz (*Valerius*) wyświęcił go na kapłana. Po około czterech latach (w 395 lub w 396 r.) został wyświęcony na pomocniczego biskupa tegoż miasta, a po śmierci Waleriusza (w 397 r.), Augustyn już sam kierował diecezją.

nał: «Niech będzie przeklęty ten, kto stworzył moje ciało, ten, który zamknął w nim moją duszę oraz niech będą przeklęci rebelianci, którzy uczynili ze mnie niewolnika». Aby zbawić człowieka, transcendentny Jezus cierpi uwięziony jeszcze w świecie «Krzyża Światłości», oczekując, by gigantyczne koło zakończyło czerpanie dusz i wlewanie ich do statków Księżycy i Słońca za pośrednictwem Słupa Światła. Mani przyszedł na świat rzekomo po to, aby objawić zbawienie i wyzwolić ostatecznie człowieka.

Uprzywilejowana grupa manichejczyków – wybrani – przekazuje oświecenie niższej warstwie – słuchaczom (*auditores*). Wybrani dzielą się na Mistrzów, Biskupów, Kapłanów, Prawdomównych. Manichejczycy zobowiązani byli do dawania jałmużny, modlitwy i postu.

Jako biskup walczył nadal z manichejczykami. Rozpoczął także walkę z donatystami¹⁰¹. Jeszcze nie skończyła się kontrowersja z donatystami, a już zaczął się spór z pelagianami¹⁰². Pierwsze podstawowe dzieło

¹⁰¹ Por. NSWP 287-288. Donatyzm był schizmą, która szerzyła się w Kościele północnej Afryki łacińskiej w IV i na początku V wieku; przetrwał jednak przynajmniej do VII wieku. Bezpośrednią przyczyną tej schizmy były wydarzenia w Afryce Łacińskiej zaistniałe podczas prześladowania chrześcijan za Dioklecjana (lata 303-305). Wtedy to wielu duchownych wypełniło wymóg nakazu cesarskiego i oddało pogańskiej władzy księgi Pisma świętego, aby zostały zniszczone. Ci natomiast, którzy nie wykonali nakazu, narażając się tym samym na śmierć i prześladowania, uważali tych bojaźliwych kapłanów za zdrajców (*traditores*), niegodnych stanu duchownego. Do *traditores* należał nawet biskup, a wierni, którzy nadal gromadzili się na modlitwy, zostali aresztowani i uwięzieni w Kartaginie. Gdy prześladowania ustały, ci, którzy wcześniej cierpieli, potępili *traditores* oraz tych, którzy od nich przyjmowali sakramenty. W ten sposób Kościół północnej Afryki Łacińskiej uległ podziałowi. Między innymi archidiacon kartagiński – Cecylian – został oskarżony o to, iż przeszkadzał chrześcijanom w podawaniu uwięzionym pokarmu. Gdy tenże Cecylian w latach 311-312 został wybrany na biskupa Kartaginy, wzbudziło to od razu wielki sprzeciw. W roku 312 prymas Numidii – *Secundus* – zgromadził synod i złożył Cecyliana z urzędu biskupiego. Na jego miejsce został wybrany *Maiorinus*, a po nim nastąpił Donat, od którego donatyzm bierze nazwę. Cesarz Konstantyn zlecił rozstrzygnięcie sprawy papieżowi Milcjadesowi. Ten w roku 313 zwołał synod, który opowiedział się po stronie Cecyliana. Następnie, 1 VIII 314 roku, na rozkaz Cesarza, zebrał się większy synod biskupów w Arles. Także i to zgromadzenie uniewinniło Cecyliana i potępiło okrucieństwo i przemoc jego przeciwników. Po kolejnym odwołaniu się donatystów, Cesarz wydał 10 XI 316 roku ostateczny wyrok na korzyść Cecyliana.

Donatyści rośli jednak w siłę pomimo cesarskiego wyroku. W roku 336 Donat zgromadził w Kartaginie synod, w którym wzięło udział aż 270 biskupów donatystów. Tak duża ich liczba utrzymywała się jeszcze przez sześćdziesiąt lat. Donata zesłano na wygnanie w roku 347. Rozpoczęły się srogie prześladowania donatystów, a katolicy wzrosli w siłę (w latach 347-361). Przywódcy donatystów wrócili za panowania cesarza Juliana Odstępcy (361 r.). Parmenian, następca Donata, mocną ręką rządził Kościołem donatystów i go umocnił. Kiedy w czerwcu 411 roku rozpoczęła się pod przewodnictwem przedstawiciela cesarskiego tzw. Konferencja Kartagińska (*Conlatio Carthaginensis*) – dysputa teologiczna między katolikami i donatystami – donatyści zgromadzili jeszcze na niej 285 biskupów, podczas gdy katolickich biskupów było 286. Niemniej jednak, katolicy odnieśli zwycięstwo i ponownie donatyzm dostał zakazany edyktem cesarskim. Wiele wspólnot donatystów połączyło się wówczas z katolikami. Donatyzm jednak nie zanikł, czego dowodem mogą być na przykład odnalezione w Numidii napisy donatystów pochodzące z epoki bizantyjskiej. Spotykamy tam także ruiny kościołów wiejskich, które zachowały ślady kultu trwającego nieprzerwanie od IV do VI wieku. Donatyzm niespodziewanie odżył w południowej Numidii podczas pontyfikatu papieża Grzegorza Wielkiego. Zanikł w VII wieku z powodu inwazji muzułmańskiej.

¹⁰² Por. NSWP 789-792. Nazwa pochodzi od Pelagiusza (*Pelagius*) rodem z Brytanii (urodził się około roku 354, a około roku 380-384 przyjął w Rzymie chrzest). W pelagianizmie można wyodrębnić trzy okresy rozwoju: przed rokiem 411; w latach 411-418; po roku 418.

Augustyna przeciwko tej herezji zawiera teologię odkupienia i chrztu, grzechu pierwotnego i łaski oraz polemizuje z nauką pelagian jako takich (*De peccatorum meritis et de remissione*). Drugie jego dzieło antypelagiańskie wyjaśnia zależności, jakie zachodzą pomiędzy prawem (litera), a łaską (duchem), i określa pojęcie wolności chrześcijańskiej (*De spiritu et littera*). Augustyn odpowiedział następnie na dzieło Pelagiusza – *De natura*, wykazując, iż nie należy podkreślać wielkości i wagi samej natury, jak to czynił Pelagiusz, ale przede wszystkim trzeba podkreślić ważność łaski, która uzdrawia naturę i czyni ją wolną (*De natura et gratia*). Biskup Hippony odpowiedział także na *Definitiones* Celestiusza (*Caelestius*)¹⁰³ – kontynuatora

Przed rokiem 411: w tym czasie powstało dzieło Pelagiusza *De induratione cordis Pharaonis*, które stanowi jego manifest teologiczny, jego wizję chrześcijaństwa. Pelagiusz podkreśla tu rolę zachowywania Bożych przykazań, by zapewnić sobie zbawienie wieczne. Przykazania te człowiek zachowuje dzięki własnym siłom i własnej wolnej woli, która została zaszczepiona w przez Boga w naszą naturę.

Lata 411-418: w tym okresie zrodziła się i publicznie została zakończona polemika pelagiańska. W roku 411 odbył się synod w Kartaginie zwołany przeciwko Celestiuszowi – uczniowi Pelagiusza. Synod ten potępił go. Natomiast w roku 415 odbył się synod w Diospolis przeciwko Pelagiuszowi. Synod ten jednak go uniewinnił. W roku 417 papież Innocenty I potępił Pelagiusza i Celestiusza. We wrześniu jednak roku 417 papież Zozym na krótki czas rehabilitował Pelagiusza i Celestiusza. Jednak w maju 418 roku pelagianizm został znów potępiony (w dziewięciu kanonach) przez *Concilium plenarium* w Kartaginie. Papież Zozym wydał wówczas dokument *Tractoria* potępiający obu herezjarchów. Dokument ten został rozesłany wszystkim biskupom, aby go podpisali. Także cesarz Honoriusz potępił pelagianizm. W tym okresie powstały główne dzieła Pelagiusza (*Epistula ad Demetriadem; De natura; De libero arbitrio*).

Ostatni okres po roku 418 - wypełnia polemika św. Augustyna z pelagiańskim biskupem Julianem z Eclanum koło Neapolu. Spór dotyczył zagadnienia, jak można pogodzić prawdę, iż małżeństwo jest sakramentem, a więc czymś dobrym i przynoszącym łaskę Bożą, z przekazywaniem dzieciom grzechu pierwotnego. Jeżeli bowiem rodzice przyjęli chrzest gładzący grzech pierwotny (a więc nie mający grzechu pierwotnego), to – płodząc dziecko w świętym związku małżeńskim – nie mogą przekazać mu grzechu pierwotnego, gdyż nie można dać tego, czego się nie ma.

¹⁰³ Por. NSWP 227-228. Prawnik rzymski, z pochodzenia Brytyjczyk, jeden z głównych propagatorów pelagianizmu. Gdy znajdował się w Kartaginie, został oskarżony, że błędnie naucza: 1) o śmierci (twierdząc, iż jest ona powodowana przez samą naturę człowieka, a nie z powodu grzechu Adama); 2) o przekazywaniu grzechu Adama (twierdząc, że grzech Adama zaszkodził tylko jemu samemu i nie jest przekazywany dalej); 3) o skutkach chrztu dzieci (według niego, dzieci nie otrzymują go na odpuszczenie grzechów, gdyż takowych nie mają; nie mają nawet grzechu pierwotnego). Celestiusz został potępiony w roku 411 i to potępienie ciążyło przez cały czas na pelagianizmie jako takim. Każde późniejsze osądy Celestiusza będą się opierały na tym potępieniu z Kartaginy z roku 411 (synod w Diospolis z roku 415; dwa synody afrykańskie w roku 416; interwencja papieża Zozyma: najpierw życzliwa Celestiuszowi, a później potępiająca go, w latach 417-418;

i propagatora błędnych tez Pelagiusza, negując bezgrzeszność człowieka (*impeccantia*) i stwierdzając niedoskonałość ludzkiej sprawiedliwości (*De perfectione iustitiae hominum*). Gdy synod Palestyński uznał Pelagiusza za prawowiernego, św. Augustyn napisał dzieło *De gestis Pelagii*, w którym stwierdził, że Pelagiusz zgodnie z prawdą został uniewinniony, ale sam pelagianizm potępiony. Zatem głoszone przez pelagian heretyckie tezy są błędnie przypisywane Pelagiuszowi.

Augustyn pozostawił także liczne pisma: egzegetyczne, moralne, duszpasterskie. Do pierwszych należą między innymi: *De doctrina Christiana* – imponujące dzieło dotyczące zasad hermeneutyki biblijnej i kaznodziejstwa, wspaniała synteza dogmatyki katolickiej; *De bono coniugali* oraz *De sancta virginitate* na temat związku pomiędzy małżeństwem a dziewictwem Bogu poświęconym, które przewyższa małżeństwo (aczkolwiek samo małżeństwo, według Augustyna, jest wielkim dobrem); *De catechizandis rudibus* – podręcznik katechety i pedagogiki chrześcijańskiej; *De fide et operibus* – o związkach pomiędzy wiarą a uczynkami.

Dzieło *O Trójcy świętej* (*De Trinitate*) jest najważniejszym dziełem dogmatycznym św. Augustyna. Biskup Hippony w celach teologicznych i duchowych (mistycznych) przedstawia tu tajemnicę Trójcy Przenajświętszej, wykładając jej podstawy biblijne, a także teorię tzw. relacji (wzajemnych powiązań pomiędzy Trzema Osobami Boskimi). Przedstawia «psychologicznie» Trójcę, analizując działanie sfery duchowej człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Trójjedynego Boga oraz ukazując Ducha Świętego jako owoc miłości Ojca do Syna i Syna do Ojca, a taki owoc komunii, jaka odwiecznie zachodzi pomiędzy tymi dwiema Osobami.

Dzieło *O Państwie Bożym* (*De Civitate Dei*) stanowi szczyt twórczości Biskupa Hippony. Jest to utwór apologetyczny, dogmatyczny i filozoficzny. Augustyn odpowiada w nim na zarzuty pogan i przedstawia naukę chrześcijańską o początkach, przebiegu i wiecznym przeznaczeniu dwóch państw (*civitates*) opartych na miłości (miłości egoistycznej i miłości Boga). Obie te miłości, te dwa państwa, obecnie są ze sobą pomieszane. Zostaną jednak rozdzielone w wieczności, otrzymując albo karę (w przypadku *civitas diaboli*), albo nagrodę wieczną (w przypadku *civitas Dei*).

To tych licznych dzieł augustiańskich należy dodać jeszcze jego listy (*Epistulae*; 270 listów) oraz mowy, które można podzielić na trzy ka-

ostateczne potępienie Celestiusza podczas Soboru w Efezie w roku 431, kanony 1 i 4). Spotykamy Celestiusza jeszcze w roku 416 w Efezie, gdzie jest przyjęty w poczet prezbiterów. Najważniejszym jego dziełem są *Definitiones*, które opublikował anonimowo.

tegorie: 1) *In Iohannis Evangelium Tractatus* (124 przemówień do ludu na temat Ewangelii według św. Jana i 10 mów na temat Pierwszego Listu św. Jana Apostoła); 2) *Enarrationes in Psalmos* (mowy komentujące Psalm, bogate w pouczenia duchowe, jedyne w patrystyce całościowe wyjaśnienie wszystkich Psalmów); 3) *Sermones* (owoc głoszonych przez prawie czterdzieści lat kazań) o treści biblijnej, liturgicznej, hagiograficznej oraz różnej.

Rozdział XI

Św. Jan Złotousty, św. Cyryl Aleksandryjski i Sobór Efeski, św. Leon Wielki i Sobór Chalcedoński

1. Św. Jan Złotousty

Jan (Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος; *Iohannes Chrysostomus*)¹⁰⁴ urodził się w Antiochii. Nie znamy dokładnie daty jego urodzin, ale na pewno miały one miejsce przed rokiem 381, kiedy to przyjął święcenia diakonatu. W młodości był uczniem znanego retora Libanusza (Λιβάνιος; *Libanius*)¹⁰⁵ i – jak zwykle bywało – chciał zostać urzędnikiem cesarskim. Przyjąwszy chrzest, związał się jednak z grupą uczniów Diodora (Διόδωρος ὁ Ταρσεύς; *Diodorus Tarsensis*)¹⁰⁶ – późniejszego biskupa Tarsu, komentując Pismo święte i praktykując ascetyczny sposób życia. Melecjusz (Μελέτιος; *Meletius Antiochenus*)¹⁰⁷, biskup Antiochii, ustanowił go wówczas lektorem. Jan jednak – wiedziony chęcią życia monastycznego – zamieszkał na pobliskiej pustyni. Nauczył się wtedy na pamięć całego Pisma świętego. Trudności zdrowotne zmusiły go jednak do opuszczenia pustelni i powrotu do Antiochii. W roku 381, jak powiedzieliśmy, Melecjusz wyświęcił go na diakona. Natomiast Flawian (Φλαβιανός; *Flavianus*)¹⁰⁸, następcą Melecjusza, w roku 386 udzielił mu święceń prezbiteratu.

¹⁰⁴ Por. NSWP 509-520.

¹⁰⁵ Por. NSWP 648.

¹⁰⁶ Por. NSWP 271-273.

¹⁰⁷ Por. NSWP 698-699.

¹⁰⁸ Por. NSWP 369-370.

Będąc kapłanem w Antiochii, św. Jan przez dwanaście lat swoją świętością i elokwencją przyciągał tłumy. Nadano mu wówczas przydomek «Chryzostom», to znaczy «Złotousty». Gdy w roku 397 zmarł biskup Konstantynopola Nektariusz, wybrano na jego następcę św. Jana, który w roku 398 przyjął święcenia biskupie.

Jako biskup cesarskiej stolicy św. Jan podjął walkę z rozwiązłymi obyczajami dworu cesarskiego i mieszkańców miasta. To jednak przyczyniło mu wielu wrogów. Cesarzowa Eudoksja (Αἰλία Εὐδοξία; *Aelia Eudoxia*)¹⁰⁹, okoliczni biskupi oraz żyjący po świecku mnisi, wszyscy oni i im podobni zaczęli występować przeciwko św. Janowi. Teofil (Θεόφιλος ὁ Ἀλεξανδρείας; *Theophilus Alexandrinus*)¹¹⁰, patriarcha Aleksandrii, powodowany zazdrością, skorzystał ze sposobności i stanął na ich czele. Zwołał w pobliżu Chalcedonu (403 r.) tzw. «Synod pod Dębem», oskarżając Biskupa Konstantynopola o błędne nauczanie. Jan nie stawiał się na ten synod. Synod uznał go za heretyka i złożył z urzędu. Niemniej jednak, trochę później został przywrócony na urząd. W Wigilię paschalną 404 roku podburzona przez wrogów tłuszcza sprofanowała świątynię, w której Jan udzielał chrztu katechumenom. Dnia zaś 9 VI 404 r. cesarz zesłał św. Jana na wygnanie. Po trzymiesięcznej podróży, zmierzając przez Azję Mniejszą na miejsce wygnania, Jan dotarł do Kukuzy w Armenii. Nie przestał jednak uważać się za prawowiernego biskupa Konstantynopola. Jego depozycji z urzędu nie uznał także Papież, który starał się przywrócić go na stolicę w Konstantynopolu. Jan Chryzostom także z miejsca wygnania kierował swoim Kościołem za pośrednictwem listów i zaufanych osób, które pozostały w cesarskiej stolicy (m.in. diakonisa św. Olimpiada, której *Vita* św. Jan napisał). Taka sytuacja trwała przez trzy lata. Aby położyć jej kres, nieprzyjaciele św. Jana postanowili, że należy go wysłać jeszcze dalej – na wschodnie wybrzeże Morza Czarnego. Zmaltretowany i wycieńczony św. Jan nie dotarł na to drugie miejsce wygnania, lecz zmarł w Komanie (w prowincji pontyjskiej; dnia 14 IX 407 roku).

Św. Jan Chryzostom pozostawił po sobie wiele pism (szczególnie ascetyczno-moralnych), kierowanych do różnych osób, homilie na różne święta liturgiczne czy wydarzenia, a także cenne komentarze do Pisma świętego.

¹⁰⁹ Por. O. SEECK, *Eudoxia 1*, w: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*; VI/1, Stuttgart 1907, kol. 917-925.

¹¹⁰ Por. NSWP 933-935.

2. Św. Cyryl Aleksandryjski i Sobór Efeski

Św. Cyryl Aleksandryjski (Κύριλλος Ἀλεξανδρείας; *Cyryllus Alexandrinus*)¹¹¹ urodził się w Aleksandrii w roku bliżej nam nieznanym (370-380). Poświęcił się życiu ascetycznemu, ale nie wiemy, czy kiedykolwiek był mnichem. Jako krewny Teofila Aleksandryjskiego towarzyszył wujowi w roku 403 podczas “Synodu pod Dębem”, który złożył z urzędu św. Jana Złotoustego. Po śmierci Teofila Cyryl został (w 412 roku) jego następcą na stolicy biskupiej w Aleksandrii. Odziedziczył po wuju nie tylko ambicje, ale także zdolności dyplomatyczne i nieustępliwość względem przeciwników.

Gdy więc został wybrany na biskupa cesarskiego Konstantynopola Nestoriusz (Νεστόριος; *Nestorius*)¹¹², pochodzący z rywalizującej z Aleksandrią Antiochii, powodowany zazdrością Cyryl nie był zadowolony z tej nominacji. Skorzystał więc ze sposobności, że niektóre wypowiedzi chrystologiczne Nestoriusza wydawały się dogmatycznie błędne czy nieroztropne lub niedokładne, i w roku 429 zganiał je w różnych listach.

Według Cyryla Nestoriusz nauczał, że w Chrystusie istnieją dwie natury – boska i ludzka. Te dwie jednak natury są tak bardzo od siebie oddzielone, że w ogóle się ze sobą nie komunikują. Wpływa z tego wniosek, że Najświętsza Maryja Panna nie może być *sensu stricto* nazywana «Matką Boga, Bogurodzicą» (Θεοτόκος), ale tylko «Matką człowieka Chrystusa» (ἀνθρωποτόκος lub Χριστοτόκος). Problem polega jednak na tym, że tezy Nestoriusza, jak dzisiaj wiemy, zostały wówczas błędnie zinterpretowane¹¹³.

W tej spornej sprawie Cyryl i Nestoriusz zwrócili się w 430 roku do neutralnego arbitra – papieża Celestyna I (*Caelestinus*)¹¹⁴, który zlecił wydanie opinii św. Janowi Kasjanowi (*Iohannes Cassianus, Massilensis*) z Marsylii¹¹⁵. W odpowiedzi Jan napisał dzieło przeciwko Nestoriuszowi, uważając go za pelagianina (*De Incarnatione Verbi contra Nestorium*). Tak więc, Biskup Konstantynopola został uznany za heretyka. Rzym polecił, aby Cyryl zakomunikował rozstrzygnięcie sprawy Nestoriuszowi. Ten zaś,

¹¹¹ Por. NSWP 252-257.

¹¹² Por. NSWP 730-733.

¹¹³ Za pontyfikatu św. Jana Pawła II Kościół katolicki podpisał z Kościołem nestoriańskim porozumienie dogmatyczne, zgodnie z którym zarówno katolicy jak i nestorianie wyznają tę samą wiarę, jeżeli chodzi o chrystologię.

¹¹⁴ Por. NSWP 228.

¹¹⁵ Por. NSWP 586-588.

czyniąc to, dołączył do decyzji Papieża swoje dwanaście tzw. anatematyzmów. Nestoriusz odniósł się wówczas do cesarza Teodozjusza II (*Flavius Theodosius Augustus*)¹¹⁶, który, aby rozstrzygnąć tę sprawę, zwołał sobór powszechny do Efezu¹¹⁷ w 431 roku.

Obradom soborowym przewodniczył św. Cyryl. Korzystając z faktu, iż delegacja biskupów antiocheńskich jeszcze nie dotarła do Efezu, rozpoczął bez nich sobór. Potępiono na nim Nestoriusza jako heretyka. Ogłoszono uroczyste Boże macierzyństwo Maryi, (Θεοτόκος; Bogurodzica). Gdy biskupi antiocheńscy przybyli na sobór, potępił św. Cyryla jako heretyka. Cesarz więc Teodozjusz II, nie wiedząc, kto ma rację, złożył z urzędu zarówno Nestoriusza, jak i Cyryla oraz obu uwięził. Cyrylowi udało się uwolnić i powrócić na stolicę biskupią w Aleksandrii. Starał się jednak o pojednanie z Antiocheńczykami. Stało się to w roku 433 dzięki tzw. paktowi jedności, zgodnie z którym Antiocheńczycy potępił Nestoriusza, a św. Cyryl wycofał anatematyzmy. Cyryl zmarł 27 VI 444 roku.

Św. Cyryl zostawił po sobie bardzo wiele dzieł. Przed kontrowersją nestoriańską poświęcał się egzegezie Pisma świętego i pisał przeciwko arianom. Gdy rozpoczęła się polemika z Nestoriuszem, poświęcił jej wszystkie swe siły. Posiadamy także około dwudziestu jego homilii i mniej więcej setkę listów. Napisał też wielką apologię *W obronie religii chrześcijańskiej przeciwko księgom bezbożnego Juliana*, w której próbuje obalić tezy zaginionego dla nas dzieła cesarza Juliana Odstępcy (*Flavius Claudius Iulianus*; rządził w latach 361-363)¹¹⁸, a zatytułowanego *Przeciw Galilejczykom*.

3. Św. Leon I Wielki i Sobór Chalcedoński

Wiadomości o życiu św. Leona czerpiemy głównie z jego listów i mów. Papież Leon I (*Leo I Magnus*)¹¹⁹, zwany Wielkim, był biskupem Rzymu w latach 440-461, kiedy to zachodnią część Cesarstwa nękały najazdy barbarzyńców. Leon usilnie wstawiał się więc za obywatelami prześladowanymi przez Hunów i Wandalów. Był wspaniałym duszpasterzem i troszczył się o wiernych, wygłaszając do nich głębokie kazania dogmatyczne, broniąc ich przed herezjami, organizując liturgię Kościoła i życie monastyczne.

¹¹⁶ Por. NSWP 931.

¹¹⁷ Por. NSWP 875.

¹¹⁸ Por. NSWP 552-554.

¹¹⁹ Por. NSWP 639-642.

Pisma św. Leona nie odznaczają się szczególną oryginalnością myśli teologicznej. Niemniej jednak, są bardzo przejrzyste i z zadziwiającą prostotą i jasnością przedstawiają głębokie zagadnienia dogmatyczne, szczególnie dotyczące chrystologii. Leon bowiem w bardzo wyważony sposób omawia istnienie w Chrystusie dwóch natur (boskiej i ludzkiej) zjednoczonych w jedynej osobie Słowa Bożego. Zapoczątkowuje także rozważania teologiczne dotyczące prymatu biskupa Rzymu.

Jego działalność duszpasterska i teologiczna była ściśle związana z Soborem Chalcedońskim z 451 roku¹²⁰, który postawił sobie za cel rozwiązanie polemik i dyskusji teologicznych spowodowanych błędami monofizytów. Herezja ta odniosła pozorne zwycięstwo w roku 449 na synodzie w Efezie (tzw. II Sobór Efeski; nie mylić z Soborem Efeskim z 431 roku!), zwanym *Latrocinium Ephesinum* (zbójectwem efeskim), gdzie do głosu doszła nawet przemoc fizyczna, stosowana, by zmusić przeciwników do przyjęcia monofizytyzmu.

Aby rozwiązać ten spór teologiczny, zwołano Sobór do Chalcedonu. Przedstawicielem Biskupa Rzymu (św. Leona) był na nim Paschazjusz (*Paschasius*). Sobór rozpoczął się 8 X 451 roku. Zebrało się na nim ponad 500 biskupów i kilku przedstawicieli Cesarza. Paschazjusz zaraz na początku rzucił oskarżenie na Dioskura¹²¹ i innych sprawców przemocy dokonanej podczas *Latrocinium Ephesinum*. Po przeczytaniu akt tego "Zbójckiego" synodu, chalcedońscy ojcowie soborowi rehabilitowali św. Flawiana (*Φλαβιανός*; *Flavianus Constantinopolitanus*)¹²², patriarchę Konstantynopola. Pojawiła się także propozycja, by złożyć z urzędu Dioskura i innych biskupów o zapatrywaniach monofizyckich.

Podczas posiedzenia soborowego w dniu 10 X komisarze cesarscy poddali myśl, aby rozpocząć dyskusję dotyczącą zagadnień doktrynalnych i ułożyć nowe wyznanie wiary. Także patriarcha Anatoliusz (lub Anatol;

¹²⁰ Por. NSWP 875.

¹²¹ Por. NSWP 283. Dioskur I, następca św. Cyryla na stolicy w Aleksandrii († 454), jako archidiacon aleksandryjski towarzyszył Cyrylowi na Soborze w Efezie w 431 roku, a po śmierci Cyryla w roku 444 został jego następcą. Zaproszony do przewodniczenia Synodowi Efeskiemu (w 449 r.; *Latrocinium Ephesinum*), poparł monofizyckiego archimandrytę Eutychesa, przeciwstawiając się św. Flawianowi – biskupowi Konstantynopola. Wszystko to zaś działo się z tak wielką przemocą fizyczną, że synod przeszedł do historii właśnie jako *Latrocinium Ephesinum*. Dioskur został potępiony przez Sobór Chalcedoński w 451 roku i zesłany na wygnanie do Azji Mniejszej. Zmarł w Gangrze 4 IX 454 roku. Kościoły nieuznające Soboru Chalcedońskiego (przedchalcedońskie) uważają go za świętego.

¹²² Por. NSWP 370.

