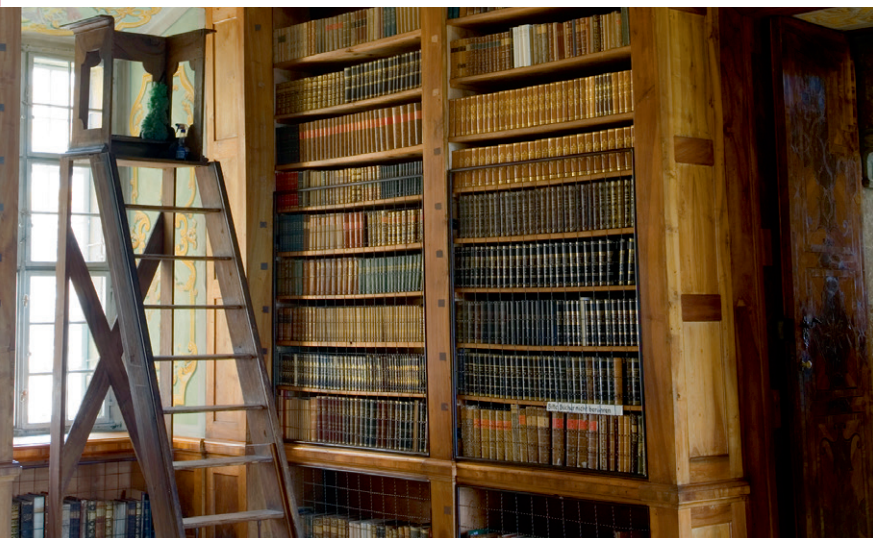




Polonia Sacra



Bernard Łukasz Sawicki osb, Chiara Tacchinardi Taming Eschatology: The Case of Silja Walter osb • **Rev. Maciej Raczyński-Rożek** The Angelology of Sergius Bulgakov • **Miroslava Čilová** Insurance in the Light of Biblical Teaching • **ks. Dariusz Lipiec** Zastosowanie marketingu relacji w duszpasterstwie • **Małgorzata Pagacz usjk** Ewangelia regułą życia osób konsekrowanych... • **ks. Giacomo Calore** Wyjaśnienie dogmatu chalcedońskiego w VI wieku... • **ks. Bartosz Trojanowski** Przyczyny i konsekwencje rozbieżności rozumienia przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej... • **Stanisław T. Zarzycki sac** Interioryzacja misterium paschalnego Chrystusa w celebracji Eucharystii • **ks. Wojciech Zyzak** Źródła duchowości służebnicy Bożej Dorothy Day • **ks. Arkadiusz Baron** Artykuł recenzyjny książki Krzysztofa Abucewicza pt. Ukrzyżowany „eros” Ignacego Antiocheńskiego...

volume
26
2022
1 issue

Polonia Sacra

26 (2022) nr 1

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

Polonia Sacra · Czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Czasopismo jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.cejsh-fcc2c184-oede-4010-966e-13c457bb6b85>), Central and Eastern European Online Library (CEEOL, <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=1617>), IC Journals Master List (<https://journals.indexcopernicus.com/search/details?id=27873>), ERIH PLUS (<https://dbn.sd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/periodi-cal/info?id=486839>), Polish Scientific and Professional Electronic Journals Arianta (<https://arianta.pl/#/czasopismo/12327>).

Zespół redakcyjny

redaktor naczelny – prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), zastępca redaktora naczelnego – prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMcap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), sekretarz redakcji – dr hab. Witold Ostafiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), członkowie redakcji: Prof. Emmanuel Agius (University of Malta), dr hab. Roman Bogacz (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. dr hab. Leonard Fic (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Andrzej Jastrzębski OM1 (St. Paul University in Ottawa), ks. dr hab. Jan Klinkowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr hab. Marcin Majewski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Dr. Ludwig Mödl (Ludwig-Maximilian-Universität München), dr hab. Przemysław Nowakowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Dr. Filip de Rycke (Sint-Janscentrum's-Hertogenbosch), Prof. ThDr. Marian Šuráb, PhD. (Univerzita Komenského v Bratislave), Prof. Dr. Janez Vodičar (Univerza v Ljubljani), dr Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Redaktorzy tematyczni

ks. dr hab. Roman Bogacz (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) – biblioteka, ks. prof. dr hab. Wojciech Żyzak (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – duchowość i teologia moralna, dr Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – ekumenizm, ks. dr hab. Przemysław Nowakowski (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) – liturgia, ks. prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – teologia pastoralna, prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMcap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – teologia systematyczna

Rada naukowa

Prof. Dr. Habil. Marco Benini (PhD, The Catholic University of America), Prof. Johannes Brantl (Theologische Fakultät Trier), ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser (Uniwersytet Opolski), Prof. DDr. Peter Claus Hartmann (Universität Mainz), prof. Branko Klun (Univerza v Ljubljani), Dr Joshua Madden, Ph.D. (S. T. L. Ave Maria University in Florida), Prof. Stephen Morgan (University of St. Joseph in Macau), prof. dr hab. Adelajda Sielepin CHR (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Dr. habil. Josef Spindelböck (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Pölten), ks. prof. dr hab. Jan Daniel Szczurek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. (Prešovská Univerzita v Prešove), doc. ThDr. Peter Tirpak, PhD. (Prešovská Univerzita v Prešove), Prof. Dr. Joachim Wiemeyer (Ruhr Universität Bochum)

Zespół recenzentów

ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Rev. Dr John Anthony Berry (University of Malta), dr hab. Wiesław Block OFMcap (prof. Pontificia Università Antonianum), ks. prof. dr hab. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski w Katowicach), ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (Uniwersytet Szczeciński), ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMcap (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Rev. Dr. John Dupuche (Australian Catholic University), ks. prof. dr hab. Stanisław Dyk (Katolicki Uni-

wersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Prof. DDR. Markus Enders (Universität Freiburg), ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Janusz Gręźlikowski (prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. dr hab. Lech Król (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), PD Dr. Michaela C. Hastetter (Universität Freiburg), ks. dr hab. Adam Kalbarczyk (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. dr hab. Andrzej Kiciński (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Jacenty Mastey (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), Prof. Dr. Philipp Müller (Universität Mainz), ks. prof. dr hab. Leon Nieścior (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Dr. Bernard Pottier (Institute of Theological Studies in Brussels, Belgium), prof. dr hab. Roland Prejs OFMCap (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Andrzej Pryba (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. dr hab. Stefan Radziszewski (Wyższa Szkoła Handlowa w Radomiu), dr hab. Agnieszka Sieradzka-Mruk (Uniwersytet Jagielloński), dr hab. Ryszard Skrzyński (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Piotr Stanisław (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Maciej Szczepaniak (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. prof. dr hab. Leszek Szewczyk (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Dr. Marc Timmermans (Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, Belgique), prof. dr hab. Paweł Warchoła OFMCov (Akademia Katolicka w Warszawie), ks. prof. dr hab. Norbert Widok (Uniwersytet Opolski), ks. dr hab. Zbigniew Zarembki (prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Redakcja językowa

dr Jadwiga Zięba (język polski), Elizabeth Mazur, Lisa Sydney Sadowski (język angielski), Maria Rosaria Goffredo (język włoski), Sandra Morawski, Theresia Leimer (język niemiecki), Irene Obradors Palau (język hiszpański), Viviane De Rycke-Verhoeven (język francuski)

Fotografia na okładce

Biblioteka w Opactwie Benedyktynów w Melku (fot. Jorge Royan, cc by SA 3.0)

Projekt layoutu i łamanie

Piotr Pielach

Copyright © 2022 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (cc by 4.0)

ISSN 1428-5673 (wersja drukowana)

ISSN 2391-6575 (wersja online, referencyjna)

Adres redakcji

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Teologiczny
31-002 Kraków · ul. Kanonicza 9

Wydawca

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · 31-002 Kraków · ul. Kanonicza 25

Informacje dla Autorów

„Polonia Sacra” to czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie założone w 1918 roku przez ks. dr. Jana Nepomucena Fijałkę, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, zostało wznowione w 1997 roku na ówczesnej Papieskiej Akademii Teologicznej. W czasopiśmie publikowane są artykuły, sprawozdania i recenzje z dziedziny teologii.

Redakcja przyjmuje jedynie niepublikowane dotąd teksty, zredagowane zgodnie z wymogami dla autorów Wydawnictwa Naukowego UPJPII. Tekst powinien mieć klarowny układ: wstęp określający cel i strukturę wywodu (ewentualnie także stan badań nad zagadnieniem), część merytoryczną i podsumowanie zawierające wnioski. Artykuły powinny mieć objętość 20–40 tys. znaków ze spacjami wraz przypisami, bibliografią, metadanymi i abstraktami oraz być zaopatrzone w:

1. Numer ORCID, e-mail i afiliację (miejsce zatrudnienia) pod nazwiskiem autora.
2. Notę biograficzną (do 40 wyrazów) w pierwszym przypisie przy nazwisku.
3. Tytuł, abstrakt w języku polskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
4. Tytuł, abstrakt w języku angielskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
5. Bibliografię ułożoną w porządku alfabetycznym na końcu artykułu.
6. Informacje o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów, jeśli takie wsparcie zostało udzielone.
7. Abstrakt artykułu powinien zawierać: (1) określenie problemu podjętego w artykule; (2) strukturę przeprowadzonej analizy; (3) metodę; (4) główny wynik albo wniosek analiz.
8. Średni czas oczekiwania na publikację artykułów, które uzyskały pozytywne recenzje (*double-blind review*) i zostały zaakceptowane przez redakcję, wynosi 180 dni.

Aby przeciwdziałać przypadkom *ghostwriting* i *guest authorship* redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji, szczególnie jeśli chodzi o autorstwo koncepcji, założeń, metod i poszczególnych fragmentów tekstu. Konieczne jest również informowanie redakcji o źródłach finansowania publikacji. Ponieważ *ghostwriting* i *guest authorship* stanowią przejawy nierzetelności naukowej, autorzy artykułów proszeni są o składanie w redakcji wraz z manuskrytem odpowiednich deklaracji dotyczących wkładu merytorycznego i finansowego podmiotów przyczyniających się do powstania publikacji. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.

Artykuły przesłane do publikacji podlegają ocenie dwóch niezależnych recenzentów spoza jednostki naukowej autora według procedury, w której autorzy i recenzenci nie znają swoich tożsamości (*double-blind review*). Kryterium recenzji, poza metodologiczną i merytoryczną poprawnością, jest oryginalność koncepcji i wkład w rozwój nauk teologicznych. Szczegółowe informacje na stronie: <https://czasopisma.upjzp2.edu.pl/poloniasacra>.

Zasady wydawnicze

1. Stosujemy przypisy dolne; numer przypisu (cyfry arabskie) w tekście umieszczamy przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część.
2. W opisach bibliograficznych stosujemy prostą wersję zapisu przecinkowego (przecinek po tytule winien być zapisany czcionką prostą, nie kursywą).
3. W przypadku dwóch lub więcej miejsc wydania rozdzielamy je półpauzą bez spacji.
4. Nie podajemy nazw wydawnictw.
5. Między numerami stron wpisujemy półpauzę – (a nie dywiz), bez spacji.
6. Wskazując stronę i następną, stosujemy zapis: s. 16n (lub wiersz 5n) oraz s. 16nn (lub wiersze 5nn).
 - A. F. Dziuba, *Dynamika wiary*, Częstochowa 1997, s. 70–109.
 - L. Uspieński, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 23.
 - J. Green, *Teologia*, w: *Teologia dziś*, red. J. Kowalski, Kraków 2001, s. 73n.
7. Tytuły czasopism podajemy czcionką prostą w cudzysłowie; poszczególne elementy opisu bibliograficznego czasopism zapisujemy w sposób następujący: numer rocznika (rok wydania) numer zeszytu w roku.
 - H. Sławiński, *Problematyka polityczna w kazaniu*, „Polonia Sacra” 31 (2012) nr 2, s. 17–39.

Spis treści

- 7 **Bernard Łukasz Sawicki OSB, Chiara Tacchinardi**
Taming Eschatology: The Case of Silja Walter OSB
- 37 **Rev. Maciej Raczyński-Rożek**
The Angelology of Sergius Bulgakov
- 59 **Miroslava Čilová**
Insurance in the Light of Biblical Teaching
- 81 **ks. Dariusz Lipiec**
Zastosowanie marketingu relacji w duszpasterstwie
- 99 **Małgorzata Pagacz USJK**
Ewangelia regułą życia osób konsekrowanych w nauczaniu Kościoła od Pawła VI do Franciszka
- 119 **ks. Giacomo Calore**
Wyjaśnienie dogmatu chalcedońskiego w VI wieku. Interpretacja osoby i natury przez teologów „neochalcedonizmu” według Aloisa Grillmeiera
- 139 **ks. Bartosz Trojanowski**
Przyczyny i konsekwencje rozbieżności rozumienia przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej w prawosławiu i katolicyzmie
- 165 **Stanisław T. Zarzycki SAC**
Interioryzacja misterium paschalnego Chrystusa w celebracji Eucharystii
- 187 **ks. Wojciech Zyzak**
Źródła duchowości służebnicy Bożej Dorothy Day


215 **ks. Arkadiusz Baron**

O „ukrzyżowanym erosie” Ignacego Antiocheńskiego w monografii naukowej Krzysztofa Abucewicza

Bernard Łukasz Sawicki OSB

The Pontifical Atheneum of St. Anselm in Roma

berosb@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-2500-6348>


Chiara Tacchinardi

Catholic University of the Sacred Heart

tacchinardi.chiara@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-9258-5584>

Taming Eschatology: The Case of Silja Walter OSB

 <https://doi.org/10.15633/ps.26101>

Bernard Łukasz Sawicki OSB – Benedictine monk of Tyniec Abbey (Cracow), associated professor at the Faculty of Theology of Pontifical Athenæum Sant’Anselmo in Rome, visiting professor at the Pontifical Faculty of Theology and Pontifical Institute of Spirituality Teresianum in Rome, studied in Warsaw, Cracow and Rome, MA, STh. D. author of books and articles on monasticism, theology and spirituality, especially in the context of art and culture.

Chiara Tacchinardi – Ph.D. in law, lecturer at the Catholic University in Milan, free researcher and translator.

Article history • Received: 25 Apr 2021 • Accepted: 15 Jul 2021 • Published: 31 Mar 2022
ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

Taming Eschatology: The Case of Silja Walter OSB

This paper examines the eschatological themes in the series of poems, *The Dance of Obedience or the Straw Carpet*, written by the Benedictine nun Silja Walter (1919–2011) — Sr. Hedwig OSB from the Swiss monastery of Fahr. This series of poems is particularly representative for the poet's work as it combines her monastic experience with her personal poetic reading of the Bible in the spirit of *lectio divina*. These two sources give the analyzed poetry a particular theological quality, originally combining spiritual and dogmatic elements. Having presented the biographical and monastic context of the set in question, the authors show the form, connections and dynamism of the eschatological themes present in the discussed poetry. In conclusion, referring generally to the entirety of Walter's work, they show the anthropological value of her approach to eschatology, which, in accordance with the title of the article, can be defined as bringing eschatological themes closer to everyday existential experience. This effect is possible thanks to the original use of poetic language.

Keywords: Eschatology, Silja Walter, poetry, monasticism, Parousia

Abstrakt

Oswajanie eschatologii: przypadek Silji Walter OSB

Artykuł analizuje wątki eschatologiczne w cyklu poezji Silji Walter (1919–2011) — Sr. Hedwig OSB benedyktyńskiej mniszki ze szwajcarskiego klasztoru Fahr, *Taniec postuszeństwa albo słomiana mata*. Cykl ten jest szczególnie reprezentatywny dla twórczości poetki, gdyż łączy jej doświadczenie monastyczne z osobistą, poetycką lekturą Biblii, w duchu *lectio divina*. Te dwa źródła nadają analizowanej poezji szczególną jakość teologiczną, oryginalnie łączącą elementy duchowości z dogmatycznymi. Przedstawivszy kontekst biograficzny i monastyczny omawianego cyklu, autorzy ukazują formę, powiązania i dynamizm wątków eschatologicznych obecnych w omawianym cyklu. Podsumowanie, odnosząc się ogólnie do całokształtu twórczości Walter ukazuje walor antropologiczny jej podejścia do eschatologii, który, zgodnie z tytułem artykułu, można określić jako przybliżenie tematów eschatologicznych do codziennego doświadczenia egzystencjalnego. Przybliżenie to jest możliwe dzięki oryginalnemu zastosowaniu języka poetyckiego.

Słowa kluczowe: eschatologia, Silja Walter, poezja, monastycyzm, paruzja

In the most recent decades poetry has become more and more an important theological inspiration—and not only as *locus theologicus* but also as a stylistic guide. The bibliography explaining and exploring this phenomenon is increasing rapidly. One can have the impression that writing a relevant theology in our more and more secularized times requires at least a little poetic sensibility. As one author writes: “Poetic theology [...] suggests that the Christian faith, and consonant human flourishing, are to be shaped in part by embracing the play of light and love that is to be found in the wisdom of the surrounding culture—what sparks affection in its objects, patterns, and tales.”¹ And, further: “Poetic theology seeks to do a religious reading of these deep-seated cultural longings. For these longings, insofar as they reflect the goodness of the created order and God’s loving presence there, constitute a partial vision of God—indeed, for many people they are the only grounds for hope they know.”² Another author put it in a more drastic way: “Poetry—the pleasurable aesthetic—makes religion live to the imagination. And if it lives to the imagination, the battle for belief is more than half over.”³

Independently of various justifications of importance of poetry for theological discourse, this text is an attempt to approach a very difficult, yet, in present days, a highly relevant theme, in a new and, let us hope, effective way. The above-mentioned difficulty of time signed by the COVID-19 pandemic consists also in the fact, that such context makes any relevant theological discourse almost impossible. That is why the idea of turning to poetry arose. In the poems of Silja Walter we intend to analyze are a courageous proposal how to face constructively the critical experiences of our life in the real Christian, i.e., a positive eschatological context.

Formally speaking, at the beginning the paper will briefly present the biographical background to the poetry and eschatology of Silja Walter OSB, and the reasons for devoting this paper to her. Secondly, a brief outline of eschatological themes in the Rule of Saint Benedict will be

1 W. A. Dyrness, *Poetic Theology. God and the Poetics of Everyday Life*, Grand Rapids 2010, mobi Pos. 3439.

2 W. A. Dyrness, *Poetic Theology*, Pos. 3445.

3 P. Avis, *God and Creative imagination. Metaphor, Symbol and Metaphor in Religion and Theology*, New York 1999, p. 72.

discussed, as an immediate introduction to the main part of the paper, i.e., the discussion of eschatological themes in the set of Walter's poems *The Dance of Obedience*. A hermeneutic for a reading of selected poems from this text will be proposed, with particular attention to the eschatology explicit or implicit in the text. The conclusion will examine how classical theological discourse may be enriched by poetic language and, on the basis of S. Walter's example, the implications this has for eschatology itself.

1. The biographical context

In this article, we propose the figure of a Benedictine nun from German-speaking Switzerland who lived in the monastery of Fahr, and died 10 years ago: an artist and poet from a very young age, who offers us an extraordinary form of eschatology through her poetic work.

Silja's eschatology, thanks to the constant and incessant dialogue that stems from her deep and intimate relationship with God from a very young age, is an eschatology that can be defined as "natural" because she automatically and naturally sees, interprets and understands all reality through an eschatological lens: from the smallest thing in daily life to the most intellectual, everything is transfigured through God's eyes and everything leads to an encounter with Him.

In a diary of 1937, at the age of 18, as her search for God did not tolerate any compromise, she wrote:

I have understood very clearly and deeply that there is no alternative—that is how it is. My path is alive and with limpid clarity in front of me is God. God does not want to stand aside and come later, to wait until I get back and get on the right path. I cannot, I am young of course, and as long as I am young with the beauty of my youth I want to live Love, as one who loves his beloved... My growth must be oriented towards God, without any evasions or difficult obstacles.⁴

We can speak of a "double eschatological level": an inner, intimate eschatology and a more universal eschatology involving a vision on more

⁴ A diary entry, January 1937.

general, intellectual or technical-liturgical issues. The inner eschatology is present in a transversal way in every work, particularly in the early poems and in *The Dance of Obedience*. As far as the universal eschatological vision is concerned, it involves the philosophical discourse on the creation of the world, Barlach and the biblical and liturgical poems.

In the philosophical discourse on the creation of the world, which she carries out in a poem-dialogue with Paracelsus, it is clear how everything is the work of and is imbued with God from the beginning, just as man, a small particle of His creation, is immersed in this Creation and is destined to rejoin and return to his Creator. Thus in the poem:

Earth and Sky Unite

Leave me.

My will

Dwell in the source

Of all things!

I leap

into the foam

of the pre-world

into the primordial cell

of the cosmos.

And in the silvery vaults

in this work

the Creator plunged

over the waters, sleepily

I awoke.

Tell it to mankind, woman,
do you not hear the morning star
singing in you?

The burning glow sings to you
the strength in your blood
that which is in your
blood.

I am your centre

In the universe, in you, in Him
I man
star of the North
core of an apple.

Whatever
whether down in the sand
is over the rainbow
is bound to me.⁵

But it is still in the cycles of liturgical poems and in those to Ernst Barlach that the tones with which Silja expresses eschatology become stronger, the expressions become fiery, a blazing fire that marks the spirit with the help of Divine Spirit, the words are ignited and animated; all this contributes to creating an eschatology that shakes the senses: It teases them, tickles them, brings them to life, moves them and through this dynamism the sense of God's plan for her life is revealed to her a personal plan but one with a universal echo.

The Path of Israel

I can see that not I
but who walks are the forests
Not me
but the world and everything
that escapes
and goes round.

I will not ask, I will not ask
but I will be lifted
torn, consumed.
I will be dragged
through the forests
carried in the wind
of the Word of God.

5 All the poems used in this papers are translated by the authors, after the original texts collected in S. Walter, *Gesamtausgabe*, Bd. 8: *Lyrik*, Freiburg 2003.

Agnus Dei

My lamb
is in the city of gold
in my heart
He is my Lord
and we will look at
each other
like lambs
immolated and
sacrificed
for humanity.

We already find this abandonment to the impetuous wind of God, which shakes her inside as it leads her in a gentle dance, in her youthful poems, expressions of a soul intent on searching for God, which, as it searches for Him, first perceives Him, then feels Him ever closer, then an intimate presence and safe haven: it feels Him and recognizes Him in nature, in water, in the sun, defined as *corpus hostiae*. Nature is a means, a multiform medium for the relationship with God, for recognising Him, for seeing Him in all things. She was deprived of nature during her hospitalization for lung problems, but even there God found a way of finding her and manifesting Himself, in a very strong and metaphysical way: in the flesh and suffering of a young patient who was about to die, in the physical limitations to which a hospital bed forced her. But even there the manifestation of God was for her a further way of trying to understand how she, suffering from illness, and God could coexist in her life. Here the message becomes universal and the reflection extends to the incarnation of God in a suffering body.

But it is twenty years after entering the monastery that she finds this answer, which she expresses in the small book *Der Tanz des Gehörsams oder die Strohmate* [The Dance of Obedience or the Straw Carpet]. It is an explanation of how the feminine way to arrive at God is more that "of the experience of God" and not that of cold theological knowledge. An experience lived and conducted in an industrious silence made up of work, reading and prayer. Poetically she describes her path in particular as the three-colored carpet that the Lord weaves every day under her feet:

a carpet made of prayer, work and reading, three elements that together shape the boundaries of the reality in which she lives. It is her place of experiencing God's action. From Fahr's enclosure she can become every day red, yellow and blue and expand her heart, see the Lord in action (among the sister sisters, the scent of the herbs in the monastery garden, the sounds) while all this purifies her to the point of bringing her to be a colored thread and tight in God's sure grasp.

The Carpet

Gomer lingers all
day on a carpet of striped
straw carpet.
He lingers on those strips
for half an hour.

Or he does it for a few hours
On a carpet striped with red, yellow and blue stripes.

Under that carpet flows eternal life.
But Gomer does not know this yet
does not fully understand its
meaning.

She is spending
the time of her day
as a nun in an insulting way.
it has to be said
like a sheep
grazing unawares
on a striped meadow
red yellow and blue.

Way of Healing

Whoever lives the monastic
monastic day
is heartened

when Gomer lives it in silence
and with the same ardour
is uplifted.
The monastic day
is a road with red, blue and yellow stripes
is a road of salvation
in the sand of the desert.

Becoming a Carpet

At night, in a dream, Gomer is enveloped
by the carpet
and is joined by all the colors
together.
Red yellow blue
But in the morning, when she wakes up
it becomes a carpet again
with stripes of the same colors
It will be like this forever
and forever.
This erases me.
I have become a straw carpet
with stripes.

Dancer on a Rope

What Gomer walks on
Is only
a thin ribbon
in three colours
just another rope.
When you walk on the rope
there is nothing closer
but a great emptiness
and the feeling of being able to
a fatal fall.
A nun is a dancer on a rope
a tightrope walker

Who can ever bear how
are scared.

We deliberately quoted these poems to give the taste of both Walter's poetic sensibility and its evident but also personally elaborated eschatological background. From this perspective, we can examine more thoroughly the set of poems where this motive of the carpet appeared and marked the poetess' eschatology.

2. The Benedictine context

The collection of poems entitled *Der Tanz des Gehörsams oder die Strohmatten*, we mentioned above, is the personal description of the monastic way of the author. The short poems composing it have the character of small but very deeply felt impressions of an existential and spiritual character. Here, the poetry is a very subtle and efficient vehicle of particular and moving weave between theology and life. What can surprise, is the very explicit, even increasing, presence of eschatological motives. They constitute one of the main threads in narration of this set of poems. Such artistic decision is very much in line with Benedictine tradition. One of the tools of good works is the recommendation: Day by day remind yourself that you are going to die (*The Rule of Saint Benedict*, 4, 37).⁶ On the last, twelfth degree of humility one reads that the monk: "Whether he sits, walks or stands, his head must be bowed and his eyes cast down. Judging himself always guilty on account of his sins, he should consider that he is already at the fearful judgment (RB 7, 63–64)." Moreover, the particular awareness of the Last Judgment is recommended to the abbot:

Let the abbot always remember that at the fearful judgment of God, not only his teaching but also his disciples' obedience will come under scrutiny. The abbot must, therefore, be aware that the shepherd will bear the blame wherever the father of the household finds that the sheep have yielded no profit. Still, if he

⁶ *The Holy Rule of St. Benedict with commentary by Philip Lawrence OSB*, Chapter 4. *The Tools for Good Works*, <https://christdesert.org/prayer/rule-of-st-benedict/chapter-4-the-tools-for-good-works> (20.04.2021).

has faithfully shepherded a restive and disobedient flock, always striving to cure their unhealthy ways, it will be otherwise: the shepherd will be acquitted at the Lord's judgment. [...] The abbot must know that anyone undertaking the charge of souls must be ready to account for them. Whatever the number of brothers he has in his care, let him realize that on judgment day he will surely have to submit a reckoning to the Lord for all their souls—and indeed for his own as well. In this way, while always fearful of the future examination of the shepherd about the sheep entrusted to him and careful about the state of others' accounts, he becomes concerned also about his own, and while helping others to amend by his warnings, he achieves the amendment of his own faults.⁷

The monastic tradition has always been strongly eschatologically oriented but what Silja Walter OSB proposes is a new reading, or rather a new experience, of eschatology as an integral part of everyday, intimate life. It seems that only a feminine sensibility, sublimed and filtered by poetical talent, is able to provide this particular approach to and interpretation of eschatology. Let us analyze briefly this eschatological discourse of the poetess, trying to show its originality. However, one cannot ignore the fact that this reading is to be made in the monastic context, i.e. of *lectio divina*, the reading accompanied by meditation and followed by prayer and, perhaps, contemplation. In fact, the whole set of poems (of which we take a part were the eschatological themes appear), is a poetic *lectio divina* on the Book of Hosea. Although the poems are written principally in the third person of singular, it is clear that the poetess identifies herself with the main protagonist, the prostitute Gomer, the unfaithful wife of the prophet. This fact could be regarded as an introduction to an impressive process of taming eschatology, which we intend to describe, as an indication of its provocative character. A nun as a prostitute, a prostitute as a wife of the prophet, unfaithfulness as a model of human relationship to God. In these paradoxes the original God's plan is juxtaposed with fragile human reality. But there is hope of reconciliation— as our everyday life can be finally reconciled with God's sublime design concerning our future.

⁷ The Holy Rule of St. Benedict with commentary by Philip Lawrence OSB, Chapter 2. Qualities of the Abbot, <https://christdesert.org/prayer/rule-of-st-benedict/chapter-2-qualities-of-the-abbot> (20.04.2021).

3. Towards a personal reception of eschatology

Eschatology appears for the first time, and quite surprisingly, in the opening part of this set of poems, entitled *Vocation (Berufung)*: The Last Day arrives discreetly, under the mysterious, if not ambiguous, pronoun “it” (es). As we will see, this pronoun, introduced here for the first time quite shyly, gradually, in other poems, will become more prominent and more meaningful:

Once then

One day it will certainly
break out
then everything will burst
then of course
nothing can remain
not even this courtyard
not even the flower house
nothing
everything will be gone
then.

This rapid and decisive entrance of the turbulent eschatological event immediately “spills” over the whole reality surrounding the nun-poetess saturating it with a new existential quality:

Night

The tower and the mill
all the herb of the garden
the quince tree
and the goose house
will all burst
and be gone
when it breaks out
I just have to be
patient
Sure.

The lilies smell
so strong in the cell
at night.

In this poem, for the first time the reader can witness an attempt to tame the eschatological reality. Even if all the very concrete and familiar elements of environment in which the poetess lives as nun are to disappear, she wants to go beyond them. She has to be patient. Just to persevere, as St. Benedict recommends at the end of the Prologue to the Rule: “faithfully observing his teaching in the monastery until death, we shall through patience share in the sufferings of Christ that we may deserve also to share in his kingdom. Amen” (Prologue 50). However, called to this patience, the poetess remains very human, very sensual: touched and delighted by the intense scent of lilies; the depth of night deepens the beauty of the moment.

Delicacy is not far from fragility. Both indicate the limited nature of all things. So, they are somehow related to eschatology. The passage from the contemplation of delicacy and the sense of final, absolute fragility of everything resulting in a total decay, is immediate and, thus, quite surprising:

Everything Decays

But everything decays
from hanging
everything goes pale
and decays
what remains
is fear.
You can't enter anywhere
anymore.
anywhere
get in.

The personal and sensual opening, seasoned with patience, is over. Fear prevails and closes everything. What happens, is an objective transfer from personal perception of difficult reality to a new reality which escapes

perception. It is a turning point. Increasingly surreal images replace the simple lyrical look at reality. The metaphors and their sequence become more intense and involving. The poetess (and the reader) is kidnapped and “swept up” their whirl. Actually, it is rather the eschatological situation taking control of us. Instead of its being tamed by us, it starts to tame us:

When the Chickens

When the chickens
cackle
behind the dawn
then also cracks
the plaster
over the world.
The thick blanket of things
crumbles away
and Gomer looks under
the shell.

Personalising eschatology

You just have to give way, to let things happen — even if everything falls apart. If you wait for a while, the changed, destroyed reality will offer you a new perspectives: completely different, by no less personal. Indeed, they may be possibly even more intimate than before.

Humility is needed to enter:

In the Cell

Gomer crouches down
In the evening
in the cell
she kneels down
to see inside
Gomer sees through
a crack
into creation
since it speaks to her.