Anatolius Constantinopolitanus)¹²³ otrzymał od cesarza zadanie wypracowania nowej formuły wiary, która raz na zawsze położyłaby kres dyskusjom dogmatycznym dotyczącym Eutychesa. Propozycja ta wzbudziła jednak wątpliwości ojców soborowych, gdyż sam św. Leon prosił, aby nie czynić tego, a Sobór powszechny w Efezie (w dniu 22 VII 431 roku) zabronił tworzenia wyznań wiary różniących się od *Credo* nicejskiego z roku 325. Tak więc podczas czwartego posiedzenia w dniu 17 X 451 roku przedstawiono delegatom cesarskim decyzję, iż nie zostanie ułożona żadna nowa formuła uzupełniająca *Credo* nicejsko-konstantynopolskie. Ojcowie argumentowali, że jeśli faktycznie byłoby konieczne ułożenie jakiegoś nowego wyznania wiary, to już znajduje się ono w liście wysłanym przez papieża Leona, by potępić Nestoriusza i Eutychesa (Εὐτοχίης)¹²⁴.

W końcu jednak ojcowie soborowi ulegli ustawicznym naciskom cesarza Marcjana (Μαρκιανός; *Flavius Marcianus Augustus*)¹²⁵ i postanowili zrehabilitować nowe wyznanie wiary (uwaga: „nowe” nie znaczy zaprzeczające teom dogmatycznym Pierwszego Soboru Nicejskiego, ale je wyjaśniające). Ta nowa formuła została zatwierdzona w dniu 22 X. Głosi ona, że w Chrystusie – w jedynym πρόσωπον i w jedynej ύπόστασις, czyli w jedynej Osobie – współistnieją dwie natury: boska i ludzka. Są one doskonałe, a więc nic im nie brakuje. Współistnieją bez pomieszania z sobą oraz bez przechodzenia jednej w drugą. Niemniej jednak, nie są one oddzielone od siebie, lecz się komunikują. Tak więc Syn Boży jest współistotny Ojcu, jeśli chodzi o jego bóstwo, i jest współistotny nam, jeśli chodzi o jego i nasze człowieczeństwo.

Rozdział XII

Zarys końcowego okresu patrystyki

Począwszy od połowy V wieku, zachodziły na terenie Cesarstwa Rzymskiego zasadnicze przemiany, które stopniowo przemieniały także piśmiennictwo chrześcijańskie, wprowadzając je w nowy okres średniowie-

¹²³ Por. NSWP 69-70.

¹²⁴ Por. NSWP 330.

¹²⁵ Por. W. ENSSLIN, *Marcianus 34*, w: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XIV/2, Stuttgart 1930, kol. 1514-1529.

cza. Biorąc pod uwagę fakt, że podstawowe kwestie wiary chrześcijańskiej zostały już autorytatywnie rozstrzygnięte podczas czterech pierwszych soborów powszechnych, wielu zaczęło uważać, iż myśl teologiczna osiągnęła już apogeum. Z tego powodu wysiłki historyczno-egzegetyczne i spekulatywno-dogmatyczne myślicieli uległy zahamowaniu, ograniczając się niemal całkowicie do kwestii liturgicznych i ascetycznych. Ponieważ ustała siła twórcza w teologii, wzrosło odwoływanie się do autorytetu Ojców Kościoła IV-V wieku i pojawił się tradycjonalizm, który powtarzał niewolniczo nauczanie Ojców, nie tworząc nowych idei.

Wielu autorów poświęciło się gromadzeniu osiągnięć duchowych i dogmatycznych minionych wieków, porządkując je tak, aby można było łatwo z nich korzystać. W ten sposób powstały (szczególnie na greckim Wschodzie) tzw. "kateny" (*catenae* – „łańcuchy”)¹²⁶, które zawierały wyciągi tekstów (antologie starożytnych dzieł egzegetycznych) oraz tzw. "florilegia" (*florilegia*; ἀνθολογία), które gromadziły cenne teksty dotyczące teologii dogmatycznej i moralnej. Chociaż dzieła te były kompilacjami, to jednak dzięki nim zostały uchronione przed zniszczeniem i zapomnieniem liczne skarby myśli filozoficznej i teologicznej, które wykorzystywano w średniowiecznej teologii scholastycznej. Największą wagę dla rozwoju kultury w początkowej fazie średniowiecza miał wielki encyklopedysta św. Izydor z Sewilli († 636; *Isidorus Hispalensis*)¹²⁷, uważany za ostatniego Ojca Kościoła Zachodniego.

Do takiego stanu rzeczy, cechującego się swoistego rodzaju stagnacją intelektualną, przyczyniły się także zmiany historyczno-polityczne. Na Zachodzie bowiem skarby kultury rzymskiej zostały narażone na zniszczenie z powodu najazdów nieokrzesanych barbarzyńców. Na Wschodzie zaś wzmógł się jeszcze bardziej cesaropapizm, co dało się walcie zauważyć w walce z monofizytami. Ponieważ język grecki stawał się coraz bardziej nieznanym na Zachodzie, podobnie jak łacina na Wschodzie, zatarła się również więź kulturalna, która łączyła te dwie części Cesarstwa.

W tym też czasie na wschodnich terenach Cesarstwa i w północnej Afryce Łacińskiej pojawił się niszczący kulturę grecko-rzymską islam.

Barbarzyńskie ludy germańskie, które nacierały na zachodnią część Cesarstwa, powoli zaczęły interesować się także jego kulturą. W ten sposób na obszarze Galii, Italii, a w VI wieku szczególnie Hiszpanii życie inte-

¹²⁶ Por. NSWP 597-598.

¹²⁷ Por. NSWP 493-499.

lektualne, aczkolwiek w szczątkowej postaci, mogło nadal istnieć. Upadek kultury na Zachodzie nie był tak katastroficzny, jak miało to miejsce na Wschodzie (zwłaszcza z powodu islamu). Także tam jednak szkoła retoryki chrześcijańskiej w Gazie przeżywała swój rozkwit, a Kościół grecki wydał w Pseudo-Dionizym wielkiego mistyka, zaś w Maksymie Wyznawcy i Janie Damasceńskim (Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός; *Iohannes Damascenus*)¹²⁸ dwóch wybitnych teologów.

1. Wiek VI

Jest to wiek cesarza Justyniana I Wielkiego (Φλάβιος Πέτρος Σαββάτιος Ἰουστινιανός; *Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus*)¹²⁹ i papieża Grzegorza I Wielkiego (*Gregorius I Magnus*)¹³⁰. Spory teologiczne ustają na Zachodzie, ale pozostają nadal bardzo żywe na Wschodzie, gdzie zbiera się Drugi Sobór Konstantynopolski (553 r.)¹³¹. Boecjusz (*Anicius Manlius Severinus Boethius*)¹³², Kasjodor (*Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator*)¹³³, św. Cezary z Arles (*Caesarius Arelatensis*)¹³⁴, św. Grzegorz z Tours (*Gregorius Florentius Turonensis*)¹³⁵ stają się pośrednikami pomiędzy chrześcijanami kultury rzymskiej, a barbarzyńcami. W Syrii pojawia się dzieło tzw. Dionizego Areopagity. W pierwszej połowie wieku VI Leoncjusz z Bizancjum (Λεόντιος Βυζάντιος; *Leontius*)¹³⁶ i Jan Filopon (zwany także Gramatykiem; Ἰωάννης ὁ Φιλόπονος; *Iohannes Philoponus*) na Wschodzie, a Boecjusz na Zachodzie, zastosowali filozofię arystotelesowską do teologii chrześcijańskiej, kładąc w ten sposób formalne podwaliny pod przyszły rozwój średniowiecznej scholastyki. Powstaje i umacnia się najstarsze piśmiennictwo chrześcijańskie poszczególnych narodów (ormiańskie, syryjskie itp.). Sztuka bizantyjska tworzy swoje arcydzieła, a Zachód wzbogaca się o formy artystyczne wytworzone już przez barbarzyńców.

¹²⁸ Por. NSWP 520-524.

¹²⁹ Por. NSWP 571-575.

¹³⁰ Por. NSWP 394-400.

¹³¹ Por. NSWP 875.

¹³² Por. NSWP 212-215.

¹³³ Por. NSWP 588-592.

¹³⁴ Por. NSWP 233-236.

¹³⁵ Por. NSWP 422-423.

¹³⁶ Por. NSWP 643-644.

2. Wiek VII

Monofizytyzm odradza się w postaci monoteletyzmu, według którego w Chrystusie istniała tylko jedna wola – wola boska, ale zostaje potępiony jako herezja na Trzecim Soborze Konstantynopolskim (680-681)¹³⁷. W tym czasie ma miejsce pierwsza ekspansja islamu. Teologia i piśmiennictwo na Wschodzie posiadają dwa punkty odniesienia: Sofroniusz I, patriarcha Jerozolimski (Σωφρόνιος; *Sophronius Hierosolymitanus*)¹³⁸ i Maksym «Wyznawca». Na Zachodzie natomiast jest to czas pojawiania się wielkich kompilatorów, takich jak m.in. św. Izydor z Sewilii. Dokonuje się także zlanie elementów rzymskich z barbarzyńskimi. Sztuka przeżywa upadek, powtarzając wzory i osiągnięcia z poprzednich wieków.

3. Wiek VIII

Na Wschodzie wrze walka ikonoklastów przeciwko świętym obrazom. Obróncami ich teologii i kultu są przede wszystkim: św. German I, patriarcha Konstantynopola (Γερμανός Α΄; *Germanus Constantinopolitanus*)¹³⁹ i ostatni Ojciec Kościoła – św. Jan Damasceński († 749). Drugi Sobór Nicejski¹⁴⁰ w 787 roku przyznaje im rację i potępia ikonoklazm. Na Zachodzie, gdzie zaczyna się już średniowiecze, dokonuje się odrodzenie kulturalne i literackie w środowisku anglosaksońskim. Jego głównym przedstawicielem jest Beda «Czcigodny» (lub «Wielebny»; *Beda Venerabilis*)¹⁴¹. Prąd ten stoi u podstaw zaczynającego się odrodzenia karolińskiego (zarówno literackiego, jak i artystycznego), którego główną postacią jest Alkuin z Jorku (*Flaccus Albinus Alcuinus*)¹⁴².

¹³⁷ Por. NSWP 875.

¹³⁸ Por. NSWP 876.

¹³⁹ Por. NSWP 386.

¹⁴⁰ Por. NSWP 875.

¹⁴¹ Por. NSWP 196-203.

¹⁴² Por. W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia. Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit. Untersuchungen zu Alcuins Briefen*, Freiburg 1965; E. HARTLEY (wyd.), *Alcuin & Charlemagne. The golden age of York*, York 2001; D.A. BULLOUGH, *Alcuin. Achievement and reputation. Being part of the Ford lectures delivered in Oxford in Hilary Term 1980* [= Education and society in the Middle Ages and Renaissance, 16], Leiden 2004.

UNO SCHIZZO DELL'ETÀ PATRISTICA

R i a s s u n t o

L'articolo presenta brevemente l'età patristica, ovverosia la letteratura del periodo dell'antichità cristiana, sia greca che latina, che si estende dal I° all'VIII secolo. In particolare, vengono presentati i seguenti autori o temi: i Padri Apostolici, gli apologeti paleocristiani greci, la gnosi, sant'Ireneo di Lione, sant'Ippolito di Roma, la Scuola Catechetica di Alessandria, san Clemente Alessandrino, Origene, i più antichi apologeti latini, Tertulliano, Minuci Felice, san Cipriano di Cartagine, Lattanzio, Eusebio di Cesarea, sant'Atanasio di Alessandria, il Primo Concilio di Nicea, i Padri Cappadoci (san Basilio Magno, san Gregorio di Nazianzo, san Gregorio di Nissa), sant'Ilario di Poitiers, sant'Ambrogio di Milano, san Girolamo, il Primo Concilio di Costantinopoli, sant'Agostino, san Giovanni Crisostomo, san Cirillo di Alessandria, il Concilio di Efeso, san Laone Magno, il Concilio di Calcedonia, la fine dell'età patristica.

Jan Mazur *OSPPE*

CZY CZŁOWIEK Z NATURY SWEJ JEST RELIGIJNY?

Problem postawiony w tytule artykułu zdaje się być od dawna rozstrzygnięty. O ile nauki humanistyczne czy teologiczne wciąż stawiają znaki zapytania odnośnie do sensu i znaczenia religijnej natury człowieka, o tyle doświadczenie życiowe w dziejach ludzkości nie pozostawia pod tym względem istotnych wątpliwości. Fakt religijności człowieka jest zjawiskiem powszechnym. Podejmując dyskurs na ten temat, warto jednak rozpocząć od wskazania odpowiedniej siatki pojęć. Jest ona niezbędna dla uniknięcia ewentualnych nieporozumień. Owa siatka przywołana zostanie w obszarze języka, jakim posługuje się antropologia integralna, jak również religioznawstwo czy religiologia. Jest to język zintegrowany z uwagi na interdyscyplinarność zagadnienia. Niemniej jednak znajduje on zastosowanie przede wszystkim na gruncie personalizmu chrześcijańskiego.

1. Natura ludzka i religia

Wyrażenie „natura ludzka” w sensie najbardziej ogólnym i filozoficznym zarazem oznacza zespół cech konstytutywnych i warunkujących tożsamość człowieka jako człowieka. Jednakże – jak słusznie utrzymuje Karol Wojtyła, z czasem papież Jan Paweł II, w swoim dziele *Osoba i czyn* – natura ludzka nie jest czymś abstrakcyjnym, ale zawsze należy do konkretnej osoby i w niej się wyraża. Jest podstawą istnienia i działania tej osoby. Natura ta implikuje konieczność rozwoju poprzez działalność własną człowieka. Staje się on coraz bardziej sobą właśnie wtedy, gdy działa. Można mówić o wartości ludzkiej natury. W aspekcie personalistycznym należy uznać, iż z naturą ludzką ściśle powiązana jest kultura.

Albowiem kultura oznacza wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija uzdolnienia swego ducha i ciała, a więc usiłuje myślać, wołać i pracą uczynić sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1, 28). W szczególności kultura sprawia, że bardziej ludzkim staje się życie społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez doskonalenie obyczajów i instytucji. Wreszcie kultura sprzężona z naturą wyraża się w dziełach, które tworzy człowiek, jak również w doświadczeniu duchowym, jakie człowiek zachowuje i przekazuje.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia natura każdego bytu, a więc także człowieka pochodzi od Boga. W naturze człowieka zawiera się potencja i kierunek jego rozwoju, który jest wielowymiarowy i wieloaspektowy. Dotyczy bowiem życia cielesnego, psychicznego, duchowego, religijnego oraz kulturowego.

Człowiek jest osobą stworzoną przez Boga. Więcej, jest „uczyniony na obraz Boży, jest podobny do Boga” (Rdz 1, 26). Posiada rozumną naturę, którą go Bóg obdarzył i zadania, które Bóg przed nim stawia. Dla wypełnienia tych zadań i realizacji założonych w nich celów konieczne jest właściwe rozumienie własnej natury. Jeśli człowiek nie rozumie swojego miejsca w planie stwórczym i zbawczym Boga, wtedy to jego niezrozumienie może gozić, i zwykle godzi, w dobro własne a nawet w dobro innych.

Natura ludzka rozpięta jest pomiędzy tym, co widzialne, materialne, ziemskie i tym, co niewidzialne, duchowe, nadprzyrodzone. Człowiek jest bytem duchowo–cielesnym obdarzonym godnością, czyli wartością jedyną w swoim rodzaju, niepowtarzalną, owianą Bożą tajemnicą. Ów byt składa się z niematerialnej duszy i materialnego ciała, co można by wyrazić jeszcze inaczej: człowiek jest i ciałem i duszą, albo: jest on uduchowionym ciałem i ucieleśnionym duchem. Tego rodzaju ujęcia można by mnożyć. W tym miejscu warto poprzestać na stwierdzeniu św. Tomasza z Akwinu, wedle którego człowiek jest substancjalnym (podmiotowym) zjednoczeniem niematerialnej duszy i materialnego ciała. Dzięki wysiłkowi ducha jest on w stanie przekroczyć świat materialny, łącząc w sobie oba te pierwiastki, duchowy i materialny, wyrażające jego naturę.

Trzeba jednak skonstatować, iż na gruncie personalizmu nadal nie traci na swojej przejrzystości tradycyjne ujęcie człowieka-osoby jako bytu indywidualnego, samoistnego, rozumnego i substancjalnego, co słynny Boecjusz (łac. Anicius Manlius Severinus Boethius), rzymski filozof i polityk z końca V i początku VI wieku, streścił w lapidarnym stwierdzeniu: *persona est naturae rationalis individua substantia* (cyt. za: C. Valverde,

Antropologia filozoficzna, s. 41). A więc osoba to „niepodzielna, czyli jednostkowa substancja natury rozumnej”, czyli „substancja indywidualna o naturze racjonalnej”. Tej definicji, zaproponowanej przez Boecjusza, bronił i wyjaśniał św. Tomasz z Akwinu, dzięki czemu została przyjęta niemal powszechnie przez myślicieli chrześcijańskich.

Człowiek będący istotą o racjonalnej naturze uwikłany jest w religię. Wobec tego z uwagi na temat przyjęty w niniejszym tekście, trzeba teraz uświadomić sobie, czym jest religia. Otóż wedle *Słownika Teologicznego* pod reakcją ks. Andrzeja Zuberbiera, religia oznacza całokształt przeżyć i postaw osobistych oraz wydarzeń i struktur społeczno-kulturowych, wyrażających w różny sposób relacje zależności człowieka od rzeczywistości transcendentnej, ponadświatowej. Chodzi oczywiście o stosunek do Boga, czyli – jak na ogół utrzymują religiolodzy czy religioznawcy – do S(s)acrum, a filozofowie religii – do Absolutu.

Wielka Encyklopedia PWN podaje lapidarne, ale w miarę całościowe ujęcie religii, przyjmując perspektywę historyczną. Wychodzi ona od definicji nominalnych, będących przekładem terminu religia. I tak Ciceron pojęcie religii wywodzi z łacińskiego słowa *relegare* (odczytywać ponownie), co w gruncie rzeczy oznacza zdolność odczytywania tego, co jest związane z Bogiem. Laktancjusz wskazuje na łacińskie słowo *religare* (wiązać ponownie), co z kolei wyraża związanie człowieka z Bogiem. Natomiast św. Augustyn z Hippony kojarzy znaczenie religii z łacińskim *reeligare* (wybierać ponownie). Rozumie przez to obieranie sobie Boga za przedmiot czci. W tradycjach nieeuropejskich religia zazwyczaj rozumiana jest jako nienaruszalne i święte prawo obowiązujące wyznawców. Nadprzyrodzony charakter tego prawa wymaga od nich przyjęcia odpowiedniej postawy duchowej.

Jakkolwiek by było, najogólniej religia jawi się jako stosunek człowieka do różnie pojmowanej świętości, do tego, co święte (*sacrum*), do sfery przynależącej do Boga (bogów), manifestujący się w wymiarze doktrynalnym (wiarą), w czynnościach religijnych (kult), w dziedzinie społeczno-organizacyjnej (Kościół, wspólnota religijna) i w obrębie religijności indywidualnej (np. mistyka). Relacja między człowiekiem a Bogiem (lub *sacrum*) zakłada aktywność osoby ludzkiej doświadczającej poczucia świętości. Poczucie to manifestuje się w przeżywaniu pragnienia zbliżenia się do *sacrum*, zjednoczenia z nim, a także wyraża się w postawie czci, dystansu, a nawet lęku przed nim (tabu). Dzięki doświadczeniu religijnemu sfera *sacrum* przenika do świata codzienności i objawia się człowiekowi

w konkretnym miejscu i czasie (hierofania). Wśród religioznawców panuje opinia, że doświadczenie religijne człowieka stanowi podstawowy fenomen podtrzymujący istnienie religii

Otóż podejmując zagadnienie religii, jej istoty, sensu, genezy i znaczenia dla człowieka, należy zauważyć, iż rzeczywistości tej nie potrafią do końca wyjaśnić ani nauki empiryczne o religii, z racji ograniczeń metodologicznych, ani nauki filozoficzne, ani nawet nauki teologiczne. Przedmiotem religii jest wszakże Bóg (Byt Transcendentny, Absolut), który nie poddaje się doświadczeniu naukowemu w ścisłym tego słowa znaczeniu. Trudności pojawiają się również w odniesieniu do człowieka jako podmiotu aktu religijnego. Religia w pewnym sensie pozostaje tajemnicą zarówno dla nauki jak i dla samego człowieka. Jednakże będąc faktem także o charakterze społeczno-kulturowym staje się przedmiotem badań empirycznych. Jest czymś niemal oczywistym, że swoiste doświadczenie religijne ma swój określony wpływ na życie człowieka. Religia pozwala człowiekowi odnajdywać w niej samej odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania natury egzystencjalnej. Stanowi pewien istotny wymiar życia człowieka, obejmując wszystkie obszary ludzkiego istnienia. Umożliwia wgląd do najgłębszych podstaw bytu i istnienia oraz celu i przeznaczenia człowieka.

W tym miejscu rodzi się pytanie o to, czy istnieje konieczny związek między religią czy postawą religijną człowieka a jego racjonalną naturą, która definiuje go jako osobę?

2. Człowiek istotą religijną

Szukając odpowiedzi na pytanie o relację między religią a ludzką naturą, warto wziąć pod uwagę tezę słynnego niemieckiego myśliciela Rudolfa Otto (1869-1937). Wypowiadał się on na temat religii jako filozof, przedstawiciel fenomenologii, a także jako teolog protestancki i religioznawca. Zaproponował opisową definicję człowieka, używając terminu: *ens religiosum*. W tym ujęciu człowiek jawi się jako istota (byt) z natury swej religijna. Relacja do *sacrum* (Boga) jest podstawowym wymiarem człowieka. Jednak doświadczenie *sacrum*, możliwe do wskazania jedynie za pomocą ideogramów czy pojęć interpretacyjnych, ma swoje nieredukowalne czynniki: *mysterium tremendum* (elementy grozy, majestatu, mocy i tajemnicy) i *mysterium fascinans* (elementy zachwyty, miłości, łaski i zbawienia).

Natomiast Mircea Eliade (1907-1986), słynny rumuński religioznawca, historyk religii i filozof kultury wprowadził termin: *homo religiosus*. Przyjął bowiem koncepcję, zgodnie z którą człowiek jest istotą religijną, czego obiektywnym korelatem jest istnienie *sacrum* – nieredukowalnego jądra wszelkich zjawisk religijnych. Samą zaś religię traktował w sposób antyredukcyjny, antyewolucyjny i holistyczny.

Podobne ujęcie zaprezentował Max Scheler (1874-1928), niemiecki filozof, przedstawiciel fenomenologii. Wedle jego myśli, człowiek interpretuje swoje bycie w świecie jako *homo religiosus*. Ludzkie doświadczenie Boga (*sacrum*, boskości) jest także wydarzeniem antropologicznym. Fenomen religijny należy uznać za jeden z istotnych sposobów samorealizacji osoby ludzkiej zarówno w sferze indywidualnej, jak i społecznej.

Jednakże człowiek postrzegany przez Schelera, to nie tylko *homo religiosus*, ale również *mikrokosmos* czy nawet *mikrotheos*. Widać tu wyraźne nawiązanie do Talesa z Miletu (zm. ok. 545 r. p.n.e.), któremu przypisuje się zdanie, że człowiek to mikrokosmos. Słowo „mikrokosmos” można by przetłumaczyć jako „mały świat” czy „mały wszechświat”. Oznacza to, że człowiek jest specyficznym obrazem kosmosu. Analizując to określenie, trzeba od razu zaznaczyć, że nie kryje ono w sobie jakiegokolwiek głębi ontologicznej. Tales chciał tylko powiedzieć, że w człowieku znajdują się te same pierwiastki chemiczne, co w kosmosie, mianowicie: ciała stałe (np. żelazo, wapń), ciecze (np. kwas solny) czy gazy (np. tlen, wodór).

Znacznie głębsze rozumienie człowieka jako mikrokosmosu przyniosła myśl chrześcijańska. Przykładowo św. Hildegarda z Bingen (1098-1179), mistyczka benedyktyńska, ogłoszona przez papieża Benedykta XVI doktorem Kościoła używała tego wyrażenia dla określenia, że człowiek jest obrazem świata i nosi w sobie tajemnicę wszechświata. Cały świat został bowiem stworzony w Słowie – Synu Bożym, który stał się Człowiekiem. Do tej myśli nawiążą z czasem pisarze bardziej współcześni, tacy chociażby jak wspomniany Max Scheler czy rosyjski myśliciel Mikołaj Bierdiajew (1874-1948). Ich zdaniem, człowiek to nie tylko obraz wszechświata (*mikrokosmos*), ale także obraz Boga, co wyrazili terminem greckim *mikrotheos* (mały Bóg, Bóg w pomniejszeniu). Zresztą, określenie *mikrotheos* pojawiło się już w chrześcijańskim średniowieczu jako konieczne dopełnienie prawdy zawartej w starożytnym określeniu: *mikrokosmos*.

Max Scheler nawiązując do pojęcia *homo religiosus*, starał się przedstawić integralną wizję człowieka, która by w pełni korespondowała z jego naturą. Dlatego posłużył się także czy raczej przede wszystkim terminem:

ens amans (istota kochająca). W określeniu tym akcent pada na „serce”, a więc sferę uczuciową (emocje) i dążenia, pragnienia (wołę), co oznacza „współodczuwanie sercem” (współradowanie i współcierpienie). W tej perspektywie należy interpretować często przywoływane sentencje Schellera: „Ten, kto umiłował poprzedza tego, kto poznał”, „Nic nie jest poznane, co wcześniej nie jest kochane” czy „Człowiek jest szczęśliwy tylko wtedy, kiedy kocha i coś daje, bo większym szczęściem jest dawać niż brać”.

Wedle Schellera, miłość człowieka do *Ens a se*, czyli do tego, co bytuje samo w sobie, jest fundamentem człowieczeństwa i staje się zarzewiem wszelkich aktów duchowych człowieka, a nade wszystko miłości osobowej. Kim jest *Ens a se*? Według intuicji człowieka będącego chrześcijaninem nie jest to wyłącznie jakaś spekulatywna konstrukcja filozoficzna. *Ens a se* oznacza po prostu Boga czyli osobowe *Sacrum*, z którym relacja miłości stanowi fundament człowieczeństwa. Przy okazji nietrudno zauważyć, że przywołana idea *ens amans* w pewnym sensie zbieżna jest z mentalnością biblijną, wedle której kogoś „poznać” oznacza „pokochać”, zwłaszcza w sensie miłości angażującej sferę zmysłową (np. Rdz 4, 1.4.25; Łk 1, 34).

Relacja człowieka z Bogiem, zwłaszcza relacja miłości stanowi więc coś, co można by określić jako fundament człowieczeństwa, podstawę ludzkiej natury. Może się jednak okazać, że ten fundament zostaje zakwestionowany, człowiek zaś funkcjonuje nadal chociażby jako istota rozumna i byt społeczny (Arystoteles) czy istota etyczna, poszukująca siebie (Sokrates). Czy w takim wypadku natura ludzka może być niereligijna, czyli może nie pragnąć wejścia w relację z rzeczywistością transcendentną?

3. W kręgu tajemnicy Boga i człowieka

Aby jakoś rozwikłać problem zawarty w tytule niniejszego tekstu, nie sposób nie uznać, że zerwanie relacji człowieka z Bogiem jest czymś, co gwałtownie wstrząsa ludzką naturą. Sprawia, że człowiek staje się istotą tragiczną, pełną sprzeczności. Jego egzystencja rodzi szereg pytań, na które nie znajduje on zadowalających odpowiedzi. W tym miejscu przychodzą na myśl dwaj filozofowie, których poglądy jakby ilustrują sytuację tych, którzy radykalnie odrzucają, negują czy kwestionują potrzebę relacji z Bogiem. Jednym z nich jest Jean-Paul Sartre (1905-1980) - czołowy francuski przedstawiciel egzystencjalizmu ateistycznego, drugi zaś to słynny Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) – niemiecki filozof, prozaik i poeta.

Sartre, który w pewnym okresie swojego życia uważał się za nihilistę, interpretował życie ludzkie jako absurdalne, bezsensowne, tragiczne. Jego odpowiedź na pytanie o to, co to znaczy być istotą ludzką, widnieje już w samym tytule jednej z jego książek: *Byt i nicność*. Zdaniem Sartre'a istota człowieka polega na tym, że nie posiada on żadnej istoty. W powieści noszącej wielce wymowny tytuł: *Mdłości* wyraził myśl o przypadkowości ludzkiego istnienia, która jest absurdalnością. Nie ma nic, co poprzedzałoby istnienie i było jego przyczyną. Przypadkowość stanowi sedno rzeczy. Ona sprawia, że istnienie świata nie ma żadnego sensu. Tragizm człowieka polega na tym, że jego życie jest daremną udręką, bez-sensu (fr. *non-sens*).

Wedle Sartre'a fundamentalnym doświadczeniem egzystencjalnym człowieka są mdłości, czyli świadomość absurdalności wszystkich rzeczy, zaś najwyższym przejawem absurdalności ludzkiego życia jest śmierć. Współistnienie z innymi ludźmi nie daje człowiekowi żadnej pociechy, ponieważ ci inni są „piekłem” z tej racji, że stanowią zagrożenie jego wolności. Jednakże człowiek w swoich wolnych „wyborach” jest tragiczny, bo może i musi polegać tylko na sobie. Jest niejako skazany na wolność, która oznacza totalną niezależność i samostawanie się. Każdy sam musi ustanawiać swoje wartości i prawdy. Dlatego wolność to jakby wygnanie.

W sumie człowiek postrzegany jest jako istota „opuszczona”. Nie może on znaleźć żadnego oparcia „w sobie” (fr. *en soi*), gdyż nie ma żadnej natury ludzkiej i jej praw, ani też „poza sobą” (fr. *pour soi*), ponieważ – jak usiłował dowieść Sartre – Bóg nie istnieje. Gdyby – zdaniem Sartre'a – Bóg istniał, wtedy człowiek nie byłby wolny, gdyż Bóg byłby dla tej wolności, podobnie jak i drugi człowiek – zagrożeniem.

Konkludując, trzeba przyznać, że człowiek w myśli Sartre'a to istota tragiczna. Elementem struktury czy natury człowieka jako istoty tragicznej jest trwoga, przed którą ludzie uciekają, tworząc uśmierzające mity (prawa człowieka, wzorce postępowania, normy moralne). Jak widać, jest to wizja człowieka przepelniona pesymizmem i nihilizmem, odwołująca się do absurdalności i bezsensu. Jego egzystencjalizm negujący istnienie Boga niewiele ma wspólnego z humanizmem. Jest raczej negacją prawdziwego humanizmu. Odzwierciedla wizję człowieka, którą trafnie zdaje się streszczać słynna fraza Sartre'a: „Absurdem jest, żeśmy się urodzili, i absurdem, że umrzemy” (cyt. za: W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, s. 42). Syntezą jego koncepcji człowieka mogą być także wypowiedziane przezeń słowa; „Jesteśmy sami i nic nas nie usprawiedliwi (...). Wolność to wygnanie, a ja jestem skazany na wolność. Jestem wolny po nic. Ani jednego znaku na niebie czy na ziemi” (Tenże, *Drogi wolności*, t. 2: *Zwłoka*, s. 397).

Aż dziw bierze, że jeszcze do niedawna, młodzież europejska i amerykańska, zwłaszcza studenci filozofii, z niezwykłą atencją czytali dzieła Sartre'a. Traktowane były jak swego rodzaju biblia. Nie przeszkadzało im to, że ich mistrz, to nie tylko filozof, ateistyczny egzystencjalista, ale także gorący zwolennik marksizmu, a także jego chińskiej wersji – maoizmu.

Na szczęście absurd jest czymś obcym ludzkiej naturze, przed którym ona sama się broni. Dlatego głosząc absurd, jednocześnie jakby podświadomie szukał wyzwolenia z absurdu. Zdaje się, iż pod koniec życia osiągnął swój cel, ale na zupełnie innej drodze, która wcześniej pewnie nie przyszła mu nawet do głowy. Otóż pod koniec życia, kiedy stracił wzrok, opiekował się nim jego sekretarz – Benny Lévy, praktykujący wyznawca judaizmu. W związku z tym pojawiły się sugestie, że Sartre przed śmiercią, której coraz bardziej się obawiał, zbliżył się do judaizmu. Niemniej jednak w jednej z pierwszych jego biografii pośmiertnych pojawiła się informacja o tym, że tuż przed odejściem do wieczności pojednał się z Kościołem katolickim. Miał przystąpić do sakramentu pokuty i pojednania. W kolejnych wydaniach owej biografii informacji tej już nie zamieszczono.

Z kolei Nietzsche postrzegał człowieka jako istotę pełną sprzeczności. Wedle jego myśli, życie ludzkie jest instynktem, wolą mocy (pragnieniem panowania nad innymi), pogardą dla prawdy czy dominacją moralności jednych ludzi nad innymi. Nietzsche, będąc pogromcą wszelkich zasad dotyczących prawdy i dobra, postulował, by ludzie drogą ewolucji stworzyli nadczłowieka. Wyobrażał go sobie jako istotę wolną (wyzwoloną od wartości przyjmowanych przez masy) oraz jako twórcę (wszystkie wartości tworzy sam, także dobro i zło) i prawodawcę (sam tworzy prawo dla „trzo-dy” ludzkiej, której jest panem i tyranem). Nadczłowiek ten jest dumny, waleczny, górujący nad tłumem, odporny na wszelkie cierpienia. Pokonuje także śmierć, gdyż jest istotą akceptującą powtarzalność całej historii świata (wedle zaczerpniętej z mitologii greckiej idei wiecznego powrotu).

Aby z człowieka powstał „nadcłowiek”, musi – wedle Nietzschego – „umrzeć Bóg”, gdyż ideę Boga stworzyli ludzie, poniżając w ten sposób samych siebie. Ów prekursor teologii „śmierci Boga”, zbudował filozofię samotności człowieka. Wiąże się ona z „radosną wiedzą” o tym, że „Bóg umarł, Bóg nie żyje” (Tenże, *Wiedza radosna*, s. 168). Proklamacja śmierci Boga została dokonana w imię humanizmu, który sugeruje nieodzowność wyboru między Bogiem a człowiekiem. Skoro Bóg nie istnieje, to nie mógł zaproponować sensu ludzkiego życia. Nieobecność Boga wiąże się z absencją wartości absolutnych: dobra, prawdy, świętości (nihilizm). Założenia te pozwalały Nietzschemu na sformułowanie „rozpaczliwego”, pesymistycz-

nego programu życia, afirmującego bezsens: „Tak żyć, by nie było już żadnego sensu żyć” (Tenże, *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, s. 61).

Nietzsche stanowczo odrzucał nadzieję jako podstawę szczęścia człowieka. Wręcz ubolewał nad tym, że wielu ludzi żyje nadzieją szczęścia, gdyż – jego zdaniem – ona jest faktycznie największym złem, gdyż jedynie przedłuża ludzkie cierpienie. Zdecydowanie odrzucając chrześcijaństwo, wierzył w cykliczne istnienie świata, mianowicie przyjmował, iż to, co już było, wciąż odradza się na nowo. Jedynie „wieczny powrót” jest w stanie zapewnić „nadczałownikowi” zwycięstwo nad śmiercią. Mówił o „mądrości tragicznej”, która jest apoteozą istnienia, ale prowadzi do odrzucenia zarówno pesymizmu jak i optymizmu. Jego zdaniem tragizm jest doświadczeniem „rozkoszy stawania się”, która rodzi też cierpienie.

Analizując myśl Nietzschego trzeba mieć świadomość, że od młodości miał on problemy ze zdrowiem psychicznym. Fakt ten nie przeszkodził jednak, że jego poglądy filozoficzne inspirowały i inspirują nadal wielu filozofów, literatów, publicystów, a nawet polityków, o czymś świadczy zapożyczenie przez ideologię hitlerowską idei nadczałownika. Jego sposób myślenia z łatwością można odnaleźć u wielu współczesnych humanistów. W związku z tym nasuwa się pytanie: dlaczego tego rodzaju wizja człowieka zdołała wywrzeć ogromny wpływ na mentalność ludzi? Można powiedzieć, że w pewnym sensie nastąpił wiek nietzscheański, bazujący na założeniu „śmierci Boga”. Polega on na wywyższaniu tego, co instynktowne, zmysłowe nad to, co chrześcijańskie. Fenomen Nietzschego kapitalnie oddają i zarazem jakby tłumaczą jego własne słowa: „Jestem pierwszym immoralistą, a tym samym niszczycielem par excellence” (Tenże, *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*, s. 127).

W końcu jednak Nietzsche przyznał, że bez Boga człowiek pogrąży się w samotności. Skarżył się na brak przyjaciół, dręczącą go tęsknotę za kimś bliskim. Ogłaszając śmierć Boga, jednocześnie przyzywał Go, o czym świadczy jego słynna pieśń nad „zabitym Bogiem”: „O nie. O powrót znów, ze wszystkimi mękami swymi. / Do ostatniego z samotników. O powrót, przyjdź. / Wszystkie źródła moich łez do ciebie płyną wszak. / Ostatni serca mego płomień – Tobie zapłonął. / O powrót, przyjdź. Nieznany Boże mój. Mój bólu. Me ostatnie szczęście!” (Tenże, *Tak mówił Zaratustra*, s. 356).

Czyż wspomniani powyżej myśliciele, Sartre i Nietzsche, nie stanowią potwierdzenia tezy o religijnej naturze człowieka? Egzystencjalizm, naznaczony niewiarą w Boga, okazał się kompletnie nieużyteczny dla nich samych. W końcu obydwoj zatęsknili za Bogiem, którego usiłowali wyma-

zać ze swojej świadomości. Na nic zdały się intelektualne wywody i uzasadnienia, gdyż ich ludzka natura okazała się silniejsza od roszczeń zbudowanego rozumu.

Człowiek, negując istnienie Boga, kwestionując relację z Nim, nie może w pełni realizować swego człowieczeństwa, bo jego natura zdaje się tracić życiową orientację, pozbawiona zostaje poczucia sensu. Aby ratować swoją sytuację egzystencjalną, człowiek rozpaczliwie poszukuje jakiegoś substytutu Boga. Natura bowiem nie znosi próżni. Człowiek wyrzucając Boga z serca, musi zapełnić je czymś albo kimś innym. Doświadczenie pokazuje, że ów substytut pełni rolę *sacrum*, i to niezależnie od intencji człowieka obciążonego negacją Boga względnie dystansem wobec religii. I tak w przypadku Sartre'a wiarę w Boga, relację z Bogiem zastąpiła beznadziejna, nonsensowna Wolność, naznaczona absurdem i prowadząca w nicość. U Nietzschego rolę *sacrum* pełniła idea nadczłowieka, zaś wiara w spełnienie się tej idei urosła do rangi przekonań, które wykazują uderzające podobieństwo do wierzeń religijnych.

W sumie można skonstatować, że każde odejście od wiary w Boga niejako z konieczności, wynikającej z ludzkiej natury, musi być czymś wypełnione. Potrzebuje jakiegoś substytutu. Widać to wyraźnie na przykładzie ludzi pogrążonych w ateistycznych ideologiach. Czyż marksizm nie był rodzajem kalki chrześcijaństwa? Czyż nie usiłował on zastąpić chrześcijaństwa, stając się dla wielu jego zwolenników „religią” z własnymi przekonaniami (socjalizm „naukowy” oparty na materializmie dialektyczny), kultem (np. pomniki, pochody pierwszomajowe, akademie ku czci rewolucji komunistycznej) i strukturą organizacyjną (system partyjny realizujący ideologiczną dyktaturę proletariatu)?

Nie inaczej wygląda sytuacja ludzi pogrążonych dziś w neomarksizmie. Ideologie wpisujące się w tzw. marksizm kulturowy przybierają różne oblicza. Jednym nich jest genderyzm czy jego szczególna manifestacja w postaci elgiebetyzmu. Dla ateistów czy ludzi identyfikujących się jako indyferentni religijnie jest to oferta, którą chętnie przyjmują nawet bez względu na swoją tożsamość seksualną. Jest to dla nich substytut religii. Pod tym względem ruch LGBT zdążył już wykreować swoje znaki rozpoznawcze przypominające elementy składowe religii, mianowicie: doktrynę w formie przekonań (np. idea płci kulturowej fałszująca prawdę o płci biologicznej), kultu (np. marsze „równości” czy „dumy” gejowskiej i lesbijskiej) i struktur organizacyjnych (silne lobby homoseksualne w mediach i polityce). Brakuje tylko wiary w osobowe *sacrum*, ale w skrajnych przypadkach pojawia się

ukłon w kierunku osobowego zła, co w konsekwencji przybiera postać satanizmu. Dlaczego natura ludzka łączy się do rzeczywistości transcendentnej, tęskni za Bogiem, skłania człowieka do przekraczania siebie w kierunku *sacrum*? Odejście od tej naturalnej tendencji nie przekreśla jeszcze religijnej natury człowieka, ale z pewnością ją fałszuje. Skutkuje zamianą autentycznego *sacrum* w jego substytuty, jakże groźne dla samego człowieka.

Próba konkluzji

Uwagi powyższe podejmują problem, którego nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć w oparciu o dyskurs naukowy czy popularnonaukowy. Przynależy on do sfery, która odwołuje się do *sacrum*. Można na temat religijnej natury człowieka wypowiedzieć cały szereg zdań, które jednak wpisują się w szerszą konkluzję. Jej najbardziej podstawową tezę można by sformułować następująco: człowiek jest tajemnicą dla samego siebie. W tym miejscu należy przyznać rację św. Augustynowi z Hippony (354-430), biskupowi i doktorowi Kościoła, który z przywołanej tezy uczynił jakby definicję człowieka. W sumie definiuje on człowieka jako stworzenie spragnione Boga, co kapitalnie oddaje chociażby taka jego myśl: „Stworzyłeś nas [Boże] jako skierowanych ku Tobie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie” (Tenże, *Wyznania*, s. 75).

Wedle św. Augustyna, człowiek tęskni za Bogiem, którego poszukuje z całego serca, wszak może zrealizować się tylko w miłości. Przecież Bóg jest miłością (por. 1 J 4, 8. 16). Umiłowanie Boga jest umiłowaniem prawdy i prowadzi do poznania prawdy, co daje człowiekowi radość. Dlaczego tak się dzieje? Biskup Hippony wyjaśnia, że człowiek jest duszą rozumną używającą śmiertelnego i ziemskiego ciała, przy czym dusza definiowana jest jako pewna substancja rozumna, przysposobiona do kierowania ciałem. Dusza ludzka jest wszakże miejscem, w którym zamieszkuje Bóg. Dlatego zgłębić tajemnicę człowieka można jedynie w świetle Boga, który – w myśli św. Augustyna – jest najwyższą zasadą ludzkiego istnienia, absolutną doskonałością, jedynym mieszkaniem prawdy, źródłem wszelkiego ludzkiego poznania, początkiem, wzorem i kresem każdego człowieka. W tej perspektywie nie dziwią więc słowa Biskupa Hippony zawarte w jego wiekopomnym dziele *De civitate Dei* (Państwo Boże): „Wielka to rzecz, człowiek, albowiem Bóg uczynił go na swoje podobieństwo, lecz człowiek pozostaje dla samego siebie tajemnicą” (cyt. za: W. Szewczyk, *Kim jest*

człowiek. *Zarys antropologii filozoficznej*, s. 26).

Tajemnica człowieka wpisana w jego naturę zdaje się odsłaniać i tłumaczyć problem relacji człowieka z Bogiem. Jest to relacja niezbędna, ale i tajemnicza, gdyż dotyczy także tajemnicy Boga. Kończąc, można jedynie za św. Augustynem skonstatować, iż niespokojna jest ludzka natura, dopóki nie spocznie w Bogu, czyli nie wejdzie z Nim w pełną relację.

Wybrana literatura cytowana i konsultowana

BRONK A., *Religia*, w: *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 23, Warszawa 2004, s. 240-243.

ELIADE M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. GRZYBEK, Warszawa 1997.

JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, w: *Redemptor hominis - tekst i komentarz*, Kraków 1980, s. 3-62.

KOWALCZYK S., *Człowiek jako mikrokosmos i mikrotheos*, „Gość Niedzielny” 60 (1983), nr 5, s. 4-5.

KRĄPIEC M. A., *Osoba*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. MARYNIARCZYK, t. 7, Lublin 2006, s. 873-887.

KUNKA S., ks., *Osoba ludzka i natura człowieka. Personalistyczne ujęcie natury człowieka wg Karola Wojtyły*, <https://idmjp2.pl/index.php/pl/wydarzenia/prelekcje/415-wyklad-otwarty-osoba-ludzka-i-natura-czlowieka>, odczyt: 27 IX 2019 r.

KURDZIALEK M., *Koncepcje człowieka jako mikrokosmosu*, w: *O Bogu i o człowieku: problemy filozoficzne*, t. 2, red. B. BEJZE, praca zbiorowa, Warszawa 1969, s. 109-125.

LEŚNIAK K., *Tales z Miletu*, http://www.wiw.pl/filozofia/filozofowie/tales_z_miletu, odczyt: 27 IX 2019 r.

ŁYDKA W., *Religia*, w: *Słownik Teologiczny*, red. ks. A. ZUBERBIER, Katowice 1998, s. 497-503.

MAZUR J., OSPPE, *Persona in societate. Wybrane zagadnienia chrześcijańskiej nauki o człowieku*, Kraków 2014.

MISIACZEK K., ks., *Czym jest religia?*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/K/wam/spotkania-3-1.html>, odczyt: 27 IX 2019 r.

NIETZSCHE F., *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, tłum. L. STAFF, Warszawa 1907.

NIETZSCHE F., *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*, tłum. B. BARAN, Kraków 1996.

NIETZSCHE F., *Tak mówił Zaratustra*, tłum. M. CUMFT i S. PIENKOWSKI,

Warszawa 1901.

NIETZSCHE F., *Wiedza radosna*, tłum. L. STAFF, Warszawa 1910.

OLSZEWSKI D., ks., *Z zagadnień religioznawstwa*, Łódź 1988.

OTTO R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. KUPIS, Wrocław 1993.

PIĘTKA R., *Mikro- i makrokosmos w starożytności – od presokratyków do Ojców Kościoła*, w: *Makrokosmos versus Mikrokosmos*, red. A. MAGOWSKA, Poznań 2009.

SAFRANSKI R., *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. STROIŃSKA, Warszawa 2003.

SARTRE J.-P., *Drogi wolności*, t. 2: *Zwłoka*, tłum. J. ROGOZIŃSKI, Warszawa 1958.

SCHELER M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. WĘGRZECKI, Warszawa 1987.

SZEWCZYK W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009.

ŚW. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, tłum. W. KUBICKI, Poznań 1930-1934-1937,

ŚW. AUGUSTYN, *Wyznania*, tłum. Z. KUBIAK, Kraków 1994.

VALVERDE C., *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. OSTROWSKI, Poznań 1998.

WOJTYŁA K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

ZDYBICKA Z., USJK, *Osoba ludzka istotą religijną*, http://www.ptta.pl/pef/index.php?id=teksty_olir&lang=pl, odczyt: 27 IX 2019 r.

ŻELAZNY M., *Nietzsche – „Ten wielki wzgardziciel”*, Toruń 2007.

IS A MAN BY NATURE RELIGIOUS?

S u m m a r y

This text is an attempt to answer the question of whether human nature needs religion. The author begins by presenting two concepts that are key in this discourse. These are the terms: religion and human nature. Then he undertakes an analysis of the problem, referring to the thoughts of religious experts: Rudolf Otto and Mircea Eliade and the philosopher Max Scheler. The subject of reflection is the definition of man as 'homo religiosus'.

Questioning God's existence has a negative effect on human nature. This situation is illustrated by the views of two known philosophers, existentialists - Friedrich Nietzsche and Jean-Paul Sartre. Their vision of the world was marked by unbelief in God.

Life experience teaches that human nature strives for transcendent reality, longs for God. Any departure from this tendency does not, however, invalidate the religious nature of man, but certainly falsifies it. It results in the conversion of an authentic *sacrum* into its substitutes.

In conclusion, the author draws attention to the mystery of man and God, which should be recognized. It is only in this perspective that the problem indicated in the title can be considered. The inspiration for such thinking is the famous phrase of Saint Augustine of Hippo: 'The human soul is restless until it rests in God'

Karol Bilicz *OSPPE*

**KAPŁAN JAKO SŁUGA EUCHARYSTII
W ŚWIETLE NAUCZANIA
BENEDYKTA XVI/JOSEPHA RATZINGERA¹**

Śluszne jest, by ośrodkiem życia kapłańskiego była święta Eucharystia (...), w której za każdym razem na nowo obcuje z tą tajemnicą; za każdym razem na nowo oddaje się w ręce Boże (...). Eucharystia powinna stać się dla nas życiową szkołą, w której uczymy się składać w darze nasze życie².

Eucharystia będąc centrum każdego kapłańskiego powołania, wyraża jego najgłębszy sens. Święty Augustyn, którego myśl często stanowi inspirację dla kardynała Ratzingera, pisze, że kapłaństwo jest *amoris officium*, czyli urzędem (służbą) dobrego pasterza, oddającego z miłości życie za swoje owce³. Istotą tej ofiarnej służby kapłana jest uobecnianie Jezusa przede wszystkim jako Arcykapłana odkupieńczej ofiary. Wyświęcony kapłan działa właśnie mocą i w imieniu samego Chrystusa⁴. Składając

¹ Publikowany tekst jest znowelizowaną częścią pracy magisterskiej pt. *Biblijno-eucharystyczny fundament duchowości kapłańskiej w nauczaniu Benedykta XVI/Josepha Ratzingera*, pisanej na seminarium naukowym z teologii duchowości pod kierunkiem o. dra Piotra Krzysztofa Olesia OSPPE i uwieńczonej pomyślną obroną na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie w 2019 r.

² BENEDYKT XVI, «Zbliżajcie ludzi do Serca Dobrego Pasterza», „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., dalej cyt. *ORP*, 8 (2006), s. 31.

³ Por. BENEDYKT XVI, Adhortacja *Sacramentum Caritatis*, n. 23, ss. 34-35.

⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 2002, dalej cyt. KKK, nn. 1548-1549, ss. 374-375.

Ofiarę Eucharystyczną nie tylko reprezentuje Boga wobec zgromadzonych wiernych, ale również modli się przed obliczem Pana w imieniu całego Kościoła⁵.

Na podstawie przemyśleń Benedykta XVI, postępując wedle przyjętego przezeń klucza: *kochać – pasterzować – naśladować*, podejmiemy w niniejszym tekście temat Eucharystii jako Ofiary, która stanowi prawdziwy sens sakramentu święceń. Ukazane zostanie zagadnienie eucharystycznej duchowości kapłana działającego *in persona Christi* i jednoczącego się w Komunii z całym Kościołem.

W szczególności rozważymy formę miłości wobec bliźniego, jaką proponuje kapłanom Papież, która jest owocem codziennego przeżywania Eucharystii. W tej perspektywie wskazane zostaną środki duszpasterskie mające nie tylko przybliżyć wiernych do odkrywania Chrystusa obecnego pośród nich w Sakramencie Ołtarza, ale pomóc również samemu szafarzowi tych tajemnic w kształtowaniu własnej gorliwości.

Zwrócimy też uwagę na istniejące zagrożenia czy niebezpieczeństwa związane z nieprawdziwą percepcją sensu powołania kapłańskiego i sposoby ich przewyciężania. Jednym z kluczowych elementów prezentowanej duchowości będzie wątek maryjny czy mariologiczny. Chodzi o to, na ile kapłan potrafi zawierzyć swoją posługę Najświętszej Maryi Pannie, która jest szczególną Niewiastą Eucharystii i która prowadzi do ciągłego odkrywania sensu Eucharystii na nowo⁶.

Pochylając się nad misterium kapłańskiej służby w świetle Eucharystycznej Ofiary, rozważać będziemy duchową bliskość kapłana z Jezusem, wyrażoną poprzez skierowaną do niego propozycję przyjaźni, a nawet oblubieńczej relacji z Ciałem Chrystusa, jakim jest Kościół. Te fundamentalne dla kapłańskiej duchowości elementy powinny pozwolić szafarzowi Bożych tajemnic na wierne naśladowanie swego Mistrza w miłości i oddaniu.

⁵ Por. KKK, n. 1552, s. 376.

⁶ Por. BENEDYKT XVI, Adhortacja *Sacramentum Caritatis*, n. 33, ss. 48-49.

1. *In persona Christi*

Naśladowanie Chrystusa odbywa się przede wszystkim przez fundamentalną jedność z Nim, na którą wskazuje Katechizm Kościoła Katolickiego, mówiący o tym, że w służbie kapłana jest obecny sam Jezus. Włącza On w swoją funkcję i misję człowieka poprzez święcenia kapłańskie w taki sposób, że kapłan działa w *osobie Chrystusa – Głowy (in persona Christi Capitis)*, posiadając władzę działania mocą i w osobie samego Chrystusa⁷. Ze względu na fakt, iż jedynie Jezus może być Prawdziwym Kapłanem, który ofiaruje Siebie za ludzi, wszystkie zapowiedzi kapłaństwa, jakie miały miejsce w Starym Przymierzu wypełniają się zatem w akcie Jezusa Chrystusa, jakim była ofiara miłości na krzyżu i w jaki obecnie jesteśmy włączani poprzez uczestnictwo w Eucharystii:

*Najwyższa ofiara miłości na krzyżu, którą Syn Boży zaakceptował i wybrał ze swej woli, staje się źródłem naszego usprawiedliwienia, naszego zbawienia. I pomyślmy, że w Przenajświętszej Eucharystii jest zawsze obecny ten akt Pana, który pozostaje na zawsze w Jego sercu, i tym aktem swojego serca On nas przyciąga, jednoczy nas z sobą*⁸.

Mówiąc o Eucharystii jako ofercie, Papież wskazuje na izraelską noc Paschy, która stanowi pamiątkę pierwszej Paschy w Egipcie – nocy, podczas której krew baranka paschalnego ocaliła Izraelitów. Podczas celebracji Eucharystii to Jezus – Prawdziwy Baranek Ofiarny – oddaje się w ręce zbrojcy i w ten sposób przezwycięża noc grzechu i zła⁹. Naród wybrany, idąc przez pustynię, karmiony był manną z nieba, która podtrzymywała jego życie. Podobnie Ciało Chrystusa, który jest *chlebem życia*¹⁰ jest niezbędnym pokarmem, którym każdy wierzący odżywia się idąc przez spustoszone peryferia obecnego świata¹¹. Ten pokarm mają za

⁷ Por. KKK, n. 1548, s. 375.

⁸ BENEDYKT XVI, «Z góry Tabor na Golgotę drogą miłości», *ORP* 4 (2012), ss. 41-42.

⁹ Por. BENEDYKT XVI, «Nasze drogi niech będą drogami Jezusa», *ORP* 7-8 (2005), ss. 23-24.

¹⁰ Por. J 6, 35. 48.