Humility is expressed in these poems by the very simple and clear gestures of crouching down and kneeling. Also relationship to reality is a matter of becoming humble. It is no longer confronted head on, but espied out of the poetess' own enclosure. This enclosure offers a new possibility of approaching a collapsed and decayed world. It is a micro-perspective, but tangible, moving: before turbulent, eschatological events one can only behave like a child — to look and touch in silence, amazed and exploring. It is only possible thanks to humility and obedience:

Are the Opaque Colours

Have the opaque colours
on the world
gone and crumbled away
Gomer itself is
Leached away
and the whitewash trickles
everywhere
at the slightest poke
with the knuckle of the finger
all the terrains are
silted up
and a single
boat does not dock any more —

Humble obedience is a key to her exploration of how to tame eschatology. In a certain sense, eschatology is a fruit of humility and obedience in these poems. The full acceptance of monastic life is the collapse of the world hitherto. At the same time, one can approach the catastrophes which may have eschatological character better, if her life is fully dedicated to God. In fact, this is essence of Walter's message and, simultaneously, the condition of taming eschatology: it is possible if you first dedicate your life intimately a God, entrusting Him with everything. Leaving everything to God helps face the real danger, or even the fact of any eschatological catastrophe. It is a particular and radical form of ascetical kenosis:

For theirs is the Kingdom of Heaven

There is not much
left of Gomer,
still just
a black outline.
a nun is still something
of which not much
remains
but her poor heart
and her feet dancing
the god-dance of obedience.

This withdrawal and abandonment, however, guarantee that the catastrophe, which brings decay and collapse, is not the last word. The transformative passage continues. The poetess proposes another surprise: all of sudden she starts writing about dancing. Actually, dance had always been her big passion, and from the beginning it is very clearly presented in her writings.⁸ The dance she describes is not only surprising but also overwhelming and total:

The Dance of the World

All the nations dance
together with their seas
armies and rockets
and all their sweet white
and black babies
and caravels
And all the cities of the world
By the canal the lilies
the poppy field
the tulip tree
and all the world
besides on earth
still turns

⁸ Conf. S. Walter, *Das dreifarbene Meer*, Freiburg 2016, p. 14–19.

dragged pushed
torn even when it does not want to
enter with Gomer into God's coming.

This is a new dynamism, a new configuration of the universe which also foresees a place for the poetess. Having resigned everything to entrust herself to God, she can be involved in bigger eschatological rhythms. In this way, eschatological catastrophe and its destructive consequences also become a space not only for taming, but also of collaboration. Unexpectedly, the losses receive the positive meaning, becoming a tool, an opportunity for a positive participation of the poetess in the eschatological event:

The Crack

What comes what comes
that now always trickles
and runs in
through all the cracks
of creation.
An obedient nun
has become a crack of creation
a crack
in the whirring, singing All.

The final metaphor Walter uses here is both very strong and theologically saturated. It grasps the whole powerful message of her eschatological experience: she “has become a crack of creation”, “a crack in the whirring, singing All.” This is something more than just participation. It is a concrete and amazing interaction in which one can sense some poetical, but existentially valid, intuitions of some modern philosophers writing about the flesh, the face of the world or the vibrancy of matter.⁹ And through this interaction the eschatology can be personalized and

⁹ Such images are present in the philosophy of Maurice Merleau-Ponty. There have been developed, among others, by G. A. Mazis, *Merleau-Ponty and the Face of the World: Silence, Ethics, Imagination and Poetic Ontology*, Albany (New York) 2016. Similar approach is present in J. Bennet, *Vibrant Matter, a political ecology of things*, Duke 2010.

embodied. It is clear in the poem *The Valley of God*, where the motive of personal prayer (associated very delicately with the straw mat, where she used to kneel down to pray), and her personal spiritual experience of monastic (expressed by three colours red, yellow, blue—related to prayer, reading and work):

The Valley of God

And there it trickles in,
the divine approach
into the Whole.
But Gomer's mat is
already very washed right out
from it
there is no longer red there
yellow blue
is all
where Gomer now goes
and kneels
a honey-flowing,
sweetly splashing over
valley of God.

4. Towards transformation

The interaction with All is more and more engaging. It enters the most private spheres of her spiritual life, making them astonishingly flourishing and fruitful. What was hitherto destroyed and ruined, now is transformed into “a honey-flowing, sweetly splashing.” The plasticity of images remains very suggestive. The switch from a catastrophically empty and ruined landscape into the flourishing valley is very powerful. The losses are returned with excess.

However the external signs, although visible and so sensual, are not the essence of the eschatological event. They are the signs which announce and introduce something far more important and deep: the coming. As we know from the Bible, the arrival of the Lord is the very theme and object of eschatology. It is His return and the beginning of

His definitive and final presence, where everything will be explained and sorted out:

It Does Come

That's why
Ah that's why
the trees sing no more
and all things are
as if split in two
by the coming
that is coming.
That is why.
But Gomer says nothing.
Thinking—
What's the point?
It comes.

And here there is another surprise. In this set of poems the accumulation of surprises is an important means of expression. In such a way the poetess creates a tension that not only keeps the reader attracted to the text but also involves him in the matter discussed. The tension of this set of poems, which constantly increases, is one of the most powerful means of poetic expression used by the poetess. The flow of eschatological experience, beginning from the moment of collapse, defeat and withdrawal, dashes forward, and crosses over to the other side, which is unexpectedly integrated and fruitful. So it enriches personal spirituality to spill over to the rest of everyday life and to individuals everywhere. The positive power of what seems to be originally catastrophic events is amazing. With the positive involvement of the poetess, it comforts and brightens even the most dreadful moment of day—like the heavy moment after lunch:

When Nothing is but Two O'clock

Gomer can pretend for a long time
as if nothing else were happening.
She sings chansons

to the guitar
and pours confetti
into Sister Radebert's shoes
What comes
comes.
If there is no more
than two o'clock in the
afternoon
and Sister Margaret
is only picking
the Lemon Balm
But it comes and breaks in
over everything.

Even if the poetess is very discreet and concise in her expression, in some of her verses the reader can sense that there is something mystical, shining through and penetrating every single tissue of reality. Interestingly, this internal and bright positivity has such a power that the three colours, hitherto referring to the monastic life of the poetess, are no more necessary. They are replaced by the monochromatic denominator black-and-white. One could interpret it as a final of internal light over an external, even very attractive, colourful reality:

The all-black-and-white
More may not be said
of this wonderful
almighty
all-pervading Coming,
penetrating Gomer and all,
no more.
It is the All
that comes
and it covers Gomer over
and it covers
over all.

Thanks to this mystical penetration, and to its mysterious power, everything regains its sense. It seems that nothing changed. There is no more trace after the catastrophe. Everything remains saturated by the essential dimension of eschatological event: the Coming. The effect is reinforced by the reference to the first poems in which she was describing the usual, coarse everydayness of monastic life. After the eschatological event, everything is internally transformed, albeit in subtle, merely visible ways:

Therefore

Therefore the ships sing
no more
and the world just stands
there still like that
what you only look at
just stands
still like that
the Amarillas
before the gate bars
also speak no more
everything already belongs to the coming
that comes
no longer to itself.

As mentioned above, this transformation is of an internal character. It is completely elaborated by the spiritual interaction between the poetesses and the Power which makes eschatology so close and liberating. The internal, powerful light makes interaction with the world more and more positive. The poetess is no more only a witness. Shyly, a possibility of passage appears. From under the ruins a new black-and-white reality emerges:

Black and White

Gomer stands in the door crack
now
between the world

and the silent
flood of God.
Between the night
and the day
everything is black and white
chequered now
what is only looked at.

In the Crack of the Door

Black and already rather slightly
threadbare
is all
on the side of the night
and white
in the growing radiance
Gomer can't help it
that she stands
in the door crack
and either way
sees.

The evolving, eschatological transformations we are following in the poems come in ever wider circles. Now the poetess' witness also becomes the object of transformation. She inaugurates the new mission. She agrees to help the light and to break the darkness. At the end, positivity is to prevail:

I Said Yes

But I said yes it will
break open
and flow
penetrate and bring
bliss
deep into the world
and still further
sweet, new, and embrace

who is unsuspecting.

This mission is concrete. It intensifies the poetess' return to normal, everyday life. Remaining in the enclosure and crossing the eschatological threshold between darkness and light, she comes closer to everybody. Empathy and compassion are the names of her new interaction with the world:

When he Comes from the Market

When he comes straight from the market
maybe with fillet of fish
and melons
it hits him
hugs him on the bridge
and says:
You are mine.

Love

In fact, as the successive poem makes clear, it is the matter of love. At this point, the whole transformation and all the processes leading to and related to it arrive at their full meaning. It is another turn which could seem surprising but, as a matter of fact, seeing theology as a single, integral whole (and the monastic theology has always been like this), such approach seems natural. In her eschatological experience Walter sees the final coming of the Lord as an integrating and liberating flow of love:

I Love

That's how it goes then
That's how it goes then
with people the world over
that's how it goes
now with all,
with the whole
from the depth of my heart

I said yes
when it breaks open
and all people
are now mine.

In this love, another impressive and eschatological interweaving takes place: intimacy and openness interact and stimulate one another. Is it not another aspect of the taming of eschatology? What has decayed and collapsed has opened new spaces and new relationships. This opening is not a definitive, singular act, but a process. It is another integration: the arrival of the Lord becomes the intimate experience of the poetess. Her heart has decided to embrace the external eschatological catastrophe and, as a result, has become a part of its transformation in which, finally, transcendence and immanence interlace:

Arrival

Wherever Gomer now
goes
she has the arrival
within her
in her
has arrived
my God
No longer has Gomer really
Anywhere to go.
Anymore.

Going out of one's hiding, attracted by love, expands intimacy, without however destroying it. It is a paradox of being inside's being out and of being home's being in movement: it is a sort of mystical experience, described in a discreet and sober way. In this moment, the poetess finds again the three colours of her monastic life in its previous normality, but now they receive a new dimension, being immersed in the integrated eschatological movement. Its drive remains and animates every single detail of everyday life — as, for instance, the work of spinning:

Man People and Creation

But it takes me out
it takes me
out
of whatever I am
that is what it draws out
the while I coil
and I am Man
People and
Creation
That's how it brings me home.
Three-coloured sea
sea of three colours
but diligently I turn
my little wheel thereto.

The world hitherto is definitively destroyed and, in consequence, renewed. But, faithful to a Benedictine approach to eschatology, expressed above all in the importance of vigilance and a readiness for death.¹⁰ The overall work of taming is split into many small moments, gestures and acts. It fills the whole day, becoming a state of a constant prayer, replacing the usual forms of it practised until now:

Destroyed

Gomer sees it
tears it all
into itself
turns and turns
on her hands
on her habit and scapular
in the morning
where one must meditate
behind the grille.
There Gomer forgets

¹⁰ Conf. *The Rule of Saint Benedict*, 4, 47.

to meditate.

This—again, discreetly—indicated a state of mind and soul which could be regarded as a new form of *hesychia*, the classical ideal of monastic ceaseless prayer, which monks originally took from the ancient Greek philosophical tradition.¹¹ The integration of eschatological reality, as the further consequence of its taming, is nothing more than the total orientation of one's existence towards God. It is something more than just conversion. The motive of love here finds its final perspective, so well-known from mystical writers as nuptial love. Here below, however, thanks to the poetical intuition of Walter, the idea of a spiritual wedding regains its freshness and dynamism:

God's Wedding

The burning wheel
In fact tears at Gomer
Now and now
And always now
along with the world
and the heaven
now
and the whole day ever
on
Into God's wedding.

Yes, finally and definitively love fulfils everything. It has a naturally eschatological character. However, it is not remote or future. It inevitably penetrates and saturates the whole present reality. It embraces the past as well, integrating it with the presence thanks to the sacramental wonder of the Eucharist. Final integration takes place in the last poem we would like to quote: exactly as it was foreseen and described on the

¹¹ There is an immense bibliography on this theme. The relationship between Greek philosophy and monastic understanding of *hesychia* is presented, for example, in L. Rossi, *I filosofi greci padre dell'escasmo*, Torino 2000, p. 303–337. The dynamic and positive character of mental prayer is discussed in K. Corrigan, *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Oxfordshire 2019, p. 172, 183.

Book of Revelation: indeed the earth and heaven meet and integrate in their final transformation:

The Day is Gone

— there no man goes
so easily
only back down again
into the garden
where he has eaten
the sun
He won't go there
again just like that
into his day
his day has also gone away
along with the angels away
and everything
with all the gardens of the earth
and mint beds
away and torn into it
along with heaven
and all time.

One can sense here some resonances of the Book of Revelation (Rev 21:1). But what reality is the reader witnessing at the end of this set of poems? It does not seem that the world is over. The poetess remains a nun in her enclosure. However, something essential happened: a definite taming of eschatology. It is introduced for always into everyday life. Or, better, from now on, the everyday life is totally immersed in its relentless dynamism of love.

It is not possible to resume this personal experience of eschatology described by Silja Walter OSB in the poems we just analyzed. Its message should be read in a wider context of her other works. However, it is true that eschatology is a sort of axis in this message. Ulrike Wolitz, in her dissertation dedicated to theological baselines in Silja Walter's works notes the importance of these eschatological motives for understanding the integral vision of this poetess. She shows how much this theme is

reflected in her other works particularly *Der Fisch und Bar Abbas*, *Die Schleuse oder Abteien aus Glas*, *Ruf und Regel* or *Das Fenster in der Zelle*.

Conclusion

From the poems which have been analyzed above, three motifs in Walter's eschatology seem to prevail: the final catastrophe of the world, *Parousia* and final transforming salvation in Christ. They all create a continuum, being positively integrated thanks to their personal reception. This reception is a part of a deep spiritual experience, surely intensified by the poetic sensibility. The originality of Walter's eschatology lies in this strong weave between eschatology and spirituality and it was catalyzed both by monastic and poetic experience of the poetess. In this way the classical, somehow abstract eschatological concepts can gain a new, fresh meaning. She makes eschatology closer to people having an intense spiritual life, so that they can feel more at ease with it.

According to Wolitz, proposing the vision of "the new man" (*Der Neue Mensch*), Silja Walter mentions catastrophe explicitly next to creation.¹² This is a motif which increases successively through the poems which we have analyzed. Another motif, of return, appears immediately afterwards. It is not just "a return." It brings the solution (*Auslösung*) and in our poems it shimmers with multiple theological nuances. As a result, it is Christ's comeback to the Father (*christologisches Zurück zum Vater*)¹³ which leads to final union with God, where the monastery and the world, present, past and future are fully reconciled and integrated.¹⁴ It is exactly the new and original perspective for the poetess and her readers:

Instead of locking herself down in concepts and methodological constrictions, she will be driven by the poetry of prophetic power, to become more deeply aware of her "coherence" and sing her grille down in order to find "behind a thousand

¹² U. Wolitz, *Der Neue Mensch. Theologische Grundlinien im Werk Silja Walters*, Freiburg 1998, p. 207–208 (*Praktische Theologie im Dialog*, 17).

¹³ U. Wolitz, *Der Neue Mensch*, p. 208–210.

¹⁴ U. Wolitz, *Der Neue Mensch*, p. 210–215.

bars” the reality for which she, too, is ceaselessly searching, even though she lives believing in it.¹⁵

The last sentence of the diary that Silja Walter wrote in 2010, before dying, is “it is difficult for you and me to dance now:” dance, that mystical movement that now has the last word, has closed the circle of her life and with a leap forward has handed her over directly to God. The dance that with its movements and dizziness transformed her reflections into poetry. Has Silja really tamed eschatology? The answer to this question remains open, but the dance overflowing with light and lit by the fire of the Spirit made her a tireless seeker of God, who showed us without delay the way of her heart and her goal: to unite eternally in the dance of the One who is Love. “The overflowing dance floods with light every surface It descends from the boat on bridges and planks, And the dance becomes vertigo and the vertigo poetry — And the red sandals sink.”¹⁶

References

- Avis P., *God and Creative imagination. Metaphor, Symbol and Metaphor in Religion and Theology*, New York 1999.
- Bennet J., *Vibrant Matter, a political ecology of things*, Duke 2010.
- Corrigan K., *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Oxfordshire 2019.
- Dyrness W. A., *Poetic Theology. God and the Poetics of Everyday Life*, Grand Rapids 2010.
- Mazis G. A., *Merleau-Ponty and the Face of the World: Silence, Ethics, Imagination and Poetic Ontology*, Albany (New York) 2016.
- Rossi L., *I filosofi greci padre dell'esicasmò*, Torino 2000.
- The Holy Rule of St. Benedict with commentary by Philip Lawrence OSB, <https://christdesert.org/prayer/rule-of-st-benedict> (20.04.2021).

¹⁵ „Sich in Begriffen und methodischen Engführungen einzusperrern wird sie von der Dichtung prophetischer Kraft umhergetrieben, sich ihres »Zusammenhanges« tiefer bewußt werden und ihre Gitter niedersingen, um »hinter tausend Stäben« die Wirklichkeit zu finden, nach der auch sie, wiewohl sie darin glaubend lebt, unablässig sucht“ (U. Wolitz, *Der Neue Mensch*, p. 208–210).

¹⁶ S. Walter, *Gesamtausgabe*, Bd. 1: *Frühe Gedichte, Texte, Erzählungen und Spiele*, Freiburg 1999, p. 25.

Bernard Łukasz Sawicki OSB, Chiara Tacchinardi

Walter S., *Das dreifarbene Meer*, Freiburg 2016.

Walter S., *Gesamtausgabe, 1: Frühe Gedichte, Texte, Erzählungen und Spiele*, Freiburg 1999.


Walter S., *Gesamtausgabe, 8: Lyrik*, Freiburg 2003.

Wolitz U., *Der neue Mensch. Theologische Grundlinien im Werk Silja Walters*, Freiburg 1998 (Praktische Theologie im Dialog, 17).


Rev. Maciej Raczyński-Rożek

Akademia Katolicka w Warszawie

mraczynskirozek@akademiakatolicka.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-4843-4743>

The Angelology of Sergius Bulgakov

 <https://doi.org/10.15633/ps.26102>

Rev. Maciej Raczyński-Rożek — lecturer and assistant professor of dogmatic theology at the Catholic Academy in Warsaw and director of the PhD department. Priest of the Archdiocese of Warsaw.

Article history • Received: 28 Aug 2021 • Accepted: 25 Feb 2021 • Published: 31 Mar 2022
ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

The Angelology of Sergius Bulgakov

Contemporary angelology is primarily an apologetic response to the negation of the existence of the angelic reality by liberal Protestantism. Bulgakov's teaching about angels, on the other hand, arose as an indispensable part of the theological system. The orthodox author defines angels as created ideas of reality. As with Plato, every thing has its own idea, so with Bulgakov it has its own angel. The angels are therefore closely related to the earthly world and are its guardians, leading the world to the realization of the meaning given to it. Angels are also closely related to God because it is their nature to be filled with divine life. Thus, they constitute "Jacob's ladder" — the reality that connects the world with God.

Keywords: angels, angelology, sophiology, Bulgakov

Abstrakt

Angelologia Sergiusza Bułgakowa

Angelologia współczesna jest przede wszystkim odpowiedzią apologetyczną na negację rzeczywistości anielskiej przez liberalny protestantyzm. Nauka o aniołach Bułgakowa powstała natomiast jako niezbędna część systemu teologicznego. Prawosławny autor definiuje aniołów jako stworzone idee rzeczywistości. Podobnie jak u Platona każda rzecz posiada swoją ideę, tak u Bułgakowa ma swojego anioła. Aniołowie są więc ściśle powiązani ze światem ziemskim i są jego opiekunami, prowadząc go do realizacji nadanego mu sensu. Aniołowie są także ściśle związani z Bogiem, ich naturą bowiem jest być wypełnionym boskim życiem. W ten sposób stanowią „drabinę Jakubową” (Rdz 28, 12–13) — rzeczywistość łączącą świat z Bogiem.

Słowa kluczowe: aniołowie, angelologia, sofologia, Bułgakow

Contemporary angelology is primarily an apologetic response to the negation of the existence (“demythologization”) of angelic reality by liberal Protestantism.¹ On the other hand, the teaching about angels of the modern Orthodox theologian, Sergius Bulgakov, arose as an indispensable part of the theological system. This makes it original. For this reason, it seems interesting and useful to present it in the form of an article. The publication will present basic information about angels, gathered from the key works of Bulgakov. Detailed topics, e.g. the theme of John the Baptist as a man–angel, will not be taken into account.²

With such assumptions, the most logical presentation of the subject seems to be as follows: first, a brief introduction to the sophiological structure of the reality of God and the world, and then the place of angels in this system. The next step is to describe the relationship of angels to God and to specific persons of the Holy Trinity. Then the relationship of angels to people will be discussed, especially in its particular aspect, which is the service of the guardian angel. Having a general picture of the angelic world and its relation to the earthly world, it will be possible to show the details of the angels’ life. At the very end, the situation of Satan and the demons will be briefly explained.

1. Divine Sophia and Creaturely Sophia

One should start therefore with a short introduction to the concept of God’s Wisdom (sophiology) by Sergius Bulgakov, which is necessary to

-
- ¹ In scholastic theology, the treatise on angels was part of the treatise on God the Creator. This is the case, for example, in the *Summa theologiae* of Thomas Aquinas (Thomas Aquinas, *Summa theologiae*. Prima, q. 50–64, 106–114). Contemporary angelologies, on the other hand, are closely related to anthropology and are apologetic and polemical towards liberal Protestantism (cf. R. S. Slesinski, *The Theology of Sergius Bulgakov*, St Vladimir’s Seminary Press, Yonkers 2017, p. 63). Examples of such studies are: M. Flick, Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1970, p. 509–731; J. Daniélou, *The Angels and Their Mission. According to the Fathers of the church*, transl. D. Heimann, MD: Christian Classics Inc., Westminster 1982; K. Rahner, *Angels*, in: *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi*, Seabury Press, New York 1975, p. 4–13.
 - ² This thread is discussed in the book: S. Bulgakov, *The Friend of the Bridegroom*, transl. B. Jakim, Ed. William Eerdmans Publishing Company, Michigan/Cambridge UK 2003, p. 156–170.

understand his teaching about angels. Let the starting point be the Trinity dogma of the Council of Constantinople (381), which described the reality of the Triune God as *mia ousia, treis hypostaseis* (one substance, three persons). While the concept of “person” is an existential term, “substance” is a strictly philosophical one. On the one hand, it allows to describe precisely the unity of God, but on the other hand, it does not fully develop the symbolism of the common life of three divine persons. The Bible does not use that term. In the Scriptures an analogous content is expressed by the concept of God’s Wisdom (Sofia). In Bulgakov’s sophiology, there are therefore three persons in God and one Sofia (God’s life).³

Bulgakov compares God’s relationship to Sofia to the relationship between the spirit and the body in man. The human spirit cannot exist without the body. Likewise, the body cannot exist without spirit, because the body is more than just a collection of bones and tissues. The body is an expression of the spirit, its individuality and its life. The Wisdom of God can be understood analogously, that is, as the “body” of God, the glory or life of God. It is not, of course, a body of matter, but a reality in which God expresses his life in the Holy Trinity.⁴ The Absolute reveals Himself to people as a three-person God, and He does so in His Sofia-Glory.⁵

Sofia is also the prototype of creation because there is nothing in the created world that is not in the divine world. The being of this world is only a reflection of God’s being. So God’s Wisdom existed before the creation of the world as a project of it (Prov 8:22–23).⁶ Bulgakov describes this eternal wisdom as divine Sofia. In it, as a revelation of the Logos, there are ideas of everything that is in the world. It is an all-inclusive unity. God entrusts this fullness to creation. The fullness of ideal forms is reflected in creation. So all species and kinds are not something new that would not be in God’s Wisdom. In this way was born the created Sofia, which is a reflection of the divine Sofia and the beginning of the world.⁷

3 Cf. S. Bulgakov, *Sophia. The Wisdom of God—an Outline of Sophiology*, transl. F. Clarke, X. Braikevitc, Lindisfarne 1993, p. 25–26.

4 Cf. S. Bulgakov, *Sophia. The Wisdom of God*, p. 56–58.

5 Cf. S. Bulgakov, *Sophia. The Wisdom of God*, p. 61.

6 Cf. S. Bulgakov, *Sophia. The Wisdom of God*, p. 65–66.

7 Cf. S. Bulgakov, *Sophia. The Wisdom of God*, p. 69–70.

The world thus has in some sense a divine character, based on identity between divine Sofia in God and in creation (created Sofia). Wisdom in creation is ontologically identical to its prototype, Wisdom in God. This concept, however, differs from pantheism because the world is not God, and God's power is revealed in it through Sofia (God's life). In other words, although the world in God has its foundation and existence, it has received from God a principle that allows it to exist on its own — created Sofia. The created world is nothing but created Sofia in the process of becoming, she is the principle of relative being. God creates in himself “nothingness,” that is, a space for a being other than Himself. This “nothingness” is not emptiness, however, but has a certain potential. That is why the Scriptures say that God created the world *ex nihilo*.⁸ In combination with this nothingness, Sofia passes into the dynamics of becoming, she becomes a created Sofia, and the world gains its separateness. Although the positive principle on which the world is based belongs to

8 Bulgakov notes that there are three types of negation in Greek: a *privativum*, *ou* and *me*. A *privativum* means the indeterminacy of what is abolished through negation, the lack of definition. *Me* negation is a state of potentiality, of invisibility [of secretiveness], which should be described as not yet, or not anymore. *Ou*, on the other hand, has specific content and indicates the lack of a given, specific feature: not this, not this one. Therefore, logically, *ou* takes an intermediate place between a *privativum* and *me*. It approaches the first, *a*, in the firmness of its negation, but differs from it in the limited scope of the negation. It differs from *me* in the firmness of negation, in comparison with which *me* means only something indefinite, but it comes close to it in its positivity (though negative): *ou* is always interdependent with the proposition, like shadow with light.

On the basis of these Greek negations, Bulgakov distinguishes between three kinds of nothingness. The first, related to a *privativum*, concerns the apophaticity of the God-Absolute. The other two, *ou* and *me*, refer to creation: the first corresponds to the complete negation of being — nothingness, the second only to its secretiveness and indeterminacy — something. To *me* belongs all wealth and all fullness of being, though potential and undisclosed being. *Me on* is pregnancy, *ouk on* is sterility. In order for something to arise from non-existence, *ouk on* must become *me on*, overcome his emptiness, free itself from its sterility. This transformation of *ouk on* into *me on* consists in the creation of the general matter. Then, the whole world arises from it. That is why the Church teaches that God created the world “out of nothing” (cf. S. Bulgakov, *Unfading Light. Contemplations and Speculations*, transl. T. A. Smith, Ed. William Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge UK 2012, p. 188–189, 460).

God's being, the world as such retains its existence and identity different from God's.⁹

There is no such metaphysical necessity that God has to create the world in order to develop or fulfill Himself. God creates the world in excess of His free love. God's self-sufficiency is fully realized in the consubstantiality of his Deity and in a three-person life. In this sense, God does not need the world. However, God's love that creates the world is not accidental, so that the world may or may not have been created. The motive for creation is a free "necessity," which is an excess of God's love, which, wishing to express itself beyond the limits of its own being, must find another being. This being is a created world, the center of which is man.

2. Angels in the relationship between God and the world

Where are the angels in such a structure of the relationship between God and the world? Bulgakov gives the answer by pointing to Genesis 1:1: "In the beginning God created heaven and earth." It is about all created reality, and therefore also about angels. Bulgakov links the latter with the word "heaven." Thus there are created: a world of incorporeal spirits (rational heaven), and earth as the foundation of a world centered on man. Both worlds are positively related to each other, which is expressed by the conjunction "and."¹⁰

"In the beginning, God created heaven and earth" (Genesis 1:1). This "beginning," according to Bulgakov, should be understood in a sophiological, not chronological way. *En arche* means the principle of creation, which is God's Wisdom (Sofia). Sofia has always been in God. The principle of creation is not a different principle, but the same principle directed towards the world, it is created Wisdom. It includes the entire

⁹ Cf. S. Bulgakov, *Sophia. The Wisdom of God*, p. 72.

¹⁰ Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder. On Angels*, transl. Thomas Allan Smith, Ed. William Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan 2010, p. 22. Another fragment of the Holy Scriptures confirming, according to Bulgakov, a very close relationship between the world of angels and people are the mysterious words of the Apocalypse: "And he measured its wall one hundred forty-four cubits by human measurement, which is also the angel's measurement" (21, 17) (cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder. On Angels*, p. 36, 141, 161). According to Slesinski, they are for an Orthodox theologian the key to his angelology (cf. R. S. Slesinski, *The Theology of Sergius Bulgakov*, p. 59).

angelic and human world.¹¹ In Sofia, the only principle of reality, the first patterns (*paradeigmata*) of all creatures are engraved. These ideas of the world are realized in the created world in two ways: in heaven — spiritually, without a body, and on earth — bodily. Divine Wisdom is the basis of both worlds, each of which has its own specificity.¹²

So “heaven and earth” are two ways of being a creature: ideal and real. The condition of the initial and universal potency is the earth, created by God before the concrete acts (“days”) of creation: it is the potency of the world’s being, which nevertheless contains all the elements of the world. The holy angels, on the other hand, are the hypostatic plan of creation: they are its ideas.¹³ It is extremely important that the world of angels is given to us as complete and finished in the instant creation of this world. The creation of this world does not go beyond this act, so we can conclude that the number of angels is finite, defined and limited.¹⁴

The angelic world is the “heavenly mirror” of the earthly world, that is, all the ideas of the latter are present in the angelic world and are realized in its presence. In this way, the angelic world is the intermediary between God and the world, that is, Jacob’s ladder (cf. Gen 28:12–13), on which the angels descend to earth and ascend to heaven. It is the equivalent of the Platonic world of ideas. This, however, was identified by the philosopher with God, while in Bulgakov world of ideas is the angelic world in relation to being.¹⁵

The angelic world was created for the earthly world to serve, and to protect the latter. Angels are the guardians of the forces of nature, plants and animals. The elemental life of the world, in its blind instinct, is protected and guided by the hypostatic awareness of angels, who can be seen as the helmsmen of creation.¹⁶ In relation to man, they play the role of guardian angels of individual people, but also of nations, empires,

¹¹ Cf. S. Bulgakov, *Jacob’s Ladder*, p. 29–30.

¹² Cf. S. Bulgakov, *Jacob’s Ladder*, p. 31.

¹³ Cf. S. Bulgakov, *The Lamb of God*, transl. B. Jakim, Ed. William Eerdmans Publishing Company, Michigan/Cambridge UK 2008, p. 127.

¹⁴ Cf. S. Bulgakov, *The Bride of the Lamb*, transl. B. Jakim, Ed. William Eerdmans Publishing Company, Michigan/Cambridge UK 2002, p. 105.

¹⁵ Cf. S. Bulgakov, *Jacob’s Ladder*, p. 34.

¹⁶ Cf. S. Bulgakov, *The Bride of the Lamb*, p. 197–198.

churches, and human families (this is shown above all by the Apocalypse). The entire world, therefore, is an object of angelic service.¹⁷

The angels have their indispensable part in history of the world. The Apocalypse of St. John shows them as executors of God's will for the world (not only for people). Bulgakov will even say that this is not a human story, but an angelic-human story. The angels retain this special role in the ending of the story as well. Here the Apocalypse should be juxtaposed with the eschatology of the Gospels. It is the angels represented as reapers who separate the grains from the chaff on the Day of Judgment (cf. Mt 13:39, 41).¹⁸ A similar picture is found in the parable of the net (cf. Mt 13:49–50). Elsewhere it speaks of the Son of Man who will come in the glory of the Father with His angels and render to each one according to his deeds (cf. Mt 16:27; Mk 8:38). In the Epistles of Paul: “The Lord Jesus will come down from heaven in flames of fire, with angels, heralds of his power” (2 Thess 1:7), “with the voice of an archangel” (1 Thess 4:16). Then the gate that separates the angelic and human worlds will fall. Heavenly Jerusalem is the world of angels and people. It is shown in Revelation 21:17: “And he measured its wall one hundred forty-four cubits by human measurement, which is also the angel's measurement.” This unity between the angelic and human worlds will become fully manifest at the end of the story.¹⁹

Within their world, angels are divided into choirs. This teaching is outlined in the epistles of Paul (Rom 8:38; Eph 1:21, 3:10; Col 4: 9). The Church, however, takes it mainly from the works of Pseudo-Dionysius the Areopagite *On Heavenly Hierarchies*. In this work, nine angel choirs are distinguished: cherubim, seraphim, Thrones, Lords, Powers, Authorities, Principalities, Archangels, Angels. However, this does not mean different degrees of holiness, as each choir has its own type of spiritual perfection. Hierarchical differentiation is thus based on the individual ontological differences between these incorporeal beings.²⁰

¹⁷ Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 23–24.

¹⁸ Cf. S. Bulgakov, *The Bride of the Lamb*, p. 460.

¹⁹ Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 58–59.

²⁰ Cf. S. Bulgakov, *Unfading Light*, p. 312.

3. Angels in relation to the Holy Trinity

Angels, although called to serve the world and inseparably connected with it, are directed not only to the world, but also to God. A question arises, closely related to the question of the division into choirs: does this division reflect the three-personality in God? Do all angelic states have the seal of the entire Trinity, or does the action of specific divine hypostases have a greater impact on specific angelic states?

The angels are made in the image of God, which necessarily includes the three-personality of God. There is no unambiguous answer in the teaching of the Church as to whether this image is reflected in its entirety, or whether individual hierarchies express rather one of the divine hypostases. Bulgakov is inclined to the latter possibility. The numerical system itself, in his opinion, suggests such a solution: $9 = 3 \times 3$. It is therefore necessary to distinguish the threefold creation of the angelic council as serving individual divine hypostases. Sofia is not just a revelation of the Second Hypostasis, but of all three. Likewise, the angelic world is not only defined by the hypostasis of the Word. In this case, one divine hypostasis in particular is reflected in the individual angelic hypostases or hierarchies.²¹

What is this relation to a specific hypostasis? This is illustrated by the scene of Abraham's meeting with the three angels (Genesis 18). The image of three angels at the table on the icon by Andrew Rublev, whom the East recognizes as a saint, has become an icon of the Holy Trinity in the Orthodox Church. The icon of the archangels Michael and Gabriel, holding a medallion with the image of the Savior, and between them, slightly above, a third, nameless angel placed, can be interpreted similarly. This last angel could correspond to the First Hypostasis, while the other two to the remaining persons. The angelic council is thus directed to the world in the archangels Michael and Gabriel, while the third primeval angel remains unknown.²²

One can therefore assume the existence of angels which refer to the Father's Hypostasis and are immersed in the Divine as Mystery and Si-

²¹ Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 79–80.

²² Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 80–81.

lence.²³ These angels are not called to serve the world, but are the foundation of the entire angelic world and are intermediaries in revealing God's secrets to other angels. They are supercelestial, supernal, but in the same time created for the world because they are the eve of creation. They are an apophatic element of the angelic world. They are darkness in which light will appear, analogous to the earth, which already contains the seeds of everything that will arise in six days.²⁴

In the second group, there are angels reflecting the hypostasis of the Word (Logos). They constitute the created image of the world, its ideal and logical basis. It is the meaning of the earthly world outlined before its final creation. There is nothing in the world that is not in the world of ideas represented by the angels of the Second Hypostasis. The meaning of the world that the Logos contains is outlined in these hierarchies—the world of created ideas. As in the world of Platonic ideas, with the aforementioned difference that Plato identified them with the Deity himself, but here we are talking about the angelic world. According to Bulgakov, Plato's genius was that he discovered the necessity to base the world on something heavenly, things on ideas. In this way he transposed into philosophical thinking the pagan concept of many gods with which the world is filled. Paganism made ideas, or angelic hierarchy, equal to the gods. In Bulgakov's angelology, these ideas appear neither as gods nor as abstract schemas, but as personal beings, angels of the Word.²⁵

Finally, there is the hierarchy of the Third Hypostasis. The Holy Spirit envelops everything in Beauty. He is the force that gives existence to an ideal being. He is "let there be" to all that arose in the six days of creation. Beauty is a living manifestation of Truth. The angels of the Third Hypostasis belong to the realm of the Holy Spirit, the giver of life. Their task is to make ideas come true, and this in turn is the highest work of art (this applies to the inorganic world as well as plants, animals and people).

²³ Cf. S. Bulgakov, *The Lamb of God*, p. 140.

²⁴ Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 81–82. When Bulgakov is speaking of the angels of the First Hypostasis as apophatic darkness, he means non-existence in the sense of *me on* (see footnote above, as well as: S. Bulgakov, *Unfading Light*, p. 188–189).

²⁵ Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 82–83.

Truth manifests itself in Beauty, which is its life force. The angels of the Holy Spirit clothe creatures with Beauty, loving them.²⁶

4. Guardian angels

Having sketched the basic structure of an angelic council and the role of angels in creation, it is worth taking a look at a topic that affects every human being very personally, namely guardian angels. The Scriptures testify that even the smallest ones are not deprived of their own guardian angel (cf. Mt 18:10). In the beginning, it is worth asking: when does a person receive his heavenly guardian? The opinions of the Fathers of the Church are divided, some say at birth (Tertullian, Origen), some say at baptism. Bulgakov claims that at birth, while in baptism, this relationship becomes closer and more experiential because the barrier of original sin, which severely disturbed the connection between the human and the angelic worlds, is lifted.²⁷

There is a kinship between man and his or her guardian angel.²⁸ Bulgakov will say about the guardian angel and man: “it is one and the same individuality living in two worlds, in heaven and on earth.”²⁹ The relationship between the guardian angel and the man assigned to him does not, however, eliminate the differences between them. What in the angelic being is given in the form of a spiritually fulfilled person who lives in the full view of God, in man is only a seed that can grow.³⁰

Besides, the human world is not a repetition of the angelic world. A repetition would be boring and pointless and offensive to the genius of divine creative thought. On the one hand, the angelic and human worlds interpenetrate each other and are one in Sofia. On the other hand, their specificity does not disappear, nor does they fuse. Human nature can only live in the human hypostasis and cannot receive the angelic hy-

²⁶ Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 84.

²⁷ Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 39–40.

²⁸ This kinship is based on the close relationship between the angelic and human worlds. Bulgakov will say that “angels are co-human, and men co-angelic” (S. Bulgakov, *Apokalipsis Ioanna*, YMCA Press, Paris 1948, p. 237; cf. R. S. Slesinski, *The Theology of Sergius Bulgakov*, p. 59).

²⁹ S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 41.

³⁰ Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 41–42.

postasis because the hypostasis of the immaterial spirit cannot embrace the life of the incarnate spirit within itself—it cannot assume “flesh.”³¹ Everything in the earthly world exists for itself, while having its idea in heaven. Without losing ontological unity, it shares its being through the bond of “friendship.” The being of the incorporeal spiritual world of angels can only be understood in its connection with creation, with the world of people of which they are servants.³² There is an ontological interdependence here. Thus, the guardian angels, belonging to the hierarchy of the angelic world and uniting with it in various ways, constitute the basis of Jacob’s ladder that connects heaven to earth.³³

Having a guardian angel corresponds to the dialogical ontological structure of man (cf. Song of Songs). One is made for love and can only be realized in relation to another. The self of man does not belong to him or her singly, but as if he or she comes out of himself or herself and can experience himself or herself by returning to himself or herself. The self exists as if it existed twice, where the other twin is for it a general postulate of love. This can be satisfied by one or more human beings, depending on the period of life. In addition to human friends, a person receives a spiritual friend. This personal friend is precisely the guardian angel.³⁴

The guardian angel speaks to his human friend through silence. He only looks at the human soul and that is enough for this silent conversation. If a man surrenders himself or herself to the influence of this being, then the guardian angel with his very existence and presence stimulates man to what is best and awakens deeply hidden forces in him or her. Bulgakov compares the relationship between the guardian angel and human entrusted to him to a mother and a child. Just as a mother

³¹ Cf. S. Bulgakov, *The Lamb of God*, p. 186.

³² Cf. S. Bulgakov, *The Bride of the Lamb*, p. 447.

³³ Cf. S. Bulgakov, *Jacob’s Ladder*, p. 42–43.

³⁴ Cf. S. Bulgakov, *Jacob’s Ladder*, p. 6. “When the noise of life subsides and its dissonant voices fall silent, when the soul is washed in quiet and filled with silence, [...] Then does it feel bending over it with inexpressible love a being, so near, so tender, so calm, so loving, so faithful, so mild, so affectionate, so bright—that joy, peace, blessedness, things unknown on earth, bubble up in the soul. It feels then its non-solitude, and rushes to meet the unknown and near friend. For the soul will come to know that friend about whom its whole life it dreamt and for whom it pined, seeking to flow together with the other to the end, to surrender to him wholeheartedly, to find its other I in him” (S. Bulgakov, *Jacob’s Ladder*, p. 11).

follows the child's every step, both towards light and darkness, so the guardian angel always watches over man. This effort requires constant creativity in working on difficult material in a world tainted by sin and without violating its freedom.³⁵

The Orthodox theologian strongly emphasizes the creativity of angels. They cannot be seen as static figures who passively obey God's orders for centuries. Each spiritual service does not come from outside, it is not imposed, but from within, by nature, from the vocation of the servant. The task of the guardian angel is not to stand next to the man entrusted to him, but to participate in the creation of the world. The guardian angel shares the fate of man, looks for his or her reciprocity. This creative freedom of an angel is therefore related to the history of the world, not to its ontology.³⁶ The guardian angel is a friend who loves man and lives with him or her.³⁷

The question arises about the relationship of the guardian angel to man after the death of the latter. Bulgakov claims that the guardian angel stands at the bedside of the dying person and receives his soul. This is evidenced by the words: "Poor man died and was carried away by the angels into Abraham's embrace" (Lk 16:22). The angel, according to Orthodox eschatology, guides the deceased through all "customs" towards a new life. Thus, the friendship between the guardian angel and the man entrusted him is not interrupted, but becomes a further strengthening on the way to eternity.³⁸ After the death of a man, if he has not attained full sanctity, an unfinished or broken task is repaired by an angel. Such a role of the guardian angel is indicated by numerous passages of the Holy Scriptures concerning the participation of angels in God's judg-

³⁵ Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 12–13.

³⁶ Cf. S. Bulgakov, *The Bride of the Lamb*, p. 236.

³⁷ Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 13–14.

³⁸ Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 71–72. In general, the moment of death is, according to Bulgakov, a moment of special connection with the spiritual world. Temporarily tearing a person away from the body, death opens the gates of the spiritual world for him or her, placing him or her in the face of the obvious existence of the spiritual world and God. Spiritual literature offers many testimonies of people who see the spiritual world, angels and demons, at the time of death (cf. S. Bulgakov, *The Bride of the Lamb*, p. 359).

ment, who will separate the grains from the chaff, where the good deeds of man would be the seed, and the sins would be the chaff.³⁹

5. The life of angels

After outlining the ontological structure of angels and their place in the whole of creation, it is worth looking at the details of the life of angels, which Sergius Bulgakov deduced from the Holy Scriptures and the teachings of the Church.

Although not the entire angelic world in its hierarchies is directed to the earthly world and destined to serve it (the exception are angels of the First Hypostasis), it is a congregation (council) and in this sense it is co-human. Angels are “rays of Divinity, creaturely hypostatized,”⁴⁰ the created glory of God and the reflection of the uncreated Glory. What does it mean? Just as a fish lives in water and a bird in the air, so it is in the nature of the angel to live not by itself, that is, not by its own nature, but by divine life. In this sense, it can be said that angels do not have their nature because their nature is to be “secondary lights.” For angels, it is difficult to distinguish what belongs to their nature and what they receive by grace. Their nature is transparent to God. This is evidenced by the fact that angelophanies are often theophanies at the same time.⁴¹

All the above argument does not imply a lack of individuality in angels. The kingdom of angels is a council because there is not one nature for many hypostases. Each angel is a separate species.⁴² Therefore, they have their individual existence, firstly thanks to an individual hypostatic face, secondly, because each of them is only one of the rays of divine Wisdom, and not its fullness. Sofia itself is indivisible, but admits dynamic multiplicity in created revelation. The being of an angel is a ray descending from one sun. It is inseparable from the others, and they all constitute a council. The distinction between angels can also be found

³⁹ Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 67.

⁴⁰ S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 75.

⁴¹ Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 74–75.

⁴² Cf. S. Bulgakov, *The Bride of the Lamb*, p. 120.

in their various services to the elements of the world, nations, kingdoms or individuals.⁴³

Angels are immortal. They were made that way from the very beginning. Contrary to the man for whom immortality was a possibility before original sin — *posse non mori*, angels were made immortal not only in potency, but in their nature — *non posse mori*. Even Satan was not put to death after his backsliding from God. His fall is a kind of spiritual dying, but it does not mean breaking a life or tearing apart a being, as in humans, where body and soul are separated.⁴⁴

Like man, angels need food. As incorporeal beings, they do not depend on material food that is necessary for man. But because they are creatures, they do not possess the power of their own immortality. For them, there must be food, which is “angelic bread,” spiritual communion, the Divine Eucharist, which gives life to the world (Jn 6:33). Accordingly, it should not be considered that the angels participate in the Divine Eucharist as servants, but that they also receive communion, but in a spiritual way.⁴⁵

When it comes to the communication of angels with each other, Bulgakov claims that angels have their own language. This is evidenced, for example, by the Hymn to Love (1 Cor 13,1): “Though I command languages both human and angelic — if I speak without love, I am no more than a gong booming or a cymbal clashing.” The mere juxtaposition of human and angelic languages on one level proves that language is understood here as an external word, not an internal word. The Orthodox theologian claims that there is one internal language for all creation — the word through which everything was made (John 1:1–3). Words in different languages (external) have the inner word as a common content. Otherwise, it wouldn’t be able to translate content from one language to another. The language of angels is different from the human language, but it is a difference at the level of the external word. This is evidenced by the fact that in the Scriptures the songs of the angels are expressed in human language (cf. Is 6; Lk 2). Since angels are incorporeal, their language is more direct and intuitive, for words are not embodied here

43 Cf. S. Bulgakov, *Jacob’s Ladder*, p. 76–77, 79.

44 Cf. S. Bulgakov, *Jacob’s Ladder*, p. 103–104.

45 Cf. S. Bulgakov, *Jacob’s Ladder*, p. 105–106.

in the external form what is necessary in human language. There is no point in further delving into the characteristics of the angelic language, it is important that the angels speak, that is, use the word, and this is a way of their mutual enlightenment and of giving glory to God. It can be said that the angelic language contains an ideal prototype of the human language.⁴⁶

The main activity of angels is contemplating and praising God. This praise should not be understood statically as contemplation of an unchanging object once depicted, but dynamically as a deepening knowledge of the Trinity in Oneself and of the Trinity in creation. This knowledge, as evidenced by the Scriptures, covers the angelic and human world, and men are also called to angelic praise (cf. Rev 5:13; Ps 103, 142; Daniel 3:58). The basic content of this praise is to know God. However, there is a difference between angelic and human knowledge. First, it deals with the issue of perception, where the intuitive cognition of angels has a great advantage over discursive human cognition. Besides, angelic knowledge is disinterested, characteristic of art. On the other hand, getting to know the world by man, who is forced to work in the sweat of his or her brow and fight for survival, is tainted with self-interest. This does not mean that human cognition cannot renounce its pragmatism and rise to the level of disinterested and free angelic cognition. However, this is exceptional because the wings on which it rises to such contemplation are often tied together. For in his cognition, man is “not only contemplator—the artist, free seeker of truth, but also a master who is at the same time a slave.”⁴⁷ This last feature means that the perception of the world and God often do not merge into one, as in the case of angels, but the world begins to obscure God.⁴⁸

The praise of God by angels is not limited to knowing and praising, but is connected with a creative response to God’s greatness. Angels are living mirrors of the Uncreated Light. All their activity, both cognitive and creative, can be called angelic singing. This praise of God includes not only each angel’s personal addressing to God, but also creates the principle of their common relationship, the conciliarity. It is not only

⁴⁶ Cf. S. Bulgakov, *Jacob’s Ladder*, p. 116–117.

⁴⁷ S. Bulgakov, *Jacob’s Ladder*, p. 122.

⁴⁸ Cf. S. Bulgakov, *Jacob’s Ladder*, p. 121–122.

a prayer, but a mutual creative inspiration, which in human reality is called art.⁴⁹ Angelic praise is the contemplation of not only Truth, but Beauty as well. Hence, it can be defined as art in the proper sense of the word, that is, the creative embodiment of the idea of truth in the form of beauty. This is angelic song.⁵⁰

This singing is like the liturgy of the temple, and all creation is invited to it. As in the liturgy, it is not only word and sound that participate in it, but also gesture and color, form and smell. This is well expressed in the song of the three young men. With the angels at the head, all creation is enumerated: sun and moon, blue stars, rain and dew, all winds, fire and heat, nights and days, light and darkness, ice and frost, lightning and clouds, earth, mountains and hills, sea and rivers, whales and all animals that live in the water, all birds of heaven, animals and all cattle with the sons of men (Dan 5:58–82). All these beings praise the Lord with color, light, flicker, form, sound, transparency, smell, tangibility. They also have their counterparts among the angels responsible for particular elements. This is how angelic praise appears as art.⁵¹

Bulgakov also asks himself about the gender of angels. Angels are not a tribe like humans, but a council (they were created in one moment), so they do not know multiplication.⁵² Moreover, as non-corporeal beings, they cannot be ascribed sex differences related to sexual intercourse in the manner of humanity, especially after original sin. However, there is a difference between the male and female principle, which is not corporeal but spiritual.⁵³ The male principle is characterized by the primacy of reason and thought over beauty and passionate action. In the feminine principle, this hierarchy is the opposite and signifies the primacy of the heart and beauty over the mind.⁵⁴ Moreover, what is male and female in man is justified by the personal qualities of the Second (Log-

49 Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 118–119.

50 Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 122–124.

51 Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 127–128.

52 Cf. S. Bulgakov, *The Comforter*, p. 332.

53 In essence, sex is not rejected even in monasticism, where there is a distinction between monks and nuns. Hence, even being in the “image of an angel” in monasticism does not invalidate an individual from being male or female (cf. S. Bulgakov, *The Comforter*, p. 326).

54 Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 87.

os-Reason) and the Third Person (intangible Beauty) of the Holy Trinity. This means, however, that the male and female principle in man is not the result of original sin and will not disappear after the resurrection, but is a heavenly reality and will be able to fully reveal itself in that state.⁵⁵ In a relationship, angels do not have a sex, but, as is known from human nature, a female and a male principle, which are the characteristics of their love.⁵⁶ Especially since the angelic world is characterized by a threefold way of being, corresponding to the individual hypostases of the Holy Trinity. Thus, the male and female principle may correspond to the distinction between Second and Third Person angels.⁵⁷

The division into the male and female principle is also revealed in the life and action of the guardian angels. According to Bulgakov, the guardian angel is of the opposite sex to the man assigned him to “protect.” The orthodox theologian justifies that the guardian angel’s service is to cooperate with man so that he or she becomes himself or herself. This task will be better served by mutual complementation than by self-repetition. The male spirit seeks to find itself creatively in a tangible revelation in the other. The female spirit, for its creative emotional essence, requires more light of mind to govern it. Each soul desires to reveal itself in the other. Thus, the male spirit of man needs more an angel of the Third Person of the Trinity to inspire and comfort him. On the other hand, the female spirit, full of life and beauty, will be realized more with the angel of the Logos.⁵⁸

6. Satan and the fallen angels

Finally, one need to outline the subject of fallen angels. Also in the angelic world, which is governed by the laws of love, freedom was necessary. The created freedom is characterized by instability, which explains the fall of angels and man. This instability, however, does not require a fall. The possibility of a fall, without being the necessity of a creature, can be reduced or even reduced to a potential state through spiritual growth

⁵⁵ Cf. S. Bulgakov, *Jacob’s Ladder*, p. 91.

⁵⁶ Cf. S. Bulgakov, *Unfading Light*, p. 313.

⁵⁷ Cf. S. Bulgakov, *Jacob’s Ladder*, p. 95.

⁵⁸ Cf. S. Bulgakov, *Jacob’s Ladder*, p. 97–98.

and the ever greater self-determination of creature. This was the case with the angels who sided with God. They were upgraded from *posse non peccare* to *non posse peccare*.⁵⁹

Satan was also perfect, not only as a creature, but also in fulfilling the creative plan. Before his fall, he was the tallest cherub. Self-determination in freedom, for Lucifer and the other angels, occurs in a temporal reality,⁶⁰ that is, not “in the beginning.” The manner and reason for the fall are unknown. However, as for the manner, one can guess that since angels are free from the ignorance and errors inherent in man, their fall away must have been pure opposition to God. Also, the greater simplicity of the angelic nature than the human nature made the separation from the Creator more radical. Finally, the time of the angels, which is more concentrated than the slow human history, ruled out in angels an intermediate state of unbelief as is possible with a man who is “on the way.”⁶¹ On the other hand, the main motive for the fall seems to be the desire to become equal to God—pride.⁶²

According to the Scriptures, God was opposed by Satan and his angels. The angelic world, however, is not a family, like the human world, that is, sin could not pass onto other angels, just as it did pass from Adam to other people through one nature. So the fall of the first angel spreads to other angels through bad example. According to Bulgakov, the words from Revelation (12:4) about the dragon whose “tail swept away a third of the stars of heaven and hurled them to the ground” mean angels whom Satan had drawn to his side by scandalous example and slander against other angels. The angels constitute a council and are linked together by bonds of love. Rebellion against love means isolating yourself from the council and losing these relationships. The loss of the bonds of love through rebellion creates an even greater division in the council than in the family, where are the blood ties. This is why the “war” of the angels (Rev. 12) is all the more terrible and has no analogy in human history.⁶³

⁵⁹ Cf. S. Bulgakov, *The Lamb of God*, p. 295–296.

⁶⁰ Cf. S. Bulgakov, *The Bride of the Lamb*, p. 154.

⁶¹ Cf. S. Bulgakov, *Unfading Light*, p. 312–313.

⁶² Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 110–111.

⁶³ Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 112–113.

Since, as it was said before, angels are rays of divinity, hypostased by creation, it is not in the nature of the angel to live oneself, that is, one's own nature, but the divine life. This, in turn, raises the question of the life of the devil and fallen angels. After all, they still live, even though they have fallen away from God. Their life, however, is not independent and established ontologically. It is a parasitic life that preys on man and the earthly world. It is not for nothing that Satan has been called "the prince of this world." Only here does it find support for its functioning.⁶⁴ Bulgakov describes the final fate of Satan as follows: "Outside this parasitism when the prince of this world will be driven forth, no nature or proper life will remain in the demons but only an empty hypostatic mask, lacking independent nature, with its one thirst (hellish fire, second death, fiery lake, unsleeping worn — all these images speak of a burning without combustion, a thirst without slaking)."⁶⁵

Bulgakov claims that belief in the conversion of Satan can be justified. When Satan will be expelled from this world during *parousia*, his metaphysical emptiness will be exposed and he will no longer be able to deceive anyone, not even himself. At the same time, Satan will not cease to be God's creation because it would mean annihilation for him, and God does not annihilate His creatures. After being expelled from this world, fallen angels may experience some kind of purification. They will see that freedom, not rooted in being, neither of God nor created, is emptiness, negative being, bottomless boredom. A being that rejects other creatures and the Creator, exposes its ontological superficiality. Although such a being is capable not only of repeating itself, but to some extent also of deepening, this deepening is not infinite, and finally brings creature to an exhaustion: satanism is exhausting itself. Being thrown out of the world, Satan comes to new knowledge about himself, and this can become the beginning of his repentance.⁶⁶

64 Cf. S. Bulgakov, *The Bride of the Lamb*, p. 158–159.

65 Cf. S. Bulgakov, *Jacob's Ladder*, p. 74.

66 Cf. S. Bulgakov, *The Bride of the Lamb*, p. 508–509, 512.

Conclusion

In this way, the basic features of Sergei Bulgakov's angelology were shown. This concept is worth presenting because it is a fairly broad study of the subject of angels and is part of a complete theological system. This angelology was based on the appropriately modified cosmology of Plato. As in the Platonic conception, every thing in the world has its own idea in heaven, in Bulgakov's it has its own angel. According to the orthodox theologian these ideas are therefore not logical patterns, but persons and belong to the created reality — "heaven" (Genesis 1:1). Therefore, the angelic and human worlds are in a close ontological relationship. Angels also have a specific nature, the essence of which is to live a divine life. So they can be defined as rays of the Divine, hypostased by creation. This means that they are the connecting element between God and the earthly world — Jacob's ladder (Genesis 28:12–13).

The subject of Bulgakov's angelology is not exhausted in this article. There remain numerous detailed threads to be developed, such as the topic of John the Baptist as an angel, mentioned at the beginning, but also the issue of the guardian angel in Mary's life or the role of angels in Christ's mission. These issues may become the subject of further publications.

References

- Bulgakov S., *Apokalipsis Ioanna*, YMCA Press, Paris 1948.
Bulgakov S., *The Bride of the Lamb*, transl. B. Jakim, Ed. William Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge UK 2002.
Bulgakov S., *The Comforter*, transl. B. Jakim, Ed. William Eerdmans Publishing Company, Michigan/Cambridge UK 2004.
Bulgakov S., *The Friend of the Bridegroom*, transl. B. Jakim, Ed. William Eerdmans Publishing Company, Michigan/Cambridge UK 2003.
Bulgakov S., *Jacob's Ladder. On Angels*, transl. T. A. Smith, Ed. William Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan 2010.
Bulgakov S., *The Lamb of God*, transl. B. Jakim, Ed. William Eerdmans Publishing Company, Michigan/Cambridge UK 2008.

- Bulgakov S., *Sophia. The Wisdom of God—an Outline of Sophiology*, transl. F. Clarke, X. Braikevitc, Lindisfarne 1993.
- Bulgakov S., *Unfading Light. Contemplations and Speculations*, transl. T. A. Smith, Ed. William Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge UK 2012.
- Daniélou J., *The Angels and Their Mission. According to the Fathers of the church*, transl. D. Heimann, MD: Christian Classics Inc., Westminster 1982.
- Flick M., Alszeghy Z., *Fondamenti di una antropologia teologica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1970.
- Rahner K., *Angels*, in: *Encyclopedia of Theology. The Concise Sacramentum Mundi*, Seabury Press, New York 1975, p. 4–13.
- Slesinski R. S., *The Theology of Sergius Bulgakov*, St Vladimir's Seminary Press, Yonkers 2017.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Marietti, Torino 1952–1962.


Miroslava Čilová

Pontifical University of John Paul II in Krakow

miroslava.cilova@student.upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-7844-5913>

Insurance in the Light of Biblical Teaching

 <https://doi.org/10.15633/ps.26103>

Miroslava Čilová — has a Master's Degree from The Constantine The Philosopher University in Nitra, Slovakia and Master's Degree in Theology from The Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland. For 10 years, she was a manager in the field of Business and Finance. Currently she is a student at The Pontifical University of John Paul II in Krakow, in field of Biblical Theology.

Article history • Received: 16 Mar 2021 • Accepted: 15 Jul 2021 • Published: 31 Mar 2022
ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

Insurance in the Light of Biblical Teaching

This article deals with the contemporary topic of non-compulsory insurance, which is still controversial among Christians. Some Christians believe that using non-compulsory insurance is good, while others think it expresses a lack of belief in God or that using insurance is a sin. This study will show the reader that Biblical texts encourage prudent provision for more difficult times. The person, who does so, fulfills the obligation to perform acts of good will toward his neighbor.

Keywords: non-compulsory insurance, Christian, good will

Abstrakt

Ubezpieczenie w świetle nauczania biblijnego

Artykuł ten dotyczy współczesnego tematu ubezpieczeń nieobowiązkowych, który wciąż budzi kontrowersje wśród Chrześcijan. Niektórzy Chrześcijanie uważają, że korzystanie z ubezpieczenia nieobowiązkowego jest dobre, podczas gdy inni uważają, że wyraża brak wiary w Boga lub że korzystanie z ubezpieczenia jest grzechem. Niniejsze studium pokaże czytelnikowi, że teksty biblijne zachęcają do rozważnego zabezpieczenia na trudniejsze czasy. Osoba, która tak czyni, wypełnia obowiązek czynienia dobrego uczynku wobec bliźniego.

Słowa kluczowe: ubezpieczenie dobrowolne, chrześcijanin, dobry uczynek

Years of work in the management of a large financial corporation gives the opportunity to learn about the different approaches of clients and potential clients towards financial services. It is interesting to note the behavior of a Christian facing a choice in matters that are viewed negatively in Scripture, such as money. The subject of non-compulsory insurance is controversial among Christians.

A study on national culture and life insurance says that both culture and religion influence the use of life insurance products. According to the study, it is a phenomenon that not only occurs among Catholics but among Protestants and Muslims as well. The study states that: “We do not separate our religion measure into Protestant, Catholic and Muslim, because we believe that a religious person will generally purchase less life insurance if he/she perceives that buying life insurance shows a distrust of God’s protection.”¹ Certain Islamic states prohibit Western-type insurance companies to operate on their soil. Life insurance continues to pose a problem for many Muslims who feel a deep revulsion at the thought of purchasing it.² There are many different approaches among Catholics. Some willingly purchase non-compulsory insurance while others reject it. Those who reject it either lack the money needed to purchase the insurance, have not had a good experience with it, or think they have sufficient funds to deal with any unforeseen situations. There are also those who think it would not a bad idea to have non-compulsory insurance, but sometime in the future, not now. However, it often happens that this “future” never happens and the need for insurance arises only as a result of a dramatic situation. Nevertheless, then it is no longer possible to obtain insurance because the damage has already occurred. The superstitious character of the responses of Christians and non-Christians are surprising. Many do not even want to hear about the chance of some unforeseen negative life situation. These people are convinced that thinking about an unforeseen catastrophe would actually make it happen. Other Christians believe that using non-compulsory insurance is a sin because man is supposed to trust God completely.

¹ A. C. W. Chui, C. C. Y. Kwok, *National Culture and Life Insurance Consumption*, “Journal of International Business Studies” 39 (2008) no. 1, p. 99.

² J. P. Daniel, *The Broader Cultural Context of Insurance: Insurance and Religions*, “The Geneva Papers on Risk and Insurance” 28 (2003) no. 1, p. 105.

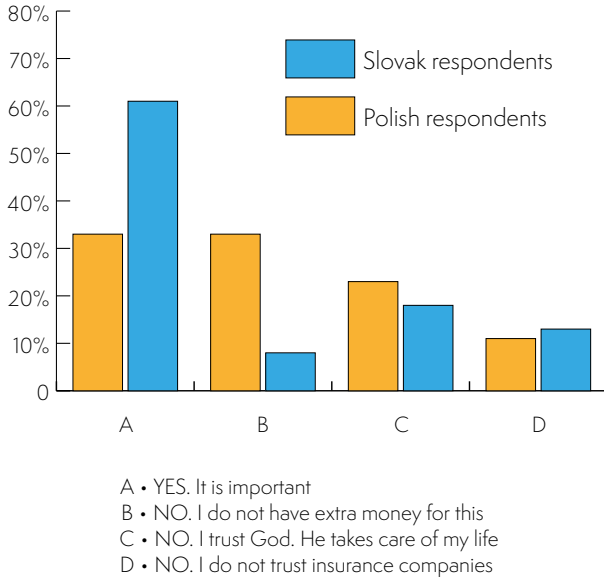
However, the misunderstandings of clients or potential clients should not only be presented, it is fair to honestly admit that, on the other hand, the insurance companies themselves—their agents, insurance claim adjusters or employees of insurance companies often contribute to the distrust of customers or potential customers. It is also worth considering a very real reason for not purchasing commercial insurance, which is that we do not want to waste money on insurance, instead we want to buy tangible things here and now. Let us ask a question. Are we interested in the future? Are we interested in more difficult times or are we only concerned with today? Is it the topic of insurance for more difficult times that still worries us? Or it is that we are not worried because nothing dangerous has happened so far so nothing dangerous will probably happen in the future? By honestly answering these questions we can discover not only our true attitude towards insurance, but something much more important—our relationship to God and to those closest to us.