¹¹ Por. BENEDYKT XVI, «Pan Jezus idzie ulicami Rzymu», *ORP* 7-8 (2007), s. 39.

zadanie dawać wiernym kapłani. W Starym Testamencie za wzór kapłana został postawiony Melchizedek, który na powitanie Abrama po walce wyniósł chleb i wino oraz błogosławił go¹². Mówiąc o tym fragmencie Pisma Świętego Papież zwraca uwagę na fakt powiązania tych słów z misją Mesjasza oraz na to, że Jezus według tradycji żydowskiej nigdy nie mógłby być kapłanem, gdyż nie wywodził się z pokolenia Judy. Był On zatem uważany za Mesjasza prorockiego i królewskiego, ale nie kapłańskiego. Nawet Jego ofiara na krzyżu, miejscu najbardziej hańbiącym, była daleka od dotychczasowych ofiar Starego Testamentu. Wyjaśnienie sensu kapłaństwa Jezusa Benedykt XVI widzi właśnie w Eucharystii i podobieństwie znaków, jakie wykonał wcześniej również Melchizedek: ofiarowaniu chleba i wina oraz w modlitwie przed Męką, podczas której tak jednoczy się z wolą Ojca, że przemienia się w ofiarę, czyniąc Go kapłanem:

Gdy wybija Jego «godzina» — która Go prowadzi do śmierci na krzyżu — Jezus jest pogrążony w głębokiej modlitwie jednoczącej Jego własną wolę z wolą Ojca. Ta wola — dwojaka i jedyna — to wola miłości. W tej modlitwie tragiczna próba, którą przechodzi Jezus, zostaje przemieniona w dar, w żywą ofiarę.(...) Stał się zatem najwyższym Kapłanem, bo sam wziął na siebie cały grzech świata, jako «Baranek Boży». To Ojciec obdarza Go tym kapłaństwem, właśnie w chwili, kiedy Jezus «przechodzi» przez swoją śmierć i zmartwychwstanie. Nie jest to kapłaństwo według przepisów Prawa Mojżeszowego (por. Kpł 8-9), ale «według porządku Melchizedeka», zgodnie z porządkiem prorockim, uzależnione jedynie od Jego szczególnej relacji z Bogiem¹³.

Ofiarując siebie przez Paschę męki, śmierci i zmartwychwstania, Jezus stał się Najwyższym Kapłanem, a jednocześnie Pośrednikiem zbawienia wszystkich ludzi. Na krzyżu był jednocześnie ofiarą i kapłanem, do czego powołuje również wszystkich tych, których wybiera do

¹² Por. Rdz 14, 18-20.

¹³ BENEDYKT XVI, «Adorujemy Eucharystię, bo w Niej jest obecne prawdziwe Ciało Jezusa», *ORP* 8-9 (2010), ss. 29-30.

szczególnej bliskości z Nim. Życie kapłana ma być przeżywane w duchu ofiary chwały za zbawienie całego świata w złączeniu z Chrystusem¹⁴. Jednocześnie nieustannie musi on pamiętać, iż tylko Jezus może powiedzieć, że ofiaruje swoje Ciało i Krew za nasze grzechy. Kapłan, spotykając się z misterium Chrystusa, może wypowiadać słowa konsekracji, na mocy sakramentu, czyli posługując się Jego *Ja – in persona Christi*. W rzeczywistości jednak to zawsze Chrystus pragnie spełniać swoje kapłaństwo przez pośrednictwo kapłana¹⁵. W ten właśnie sposób najlepiej uwidacznia się służebny charakter kapłaństwa, który stanowi istotę każdego kapłańskiego powołania. Według Ratzingera służba ta oznacza oddanie siebie całkowicie do dyspozycji tak, aby kapłan już nie był sam dla siebie, ale był dla innych. Jego szczególnym zadaniem jest, podobnie jak misją Jezusa, wychodzenie od Boga i jednocześnie dążenie do Niego. Stanowi to prawdziwą istotę kapłaństwa Chrystusa i każdego powołanego przez Niego do tej służby¹⁶. Do takiej właśnie służby wezwany jest przez Boga również każdy szafarz Jego tajemnic, aby stając się jednocześnie kapłanem i ofiarą, urzeczywistniał Jego obecność na ziemi wobec wiernych. Prezbiter winien jednak pamiętać również, iż jest jedynie narzędziem w rękach Pana. Bowiem to nie kapłan własną mocą dokonuje czegoś pierwszy, lecz jest zawsze uprzedzony przez Boga, który wychodzi mu naprzeciw¹⁷. Misją kapłana jest zatem łączyć dwie rzeczywistości: świat Boży i świat ludzki. Jest to możliwe jedynie na mocy sakramentu święceń, poprzez który Bóg ustanawia człowieka kapłanem w jedności z Chrystusem¹⁸. Poprzez przyjęcie sakramentu święceń kapłan otrzymuje od Jezusa własne *imię*, czyli tożsamość. Zatem od tego momentu wszystko, czego dokonuje kapłan, czyni w imię Chrystusa. Jego *ja* jest całkowicie zanurzone w *Ja* Jezusa. Prezbiter działa już zatem nie we własnym imieniu, ale w imię Chrystusa¹⁹:

¹⁴ Por. BENEDYKT XVI, «Odnówmy wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii», *ORP* 10 (2009), ss. 11-12.

¹⁵ Por. BENEDYKT XVI, «Nasze ręce niech się staną rękami Chrystusa», *ORP* 5 (2006), s. 10.

¹⁶ Por. BENEDYKT XVI, «Słudzy wierni, dobrzy i roztropni», *ORP* 11-12 (2009), ss. 33-34.

¹⁷ Por. BENEDYKT XVI, «Kapłani darem dla Kościoła i świata», *ORP* 7 (2010), ss. 49-50.

¹⁸ Por. J. WARZESZAK, «Teologia kapłaństwa w przemówieniach Benedykta XVI w Roku Kapłańskim», „Warszawskie Studia Teologiczne” 23 (2010), s. 161.

¹⁹ Por. tamże, s. 164.

Kapłan, działając in persona Christi Capitis i jako przedstawiciel Pana, nigdy nie działa w imieniu nieobecnego, ale w samej Osobie Chrystusa Zmartwychwstałego, który uobecnia się w swym działaniu naprawdę skutecznym. Działa prawdziwie i dokonuje rzeczy, których kapłan nie mógłby zrobić: konsekracji chleba i wina, aby stały się rzeczywiście obecnością Pana, odpuszczania grzechów. Pan uobecnia swe własne działanie w osobie, która pełni takie gesty²⁰.

Kardynał Ratzinger zwracając się do kandydatów w dniu święceń kapłańskich ostrzega ich przed wypełnianiem tych gestów jedynie w sposób zewnętrzny. Kapłan powinien bowiem wejść w rolę Jezusa Chrystusa przede wszystkim od wewnątrz i we własnym sercu reprezentować Go i powierzać Mu siebie²¹.

Właściwym momentem święceń kapłańskich jest chwila, gdy podczas liturgii biskup podchodzi do diakona i nakłada na niego ręce, które w tym momencie stają się symbolem i narzędziem ojcowskiej ręki Boga. On sam w ten sposób wybiera sobie kapłana na własność. Od tego momentu to On nim dysponuje, powołując go do tego, by był świadkiem i sługą – pasterzem Jego owiec. *Dobry pasterz oddaje życie swoje za owce²²*, co oznacza również wezwanie do tego, by każdy kapłan miał udział w ofercie życia Jezusa i był człowiekiem poświęcenia, ponieważ jak mówi kardynał Ratzinger: *nie zostaje się kapłanem dla siebie samego, lecz dla innych²³*.

Ze względu na fakt, iż dłonie człowieka, będąc podstawowym narzędziem jego działania, a jednocześnie symbolem jego zmagania się ze światem poprzez swoje *wzięcie go we własne ręce²⁴*, nie tylko gest nałożenia rąk podczas sakramentu święceń ma tak ogromne znaczenie,

²⁰ BENEDYKT XVI, «Pan uobecnia swoje działanie przez posługę kapłana», *ORP* 6 (2010), ss. 43-44.

²¹ Por. J. RATZINGER, «Działać *in persona Christi* – o potrójnym urzędzie kapłana. Fryzynga 1977», w: *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia duchowości sakramentu święceń*, red. G. L. Müller – K. Gózdź – M. Górecka (*OpOm* XII), Lublin 2012, ss. 536.

²² J 10, 11.

²³ Por. J. RATZINGER, «Kapłan – człowiek błogosławiący. Dla Franza Niedermayera. Kirchanschöring 1955», w: *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia duchowości sakramentu święceń*, red. G. L. Müller – K. Gózdź – M. Górecka (*OpOm* XII), Lublin 2012, ss. 628-631.

²⁴ Por. BENEDYKT XVI, «Nasze ręce...», s. 42.

ale również namaszczenie dłoni kapłana. Bóg pragnie bowiem, aby stały się one w tym świecie spustoszoneym przez egoizm, pychę i nienawiść, Jego rękami. Nie powinny one już zagarniać wszystkiego dla siebie w celu zaspokojenia jedynie własnych potrzeb, ale przekazywać innym samego Boga, będąc znakiem hojności obdarowywania człowieka łaską Pana²⁵.

Dla zrozumienia istoty ofiary, jakiej Jezus dokonuje poprzez namaszczone ręce kapłana, stojącego przy ołtarzu *in persona Christi*, nieodzowną jest świadomość motywacji tejże ofiary. Dokonuje się ona na krzyżu, ale jednocześnie stanowi formę miłości oddającej siebie w śmierci. Nie mając wspólnego mianownika ze zniszczeniem czy destrukcją jest aktem nowego stworzenia, przez co prowadzi człowieka do jego najgłębszego wewnętrznego *ja*²⁶.

Jezus nie przyjął zatem ofiary krzyżowej z przymusu, a z miłości do człowieka, który przez grzech odszedł tak daleko od kochającego Ojca, że nie potrafi już odnaleźć nawet samego siebie. W Eucharystii, poprzez uobecnienie tej właśnie ofiary krzyżowej, Kościół upatruje centrum swojego istnienia oraz sens życia każdego człowieka, który pragnie zawsze przede wszystkim miłości. W tym sakramencie Jezus, wnosząc w życie człowieka prawdę o odwiecznej miłości, która wydaje się za niego, ukazuje bowiem wszystkim fakt, iż ta poszukiwana przez ludzi miłość jest samą istotą Boga. Poprzez Jego ofiarę zatem każdy może odkryć tą prawdę ewangeliczną, tak fundamentalną dla jego życia. Z tego właśnie względu Kościół odnajduje w Eucharystii swoje centrum życiowe i wciąż podejmuje wysiłek głoszenia całemu światu, niezależnie od okoliczności, orędzia miłości Bożej²⁷.

Ustanawiając Eucharystię Jezus mówił o swoim Ciele wydanym za każdego z nas i o swojej Krwi przelanej za grzechy człowieka. Ofiarował On w ten sposób samego siebie ustanawiając Nowe Przymierze, które stało się najwyższym aktem miłości i definitywnym wyzwoleniem ludzi z niewoli zła²⁸. Odpowiedzią serca ludzkiego, a szczególnie serca kapłańskiego, na tak wielki dar może być tylko pragnienie komunii z Bogiem, który oddaje się w sposób całkowity:

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. J. RATZINGER, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 33.

²⁷ Por. BENEDYKT XVI, *Adhortacja Sacramentum Caritatis*, n. 2, s. 4.

²⁸ Por. tamże, nn. 9-10, ss. 13-15.

Niech to właśnie będzie naszym ustawicznym pragnieniem i zobowiązaniem, aby ofierze Ciała i Krwi Pańskiej, którą składamy na ołtarzu, towarzyszyła ofiara z naszego życia. Każdego dnia czerpmy z Ciała i Krwi Pana tę wolną i czystą miłość, która czyni nas godnymi kapłanami Chrystusa i świadkami Jego radości²⁹.

Ofiara Jezusa musi być sprawowana przy współofiarowaniu się kapłana. Bez rezygnacji z własnego *ja* nie może on prawdziwie wypełniać swojej funkcji. Chrystus mówi o tym, że ziarno wpadłszy w ziemię musi obumrzeć, aby przynieść plon. Podobnie jest z codziennością każdego szafarza tajemnicy Eucharystii: liturgiczna *agape* powinna stawać się miłością w życiu powszednim³⁰. Jeśli ogrodnik nie ma odwagi przycinać latorośli, to krzew winny nie będzie rodził owoców, a jedynie liście. Podobnie jest z człowiekiem, który bierze siebie w posiadanie i broni tej własności – niszczy samego siebie, a także wspólnotę, do której został powołany. Bóg stworzył każdego człowieka do miłości, czyli oddawania, wyrzekania, przycinania samego siebie. Kapłan szczególnie jest wezwany do tego, by stracić siebie dla Chrystusa, a dzięki temu rozpocząć nowe życie w Nim³¹.

Zadaniem kapłana jest ustawicznie rozwijać swoje życie duchowe, a przede wszystkim nieustannie pragnienie całkowitego zjednoczenia się z Panem. Nie jest możliwe, aby jedynie raz człowiek przyszedł i otrzymał pełnię życia, na tym poprzestając. Ono wciąga każdego w dynamikę Chrystusa, który daje Siebie Samego – w dynamikę dawania³². Komunia nie jest jedynie dialogiem Boga z człowiekiem, ale przede wszystkim ma na celu całkowitą przemianę życia kapłana, które powinno odzwierciedlać zawsze miłość Jezusa. Warunkiem nieodzownym jest zatem, aby kapłan zawsze na modlitwie stał *sercem do Serca* z Chrystusem, aby utożsamić się z Nim głęboko, co pozwoli mu umniejszać się coraz bardziej i jednocześnie wzrastać Jezusowi w jego życiu³³. Komunia jest zatem odpowiedzią na ten największy głód człowieka, jaki nosi on nieustannie w swym sercu – głód Boga, ponieważ Jezus nie daje wówczas kapłanowi do spożywania zwykłego chleba, ale swoje Ciało, przemieniając go

²⁹ BENEDYKT XVI, «Odnówmy wiarę...», ss. 11-12.

³⁰ Por. BENEDYKT XVI, «Podczas Ostatniej Wieczerzy Bóg tworzy pokrewieństwo między sobą a nami», *ORP* 6 (2009), ss. 21-22.

³¹ Por. J. RATZINGER, «Sól ziemi», w: *W rozmowie z czasem*, red. G. L. Müller – K. Gózdź – M. Górecka (*OpOm* XIII/1), Lublin 2017, s. 329.

³² Por. J. RATZINGER, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 2005, s. 50.

³³ Por. J. WARZESZAK, «Teologia kapłaństwa...», s. 169.

w nowego człowieka³⁴. Papież przypomina kapłanom, że tylko ze zjednoczenia z Chrystusem mogą oni czerpać bogactwo duchowe, które wleje w ich postugę nadzieję. Uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa ma tylko jeden cel, aby człowiek tak się przemienił, że stanie się tym, co otrzymuje. Wezwanie do stania się żywą Eucharystią w codzienności jest aktualne dla każdego wierzącego chrześcijanina. Tym bardziej staje się ono nieustannym zadaniem dla kapłana, który celebrytuje liturgię mocą samego Chrystusa³⁵.

Przemiana w Jezusa Eucharystycznego nie dokonuje się w człowieku automatycznie, ale wymaga również jego zaangażowania. Każdy kapłan ma obowiązek adorować i kontemplować Eucharystię od momentu, w którym ją sprawuje. Bowiernie to w jego rękach dokonuje się ten największy cud miłości: przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa³⁶. Następuje tu uobecnienie przejścia do ożywiającego Ducha, który przemienia świat w miłość. Nie zachodzi tu jedynie przemiana chleba i wina, ale przede wszystkim osób uczestniczących w liturgii i całego świata w żywą hostię³⁷. Dla każdego kapłana ów Chleb jedności ma podwójne znaczenie. Przypomina o Krzyżu, a poprzez to również o konieczności stania się pszenicznym ziarnem, które obumiera z własnych pragnień powodowane miłością do Boga. Drugim znaczeniem jest dogłębna radość z możliwości bycia tym pszenicznym ziarnem, doświadczając daru powołania i otrzymywania stokrotnego plonu już w doczesności³⁸:

I gdy my, kapłani, w momencie konsekracji wypowiedzimy słowa Pana – «To jest Ciało Moje, to jest Krew Moja» – gdy Pan użyje nam swoich ust, by wypowiedzieć te słowa przeistoczenia chleba i wina, mówimy te słowa do nas samych i do świata, prosząc, aby Pan nas przemienił i abyśmy sami stali się adoracją, żywą hostią³⁹.

³⁴ Por. BENEDYKT XVI, «Podczas Ostatniej Wieczerzy...», ss. 21-22.

³⁵ Por. BENEDYKT XVI, «Odnówmy wiarę...», ss. 11-12.

³⁶ Por. B. KOZIOL, «Elementy duchowości kapłańskiej w nauczaniu Benedykta XVI», *STV* 2 (2013), s. 152.

³⁷ Por. J. RATZINGER, «Przygotowałeś mi Ciało. Porto Santa Rufina, La Storta (Rzym) 2000», w: *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia duchowości sakramentu święceń*, red. G. L. Müller – K. Góźdz – M. Górecka (*OpOm* XII), Lublin 2012, s. 570.

³⁸ Por. J. RATZINGER, «Zawsze znajdują się ziarna, które dojrzeją, by wydać plon. „Siewca wyszedł siał...” (Łk 8, 4-15)», w: *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia duchowości sakramentu święceń*, red. G. L. Müller – K. Góźdz – M. Górecka (*OpOm* XII), Lublin 2012, ss. 445-446.

³⁹ J. RATZINGER, «Przygotowałeś mi Ciało...», s. 570.

Istotą bycia kapłanem jest zatem dać się przemienić w Chrystusa i tak jak On – Chleb Życia – pozwolić się pobłogosławić, połamać i rozdać tym, którzy tego potrzebują. Należy tu jednak pamiętać, o czym przypomina kardynał Ratzinger, że przyjmowanie Ciała Chrystusa znacząco różni się od przyjmowania każdego innego pokarmu. Zwyczaję jedzenia staje się bowiem częścią organizmu człowieka poprzez swoiste podporządkowanie mu się. Natomiast w przypadku Komunii świętej nie przyjmuje się rzeczy, ale całe Wcielone Słowo – Chrystusa, który chce upodobnić do Siebie człowieka. Z tego względu zachodzi tu proces odwrotny: to Ciało Jezusa asymiluje w sobie przyjmującego Je, wprowadzając go również w Jego wewnętrzną wspólnotę⁴⁰.

W tajemnicy Eucharystii Komunia święta ma zawsze znaczenie wertykalne i horyzontalne, ponieważ łączy w sobie cały Kościół, zarówno ten widzialny na ziemi w wymiarze horyzontalnym, jak i ten niebiański w wymiarze wertykalnym. Stanowi ona nie tylko zjednoczenie z Bogiem, ale również z braćmi i siostrami⁴¹. Sakrament Ołtarza stwarza jednak przede wszystkim tajemnicze *zbratanie nieba i ziemi*⁴². Wyraża się ono choćby przez zwrócenie się podczas Eucharystii w kierunku wschodzącego słońca, jako symbolu powracającego Chrystusa⁴³, ale również w obecności podczas liturgii całej wszechświatowej wspólnoty Kościoła, a zatem również wspólnoty wszystkich świętych (*communio sanctorum*). W ten sposób Eucharystia staje się wielką anielską liturgią, w której niebo otwiera się dla uczestniczących w niej i przyłącza ich do niebiańskiego chóru adoracji Boga⁴⁴. Podczas Eucharystii granica między niebem a ziemią rzeczywiście pozostaje otwarta. Ofiara Chrystusa powoduje jednak jeszcze szerszej pojętą komunię – w wymiarze wertykalnym – pomiędzy wszystkimi braćmi i siostrami Kościoła:

«Spożywać» Go znaczy – uwielbiać Go. «Spożywać»
Go znaczy – pozwolić Mu wejść we mnie tak, że moje «ja»
zostaje przemienione i otwiera się na «my», byśmy razem
mogli stać się w Nim «kimś jednym» (Ga 3, 28)⁴⁵.

⁴⁰ Por. J. RATZINGER – P. SEEWALD, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, Kraków 2001, ss. 376-377.

⁴¹ Por. BENEDYKT XVI, Adhortacja *Sacramentum Caritatis*, n. 76, ss. 102-104.

⁴² Por. J. RATZINGER, «Rozważanie w dniu prymicji», w: *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia duchowości sakramentu święceń*, red. G. L. Müller – K. Góźdz – M. Górecka (*OpOm XII*), Lublin 2012, s. 639.

⁴³ Por. BENEDYKT XVI – P. SEEWALD, *Światłość świata*, Kraków 2011, s. 116.

⁴⁴ Por. J. RATZINGER – P. SEEWALD, *Bóg i świat...*, s. 380.

⁴⁵ J. RATZINGER, *Duch liturgii*, s. 82.

Już święty Paweł pisał o tym, że wszyscy chrześcijanie stanowią jedno Ciało w Chrystusie, który jest Głową. Nie przywoływał jako przykład instytucji czy organizacji, ale żywy organizm, w którym członki oddziałują na siebie wzajemnie. Nawiązując do tej myśli Benedykt XVI zauważa, że wszyscy ludzie przyjmujący Ciało Chrystusa są ze sobą nawzajem złączeni w tym nowym, zmartwychwstałym Ciele, stanowiącym ogromną przestrzeń nowopowstałej w sakramencie Eucharystii ludzkości⁴⁶. Konsekwencją takiego sposobu pojmowania Komunii świętej i jedności Kościoła jest oczywista troska o drugiego człowieka, z którym tworzy się tak ścisłą wspólnotę. Kapłan ma w niej szczególne zadanie, jako ten, który został przez Chrystusa ustanowiony dla innych na świadka Jego miłości. Zatem to szafarz Eucharystii, który karmi się Ciałem Pana, codziennie powinien jako pierwszy pamiętać i troszczyć się o drugiego i jego potrzeby, nie obawiając się poświęcenia mu swego cennego czasu. Miłość wzajemna, troska o człowieka, nie stanowi drugiego sektora chrześcijaństwa, ale jest ściśle zjednoczona i zakotwiczona w Eucharystii. Jednoczy ona w sobie, w sposób nierozdzielny, wymiar zarówno horyzontalny, jak i wertykalny. Oznacza to dla chrześcijanina nie tyle obowiązek, co raczej naturalną konsekwencję zachodzącej w Kościele komunii⁴⁷.

Dla każdego kapłana ważny jest jeszcze jeden wymiar zjednoczenia w komunii, wspomniany przez Papieża w adhortacji *Sacramentum caritatis*, a mianowicie jedność z biskupem danego terytorium:

Biskupi, kapłani i diakoni, każdy według swego stopnia, powinni uważać celebrację za swe zasadnicze zadanie. Nade wszystko biskup diecezjalny: on zresztą, jako «pierwszy szafarz Bożych tajemnic w powierzonym mu Kościele jest opiekunem, zwierzchnikiem i stróżem całego życia liturgicznego». To wszystko decyduje o życiu Kościoła partykularnego nie tylko dlatego, że komunია z biskupem jest warunkiem, by każda celebracja na danym terytorium była uprawniona, ale również dlatego, że on sam jest liturgiem w tym Kościele w całym tego słowa znaczeniu⁴⁸.

⁴⁶ Por. BENEDYKT XVI – P. SEEWALD, *Światłość świata*, s. 147.

⁴⁷ Por. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu. Część II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 142.

⁴⁸ BENEDYKT XVI, Adhortacja *Sacramentum Caritatis*, n. 39, s. 57.

Ten wymiar komunii ma dla Kościoła fundamentalne znaczenie, ponieważ jedność kapłanów i biskupów z papieżem zapewnia wszystkim członkom wspólnoty nieustanne świadectwo o prawdzie⁴⁹. Każdy z nich powinien bowiem w jedności z pozostałymi przewodzić ludowi Bożemu w drodze do spotkania z Panem. Punktem odniesienia musi być tu panowanie Chrystusa, które dokonało się poprzez służbę człowiekowi. Kulminacyjnym jego momentem była ofiara krzyża, jako wyraz miłości pasterskiej do swoich owiec. Nie ma bowiem większego dobra dla drugiego człowieka w życiu ziemskim niż prowadzenie go do spotkania z żywym Bogiem, który oddaje się każdemu w sakramencie Eucharystii. Kształtowanie dusz wierzących często wiąże się z bólem i ofiarą, jaką kapłan podejmuje również za powierzone swojej opiece osoby, powtarzając za św. Pawłem: *dzieci moje, na nowo was rodzę w bólach, aż Chrystus w was się ukształtuje* (Ga 4,19). Gdy w piastowanym urzędzie pasterskim weźmie się pod uwagę właśnie tę miłość i troskę o zbawienie drugiego człowieka, wówczas dopiero można dostrzec wagę komunii hierarchicznej⁵⁰.

2. *Sacramentum Caritatis*

Papież Benedykt XVI nazwał Eucharystię Sakramentem Miłości przytaczając argumentację św. Tomasza z Akwinu, który przypominał, iż jest ona Sakramentem Męki Chrystusa, prowadząc człowieka do doskonałości poprzez zjednoczenie z Umęczonym Jezusem. Analogicznie do chrztu nazywanego sakramentem wiary, będącego fundamentem życia duchowego, Eucharystię nazwał on Sakramentem Miłości, gdyż to ona jest więzią doskonałości⁵¹. Miłość nie może jednak pozostawać zamknięta na drugiego człowieka, ponieważ:

W komunii sakramentalnej ja zostaję zjednoczony z Panem, tak jak i wszyscy inni przyjmujący komunię. «Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba», mówi św. Paweł (1 Kor 10, 17). Zjednoczenie

⁴⁹ Por. BENEDYKT XVI, «Podstawowym priorytetem kapłana jest codzienna modlitwa i więź z Chrystusem», *ORP* 8-9 (2010), s. 32.

⁵⁰ Por. J. WARZESZAK, «Teologia kapłaństwa...», ss. 180-181.

⁵¹ Por. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 28, London 1974, ss. 15-16.

z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem z wszystkimi, którym On się daje. Nie mogę mieć Chrystusa tylko dla siebie samego; mogę do Niego należeć tylko w jedności z wszystkimi, którzy już stali się lub staną się Jego. Komunia wyprowadza mnie z koncentracji na sobie samym i kieruje ku Niemu, a przez to jednocześnie, ku jedności z wszystkimi chrześcijanami. Stajemy się «jednym ciałem» stopieni razem w jednym istnieniu. Miłość Boga i miłość bliźniego są teraz naprawdę jednym: wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do siebie⁵².

Doświadczenie Komunii świętej, jeśli jest prawdziwe, staje się zjednoczeniem z Chrystusem i Jego miłością, której nie można zachować jedynie dla siebie. Liturgia nie jest sprawą prywatną kapłana, lecz domaga się od niego przekazywania radości przeżywanej ze spotkania z Panem innym ludziom, którzy cierpią z powodu głębokiego egzystencjonalnego głodu Boga. Można go zaspokoić jedynie poprzez spożywanie Ciała Pana, które otwiera człowieka na pewną rzeczywistość, znajdującą się poza nim samym. Komunia święta, mocą Chrystusa jednocząca wiernych, jest tajemnicą ogromnej bliskości i jednocześnie zespolenia człowieka z Bogiem a także budowania jedności międzyludzkiej⁵³.

Wobec jedności całego Kościoła skupionego wokół Stołu Eucharystycznego, kapłan otrzymuje szczególne zadanie w postaci formowania powierzonych mu owczarni do coraz głębszego przeżywania spotkania z Panem. Zjednoczenie wszystkich członków w jedno Ciało powoduje bowiem pewną współzależność: jeśli cierpi jeden z członków, cierpi również pozostałe⁵⁴. Analogicznie, jeśli kapłan otrzymuje i przyjmuje łaskę mocnej wiary w Eucharystycznego Jezusa, wpływa na pogłębienie relacji z Bogiem tych, do których jest posłany.

Najpewniejszym sposobem kształtowania ludu Bożego jest najpierw dawanie świadectwa własnego życia Eucharystią, która staje się szkołą życiową o tyle, o ile kapłan uczy się składać w niej swoje życie na ofiarę. Nie dotyczy to jedynie męczeństwa czy samego momentu śmierci, ale codziennego, zwykłego oddawania go w każdym momencie w ręce

⁵² BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, n. 14, s. 21.

⁵³ Por. BENEDYKT XVI, «Eucharystia jest tajemnicą wielkiej bliskości i komunii każdego człowieka z Panem», *ORP* 6 (2011), s. 35.

⁵⁴ Por. 1 Kor 12, 26.

Boga. Wciąż na nowo kapłan musi doświadczać daru życia, które nie zostało mu dane jedynie dla niego samego. W związku z tym w szkole życia uczy się on postawy poświęcenia się sprawie Jezusa Chrystusa, który potrzebuje jego obecności, ofiarności i dyspozycyjności niezależnie od okoliczności⁵⁵.

Kapłan, który konsekwentnie każdego dnia staje w tej swoistej szkole miłości Jezusa – przy Ołtarzu Eucharystii – uczy się zawierzać wszystko, co składa się na jego codzienność w ręce Pana, przemieniającego swoją łaską życie ofiarującego. Odkrywając prawdę o reprezentowaniu Chrystusa wobec wiernych, wciąż na nowo uczy się również zapominać o sobie samym tak, aby to Bóg był Tym, na którym koncentruje się całe jego życie. Jedynie wtedy, gdy przestaje przemawiać w swoim imieniu, a zaczyna głosić Ojca, *otwiera się brama wiodąca do relacji, której człowiek oczekuje*⁵⁶. Ponadto tylko wówczas kapłan, pozostający w ciągłej łączności z Bogiem, potrafi zrozumieć tego, do którego został posłany:

*Niech spłynie na was wszystkich obfita łaska, byście z radością przeżywali konsekrację i dawali świadectwo wierności kapłańskiej na wzór wierności Chrystusa. To wymaga, oczywiście, prawdziwie bliskiego obcowania z Chrystusem w modlitwie, bowiem właśnie głębokie i intensywne doświadczenie miłości Pana doprowadzi kapłanów i osoby konsekrowane do odpowiedzenia w sposób wyłączny i oblubieńczy na Jego miłość*⁵⁷.

Szczególną cechą świadectwa kapłańskiego jest także wierność, która czerpiąc swe źródło z wierności Jezusa wobec ludzkości, prowadzi kapłana do całkowitego przyłgnięcia do Chrystusa i Kościoła. Staje się on wówczas własnością *Innego*, co przejawia się w jego świadectwie wobec drugiego człowieka, ukazującego się w każdym geście, sposobie mówienia, myślenia, kształtowania relacji. Słowem, w całym życiu kapłana, który daje się Chrystusowi definitywnie upodobnić do Niego⁵⁸.

⁵⁵ Por. BENEDYKT XVI, «Zbliżajcie ludzi do Serca Dobrego Pasterza», *ORP* 8 (2006), s. 31.

⁵⁶ Por. tamże.

⁵⁷ BENEDYKT XVI, «Wierność powołaniu kapłańskiemu wymaga odwagi i zaufania Bogu», *ORP* 7 (2010), ss. 14-15.

⁵⁸ Por. J. WARZESZAK, «Teologia kapłaństwa...», s. 175.

Doświadczenia prawdziwej miłości Boga obecnej w sakramentalnych znakach nie można zatrzymać jedynie dla siebie. Duch Święty przynagla bowiem każdego kapłana, aby dzielił się nią z wiernymi, wprowadzając ich w głębię przeżywanego misterium. W Kościele istnieje zatem potrzeba nowego liturgicznego wychowania, które najpierw dotyczy kapłana, a następnie powinno zostać przekazane przez niego wiernym tak, aby byli oni stale wprowadzani w istotę święta i uroczystości, a tym samym stawali się zdolni do uczestniczenia w tym niezwykłym misterium⁵⁹.

Najważniejsze zadanie, jakie stoi przed kapłanem obecnych czasów to bycie świadkiem Eucharystii, który jednocześnie naucza innych o istocie Dnia Pańskiego, liturgii, sensie adoracji, procesji eucharystycznej. W taki sposób kształtuje on świadomy udział wiernych w największych tajemnicach naszej wiary, w których objawia się największa miłość, oddająca się za człowieka aż do końca, ale też przynaglająca do uczynienia podobnego daru z siebie⁶⁰.

Kluczową kwestią dla każdego chrześcijanina jest zatem odpowiednie świętowanie Dnia Pańskiego, ponieważ zatracenie jego sensu stanowi bardzo wymowny symbol zagubienia prawdziwego sensu wolności chrześcijańskiej, która skoncentrowana jest na wolności dzieci Bożych. Zrozumienie wagi tego dnia może ukazać człowiekowi sens jego egzystencji oraz stanowić wskazówkę do odkrycia nowego sposobu przeżywania wszystkich jej istotnych elementów: czasu, relacji, pracy, życia oraz śmierci⁶¹. Człowiek często gubi się w rzeczywistości, która jest nastawiona jedynie na konsumpcję, próbując zagłuszyć wewnętrzne pragnienie samego Boga poprzez pokładanie ufności w rzeczach przemijających. Powoduje to również oderwanie człowieka od terażniejszości, nadmiernie rozbudzając lęk przed przyszłością i potrzebę zabezpieczenia niepewnego czasu. Natomiast Zmartwychwstanie, które jest celebrowane właśnie w Eucharystii przywraca odpowiedni porządek, stając się początkiem terażniejszości, która nie przemija. To właśnie ta miłość, która w zatraceniu siebie odnajduje siebie pozostaje czymś trwałym, obecnością Zmartwychwstałego⁶². Niezwykłym zadaniem kapłana jest zatem ukazywanie poprzez niedzielą liturgię, otwierania się w niej takiego wymiaru egzystencji, którego poszukuje w głębi serca każdy człowiek, teofanii – Tajemnicy, w której ukryta jest moc Boża władająca całym istnieniem i czyniąca je dobrym w taki sposób, że nawet wobec cierpienia staje się ono możliwe do przyjęcia⁶³:

⁵⁹ Por. J. RATZINGER, «Sól ziemi», *CHR* 34 (2007), s. 34.

⁶⁰ Por. BENEDYKT XVI, Adhortacja *Sacramentum Caritatis*, n. 1, s. 3.

⁶¹ Por. tamże, n. 73, ss. 97-99.

⁶² Por. J. RATZINGER, *Nowa pieśń...*, ss. 102-103.

⁶³ Por. tamże, ss. 122-123.

Przyjęcie Eucharystii oznacza ustawienie się w postawie adoracji wobec Tego, którego przyjmujemy. Właśnie dlatego i tylko dlatego, stajemy się jedno z Nim i w pewien sposób kosztujemy zadatku piękna liturgii niebieskiej. Akt adoracji poza Mszą św. przedłuża i intensyfikuje to, co się dokonało podczas samej celebracji liturgicznej⁶⁴.

Kulminacyjnym momentem dla rozwijania pobożności Eucharystycznej jest zatem nie tylko samo przyjęcie Ciała Pana Jezusa, ale również postawa adoracji. W ten sposób człowiek może jeszcze głębiej przeżyć mistyczne zjednoczenie z Chrystusem. Szczególne zadanie ma tu każdy kapłan, który powinien dbać przede wszystkim o obecność Eucharystii, która wypełnia pustą przestrzeń budynku, w Kościele, ale również o to, by wierni mieli możliwość adorowania Jezusa biorąc w ten sposób udział w prawdziwym życiu Kościoła⁶⁵. Pierwsze przykazanie mówi o tym, iż dla człowieka zawsze Bóg powinien być najważniejszy, dlatego jedynie Jego można tak naprawdę adorować⁶⁶. Jest On obecny szczególnie w Eucharystii, dlatego właśnie z samej Jej istoty oczywista staje się konieczność adorowania Go. Klękaniem przed Stwórcą nie jest ograniczaniem wolności człowieka, ale pochyleniem się nad Tym, który sam najpierw pochylił się nad nami. Dzięki temu każdy wierny może doświadczyć prawdziwego dopełnienia swojej wolności poprzez wejście w atmosferę prawdziwej miłości⁶⁷:

Adorujcie Chrystusa Pana w waszych sercach; utrzymujcie z Nim osobistą więź miłości, miłości pierwszej i największej, jedynej i całkowitej, dzięki której można przeżywać, oczyszczać, oświecać i uświęcać wszystkie inne relacje. «Nadzieja, która w was jest», związana jest z tą «adoracją», z tą miłością Chrystusa, który przez Ducha mieszka w nas⁶⁸.

⁶⁴ BENEDYKT XVI, Adhortacja *Sacramentum Caritatis*, n. 66, ss. 88-89.

⁶⁵ Por. J. RATZINGER, *Duch liturgii*, s. 83.

⁶⁶ Por. tamże, s. 35.

⁶⁷ Por. J. RATZINGER, «Stać przed Panem – iść z Panem – klęczeć przed Panem. Obchody uroczystości Bożego Ciała», w: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, red. G. L. Müller – K. Gózdź – M. Górecka (*OpOm XI*), Lublin 2012, s. 457.

⁶⁸ BENEDYKT XVI, «Bądźcie sługami miłości», *ORP 6* (2008), s. 46.

Nie sposób poprowadzić innych do odkrywania obecności Eucharystycznego Jezusa w Hostii, jeśli sam kapłan nie utrzymuje z nim żywej, osobistej relacji. Bóg zawsze woła go po imieniu, czekając na niego w swoim Ciele, aby każdego dnia na nowo czynić go *eucharystycznym*⁶⁹. To poprzez adorację może on zobaczyć Boga twarzą w Twarz bez zasłony i oczyszczając swe spojrzenie na rzeczywistość zacząć postrzegać świat niejako oczami samego Chrystusa⁷⁰. Zadaniem kapłana jest zatem prowadzić innych do głębokiej relacji z Jezusem, która sprawia, że w wolności i otwartości przywiązują się oni coraz bardziej do Jego Serca⁷¹.

Logiczną konsekwencją przyjmowania Komunii świętej jest zatem fakt, że bardzo istotne jest również wspólne trwanie przed Panem nie tylko w formie adoracji, ale też wychodząc na zewnątrz – do innych ludzi. Pierwszym warunkiem bycia z drugimi i dla drugich jest oddanie inicjatywy Bogu, który prowadzi człowieka w głąb niego samego, aby tam odkryć obecność Jezusa⁷². Droga ta może mieć swoją kontynuację poprzez wspólne wyjście, aby zanieść Chrystusa innym ludziom, choćby przybierając formę procesji eucharystycznej. Ma więc ona głębokie znaczenie wspólnego wyruszania w drogę, które jest możliwe jedynie wówczas, gdy wierni podejmą decyzję gotowości wznoszenia się nad wzajemne uprzedzenia czy własne granice i zahamowania. Stanowi ona wyzwanie do zbliżania się do Chrystusa w taki sposób, aby wspólnie poddawać się Jego kryteriom i kierownictwu. Poprzez wiarę w Boga Wcielonego, obecnego w Chlebie Eucharystycznym, przemierzanie wspólnej drogi z Nim, prowadzi wspólnotę do ponownego otwierania się na siebie we wzajemnym zaufaniu⁷³.

Papież zachęca kapłanów do praktykowania nie tylko wspólnotowej adoracji czy procesji eucharystycznych, ale też do pobożnej praktyki czterdziestogodzinnego nabożeństwa i organizacji kongresów eucharystycznych, które mają na celu pobudzić pobożność eucharystyczną i uświadomić przynależność do Ciała Chrystusowego całej wspólnoty wiernych⁷⁴, bowiem:

⁶⁹ Por. J. RATZINGER, *Duch liturgii*, s. 83.

⁷⁰ Por. BENEDYKT XVI, «W Roku Kapłańskim prosimy, aby słowa Pana stały się drogą i życiem w nas, z nami i przez nas», *ORP 5* (2010), s. 17; «Podczas Ostatniej Wieczerzy...», ss. 21-22.

⁷¹ Por. BENEDYKT XVI, «Zbliżajcie ludzi...», s. 31.

⁷² Por. J. RATZINGER, «Stać przed Panem...», s. 455.

⁷³ Por. tamże, ss. 455-456.

⁷⁴ Por. BENEDYKT XVI, Adhortacja *Sacramentum Caritatis*, n. 68, s. 91.

Chleb, który powstał z wielu ziaren, oznacza również jedność: stawanie się chlebem ze zmielonych ziaren jest procesem jednoczenia. My sami, jak mówi nam św. Paweł, będąc tak liczni, powinniśmy stać się jednym chlebem, jednym ciałem (1 Kor 10, 17). W ten sposób znak chleba staje się jednocześnie nadzieją i zadaniem⁷⁵.

Znaki chleba i wina, stające się w Eucharystii poprzez przeistoczenie Ciałem i Krwią Chrystusa, odpowiadają na największy duchowy głód i pragnienie człowieka⁷⁶. W każdym z tych znaków, które stanowią szczególny aspekt Jego misterium, Bóg daje ludziom całego Siebie. Chleb jest symbolem ich trudu, codziennej pracy, a jednocześnie – stanowiąc owoc ziemi – darem otrzymanym od Stwórcy, który w kawałku białej Hostii pozwala im dostrzec również syntezę stworzenia. Bowiem do jego utworzenia niezbędne jest połączenie wielu elementów, stanowiących dar od Boga, jak: ziarno, słońce, deszcz, sprzyjające plonom warunki. Zmielone ziarno kryje w sobie również symbol Męki, które poprzez proces pieczenia ukazuje symbolicznie zmartwychwstanie. Z kolei wino wyraża piękno stworzenia oraz święto radości, jednocześnie przypominając także o Męce Chrystusa poprzez proces jego powstawania – przycinanie krzewów, dojrzewanie, tłoczenie. Zatem, gdy człowiek spogląda na konsekrowaną Hostię, wspomina znak stworzenia, ale również proces jednoczenia się ze sobą członków Kościoła tak, jak z wielu ziaren powstaje jeden chleb i jedno Ciało Chrystusa⁷⁷.

Szczególnym zadaniem jakie Jezus stawia przed każdym kapłanem jest zatem dbanie o jedność wspólnoty Kościoła, również poprzez dbanie o właściwą formę liturgii, która jest czymś doniosłym przez sam fakt czym naprawdę jest. Jej wielkość nie zależy zatem od tego, co uczynią z nią ludzie, ale od samego Boga, który poprzez nią objawia Swą moc⁷⁸. Liturgia nie może zatem stanowić pola dla duszpasterzy do realizacji własnych hipotez teologicznych bez odpowiednich ustaleń władz kościelnych. Działaniem kapłana jest przede wszystkim pokorne włączenie się w niebiańską liturgię w formie służby Temu, który jest w niej najważniejszy – Jezusowi. Takie

⁷⁵ BENEDYKT XVI, «Eucharystia skarbem naszego życia», *ORP* 9 (2006), s. 41.

⁷⁶ Por. BENEDYKT XVI, «Pomóż nam, kapłanom, przekazywać ludziom Twoje światło w mrocznych czasach», *ORP* 8-9 (2010), s. 35.

⁷⁷ Por. BENEDYKT XVI, «Eucharystia skarbem...», s. 40.

⁷⁸ Por. J. RATZINGER, «Teologia Liturgii», w: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, red. G. L. Müller – K. Gózdź – M. Górecka (*OpOm* XI), Lublin 2012, s. 617.

posłuszeństwo wiary, która poprzez modlitwę przyjmuje Objawienie zamiast je dostosowywać, stanowi gwarancję jedności liturgii ponad różnicą czasu i miejsca. Dzięki temu wszyscy jej uczestnicy mogą doświadczać jedności Kościoła⁷⁹. Gdy jej jednak zabraknie, wspólnota zaczyna celebrować samą siebie, co z kolei staje się najczęściej przyczyną podziałów na różne odłamy. W ten sposób niestety Kościół rozdziera sam siebie⁸⁰:

Chodzi o to, aby liturgia nie stała się autocelebracją wspólnoty, gdzie mówi się, jak to ważne, aby każdy wniósł w nią samego siebie i gdzie na końcu istotne pozostaje tylko «własne ja». A przecież wchodzimy w coś o wiele większego, dzięki czemu w pewnym sensie możemy wyjść poza siebie i skierować się w dal. Dlatego jest tak ważne, aby liturgia nie była tylko jakimś własnym «majsterkowaniem»⁸¹.

Niezmiernie ważne jest zatem, aby szczególnie kapłani odnowili w sobie szacunek dla liturgii, którą nikt nie ma prawa manipulować. Musi ona stać się dla jej szafarzy znów na nowo darem, włączającym całą wspólnotę w liturgię niebiańską. Jedynie wówczas przestaną oni szukać w niej samorealizacji, pobudzając serca do wdzięczności za otrzymany dar. Nie jest zatem dopuszczalne samowolne konstruowanie liturgii. Dużo istotniejszym zadaniem jest bowiem dla kapłanów przebudzenie wewnętrznego zmysłu *sacrum*, poczucia świętości liturgii⁸².

Jeśli kapłan lub wspólnota przejawiają takiego ducha „konstrukcyjnego”, o jakim wspomina kardynał Ratzinger, to w istocie udzielają sobie samym pełnomocnictwa do stanowienia decyzji dotyczącej kultu. Podobnie jak w przypadku cielca ze Starego Testamentu, przeradza się on wówczas w święto, które wspólnota celebrowa dla samej siebie i w którym szuka samopotwierdzenia. Innymi słowy, zamiast uwielbiać Boga, zaspokajają się w ten sposób jedynie własne potrzeby stwarzając swój mały, alternatywny świat, który prowadzi często do odejścia od żywego Chrystusa⁸³. Taka czysta roszczeniowość, bez chęci służenia samemu Bogu, ofiarowania Mu

⁷⁹ Por. J. RATZINGER, «Teologia Liturgii», s. 617.

⁸⁰ Por. J. RATZINGER, «Moje życie», *CHR* 34 (2007), s. 36.

⁸¹ BENEDYKT XVI – P. SEEWALD, *Światłość świata*, s. 116.

⁸² Por. J. RATZINGER – P. SEEWALD, *Bóg i świat*, s. 383.

⁸³ Por. J. RATZINGER, *Duch liturgii*, ss. 22-23.

swojej wolności, przejawiająca się w chęci panowania również nad Nim, jest błędną receptą życiową prowadzącą człowieka do ruiny⁸⁴. Natomiast liturgia całej grupy staje się wówczas poszukiwaniem autonomii, niepowtarzalności, samowolnym odrzucaniem przyjętych wcześniej norm, a przez to zostaje pozbawiona wymiaru kosmicznego, posłuszeństwa, tajemnicy, a przede wszystkim Świątości Boga⁸⁵.

Wciąż aktualne są słowa Ojca Świętego o niebezpieczeństwie ukrytej sekularyzacji, przejawiającej się w formalnym i pustym kulcie eucharystycznym, co z kolei implikuje sprawowanie celebracji bez zaangażowania serca, czyli bez czci i szacunku dla liturgii. Należy przede wszystkim zwalczać pojawiającą się pokusę coraz większego ograniczania modlitwy do krótkich, powierzchownych chwil tak, że w duszpasterstwie zaczynają przeważać zajęcia i troska o sprawy doczesne. Sam kapłan również winien zwracać ciągłą uwagę na swoją wewnętrzną postawę, ponieważ w codzienności obcowania z *sacrum* zawsze staje wobec tej pokusy sekularyzacji⁸⁶. Niezmiernie ważna jest zatem dbałość o żywą relację z Chrystusem – Chlebem Eucharystycznym⁸⁷.

Jednym z ważniejszych problemów liturgii staje się również jej klerikalizacja. Papież zwraca uwagę na przypisywanie kapłanowi znaczenia jako osobie, która staje się przez to główną figurą uroczystości liturgicznej. To powoduje napięcia w postaci postulatów kapłaństwa kobiet czy rozdzielania różnorodnych czynności liturgicznych – właściwych kapłanom – wiernym. Pociąga to za sobą coraz mniejsze poczucie *sacrum* sprawowanej liturgii. Najlepszym antidotum jest zejście kapłana na drugi plan. Musi on wciąż na nowo uświadamiać sobie i innym, że jest tylko reprezentantem Boga. Wówczas jeśli sam zejdzie z piedestału pierwszego planu, przed nim samym i wiernymi pojawia się coś większego, obecność samego Jezusa⁸⁸.

Wzrastające poczucie tajemnicy Boga obecnego w liturgii jest znakiem skutecznego oddziaływania na wiernych. Jednym z jego wyrazów jest coraz większy szacunek dla Eucharystii, nabyty przez mistagogiczne wprowadzenie, a wyrażony w odpowiednich gestach i postawach, dzięki którym wyraża się świadomość obecności nieskończonego majestatu Boga⁸⁹:

⁸⁴ Por. J. RATZINGER, «Sól ziemi», s. 145.

⁸⁵ Por. J. RATZINGER, *Kościół-Ekumenizm-Polityka*, Poznań-Warszawa 1990, s. 101.

⁸⁶ Por. BENEDYKT XVI, «Odnówmy wiarę...», ss. 11-12.

⁸⁷ Por. BENEDYKT XVI, «Kapłan musi czuć, żeby świat był wrażliwy na Boga», *ORP* 5 (2008), s. 7.

⁸⁸ Por. J. RATZINGER, «Sól ziemi», s. 152.

⁸⁹ Por. BENEDYKT XVI, Adhortacja *Sacramentum Caritatis*, n. 65, ss. 87-88.

Liturgia jest wtargnięciem Boga w nasz świat: wtargnięciem, które jest prawdziwym wyzwoleniem. Tylko On może otworzyć drzwi do wolności. Im pokorniej kapłani i wierni poddadzą się temu wtargnięciu Boga, tym bardziej «nowa», tym bardziej osobista i prawdziwa będzie liturgia. Liturgia będzie osobista, prawdziwa i nowa nie dzięki banalnym grom słownym czy wynalazkom, lecz dzięki odwadze wyruszenia w drogę do tego, co wielkie, co poprzez rytuał zawsze nas poprzedza i czego nigdy nie możemy całkowicie uchwycić⁹⁰.

Kardynał Ratzinger zwraca uwagę na fakt, że prawdziwą świeżość liturgii przynosi duchowe odkrycie tego, co daje rytuał. Każdy kapłan jest wezwany do tego, aby wyruszyć w drogę odkrywania bogactwa symboli i postaw liturgicznych oraz aby wprowadzać innych w ten piękny świat. Duchowo oznacza to bowiem ćwiczenie się w miłości, ponieważ jest przyjmowaniem Boga, który jest transcendentny, a więc również zupełnie Inny niż ludzkie wyobrażenia, a jednocześnie chce On kształtować i używać człowieka zgodnie ze swoją wolą. Wyraża się to także poprzez odpowiednią dyscyplinę uczestnictwa ciała w liturgii, polegającą choćby na cielesnym naocznianiu jej istoty, poprzez należyte gesty do niej przynależne⁹¹.

Z drugiej strony, zwracając uwagę na historię rozwoju form liturgii, Papież wskazuje na to, iż niezmienna w swej istocie, pozostawała zawsze żywa w historycznym procesie, uwzględniając jednocześnie ciągłość z dotychczasowymi formami. Niezmiernie ważna jest również świadomość kapłana, który strzeże liturgii jako czegoś, co zostało mu powierzone przez Boga. Nie będzie on wówczas traktował Eucharystii jako zupełnie własnego dzieła, w którym może swobodnie dokonywać wszelkich przeróbek⁹². Kluczowym jest zatem przyjęcie ducha służby, stawiającego zawsze na pierwszym miejscu osobę Chrystusa, a nie kapłana czy wspólnoty, której posługuje. Aby uniknąć nieodpowiedzialnych eksperymentów i rozczarowania, należy najpierw zrozumieć, że:

Wspaniałość liturgii nie polega na tym, że oferuje ona interesującą rozrywkę, ale na tym, że czyni dotykającym Totalnie Innego, którego nie jesteśmy w stanie wezwać.

⁹⁰ J. RATZINGER, *Duch liturgii*, s. 151.

⁹¹ Por. tamże, s. 158.

⁹² Por. J. RATZINGER – P. SEEWALD, *Bóg i świat*, s. 381.

*On przychodzi, bo chce. Innymi słowy, istotą liturgii jest tajemnica, realizowana w powszechnym rytuale Kościoła, wszystko pozostałe to pomniejsza*⁹³.

W pracach synodalnych dotyczących Eucharystii wskazuje się na termin *ars celebrandi* jako ten, który w znaczącym stopniu wpływa na owocny udział w niej wiernych. Wypływa on właśnie ze spójności norm liturgicznych oraz historycznej ciągłości liturgii. Niezwykle ważne zadanie spoczywa tu oczywiście na tych, którzy otrzymali sakrament święceń. Powinni oni zwrócić uwagę przede wszystkim na wszystkie formy językowe w liturgii między innymi: słowa, śpiew, gesty, milczenie, ruch ciała. Dzięki prostocie i umiarkowaniu w ich zastosowaniu oraz różnorodności, liturgia angażuje całego człowieka, prowadząc do rozumienia Eucharystii jako niewysłowionego daru. Szczególne miejsce w *ars celebrandi* zajmuje śpiew, poprzez który lud Boży wyraża chwałę Pana. Niezmiernie ważne jest zatem unikanie improwizacji i włączenie śpiewu we właściwą formę celebracji tak, aby odpowiadał on znaczeniu celebrowanej tajemnicy⁹⁴. Dobrze sprawowana liturgia, rozumiana również jako obcowanie świętych, przywraca człowiekowi jego integralność. Bez problemu odnajduje on wówczas piękno czasu milczenia i śpiewu, które podnoszą jego serce do Boga, pobudzając jednocześnie do wzrostu wiary, która nie lęka się wejść w głębię tajemnicy Bożej⁹⁵.

Ogromną wagę przykładą Benedykt XVI przede wszystkim do najprostszych znaków, które wyrażają wewnętrzne nastawienie osoby biorącej udział w liturgii. Na pierwszym miejscu znajduje się tu znak krzyża, który streszcza całą istotę chrześcijaństwa, stanowiąc trynitarnie wezwanie, jednocześnie wskazuje na ofiarę, jaką Chrystus złożył za każdego człowieka. Natomiast wyrazem wewnętrznego wstrząsu świadomością własnych grzechów, przez które jesteśmy współwinni Jego śmierci, stanowi gest prostracji. W chwili święceń kapłańskich jest on również uzewnętrznieniem całkowitej niezdolności do podjęcia posługi działania *in persona Christi* jedynie własnymi siłami. Często używanym gestem w trakcie liturgii przez kapłanów są rozłożone ramiona. Symbolizują one przede wszystkim ramiona Chrystusa na krzyżu, a poprzez nie – radykalne oddanie się Bogu na własność, jedno-

⁹³ J. RATZINGER, «Dobro, którego chcę lefebryści», *CHR* 34 (2007), s. 32.

⁹⁴ Por. BENEDYKT XVI, Adhortacja *Sacramentum Caritatis*, nn. 38-42, ss. 56-61.

⁹⁵ Por. J. RATZINGER, «Obraz świata i człowieka w liturgii i jego wyraz w muzyce kościelnej», w: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, red. G. L. Müller – K. Góźdz – M. Górecka (*OpOm* XI), Lublin 2012, s. 513.

częśnie stanowiące otwarcie się na drugiego człowieka. W sakramencie święceń został natomiast zachowany gest złożonych dłoni, wkładanych w dłonie biskupa, stanowiący przypomnienie, iż misja kapłańska nie może być realizowana własną mocą, gdyż zawsze pozostaje darem. Kandydat, zawierając się w tym momencie Chrystusowi, oddaje Mu własne dłonie, aby stały się Jego dłońmi. Ważnym elementem jest też niewątpliwie pokorny pokłon kapłana, który pozwala zejść w głąb, aby odkryć prawdę własnego bytu. Skoro sam Bóg uczynił siebie sługą poprzez skłonienie się w geście obmycia człowieka stóp, o ileż bardziej kapłan, stanowiący z Nim jedno szczególnie podczas sprawowanej liturgii, powinien ten gest rozbijający pychę serca powtarzać⁹⁶:

Skoro prawdziwa liturgiczna «akcja» jest działaniem Boga, to liturgia wiary zawsze przekracza akt kultu i sięga w codzienność, która sama powinna stać się «kultyczna», która powinna stać się posługą w celu przemiany świata⁹⁷.