First goal of the article is to present how the need for insurance has presented itself throughout history and what that need looks like in today's world, this will present the various trials and difficulties. Another goal is to answer questions: Is it morally good to purchase non-compulsory insurance? Does a person need additional insurance beyond the obligatory insurance provided by the state? Is it up to each individual Christian to decide for himself what to do about insurance? How should a Christian behave in regard to this question? Have insurance companies ever paid compensation to anyone? Is purchasing insurance services a sin against my faith? Does Scripture tell us anything about insurance? Is it not enough that I believe in God and the words of the Lord Jesus? Because it is written: "Therefore I tell you, do not worry about your life and what you will eat, or about your body and what you will wear" or "As for you, do not seek what you are to eat and what you are to drink, and do not worry anymore" (Lk 12:22.29).

To solve the problem, I used the paradigm of pastoral methodology, based on three stages of the research procedure: criteriological, cairological and praxeological stage which contain the historical method, the method of examining documents, the method of analyzing biblical texts, method of deduction of individual texts, example comparison method and method short instructions. To begin this article we look at the an-

swers among Christians regarding how they approach non-compulsory insurance. The method used for this is based on sociological survey that took place from February 24, 2021, to March 9, 2021.

Diagram 1. Do you have non-compulsory insurance (property insurance, life insurance)²³



Roman Catholic respondents aged twenty to fifty-five from Slovakia and Poland participated in an anonymous electronic survey. 40% of the respondents belonged to Christian communities; 30% of the respondents were students, PhD students and teachers of theology in Poland and Slovakia; 20% of the respondents were priests from Slovakia and Poland; and 10% of the respondents were Catholics who did not belong to any of the groups mentioned. The question for Polish respondents was: Do you use non-compulsory insurance? They could choose from one positive answer: YES, it is important; or three negative answers: NO, I do not have extra money for insurance; No, I trust God, he will take care of me; NO, I do

²³ M. Čilová, Own sociological survey, <https://my.surveio.com/24/02/2012> (09.03.2021).

not trust insurance companies. Respondents from Slovakia answered the same question. The results of the survey are presented on Diagram 1.

The results of the sociological survey show that the largest number of respondents actually use non-compulsory insurance. 33% of respondents from Poland and 61% of respondents from Slovakia use and consider insurance necessary. 33% of Polish respondents and 8% of Slovak respondents would probably use insurance if they had the money. 13% of Slovak and 11% of Polish respondents do not trust insurance companies. The survey shows that even today among Roman Catholics there is a large percentage of those who believe that God cares for them and their lives and therefore they have no need for non-compulsory insurance. This argument is supported by 18% of Slovak respondents and 23% of Polish respondents. Thus, a deeper evaluation of the subject is important.

In addition to the sociological survey discussed above, this article uses the analysis of biblical texts and the comparative method. The structure of the article is divided into three main parts. The first one shows the phenomenon of non-compulsory insurance. The second part leads the reader through an interesting history of insurance based on non-biblical, Biblical sources and Tradition. In the last part, the extremes regarding this topic will be presented. Graphs with the statistics of the European Union at the end of this article demonstrate that insurance companies in Poland and Slovakia actually compensate customers.

1. Non-compulsory insurance

The financial market in Slovakia includes insurance, banking, and investment products. Their activities are supervised by the Slovak National Bank. Insurance is a special branch of monetary services that insurance companies provide to natural and legal persons. Each insurance product represents insurance protection for the client. Insurance is a legal relationship between two parties. One party insures, receives premiums and is willing to compensate the other party in the event of an insured event. The second party must pay premiums. Not only is insurance important for the individual and for the company but it is also important for the whole economy because it helps to ensure the smooth running of the economy and reduces the number of entrepreneur bank-

ruptcies. Insurance is based on three principles: solidarity, contingent return, and inequivalence. The principle of solidarity means that all participants who purchase insurance contribute to the insurance reserves, however not everyone who purchases insurance receives an insurance benefit. Contingent return is characterized by the fact that the indemnity is paid to the client only if an insured event occurs. Inequivalence is the third principle. It states that indemnities do not depend on the amount of premiums paid. According to the method of financing, the insurer's activities are divided into compulsory and non-compulsory insurance.

Social and health insurance in Slovakia belongs to the category of compulsory insurance. It differs from non-compulsory insurance in two main aspects. The first is that it is compulsory, and its aim is not to make a profit but to achieve social objectives. Health insurance, unemployment insurance, retirement pension and disability pension insurance are included in social insurance. Compulsory insurance represents the social protection of the state, which is carried out through the state-run institution Sociálna poisťovňa.

This is not the case with non-compulsory insurance companies. They belong to the private financial services sector. They are founded for the purpose of making a profit. The Slovak Insurance Association is an interest association of commercial insurance companies. Its aim is to represent, protect, and promote the common interests of its members in relation to central state administration bodies, other legal entities, and the general public at home and abroad. There are currently 16 non-compulsory insurance companies in Slovakia. They each have a different focus. Some only offer life insurance products others are provide non-life insurance. Universal insurance companies offer a wide range of life and non-life insurance products.

Non-compulsory life insurance offers protection for individuals and families in unforeseen situations. In the event of the death of the insured person, these products enable the survivors to be reimbursed for the costs incurred through the death of the insured person or to maintain the standard of living that would be threatened as a result of the loss of income from the insured persons death. Signing a life insurance contract is advantageous because the client is certain to receive a benefit.

The client either lives or dies. In both cases, the insurance company must pay the indemnity. If the client lives to the end of the insurance, the insurance company will pay him the premium with interest. In the event that the client dies, the indemnity will be paid to the person or persons designated by the client as the beneficiary when signing the contract. If no one has been specified in the contract, the insurance company shall proceed in accordance with the law. It pays the insurance benefits on the basis of the inheritance law.

Compulsory contractual insurance includes professional liability insurance on the basis of special regulations—insurance of a civil air carrier, dentists, commercial lawyers, as well as liability insurance for damage caused by the operation of a motor vehicle. The supervision of this type of insurance in Slovakia is administered by the Slovak Office of Insurers.

The Directive of the European Parliament and the Council of the EU⁴ classifies non-life risks as follows: accident (including industrial injury and occupational diseases), sickness, land vehicles (other than railway rolling stock), railway rolling stock, aircraft, ships (sea, lake, river and canal vessels), goods in transit (including merchandise, baggage, and all other goods), fire and natural forces, other damage to property, motor vehicle liability, aircraft liability, liability for ships (sea, lake, river and canal vessels), general liability, credit, suretyship, miscellaneous financial loss, legal expenses, assistance.

A more complicated matter in non-compulsory insurance is the phenomenon referred to as exclusion from insurance, or simply exclusions. It applies to both life and non-life insurance. If the client does not become acquainted with the exclusions before signing the contract, it may have a negative impact on the insured event. In the case of life insurance, the client's health is examined. It is therefore recommended to take out life insurance at a young age, when the health of the client is expected to be better than with an older client. An example of an exclusion for non-life policies is driving after drinking alcohol. In the event of an accident

4 Directive of the European Parliament and of the Council, in: *Smernica Európskeho parlamentu a Rady 2009/138/ES z 25. novembra 2009 o začatí a vykonávaní poistenia a zaistenia (Solventnosť II)*, Úradný vestník Európskej únie, L 335, Odstavec neživotného poistenia, 17.12.2009, Supplement, no. 1, p. 116–118.

which would otherwise be covered under the policy, if the driver had consumed alcohol before driving, the insurance benefit will not be paid. Non-compulsory insurance companies cover risks that are unforeseen and unexpected.

The term “*Vis maior*” otherwise known as an “act of God” is used in insurance terminology which leads one to believe that representatives of insurance companies believe in God. An act of God is an accident or event resulting from causes without human intervention, and one that could not have been prevented by reasonable foresight or care.⁵ This can be an uncontrolled regulation of the state or a natural event.⁶

It is serious matter for a Christian decide whether the product that insurance companies are proposing is good or bad. Of course, the best person to speak to the benefits of insurance are those who have received compensation from an insurance company. Unfortunately, it is more likely to hear people who are dissatisfied with the compensation than those who have been greatly helped by insurance companies. It occurs when the breadwinner, the faithful Christian, becomes seriously ill or dies, and the family is not prepared to overcome this difficult period. If a family did not have insurance such a situation would cause great difficulties for the family. On the other side, for the sake of interest, it should be said that it is not uncommon for a client to pay only the first quarterly fee of EUR 50 for family home insurance, shortly thereafter, an event or loss occurs. In this case the family would receive a considerable amount of compensation from the insurance company, e.g., EUR 8000, regardless of how long the client was paying that insurance. Saint Paul, in his letter to the Romans: “let each of us please our neighbor for the good, for building up” (Rom 15:2). Among the meanings of the Hebrew word טוב “good there is: what brings happiness or makes life easier.”⁷ Hence, it can be concluded that in unforeseen situations, good insurance undoubtedly brings good luck and makes life easier. The Greek word

5 Insurance Program from The Hartford, Act of God, <https://www.thehartford.com/aarp/homeowners-insurance/act-of-god> (31.06.2021).

6 Heureka Brokerage & Consulting, s.r.o., organizačná zložka Slovensko, *Vis maior*, <https://www.poistenie.sk/lexikon/vyssia-moc> (21.02.2021).

7 X. Léon-Dufour, *Slovník biblickej teológie*, Dobrá kniha, Provincijálát SJ, Bratislava 1969, p. 212.

καλός is used to mean: “beautiful; as an outward sign of the inward good; noble; honorable character; good; worthy; honorable; noble; and seen to be so.” The Hebrew term גר means “bad; badly.” The Greek word πονηρός means: “full of callus; obstacles; difficulties; dangers; burdened and overwhelmed by hardships; physically evil: sick, blind, and ethically wicked.”⁸

2. History of insurance

2.1. Non-biblical sources regarding business and private insurance

The oldest mention on insurance was business insurance. It appeared on a Babylonian monument. The highly regarded set of laws, the Code of Hammurabi, was one of the first examples of written laws. It was written in the Akkadian language.⁹ Hammurabi was the ruler of Babylon from 1792 to 1750 BC. A stone sculpture with the Code was found between 1901 and 1902 by French archaeologists in Susa, the capital of the Edomites. The Code is of great importance to economists. It also applies to money and banking.¹⁰ It orders that caravan participants jointly and severally cover the damage suffered by one of the participants of the journey. Babylonian ship merchants took out cargo loans and paid their lenders “forgiveness of the loan” in the event of their loss or theft at sea. Hence it can be seen that transport insurance of a business company was considered to be the earliest form of insurance.

“Nauticum foenus” was labeled as marine insurance. Already in Greece and Rome, the usual means of sea credit existed.¹¹ The creditor would bear the risk from the beginning to the end of the expedition. If the ship was lost, its owner was released. If he successfully reached his

8 J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, red. W. Chrostowski, Warszawa 2015, p. 636 (Πονηρός).

9 E. Marsden, *Risk Engineering. Insurance and Risk: Some History*, Swiss Reinsurance Company, Zurich 2020.

10 K. V. Nagrajan, *The Code of Hammurabi: an economic interpretation*, “International Journal of Business and Social Science” 2 (2011) no. 8, p. 113.

11 *Enciclopedia jurídica* 2020, *Nauticum foenus*, <http://www.encyclopedia-juridica.com/d/nauticumfoenus/nauticum-foenus.htm> (20.02.2021).

destination, he had to pay back more than was borrowed. In the Middle Ages, interest on a loan was forbidden. For this reason, from that time all stakeholders are involved in the risk. Life insurance appeared during the Peloponnesian Wars. Some Athenian slaveowners volunteered their slaves to serve as rowers on warships. They paid a small annual bonus to the Athenian state for them. In the event of the slave's death in the war, the state paid the slave's price. Greeks and Romans around 600 BC. founded guilds called "charitable societies," which looked after the families of deceased members and also covered the costs of the funeral of members. They had similar practices in the Middle Ages. The Jewish Talmud deals with several aspects of goods insurance. Modern insurance was created at the end of the 17th century. In England, there were "friendly societies" where people donated total amounts that could be spent in an emergency.¹²

French scientists Blaise Pascal and Pierre de Fermat discovered a way to express probabilities and better understand risk levels. This breakthrough began to formalize the practice of insurance and made insurance cheaper.¹³ Today, the mathematics of insurance deals with the probability of risks, statistics, financial mathematics, and numerical methods in the field of insurance. It can be studied at the insurance departments of mathematical and economic universities.

2.2. Stockpiling in the Old Testament

Insurance is a form of stock. The word stock, stockpiling is mentioned thirty-five times in the Scriptures. In the first book of the Old Testament (Gen 41), God, with his intervention, encourages people to insure themselves and to have sufficient resources. He expects them to be responsible. The hero Joseph, son of the patriarch Jacob and Rachel, arrived in Egypt. Through a dream, the Egyptian Pharaoh is informed that seven

¹² A. J. Graham, *Thucydides 7.13.2 and the Crews of Athenian Triremes*, "Transactions of the American Philological Association" 122 (1992), p. 257–270, <https://doi.org/10.2307/284373>.

¹³ A. Beattlie, *The History of Insurance*, "Investopedia Corporate Finance & Accounting", New York 2021, <https://www.investopedia.com/articles/08/history-of-insurance.asp#citation-1> (20.02.2021).

years of harvest are coming, and after that seven years of famine. Pharaoh appointed the Jew Joseph as overseer, chief insurance agent over all Egypt. In the harvest years, Joseph provided food and provisions for all the people to prepare them for the years of famine. The use of the noun פְּקֻדָּוֹן in Judeo-Aramaic means: “amassing good; deposit; warehouse; reserve”; Nabatian pqdwn meaning uncertain: “responsibility” (Milik) or “order” (Cantineau); Akkadian “puquddu official deposit; good placed in trust.”¹⁴ The idea of securing yourself in good times is also suggested in the Book of Ecclesiastes, in which we read: “Cast your bread upon the waters; after a long time you may find it again. Make seven or eight portions; you know not what misfortune may come upon the earth” (11:1–2). The book of Proverbs encourages the same attitude: “Take good care of your flocks, give careful attention to your herds; For wealth lasts not forever, nor even a crown from age to age” (27:23–24). Hedging is marked as a wise behavior on the examples of small animals such as ants. They look for food in summer to prepare for winter (Prv 30:25).

2.3. Advice related to insurance in the New Testament and Tradition

Any cursory exploration of the historical relationship between Christian theology and insurance is almost certain to be more confusing than edifying. Theologians and other scholars, often asserting positions diametrically opposed to each other, have been known to cite the exact same passages of scripture, either to justification or to condemn of the institution of insurance.¹⁵ The words of the Lord Jesus, which some Christians associate with the idea of not being insured, are: “Therefore I tell you, do not worry about your life and what you will eat, or about your body and what you will wear.” “As for you, do not seek what you are to eat and what you are to drink, and do not worry anymore” (Lk 12:22.29). However, it should be remembered that Jesus did not end here. In the same chapter, he explains when not to worry. We should do everything in our

14 L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, Warszawa 2013, p. 45 (פְּקֻדָּוֹן).

15 A. M. Tracy, *Insurance and Theology: The Background and the Issue*, “The Journal of Risk and Insurance” 33 (1966) no. 1, p. 85, <https://doi.org/10.2307/250965>.

power and then not worry. “If even the smallest things are beyond your control, why are you anxious about the rest?” (Lk 12:26). The Greek verb δύναμαι means: “to be able to; have strength, whether because of their own abilities and resources; be the state of mind; whether it was due to favorable circumstances; or with the consent of law or custom; to be able to do something; to be able.”¹⁶ In other words, the Lord Jesus encourages us to do whatever is in our strength. Then, when we are helpless and cannot even do something small, we must fully trust in God. God does protect and care for our lives, but He has not promised anyone that he will not be affected by any disease, harm, loss, destruction of property, or even premature death. Therefore, using insurance or storing up resources for more difficult times is a responsible attitude.

The main thought of the Evangelist Matthew in the Parable about the prudent and unwise virgins (Mt 25:1–13) is to prepare, to be ready. The Greek word ἕτοιμος means: “ready because prepared”; “standing by,” ready to meet the opportunity (challenge) at hand; ready because the necessary preparations are done. The sensible virgins had the necessary amount of oil in stock. On the other side, virgins who had no supplies were marked as unwise. Therefore, I do not agree with the claim that “catholic tradition, can readily be interpreted as hostile to insurance.”¹⁷ I am convinced that the Catholic Church is not hostile to insurance, but says little about it as a whole. It is not the role of the church to encourage insurance. However, that the leaders of church itself use insurance is an example for us.

Faith in God requires human activity. Expecting God to do for man what man himself should do, could qualify as over-trusting in God’s mercy. The letter to Galatians 5:6 says that faith is considered as a rule of life. It is practically denied by one who neglects these kindly duties and responsibilities, for “faith worketh by love.” Saint Paul criticizes a passive approach to important matters. Such a man, according to Paul, is not a believer, and what is more, he is worse than a heathen: “And whoever does not provide for relatives and especially family members

16 J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, p. 211 (δύναμαι).

17 J. P. Daniel, *The Broader Cultural Context of Insurance: Insurance and Religions*, “The Geneva Papers on Risk and Insurance” 28 (2003) no. 1, p. 105.

has denied the faith and is worse than an unbeliever” (1 Tim 5:8). The term *προνοέω* as used here means to anticipate, to provide, to care.¹⁸ The dictionary also presents us with a synonym to this word as: “to have a hunch; suppose; sense something with your intuition; forecast prophesy; expect; to plan; sense; guess what might happen.”¹⁹ For a Christian, then, to deliberately neglect such plain duties would bring shame and disgrace on the religion of the loving Christ, and, notwithstanding the name he bore, and the company in which he was enrolled, such a denier of the faith would be really worse than a heathen.²⁰ Elsewhere, the declaration of the Christian: “for we are concerned for what is honorable not only in the sight of the Lord but also in the sight of others” (2 Cor 8:21). Paul encourages people not to seek their own benefit, but the good of others (1 Cor 10:24).

Paul’s primary purpose is to announce the saving work of Christ. However, we can see that he does not hesitate to give concrete, practical and, for that time, progressive advice on finance or stock-making. To organize the responsibilities of individual family roles in the matter of saving goods or money. The words directed towards parents are specific and are still relevant to this day. “Children ought not to save for their parents, but parents for their children” (2 Cor 12:14b). The Greek verb *θησαυρίζω* means: “collect and put away; collect; lay in; to store up; to treasure up; to save; to lay up.” The same root noun *θησαυρός* can also mean “a place where good and valuable things are brought and gathered.”²¹ The term *θησαυρίζω* can be found elsewhere in 2 Cor 12:14. The Hebrew term *שָׂרָה* means: “care for someone study; ask for; demand; look for; decide.”²²

Holy Father John Paul II approaches the topic of insurance in his encyclical letter *Centesimus Annus*, published on the 100th anniversary of the *Rerum Novarum*. In part II, points 15 and 19 deal with social and state liability towards a person who has lost his job and the existence

18 Strong’s Concordance, <https://biblehub.com/greek/4306.htm> (24.02.2021) (*προνοέω*).

19 <https://synonim.net/synonim/przewidywa%C4%87> (25.02.2021).

20 Ellicott’s Commentary for English Readers, https://biblehub.com/commentaries/1_timothy/5-8.htm (26.02.2021).

21 J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, p. 358–359 (*θησαυρός*).

22 L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa 2013, p. 221–222 (*שָׂרָה*).

of a solid system of joint insurance. In IV part, point 34 he recalls the need to comply with the recommendations of the *Rerum Novarum* encyclical concerning, inter alia, working conditions and joint insurance for the elderly and the unemployed as well as their living conditions in the Third World.²³

3. Avoiding extremes

The prudence of the wise virgins from the Jesus's parable was not only that they had stocked up, but also that the supplies they had did not to burden them down. Financial illiteracy is not an uncommon source of misunderstanding concerning non-compulsory insurance.

One extreme is the complete distrust of insurance services, the other extreme is the excessive use of these services. Increasingly, there is a misunderstanding of the meaning of insurance in the form of abuse of insurance services. This abuse is when people use insurance for their own interests. People who do this are convinced, and do not even try to hide it, that non-compulsory insurance is not only to cover costs in unforeseen life situations, but it is an opportunity to make money. Many different forms of this deception are allowed to happen. There are known cases of staged car accidents and extreme examples of clients who cut off their own finger in order to obtain as much as money possible from health insurance. As a point of curiosity, insurance companies in Slovakia pay more for the finger of the dominant hand. The phenomenon of cutting off the finger of the right hand is not an exceptional event. Such customer behavior causes significant financial losses for insurance companies.

Committing various forms of deception through the excessive use of non-compulsory insurance services is not only a problem of financial illiteracy but has its roots in human greed.

Greed undoubtedly leads to crime. The Greek word φιλαργυρία means: "love of money, greed." "For the root of all evil is greed" (1 Tim 6:10). "Greed blunts the sensitivity to another person, self-awareness, the soul until it achieves what it desires. Greed is usually associated with money

²³ John Paul II, Encyclical letter *Centesimus Annus*, 01.05.1991, ed. Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1991.

but it is the same Satan who drains the soul and can claim land, power, drugs, alcohol, influence, and fame.”²⁴

The Evangelist Luke warns against greed in the parable of a rich man gathering without measure (Lk 12:13–21). The Greek verb *θησαυρίζω* means: “to collect and put away; accumulate; lay in; accumulate wealth; keep in stock; to have stock, to keep.”²⁵ A field had grown well for him. He considered what he would do with the resources he had accumulated that would last him for years. Instead of sharing it with those in need, he decided to build larger granaries for himself. God marks him as a fool who will have to leave all his resources for others anyway when his soul is demanded.

Another face of the extremes of non-compulsory insurance is rejection. An indifferent attitude towards non-compulsory insurance can be seen in the majority of lower-class Gypsies. They are indifferent towards insurance. They do not care about the future. Another example of a group of clearly set against insurance are The Amish, the part of Protestant Mennonites. The attitude of this group of Mennonites, and incidentally other Christian groups that are opposed to life insurance, is that insurance reflects trust in man rather than in God; it means becoming ‘unequally yoked together with unbelievers’; it is the equivalent of merchandising in human life; it is putting a monetary price on human life, which is considered not in accord with scripture since man is “the temple of the Holy Ghost.”²⁶ Amish people form one of the most conservative branches of the Mennonite tree. They reject not only non-compulsory insurance, but even compulsory state insurance. However, it should be noted, The Amish declare mutual assistance in the event of an emergency within the Amish Community.

As Ferrara writes, participating in Social Security would contradict “the biblical commands that members of the church provide for their own families and assist those in the community in need. Participation

²⁴ L. Drobniak, *W smoczym wyziewie chciwości*, http://www.akademiamedycyny.pl/wp-content/uploads/2016/05/Wst%C4%99p-2012_2.pdf, p. 7 (08.03.2021).

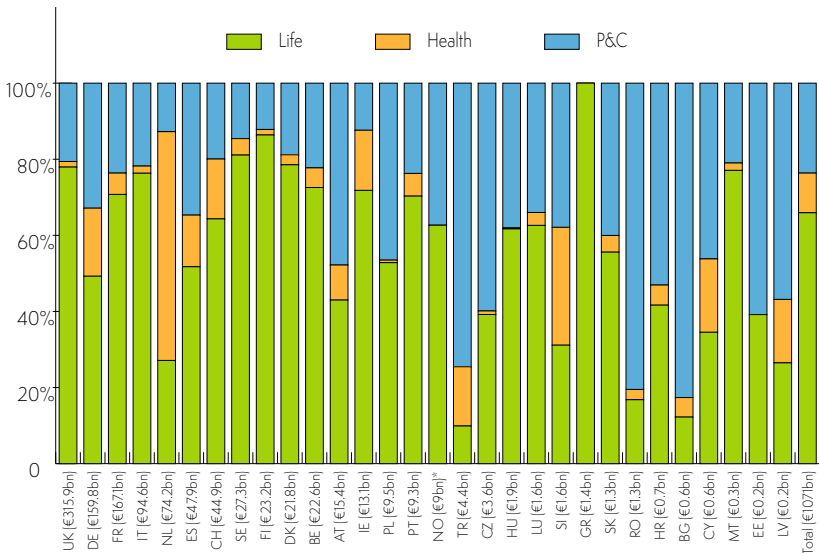
²⁵ J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, p. 358 (*θησαυρίζω*).

²⁶ *The Mennonite Encyclopedia*, eds. M. Gingerich, H. S. Bender, Mennonite Publishing House, Scottsdale, Pennsylvania 1957, p. 42–43.

in Social Security is also seen as lacking in trust in God to provide the necessities of life for his people, promised by several biblical passages.”²⁷

A Christian, however, should avoid all extremes and use opportunities to do good. In the pages of the Scriptures, the theme of resource production is known from the first book of Genesis. The period of Joseph’s arrival in Egypt is dated by the theologian Alfred Tschirschnitz at around 1660 BC. The New Testament also expresses a positive attitude towards activity, saving and caring for others. “Let us not grow tired of doing good, for in due time we shall reap our harvest, if we do not give up” (Gal 6:9).

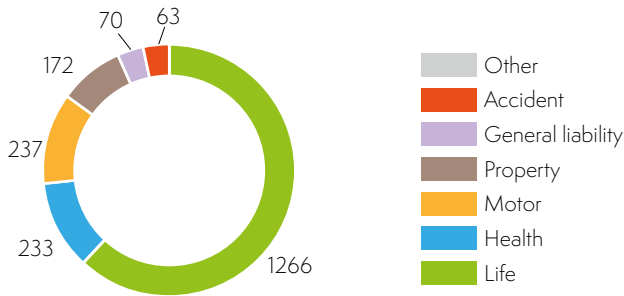
Diagram 2. Total claims and benefits paid to clients by country – 2018 (in EUR)²⁸



²⁷ Amish America, Another look at the Amish and health insurance, “Amish Controversies, Amish Culture”, <https://amishamerica.com/amish-health-care/> (08.03.2021).

²⁸ Insurancedata Europe, <https://www.insuranceeurope.eu/insurancedata> (06.03.2021).

Diagram 3. Average premiums per capita — 2018 (in EUR)



These two diagrams show that insurance companies do really provide compensation for damages. They present the total claims and benefits paid by each country in European Union in 2018.

Conclusion

The insurance industry not only facilitates the daily life of individuals, companies in business, various communities, and churches, but also helps facilitate in the area of innovation and development. Nevertheless, the value of the importance of non-compulsory insurance is still not sufficiently understood by clients. The significance of insurance is often questioned, and many clients do not know the benefits it can bring them.

Currently, the subject of non-compulsory insurance is controversial not only among various religious denominations, but also among Christians themselves. Some people use non-compulsory insurance, but there are negative points of views, as well. The reasons for not using non-compulsory insurance are different. Sometimes the insurance companies themselves and their agents often contribute to distrust on the part of people.

A group of Christians declare that they do not have non-compulsory insurance because they trust in God. They believe God cares for their life. God certainly cares about the life of each of us, however, He did not promise anyone that there would never be a difficult situation in his life. My sociological survey has shown that about 20% of Roman Catholic re-

spondents do not use non-compulsory insurance because they believe in God — 23% of Polish respondents and 18% of Slovak respondents support this view.

But deeper analysis of the biblical texts sees protection for worse times as wise and even considers it to be a good act towards ones neighbor. Every Christian is obliged to do good deeds. In Genesis the hero Joseph the Egyptian accumulated a reserve in preparation for worse times. Likewise, the New Testament in various texts invites us to do a good act. Non-compulsory insurance is more oriented to other people than to ourselves. Jesus invites us to do everything in our power that we are capable to do. Relying on God's help is necessary at a time when we can no longer do anything on our own. The apostle Paul says that a person who does not care for his those closest to him has no faith. Scripture even directly encourages parents to save for their children. In the light of biblical texts, we see clear recommendations that the use of insurance is good.

Insurance companies often must face misunderstandings from clients. An important topic when taking out insurance is to know the “exclusions of insurance.” If a client is being treated for stomach cancer before he purchases the insurance he can not expect the insurance company to pay him for the risk of a “serious illness.” It is therefore necessary that clients do not hide any disease for which they are being treated from the insurance company.

There are two extremes when it comes to non-compulsory insurance. The first is not accepting any kind of insurance, even insurance which is obligatory. Another extreme is the abuse of insurance companies by clients. News on March 12, 2021, published by CNN,²⁹ reported a shocking story. An American man bought more than \$3 million worth of life and accidental death insurance policies on himself and his family. One day he went down with his car off a pier into the water with his wife and sons inside the car with him. His sons drowned. A California judge sentenced the man to 212 years for killing his two sons in an insurance scheme worth more than \$260 000, according to a news release from the Justice Department. US District Judge John F. Walter called Elmezayen's insurance plan “evil and diabolical.” It is therefore not surprising

²⁹ A. Vera, C. Carrega, <https://edition.cnn.com/2021/03/11/us/california-father-sentenced-insurance-scheme/index.html> (13.03.2021).

that insurance companies tighten conditions and control the payment of benefits for insurance policies. They also have antifraud departments that study individual cases in detail.

Non-compulsory insurance is especially necessary for the middle class, people who own something, want to insure it and have the financial means to do so. Therefore, we can say that non-compulsory insurance is a phenomenon of rich countries. Life insurance offers the client two basic policies that cover the risk of death, of course if the client lives to term the Company will compensate him for survival. In addition to this, it is possible to insure other risks—disability, death as a result of an accident, hospitalization, surgery, incapacity for work, serious illness, permanent consequences of an accident, treatment and the like. The subject of non-life insurance is property, liability for damage and business risks. Insurance of buildings, houses, flats, households, machines, machinery and also motor vehicle accident insurance can be insured in case of natural events—fire, flood, hail, earthquake, flood, snow disaster, avalanche, large landslide, but also theft, vandalism, etc.

Insurance has a long tradition. Ancient people in various parts of the world realized that unforeseen risks could cause enormous damage for which they would not be able to compensate. Therefore, risk sharing has existed for almost 4,000 years. From this time to the present there have been differing views on non-compulsory insurance. Financial illiteracy is not uncommon as the source of misunderstandings in non-compulsory insurance. It happens that parents make the wrong decisions about investing finances. They often make money in difficult conditions. But in the end they are willing to pay more money for computer games, designer clothes or monthly mobile phone bills of their children, instead of saving for their children's future. It is therefore necessary to speak about this topic. Deepening the topic can help us to manage our finances wisely, think soberly about the future and use these financial services in wise measure.

An increase in new insurance companies indicates that there are more and more clients interested in non-compulsory insurance. However, it is worth recalling that it is necessary to carefully select insurance companies, insurance agents and remember that intention of every entrepreneur is to generate a profit.