Duchowość kapłańska, tak ściśle związana z Eucharystią, w mniemaniu Papieża jest już z samej swojej natury mistyczna, ponieważ całą swą istotą dotyka najgłębszych tajemnic wiary. Ma ona na celu nie tylko ułatwienie przemiany powierzonych kapłanowi wiernych, ale przede wszystkim dokonanie jej w nim samym⁹⁸ tak, by w jego życiu nigdy nie zabrakło miłosierdzia⁹⁹. Właściwą w Eucharystii jest więc przede wszystkim postawa służebna wobec powierzonego daru, wyrażająca się poprzez stałość i doniosłość liturgii oraz konieczność dbania o jej piękno.

3. Sługa czy/i przyjaciel?

Będąc sługą Eucharystii kapłan – jak wyżej wspomnieliśmy – działa jednocześnie mocą samego Chrystusa (*in persona Christi*). Z tak ścisłego zjednoczenia z Bogiem wypływa zatem pytanie: czy kapłan jest przyjacielem

⁹⁶ Por. J. RATZINGER, *Duch liturgii*, ss. 158-183.

⁹⁷ Tamże, s. 157.

⁹⁸ Por. J. WARZESZAK, «Teologia kapłaństwa...», s. 169

⁹⁹ Por. BENEDYKT XVI, «Nieśmy światu radość płynąca z prawdy o Bogu z nami», *ORP* 6 (2010), s. 27.

Boga, czy może tylko Jego sługą, czy też jednym i drugim zarazem? Chrystus powierzył mu bowiem swoje tajemnice, udzielając również mocy przemiany chleba w jego Ciało¹⁰⁰. Czy można tu mówić jeszcze o relacji *Pan – sluga*, czy raczej o tej przyjacielskiej? A w konsekwencji co tak naprawdę stanowi prawdziwy sens kapłańskiego życia według Benedykta XVI?

*Wszystkie prawdziwie owocne rzeczy na tym świecie mają swój początek w niskości i ukryciu. (...) Bóg sam pojawia się w tym czasie świata incognito, w postaci ubóstwa, bezsilności*¹⁰¹.

Bóg Wcielony, przychodzący do człowieka, unża się, aby pociągnąć do siebie każdego. Logika Jego działania odbiega zupełnie od ludzkich kalkulacji. Nawet w sytuacji bardzo trudnej potrafi On sprawić, że znikome działanie człowieka wydaje plon stokrotny. W taki właśnie sposób, ukazując sens powołania kapłańskiego jako pszenicznego ziarna, które w Eucharystii jest ofiarowywane i przemieniane, Ojciec Święty wskazuje na fakt, iż jest ono jednocześnie największym darem, ale i zadaniem¹⁰² – owo «zostanie zabranym» do wypełnienia *szczególne go posłannictwa*¹⁰³. Kapłaństwo nie jest więc jedną z posług, którą można wybrać sobie samemu. Może być ono jedynie odpowiedzią na wolę Boga, który pragnie *zabrać* konkretnego człowieka z codzienności do pełnienia tej szczególnej służby. Wymaga to oczywiście wyjścia poza własny egoizm, aby pozwolić poprowadzić się Powołującemu dokąd On zechce pójść. Innymi słowy jest to umiejętność budowania, oddawania życia, otwierania serc, przemieniania. Odzwierciedlenie każdej z tych czynności znajdujemy nade wszystko w Eucharystii, która daje kapłanowi codziennie nowe życie w Duchu Jezusa¹⁰⁴:

*Do «tak» naśladowania należy odwaga, aby pozwolić się spalić ogniem Męki Jezusa Chrystusa, który jest równocześnie ocalającym ogniem Ducha Świętego*¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Por. BENEDYKT XVI, «Nasze ręce...», s. 10.

¹⁰¹ J. RATZINGER, «Zawsze znajdują się ziarna, które dojrzeją...», s. 441.

¹⁰² Por. tamże, s. 446.

¹⁰³ Por. J. RATZINGER, «Poddać się Jego woli. „Pójdź za Mną!” (Łk 9, 51-62)», w: *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia duchowości sakramentu święceń*, red. G. L. Müller – K. Gózdź – M. Górecka (OpOm XII), Lublin 2012, s. 447.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 450.

¹⁰⁵ Tamże, s. 452.

Istotą powołania kapłana, jak wskazuje kard. Ratzinger, jest zatem gotowość stawania się płonąca pochodnią Ducha Świętego, który nie tylko wypala to, co zbędne i spala człowieka, mającego odwagę być blisko tego Ognia, ale także pozwala zapalać Go na ziemi, pośród ludzi, do których jest posłany¹⁰⁶.

Innym razem Benedykt XVI zwraca uwagę na fakt, że istotą kapłaństwa starotestamentalnego były słowa *astare coram te et tibi ministrare* (*stać przed Tobą i Tobie służyć*)¹⁰⁷. Postawa stojąca stanowi tu wezwanie do czujności, ale również owo *wyciągnięcie* kapłana z ludu, aby go reprezentował wobec Boga oraz przyjął odpowiedzialność za Słowo i miłość Chrystusa. Drugim aspektem podkreślanym tu przez Papieża jest służba, która ma wiele różnych wymiarów. Służba Jezusa polegała na oddaniu czci Ojcu poprzez wydanie siebie samego za ludzi aż do śmierci. Podobnie kapłan sprawujący Eucharystię staje się jej sługą poprzez oddawanie samego siebie w ofierze, a następnie służbie drugiemu człowiekowi. Ojciec Święty zwraca jednak jeszcze uwagę na zupełnie inny aspekt tego zagadnienia: *nikt nie jest tak blisko swego Pana, jak sługa, który ma dostęp do najbardziej prywatnej sfery Jego życia*. Konsekwencją jest zatem intensywna zażyłość i bliskość między Bogiem a kapłanem¹⁰⁸ do tego stopnia, że:

*To, co było wcześniej przebywaniem przed Bogiem, teraz, poprzez udział w Ofierze Jezusa, uczestnictwo w Jego Ciele i Jego Krwi, staje się zjednoczeniem. Mistyka sakramentu, której podstawą jest uniżenie się Boga ku nam, ma zupełnie inną doniosłość i prowadzi znacznie wyżej, niż mogłoby tego dokonać jakiegokolwiek mistyczne uniesienie człowieka*¹⁰⁹.

Analogicznie do zależności dotyczącej mistycznych uniesień człowieka, również kapłaństwo nie zależy przede wszystkim od aktywności szafarza. Jest ono po prostu sposobem życia. Odpowiadając na nie, pozwala on przede wszystkim dotknąć głębi swego bytu przez samego Boga i stale przemienia otaczający go świat siłą modlitwy, a nie własnym dzia-

¹⁰⁶ Por. tamże.

¹⁰⁷ Por. Pwt 18, 5.7.

¹⁰⁸ Por. BENEDYKT XVI, «Kapłan musi czuć...», ss. 6-7.

¹⁰⁹ BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est*, n. 13, ss. 20-21.

łaniem¹¹⁰. Przyjmując Eucharystię kapłan przemierza wszystkie wymiary człowieczeństwa, w tym też gotowość służby drugiemu. To właśnie ona stanowi warunek prawdziwego przyjęcia daru Boga w sakramencie, gdyż tylko wówczas można zostać obdarowanym, gdy najpierw staje się obdarowującym¹¹¹. Chrystus umarł za wszystkich po to, aby każdy żył od tego momentu dla Niego¹¹². Z tego względu żyć dla Niego oznacza pozwolić się włączyć w to Jego *być dla*.¹¹³

W centrum obrzędu święceń kapłańskich znajduje się wspomniany już gest nałożenia rąk, przez który Bóg zdaje się mówić człowiekowi: *należysz do Mnie*. Najgłębsze jego znaczenie można odkryć we fragmencie Pisma Świętego:

*Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni jego pan, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem okazałem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego*¹¹⁴.

Papież stwierdza, że słowa te są do tego stopnia istotne dla posługi kapłańskiej, iż można się w nich wręcz dopatrywać samego ustanowienia kapłaństwa. Jezus czyniąc człowieka swoim przyjacielem powierza mu wszystko, w szczególny sposób siebie samego tak, że kapłan może sprawować Eucharystię posługując się Jego *Ja*¹¹⁵. Przyjaźń, o którą należy dbać codziennie przez coraz głębsze poznawanie Przyjaciela, to wspólnota myśli i pragnień, czyli jedność myślenia i woli. W konsekwencji, wola człowieka dorasta do przyłgnięcia do Jego woli, ale nie jako do czegoś zewnętrznego, tylko czegoś własnego. Wprowadza to nieuchronność jednoczenia się poprzez intymną relację z Jego wolą¹¹⁶. Innym aspektem tej osobliwej przyjaźni jest też fakt, że Chrystus oddał za kapłana swoje życie. Implikuje to odpowiedź, jaką jest codzienne oddawanie swojego życia dla Przyjaciela¹¹⁷:

¹¹⁰ Por. J. RATZINGER, «Zawierzyć Mu we wszystkim. „I wielu cieszyć się będzie...” (Łk 1, 5-17)», w: *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości. Teologia duchowości sakramentu święceń*, red. G. L. Müller – K. Gózdź – M. Górecka (*OpOm XII*), Lublin 2012, ss. 456-457.

¹¹¹ Por. J. RATZINGER, «Bez Niego wszystko daremne. „Idę łowić ryby” (J 21, 1-14)», w: *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości. Teologia duchowości sakramentu święceń*, red. G. L. Müller – K. Gózdź – M. Górecka (*OpOm XII*), Lublin 2012, ss. 464-465.

¹¹² Por. 2 Kor 5, 15.

¹¹³ Por. BENEDYKT XVI, *Spe salvi. Encyklika o nadziei chrześcijańskiej*, Kraków 2007, n. 28, s.46.

¹¹⁴ J 15, 15.

¹¹⁵ Por. BENEDYKT XVI, «Nasze ręce...», s. 11.

¹¹⁶ Por. BENEDYKT XVI, «W Roku Kapłańskim prosimy...», ss. 16-17.

¹¹⁷ Por. BENEDYKT XVI, «Już nie słudzy, ale przyjaciele», *ORP* 8-9 (2011), s. 34.

Kapłaństwo — pamiętajmy o tym zawsze — zasadza się na tym, żeby mieć odwagę powiedzieć tak woli Innego, ze świadomością, którą należy umacniać każdego dnia, że właśnie wtedy postępujemy zgodnie z wolą Boga, gdy zanurzamy się w tę wolę, nie tylko nie zostajemy pozbawieni naszej niepowtarzalnej osobowości, lecz przeciwnie, będziemy coraz bardziej zagłębiać się w prawdę naszego bytu i naszej posługi¹¹⁸.

Kapłanom zostaje więc powierzona odkupieńcza Ofiara Chrystusa, którą złożył On na krzyżu. To niezwykle zadanie stanowi jednocześnie wezwanie, aby stawać się do Niego coraz bardziej podobnym, przede wszystkim w oddaniu oraz w pokornej i całkowitej miłości. Eucharystia jest przecież Sakramentem Oblubieńca (Chrystusa) i Oblubienicy (Kościoła). Życie każdego chrześcijanina, szczególnie kapłana, nosi na sobie to znamię oblubieńczości¹¹⁹. Jej najgłębszy wyraz stanowią słowa konsekracji chleba i wina wypowiedane podczas każdej Mszy Świętej. Nie pozostawiają one sług Ołtarza obojętnymi, ale prowadzą do przemieniania ich ze sług w przyjaciół Bożych tajemnic w relacji oblubieńczości¹²⁰.

Jezus założył Kościół nie jakimiś pojedynczymi aktami swej działalności, ale samym swoim istnieniem jako *Obumarłe Pszeniczne Ziarno*. Zatem to nie Prawo jest podstawową więzią Chrystusa z Kościołem, ale wspólnota istnienia, w której niesie On Kościół, stanowiąc z nim Jedno¹²¹. Odpowiedzią na ten dar Jezusa może być ze strony kapłana jedynie konsekwentna, prawdziwa i głęboka miłość do Niego, wyrażająca się nade wszystko wiernym trwaniem przy Sercu Pana, który wezwał go do tej oblubieńczej relacji:

Musimy znaleźć przyjaźń Jezusa, znaleźć i rozpoznać bicie Jego Bożego Serca¹²².

Kapłan, który rozpoznaje w Bożym Sercu źródło swego powołania i istnienia czuje przynaglenie przede wszystkim do tego, by Go naśladować w Jego

¹¹⁸ BENEDYKT XVI, «Kościół potrzebuje każdego z was i bardzo na was liczy!», *ORP* 8-9 (2010), s. 41.

¹¹⁹ Por. BENEDYKT XVI, Adhortacja *Sacramentum Caritatis*, n. 27, ss. 40-41.

¹²⁰ Por. BENEDYKT XVI, «Wierność powołaniu kapłańskiemu...», ss. 14-15.

¹²¹ Por. J. RATZINGER, «Bez Niego wszystko daremne...», ss. 466-467.

¹²² J. RATZINGER, «Piotr – prawzór kapłańskiego posłannictwa. Fryzynga 1981», w: *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia duchowości sakramentu święceń*, red. G. L. Müller – K. Gózdź – M. Górecka (*OpOm* XII), Lublin 2012, ss. 556.

oddaniu dla człowieka. Symbolicznie podczas sakramentu święceń wyrażało to kiedyś związywanie rąk kapłana po ich namaszczeniu. Podnosił on wówczas kielich, a wraz z nim całe swe istnienie, czyli dyspozycyjność, władzę nad sobą samym, składając je w ofierze Bogu. Gest ten ukazywał przede wszystkim tę głęboką prawdę, że Eucharystia jest formą życia kapłana, w której przestaje on już należeć do siebie, zaczynając należeć do Chrystusa, a przez niego również do innych. Naśladowaniem jest zatem już sama odwaga całkowitego przywiązania się do Jezusa. Ten konieczny warunek do pójścia drogą zaparcia się własnego egoizmu, poszukiwania dóbr materialnych i przyjemności. Powierzając zatem swą wolę Jezusowi, przyciągany do Boga mocą łaski, kapłan oddaje Mu również pierwszeństwo podejmowania decyzji w całym swym życiu¹²³:

Poznawać Boga od wewnątrz, poznawać Chrystusa od wewnątrz, być razem z Nim; tylko wówczas, gdy tak jest, naprawdę odkrywamy skarb. Z drugiej strony – musimy także wychodzić do ludzi. Nie możemy już zatrzymać skarbu dla siebie, musimy go przekazywać¹²⁴.

Odkrywając prawdziwie otrzymany Skarb, kapłan pragnie zaprowadzić do Jego odnalezienia także tych, którzy zostali mu powierzeni. Naśladując Chrystusa staje się bowiem – tak jak On – pasterzem dla owiec. Spełnianie tego posłannictwa jest możliwe jedynie wtedy, gdy kapłan, sam podążając za Jezusem Chrystusem, który pierwszy przeszedł Drogę Męki i Zmartwychwstania, idzie przed innymi¹²⁵. Prowadzi ich w ten sposób do odkrywania istoty miłości ofiarowanej za nich na Krzyżu, której wciąż przybywa szczególnie wtedy, gdy jest rozdawana¹²⁶. Eucharystia jest więc ofiarą całego Kościoła, gdyż *wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie*¹²⁷. Bez tego wymiaru społecznego – wspólnoty, w której jest sprawowana – nie może ona w ogóle zaistnieć¹²⁸:

¹²³ Por. J. RATZINGER, «Posługa świadka. „To jest Pan” (J 21, 1-19)», w: *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia duchowości sakramentu święceń*, red. G. L. Müller – K. Gózdź – M. Górecka (*OpOm XII*), Lublin 2012, ss. 473-475.

¹²⁴ BENEDYKT XVI, «Bądźcie ludźmi modlitwy i apostołami Chrystusa», *ORP 11* (2006), s. 34.

¹²⁵ Por. J. RATZINGER, «Posługa świadka...», s. 473.

¹²⁶ Por. RATZINGER, «Bez Niego wszystko daremne...», s. 463.

¹²⁷ Por. BENEDYKT XVI, Adhortacja *Sacramentum Caritatis*, n. 70, ss. 93-92.

¹²⁸ Por. RATZINGER, «Bez Niego wszystko daremne...», s. 464.

Kiedy Bóg postanowił stać się człowiekiem w swoim Synu, potrzebował dobrowolnego tak swojego stworzenia. Bóg nie działa wbrew naszej wolności. I dzieje się coś doprawdy nadzwyczajnego: Bóg uzależnia się od wolności, od tak swego stworzenia. Czekaj na owo tak¹²⁹.

Przedziwną tajemnicą pokory Boga jest owo uzależnienie Jego działania od wolności stworzenia. Tą, która w szczególności stanowi dla kapłana wzór odpowiedzi na łaskę Chrystusa jest sama Najświętsza Maryja Panna, wskazująca swym życiem drogę czystego i świętego oddania się w ręce Ojca¹³⁰. To Ona potrafiła odpowiedzieć w sposób całkowity na Jego wezwanie, nierozdzielnie wiążąc całe swe życie z Jezusem i wciąż pogłębiając relację z Bogiem. Papież ukazuje kapłanom i osobom konsekrowanym – powołanym do szczególnie bliskiej relacji z Panem – Maryję, jako wzór modlitwy¹³¹. Poprzez ukryte spotkanie się w głębi serca z Bogiem, budowała i pogłębiała Ona wciąż na nowo relację z Tym, który powierzył jej szczególne zadanie bycia Matką Jezusa. Ona jako pierwsza staje się również przykładem wierności Bogu, niezależnie od okoliczności¹³². Tajemnica Jej poddania się woli Bożej sięga aż do pełnego włączenia Jej w odkupieńczą misję Jezusa. Postępując bowiem nieustannie naprzód w pielgrzymce wiary była Ona obecna w każdym momencie życia, męki i śmierci Jezusa, jednocześnie łącząc się z Nim duchowo i z miłością zgadzając się na dokonującą się Ofiarę Jego Miłości. Z tego względu również kapłan, który przystępuje do sprawowania Eucharystii, kieruje swą myśl i modlitwę do Maryi, która uczy bezwarunkowego przyjmowania Ciała i Krwi Chrystusa w sposób przemieniający całe życie przyjmującego¹³³:

Maryja z Nazaretu, ikona rodzącego się Kościoła jest wzorem wskazującym, jak każdy z nas powinien przyjmować dar, jaki Jezus czyni z siebie samego w Eucharystii¹³⁴.

¹²⁹ BENEDYKT, «Więź z Maryją przemienia życie kapłanów», *ORP* 10 (2009), s. 26.

¹³⁰ Por. BENEDYKT XVI, «Wierność powołaniu kapłańskiemu...», s. 14.

¹³¹ Por. BENEDYKT, «Maryja uczy nas wytrwałości w wierze», *ORP* 6-7 (2006), ss. 25-26.

¹³² Por. BENEDYKT, «Bez Maryi nie ma Kościoła», *ORP* 5 (2012), ss. 53-54.

¹³³ Por. BENEDYKT XVI, Adhortacja *Sacramentum Caritatis*, n. 33, ss. 49-50.

¹³⁴ Tamże, n. 33, s. 50.

Pochyliliśmy się zatem nad wagą sakramentu Eucharystii w duchowości kapłańskiej, według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Zważywszy na ofiarniczy charakter Mszy świętej, prezentuje on duchowość kapłana jako tego, który jest zastępcą Jezusa na ziemi, wypowiadając w Jego imieniu sakramentalne słowa przemiany. Skutkuje to, jak podkreśliliśmy, koniecznością coraz intensywniejszego zjednoczenia kapłana z samym Chrystusem, także przez osobiste doświadczenie, które wymaga postawy wdzięczności i bycia świadectwem dla innych, dzieląc się z nimi bogactwem darów wpływających z Serca samego Boga. Poprzez dbałość o liturgiczne wychowanie wiernych, prowadzi on powierzone sobie owce ku większemu zrozumieniu misterium sakramentu. Nie wystarczy jednak samo nawiązanie relacji z Bogiem i ukazywanie Go innym. Każdy kapłan wezwany jest także do naśladowania Jezusa w Jego oddaniu się w ręce Ojca, aż po ściśle zjednoczenie ze Stwórcą na drodze przyjaźni. Autentyczna droga, bogata w duchowe owoce prowadzi bowiem niezmiennie przez Słowo Boże i Eucharystię, pod okiem i w Sercu Maryi¹³⁵.

Zakończenie

Duchowość kapłana według Benedykta XVI to nieustanne nawiązanie żywej relacji z Chrystusem. Dzięki niej odkrywa on na różne sposoby skarb miłości, którego nie zachowuje dla siebie, ale przekazuje go powierzonym sobie ludziom. Jest to możliwe dzięki jednoczeniu się z Jezusem w Eucharystii. To właśnie w kulcie eucharystycznym Wcielone Słowo otrzymuje swój pełny sens. Z tego też względu nie jest możliwym budowanie jakiegokolwiek duchowości kapłańskiej bez Eucharystii¹³⁶. Najważniejszym zadaniem kapłana jest przecież *przygotować Panu lud doskonały*¹³⁷.

Według Ojca Świętego kapłan może bowiem budzić wiarę w sercach ludzkich jedynie wtedy, gdy własną wiarą otwiera ich na obecność Boga¹³⁸. Pod tym względem niezwykle ważne jest stosowanie zasady, sformułowanej przez Josepha Ratzingera: *kochać – pasterzować – naśladować [Chrystusa]*.

¹³⁵ Por. tamże, n. 77, ss. 104-105.

¹³⁶ Por. J. RATZINGER, *Nowa pieśń...*, s. 263.

¹³⁷ Por. Łk 1, 17.

¹³⁸ Por. J. RATZINGER, «Zawierzyć Mu we wszystkim...», s. 458.

W niniejszym tekście akcent położyliśmy na duchowość Sakramentu Eucharystii w życiu kapłana w świetle rozważań Papieża. W Ofierze Eucharystycznej, w której ofiarujący staje się jednocześnie ofiarą, poprzez kształtowanie postawy służebności i wdzięczności, wchodzi on w coraz ściślejszą komunę z Chrystusem. Jednocześnie nie może nie być Jego świadkiem wobec innych. Bycie kapłanem nie jest zatem jednorazowym aktem zjednoczenia z Bogiem, ale nieustannym przybliżaniem się do tego utożsamienia. Szukając go w swojej codzienności, kapłan idzie drogą miłości do Boga i do człowieka¹³⁹. Droga ta nie zamyka go w relacji z Jezusem, ale prowadzi do pełnienia posługi ojca duchowego na wzór Ojca Niebieskiego oraz postawy człowieka błogosławiącego. Przekazywać siłę miłości Bożej i dobroci, to inaczej dawać innym dotknięcie samego Boga, co jednocześnie stanowi głęboki sens powołania kapłańskiego¹⁴⁰.

Mówiąc o duchowości eucharystycznej kapłana, nie sposób nie wskazać na rolę Maryi, Służebnicy Pana, w której życiu – dzięki Jej zgodzie – objawiło się w pełni Wcielone Słowo. Stanowi Ona dla każdego kapłana wzór przyjmowania Boga, ale też wsparcie w drodze oraz znak nadziei. Poprzez Wniebowzięcie, a więc pełnią swojego człowieczeństwa, uwielbieniem ciała i duszy, wskazuje Ona wszystkim ludziom cel eschatologiczny, którego możemy zakosztować już teraz w tajemnicy Eucharystii¹⁴¹.

Wedle Papieża, duchowość kapłańska opierająca się na Eucharystii, będąca w pewnym sensie także duchowością biblijną, zmierza przede wszystkim ku temu, aby być z Chrystusem i zanieść Jego obecność innym. Siłę tej relacji stanowi przede wszystkim stopień zjednoczenia z Bogiem. Oby powyższe przemyślenia stały się przyczynkiem do coraz głębszego odkrywania na nowo modelu duchowości kapłańskiej, zaproponowanego przez Benedykta XVI / Josepha Ratzingera!

¹³⁹ Por. J. RATZINGER, *Nowa pieśń...*, s. 275.

¹⁴⁰ Por. J. RATZINGER, «Rybak ludzi. Dla Franza Niegela. Berchtesgaden 1954», w: *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia duchowości sakramentu święceń*, red. G. L. Müller – K. Gózdź – M. Górecka (*OpOm XII*), Lublin 2012, s. 625; TENŻE, «Kapłan – człowiek błogosławiący...», s. 629; TENŻE, «Nawrócenie do świata. Jubileusz 40-lecia kapłaństwa rocznika święceń 1951. Monachium 1991», w: *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia duchowości sakramentu święceń*, dz. cyt., s. 701.

¹⁴¹ Por. BENEDYKT XVI, *Adhortacja Sacramentum Caritatis*, n. 33, ss. 49-50.

THE PRIEST AS A SERVICE TO THE EUCHARIST
BY TEACHING BENEDICT XVI / JOSEPH RATZINGER

A b s t r a c t

The Eucharist is the centre of every priestly vocation. It expresses its deepest meaning. For the priest is a servant of the Eucharist. The priesthood itself - according to Saint Augustine - is "amoris officium", that is, the office of a good shepherd. The essence of his sacrificial service is to make present the redemptive sacrifice of Jesus Christ. The priest acts with power and in the name of Christ himself. By making the Eucharistic Sacrifice, he not only represents God before the gathered people of God, but also on behalf of the whole Church he puts a prayer before the Lord.

In this perspective, reflections on the subject: "Priest as a servant of the Eucharist" are presented. This is an analysis of the thoughts of Cardinal Joseph Ratzinger, and then of Pope Benedict XVI. The key to this analysis is the triple principle: love - shepherd - imitate.

The text consists of three basic parts. The first of these points to the priest's spirituality, which is conditioned by the truth of faith that he appears "in persona Christi". The second part, entitled 'Sacramentum Caritatis', contains the Pope's thoughts derived mainly from his exhortation of the same title. Whereas the third part has a somewhat provocative title: [Priest] Servant or / and friend of [the Eucharist]? The answer to this question was formulated in the spirit of the key words "amoris officium" and "Sacramentum caritatis".

Krzysztof Wendlik *OSPPE*

UBÓSTWO EWANGELICZNE A LUDZIE MŁODZI – PROPOZYCJA JEANA DANIEŁOU¹

Zachowując oczywiście należyłą powagę tematu i naszego spotkania, chciałbym przytoczyć jeden z apoftegmatów ojców pustyni, który debatom naukowym, tym bardziej tym z zakresu teologii z całą pewnością będzie pomocnym.

Pewien człowiek, w sprawach tego świata uznawany za mędrca, odwiedził kiedyś abba Zenona.

- Abba – zapytał go – możesz mi powiedzieć, kim jest filozof?

- Starzec z nieukrywanym uśmiechem odpowiedział: Filozof to ktoś taki, kto jest jak ślepiec szukający w ciemnym pokoju czarnego kota, którego wcale tam nie ma.

- No a teolog?

- Teolog jest taki sam, tylko, że czasem znajduje kota².

Żywię zatem nadzieję, iż niniejszy wykład, wniesie w tę intelektualno - duchową przestrzeń coś więcej niż tylko symbol egipskiej mądrości.

¹ Publikowany tekst jest nieco zmodyfikowaną formą wykładu, który został wygłoszony w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II podczas 51. Tygodnia Eklezjologicznego „Młodzi w Kościele” odbywającego się w dniach 25-27 lutego 2019 r.

² Por. R. KERN, *Humor ojców pustyni*, Lublin 1993, s. 12-13.