References


- United States Conference of Catholic Bishops, *The New American Bible*, https://www.vatican.va/archive/eng0839/_index.htm (08.03.2021).
- John Paul II, Encyclical letter *Centesimus Annus*, 01.05.1991, ed. Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1991.
- Amish America, *Another look at the Amish and health insurance*, “Amish Controversies, Amish Culture”, <https://amishamerica.com/amish-health-care/> (08.03.2021).
- Beattie A., *The History of Insurance*, “Investopedia Corporate Finance & Accounting”, New York 2021, <https://www.investopedia.com/articles/08/history-of-insurance.asp#citation-1> (20.02.2021).
- Chui A. C. W., Kwok C. C. Y., *National Culture and Life Insurance Consumption*, “Journal of International Business Studies” 39 (2008) no. 1, p. 88–101.
- Daniel J. P., *The Broader Cultural Context of Insurance: Insurance and Religions*, “The Geneva Papers on Risk and Insurance” 28 (2003) no. 1, p. 102–110.
- Directive of the European Parliament and of the Council, in: *Smernica Európskeho parlamentu a Rady 2009/138/es z 25. novembra 2009 o začatí a vykonávaní poistenia a zaistenia (Solventnosť II)*, Úradný vestník Európskej únie, L 335, Odvetvie neživotného poistenia, 17.12.2009, Supplement, no. 1, p. 116–118.
- Drobnik L., *W smoczym wyziewie chciwości*, http://www.akademiamiedycyny.pl/wp-content/uploads/2016/05/wst%c4%99p-2012_2.pdf (08.03.2021).
- Ellicott’s Commentary for English Readers, https://biblehub.com/commentaries/1_timothy/5-8.htm (26.02.2021).
- Enciclopedia jurídica 2020, *Nauticum foenus*, <http://www.encyclopedia-juridica.com/d/nauticumfoenus/nauticum-foenus.htm> (20.02.2021).
- Graham A. J., *Thucydides 7.13.2 and the Crews of Athenian Triremes*, “Transactions of the American Philological Association” 122 (1992), p. 257–270, <https://doi.org/10.2307/284373>.
- Heureka Brokerage & Consulting, s.r.o., organizačná zložka Slovensko, *Vis maior*, <https://www.poistenie.sk/lexikon/vyssia-moc> (21.02.2021).
- Insurancedata Europe, <https://www.insuranceeurope.eu/insurancedata> (06.03.2021).

- Insurance Program from the Hartford, Act of God, <https://www.thehartford.com/aarp/homeowners-insurance/act-of-god> (31.06.2021).
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski starego testamentu*, t. 1–2, Warszawa 2013.
- Léon-Dufour X., *Słownik biblickej teológie*, Dobrá kniha, Provincialát sj, Bratislava 1969.
- Marsden E., *Risk Engineering. Insurance and Risk: Some History*, Swiss Re-insurance Company, Zurich 2020.
- Nagrajan K. V., *The Code of Hammurabi: an economic interpretation*, “International Journal of Business and Social Science” 8 (2011) no. 8, p. 108–117.
- Strong J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, red. W. Chrostowski, Warszawa 2015.
- Strong’s Concordance, <https://biblehub.com/greek/4306.htm>, 24.02.2021, <https://synonim.net/synonim/przewidywa%c4%87> (25.02.2021).
- The Mennonite Encyclopedia*, eds. M. Gingerich, H. S. Bender, Mennonite Publishing House, Scottdale, Pennsylvania 1957, p. 42–43.
- Tracy M. A., *Insurance and Theology: The Background and the Issue*, “The Journal of Risk and Insurance” 33 (1966) no. 1, p. 85–93, <https://doi.org/10.2307/250965>.
- Vera A., Carrega C., <https://edition.cnn.com/2021/03/11/us/california-father-sentenced-insurance-scheme/index.html> (13.03.2021).


ks. Dariusz Lipiec

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

dlipiec@kul.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-8890-2062>

Zastosowanie marketingu relacji w duszpasterstwie

 <https://doi.org/10.15633/ps.26104>

Ks. Dariusz Lipiec — prof. dr hab. nauk teologicznych, prof. KUL, pracownik Katedry Teologii Pastoralnej na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Article history • Received: 1 Sep 2021 • Accepted: 12 Nov 2021 • Published: 31 Mar 2022

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Zastosowanie marketingu relacji w duszpasterstwie

Marketing relacji polega na budowaniu długotrwałych relacji z klientem w celu dostarczenia mu określonych wartości. Zmierza on do zaspokojenia potrzeb i oczekiwań klienta oraz wzbudzenia i podtrzymania jego satysfakcji. Chociaż Kościół nie jest organizacją produkcyjną ani usługową, to może wykorzystywać mechanizmy marketingu relacji w swojej posłudze. W duszpasterstwie dokonuje się segmentacji adresatów działalności Kościoła ze względu na ich potrzeby oraz sytuację religijną. W naukach o zarządzaniu wyróżnia się cztery etapy stosowania marketingu relacji: etap formacji, zarządzania, oceny wyników i ewolucji. Wszystkie one mają zastosowanie w duszpasterstwie katolickim.

Słowa kluczowe: marketing relacji, duszpasterstwo, marketing partnerski, Kościół a marketing, organizacja duszpasterstwa

Abstract

The Use of Relationship Marketing in Pastoral Care

Relationship marketing consists in building long-term customer relationships in order to provide the customer with certain values. It aims to satisfy the customer's needs and expectations as well as creating and fostering his satisfaction. Although the Church is not an organization which provides certain products or services, she can make use of relationship marketing mechanisms in her ministry. Pastoral care uses the segmentation of "customers" — the addressees of the Church's ministry, on the basis of their needs and their religious conditions. Marketing sciences indicate four stages of relationship marketing: formation, management, evaluation of results and evolution. All of these are used in Catholic pastoral care.

Keywords: relationship marketing, pastoral care, affiliate marketing, the Church and marketing, the organization of the pastoral care

Zmiany zachodzące w otoczeniu Kościoła mają wpływ na życie jego członków oraz funkcjonowanie wspólnoty eklezjalnej. Nie wszystkie one mają pozytywne skutki, dlatego próbuje się dostosować duszpasterstwo do przemian społeczno-kulturowych i religijnych w taki sposób, aby jak najskuteczniej realizowało posłannictwo zbawcze Kościoła oraz jak najpełniej odpowiadało na potrzeby i oczekiwania wierzących. Dostosowanie duszpasterstwa do obecnej sytuacji społeczno-religijnej obejmuje nie tylko akomodację dotychczasowych form i metod pracy pastoralnej do aktualnych wyzwań, ale także wprowadzanie nowych, bardziej odpowiadających mentalności współczesnych ludzi. Zmierza ono również do poszukiwania nowych strategii duszpasterskich, mających charakter bardziej całościowy, ukierunkowanych na pracę w dalszej perspektywie czasowej.

Jakkolwiek pierwszoplanowy cel Kościoła ma charakter nadprzyrodzony — jest to uczestnictwo w zbawczej działalności Jezusa Chrystusa — to sam Kościół jest wspólnotą bosko-ludzką, funkcjonującą w rzeczywistości doczesnej. Z tego względu w jego działalności pastoralnej można korzystać z efektów badań nauk szczegółowych, w tym także marketingu jako dyscypliny naukowej. Pomocne może okazać się zastosowanie koncepcji marketingu relacji, zwanego także marketingiem partnerskim. Koncepcja ta pojawiła się w latach osiemdziesiątych XX wieku jako reakcja na marketing transakcyjny, który był coraz mniej skuteczny w ówczesnym środowisku społeczno-gospodarczym. Z punktu widzenia współczesnego duszpasterstwa Kościoła szczególnie przydatne wydaje się zwrócenie uwagi w koncepcji marketingu relacji na oczekiwania poszczególnych odbiorców oraz stymulowanie ich lojalności. Nie bez znaczenia są także rozwijanie rdzenia oferty pastoralnej, wzbogacanie go o nowe wartości oraz zastosowanie działań marketingowych wobec członków własnej organizacji. Zastosowanie instrumentów marketingu relacji może przysłużyć się do poprawy skuteczności działalności pastoralnej Kościoła.

1. Określenie marketingu relacji

Marketing relacji „oznacza mobilizację personelu, mającą na celu uczynić z nabywcy nie tylko współtwórcę produktu — wartości, ale co więcej, «związać» usługobiorcę z organizacją usługową”¹.

Autorzy Marketingu. Podręcznika europejskiego zauważają, że

W marketingu coraz wyraźniej odchodzi się od pojedynczych transakcji z nabywcami na rzecz budowania długookresowych, kreujących wartość relacji i sieci powiązań marketingowych między podmiotami rynku. Jego celem jest dostarczanie klientom [...] wartości w długim okresie, a miarą sukcesu — ich długofalowa satysfakcja. Marketing [...] wymaga współdziałania wszystkich działań przedsiębiorstwa w wysiłkach służących jak najlepszej obsłudze klienta. Budowanie relacji musi się odbywać na różnych poziomach — ekonomicznym, społecznym, technicznym i prawnym — aby osiągnąć skutek w postaci wysokiego stopnia lojalności klientów².

Charakterystycznymi cechami marketingu relacji są: uznawanie przez organizację i jej klientów wspólnych wartości oraz zaufanie. Od różnią one marketing relacji od marketingu partnerskiego, w którym zasady współpracy przedsiębiorstwa i klientów są przez nich wypracowywane i stanowią swego rodzaju kompromis, a przebieg współpracy zasadza się na przestrzeganiu reguł³.

Podstawową różnicą, jaka zachodzi pomiędzy przedsiębiorstwami, o których mówi powyższa definicja marketingu relacji, a Kościołem jest ta, że przedsiębiorstwa należą do pierwszego sektora gospodarki, Kościół zaś nie. Przedsiębiorstwa te to organizacje, które zajmują się produkcją lub handlem i mają za cel przynoszenie zysku. Cel Kościoła jest pozamaterialny i nie jest on związany z jakimkolwiek zyskiem, rozumianym w znaczeniu marketingowym. Może być on porównywany

1 K. Rogoziński, Wpisanie relacji w marketingowy kontekst, w: Zarządzanie relacjami w usługach, red. K. Rogoziński, Difin, Warszawa 2006, s. 37.

2 P. Kotler, G. Armstrong, J. Saunders, V. Wong, Marketing. Podręcznik europejski, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2002, s. 531.

3 K. Rogoziński, Wpisanie relacji w marketingowy kontekst, s. 36.

z celami organizacji non-profit, mającymi cele związane z propagowaniem idei społecznych i wartości pozamaterialnych.

Podobieństwo organizacji korzystających z marketingu relacji a Kościołem wyraża się przede wszystkim w dwóch aspektach. Pierwszym z nich jest dostarczanie osobom wartości i wynikającej z niej satysfakcji, drugim natomiast długotrwałość relacji zachodzących między działającym podmiotem a adresatami jego oddziaływania. Wartością, którą Kościół proponuje ludziom, jest uczestnictwo w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. Oznacza ono pomoc w nawiązywaniu i pogłębianiu osobowych relacji z Bogiem, realizowanych w wymiarze doczesnym i eschatologicznym. Kościół sprawuje swoje posłannictwo przez realizację funkcji nauczycielskiej, kapłańskiej i pasterskiej, czyli przez słuchanie i głoszenie słowa Bożego, przyjmowanie i szafowanie sakramentów oraz budowanie wspólnoty wierzących i prowadzenie jej do jedności z Bogiem⁴. Misja Kościoła jest w rozumieniu marketingowym spoiwem wszelkich działań, jakie podejmuje on w odniesieniu do poszczególnych i wszystkich razem adresatów swojej aktywności.

Z punktu widzenia marketingu relacji Kościół rozwinął specyficzną i sobie właściwą kulturę organizacyjną. Kultura organizacji jest to „zestaw wartości, przekonań, zachowań, obyczajów i postaw, który pomaga członkom organizacji zrozumieć, za czym organizacja się opowiada, jak działa i co uważa za ważne”⁵. Charakterystyczny dla Kościoła zestaw wartości i przekonań wynika z Objawienia Bożego. Wartości te to przede wszystkim prawdy wiary i zasady moralności chrześcijańskiej, które stanowią podstawę orientacji życiowej członków Kościoła i dają możliwość udzielania odpowiedzi na pytania dotyczące postaw i zachowań w różnorodnych sytuacjach egzystencjalnych. Na „kulturę organizacji” Kościoła składa się także zbiór obyczajów i zachowań, który został wykształcony w ciągu jego wielowiekowej historii. Są to obyczaje i zwyczaje związane z życiem osobistym, małżeńskim, rodzinnym i szerzej rozumianym życiem społecznym. Przeniknięcie działalnością kościelną życia ludów i narodów w długim czasie zaowocowało wytworzeniem się

4 Por. M. Rusecki, Siła wiary — siła odnowy, w: *Rok wiary — rok odnowy*, red. K. Kaucha, A. Pietrzak, W. Rebeta, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 155–158.

5 R. W. Griffin, *Podstawy zarządzania organizacjami*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 178.

kultury chrześcijańskiej, z jej specyficznym odniesieniem do rzeczywistości nadprzyrodzonej, pojmowaniem miejsca i roli człowieka w świecie oraz samego świata jako środowiska życia ludzkiego.

Realizując marketing relacji, organizacje dbają o rozwijanie bazy klientów oraz kooperantów. Troską Kościoła jest także podtrzymywanie relacji z wiernymi i organizacjami w jego otoczeniu. Relacje z wierzącymi podtrzymywane są przez wykonywanie wspólnotowych aktów kultu, wspólne działania charytatywne, społeczne i im podobne. Także nawiązywane są relacje z osobami spoza Kościoła: innowiercami i niewierzącymi, którzy traktowani są jako obiekt ewangelizacji. W archiwach parafialnych przechowywane są bazy danych o osobach stanowiących wspólnotę kościelną, a niekiedy nawet o innych osobach przebywających na terenie parafii. Kościoł, a zwłaszcza parafie, starają się ponadto rozwijać kontakty z organizacjami w swoim otoczeniu, zwłaszcza z tymi, z którymi mają wspólne cele, jak inne Kościoły chrześcijańskie czy organizacje trzeciego sektora.

W marketingu partnerskim, obok organizacji dostarczającej towaru lub usługi, duże znaczenie przywiązuje się do konsumentów, czyli odbiorców produktów. Współczesnych klientów postrzega się często jako zindywidualizowanych i chcących być traktowanymi w sposób indywidualny. Różnią się oni między sobą, mają różnorakie potrzeby, przyzwyczajenia, motywy, postawy itd. Zauważa się, że nabywane przez nich produkty i usługi służą nie tylko zaspokajaniu podstawowych potrzeb, ale potrzeb wyższego rzędu⁶. Zmieniający się odbiorcy towarów i usług są dużym wyzwaniem dla specjalistów od marketingu w przedsiębiorstwach. Duża dynamika zmian dokonująca się wśród adresatów duszpasterstwa jest również wyzwaniem dla Kościoła. Wyzwaniem jest nie tylko sama dynamika, ale także indywidualizacja potrzeb i oczekiwań wierzących i innych osób w otoczeniu wspólnot kościelnych. Odpowiedzialni za duszpasterstwo zostali postawieni wobec konieczności różnicowania form i metod działalności, dostosowując je do odmienności poszczególnych adresatów. Współcześni adresaci działalności Kościoła charakteryzują się ponadto znacznymi różnicami pod względem stosunku do wiary i moralności chrześcijańskiej, zaangażowania w życie

6 M. Mitrega, *Marketing relacji. Teoria i praktyka*, Wydawnictwo CeDeWu, Warszawa 2011, s. 27–28.

wspólnoty eklezjalnej. Subiektywizm, chęć „wyrażania siebie”, dążenie do indywidualnego traktowania przez otoczenie, które stanowią trudność dla marketingu przedsiębiorstw pierwszego sektora, są także wyzwaniem dla Kościoła i jego działalności pastoralnej⁷.

Trzecim elementem marketingu relacji, oprócz wytwórcy i konsumenta, jest sam proces świadczenia usługi. Wśród usług świadczonych przez przedsiębiorstwa należące do pierwszego sektora dostrzega się dwa ich rodzaje, rozróżniając je ze względu na typ odbiorcy. Pierwszy rodzaj to usługi produkcyjne, polegające na obsłudze procesu produkcyjnego lub zwiększaniu wartości produktów wytwarzanych przez inne przedsiębiorstwo. Drugi rodzaj usług to usługi konsumpcyjne, które są działaniami zmierzającymi bezpośrednio lub pośrednio do zaspokajania potrzeb indywidualnych albo zbiorowych⁸.

Duszpasterstwo Kościoła obejmuje oba te rodzaje działalności o charakterze usługowym. Na pierwszy plan wysuwa się dostarczanie wartości dla osób oraz ich wspólnot. Jednakże Kościół uczestniczy w pośrednictwie zbawczym Jezusa Chrystusa i Jego dary duchowe przekazuje ludziom w konkretnej społecznej i historycznej rzeczywistości. Ma on więc udział w działalności Zbawiciela, nadając jej konkretny kształt. Ten wkład Kościoła wnoszony przez duszpasterstwo i apostołstwo ma niekiedy duże znaczenie dla przyjęcia orędzia zbawczego. Forma działalności pastoralnej może bowiem w stopniu większym lub mniejszym odpowiadać potrzebom i oczekiwaniom współczesnych ludzi, którzy mogą w niej odkryć odpowiednio wartość większą lub mniejszą.

2. Segmentacja adresatów duszpasterstwa i wymiary marketingu relacji w działalności pastoralnej

Chociaż idea marketingu relacji skupia się wokół poszczególnych klientów, budowania relacji z nimi i podtrzymywania ich lojalności, to — podobnie jak w marketingu transakcyjnym — potrzebna jest segmentacja klientów. Nie jest możliwe, z punktu widzenia przedsiębiorstw, aby

7 Por. K. Świąś, *Społeczne i religijne uwarunkowania duszpasterstwa w Polsce*, w: *Duszpasterstwo w Polsce. 50 lat inspiracji Soboru Watykańskiego II*, red. M. Fiałkowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 35–38.

8 M. Mitrega, *Marketing relacji. Teoria i praktyka*, s. 32.

z każdym klientem utrzymywać i rozwijać indywidualne kontakty. Ze względu na fakt, że nie wszyscy klienci są dla przedsiębiorstw jednakowo dochodowi, a przez to tak samo ważni, organizacje pierwszego sektora różnicują klientów przede wszystkim pod względem korzyści. Działy marketingu skupiają się przede wszystkim na tych, którzy dostarczają maksymalnych zysków⁹.

Z punktu widzenia Kościoła segmentacja adresatów duszpasterstwa w oparciu o kryterium dochodowości jest nie do przyjęcia. Mimo oskarżeń Kościoła o skupianie się wokół wartości materialnych, nie są one celem jego działalności, jakkolwiek są wykorzystywane w realizacji jego posłannictwa. Adresaci działalności pastoralnej nie tylko nie mogą być klasyfikowani pod względem ich zamożności czy ofiarności, ale także tych cech nie można brać pod uwagę jako podstawy ich postrzegania. Z punktu widzenia Kościoła adresaci jego duszpasterstwa mogą i powinni być poddani segmentacji na wzór segmentacji marketingowej. Motywy są tu podobne jak w marketingu relacji. Duszpasterstwo przestaje mieć charakter masowy. Dzieje się tak dlatego, że dokonuje się odchodzenie od Kościoła. Ma ono charakter nieformalny, ale zauważalne jest zmniejszanie się liczby osób deklarujących wiarę chrześcijańską, podtrzymujących praktyki kultu i zachowujących chrześcijański styl życia¹⁰. Konieczna jest zatem indywidualizacja „oferty” duszpasterskiej skierowanej do współczesnych ludzi. Podobnie jednak jak w przypadku przedsiębiorstw pierwszego sektora nie jest możliwe utrzymywanie intensywnych relacji z każdym człowiekiem będącym w Kościele i w jego otoczeniu, chociaż z wieloma takie relacje są utrzymywane. Konieczna jest zatem segmentacja adresatów działalności pastoralnej, której celem jest objęcie działaniem jak największej liczby osób oraz dostosowaniem przekazu jak najbardziej dostosowanego do specyfiki danej grupy.

Segmentacja adresatów działalności pastoralnej nie może się dokonywać pod względem użyteczności rozumianej w sposób ekonomiczny, ponieważ dla Kościoła wszyscy są jednakowo ważni. Do wszystkich bowiem została skierowana Dobra Nowina o zbawieniu, za wszystkich

9 Por. P. Kotler, M. Kotler, *Przez marketing do wzrostu. 8 zwycięskich strategii*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2013, s. 54–55.

10 Por. K. Świąś, *Aktualne uwarunkowania nowej ewangelizacji w Polsce*, w: *Polskie drogi nowej ewangelizacji*, red. K. Świąś, D. Lipiec, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 42–49.

Chrystus oddał życie i wszyscy są powołani do wspólnoty z Bogiem. Konieczna jest więc segmentacja adresatów w oparciu o kryterium ich potrzeb, przede wszystkim potrzeb religijnych. Chodzi tu zarówno o potrzeby uświadamiane przez nich, które starają się oni zaspokoić, jak i o potrzeby nieuświadomione, niebędące przedmiotem ich troski. Z tego powodu stosowane dotychczas w Kościele klasyfikacje adresatów jego działalności trzeba poddać rewizji. Zwykło się powiem wyróżniać ludzi głęboko wierzących i wierzących, agnostyków, wątpiących, niewierzących itd. Współczesne zmiany społeczno-kulturowe i religijne spowodowały różnorodność w spojrzeniu na religię i przyjmowaniu postaw religijnych. Duże zmiany zaszły zwłaszcza w grupie osób dystansujących się od Kościoła. Występujący na przełomie tysiącleci selektywizm w akceptacji prawd wiary i zasad moralności chrześcijańskiej przybrał nowe formy, dlatego w tej dużej grupie można wyróżnić wiele mniejszych, cechujących się odrębną specyfiką osób je stanowiących¹¹.

Ponieważ istotą marketingu jest wychodzenie naprzeciw potrzebom nabywców, więc potrzebna jest klasyfikacja adresatów działalności pastoralnej nie tylko ze względu na charakter ich religijności, ale przede wszystkim na ich potrzeby. Adresaci mogą być mniej lub bardziej świadomi potrzeb religijnych, albo nawet zupełnie nie być ich świadomych. Zależy to od sposobu wychowania, jakiemu byli poddani, środowiska kulturowego, w którym przebywają i innych czynników. Potrzeb tych powinni być świadomi duszpasterze, którzy są zobowiązani, by je znać i identyfikować je u poszczególnych osób. Zadaniem duszpasterzy jest ponadto rozbudzać potrzeby u tych, do których zostali posłani. Poznanie potrzeb psychicznych i duchowych, jakie mają adresaci działalności pastoralnej może pozwolić na lepsze dostosowanie treści i sposobów duszpasterzowania. Segmentacja adresatów tej działalności dotyczy wierzących, bez względu na głębokość wiary, jaki deklarują, oraz w jakikolwiek sposób pozostających w oddaleniu od Kościoła, a także niewierzących. Daje ona szansę na lepsze efekty działalności ewangelizacyjnej.

11 Por. K. Świąś, Aktualny kontekst społeczno-kulturowy jako zagrożenie wiary, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świąś, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 72–77.

Kryterium użyteczności klientów pod względem ich dochodowości dla przedsiębiorstwa¹², które jest niemożliwe do zastosowania w duszpasterstwie, może być zastosowane w zmodyfikowanej formie jako kryterium przydatności do wykonywania określonych działań. Pogrupowanie osób na grupy: najcenniejsi, mający najwyższy potencjał rozwoju i najmniej przydatni, może zostać zastosowane przy ich weryfikacji do pracy charytatywnej, apostołskiej i im podobnych. Błędem jest angażowanie osób do aktywności w Kościele bez rozeznania, jakie mają do tego kompetencje.

W naukach o zarządzaniu rozróżnia się trzy wymiary marketingu relacji: finansowy, społeczny i strukturalny. Wymiary te nazywa się także poziomami, ponieważ określają one głębię relacji między organizacją a klientem oraz sposoby pozyskiwania i utrzymywania klientów. Pierwszy wymiar nazywany jest finansowym. Zdobywanie i podtrzymywanie więzi z klientami odbywa się na pomocą instrumentów finansowych, takich jak: zniżki, rabaty, dodatkowe bonusy w postaci usług lub towarów itd. Wymiar ten można określić jako powierzchowny, ponieważ siła więzi klienta z organizacją jest stosunkowo niewielka i dzięki bardziej atrakcyjnej dla niego ofercie konkurencji może on łatwo tę więź zerwać. Drugi wymiar nazywany jest społecznym i zasadza się on na osobistych relacjach klienta z organizacją. Więzy te mogą być podtrzymywane w sposób bezpośredni lub pośredni, za pomocą mediów. W wymiarze tym relację między przedsiębiorstwem a klientem utrzymuje się poprzez kanały komunikacyjne, w których biorą udział różni pracownicy organizacji, nie tylko dział marketingu. Relacje z klientem często nie ograniczają się tylko do sprzedaży towarów lub usług, ale są wzbogacone o dodatkowe wartości kulturowe. Dzięki takim relacjom istnieje możliwość indywidualnej obsługi klienta, wzrost jego zadowolenia i lojalności wobec przedsiębiorstwa. Trzeci wymiar marketingu relacji określanymi jest mianem strukturalnego. Nie opiera się on na osobistych relacjach, lecz na właściwym dostosowaniu oferty do potrzeb klienta. Ten wymiar marketingu relacji uznawany jest za najtrudniejszy do osiągnięcia, a jednocześnie za najbardziej pożądany, ponieważ dzięki

12 Por. W. M. Maziarz, Marketing relacji jako płaszczyzna kształtowania lojalności konsumentów, w: Marketingowe mechanizmy kształtowania lojalności, red. S. Makarski, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2007, s. 24-25.

trwałym relacjom, dającym klientowi dodatkowe korzyści, wytwarzają się strukturalne kanały dystrybucji produktów¹³.

Podobnie jak dla przedsiębiorstw pierwszego sektora, tak również dla Kościoła najważniejszy jest trzeci wymiar marketingu relacji. Chodzi w nim o wytworzenie trwałych więzi, mających charakter strukturalny, niepodlegających wahaniom z powodów osobistych, indywidualnych, a tym bardziej opartych na krótkotrwałych korzyściach. Z tego względu w duszpasterstwie dąży się do uczestnictwa we wspólnocie eklezjalnej, opierając swe więzi na wartościach, które podaje Kościół¹⁴. Kształtowanie indywidualnych relacji między wierzącymi i niewierzącymi a duszpasterzami postrzega się bardziej jako etap pośredni niż docelowy w działalności pastoralnej. Wymiar społeczny marketingu relacji stosowanego w duszpasterstwie skupia się na osobistych potrzebach ludzi i ich zaspokajaniu, oraz wyraża się znacznym zaangażowaniem emocjonalnym podmiotu i adresatów działalności pastoralnej. Sferę emocjonalną człowieka postrzega się jako mało stabilną z punktu widzenia trwałości jego relacji, dlatego — chociaż dostrzega się jej znaczenie — nie na niej, lecz na wartościach opiera się więzi ze wspólnotą Kościoła. Natomiast, wbrew pomówieniom, nie korzysta się z wartości materialnych w nawiązywaniu i rozwoju relacji Kościoła o osobami. Działalność charytatywna należy do funkcji podstawowych Kościoła i służy wprost realizacji jego posłannictwa zbawczego.

3. Etapy marketingu relacji w duszpasterstwie

W marketingu relacji wyróżnia się cztery etapy jego stosowania. Są to: etap formacji, zarządzania, oceny wyników i ewolucji. Etap formacji dotyczy planowania strategii marketingowej. Na tym pierwszym etapie określa się cele szczegółowe wynikające z ogólnego celu marketingu relacji, jakim jest zwiększenie wartości dla klienta. W przedsiębiorstwach pierwszego sektora celami takimi mogą być szeroko rozumiana maksymalizacja wyników lub ograniczenie nakładów. Na etapie formacji dokonuje się także określenia partnerów działalności, ze szczególnym

¹³ M. Mitrega, *Marketing relacji, Teoria i praktyka*, s. 37–39.

¹⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, nr 15, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje, Pallottinum, Poznań 2002*, s. 119.

uwzględnieniem kluczowych klientów, a także eliminacją najslabiej rokujących. Określenie partnerów dotyczy zarówno grup, jak i pojedynczych osób. Etap formacji obejmuje również programu działania. Mogą to być programy marketingowe ukierunkowane na trwałość relacji, na indywidualizację relacji z klientami lub programy partnerskie¹⁵.

W działalności pastoralnej Kościoła, także na szczeblu parafialnym, coraz bardziej konieczne jest określanie jej celów. Tradycyjnie duszpasterstwo kierowano do osób wierzących i praktykujących w celu pogłębienia ich religijności i umocnienia więzi z Kościołem. Do niechrześcijan kierowano działalność misyjną, rozumianą najczęściej jako *misje ad gentes*, natomiast do osób i ich grup, które odeszły od chrześcijaństwa kierowana była działalność określana jako reewangelizacja lub nowa ewangelizacja. Ten podział działalności kościelnej jest coraz mniej adekwatny do rzeczywistości. Aktualnie bowiem, także na terenie parafii, egzystują obok siebie ludzie wierzący, deklarujący odejście od Kościoła i ci, którzy z różnych przyczyn nigdy ochrzczeni i wierzący nie byli. Określenie celów działalności pastoralnej konieczne jest nie tylko na szczeblu krajowym czy diecezjalnym, lecz także parafialnym. Ze względu na pluralizm społeczności zamieszkujących teren parafii konieczna jest realizacja zarówno duszpasterstwa, jak działalności misyjnej i reewangelizacyjnej. Wydaje się, że wszystkie te cele zwiera w sobie idea „duszpasterstwa w duchu misyjnym”, wskazywana przez papieża Franciszka¹⁶.

Złożonym zagadnieniem jest dobór partnerów działania w duszpasterstwie. Adresatami działalności pastoralnej, rozumianymi w sensie marketingowym jako partnerzy, są wszyscy ludzie, ponieważ zostali odkupieni przez Chrystusa. Obok adresatów istnieją także partnerzy w duszpasterstwie, którzy mają status podmiotu aktywności, a są to osoby, ich grupy i instytucje, z którymi Kościół współpracuje w realizacji posługi zbawczej. W tym wypadku ważna jest ich identyfikacja i określenie zakresu i długości współpracy. Dla osiągnięcia celów ewan-

¹⁵ M. Mitreğa, *Marketing relacji, Teoria i praktyka*, s. 45–46.

¹⁶ Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, nr 25–33, Wydawnictwo M, Kraków 2013, s. 18–23; por. D. Lipiec, *Duszpasterstwo misyjne w nauczaniu papieża Franciszka*, w: *Duszpasterstwo w świetle nauczania papieża Franciszka*, red. D. Lipiec, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 18–22.

gelizacyjnych dąży się, aby była ona — w większości przypadków — jak najtrwalsza i jak najdłuższa.

Określanie programów, czyli schematów działalności pastoralnej, w przypadku Kościoła jest zagadnieniem skomplikowanym. Ze swej natury działalność pastoralna ukierunkowana jest na tworzenie trwałych i silnych więzi między wiernymi i Kościołem. Według teologii katolickiej mają oni tworzyć wspólnotę na kształt rodziny, opartą na chrześcijańskiej miłości¹⁷. Z tego względu w duszpasterstwie zwraca się uwagę na trwałość relacji oraz na ich indywidualny charakter, mając na uwadze osobową podmiotowość każdego wierne go.

Drugim etapem marketingu relacji nazywany jest etapem zarządzania i obejmuje okres realizacji zaplanowanych działań. Na tym etapie następuje określenie ról stron działalności, prowadzona jest komunikacja, budowanie więzów i troska o spójność operacyjną. Charakterystyczne dla marketingu relacji jest wspólne — wytwórców i odbiorców — planowanie dalszych działań oraz realizowane już przez organizację szkolenie i motywowanie własnej kadry oraz monitorowanie zachodzących procesów. Z punktu widzenia duszpasterstwa wyróżnia się tu proces wspólnego planowania. Dotyczy on działalności pastoralnej Kościoła na różnych jej szczeblach. Po Soborze Watykańskim II wspólne planowanie odnosi się przede wszystkim do współpracy duchowieństwa i laikatu. Zostały ukształtowane różnorakie formy współpracy. Niektóre z nich mają postać struktur. Należą do nich synody, wyznaczające niejako plany strategiczne dla działalności pastoralnej na wiele lat do przodu, a także różnego rodzaju rady. Spośród nich — ze względu na uczestnictwo laikatu — wyróżniają się rady duszpasterskie: diecezjalne i parafialne, w których duszpasterze i wierni ustalają plany taktyczne i realizacyjne na krótkie okresy czasu¹⁸. Pewnym problemem jest realne funkcjonowanie rad. Jak pokazują badania, część z nich nie spełnia wła-

17 Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej, nr 16–18, Wydawnictwo AA, Kraków 2008, s. 35–41.

18 K. Półtorak, *Współodpowiedzialność i uczestnictwo w życiu Kościoła. Rady diecezjalne i parafialne 40 lat po Soborze Watykańskim II*, w: *Recepcja wskazań Soboru w życiu i działaniu Kościoła w Polsce*, red. K. Półtorak, Wydawnictwo Atla 2, Wrocław 2006, s. 133–138.

ściwie swoich celów, co wymaga wprowadzenia korekt w prowadzoną przez nie działalność¹⁹.

Trzeci etap marketingu relacji obejmuje ocenę uzyskanych wyników. W przedsiębiorstwach pierwszego sektora do wcześniej stosowanych wskaźników oceny efektów działalności, którymi są m.in. udział w rynku i wielkość obrotów, dodaje się wskaźniki dotyczące kształtowania relacji z klientami. Mierzy się je za pomocą tzw. indeksów satysfakcji konsumenckiej. W duszpasterstwie z kolei oceny wyników dokonuje się tradycyjnie poprzez wyniki badań statystycznych. Szczególny nacisk kładzie się na liczbę wiernych uczestniczących w niedzielnych i świątecznych Mszach Świętych, przystępowaniu do komunii świętej oraz sakramentu pokuty i pojednania w okresie wielkanocnym. Wyniki badań statystycznych mają charakter ilościowy, a ich analiza niewiele mówi na temat natury i siły więzi, jaka istnieje między wiernymi a wspólnotą Kościoła. Ich obserwacja w czasie daje pogląd na zmiany religijności²⁰. Jakościowy charakter mają natomiast badania prowadzone w ośrodkach akademickich, jednakże dotyczą one często określonej, wąskiej dziedziny działalności pastoralnej. Brak jest jednak szerszych badań dotyczących kapitału relacji Kościoła ze swymi członkami, z niewierzącymi i innowiercami w jego otoczeniu.

Ostatni, czwarty etap marketingu relacji nazywany jest etapem ewolucji. W organizacjach pierwszego sektora dotyczy on dłuższego czasu relacji między wytwórcą a klientem i ma na celu podtrzymanie i pogłębianie satysfakcji klienta. Zabiegi te służą utrzymaniu klienta, co wiąże się z jeszcze pełniejszym zaspokajaniem oczekiwań obu stron. Podobnie jest w przypadku duszpasterstwa, którego celem jest także zacieśnianie relacji wierzących z Kościołem i przyciąganie do niego osób będących poza jego wspólnotą. Świadomość potrzeby ewolucji w działalności jest powszechna, ponieważ dostrzegalne są trudności w relacjach odpowiedzialnych za wspólnotę Kościoła z wiernymi i ludźmi w jego otoczeniu. Pomocą w pokierowaniu procesem zmian może być, podobnie jak w marketingu relacji stosowanym w usługach, lepsze poznanie

¹⁹ T. Wielebski, M. Tutak, *Diecezjalne Rady Duszpasterskie w Polsce. Między ideałem a rzeczywistością*, „Teologia Praktyczna” 13 (2012), s. 17–27.

²⁰ Por. A. Potocki, *O Kościele także socjologicznie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 20–36.

oczekiwań wierzących i innych ludzi. Oczekiwania duszpasterzy są znane i artykułowane. Dotyczą one akceptacji prawd wiary, akceptacji zasad moralności oraz przyjmowania stylu życia chrześcijańskiego. Są to oczekiwania od dawna wyrażane w piśmiennictwie naukowym i popularnym, a także w przekazie ustnym. Problemem współczesnego duszpasterstwa jest niedostateczne poznanie oczekiwań ludzi stanowiących wspólnotę kościelną, a także innych ludzi, mających z nimi kontakty. Wydaje się, że brak dostatecznej znajomości oczekiwań i w związku z tym wychodzenia im naprzeciw, leży u podstaw odchodzenia od Kościoła pewnej grupy osób²¹.

Zakończenie

Kościół różni się od przedsiębiorstw pierwszego sektora oraz od organizacji pozarządowych. Zasadnicze różnice wynikają z jego natury i posłannictwa, ponieważ łączy ze sobą rzeczywistość naturalną i nadprzyrodzoną. Wykazuje jednak pewne podobieństwa do innych organizacji dzięki funkcjonowaniu w społeczności ludzkiej. Z tego powodu niektóre mechanizmy marketingu relacji można zastosować w duszpasterstwie. Spojrzenie na Kościół z pozycji marketingowej umożliwi uzyskanie całościowego obrazu mocnych i słabych stron realizacji posługi pastoralnej. Może to ułatwić wyprowadzanie wniosków i postulatów pastoralnych służących podniesieniu efektywności działalności pastoralnej. Dziedziną badań, do której nikt nie sięgał są pomiary satysfakcji wierzących. Ponieważ marketing relacji nie jest doskonałym narzędziem do poprawy działalności pastoralnej, odpowiedzialni za jej realizację mogą sięgać do koncepcji marketingu systemowego lub hybrydowego.

Bibliografia

- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej, Wydawnictwo AA, Kraków 2008.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, Wydawnictwo M, Kraków 2013.

²¹ Por. S. Hall, J. Brogniez, *Jak przyciągać doskonałych klientów. Sztuka tworzenia idealnego partnerstwa w biznesie*, Wydawnictwo MT Biznes, Warszawa 2010, s. 143–155.

- Griffin R. W., *Podstawy zarządzania organizacjami*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Hall S., Brogniez J., *Jak przyciągać doskonałych klientów. Sztuka tworzenia idealnego partnerstwa w biznesie*, Wydawnictwo MT Biznes, Warszawa 2010.
- Kotler P., Armstrong G., Saunders J., Wong V., *Marketing. Podręcznik europejski*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2002.
- Kotler P., Kotler M., *Przez marketing do wzrostu. 8 zwycięskich strategii*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2013.
- Lipiec D., *Duszpasterstwo misyjne w nauczaniu papieża Franciszka*, w: *Duszpasterstwo w świetle nauczania papieża Franciszka*, red. D. Lipiec, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 9–24.
- Maziarz W. M., *Marketing relacji jako płaszczyzna kształtowania lojalności konsumentów*, w: *Marketingowe mechanizmy kształtowania lojalności*, red. S. Makarski, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2007, s. 21–28.
- Mitręga M., *Marketing relacji. Teoria i praktyka*, Wydawnictwo CeDeWu, Warszawa 2011.
- Potocki A., *O Kościele także socjologicznie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
- Półtorak K., *Współodpowiedzialność i uczestnictwo w życiu Kościoła. Rady diecezjalne i parafialne 40 lat po Soborze Watykańskim II*, w: *Recepcja wskazań Soboru w życiu i działaniu Kościoła w Polsce*, red. K. Półtorak, Wydawnictwo Atla 2, Wrocław 2006, s. 119–146.
- Rogosiński K., *Wpisanie relacji w marketingowy kontekst*, w: *Zarządzanie relacjami w usługach*, red. K. Rogosiński, Difin, Warszawa 2006, s. 13–43.
- Rusecki M., *Siła wiary — siła odnowy*, w: *Rok wiary — rok odnowy*, red. K. Kaucha, A. Pietrzak, W. Rebeta, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 155–168.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, 21.11.1964, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, Pallottinum*, Poznań 2002, s. 104–163.
- Święś K., *Aktualny kontekst społeczno-kulturowy jako zagrożenie wiary*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Święś, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 57–78.

- Święś K., Aktualne uwarunkowania nowej ewangelizacji w Polsce, w: Polskie drogi nowej ewangelizacji, red. K. Święś, D. Lipiec, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 21–56.
- Święś K., Społeczne i religijne uwarunkowania duszpasterstwa w Polsce, w: Duszpasterstwo w Polsce. 50 lat inspiracji Soboru Watykańskiego II, red. M. Fiałkowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 19–40.
- Wielebski T., Tutak M., Diecezjalne Rady Duszpasterskie w Polsce. Między ideałem a rzeczywistością, „Teologia Praktyczna” 13 (2012), s. 7–32.


Małgorzata Pagacz usjk

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

mmpagacz@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-4504-9142>

Ewangelia regułą życia osób konsekrowanych w nauczaniu Kościoła od Pawła VI do Franciszka

 <https://doi.org/10.15633/ps.26105>

Małgorzata Pagacz USJK – siostra należąca do Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego; doktor nauk teologicznych, mgr matematyki, prowadzi wykłady zleczone na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, odpowiedzialna za formację profesek czasowych swego zgromadzenia.

Article history • Received: 21 May 2021 • Accepted: 15 Jun 2021 • Published: 31 Mar 2022
ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Ewangelia regułą życia osób konsekrowanych w nauczaniu Kościoła od Pawła VI do Franciszka

Artykuł przedstawia znaczenie Ewangelii w życiu osób konsekrowanych na podstawie nauczania Kościoła od Pawła VI do Franciszka. Nauczanie papieży: Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka wskazuje na Ewangelię jako normę i regułę życia konsekrowanego. Istnieje wiele punktów zbieżnych w nauczaniu papieży posoborowych na temat ewangelicznego charakteru życia konsekrowanego. Kwestia ta jest dobitnym przykładem ciągłości nauczania Kościoła. Każdy z papieży nieco inaczej rozkłada akcenty swej myśli, jednak wszyscy jednoznacznie domagają się od osób konsekrowanych pełnej wierności Ewangelii. Wobec współczesnego kryzysu życia konsekrowanego te zalecenia nabierają szczególnego znaczenia i stanowią niezbędny drogowskaz na przyszłość.

Słowa kluczowe: Ewangelia, życie konsekrowane, nauczanie Kościoła katolickiego

Abstract

The Gospel as the Rule of Life for Consecrated Persons in the Teaching of the Church from Paul VI to Francis

This article presents the importance of the Gospel in the life of consecrated persons according to the teaching of the Church from Paul VI to Francis. The teaching of Popes Paul VI, John Paul II, Benedict XVI and Francis point to the Gospel as the norm and rule of consecrated life. There are many points of convergence in the teaching of the post-conciliar popes on the evangelical character of the consecrated life. This issue is a clear example of the continuity of the teaching of the Church. Each of the Popes emphasizes their thought slightly differently, but they all unequivocally demand that consecrated persons be fully faithful to the Gospel. Because of the contemporary crisis of the consecrated life, these recommendations acquire particular significance and constitute a necessary signpost for the future.

Keywords: Gospel, consecrated life, the teaching of the Catholic Church

Życie¹ konsekrowane, będące naśladowaniem Chrystusa na drodze rad ewangelicznych, z samej swej natury jest głęboko i nierozzerwalnie zespolone z Ewangelią. Celem artykułu jest ukazanie ciągłości posoborowego nauczania Kościoła akcentującego zasadniczą rolę Ewangelii w życiu osób konsekrowanych. Kwestia ta warta jest analizy zwłaszcza z uwagi na współczesny kryzys życia konsekrowanego i jego rozumienia. Nauczanie papieży: Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka przedstawia Ewangelię jako normę i regułę życia konsekrowanego, które stanowi zarazem żywą egzegezę słowa Bożego. Osoby poświęcone Bogu na własność nie mogłyby głosić Dobrej Nowiny, gdyby same nią nie żyły. W artykule zostanie ukazane, w jaki sposób posoborowe nauczanie poszczególnych papieży podkreśla znaczenie Ewangelii w życiu konsekrowanym. W tym celu zostanie syntetycznie przedstawione nauczanie kolejnych papieży posoborowych dotyczące ewangelicznego charakteru życia konsekrowanego, co zarazem pozwoli wyciągnąć istotne wnioski. Materiał źródłowy stanowią posoborowe dokumenty Kościoła, istotne dla teologii życia konsekrowanego.

1. Paweł VI — „Promieniować Ewangelią”

Święty papież Paweł VI odwołuje się do nauczania Soboru Watykańskiego II, który w dekrecie *Perfectae caritatis* uznaje powrót do Ewangelii za pierwszą i najważniejszą zasadę odnowy życia zakonnego² oraz stwierdza, że „wszystkie instytuty winny uznać Ewangelię za swoją najwyższą regułę”³. Według *Vaticanum II* Pismo Święte jest autentycznym źródłem duchowości chrześcijańskiej⁴, a częste czytanie i rozważanie Ewangelii jest powierzane i zalecane zwłaszcza osobom zakonnym w tym celu, aby lepiej odkrywać tajemnicę Jezusa Chrystusa i trwać w relacji z Nim⁵:

1 Artykuł ten jest poszerzeniem referatu wygłoszonego pod tym samym tytułem na Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Od „*Evangelii nuntiandi*” do „*Evangelii gaudium*”, która odbyła się 6 maja 2021 roku w Wyższym Seminarium Duchowym w Łodzi.

2 Zob. Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* [dalej: *Perfectae caritatis*], nr 2.

3 *Perfectae caritatis*, nr 2a.

4 Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* [dalej: *Dei verbum*], nr 21.

5 Zob. np. *Dei verbum*, nr 25; *Perfectae caritatis*, nr 6; Jan Paweł II, Adhortacja *Vita conse-*

Święty Sobór szczególnie usilnie wzywa [...] zwłaszcza członków wspólnot zakonnych, aby przez częste czytanie pism Bożych osiągnęli „najwyższą wartość poznania Jezusa Chrystusa” (Flp 3, 8)⁶.

Papież Paweł VI wskazuje, że ewangeliczne świadectwo życia zakonnego jasno i z wielką siłą ukazuje prymat miłości Boga⁷. Zaznacza, że wierność Ewangelii jest źródłem dynamizmu — istotne elementy życia zakonnego muszą odpowiadać wskazaniom Ewangelii, które wprost prowadzą do dawania niezastąpionego świadectwa w sercu Kościoła⁸. Konsekracja sprawia, że osoby poświęcone Bogu na własność doświadczają wolności, uzdalniającej je do dobrowolnego pozostawienia wszystkiego, co nie jest Boże, aby móc iść na krańce świata i głosić Ewangelię.

Osoby zakonne są powołane, aby — jak zaznacza św. Paweł VI — bardziej niż inni świadczyć o paradoksie Ewangelii, zgodnie z którym ten, kto chce zachować swoje życie, straci je, a ten, kto straci życie z powodu Chrystusa, znajdzie je (zob. Mt 16, 25). W przemówieniach i homiliach papież Paweł VI zapewnia zakonników, że ich miłość do Jezusa — przeżywana aż do zaparcia się samych siebie — nie pozostanie bezowocna, lecz przyniesie głęboką radość i nadzieję życia wiecznego, a innym może skrócić drogę do Boga⁹. Powierza im misję bycia „drogowskazami” dla ludzi i równocześnie zaznacza, że jest to wielka odpowiedzialność¹⁰. Stwierdza: „Ludzie patrzą na was i osądzają, czy wasza wierność Ewangelii jest prawdziwa i szczerą”¹¹. Osoby zakonne mają być znakiem, że jest ona żywa, a królestwo Boże jest już obecne; mają „promieniować wszędzie Ewangelią”¹². Papież podkreśla tę konieczność dawania świadectwa Ewangelii, ponieważ dzisiejszy świat bardziej niż kiedykolwiek odczuwa potrzebę ujrzenia w osobach zakonnych ludzi, którzy „uwie-

crata, Wrocław 1996 [dalej: *Vita consecrata*], nr 94; Benedykt XVI, *Adhortacja Verbum Domini*, Watykan 2010 [dalej: *Verbum Domini*], nr 86.

6 *Dei verbum*, nr 25.

7 Paweł VI, *Adhortacja apostolska Evangelica testificatio*, Watykan 1971, nr 1.

8 Zob. Paweł VI, *Charyzmat życia zakonnego. Przemówienia i dokumenty*, Warszawa-Poznań 1974, s. 74.

9 Paweł VI, *Charyzmat życia zakonnego*, s. 60.

10 Zob. Paweł VI, *Charyzmat życia zakonnego*, s. 64–65.

11 Zob. Paweł VI, *Charyzmat życia zakonnego*, s. 64–65.

12 Paweł VI, *Charyzmat życia zakonnego*, s. 112.

rzyli słowu Pana, Jego Zmartwychwstaniu i życiu wiecznemu, do tego stopnia, że całe swe ziemskie życie poświęcili dawanii świadectwa miłości Boga”¹³. Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* apeluje: „Oby świat współczesny [...] przyjmował Ewangelię nie od jej głosicieli zgębnionych lub pozbawionych nadziei [...], ale od sług Ewangelii, których życie jaśniałoby zapałem, od tych, co pierwsi zaczerpnęli swą radość od Chrystusa”¹⁴. Przekonuje zakonników, że w obecnych czasach świadectwo Ewangelii trzeba dawać osobistą świętością życia¹⁵.

W adhortacji *Evangelii nuntiandi* papież Paweł VI wskazuje, że osoby zakonne mają szczególne znaczenie jako świadkowie Chrystusa, a świadectwo to stanowi jeden z pierwszych elementów ewangelizacji. „To milczące świadczenie o ubóstwie i oderwaniu od rzeczy tego świata, o czystości i niewinności życia, o woli przystającej na posłuszeństwo, stanowi wyzwanie wobec świata, a nawet wobec samego Kościoła, a ponadto może stać się pewną otwartą formą przepowiadania, która zdolna jest poruszyć także niechrześcijan, ludzi dobrej woli, przywiązujących wagę do wartości duchowych”¹⁶ — zauważa papież. Patrząc z tej perspektywy, papież zwraca uwagę na udział w ewangelizacji tych, którzy oddają się modlitwie, milczeniu, pokucie i ofierze. Akcentuje również wielkoduszność, pomysłowość i zaangażowanie misjonarzy, którzy głosząc Chrystusa często narażają się na różne niebezpieczeństwa¹⁷. Ci, którzy żyją duchem Ewangelii mogą wychodzić naprzeciw potrzebującym Dobrej Nowiny. Ewangelia jest siłą, która ludziom oddanym całkowicie Bogu nie pozwala zatrzymać się ani ustać w drodze.

2. Jan Paweł II — „Specjaliści w dziedzinie Ewangelii”

Nauczanie św. Jana Pawła II dotyczące znaczenia Ewangelii w życiu konsekrowanym jest bogate i wieloaspektowe. Papież przypomina to, co stwierdził Sobór Watykański II, że „ostateczną normą życia zakon-

¹³ Paweł VI, *Adhortacja apostolska Evangelica testificatio*, nr 53.

¹⁴ Paweł VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, Watykan 1975, nr 80.

¹⁵ Zob. Paweł VI, *Charyzmat życia zakonnego*, s. 152; Paweł VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, nr 69.

¹⁶ Paweł VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, nr 69.

¹⁷ Zob. Paweł VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, nr 69.

nego jest naśladowanie Chrystusa ukazane w Ewangelii”¹⁸. Jan Paweł II zaznacza, że osoby konsekrowane mają być „specjalistami w dziedzinie Ewangelii Jezusa, utożsamiając swoje życie z Jego słowami i Jego przykładem”¹⁹. Słowo Boże ma przenikać ich sposób postrzegania rzeczywistości, myślenia i działania, aby wyróżniało ich zachowanie czystości Ewangelii. Mają dawać świadectwo o istocie Ewangelii, czyli o miłości Boga i bliźniego oraz o błogosławieństwach. Żywotność życia konsekrowanego jest uzależniona od stopnia wierności Ewangelii, która „działa mocą Bożej atrakcji”²⁰. Jan Paweł II naucza osoby konsekrowane: „Nie przyjmuje się Ewangelii wyłącznie jako słusznej sprawy lub jako utopii. Ewangelia to Ktoś: to Jezus Chrystus, Pan. To On nas wezwał, byśmy szli za Nim aż po Krzyż. I nie można iść wiernie za Nim, jeśli przede wszystkim nie kocha się Go głęboko”²¹. Zadaniem osób konsekrowanych jest „wierność wiecznej młodości Ewangelii”²².

Święty Jan Paweł II przypomina, że poszczególni założyciele zakonów, zgromadzeń czy stowarzyszeń życia apostołskiego kierowani byli pragnieniami wypełniania Ewangelii, zazwyczaj jakiegoś określonego jej aspektu. Właśnie słowo Boże i natchnienie Ducha Świętego sprawiało i nadal sprawia, że rozeznawane są nowe charyzmaty w Kościele, które przybierają realne kształty. Jak zauważa Jan Paweł II, „nie można myśleć o dziele założycieli, nie widząc w nich wcielenia Ewangelii, obejmującego geografę i historię Kościoła”²³. Żywotność charyzmatu jest oparta na wierności Ewangelii oraz na wierności wskazaniom założycieli inspirowanych słowem Bożym. Założyciele właśnie dzięki mocy Ewangelii byli zdolni ofiarnie wcielać miłość Chrystusa przez swoje zaangażowanie. Pozostawione przez nich rodziny zakonne nadal kontynuują tę misję, pod warunkiem, że u podstaw myśli, słów i działań zakonników pozostaje Ewangelia²⁴.

¹⁸ *Perfectae caritatis*, nr 2a.

¹⁹ Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia, listy apostołskie, instrukcje*, red. E. Weron, A. Jarocho, Poznań–Warszawa 1984, s. 243; zob. także: Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, s. 132.

²⁰ Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, s. 37.

²¹ Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, s. 244.

²² Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, s. 244, zob. także s. 184.

²³ Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, s. 245.

²⁴ Zob. Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, s. 245.

Według Jana Pawła II, istnienia osób poświęconych Bogu na własność nie da się zrozumieć bez odniesienia do Ewangelii i do osoby Jezusa Chrystusa. W powołaniu i posłannictwie konsekrowanych Ewangelia znajduje szczególnie urzeczywistnienie. Przyjmuje się ją jako najwyższą regułę życia. Historia życia konsekrowanego przekonuje, że „Ewangelia staje się rzeczywistością działającą dzięki miłosierdziu, które jest chwałą Kościoła i znakiem jego wierności Chrystusowi”²⁵. Jan Paweł II uznaje życie konsekrowane za „żywą egzegezę słów Jezusa”²⁶: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Związek życia konsekrowanego z Ewangelią jest zatem bardzo ścisły. Papież zaznacza, że również na życie wspólne osób zakonnych należy patrzeć właśnie w świetle Ewangelii. Życie wspólne jest urzeczywistnieniem nauczania Chrystusa o związku pomiędzy dwoma przykazaniami miłości: do Boga oraz do bliźniego²⁷. Życie konsekrowane podtrzymuje w ochrzczonych świadomość podstawowych wartości zawartych w Ewangelii²⁸.

Osoby oddane Bogu decydują się na całkowity dar z siebie samych złożony właśnie dla sprawy Ewangelii²⁹. Ewangelia umożliwia osobom konsekrowanym rozeznawanie znaków czasu i odnajdywanie nowych odpowiedzi na pojawiające się problemy³⁰. Jan Paweł II zaznacza, że „dziś potrzebni są ludzie z miłością oddani Chrystusowi i Jego Ewangelii, aby mogli stawić czoło współczesnemu światu. Osoby konsekrowane, na mocy swego szczególnego powołania, mają ukazywać jedność między autoewangelizacją a świadectwem, między odnową wewnętrzną a gorliwością apostołską, między byciem a działaniem”³¹ — dzięki nim rodzi się nowy zapał i moc dla głoszenia Ewangelii całemu światu³².

25 *Vita consecrata*, nr 82.

26 *Vita consecrata*, nr 82.

27 Zob. *Życie konsekrowane w nauczaniu Jana Pawła II*, red. Cz. Drążek, Kraków 1996, s. 64.

28 Zob. *Vita consecrata*, nr 33.

29 Zob. *Vita consecrata*, nr 64.

30 Zob. *Vita consecrata*, nr 73; Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, s. 202–205; J. Kiciński, *Powołanie — konsekracja — misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekrowanego we współczesnym Magisterium Kościoła*, Wrocław 2008, s. 182.

31 *Vita consecrata*, nr 81.

32 Zob. *Vita consecrata*, nr 105.

Ewangeliczny charakter życia konsekrowanego jest jego istotnym elementem, który świadczy o tym, że w Kościele „nie jest ono rzeczywistością odosobnioną i drugorzędną”³³. Ponadto profesja rad ewangelicznych osób zakonnych mobilizuje i pobudza wszystkich wierzących do coraz większej wierności Ewangelii³⁴. Konsekrowani są odpowiedzialni za poziom życia Ewangelii — ich świadectwo odgrywa znaczącą rolę i ma wpływ na jakość egzystencji chrześcijańskiej. Dlatego od osób, które powodowane miłością do Chrystusa składają z siebie całkowity dar dla Niego, słusznie oczekuje się radykalizmu ewangelicznego. Wymagany wysoki stopień determinacji w zachowaniu wierności Ewangelii wynika z samej natury i specyfiki tego życia. Konsekrowani mają urzeczywistniać Dobrą Nowinę i ożywiać duchem Ewangelii różne aspekty rzeczywistości tak, aby słowo Boże coraz bardziej przenikało świat³⁵. Wybierają oni sposób egzystowania, który był udziałem Jezusa — w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie — jako najbardziej radykalną formę życia Ewangelii na tej ziemi³⁶. Dokładają starań, by dzięki sile Ewangelii dążyć do pełnego upodobnienia się do Chrystusa, by być „historyczną kontynuacją szczególnej obecności zmartwychwstałego Pana”³⁷. Według Jana Pawła II pomimo różnorodnych trudności nie mogą tracić ufności w ewangeliczną moc życia konsekrowanego³⁸.

Jan Paweł II w adhortacji apostoelskiej *Vita consecrata*, podając osobom konsekrowanym konkretne wskazania dla rozwijania głębokiego życia duchowego, na pierwszym miejscu wymienia słowo Boże, które dla każdego chrześcijanina powinno być pierwszorzędnym i bezpośrednim źródłem duchowości³⁹. Życie zakonne rodzi się ze słuchania słowa Bożego. Rozważanie Pisma Świętego stwarza i umacnia osobistą więź z żywym Bogiem i uzdalnia do rozeznawania i wypełniania Jego zbawczej woli. Tak jak dawniej w zakonach monastycznych, również i dzisiaj trzeba powracać do *lectio divina*. Medytacja słowa Bożego musi łączyć się z konkretnym życiem — ma je oświecać dzięki łasce Ducha Świętego

33 *Vita consecrata*, nr 3.

34 Zob. *Vita consecrata*.

35 Zob. *Vita consecrata*, nr 8–12.

36 Zob. *Vita consecrata*, nr 18.

37 *Vita consecrata*, nr 19.

38 Zob. *Vita consecrata*, nr 63.

39 Zob. *Vita consecrata*, nr 94.

i skutecznie kształtować. Dokument *Vita consecrata* podkreśla, że nie zdobędzie się prawdziwej mądrości bez rozważania Pisma Świętego, które jest „pożyteczne do nauczania” (2 Tm 3, 16) i jest „źródłem czystym i stałym życia duchowego”⁴⁰. Każdej osobie konsekrowanej bliskie mają być pisma Nowego Testamentu, a zwłaszcza Ewangelie, będące centrum i „sercem całego Pisma Świętego”⁴¹. Medytacja tekstów nowotestamentowych, ukazujących postawy i czyny Jezusa, jest wypełnianiem wskazań założycieli i założycielek poszczególnych instytutów, gdyż oni w pierwszym rzędzie odwoływali się zawsze do Ewangelii⁴².

Wypełnianie powołania jest niemożliwe bez trwałego oparcia się na słowie Bożym. Jakość odnowionego zaangażowania życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu zależy od chęci i zdolności słuchania słowa Bożego. Instrukcja *Rozpocząć na nowo od Chrystusa* przypomina zakonnikom i zakonnicom myśl zawartą w liście *Novo millennio ineunte*, w której św. Jan Paweł II pisze o konieczności, by „słuchanie słowa Bożego stawało się żywym spotkaniem, pomagającym odnaleźć w biblijnym tekście żywe słowo, które stawia pytania, wskazuje kierunek i kształtuje życie”⁴³. Ewangelia musi w sposób istotny formować myśli i uczucia konsekrowanych, ponieważ w słowie Bożym objawia się i wychowuje sam Chrystus. To On prowadzi do takiego spojrzenia wiary, które jest patrzeniem Jego oczami na ludzi i wydarzenia. Rozważanie i kontemplowanie Ewangelii ma na celu uczenie się spoglądania na świat wraz z Jezusem i ma doprowadzić do tego, by w osobie zakonnej odcisnęły się rysy wcielonemu Słowa⁴⁴.

40 *Dei verbum*, nr 21; zob. także: *Perfectae caritatis*, nr 6.

41 Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994, nr 125; zob. także: *Dei verbum*, nr 18.

42 Zob. *Vita consecrata*, nr 94.

43 Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*. Odnowione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu, Poznań 2002, nr 24; zob. także: Jan Paweł II, List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 *Novo millennio ineunte*, Watykan 2001, nr 39.

44 Zob. Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, nr 24.

3. Benedykt XVI — Ewangelia jako norma życia konsekrowanych

Według papieża Benedykta XVI podstawowy związek pomiędzy życiem całkowicie poświęconym Bogu a Ewangelią opiera się na prawdzie, że życie konsekrowane — będące żywą egzegezą słowa Bożego⁴⁵ — „rodzi się ze słuchania słowa Bożego i przyjmuje Ewangelię jako swoją normę życia”⁴⁶. Pośłannictwem Kościoła jest głoszenie słowa Bożego światu, a osoby konsekrowane — zdaniem papieża Benedykta XVI — w sposób szczególny mają oznajmiać wszystkim „Logos nadziei” (zob. 1 P 3, 15)⁴⁷. Ewangelizować to nieść to, co istotne: dzielić się żywą wiarą, otwierając serce i uwalniając od rozpaczki oraz być świadkiem nowego życia, ofiarowanego przez Zbawiciela⁴⁸. Słowo Boże przekazuje życie Boże, które przekształca oblicze ziemi, czyniąc wszystko nowe (zob. Ap 21, 5)⁴⁹.

Zdaniem Benedykta XVI osoby poświęcone Bogu mają być w świecie wiarygodnym i jasnym znakiem Ewangelii i jej paradoksów, nie ulegając mentalności obecnych czasów, lecz przemieniając się i wciąż odnawiając swoje zaangażowanie⁵⁰. Są powołane, by świadczyć o nadziei, którą promieniuje życie zgodne z Ewangelią; są wezwane, by zrozumieć i przyjąć w swoim życiu prawdę o tym, że królestwo Boże jest skarbem, dla którego warto zostawić wszystko (zob. Mt 13, 44). W rezultacie głoszą Dobrą Nowinę swoją postawą: „dają milczące świadectwo, że pośród codzien-

45 Zob. *Verbum Domini*, nr 83.

46 *Verbum Domini*, nr 83; zob. także: Benedykt XVI, Homilia podczas Nieszporów w święto Ofiarowania Pańskiego: *Życie konsekrowane świadectwem umiłowania Ewangelii*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 3 (2011), s. 27–28; Benedykt XVI, Przemówienie do młodych zakonnic w klasztorze św. Wawrzyńca w Escorialu: *Musicie dawać świadectwo o spotkaniu z Chrystusem*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 10–11 (2011), s. 12–13.