1. Kim był Jean Daniélou?

Urodził się 14 maja 1905 roku w Neuilly-sur-Seine pod Paryżem, a zmarł 20 maja 1974 roku w Paryżu. Jego ojcem był Charles Daniélou – polityk, poeta, matką zaś Madeleine Clamorgan - nauczycielka. O ile ojciec był zdystansowany do spraw religii, związał się nawet przez jakiś czas z ekstremalną Lewicą, to rola matki pod tym względem, jak wspomina sam Jean, była decydująca:

„Mojej matce zawdzięczam główne ukierunkowania życiowe, moje zainteresowanie kulturą, życiem uniwersyteckim, moją troskę o apostołstwo, zwłaszcza młodzieży [...] Otrzymałem wychowanie wyjątkowe i zawdzięczam je mojej matce, [...] miała ona niezachwiane i bardzo głębokie przekonania religijne, wyraźne poglądy wychowawcze, miała kontakty z wszystkimi rodzajami ludzi, czytała wszystko [...] ukazała mi obraz chrześcijaństwa zarazem tak mądry, tak otwarty i jednocześnie tak solidny w swoich postawach, że ten obraz chrześcijaństwa mnie zachwyił”³.

Jean odbywa studia z języków klasycznych na Sorbonie, tam największy wpływ na jego formację mają J. Maritain oraz F. Mauriac. Po krótkiej służbie wojskowej, w roku 1927 przychodzi moment wstąpienia do Towarzystwa Jezusowego. Podczas studiów w Lyonie spotyka się z H. de Lubac oraz P. T. de Chardin, a roku 1938 przyjmuje Świecenia w stopniu prezbiteratu. W odnowie teologii katolickiej staje się orędownikiem powrotu do źródeł, zwłaszcza na polu patrystyki, czego symbolem staje się współtworzona przez niego seria *Sources Chrétiennes*. Jednym z zasadniczych kryteriów jego refleksji teologicznej jest typologia, która wraz z różnymi swoimi odcieniami stanowi solidny fundament w przekazywaniu Objawienia. Jak sam Daniélou napisze: „moje myślenie jest typu symbolicznego, wierzę bardzo w poetyckie uchwycenie rzeczywistości. Dlatego większą część moich badań poświęciłem typologii”⁴. W 1969 roku zostaje kreowany kardynałem i przyjmuje święcenia biskupie. Umiera w dość zagadkowych okolicznościach w 1974 roku w Paryżu.

Jego najważniejsze dzieła to:

- *Le Signe du Temple* (1942),
- *Le mystère du salut des nations* (1946),

³ J. DANIÉLOU, *Et qui est mon prochain?*, Paris 1974, s. 34, 44, cyt. za: Sz. FEDOROWICZ, *Znak Kościoła czyli o obecności Chrystusa*, Kraków 1997, s. 36-37.

⁴ Tamże, s. 130.

- Origène (1949),
- *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (1950),
- *Dieu et nous* (1956),
- *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée:*
 - (1) *Théologie du Judéo-Christianisme* (1958) -
 - (2) *Message évangélique et culture hellénistique au IIe et IIIe siècles* (1961)
 - (3) *Les origines du christianisme Latin* (1970)
- *Le chrétien et le monde moderne* (1959),
- *La culture trahie par les siens* (1972).

2. Szczodrość młodych a wezwanie do ubóstwa

W książce *La culture trahie par les siens* wydanej w 1972 roku o. Daniélou pisał: „Dzisiejsza młodzież jest jak najbardziej szczodra; jednakże odpowiedzialność spada na tych, którzy owej szczodrości wytyczają cele, nierzadko szkodzące człowiekowi. Oznacza to, iż bardziej od serca choruje rozum. Dzisiaj młodym ludziom nie brakuje szczodrości; dramatem naszych czasów nie jest zdrada ze strony młodych, ale ze strony ich nauczycieli – zdrada intelektualna. Co zatem zaproponujemy dzisiejszej młodzieży, ich szczodrości, jaki porządek rzeczy?”⁵.

Odpowiedzią na to pytanie zdaje się być propozycja ubóstwa ewangelicznego, którą francuski jezuita zawarł w jednym z rozdziałów swojego dziełka *Le chrétien et le monde moderne*. Rozpoczyna go od fundamentalnego stwierdzenia, iż „ubóstwo wraz z miłością i prawdą jest jedną z zasadniczych cech chrześcijaństwa, a nie być jemu wiernym, oznacza zdradzić Ewangelię w jej istocie”⁶. Czym zatem jest ubóstwo ewangeliczne? Czy chodzi o zmianę poziomu życia, eliminując swoistą nadwyżkę, albo oddanie wszystkich dóbr pod tzw. wspólną kuratelę, albo też zerwanie z mieszczaństwem na rzecz walki klas? Ludzkość przerabiała już te scenariusze, które w sposób zasadniczy dogłębnie ją poraniły. Z drugiej zaś strony można byłoby ubóstwo ewange-

⁵ Por. J. DANIELOU, *La cultura tradita dagli intellettuali*, tł. wł. E. CODRONCHI TORELLI, Torino 2012, s. 44-45.

⁶ TENŻE, *Il cristiano e il mondo moderno*, tł. wł. C. BONFANTI, Siena 2004, s. 43.

liczne sprowadzić do wewnętrznej postawy wyrzeczenia się dóbr materialnych, jednocześnie posiadając je. W ocenie francuskiego jezuita powyższa praktyka nie nastęczałaby większych trudności, ale często może prowadzić do zachowań nacechowanych faryzeizmem. Krótko mówiąc, ubóstwo ewangeliczne, które nie bierze pod uwagę wyrzeczeń, jest mistyfikacją⁷.

Równie poważnym błędem jest identyfikacja ubóstwa z nędzą rozumianą jako pozbawienie środków niezbędnych do życia. Owszem, pomoc tym, którzy w takim stanie się znaleźli, jest obowiązkiem chrześcijanina, jednak celem tej pomocy jest wyprowadzenie nędzarza ze stanu, w którym się znajduje. Typem chrześcijańskiego zachowania winna być wg Daniéλου postawa samego Chrystusa, który nie korzystając ze sposobności, aby na równi być z Bogiem i przyjmując postać sługi, zbawił człowieka poprzez wyprowadzenie go z wszelkiego rodzaju nędzy, traktując ją samą w sobie jako ucieleśnienie zła⁸.

Inna, choć także oparta o socjologiczny fundament, koncepcja ubóstwa, skłania się ku identyfikacji ubogich, którym głosi się Ewangelię, jako określonej klasie społecznej. Konstatacja Daniéλου jest na wskroś przytomna: „Nie jest koniecznym być robotnikiem, aby stać się chrześcijaninem, a przynależenie do mieszczaństwa nie jest grzechem pierworodnym. Cnoty naturalne typu: szczodrość, solidarność, prostota, obecne wśród klasy robotniczej, a niektóre wśród mieszczaństwa, dysponują ją do przyjęcia Ewangelii, lecz nie są jeszcze cnotami ewangelicznymi”⁹.

Wśród wielu sposobów rozumienia ubóstwa, a co za tym idzie ubóstwa ewangelicznego, jeden z nich wydaje się być nie do końca wyjaśnionym i zrozumiałym. Chodzi o postawę pierwszych wspólnot chrześcijańskich, które propagowały tzw. wspólnotę dóbr, zresztą nie jako pierwsze. Daniéλου potwierdza istnienie relacji pomiędzy wspólnotą dóbr a ubóstwem ewangelicznym, lecz podkreśla, iż błędem byłoby środek utożsamić z celem, tzn. widzieć we wspólnocie dóbr istotę ubóstwa ewangelicznego, tak jakby bez tej pierwszej ta druga nie mogłaby istnieć. Ubóstwo ewangeliczne może istnieć i być realizowane bez wspólnoty dóbr, która w chrześcijaństwie jest środkiem w praktykowaniu ubóstwa ewangelicznego, a nie elementem konstytutywnym samego chrześcijaństwa. Chrześcijaństwa nie można żadną miarą identyfikować z kolektywizmem. Owszem, istnieją formy wspólnoty dóbr, praktykowane mniej lub bardziej przez osoby życia

⁷ Tamże, s. 45.

⁸ Tamże, s. 45-46.

⁹ Tamże, s. 48.

konsekrowanego, jednak jest to tylko forma przeżywania ubóstwa ewangelicznego, najwznieślejsza co prawda, ale tylko forma a nie istota¹⁰.

A zatem, pytając pozytywnie, co jest istotą ubóstwa ewangelicznego, Daniélou odpowiada, iż należy wyjść z perspektywy Objawienia, a nie tylko czysto ludzkiej. Wskazuje na biblijną koncepcję człowieka ubogiego jako uciskanego, będącego przedmiotem prześladowań możliwych tego świata, obiektem oszczerstw, pozbawionego dóbr, gdzie ubóstwo materialne jest tylko jednym z nieznaczących aspektów. Albowiem ten „ubogi” spodziewa się wyzwolenia jedynie od Boga, będąc przekonanym, iż pewnego dnia ono przyjdzie. Choć w tekstach psalmistów i proroków nie brakowało odniesień do uciskanych na płaszczyźnie materialnej, to robić z nich liderów walki klasowej, wyzwolicieli proletariatu, byłoby zupełnym nieporozumieniem¹¹.

W Biblii zatem „ubodzy” są przede wszystkim ludźmi sprawiedliwymi i pobożnymi, wiernymi Prawu Bożemu. Dlatego ubóstwo ewangeliczne definiuje się w relacji do Boga, a nie przede wszystkim wobec dóbr czy osób. „Ubogim” jest ten, kto przestrzega Bożego Prawa i ten, kto cierpi z powodu jego nie zachowywania w świecie. Jest on dręczony przez głód i pragnienie sprawiedliwości rozumianej jako wypełnianie woli Bożej¹².

W ten oto sposób, pisze Daniélou, „ubogi” wchodzi w konflikt z możliwymi tego świata, nie tyle widzianymi w kontekście dóbr czy prerogatyw, ale z tymi, którzy dla swych tzw. interesów posunęli się do pogardy Boga. „Ubogi” stawia najwyżej wierność Bogu, co pociąga za sobą także konsekwencje na płaszczyźnie materialnej. Krótko mówiąc, kto poważnie traktuje Boga, wie, że stanie się „ubogim”¹³. Tyle Stary Testament.

Starotestamentowa koncepcja człowieka „ubogiego” nie jest obca piśmnom Nowego Testamentu. Chrystus domaga się jasnego opowiedzenia się albo za mamoną, albo za Bogiem. Utrata życia z powodu Ewangelii równa się zbawieniu. Ubóstwo ewangeliczne w NT nie jest kategorią samą w sobie, gdyż w przeciwnym razie mogłoby stać się samo dla siebie swojego rodzaju idolem. Pozbawienie się czegokolwiek lub też nabycie jest o tyle dobre, o ile jest wolą Bożą. Ubóstwo ewangeliczne jest zatem wolne od wszystkiego za wyjątkiem woli Bożej; jego istotą nie jest wejście w stan biedy jako takiej, ale zaakceptowanie jej, jeśli Bóg o nią prosi¹⁴.

¹⁰ Tamże, s. 50. 62-63.

¹¹ Tamże, s. 51-52.

¹² Tamże, s. 52-53.

¹³ Tamże, s. 54.

¹⁴ Tamże, s. 56.

Ubóstwo ewangeliczne jest także wyrazem synostwa Bożego, dyspozycja serca, gdyż będąc zaproszonym na ucztę z Synem, byłoby zachowaniem godzącym w godność, jeśli pragnienie skierowane zostało na okruchy spadające ze stołu, a nie na to, co zastawił Pan uczyty. Jeśli zatem zamartwianie się np. o naszą reputację przeszkadza wypełnić wolę Boga, to grzeszymy przeciwko ubóstwu ewangelicznemu¹⁵.

Daniélou oczywiście nie jest bezkrytyczny wobec niebezpieczeństw, jakie niesie ze sobą posiadanie dóbr doczesnych, zwłaszcza, kiedy chce się prowadzić intensywne życie duchowe¹⁶. Z drugiej zaś strony jest coś, co łączy obydwie te bieguny, chodzi o odpowiedzialność. W przypadku osoby zarządzającej znacznym majątkiem, to właśnie postawa odpowiedzialności i roztropne zarządzanie staje się wyrazem ubóstwa ewangelicznego.

Tak zarysowany obraz ubóstwa ewangelicznego domaga się w opinii o. Daniélou fundamentalnego dopowiedzenia, jakim jest dobrowolny wybór cierpienia. Odnosząc się do faktu wcielenia Słowa, które nie wybrało dla siebie zaszczytów i bogactw, ale też nie potępiło ich obecności w życiu ludzi, należy zauważyć, zaznacza Daniélou, iż tak mógł postąpić wyłącznie Chrystus, przez co znalazł swoich naśladowców. Preferencja takiego sposobu realizacji ubóstwa ewangelicznego zasadza się na samym Jezusie Chrystusie, który będąc świadomym, iż na tym świecie czysta święta obojętność nie jest możliwa, gdyż przynależy ona do świata bez grzechu, wybrał drogę opisaną przez Ewangelię: w świecie zanurzonym w przyjemnościach, ambicjach, w świecie zniewolonym zaszczytami i bogactwem należy na tego rodzaju szaleństwo odpowiedzieć również szaleństwem, ale szaleństwem krzyża¹⁷.

3. Skarb w glinianych naczyniach, czyli ubóstwo św. Pawła Apostoła

Jednym z najbardziej świetlanych przykładów realizacji wspomnianego szaleństwa, widzianego jako ubóstwo ewangeliczne w wymiarze misyjnym, jest w ocenie o. Daniélou postać św. Pawła. Punktem wyjścia

¹⁵ Tamże, s. 57.

¹⁶ Tamże, 59.

¹⁷ Tamże, s. 64.

w zrozumieniu postawy Apostoła Narodów jest świadomość obowiązku, jaki został mu dany przez Jezusa: zanieść Ewangelię wszystkim ludziom, do serca świata, z wszystkimi jego wymiarami, a przede wszystkim tym duchowym, nierzadko naznaczonym grzechem. Konsekwencją tej drogi, jest ogołocenie - ubóstwo misyjne. Zaprzestanie dysponowania samym sobą wiąże się dla św. Pawła z byciem pozbawionym reputacji¹⁸. I jest to pierwsze dobro, którego się wyrzekł. Tym bardziej bolesne, iż łączyło się, jak zaznacza francuski jezuita, z byciem „zwymiotowanym” przez Judaizm, podobnie jak muzułmanin nawracający się na chrześcijaństwo, zostaje potraktowany przez Islam. Ubóstwo misyjne reprezentowane przez św. Pawła, nie będąc żadną miarą fanatyzmem, nie było również konformizmem, zadowalającym jakąkolwiek władzę, gdyż takie nie mogłoby być przekonywująco skuteczne¹⁹.

W ocenie Daniélou wymiarem ubóstwa św. Pawła, o którym żadną miarą nie można zapomnieć, jest świadome wyrzeczenie się komfortu w życiu wewnętrznym: *wśród utrapień, przeciwności i ucisków, w trudach, nocnych czuwaniach i w postach*. Poszukiwanie wewnętrznej równowagi, swoistego psychicznego komfortu, jest z pewnością z punktu widzenia ludzkiego czymś pożądanym, ale nie jest tym, co przynosi Chrystus. On przynosi życie wewnętrznie zobowiązujące w sercu ludzi i świata naznaczonych cierpieniem. Dlatego św. Paweł wyrzeka się organizowania sobie życia według maksymalnego osiągnięcia przyjemności, przez co wchodzi w stan ubóstwa, a ten staje się miejscem epifanii miłości. Tylko w ubóstwie miłość objawia się naprawdę, ponieważ nie ma tam nic innego poza nią²⁰.

¹⁸ 1 Kor 4,13: *Staliśmy się jakby śmieciem tego świata i odrazą dla wszystkich aż do tej chwili*; 2 Kor 6,1-10: *Współpracując zaś z Nim napominamy was, abyście nie przyjmowali na próżno łaski Bożej. Mówi bowiem [Pismo]: W czasie pomyślnym wysłuchałem ciebie, w dniu zbawienia przyszedłem ci z pomocą. Oto teraz czas upragniony, oto teraz dzień zbawienia. Nie dając nikomu sposobności do zgorszenia, aby nie wyszydzono posługi, okazujemy się sługami Boga przez wszystko: przez wielką cierpliwość, wśród utrapień, przeciwności i ucisków, w chłostach, więzieniach, podczas rozruchów, w trudach, nocnych czuwaniach i w postach, przez czystość i umiejętność, przez wielkoduszność i łagodność, przez [objawy] Ducha Świętego i miłość nieobłudną, przez głoszenie prawdy i moc Bożą, przez oręż sprawiedliwości zaczepny i obronny, wśród czci i pohańbienia, przez dobrą sławę i **zniesławienie**. Uchodzący za oszustów, a przecież prawdomówni, niby nieznanani, a przecież dobrze znani, niby umierający, a oto żyjemy, jakby karceni, lecz nie uśmierceni, jakby smutni, lecz zawsze radośni, jakby ubodzy, a jednak wzbogacający wielu, jako ci, którzy nic nie mają, a posiadają wszystko.*

¹⁹ Por. J. DANIELOU, *Saggio sul mistero della storia*, tł. wł. E. CASSA SALVI, Brescia 2012³.

²⁰ Tamże, s. 323. 329.

Zdaniem francuskiego jezuita apogeum ubóstwa i bogactwa ujawnia związek, jaki zachodzi pomiędzy faktem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Otóż Jezus zostaje pozbawiony dobra, jakim jest życie, i przez ten ekstremalny wymiar ubóstwa osiąga stan zmartwychwstania. Oto paradoks chrześcijaństwa, życie jaśniejące w śmierci, czego wymownym świadectwem, swoistą antycypacją podczas ziemskiej pielgrzymki są słowa św. Pawła: „Przechowujemy zaś ten **skarb** (bogactwo) w **naczyniach glinianych** (ubóstwo) ... Zewsząd znosimy **cierpienia**... żyjemy w **niedostatku**... znosimy **prześladowania**... obalają nas na **ziemię**... czyli nosimy nieustannie w ciele naszym (naczyniach glinianych) konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele” (por. 2 Kor 4,7-10). To właśnie **konanie i życie** zmartwychwstałego Jezusa są owym **skarbem**.

4. Misterium Kościoła ubogich w świecie

Skoro śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa w swojej totalności obejmuje wszystkich ludzi, to nie sposób nie spojrzeć na Kościół jako wspólnotę ubogich dotykającą wszystkich warstw społecznych współczesnego świata. Dotarcie jednak z Dobrą Nowiną do wszystkich ludzi wg Daniélu zakłada, iż wiara w danym kraju jest zakorzeniona, jeśli przenika kulturę, i o tyle chrześcijaństwo jest dostępne dla całości ludu, o ile jest w tym ludzie zakorzenione jako religia. Aby być chrześcijanami, ludzie potrzebują środowiska, które ich wesprze. Nie ma chrześcijaństwa bez chrześcijańskości. Kościół zatem ma obowiązek stawać się przystępnym dla ubogich, pomimo pojawiających się trudności²¹. W owej przystępności chodzi o tworzenie instytucji oddolnych, które przez naturę choć nie przynależą do Kościoła, to przez Kościół są tworzone: szkoły itd.

Kwestia Kościoła ubogich łączy się nierozdzielnie z zagadnieniem wolności religijnej, która jest istotną częścią natury ludzkiej. Otóż pełna wolność religijna winna być uznana przez państwo, gdyż wypływa ona

²¹ POSTĘP TECHNOLOGICZNY- zatroskanie o rzeczy materialne. SOCJALIZACJA i RACJONALIZACJA – pozostawienie małej części dla życia osobistego. ZABURZENIA SPOŁECZNE uniemożliwiają ubogim prowadzenie życia duchowego. LAICYZACJA SPOŁECZEŃSTWA „wygania” Boga z życia rodzinnego, zawodowego itd. KONSTYTUUJE się świat, który oddala człowieka od powołania duchowego.

z prawa naturalnego. Dlatego też forsowany przez państwo ateizm, który ma zamiar zdusić życie religijne, bądź laicyzm, który z kolei to życie ignoruje, są w swojej istocie przeciwne prawu naturalnemu. Uznanie ze strony jakiegokolwiek władzy wspólnot religijnych jako rzeczywistości publicznych sprawia, iż nie jest im ograniczany dostęp do ubogich²². Nie można zatem domagać się od Kościoła bycia dla ubogich, jeśli Kościołowi odmawia się prawa do działalności publicznej.

Oczywiście, nie chodzi tutaj o uznanie przez władze państwowe chrześcijaństwa jako takiego i prawd, które wyznaje, ale uznanie istnienia instytucji religijnej jako faktu społecznego. Akceptacja wizji, według której Kościół i społeczność ludzka mają się poruszać w odrębnych sferach, jest czymś nierealnym i niebezpiecznym. Niebezpiecznym dla wiary, ponieważ wówczas będzie ona zarezerwowana dla swoistej duchowej elity, wyłączając pozostałych i stając się nieosiągalną dla ubogich rozumianych w sposób powszechny. Drugie niebezpieczeństwo wiąże się ze społeczeństwem, które na skutek wspomnianej separacji zostanie uformowane w sposób niekompletny, a wręcz nieludzki²³.

Kościół ubogich to ten, który pamięta o Bogu i w konsekwencji o człowieku i z tej racji jest na wskroś inteligentny, gdyż zapomnienie o Bogu jest gwałtem zadaniem inteligencji, jeśli przyjmujemy, że bycie inteligentnym oznacza poznanie rzeczywistości²⁴.

Konkluzje - zachęty

Do młodych:

- Tylko Ewangelia Chrystusa interpretowana w Kościele daje chrześcijaninowi odpowiedź na pytanie kim jest ubogi i jak należy mu pomóc;
- Skierujcie swój potencjał szczodrości w stronę Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości, gdyż tylko ono jest gwarantem autentyczności ubóstwa ewangelicznego²⁵;

²² Por. J. DANIELOU, *L'orazione, problema politico*, tł. wł. L. MARINESE, Roma 1993, s. 16.

²³ Por. tamże, s. 18.

²⁴ Por. TENŻE, *La cultura tradita dagli intellettuali*, s. 73.

²⁵ Por. TENŻE, *Il cristiano e il mondo moderno*, s. 65.

- Zwracajcie się z przekazem o ubóstwie ewangelicznym do wszystkich ludzi, bo o to prosił Chrystus, a po drugie (tu uwaga bardzo na czasie), aby dać odpór marksizmowi kulturowemu, który właśnie od mas zaczął swoją niszczyielską działalność.

- Dla spraw Królestwa Bożego piastujcie najwyższe stanowiska i dla spraw tego królestwa nie lękajcie się zająć ostatnie miejsce.

POVERTÀ EVANGELICA E GIOVANI - UNA PROPOSTA DI JEAN DANIÉLOU

R i a s s u n t o

L'articolo presentato è una forma leggermente modificata della lezione che è stata tenuta presso l'Università cattolica Giovanni Paolo II di Lublino durante la 51a settimana ecclesiologica "I giovani nella Chiesa", tenutasi il 25-27 febbraio 2019.

Il testo è composto dai seguenti punti: 1. Chi era Jean Daniélou? 2. La generosità dei giovani e l'appello alla povertà; 3. Tesoro in vasi di creta ovvero la povertà di San Paolo Apostolo; 4. Mistero della Chiesa dei poveri nel mondo.

Tutte le considerazioni terminano con la sezione intitolata: Conclusioni – Esortazioni, che si basano sui pensieri più interessanti del cardinale Jean Daniélou. L'ultima sembra essere una specie di messaggio: per il bene del Regno di Dio, occupate le posizioni più alte e per il bene di questo regno, non abbiate paura di prendere l'ultimo posto.

RECENZJE I OMÓWIENIA

***Kościół w czasie przelomu*, praca zbiorowa, oprac. red. Iwona Gromadzka, Wydawnictwo JUT, Szczepbrzeszyn 2016, 284 strony (ISBN 978-83-65504-34-0)**

Publikacja składa się z ośmiu zasadniczych tekstów poprzedzonych wyjaśniającym słowem wstępnym, którego autorem jest ks. dr hab. Mirosław Kowalczyk, pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Teologii Dogmatycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (KUL). Współautorzy książki to: ks. prof. dr hab. Tadeusz Guz z KUL, filozof; o. dr Grzegorz Prus OSPPE z paulińskiego WSD, historyk Kościoła; o. Wojciech Dec OSPPE z radia „Jasna Góra”, doktorant „Kolbianum” w Niepokalanowie; dr Paweł Janowski, red. nac. miesięcznika „Czas Solidarności”; o. dr Zdzisław Świniarski SSCC, przewodnik pielgrzymek po Ziemi Świętej i Sanktuariach Maryjnych Europy; ks. dr Grzegorz Szubtarski z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, teolog i kanonista; o. dr Stanisław M. Piętka OFMConv, prezes „Rycerstwa Niepokalanej” w Polsce.

Nawiązując do tytułu książki, za przełomowe Autorzy uznali lata: 1517, 1717 i 1917, które traktują w kontekście obaw i nadziei związanych z nadchodzącym wtedy rokiem 2017. W tym miejscu warto przypomnieć, że publikacja ukazała się w 2016 roku, kiedy to zbliżający się następny rok wiele środowisk postrzegano jako ważną cezurę w dziejach Kościoła i świata. Na ile wspomniany rok można uznać za przełomowy, to niepodobna w tej chwili jednoznacznie określić. Tego rodzaju opinia czy ocena wymaga oczywiście dłuższej perspektywy czasowej. Niemniej jednak pozostałe lata, mianowicie 1517, 1717 i 1917, z pewnością mają charakter przełomowy. Stanowią niewątpliwie cezury nie tylko w historii Kościoła, ale także w historii powszechnej. Tego rodzaju konstatację zdają się potwierdzać interesujące refleksje poszczególnych Autorów książki.

Jeśli chodzi o rok 1517, to jest on kojarzony z powstaniem protestantyzmu. Temu zagadnieniu poświęcone są dwa rozdziały: *Protestantyzm* (Paweł Janowski) i *Antykatolicka koncepcja małżeństwa według Marcina Lutra* (ks. Tadeusz Guz).

Z kolei rok 1717 jest wprawdzie czasem koronacji Obrazu Jasnogórskiego, co jednak nie zmienia faktu, że także w tym czasie powstała masoneria, stanowiąca w ocenie papieża poważne zagrożenie dla misji zbawczej Kościoła. Do tych wydarzeń nawiązują trzy teksty: *Koronacja obrazu jasnogórskiego w 1717 r.* (o. Grzegorz Prus), *Współczesne znaczenie i rola Jasnej Góry - Sanktuarium Królowej Polski* (o. Wojciech Dec) i *Masoneria, wilk w owczej skórze* (Paweł Janowski).

Natomiast rok 1917 Autorzy uznali za przełomowy głównie z dwóch, w pewnym sensie ambiwalentnych powodów. Pierwszy z nich to słynne objawienia Matki Bożej w Fatimie. Drugi natomiast to rewolucja bolszewicka w Rosji. Na ten temat widnieją dwa teksty: *Objawienia fatimskie* (o. Zdzisław Świniarski) i *Rewolucja bolszewicka w Rosji w 1917 roku - przyczyny, wpływ na relacje pomiędzy państwem a Kościołem oraz reperkusje* (ks. Grzegorz Szubtarski). Swego rodzaju klucz do wglądu w owe przełomowe lata stanowi końcowy rozdział noszący tytuł: *Rycerski Dekalog, czyli „Dziesięć zdań w setną rocznicę powstania MI* (o. Stanisław M. Piętka OFMConv). Chodzi oczywiście o dzieło św. Maksymiliana M. Kolbe OFMConv (1894-1941), które zainicjował w 1917 r. pod nazwą „Rycerstwo Niepokalanej” (łac. Militia Immaculatae). Wspomniane dzieło stanowiło ruch maryjno-apostolski otwarty na wszystkie warstwy i stany społeczne. Szczególnie skupiony był na potrzebie nawracania grzeszników i modlitw za heretyków, schizmatyków i masonów. Rycerstwo nie szczędziło sił, by ewangelizować, uczyć prawd wiary i zdrowych zasad moralnych.