47 Zob. *Verbum Domini*, nr 91.

48 Zob. Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie Roku Wiary: *Pielgrzymka na pustyniach współczesnego świata*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 11 (2012), s. 9–10. „Ewangelia jest wciąż nowym orędziem zbawienia dokonanego przez Chrystusa, aby ludzkość mogła uczestniczyć w tajemnicy Boga i w Jego życiu miłości i by otworzyć przed nią przyszłość pod znakiem niezawodnej i mocnej nadziei” (Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników I Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji: *Musimy szukać nowych sposobów skutecznego głoszenia Ewangelii*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 7 (2011), s. 40).

49 Zob. *Verbum Domini*, nr 91.

50 Zob. Benedykt XVI do osób konsekrowanych, red. M. Saj, Kraków 2009, s. 72.

nych wydarzeń, niekiedy nazbyt burzliwych, jedynym niezawodnym wsparciem jest Bóg, niewzruszona skała wierności i miłości”⁵¹.

Osoba konsekrowana jest powołana do wierności ewangelicznej niezależnie od zmieniających się okoliczności. Jedynie uznanie Ewangelii za normę życia sprawia, że osoba poświęcona Bogu staje się autentycznym świadkiem Chrystusa. Benedykt XVI zauważa wartość oddziaływania konsekrowanych, gdyż Ewangelia jest największą siłą przemiany świata⁵². Stwierdza: „Iluż ludzi spragnionych prawdy pozostaje pod wrażeniem takiej odwagi i pociąga ich przykład tych, którzy nie wahają się dać życia, własnego życia za to, w co wierzą”⁵³. Osoba konsekrowana żyje w służbie Ewangelii, która przynagla do realizowania dzieł, przyczyniających się do dobra innych ludzi, do umacniania w nich wiary, do poszukiwania zagubionych i odnajdywania przede wszystkim najuboższych oraz żyjących na marginesie⁵⁴. Ewangelia jako Dobra Nowina daje wielką nadzieję wszystkim, którzy się na nią otwierają.

Wspólnoty zakonne, o ile są przeniknięte autentycznym duchem braterstwa, pokazują, że dzięki Ewangelii życie ludzkie nabiera blasku oraz otrzymuje nową jakość opartą na wierze, miłości i prawdzie. Benedykt XVI stwierdza, iż za sprawą konsekrowanych staje się jasne, że „ludzkie relacje mogą się zmieniać, że miłość nie jest utopią, a wręcz jest sekretem budowania świata bardziej braterskiego”⁵⁵. Ewangelia ma siłę przemiany ludzkiego wnętrza, a najbardziej wyraziście świadczą o tym osoby oddane Bogu na własność, które obierają Ewangelię za absolutną regułę swego życia. Moc Ewangelii ujawnia się najpełniej w tych, którzy chcą dawać się jej kształtować, którzy rozważają ją, przyjmują ją sercem otwartym i całkowicie oddanym sprawom Boga.

Benedykt XVI przypomina, że medytacja Pisma Świętego, zwłaszcza Ewangelii, jest konstytutywnym składnikiem duchowości zarówno

51 Benedykt XVI do osób konsekrowanych, s. 92.

52 Zob. Benedykt XVI, Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, sztuki i gospodarki w bazylice Santa Maria della Salute: Ewangelia jest największą siłą przemiany świata, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 7 (2011), s. 45.

53 Benedykt XVI do osób konsekrowanych, s. 99.

54 Zob. Benedykt XVI do osób konsekrowanych, s. 140; Benedykt XVI, Homilia podczas Nieszporów w święto Ofiarowania Pańskiego: Dziękujemy za dar powołania, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 3 (2012), s. 26.

55 Benedykt XVI do osób konsekrowanych, s. 45–46.

w dawnych, jak i w nowych formach konsekracji. Przynagła osoby zakonne, by ich duchowość ewangeliczna stawała się widoczna i odczuwalna dla tych, do których są one posłane, aby „cały lud Boży mógł z tego odnieść korzyść”⁵⁶. Umacnianie solidnej formacji do pełnego wiary czytania Biblii nie jest tylko jednym z wielu elementów życia konsekrowanego, lecz ma sprawiać, że osoby konsekrowane będą przeniknięte ewangeliczną logiką — co więcej, same żyjąc słowem Bożym w codzienności, będą zachęcać innych do otwierania się na wartości i przesłanie Ewangelii.

Benedykt XVI akcentuje szczególną rolę mnichów i mniszek z zakonów klauzurowych, którzy — przeznaczając znaczącą część dnia na rozważanie Pisma Świętego — dają świadectwo życia Ewangelią. Tym samym stają się świadectwem dla świata, który pochłonięty jest zewnętrzną działalnością i któremu grozi zagubienie w niej. Zgromadzenia kontemplacyjne przez swoje życie przeniknięte modlitwą, słuchaniem i rozważaniem słowa Bożego zwracają uwagę, że nie samym chlebem żyje człowiek, ale każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych (zob. Mt 4, 4)⁵⁷. Przypominają „współczesnemu światu rzecz najważniejszą, co więcej, decydującą: istnieje ostateczna racja, dla której warto żyć, to znaczy Bóg i Jego niezgłębiona miłość”⁵⁸.

4. Franciszek — Życ Ewangelią i głosić Ewangelię

Papież Franciszek, który ogłosił w Kościele Rok Życia Konsekrowanego, zauważył, że dzisiaj potrzebny jest „tlen Ewangelii”⁵⁹, tchnienia Ducha zmartwychwstałego Chrystusa, który by na nowo rozpałił wiarę, nadzieję i miłość w sercach ludzi. Istnieją dwie szczególnie uprzywilejowane przestrzenie osobowe, w których Ewangelia najłatwiej objawia się,

⁵⁶ *Verbum Domini*, nr 83.

⁵⁷ Zob. *Verbum Domini*, nr 83.

⁵⁸ Benedykt XVI do osób konsekrowanych, s. 164; zob. także: Benedykt XVI, Homilia podczas nieszpórów w bazylice opactwa benedyktyńskiego: *Niczego nie przedkładać nad miłość Chrystusa*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 7–8 (2009), s. 52–53.

⁵⁹ Franciszek, Audiencja dla uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji: *Potrzebny jest tlen Ewangelii*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 12 (2013), s. 19.

ucieleśnia i ofiarowuje — są to rodzina i życie konsekrowane⁶⁰. Osoby konsekrowane, głoszące Dobrą Nowinę, swoją obecnością dają świadectwo o pięknie i prawdzie Ewangelii oraz sprawiają, że Kościół jest w świecie „obecny jako źródło nadziei, uzdrowienia i miłosierdzia”⁶¹.

W Liście apostolskim z okazji Roku Życia Konsekrowanego papież przypomina to, na co wskazywał już Sobór Watykański II w dekreście *Perfectae caritatis*, że każda forma życia konsekrowanego rodzi się z wezwania Ducha Świętego, by iść za Chrystusem, tak jak tego naucza Ewangelia⁶². Franciszek stwierdza, że dla założycieli i założycielek zakonów i zgromadzeń „absolutną regułą była Ewangelia, a wszelka inna reguła pragnęła być jedynie wyrazem Ewangelii i narzędziem, aby żyć nią w pełni”⁶³. Ewangelia jest więc niezastąpioną zasadą życia, natomiast Duch Święty w swej kreatywności przekłada ją także na różne reguły życia konsekrowanego⁶⁴. Osoby poświęcone Bogu są stale przez Niego ewangelizowane, aby móc głosić Dobrą Nowinę, zdolną poszerzać serce człowieka⁶⁵. Przyznawanie nadrzędnego miejsca Ewangelii przez osoby konsekrowane musi iść w parze z wiarą w jej moc, w jej zdolność do nawracania serc ku Chrystusowi zmartwychwstałemu i prowadzenia ludzi drogą zbawienia⁶⁶.

Papież Franciszek przekonuje osoby konsekrowane, że „wartością Kościoła jest zasadniczo życie Ewangelią i dawanie świadectwa wierze”⁶⁷. Wielokrotnie zapewnia wierzących o sile płynącej z Ewangelii. Píše:

60 Zob. Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Rozpoznawajcie*. Do osób konsekrowanych podążających szlakiem znaków Bożych, Warszawa 2014 [dalej: *Rozpoznawajcie*], nr 13.

61 Franciszek, Spotkanie z kapłanami, zakonnikami, seminarzystami i rodzinami w Palo: Trzeba czynić więcej dla ubogich, „*L'Osservatore Romano*” wyd. pol. 2 (2015), s. 23.

62 Zob. Franciszek, List apostolski na rozpoczęcie Roku Życia Konsekrowanego, Watykan 2014, I. 2.

63 Franciszek, List apostolski na rozpoczęcie Roku Życia Konsekrowanego, I. 2.

64 Zob. Franciszek, Homilia podczas Mszy św. w święto Ofiarowania Pańskiego: Maryja i Symeon z Dzieciątkiem na ręku, „*L'Osservatore Romano*” wyd. pol. 2 (2015), s. 51.

65 Zob. Franciszek, Przemówienie do uczestników kapituły generalnej dominikanów: Dobry kaznodzieja, „*L'Osservatore Romano*” wyd. pol. 9 (2016), s. 15.

66 Zob. Franciszek, Przemówienie do biskupów Madagaskaru przybyłych z wizytą *ad limina* apostołorum, 28.03.2014, w: *Rozpoznawajcie*, nr 8.

67 Franciszek, List apostolski na rozpoczęcie Roku Życia Konsekrowanego, II. 1.

Mamy do dyspozycji skarb życia i miłości, który nie może wprowadzić w błąd, orędzie, które nie manipuluje i nie rozczarowuje. Chodzi o odpowiedź, która dotyka człowieka w jego głębi, która może go podtrzymać i podnieść. Jest to prawda, która nie wychodzi z mody, ponieważ zdolna jest przeniknąć tam, gdzie nic nie może dotrzeć. Nasz nieskończony smutek może zostać uleczony tylko przez nieskończoną miłość⁶⁸.

Dlatego osoby konsekrowane, zgodnie ze wskazaniem papieża Franciszka, mają głosić Ewangelię wychodząc na peryferie egzystencjalne i rozstaje dróg⁶⁹. Mają dawać świadectwo osobistego odkrywania miłości Boga, który stał się człowiekiem, wydał samego siebie i jako żyjący ofiaruje swoje zbawienie i swoją przyjaźń. Ten, kto głosi słowo Boże doświadcza, że orędzie ewangeliczne jest tak bogate i tak głębokie, że zawsze przerasta człowieka, a to przeżycie umacnia i utrzymuje go w postawie pokory⁷⁰.

Papież Franciszek wzywa wprost osoby konsekrowane do prowadzenia „duszpasterstwa nadziei”⁷¹ — nadziei, która pochodzi z Ewangelii. Zauważa, że słowo Boże zawiera w sobie odpowiedzi na pytania, które człowiek nosi w swoim wnętrzu i pomaga mu prowadzić nowe życie. Franciszek naucza w *Evangelii gaudium*:

Ewangelia odpowiada na najgłębsze potrzeby osób, ponieważ wszyscy zostaliśmy stworzeni do tego, co proponuje nam Ewangelia: do przyjaźni z Jezusem

68 Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, Watykan 2013 [dalej: *Evangelii gaudium*], nr 265.

69 Zob. Franciszek, Przemówienie do księży, zakonników i zakonnice w katedrze św. Rufina: Kościół wzrasta dzięki atrakcyjności świadectwa, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 11 (2013), s. 14–15; Franciszek, Homilia podczas Mszy św. dla biskupów, kapłanów, zakonników, zakonnice i seminarzystów: *Idźmy na rozstaje dróg*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 10 (2013), s. 17–18; Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Głosicie. Do osób konsekrowanych świadków Ewangelii wśród narodów*, Warszawa 2016 [dalej: *Głosicie*], nr 75.

70 Zob. *Evangelii gaudium*, nr 128; *Głosicie*, nr 4, 44.

71 Franciszek, Spotkanie z duchowieństwem, osobami konsekrowanymi i seminarzystami w Sarajewie: Nie zapominajcie o przeszłości, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 6 (2015), s. 13.

i miłości braterskiej. Jeśli zdołamy wyrazić odpowiednio i pięknie istotną treść Ewangelii, z pewnością przesłanie to odpowie na najgłębsze pytania serc⁷².

Dlatego wypełnianie Ewangelii i ukazywanie jej życiem to zadanie, którego realizacja sprawia, że radość i nadzieja mogą rozszerzać się w Kościele i w świecie. Papież Franciszek zachęca: „Żyjmy Ewangelią z pokorą i odwagą! Dawajmy świadectwo nowości, nadziei, radości, które Pan wnosi w życie”⁷³. Podobnie jak jego poprzednicy, zauważa, że wielkim nieporozumieniem jest głoszenie Ewangelii przez chrześcijan smutnych, zniechęconych czy nieufnych. Jest to sprzeczność sama w sobie, która staje się jedynie antyświadectwem. W ten sposób nie da się szerzyć Ewangelii, która jest ze swej istoty Dobrą Nowiną⁷⁴.

Według Franciszka w obecnych czasach, bardziej niż kiedykolwiek, potrzebne są osoby konsekrowane o uważnym spojrzeniu apostoła, które by wzruszały się i zatrzymywały w obliczu nędzy materialnej i duchowej, a w ten sposób pełniły misję „uzdrawiającym rytmem bliskości”⁷⁵. W tym kontekście oczywistym staje się stwierdzenie, że zakonnik, który utraciłby ewangelicznego ducha, zagubiłby również swoją tożsamość i posłannictwo⁷⁶. Papież zauważa, że osoby konsekrowane mają być nie tylko tymi, którzy wypełniają Ewangelię, ale ich świadectwo powinno być na tyle wyraziste i przejrzyste, by w ich życiu inni mogli czytać Ewangelię⁷⁷. Głoszenie słowa Bożego — według papieża — to nie jedynie

⁷² *Evangelii gaudium*, nr 265.

⁷³ Franciszek, *Język pojednania. Audjencia generalna*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 7 (2013), s. 49; *Głosie*, nr 23.

⁷⁴ Zob. Franciszek, *Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty*, 31.05.2013, w: *Alfabet Franciszka*, red. P. Żyłka, Kraków 2013, s. 213.

⁷⁵ Franciszek, *Rozpalone serca. Modlitwa maryjna z Papieżem*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 9 (2016), s. 35.

⁷⁶ „Świadkiem Ewangelii — przypomina papież Franciszek — jest ten, kto spotkał Jezusa Chrystusa, kto Go poznał, lub raczej poczuł, że został przez Niego poznany, rozpoznany, uszanowany, umiłowany, uzyskał przebaczenie, i to spotkanie poruszyło go do głębi, napełniło go nową radością, nadało nowe znaczenie jego życiu. I to jest widoczne, udziela się, zostaje przekazane innym” (*Rozpoznawajcie*, nr 9).

⁷⁷ Zob. Franciszek, *Spotkanie z seminarzystami, nowicjuszami i nowicjuszkami: Wiarogodni i konsekwentni*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8–9 (2013), s. 43; zob. także: *Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Radujcie się. List okólny do osób konsekrowanych z nauczania Papieża Franciszka*, Warszawa 2014, nr 1.

kwestia wypowiedzianych słów. Franciszek, podobnie jak jego poprzednicy, ukazuje zakonnikom moc płynącą z Ewangelii:

To słowo Boże wzbudza wiarę, karmi ją, odnawia. To słowo Boże dotyka serca, nawraca je do Boga i Jego logiki, tak różniące się od naszej; to słowo Boże odnawia nieustannie nasze wspólnoty⁷⁸.

Głoszenie Ewangelii w przypadku osób konsekrowanych dokonuje się w pierwszym rzędzie nie za pomocą słów, lecz przez sam fakt ich istnienia. Werbalne przepowiadanie ma być następstwem sposobu bycia.

„Głoście zawsze Ewangelię, a gdyby to było potrzebne, także słowami”⁷⁹ — to zdanie papieża przytacza list *Radujcie się*. Niezbędnie trzeba w tym miejscu przywołać też inne dokumenty powstałe z racji Roku Życia Konsekrowanego — zwłaszcza *Rozpoznawajcie i Głoście* — szeroko sięgające do nauczania papieża Franciszka, mówiące o konieczności stawiania w centrum Ewangelii, przypominające o ewangelicznej inspiracji życia monastycznego, począwszy od św. Antoniego Wielkiego⁸⁰. Egzystencja osób konsekrowanych ma o tyle sens, o ile staje się żywym uosobieniem Ewangelii.

Zakończenie

Z przeprowadzonych rozważań wynika, że Ewangelia jest nie tylko regułą, ale, ponadto, najwyższą regułą życia dla wszystkich form życia całkowicie oddanego Bogu: prawdę tę wprost wyraża zarówno Sobór Watykański II⁸¹, jak i jeden z najnowszych dokumentów pt. *Rozpoznawajcie*. Omawiana kwestia jest dobitnym przykładem ciągłości nauczania Kościoła, które nie pozostawia żadnych wątpliwości co do istotnego znaczenia Ewangelii w życiu osób konsekrowanych, usilnie i nieprze-

78 Franciszek, Przemówienie do księży, zakonników i zakonnice w katedrze św. Rufina: *Kościół wzrasta dzięki atrakcyjności świadectwa*, s. 14.

79 Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Radujcie się*. List okólny do osób konsekrowanych z nauczania Papieża Franciszka, nr 1.

80 Zob. *Rozpoznawajcie*, nr 7–9.

81 Zob. *Perfectae caritatis*, nr 2a.

rwaniu zachęcanych do przywrócenia centralnego miejsca Chrystusowi i Ewangelii⁸².

Można wskazać wiele punktów zbieżnych w nauczaniu papieży posoborowych na temat ewangelicznego charakteru życia konsekrowanego. Warto zauważyć, że każdy z papieży nieco inaczej rozkłada akcenty swej myśli, jednak wszyscy jednoznacznie domagają się od osób konsekrowanych pełnej wierności Ewangelii, a co jest z tym nierozdzielnie związane: wierności życia w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie; wierności w modlitewnym rozważaniu Ewangelii. Wobec współczesnego kryzysu życia konsekrowanego te zalecenia nabierają szczególnego znaczenia i stanowią niezbędny drogowskaz na przyszłość. Co więcej, właśnie pełna wierność Ewangelii czyni z życia konsekrowanego znak nadziei we współczesnym świecie.

Na zakończenie, warto jeszcze przywołać regułę życia Monastycznych Wspólnot Jerozolimskich, powstałą po Soborze Watykańskim II. Wzywa ona osobę konsekrowaną: „Odczytaj Ewangelię do końca: tam wpisana jest cała tajemnica życia monastycznego”⁸³. Jeżeli osoba konsekrowana nie żyje Ewangelią, Chrystus nie żyje w niej, naruszone zostają same fundamenty życia radami ewangelicznymi, a życie zakonne staje się niespójne i pozbawione sensu.

Bibliografia

Alfabet Franciszka, red. P. Żyłka, Kraków 2013.

Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, Watykan 2010.

Benedykt XVI do osób konsekrowanych, red. M. Saj, Kraków 2009.

Benedykt XVI, Homilia podczas Nieszporów w bazylice opactwa benedyktyńskiego: *Niczego nie przedkładać nad miłość Chrystusa*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 7–8 (2009), s. 52–53.

Benedykt XVI, Homilia podczas Nieszporów w święto Ofiarowania Pańskiego: *Życie konsekrowane świadectwem umiłowania Ewangelii*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 3 (2011), s. 26–28.

⁸² Zob. *Rozpoznawajcie*, nr 7–8.

⁸³ P. M. Delfieux, *Źródło na pustyni miast. Reguła życia Monastycznych Wspólnot Jerozolimskich*, tłum. K. Strzelecka, Warszawa 1991, s. 67.

- Benedykt XVI, Homilia podczas Nieszporów w święto Ofiarowania Pańskiego: *Dziękujemy za dar powołania*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 3 (2012), s. 25–26.
- Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie Roku Wiary: *Pielgrzymka na pustyniach współczesnego świata*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 11 (2012), s. 8–10.
- Benedykt XVI, Przemówienie do młodych zakonnicy w klasztorze św. Wawrzyńca w Escorialu: *Musicie dawać świadectwo o spotkaniu z Chrystusem*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 10–11 (2011), s. 12–13.
- Benedykt XVI, Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, sztuki i gospodarki w bazylice Santa Maria della Salute: *Ewangelia jest największą siłą przemiany świata*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 7 (2011), s. 44–46.
- Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników I Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji: *Musimy szukać nowych sposobów skutecznego głoszenia Ewangelii*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 7 (2011), s. 39–40.
- Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 264–275.
- Delfieux M. P., *Źródło na pustyni miast. Reguła życia Monastycznych Wspólnot Jerozolimskich*, tłum. K. Strzelecka, Warszawa 1991.
- Franciszek, *Adhortacja Ewangelii gaudium*, Watykan 2013.
- Franciszek, Audycja dla uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji: *Potrzebny jest tlen Ewangelii*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 12 (2013), s. 18–19.
- Franciszek, Homilia podczas Mszy św. dla biskupów, kapłanów, zakonników, zakonnicy i seminarzystów w Rio de Janeiro: *Idźmy na rozstaje dróg*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 10 (2013), s. 17–18.
- Franciszek, Homilia podczas Mszy św. w święto Ofiarowania Pańskiego: *Maryja i Symeon z Dzieciątkiem na ręku*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 2 (2015), s. 50–51.
- Franciszek, *Język pojednania*. Audycja generalna, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 7 (2013), s. 48–50.
- Franciszek, *List apostołski do zakonnic i zakonników na rozpoczęcie Roku Życia Konsekrowanego: Świadczenie radości*, Watykan 2014.

- Franciszek, Przemówienie do księży, zakonników i zakonnicy w katedrze św. Rufina: Kościół wzrasta dzięki atrakcyjności świadectwa, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 11 (2013), s. 13–15.
- Franciszek, Przemówienie do uczestników kapituły generalnej dominikanów: Dobry kaznodzieja, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 9 (2016), s. 15–16.
- Franciszek, *Rozpalone serca*. Modlitwa maryjna z Papieżem, „L'Osservatore Romano” 9 (2016), s. 35–36.
- Franciszek, *Spotkanie z duchowieństwem, osobami konsekrowanymi i seminarzystami w Sarajewie: Nie zapominajcie o przeszłości*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 6 (2015), s. 12–14.
- Franciszek, *Spotkanie z kapłanami, zakonnikami, seminarzystami i rodzinami w Palo: Trzeba czynić więcej dla ubogich*, „L'Osservatore Romano” 2 (2015), s. 23–24.
- Franciszek, *Spotkanie z seminarzystami, nowicjuszami i nowicjuskami: Wiarygodni i konsekwentni*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8–9 (2013), s. 41–45.
- Jan Paweł II, *Adhortacja Vita consecrata*, Wrocław 1996.
- Jan Paweł II, *List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000: Novo millennio ineunte*, Watykan 2001.
- Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia, listy apostolskie, instrukcje*, red. E. Weron, A. Jarocho, Poznań–Warszawa 1984.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kiciński J., *Powołanie — konsekracja — misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekrowanego we współczesnym Magisterium Kościoła*, Wrocław 2008.
- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Głoście. Do osób konsekrowanych świadków Ewangelii wśród narodów*, Warszawa 2016.
- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Radujcie się. List okólny do osób konsekrowanych z nauczania Papieża Franciszka*, Warszawa 2014.
- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Rozpoznawajcie. Do osób konsekrowanych podążających szlakiem znaków Bożych*, Warszawa 2014.

Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*. Odnowione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu, Poznań 2002.

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje, Poznań 2002, s. 350–363.

Paweł VI, Adhortacja *Evangelica testificatio*, Watykan 1971.

Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, Watykan 1975.


Paweł VI, *Charyzmat życia zakonnego. Przemówienia i dokumenty*, Warszawa–Poznań 1974.

Życie konsekrowane w nauczaniu Jana Pawła II, red. Cz. Drążek, Kraków 1996.


ks. Giacomo Calore

Akademia Katolicka w Warszawie

calore.giacomo@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-9590-4234>

Wyjaśnienie dogmatu chalcedońskiego w VI wieku. Interpretacja osoby i natury przez teologów „neochalcedonizmu” według Aloisa Grillmeiera

 <https://doi.org/10.15633/ps.26106>

Ks. Giacomo Calore — kapłan Archidiecezji Warszawskiej, wyświęcony w 2018 roku. Tytuł magistra teologii uzyskał na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie (obecnie: Akademia Katolicka w Warszawie). Opublikował artykuł pt. *Teologiczne znaczenie osoby i natury w świetle chrystologii Soboru Chalcedońskiego* („Warszawskie Studia Teologiczne” 31 (2018) nr 4, s. 146–165). W 2019 roku zdobył pierwszą nagrodę w „Konkursie na najlepszą pracę magisterską” (Fundacja „Pro Futuro Theologiae”). W październiku 2021 roku rozpoczął studia licencjackie oraz kształcenie w Szkole Doktorskiej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie w dziedzinie nauk teologicznych.

Article history • Received: 18 May 2021 • Accepted: 15 Jun 2021 • Published: 31 Mar 2022
ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Wyjaśnienie dogmatu chalcedońskiego w VI wieku. Interpretacja osoby i natury przez teologów „neochalcedonizmu” według Aloisa Grillmeiera

Na Soborze Chalcedońskim (451) Ojcowie wprowadzili dotąd nieznaną wyraźną różnicę pojęcia osoby od pojęcia natury w chrystologii. To przyczyniło się do różnych problemów otwartych, z których najważniejszym był brak nowej definicji osoby. Z tego powodu sobór stał się przedmiotem ostrych zarzutów przede wszystkim od strony „umiarkowanych” monofizytów. W tym artykule, za pomocą analizy Aloisa Grillmeiera zawartej w dziele *Jesus der Christus*, autor przedstawia starania dwóch najbardziej wpływowych teologów, którzy bronili i pogłębili nauczanie soboru w ramach tzw. „neochalcedonizmu” w VI wieku, Leoncjusza z Bizancjum i Leoncjusza z Jerozolimy. Oni to rozwinęli pojęcie osoby jako źródła istnienia natury, nadając jej znaczenie egzystencjalne i pierwszorzędne w stosunku do *phýsis*. Na tej podstawie, autor wykazuje, w jaki sposób mogli swobodnie uzupełnić wszystkie podane w wątpliwość braki w definicji chalcedońskiej.

Słowa kluczowe: Sobór Chalcedoński, neochalcedonizm, hipostaza, podejście egzystencjalne

Abstract

The Clarification of Chalcedonian Dogma in the 6th Century: The Interpretation of Person and Nature by Theologians of “Neochalcedonism” According to Alois Grillmeier

At the Council of Chalcedon (451), the Fathers introduced a clear and previously unknown distinction between the Christological concepts of *person* and *nature*. This contributed to various problems, the most important of which was the lack of a new definition of *person*. For this reason, the council became the subject of sharp criticism primarily from “moderate” Monophysites. In this article, with the help of Alois Grillmeier’s analysis in his work *Jesus der Christus*, the author presents the efforts of the two most influential theologians who defended and deepened the teaching of the Council within the framework of the so called “Neochalcedonism” in the sixth century, Leontius of Byzantium and Leontius of Jerusalem. These theologians developed the concept of *person* as the source of the *nature*’s existence, thus giving it an existential and primary meaning in relation to *phýsis*. The author explains how, based on this, they were able to fill in all the questionable deficiencies in the Chalcedonian definition.

Keywords: The Council of Chalcedon, Neochalcedonism, hypostasis, existential approach

Alois Grillmeier w swoim dziele *Jesus der Christus*¹ przeprowadził dokładną analizę definicji dogmatycznej sformułowanej podczas Soboru Chalcedońskiego (451) i uwypuklił główne problemy otwarte, które z niej wynikały. Sobór był bowiem punktem zwrotnym w historii pojęć osoby (*prósopon*, *hypóstasis*) i natury (*ousía*, *phýsis*)², ponieważ sprawił, że słowa te, które posiadały utrwalone już znaczenie, „zerwały” swoje naturalne granice, aby określić nowe treści, bardziej odpowiednie do wiary w Jezusa Chrystusa *vere Deus et vere homo*. Sobór nie podał jednak tych nowych treści. To przyczyniło się do ostrej krytyki skierowanej przeciw soborowi i jego ustaleniom. Wyjaśnienie i pogłębienie pojęć stosowanych w wyznaniu soborowym było zatem potrzebne. W artykule na podstawie wspomnianego dzieła Grillmeiera, zostanie zanalizowany ten ruch „obrony” Chalcedonu, który miał miejsce w VI wieku, nazwany „neochalcedonizmem”. Grillmeier wyróżnił dwóch najważniejszych teologów z tego okresu ze względu na wagę ich wkładu w rozwój chrystologii spekulatywnej — Leoncjusza z Bizancjum oraz Leoncjusza z Jerozolimy. Celem artykułu będzie ukazanie ich postępów w rozumieniu *hypóstasis* i *phýsis* w stosunku do V wieku oraz wykazanie, w jaki sposób teologowie ci mogli swobodnie uzupełnić wszystkie budzące wątpliwości braki w definicji chalcedońskiej dzięki nowemu, egzystencjalnemu pojmowaniu osoby.

1. Problem otwarty po Soborze Chalcedońskim: odróżnienie pojęć osoby i natury

Dla zapoznania się z dokładną analizą powstania i struktury wyznania wiary z Soboru Chalcedońskiego, oraz debat chrystologicznych, które je poprzedziły, odsyłamy do pracy Grillmeiera (t. I/1–2)³ i polecamy bardzo

1 Dla tego artykułu wykorzystaliśmy przekład dzieła na język włoski: *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. Namiary poszczególnych tomów znajdują się w przypisach.

2 Zob. A. Grillmeier, *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, trad. dal tedesco M. Angilletta, G. Gaeta, L. Perrone, Queriniana, Brescia 1985², s. 94–96.

3 Por. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, vol. 1/2, trad. it. E. Norelli, S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1982 [dalej: *Dall'età apostolica*], s. 965.

dobrą pozycję *Persona in teologia* Andrea Milano (rozdział 8.)⁴. Poniżej przedstawiamy centralną część tego tekstu, który dotyczy bezpośrednio naszego zagadnienia:

Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie [...], dla naszego zbawienia [...] w dwóch naturach (*ev dúo phýsesin*): bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia [...], które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę (*ev prósopon kai mía hypóstasin*)⁵.

Tymi słowami ojcowie soborowi chcieli położyć kres ówczesnym sporom między szkołą aleksandryjską a szkołą antiocheńską wokół tajemnicy wcielenia. Grillmeier pisze, że źródłami, z których ojcowie soborowi korzystali, były przede wszystkim dzieła Cyryla Aleksandryjskiego i papieża Leona⁶, którzy przeciwstawili się odpowiednio herezji Nestoriusza i Eutychesa. Nestoriusz, będący przedstawicielem nurtu *lógos-ánthropos*, utrzymywał w swoich pismach niebezpieczną *chrystologię podziału*, przez którą odróżniał *Lógos boski* od człowieka—Jezusa (*ánthropos*), aby bronić integralności bóstwa i człowieczeństwa (*dúo phýseis*) Zbawiciela; Eutyches, przeciwnie — jako skrajny zwolennik nurtu *lógos-sárx* — głosił jedną naturę zmieszaną (*mía phýsis*) Słowa Wcielonego, w której bóstwo wchłonęło człowieczeństwo, aby bronić Jego jedności osobowej (*mía hypóstasis*). Ojcowie soborowi, aby wyznaczyć po raz kolejny prostą wiarę Kościoła od czasów apostołów zawartą w *kerygmacie*⁷, mianowicie, że Chrystus jest jeden i ten sam, ale i *vere Deus* i *vere homo*, stwierdzili, że Pan jest jedną osobą (*hypóstasis*, *prósopon*: hipostaza

4 A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996², s. 153–171.

5 Sobór Chalcedoński, *Definitio Fidei*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 223 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 24).

6 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 958–963; B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, pod red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 360–361 (*Historia Dogmatów*, 1).