Trzeba przyznać, że lektura książki wciąga swoim oryginalnym spojrzeniem na dzieje Kościoła w perspektywie konkretnych, niewątpliwie przełomowych lat. Czytelnik sam może się o tym przekonać, czytając choćby tekst Pawła Janowskiego o masonerii. Wprawdzie nawiązuje on do 1717 roku, ale w gruncie rzeczy wyjaśnia wiele procesów i zjawisk, które dzieją się obecnie, właśnie na przełomie roku 2017. Oto dłuższy passus zaczerpnięty z tegoż rozdziału:

„Od czasu rewolucji francuskiej, ze względów taktycznych i politycznych, masoneria propagowała i wciąż propaguje swoją ideologię, ukrywając ją pod specyficznie rozumianymi pojęciami wolności, równości i braterstwa. Jej członkowie definiują wolność jako absolutną niezależność od wszelkiej władzy i porządku, całkowity brak zależności od jakiegokolwiek prawdy niezmiennej, moralności i odpowiedzialności, od porządku transcendentnego, negując jednocześnie jego istnienie. Przyjmują istnienie w przyrodzie i człowieku wymiaru sakralnego, ale to tylko pozór. W rzeczywistości jego rozumienie jest sprzeczne z ogólnym pojęciem sacrum. Nienawidząc prawdziwej religii i Jezusa Chrystusa, psychologizują rozumienie Eucharystii, postrzegając Ją jedynie jako rytuał pomagający człowiekowi zaprowadzić porządek w sobie samym i wokół siebie, co jest oczywistą konsekwencją ich fundamentalnego ateizmu. (...)

Głosząc wolność, masoneria często odwołuje się do pojęć tolerancji i równości rozumianych jako brak jakiegokolwiek prawa do obrony wartości tradycyjnych i skrajny relatywizm. Przy czym to, co dotyczy rzeczywistych celów samej

organizacji, jest zakryte zasłoną alegorii i symboli. Wszystko ma być ‘nieostre’, semantycznie i wieloznaczne. Także równość obejmuje tylko tych, którzy wyznają ideologię masonerii (złamanie jej przysięgi obwarowano karami). Konsekwencją tych założeń jest popieranie przez organizację rozwiązłości seksualnej, ukierunkowanie na rozbitcie wielkich tradycyjnych struktur społecznych, zwłaszcza rodziny rozumianej jako związek kobiety i mężczyzny wraz z naturalnie poczętym potomstwem, oraz opowiadanie się za zabijaniem dzieci nienarodzonych – eufemistycznie nazywanym aborcją. Masoni są także zwolennikami eutanazji. U podstaw tych działań leży relatywizowanie wartości osoby ludzkiej jako takiej, zniszczenie realistycznego podejścia do jej rozumienia, prymitywny naturalizm i materializm, a także w wymiarze społecznym – kryptorasizm i kastowe nastawienie do struktur społecznych. (...)

Masoneria programowo działa na rzecz usunięcia religii chrześcijańskiej i jej symboli z wszystkich obszarów działania administracji państwowej i instytucji publicznych, sekularyzacji związku małżeńskiego, wprowadzenia zideologizowanego systemu oświaty państwowej. Kładzie duży nacisk na areligijne wychowywanie dzieci. W najwcześniejszym okresie życia dziecka nauka ma być obowiązkowa i prowadzona wyłącznie pod nadzorem ateistycznego państwa. Musi ono być poddane propagandzie wolności religijnej dla sekt i grup wyznaniowych. Masoni chcą niczym nieograniczonego, żadnymi moralnymi kryteriami, działania wszelkich środków masowego przekazu. Dążą do usunięcia różnic w traktowaniu i rozumieniu osób płci żeńskiej i męskiej, co najwyraźniej realizuje się w ideologii genderyzmu. Przy tym propagują skrajny feminizm. Nie uważają rodziny za podstawę, na której zbudowana jest społeczność ludzka, co przejawia się m. in. W przyjęciu skrajnie indywidualistycznego systemu podatkowego, dyskryminującego zdrową rodzinę, a wspierającego egoistyczny model życia.” (s. 121-122).

No cóż, to tylko „wyimek” z książki, której treść powinna zainteresować niejednego czytelnika. Każdy, kto pragnie aktywnie uczestniczyć w procesie zmian społecznych niepodobna, aby nie miał wystarczającej wiedzy o tym, jakie zdarzenia, zjawiska, siły i ośrodki wywierają na owe zmiany istotny wpływ. Tego rodzaju rzeczywistość niekiedy może i powinna być postrzegana w kategoriach przełomu. Nic więc dziwnego, że Kościół analizuje ją w perspektywie swojej misji zbawczej. Należy wszakże przyznać, że omawiana książka dostarcza cennych przemyśleń inspirujących ową analizę.

Jan Mazur *OSPPE*

Jan Mazur OSPPE, *Blask prawdy o człowieku, rodzinie i społeczeństwie. W kręgu myśli św. Jana Pawła II*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2019, 106 stron (ISBN 978-83-8180-060-0)

W adhortacji apostołskiej *Sacramentum caritatis* o Eucharystii, źródle i szczytzie życia i misji Kościoła, Benedykt XVI wzywa chrześcijan do angażowania się w struktury tego świata, poprzez współdziałanie z instytucjami międzynarodowymi, państwowymi i prywatnymi. Chrześcijanin świecki wezwany do bezpośredniego podejmowania działalności społecznej i politycznej powinien odwoływać się do nauki społecznej Kościoła. „W tym cennym dziedzictwie, wywodzącym się z najstarszej tradycji kościelnej, znajdujemy elementy, które z głęboką mądrością wskazują kierunek reagowania chrześcijan na palące kwestie społeczne. Ta nauka, dojrzewając w ciągu całej historii Kościoła, charakteryzuje się realizmem i równowagą, co pomaga uniknąć poddawaniu się błędnym kompromisom czy też próżnym utopiom” (nr 91). W kontekście tej zachęty znany i ceniony badacz społeczny Jan Mazur OSPPE podejmuje refleksję nad nauczaniem papieża Jana Pawła II, której celem jest ukazanie społeczno-etycznej perspektywy w odniesieniu do kilku tematów i węzłowych kwestii życia politycznego, społecznego, kulturalnego i moralnego.

Analizując myśl społeczną Papieża, niepodobna nie uwzględnić jej punktu wyjścia, jakim jest prawda o człowieku. Bez trudu można w nim dostrzec bezkompromisowego obrońcę człowieka - każdego człowieka, bez względu na to, jaką wyznaje religię i jaki ma światopogląd. Cały jego pontyfikat naznaczony był wszakże zmaganiem o godność i podstawowe prawa człowieka. Jego nauczanie jawi się jako blask prawdy o człowieku, jego godności i prawach, a także o rodzinie i społeczeństwie. Zdaniem Jana Pawła II osoba ludzka powinna znaleźć się w centrum życia społecznego, a także w centrum zglobalizowanego świata, w którym panuje nie tylko wolny rynek, ale powinna być realizowana globalna solidarność. Troska o człowieka jako osoby stanowi podstawą przesłankę całego nauczania papieskiego odnośnie do szeroko rozumianych spraw społecznych. W nauczaniu tym można wyszczególnić wymiary społeczne przeniknięte wymiarami teologicznymi. Na te ostatnie składają się najważniejsze prawdy wiary objawionej przez Boga, mianowicie: tajemnica Jezusa Chrystusa, tajemnica zbawienia i tajemnica Kościoła, w szczególności zaś tajemnica Kościoła domowego, jakim jest chrześcijańska rodzina. Natomiast wymiary społeczne można by wyrazić w słowach - kluczach: „człowiek”, „rodzina”, „społeczeństwo” i „praca”.

Specyficzna misja Kościoła katolickiego ma przede wszystkim wymiar duchowy (zaspokajanie głodu Boga) i moralny (kształtowanie cnót osobistych i społecznych oraz obywatelskich). Nie wypowiadając się na tematy bezpośrednio związane z bieżącą polityką, może on kształtować ludzkie sumienia i wspólnie

nie z innymi poszukiwać wytycznych dla sprawiedliwej i godnej polityki opartej na wartościach oraz przyczyniać się do tworzenia takich warunków społecznych i psychologicznych, w których te wartości mogą się rozwijać.

Myśl społeczna zawarta w nauczaniu Jana Pawła II nie jest łatwa do prześledzenia w całości. Jej warstwę słowną przenika i w pewnym sensie także tłumaczy doświadczenie Papieża z Polski. Wystarczy tylko zauważyć, że pochodzi on z niższych warstw społecznych, studiował polonistykę na uniwersytecie jako student „świecki”, był robotnikiem, aktorem, a w końcu został duszpasterzem, będąc jednocześnie filozofem i teologiem. Przeżył lata hitleryzmu i stalinizmu, oglądając na własne oczy okrucieństwa, będące konsekwencjami obu tych nieludzkich systemów politycznych.

Recenzowana książka nie jest bynajmniej czymś w rodzaju syntezy, lecz jedynie wprowadzeniem i zachętą do lektury nauczania społecznego Papieża z Polski. Sprowadza się ona do prezentacji jedynie zasadniczych linii, na podstawie których można analizować to nauczanie zawarte w poszczególnych dokumentach papieskich. Refleksja rozpoczyna się od przywołania programowej, pierwszej encykliki zatytułowanej *Redemptor hominis* z dnia 4 marca 1979 roku. Następnie rozważania obejmują trzy encykliki społeczne, które wyszły spod pióra Jana Pawła II, mianowicie: *Laborem exercens* z dnia 14 września 1981 roku (w dziewięćdziesiątą rocznicę ogłoszenia encykliki *Rerum novarum* Leona XIII), *Sollicitudo rei socialis* z dnia 30 grudnia 1987 roku (z okazji dwudziestej rocznicy wydania encykliki *Populorum progressio* Pawła VI) i *Centesimus annus* z dnia 1 maja 1991 roku (w setną rocznicę *Rerum novarum*). Poza encyklikami o charakterze ściśle społecznym Papież wiele miejsca poświęca sprawom społecznym, także w innych dokumentach. Prezentowana książka uwzględnia te spośród nich, które w literaturze przedmiotu uważane są za najważniejsze. Należą do nich dwie encykliki zawierające treści społeczno-moralne: *Veritatis splendor* z dnia 6 sierpnia 1993 roku (o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła) i *Evangelium vitae* z dnia 25 marca 1995 roku (o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego). Wskazują one na podstawy moralności chrześcijańskiej, która nie pozostaje bez istotnego znaczenia dla sfery życia rodzinnego, społecznego, gospodarczego i politycznego.

Autor słusznie uwzględnił także trzy posynodalne adhortacje apostołskie: *Familiaris consortio* z dnia 22 listopada 1981 roku (o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w dzisiejszym świecie), *Christifideles laici* z dnia 30 grudnia 1988 roku (o powołaniu i misji wiernych świeckich w Kościele i świecie) oraz *Ecclesia in Europa* z dnia 28 czerwca 2003 roku (o Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy). Całość rozważań kończy omówienie listu apostołskiego *Gratissimam sane* z dnia 2 lutego 1994 roku (formalnie zatytułowanego: *List do Rodzin*), podejmującego temat rodziny jako „pierwszej i z wielu względów najważniejszej drogi Kościoła” w perspektywie cywilizacji miłości.

Wgląd w najważniejsze dokumenty społeczne Jana Pawła II nie daje jeszcze podstawy, by jego myśl społeczną ująć w sposób całościowy. Należy mieć świadomość, że każda podróż apostołska Papieża, niemal każda jego homilia czy

niejedno okolicznościowe przemówienie zawierają w sobie niezwykle bogactwo myśli. Jeśli chodzi o jego nauczanie społeczne, to warto uświadomić sobie jedną z charakterystycznych cech tego nauczania. Jest nią niezwykła umiejętność odwoływania się do trwałych i niezmiennych zasad moralnych, by je aplikować do zmiennych warunków i okoliczności życia społecznego. Janowi Pawłowi II udaje się po mistrzowsku treść trwałych zasad wyrazić językiem konretu. Dzięki temu jest w stanie uchwycić wciąż przeobrażającą się kwestię społeczną. Jednakże stara się dochować wierności swojej misji prorockiej, nie wdając się w dyskurs wykraczający poza „magisterium pastorale”. Dlatego nie formułuje żadnych konkretnych (szczegółowych) programów czy doktryn. Ten rodzaj aktywności pozostawia jako zadanie nade wszystko wiernym świeckim. Apeluje do nich, by nie ustawali w wysiłkach na rzecz lepszego świata.

Jan Paweł II konsekwentnie realizuje linię przyjętą w swojej programowej encyklice *Redemptor hominis*. Najważniejszą „stawką” jest więc człowiek, będący pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa. Jest to wszakże droga wyznaczona przez samego Chrystusa. Promocję godności człowieka Papież z Polski uważa za imperatyw, któremu daje wyraz niemal w każdej wypowiedzi na tematy społeczne. Niekiedy czyni to w formie i kontekście, które zaskakują swoją oryginalnością. Ale trzeba przyznać, że Jan Paweł II nie ustaje również w promocji dobrego społeczeństwa. Wpisuje się ona w szerszą jego strategię określaną mianem cywilizacji miłości czy cywilizacji życia. Jest to zarazem promocja wartości i zasad chrześcijańskich, które zdają się być śmiertelnie zagrożone ze strony cywilizacji śmierci. Papież jest świadomy powagi sytuacji. Wiedziony intuicją wiary, usilnie broni nie tyle doktryn, systemów czy nawet cywilizacji, choćby cywilizacji miłości, ile walczy o człowieka - każdego, konkretnego człowieka.

Kościół uświadamia sobie dzisiaj coraz bardziej, że przedmiotem jego troski i odpowiedzialności nie jest abstrakcyjny człowiek, ale realny, konkretny i historyczny, także ten żyjący w ubóstwie czy na marginesie struktur społecznych. Podejmuje więc zmaganie, ale motywuje je racją zbawczą człowieka. Jeśli tę walkę uzasadnia względami społecznymi, politycznymi, gospodarczymi czy kulturowymi, cywilizacyjnymi, to nie są one najważniejsze. Liczy się przede wszystkim człowiek, prawda o jego nadprzyrodzonym powołaniu i przeznaczeniu do życia wiecznego. Budowanie sprawiedliwego społeczeństwa spoczywa przede wszystkim na systemie politycznym, zarówno w poszczególnych państwach, jak i we wspólnotach międzynarodowych. Kościół ze swej strony pragnie wnieść swój wkład moralny w budowanie cywilizacji sprawiedliwości i miłości (społeczeństwo etyczne). Chodzi o prawdziwie ludzkie i braterskie relacje w społeczeństwie (społeczeństwo na miarę człowieka, społeczeństwo personalistyczne).

W sumie można skonstatować, że myśl społeczna Papieża z Polski koncentruje się na człowieku jako osobie, który konkretyzuje się w ramach wspólnot przez współdziałanie. Wyrazem tego współdziałania jest praca i cały jej efekt

ujawniający się pod postacią określonej kultury. Wszystkie te wymiary są oczywiście bardzo ważne, ale nie oddają jeszcze pełnej prawdy o naturze społeczności. Niezbędny jest także wymiar duchowy, nadprzyrodzony. Walka o człowieka w gruncie rzeczy jest zmaganiem o jego duszę. Papież podejmując nauczanie w sprawach społecznych, stara się nie zapominać o tym, że uczestniczy w swoistej walce duchów, której stawką jest człowiek, jego wieczne zbawienie, a także jego bytowanie w ziemskiej społeczności, gdyż ma ono na to zbawienie realny wpływ. Chodzi o walkę duchów w znaczeniu religijnym, która dla „świeckich” nauk społecznych jest przedmiotowo niedostępna, co wcale nie oznacza, że jest ona bez istotnego znaczenia.

Jan Paweł II podjął wielki wysiłek, aby odczytywać rzeczywistość społeczną w świetle Ewangelii i przez swoje coraz bardziej konkretne wypowiedzi przyczynić się do rozwiązywania kwestii społecznych osiągających dzisiaj niekiedy wymiary planetarne. Jego wkład w rozwiązywanie kwestii społecznych polega głównie na ewangelicznym świadectwie i wyraża się w głoszeniu wartości moralnych i duchowych, które nadają sens życiu oraz kierują konkretnymi wyborami, także na płaszczyźnie gospodarki i pracy, demokracji, ochrony środowiska naturalnego, bezrobocia czy globalizacji. W istocie rzeczy chodzi o budowanie społeczeństwa na miarę godności człowieka, z uwzględnieniem przede wszystkim uniwersalnych wartości moralnych. Magisterium społeczne Kościoła katolickiego wspierane wynikami badań naukowych wypracowuje, formułuje i wyklada swoją doktrynę społeczną jako zbiór wskazań skierowanych nie tylko do ludzi wierzących, ale także do wszystkich osób dobrej woli, celem rozjaśnienia wspólnej drogi ku rozwojowi oraz integralnemu wyzwoleniu człowieka.

Wspomniane akcenty można łatwo dostrzec w omawianej publikacji Jana Mazura OSPPE. Książka zainteresuje zapewne zarówno tych, którzy profesjonalnie zajmują się katolicką nauką społeczną albo do niej się odwołują w swojej pracy społecznej, kulturalnej czy politycznej, ale także tych wszystkich, którym bliska jest sprawa budowania humanistycznego (personalistycznego) ładu społecznego w naszym kraju. Przemyślenie wskazań etyczno-społecznych Kościoła katolickiego może mieć duże znaczenie dla przeprowadzanych w Polsce reform społecznych, gospodarczych i politycznych. W rzeczywistości chodzi bowiem o człowieka i jego godność, o wspólne dobro wszystkich ludzi. Książka zatytułowana *Blask prawdy o człowieku, rodzinie i społeczeństwie. W kręgu myśli św. Jana Pawła II* jakby wychodzi naprzeciw temu społecznemu wyzwaniu. Porządkuje w metodologicznie poprawny sposób nauczanie społeczne Jana Pawła II. Ma niewątpliwy walor naukowy i stanowi wkład w rozwój katolickiej nauki społecznej. Ma to szczególne znaczenie w sytuacji, gdy to nauczanie popada w zapomnienie, lub jest zastępowane przez jednostronne moralizatorstwo społeczne. Warto i trzeba przypominać i analizować myśl społeczną Papieża z Polski, gdyż wciąż zachowuje ona swoją aktualność.

ks. prof. Janusz Mariański

***Śladami Świętego Stanisława w 940. rocznicę śmierci biskupa męczennika*, praca zbiorowa, oprac. red. Marian Jabłoński, wyd. Małopolskie Centrum Edukacji MEC - Klasztor OO. Paulinów Na Skalce, Kraków 2019, 184 strony (ISBN 978-83-63213-43-5)**

Od razu należy skonstatować, że książka nie tylko robi dobre wrażenie, ale rzeczywiście zasługuje na niezwykłą uwagę. Streszcza bowiem dotychczasowy stan wiedzy na temat postaci św. Stanisława, biskupa krakowskiego. Autorzy poszczególnych rozdziałów, wybitni utytułowani naukowo mediewiści i nie tylko, podejmują ów trud syntezy z okazji przypadającej w 2019 roku 940. rocznicy jego męczeńskiej śmierci.

Książkę rozpoczyna tekst Krzysztofa Ożoga pt. *Regnum i sacerdotium w XI wieku, czyli o relacjach między władzą monarszą a Kościołem*. Kolejne rozdziały to: *Okoliczności konfliktu króla Bolesława Szczodrego z biskupem krakowskim Stanisławem w 1079 r. w świetle źródeł* (autor: Mateusz Kosonowski), *Król Bolesław II Szczodry (1039/42-1081/82)* (Paweł Dunikowski), *Święty Stanisław jako jeden ze wzorów postawy chrześcijańskiej w sporze władzy duchownej i świeckiej* (Wojciech Pasiowiec), *Dzieje literatury polskiej poświęconej świętemu Stanisławowi ze Szczepanowa, biskupowi krakowskiemu i męczennikowi* (Monika Makowska), *Protokół otwarcia trumny św. Stanisława w katedrze krakowskiej w 1938 r. jako wyraz jego kultu* (ks. Jacek Urban), *Kult św. Stanisława jako głos sumienia narodu w PRL-u* (Piotr Boroń), *Skalka jako miejsce męczeństwa i kultu św. Stanisława* (o. Grzegorz Prus OSPPE), *Postać św. Stanisława w wybranych publikacjach krakowskiej drukarni Schedlów* (Michał Czerenkiewicz), *Dzieje Orderu Św. Stanisława* (Dominik Galas).

Publikację jakby wieńczy tekst Mariusza Jabłońskiego, jednocześnie jej redaktora, który podejmuje próbę całościowego spojrzenia na sens fenomenu określanego niekiedy jako *factum sancti Stanislai*. Autor podejmuje bowiem temat: *Zasady etyczne w życiu publicznym. Rola Kościoła Katolickiego w formacji społeczeństw cywilizacji zachodnio-chrześcijańskiej (łacińskiej)*.

Książka zawiera rodzaj aneksu, w którym zamieszczono ważne dokumenty papieskie związane z postacią św. Stanisława. Należą do nich trzy bulle papieża Innocentego IV, sygnowane w Asyżu 17 września 1253 r. (*Bulla kanonizacyjna św. Stanisława*, *Bulla do książąt polskich*, *Bulla do Kościoła Powszechnego*) oraz List papieża Jana Pawła II do Archidiecezji Krakowskiej i Kościoła w Polsce z okazji 750-lecia kanonizacji św. Stanisława, noszący datę 8 maja 2003 r. Niewątpliwego splendoru dodaje całości dzieła przedostania stronica, na której widnieje tekst prastarego hymnu *Gaude Mater Polonia*. Łaciński oryginał Wincentego z Kielcy uzupełniony został polskim przekładem Leopolda Staffa.

Spoglądając na tę publikację, nie sposób przeprowadzić wnikliwą analizę poszczególnych rozdziałów, bo to przerasta możliwości piszącego te słowa. Niemniej jednak wydaje się, że książka z powodzeniem sama się promuje, o ile czytelnik uświadomi sobie kompetencje Autorów, choćby tylko ich staranność w posługiwaniu się źródłami. O naukowym wdzięku omawianego dzieła decydują nie tylko baza źródłowa czy profesjonalny warsztat badawczy, ale także, a może nawet przede wszystkim, pasja Autorów, dzięki której usiłują dociec prawdy krocząc śladami św. Stanisława.

Książkę warto przeczytać i przemyśleć w kontekście niesłabnącego napięcia, jakie wciąż istnieje między władzą państwową a Kościołem. *Regnum* (państwo) i *sacerdotium* (Kościół) także dziś powinny zdobyć się na wzajemnie życzliwe relacje, gdyż leży to w interesie narodu i społeczeństwa. Kościół bowiem stoi na straży porządku nadprzyrodzonego, państwo zaś z natury swej przyjmuje odpowiedzialność za ład przyrodzony. Postać św. Stanisława zdaje się utwierdzać w przekonaniu, że tego rodzaju relacje nie mogą nie być oparte na chrześcijańskim systemie wartości, i to nawet wówczas, gdy ich obrona domaga się męczeństwa.

W okolicznościowym liście do Michała Daszczyszaka, prezesa Zarządu Małopolskiego Centrum Edukacji „MEC”, przyjmującego na siebie trud wydawniczy niniejszej książki, abp Marek Jędraszewski, metropolita krakowski napisał: „Św. Jan Paweł II nie tylko nazywał [św. Stanisława] patronem chrześcijańskiego ładu moralnego, ale także widział w nim patrona, którego wstawiennictwo pomaga wierzącym w chwilach próby wiary i charakteru” (s. 5).

Oby przywołane słowa Metropolity stały się inspiracją dla każdego, kto weźmie do ręki omawianą książkę! W życiu ludzkim, także społecznym czy politycznym, nigdy bowiem nie brakuje chwil, które jawią się jako czas próby wiary i charakteru. Na szczęście wartości, których bronił św. Stanisław nigdy się nie starzeją, są ponadczasowe. Jednakże wciąż domagają się afirmacji i to na miarę chrześcijańskiego świadectwa, którego trafną intuicję kryje właśnie omawiana publikacja.

Jan Mazur *OSPPE*

W poszukiwaniu miłości i prawdy...

Fragment listu pasterskiego pt. „«Totus Tuus». Modlitewny maraton za Kościół i Ojczyznę” abpa Marka Jędraszewskiego, metropolity krakowskiego z 14 września 2019 r.

[Autentyczna wolność naszej Ojczyzny] jest darem, z którym nierozdzielnie łączy się konieczność kolejnych zmagania o jej ocalenie i zachowanie. Obecnie przyszło nam żyć w czasach, w których pojawiło się kolejne wielkie zagrożenie dla naszej wolności – i to o charakterze totalitarnym. Jego źródłem jest – podobnie jak w totalitaryzmach dwudziestego wieku – radykalne odrzucenie Boga. W konsekwencji tego odrzucenia głosi się zupełnie nową wizję człowieka, która sprawia, że staje się on karykaturą samego siebie. W ramach ideologii gender usiłuje się bowiem zatrzeć naturalne różnice między kobietą a mężczyzną. Co więcej, poprzez agresywną propagandę ideologii LGBT w imię tak zwanej „tolerancji” i „postępu” wyśmiewa się i szydzi z największych dla nas świętości. Równocześnie przymusza się ludzi, w tym także osoby wierzące, do propagowania ideologii LGBT. Tym samym, łamiąc wolność sumienia, nakłania się ich do tego, aby odchodzili oni od zasad wyznawanej przez siebie chrześcijańskiej wiary. Wyraźnie to nam przypomina totalitarne czasy PRL-u, gdy awanse społeczne były zagwarantowane jedynie dla członków komunistycznej partii, a osoby wierzące były traktowane jako obywatele drugiej kategorii. Innym bardzo groźnym przejawem tej ofensywy antymoralności jest wprowadzanie przez niektóre samorzady do przedszkoli i do szkół zalecanych przez Światową Organizację Zdrowia programów seksedukacji, które w swych treściach prowadzą do wielkich duchowych krzywd wyrządzanych dzieciom i młodzieży. Wszystko to w oczywisty sposób jest obrazą Boga Stwórcy. Nie ulega przy tym żadnej wątpliwości, że aprobata tego rodzaju programów, zgoda na nie i współudział w nich jest ciężkim przewinieniem moralnym. Podobnie godna napiętnowania jest postawa obojętności wobec tego rodzaju zagrożeń, które burzą ład i stanowią wielkie zagrożenie dla życia i właściwego rozwoju poszczególnych ludzi, rodzin, społeczeństw i narodów.

Cyt. za: Archidiecezja Krakowska – strona główna / Aktualności / „Totus Tuus”
Modlitewny maraton za Kościół i Ojczyznę, <https://diecezja.pl/>, odczyt: 29 IX 2019 r.

SPIS TREŚCI

Bazyli Degórski *OSPPE*

SYNTETYCZNE UJĘCIE OKRESU PATRYSTYCZNEGO....	5
UNO SCHIZZO DELL'ETÀ PATRISTICA (<i>Riassunto</i>)	68

Jan Mazur *OSPPE*

CZY CZŁOWIEK Z NATURY SWEJ JEST RELIGIJNY?	69
IS A MAN BY NATURE RELIGIOUS? (<i>Summary</i>)	82

Karol Bilicz *OSPPE*

KAPŁAN JAKO SŁUGA EUCHARYSTII W ŚWIETLE NA- UCZANIA BENEDYKTA XVI/JOSEPHA RATZINGERA	83
THE PRIEST AS A SERVICE TO THE EUCHARIST BY TEACHING BENEDICT XVI/JOSEPH RATZINGER (<i>Abstract</i>)	114

Krzysztof Wendlik *OSPPE*

UBÓSTWO EWANGELICZNE A LUDZIE MŁODZI – PROPOZYCJA JEANA DANIÉLOU	115
POVERTÀ EVANGELICA E GIOVANI - UNA PROPOSTA DI JEAN DANIÉLOU (<i>Riassunto</i>)	124

RECENZJE I OMÓWIENIA..... 125

W poszukiwaniu miłości i prawdy 134

Wydawnictwo PLATAN
32-060 Liszki k. Krakowa – Kryspinów 256