7 Por. C. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, tłum. i oprac. L. Balter, Pallottinum, Poznań 2002, s. 162–163, oraz A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 968. 970–972; A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 94.

zjednoczenia) w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany (przeciw Eutychesowi), bez podzielenia i bez rozłączenia (przeciw Nestoriuszowi).

Grillmeier sądzi, że stwierdzenie „jedna osoba w dwóch naturach” było rewolucyjnym wyczynem pojęciowym⁸. Sobór *de facto* „oderwał” w chrystologii pojęcie osoby od pojęcia natury, uznając, że w Jezusie Chrystusie opisują one dwa różne poziomy bytowe (chalcedońska ontologia dwupoziomowa⁹), jeden dotyczący jedności Jego bytu, drugi Jego dwoistości. Nowość tego stwierdzenia polegała na tym, że sprzeciwiało się ono ówczesnemu rozumieniu tych pojęć¹⁰. Ogólnie przyjęto, że *próson* i *hypóstasis* danego bytu wynikają z uszczegółowienia, poprzez kolejne *idiótes* (*proprietates*, cechy), danej *phýsis/ousía*¹¹. Hipostaza (bycie osobą) to szczególna cecha istniejącej *phýsis/ousía* (*ens concretum physicum*), czyli znajduje się ostatecznie na jej poziomie ontologicznym (naturalnym, istotowym)¹². To było właśnie podłoże filozoficzne zarówno szkoły antiocheńskiej, jak i teologów szkoły aleksandryjskiej¹³. Z powodu tego (prawie) utożsamienia osoby i natury, w zależności od punktu wyjścia nurtów chrystologicznych (bądź to integralność dwóch natur, bądź to jedność Osoby Pana), Nestoriusz i Eutyches doszli do przeciwnych konkluzji (tj. dwie osoby lub jedna natura zmieszana w Chrystusie), będących w obu przypadkach niezgodnymi z wiarą. Z tej samej racji, pisze Grillmeier, orzekanie, że dwie natury nie zmieszane „się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”, było formalnie sprzeczne¹⁴. Należy zatem przyznać, że definicja soborowa wcale nie wynikała z do-

8 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 973, oraz: A. Milano, *Persona*, s. 169.

9 Por. A. Măgdici, *La dignità personale dell'embrione umano nella luce dell'istruzione Dignitas personae*, Editura Serafica, Roma 2014, s. 116–117, 188.

10 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 972–973.

11 Taki system pojęciowy rozwinęli Ojcowie Kapadocyjcy w IV wieku, żeby tłumaczyć różnice Osób w Bogu: „hipostazę” boską stanowią „cechy indywidualne”, które „dodaje się” do jedynego (wspólnego) bóstwa Ojca, Syna i Ducha Świętego: zob. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 92–93; zob. też: C. Schönborn, *Bóg zesłał*, s. 117–118, oraz: N. Widok, *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarniej: mia ousia — treis hypostáseis*, „*Vox Patrum*” R. 23 t. 44–45 (2003), s. 223–227.

12 Dłatego Balthasar określił filozofię grecką jako „jednowymiarową”: por. H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, a cura di E. Guerriero, trad. dal tedesco di L. Tosi, Jaca Book, Milano 2001², s. 182.

13 Por. W. Granat, *Chrystus Bóg-Człowiek*, w: *Dogmatyka katolicka*, t. 3, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1959, s. 111.

14 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 973.

tychczasowych przesłanek filozoficznych¹⁵. Było to coś nowego. Sobór nie podał jednak nowej definicji pojęć. Grillmeier twierdzi bowiem, że zadaniem soborów nie jest nauczanie nowej metafizyki, lecz pomoc Kościołowi w głoszeniu i zgłębianiu Ewangelii, zgodnie z Objawieniem¹⁶. Z analizy tego autora wynika, że główne problemy otwarte były następujące:

- „Pojęcia hipostazy i osoby (*prósopon*) jeszcze nie są zdefiniowane”¹⁷: innymi słowy, jak odróżnić poziom *hypóstasis* od poziomu *phýsis*?
- W jaki sposób człowieczeństwo Chrystusa nie staje się także odrębną ludzką *hypóstasis*, jeśli jest *phýsis* integralną¹⁸?

Tuż po soborze obrońcy formuły soborowej (przedstawiciele tzw. nurtu „ścisłego” chalcedonizmu) nie dołożyli niestety odpowiednich starań, by ją tłumaczyć, lecz domagali się zgody na nią¹⁹. Nie posiadali bowiem jeszcze wystarczających narzędzi pojęciowych, żeby odpowiedzieć na powyższe pytania. W konsekwencji, najbardziej zagorzali przeciwnicy definicji chalcedońskiej — zwolennicy chrystologii *lógos-sárx* — odrzucili chacedońską „ontologię dwupoziomową” na rzecz starej formuły *mía phýsis/hypóstasis* Logosu Wcielonego²⁰ pochodzącej z tradycji szkoły aleksandryjskiej, choć z niektórymi niuansami w stosunku do skrajnego ujęcia Eutychesa. W odróżnieniu od niego, ci „umiarkowani” monofizyci²¹ uznawali istnienie duszy ludzkiej w Chrystusie i nigdy nie mówili o wchłonięciu człowieczeństwa przez bóstwo, raczej utrzymywali jego bezwzględne uzależnienie od natury boskiej Logosu, które doprowadziło *de facto* dwie *phýseis* do naturalnego zjednoczenia (*hénosis physiké*)²².

¹⁵ Por. A. Milano, *Persona*, s. 169. Zdaniem Grillmeiera, Ojcowie soborowi nie mieli pełnej świadomości wagi swojej decyzji: zob. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 966–967.

¹⁶ Zob. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 966–967.

¹⁷ A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 967 (tłum. własne).

¹⁸ Por. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. La chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*, vol. 2/2, trad. it. V. Gatti, Paideia Editrice, Brescia 1999 [dalej: *La chiesa di Costantinopoli*], s. 358.

¹⁹ Grillmeier dobrze opisał brak hermeneutyki dogmatu chalcedońskiego: zob. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. La ricezione del concilio di Calcedonia (451–518)*, vol. 2/1, trad. it. S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1996, s. 204–207.

²⁰ Zob. A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003⁶, s. 311–312.

²¹ Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 214.

²² Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 212–228 (tłum. własne).

Brak wyjaśnień formuły ze strony „chalcedończyków” powodował z czasem wzmocnienie „agresji” monofizytów przeciw Chalcedonowi aż do VI wieku, kiedy to „odrestaurowanie” nauki soboru stało się już czymś niezbędnym.

2. Rozwój *osoby i natury* w ramach „neochalcedonizmu”: pojęciowe opracowanie Leoncjusza z Bizancjum i Leoncjusza z Jerozolimy

„Neochalcedonizm” to owoc restauracji dogmatu chalcedońskiego za sprawą cesarza Justyna (450–527) od roku 518²³. Justyn starał się promować sobór z 451 roku oraz formułę „jedna hipostaza w dwóch naturach” na wszelki sposób, jak np. edykty cesarskie, nowe święta liturgiczne itp. Polityka ta nie była oczywiście wystarczająca; droga do akceptacji soboru musiała prowadzić przez pojęciowe opracowanie nauki Chalcedonu, aby czynić ją zrozumiałą nie tylko dla monofizytów, ale i dla całego Ludu Bożego²⁴. Innymi słowy należało zmierzyć się z kwestiami, które sobór pozostawił otwarte. Tym właśnie „neochalcedonizm” w VI wieku różnił się od ścisłego „chalcedonizmu”: zamiast narzucania Chalcedonu, pisze Grillmeier, starano się powoli i merytorycznie uzasadnić jego nauczanie²⁵. Autor przedstawia dwóch teologów, których trud przyczynił się w znaczącym stopniu do przeprowadzenia tego przedsięwzięcia: Leoncjusza z Bizancjum i Leoncjusza z Jerozolimy.

2.1. Pierwszy krok Leoncjusza z Bizancjum: pojęcie *enhypóstatos*

Leoncjusz z Bizancjum (485–544) był najważniejszym autorem w ramach „neochalcedonizmu” oraz jednym z pierwszych, którzy zwalczyli formułę *mía phýsis*, aby ją zastąpić formułą *dúo phýseis* z Soboru Chalcedońskiego²⁶. Aby osiągnąć ten cel, Leoncjusz był świadomy, że należy

²³ Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 251.

²⁴ Zob. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 431–434; A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 243, 251, 357; A. Milano, *Persona*, s. 173, oraz: A. Amato, *Gesù il Signore*, s. 314–315.

²⁵ Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 529nn; oraz: B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 376. Samo określenie „neochalcedonizm” wprowadził Joseph Lebon na początku XX wieku: A. Amato, *Gesù il Signore*, s. 314.

²⁶ Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 243–244, 248, 251.

koniecznie obalić utrwalone utożsamienie pojęć osoby i natury przez lepsze ich zdefiniowanie²⁷. Grillmeier zaczyna zatem od tezy Leoncjusza, zawartej w jego dziele *Contra Nestorianos et Eutichianos*:

Natura nie jest hipostazą, ponieważ nie można odwrócić następującego stwierdzenia: hipostaza jest także naturą; ale: natura nie zawsze jest hipostazą²⁸.

Leoncjusz następnie podaje treść podstawowych pojęć:

- *ousía* (*substantia*) oznacza albo czyste istnienie (*hýparxis*) albo istotę danego bytu²⁹; w pierwszym znaczeniu uwzględnia ona wszystko, co istnieje, Boga, aniołów, ludzi, zwierzęta, kamienie itd. (jest to *substantia secunda* Arystotelesa)³⁰; w drugim znaczeniu utożsamia się z *phýsis*, ponieważ:
- *phýsis* (*natura*) odnosi się do gatunku (*eidos*), wyjaśnia cechy danej rzeczywistości i oznacza różnicę a nie podział między bytami;
- *hypóstasis* oznacza „być dla siebie” oraz „w sobie”³¹ w sensie podziału, konkretne istnienie tego, co indywidualne, indywiduum (*átomos*). *Hypóstasis* może zatem odnosić się zarówno do podmiotów identycznych co do istoty (*ousía*, *phýsis*) — jak w przypadku Trójcy Świętej — jak i do podmiotów „składających się” z różnych natur: jest to przypadek każdego człowieka, „w” którym istnieją dwie różne od siebie *phýseis*, ciało i dusza, stanowiące jednak jedną hipostazę³².

Z powyższych definicji wynika, że *natura* i *hipostaza* nie są *stricte* synonymami: *natura* integralna i określona nie musi zatem stanowić odosobnionej *hypóstasis*, ale nie dlatego jest *an-hypóstatos*, czyli pozba-

27 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 254.

28 Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, liber primus, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1860, col. 1280A, tłum. własne (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* [dalej: PG], 86/1). Warto zaznaczyć, że w XIX wieku, kiedy powstawał *Patrologiae Cursus Completus*, jeszcze nie odróżniano jasno Leoncjusza z Bizancjum od Leoncjusza Jerozolimskiego z powodu wspólnego imienia, stąd niejasność w przypisaniu niektórych dzieł, jak w tym przypadku.

29 Por. A. Milano, *Persona*, s. 176.

30 Por. H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore*, s. 188.

31 Por. F. Cayré, *Patrologia e Storia della Teologia*, vol. 2, Desclée e Ci — Editori Pontifici, Roma 1948, s. 80.

32 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 257.

wiona istnienia³³. Leoncjusz rozwijał rzadkie dotąd pojęcie „istnienia w czymś innym” albo „w kimś innym”, mianowicie *en-ouision* (*in-essentia*) i *en-hypóstaton* (*in-subsistentia*)³⁴: natura może istnieć „w” cudzej hipostazie i otrzymać od niej swoje istnienie, czyli jest *enhypóstatos*. Autor znalazł w ten sposób drogę pośrednią między „nie-być” (albo tym, co przygodne) a pełnym istnieniem hipostatycznym³⁵. W jaki sposób Leoncjusz wykorzystał w chrystologii owo odkrycie? Według Johna Meyendorffa³⁶ w mniemaniu mnicha na drodze *communicatio idiomatum* bóstwo Logosu udzieliło istnienia (lub subsystemacji) człowieczeństwu Jezusa „w” jedynej *hypóstasis* Chrystusa, która „powstała” w momencie wcielenia i jakoś syntetyzowała w sobie *Lógos* i Jezusa, pozostając jedną i niepodzielną, ponieważ *phýseis* wprowadzają różnicę nie zaś podział³⁷. *Phýsis* ludzka Człowieka z Nazaretu była zatem oddzielną hipostazą w stosunku do innych ludzi, ale nie w stosunku do Logosu, podczas gdy *Lógos* jest oddzielną hipostazą w stosunku do Ojca i Ducha Świętego, ale nie w odniesieniu do Jezusa³⁸. W ten właśnie sposób Leoncjusz starał się tłumaczyć monofizytom formułę „jedna hipostaza w dwóch naturach”³⁹.

Grillmeier zauważa, że treść pojęć osoby i natury niestety nie została przez Leoncjusza jeszcze wystarczająco doprecyzowana: *ratio hypóstasis* jako „być dla siebie” to nadal *individuum*⁴⁰, czyli konkretna *phýsis* istniejąca (prosta lub złożona), *ens concretum physicum*, cieszące się swoimi właściwościami⁴¹. Innymi słowy, Leoncjuszowi nie udało się jeszcze do-

33 Zob. F. Cayré, *Patrologia*, s. 73, 80.

34 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 259nn; pojęcia te nie były jego wymysłem, ale pochodziły od neoplatonizmu: zob. P. Junglas, *Leontius von Bysanz*, „*Forschungen zur christlichen Literatur — und Dogmengeschichte VII*” 3 (1908), s. 148–162. Leoncjusz jednak jako pierwszy zaczął je stosować w chrystologii: por. H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore*, s. 199.

35 Por. H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore*, s. 199.

36 Por. J. Meyendorff, *Cristologia ortodossa*, trad. it. G. Guala, Editrice AVE, Roma 1974, s. 85.

37 Zob. A. Milano, *Persona*, s. 177–178, oraz: A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 264–265.

38 Por. A. Milano, *Persona*, s. 177.

39 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 265, oraz: F. Cayré, *Patrologia*, s. 81.

40 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 256nn.

41 „*Hypostasim vero signant figura, color, magnitudo, tempus, locus, parentes, educatio*” (hipostazę, natomiast, określają forma, kolor, wielkość, czas, przestrzeń, rodzice,

statecznie uzasadnić różnicę między hipostazą a naturą, którą wprowadzono w roku 451. Stąd pewne „słabości” jego teorii:

- „nowa” hipostaza zjednoczenia Chrystusa, pisze Grillmeier, nie utożsamiała się w sposób czysty z preegzystującym Logosem, ale była wynikiem aktu wcielenia⁴²:

Kto jest prawdziwym «ty» osobowym w Jezusie z Nazaretu, którego wyznajemy jako Boga i jako człowieka? Leoncjusz istotnie odpowiedział: hipostaza, konkretna osoba „Jezus Chrystus” nie jest ani po prostu boska, ani po prostu ludzka, choć ten Chrystus istnieje i działa całkowicie jako Bóg i całkowicie jako człowiek (działanie dotyczy bowiem natury a nie osoby). Leoncjusz nigdy nie utożsamia wyraźnie [...] „jedynę hipostazy” z Logosem jako takim⁴³.

Czyli *Lógos* nie jest formalnie „jedyną hipostazą” zjednoczenia, o której mówił Sobór Chalcedoński, ponieważ hipostaza zjednoczenia teraz „uwzględnia” także naturę ludzką.

- *Lógos* i Jezus, mawiał Leoncjusz, zjednoczyli się „substancjalnie” (*hénosis kat’ousían*), co teolog porównywał do niefortunnego modelu dusza–ciało: to sformułowanie przypominało poniekąd *hénosis phýsiké monofýztów* i mogło doprowadzić do uznania Chrystusa jako *tertium quid*, trzeciej nowej substancji⁴⁴. W rzeczywistości wiara Leoncjusza była ortodoksyjna: taką jedność substancjalną rozumiał według pierwszego z dwóch wymienionych znaczeń *ousía*, czyli jako zjednoczenie według istnienia (*subsystencji*)⁴⁵. Wyrażeniem tym oraz schematem dusza–ciało posłużył się tylko po to, by przeciwstawić się w pismach unii jedynie moralnej uznawanej przez nestorian między naturami Zbawiciela⁴⁶. Teolog był świadomy, że

wychowania): Leontius Byzantinus, *Solutio argumentorum a Severo objectorum*, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1865, col. 1945C, tłum. własne (PG, 86/2).

⁴² Zob. A. Milano, *Persona*, s. 177–179.

⁴³ A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 252 (tłum. własne).

⁴⁴ Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 251–253, 274.

⁴⁵ Por. A. Milano, *Persona*, s. 176.

⁴⁶ Zob. B. Kosmulska, *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy*, Campidoglio, Warszawa 2014, s. 143–144.

to porównanie jest niedoskonałe oraz, że w żadnym przypadku nie można przez nie rozumieć *jednej natury* Chrystusa⁴⁷.

Mimo otwarcia nowych dróg dla spekulacji chrystologicznej, braku u Leoncjusza były widoczne. Jego naukę doprecyzował dopiero drugi mnich, z którym często go mylono z racji imienia⁴⁸.

2.2. *Hypóstasis* jako źródło istnienia *phýsis*: postępowanie chrystologii Leoncjusza z Jerozolimy

Po omówieniu kilku mniejszych autorów, którzy szli śladami Leoncjusza z Bizancjum, Grillmeier przechodzi do teologa, który dokonał prawdziwego kroku naprzód: Leoncjusza z Jerozolimy († po 553)⁴⁹. Grillmeier wyraźnie zaznacza, że drugi Leoncjusz rozwinął w sposób mądry pomysły Leoncjusza z Bizancjum w chrystologii, ale nie dla czystej spekulacji — dla niego bowiem: „problemem pozostaje nadal uzasadnienie tradycji starożytnego Kościoła w wyrażaniu tajemnicy wcielenia”, którą Sobór Chalcedoński klarownie ujął:

Problem to cały czas uzasadnienie formuły chalcedońskiej w jej formie pre-filozoficznej, ale bardzo wyraźnej: Jezus Chrystus, jeden i ten sam, doskonały w bóstwie, doskonały także w człowieczeństwie⁵⁰.

Nowości, które Leoncjusz wprowadził, dotyczyły zatem (1) lepszego rozumienia *mía hypóstasis* Chrystusa oraz (2) sposobu połączenia dwóch natur Chrystusa w jednej hipostazie⁵¹.

W tym celu rozwijał głęboko stary schemat osoby i natury⁵². Zamiast definicji *hypóstasis* jako istniejącej *phýsis* lub *ousía* określonej przez jej *idiómata naturalne*, Leoncjusz odwrócił perspektywę: zdefiniował hipostazę (osobę) jako punkt wyjścia, przyczynę istnienia natury⁵³ i wprowa-

47 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 271–272, oraz: F. Cayré, *Patrologia*, s. 81.

48 Zob. A. Milano, *Persona*, s. 175, 179–180.

49 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 351.

50 A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 368 (tłum. własne).

51 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 355.

52 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 358nn.

53 Por. A. Milano, *Persona*, s. 186.

dził nowy rodzaj właściwości — idiómata hipostatyczne⁵⁴. We wcieleniu hipostaza Logosu doznała „ubogacenia” swoich osobowych właściwości tak, że jej idiómata stały się „liczniejsze”, ale pozostała jednocześnie sobą, ponieważ jako przyczyna istnienia nigdy nie może stracić swojej tożsamości⁵⁵. Przyjęła ona jedynie kolejną cechę, jaką było „bycie wcielonym”⁵⁶; człowieczeństwo zaś „odnalazło” całe swoje istnienie w byciu zjednoczonym z Hipostazą Logosu, co znaczy, że podstawową (ogólną) właściwością natury ludzkiej Zbawiciela — czyli jej ratio esse — jest istnienie „w” Hipostazie Logosu, bycie en-hypóstatos⁵⁷. Dokonała się zatem synteza — *sýnthesis* — na poziomie właściwości Hipostazy boskiej, która nie podwoiła się: w ten sposób Leoncjusz wykazał, że odwieczny *Lógos* pozostał „jeden i Ten sam” także po wcieleniu, Hipostazą bóstwa i człowieczeństwa, z „dodatkiem” tylko hipostatycznej cechy „bycia człowiekiem”, bez zmiany *phýseis* „wchodzących w grę”⁵⁸:

Nie powiedzieliśmy, że indywidualne człowieczeństwo Pana pre-egzystowało w stosunku do *Hypóstasis* (Logosu), lecz przeciwnie: powstać lub subsystować jest dla niego jedno i to samo. Ono jednak nie subsystowało we własnej *hypóstasis*, lecz «w» *Hypóstasis* Logosu, która istniała przed nim⁵⁹.

Nie ma dwóch osób (nestorianie) ani jednej natury (monofizyci): jest jedna/jedyna Hipostaza złożona Logosu (*Hypóstasis sýnthetos*), będąca fundamentem unii hipostatycznej (albo syntezy cech hipostatycznych: *hénosis/sýnthesis kath'hypóstasin*) bóstwa i człowieczeństwa, które zachowują także swoje odrębne esse (*dúo phýseis*)⁶⁰. Takim systemem pojęciowym uniknął również dwuznacznej unii *kat'ousian* Leoncjusza z Bizancjum.

54 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 371–372.

55 Por. A. Milano, *Persona*, s. 186.

56 Obok tych, które już posiadał jak np. „bycie Zrodzonym przez Ojca”, „bycie nie-Rodzającym”, „nie pochodzić na sposób Ducha” itd.: por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 375.

57 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 374.

58 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 374, oraz: A. Milano, *Persona*, s. 181.

59 Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus, *Tractatus contra Nestorianos*, liber II, ac-curante J.-P. Migne, Parisiis 1860, c. VII, col. 1552D, tłum. własne (PG, 86/1).

60 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 356, 372, oraz: A. Milano, *Persona*, s. 186.

Poprzez podział na „cechę hiposatyczną” i „cechę naturalną” Leoncjusz wyraźniej tłumaczył różnicę między poziomem osoby a poziomem natury z Soboru Chalcedońskiego oraz zbudował solidne podłoże ontologiczne dla tłumaczenia pojęcia *enhypóstatos* tak, że można było przyjąć hipostazę zjednoczenia jako *Hypóstasis* odwiecznego Logosu⁶¹, co nie udało się wcześniej Leoncjuszowi z Bizancjum. Ustalił ponadto rodzaj relacji między dwiema płaszczyznami: jest to relacja egzystencjalna, ponieważ hipostaza jawiła się jako źródło istnienia, egzystencji natury. Pisze Hans Urs von Balthasar:

Leoncjusz z Jerozolimy jest pierwszym [...], który pojął jedność egzystencjalną różnych substancji, z której wynika *unicum* niepodzielone. Ono, jako takie, nie musi należeć koniecznie do sfery istoty, lecz jest podtrzymywane przez byt istniejący, czyli przez *hýparxis*⁶².

61 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 370nn, oraz: A. Milano, *Persona*, s. 180–181

62 H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore*, s. 192 (tłum. własne). Rozróżnienie osoby od natury oraz pogłębienie znaczenia osoby pozwoliło mu rozwiązać inną jeszcze kwestię, która szczególnie leżała na sercu zwolennikom nurtu *lógos-sárx*: mówimy tu o „teopaschityźmie”. Czy można mówić, że „Bóg wcielił się” lub „Jeden z Trójcy został ukrzyżowany”? Cyryl Aleksandryjski, najważniejszy autorytet szkoły Aleksandrii, zawsze utrzymywał wbrew Nestoriuszowi, że Bóg musiał przyjąć cierpienie i śmierć na siebie, aby je odkupić (według starej zasady soteriologicznej: „*quod non assumptum non sanatum*”). Tylko „ktoś” może cierpieć i umrzeć, nie zaś „coś”. To oznaczało, że preegzystująca *Hypóstasis* Logosu miała być podmiotem ludzkich doświadczeń. Skoro wszyscy byli a priori zgodni, co do niecierpielności bóstwa — *phýsis* boskiej — to sam argument soteriologiczny, broniony przez Aleksandryjczyków, wskazywał siłą rzeczy na odróżnienie *phýsis* od *hypóstasis*. Leoncjusz, na mocy rozważań o cechach hipostatycznych, mógł to swobodnie uzasadnić: „Mówi się, że *Lógos* cierpiał według hipostazy, dlatego, że do swojej hipostazy przyjmuje istotę cierpieliwą poza swoją istotą niecierpieliwą” (Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus, *Tractatus*, liber VII, c. IX, col. 1768A, tłum. własne [PG, 86/1]); zob. A. Milano, *Persona*, s. 181–183; G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 374; J. Meyendorff, *Cristologia*, s. 101.

3. *Apotelesma*: wnioski z refleksji w VI wieku nad osobą i naturą Chrystusa w świetle Soboru Chalcedońskiego

Grillmeier podsumowuje rozwój chrystologii w VI wieku w rozdziale pt. *Apotelesma*. Tym greckim terminem określa całościową i końcową refleksję nad osiągnięciami teologów w ramach debaty o obrazie Chrystusa z Soboru Chalcedońskiego⁶³. Treść tego rozdziału może skutecznie nam pomóc w wyciągnięciu wniosków pod kątem trudności powstałych po Chalcedonie, które określiliśmy na początku artykułu.

Widzieliśmy, że wskutek tych trudności cały spór po soborze sprowadził się do przeciwstawienia jego formuły wiary: „jedna hipostaza w dwóch naturach” — formule „umiarkowanych” monofizytów: „jedna natura-hipostaza Logosu wcielonego”. Brak filozoficznego fundamentu pierwszej formuły stał się przyczyną odrzucenia ontologii dwupoziomowej z Chalcedonu przez drugich, aby trzymać się tradycyjnego utożsamienia *phýsis* i *hypóstasis* szkoły aleksandryjskiej⁶⁴.

Wobec tego, Grillmeier przedstawia syntetycznie wnioski z nauczania Leoncjusza z Bizancjum i Leoncjusza z Jerozolimy w odpowiedzi na wymienione na początku kontrowersyjne punkty nauczania Chalcedonu:

1. Jak odróżnić poziom *hypóstasis* od poziomu *phýsis*? — Podstawowym problemem był „grecki” schemat filozoficzny, który te dwa pojęcia utożsamiał. Pierwszą próbę, częściowo tylko udaną, podjął Leoncjusz z Bizancjum, który wprowadził pojęcie natury *enhypóstatos* w cudzą hipostazę; po nim, Leoncjusz z Jerozolimy odwrócił tradycyjny schemat i określił *hypóstasis* już nie jako uszczegółowienie natury, ale jako samo źródło istnienia *phýsis*⁶⁵. Przez teorię „cech hipostatycznych” Leoncjusz stwierdził, że: „*Lógos* w swojej własnej hipostazie stworzył dla siebie swoje bycie-człowiekiem”⁶⁶, czyli przyjął do swojej boskiej Hipostazy nową cechę hipostatyczną „bycia-wcielonym” (*synthesis*, synteza cech hipostatycznych), oprócz tych, co już posiadał (jak bycie Synem, bycie

63 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 610–633.

64 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 559.

65 Grillmeier sugeruje, że pomysł ten wynikał z jego przekonania, że Bóg wszechmogący może tak dysponować stworzeniem, że może wprost „przenieść” daną *phýsis* do innej hipostazy: por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 615–616. Podobne rozważania czynili już Tertulian i Leon Wielki: por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 96–97.

66 A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 616 (tłum. własne).

Zrodzonym itd.). Z punktu widzenia człowieczeństwa oznaczało to, że *phýsis* ludzka „istnieje” lub „subsystuje” w Hipostazie Logosu (*enhypóstatos*). Leonecjusz zatem odróżnił skutecznie poziom osoby od natury, potwierdzając chalcedońską ontologię dwupoziomową, i ustalił, że między dwiema płaszczyznami jest relacja egzystencjalna: osoba jest subsystemem, czyli źródłem istnienia natury⁶⁷.

2. W jaki sposób integralne człowieczeństwo Chrystusa nie staje się także odrębną ludzką *hypóstasis*? — Skoro *ratio esse* natury ludzkiej Pana to jedna z cech hipostatycznych Logosu, którą „dodano” w chwili Wcielenia, Leonecjusz ukazał monofizytom (i nestorianom), w jaki sposób zjednoczenie dwóch doskonałych natur miało miejsce bez potrzeby drugiej osoby ludzkiej, by zachować integralność człowieczeństwa, ani ich fizycznego połączenia (*hénosis phýsiké*), by tłumaczyć jedność (*mia hypóstasis*) w Chrystusie. Dlatego Grillmeier pisze, że:

Leonecjuszowi [z Jerozolimy] udało się najlepiej spośród teologów z VI wieku odróżnić «chalcedońskie» znaczenie zjednoczenia w hipostazie i według hipostazy od zjednoczenia naturalnego⁶⁸.

Na zakończenie należy zaznaczyć, że postępy Leonecjusza z Jerozolimy przyswoił cesarz Justyn⁶⁹, który nie ograniczał się do działalności polityczno-kulturowej, ale okazał się także dobrym teologiem: w roku 551 napisał *Confessio rectae fidei*, w którym przyjmuje powyższe osiągnięcia terminologiczne, odrzuca stanowisko „umiarkowanych” monofizytów i harmonizuje język chrystologiczny z trynitarnym⁷⁰. Wyznanie zostało przyjęte *de facto* przez Sobór Konstantynopoliński II (553)⁷¹, który stał się szczytem działalności teologicznej Justyna oraz symbolem „neochalcedonizmu”⁷². Angelo Amato stwierdza, że „piąty sobór ekumeniczny, przyjmując wskazówki interpretacyjne Leonecjusza z Bizancjum oraz Leonecjusza z Jerozolimy, wyraża to, co w Chalcedonie nie zostało wy-

67 Por. A. Milano, *Persona*, s. 179, oraz: A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 975nn.

68 A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 617 (tłum. własne).

69 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 616.

70 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 527–539; na polu trynitarnym odróżnienie osoby od natury przyjęte już w IV wieku za sprawą ojców kapadockich.

71 Por. A. Milano, *Persona*, s. 185.

72 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 561.

powiedziane”⁷³. Grillmeier zwraca uwagę na to⁷⁴, że na soborze wykonano krok w kierunku monofizytów poprzez ogłoszenie nauczania Cyryla Aleksandryjskiego, do którego monofizyci poniekąd odwoływali się, jako *regula fidei* zarówno dla Wschodu, jak i dla Zachodu⁷⁵; jednocześnie, zgodnie z nauką Leonejusza, sformalizowano zjednoczenie natur „według syntezy” (*katà sýnthesin*) hipostatycznej, a nie naturalnej, aby bronić *duo phýseis* Chalcedonu. Sobór Konstantynopoliński II wykluczył zarówno monofizytyzm, jak i nestorianizm:

Ta unia rozumiana była rozmaicie: jedni, zwolennicy bezbożności Apolinarego i Eutychesa [...] nauczają zjednoczenia przez zmieszanie. Inni, podążając za naukami Teodora i Nestoriusza [...] wprowadzają unię jako coś względnego. Święty Kościół Boży [...] głosi, że unia Słowa Bożego z ciałem dokonała się *katà sýnthesin*, to znaczy hipostatycznie (*kath’hypóstasin*). W tajemnicy Chrystusa unia przez złączenie nie tylko zachowuje niez mieszanie elementów zjednoczenia, lecz także wyklucza wszelkie ich rozdzielanie⁷⁶.

Oczywiście *hypóstasis* Chrystusa jest nikim innym jak odwieczną *Hypóstasis Logosu*:

Kto zaprzecza, że jest tylko jedna Jego hipostaza, to znaczy Pan nasz Jezus Chrystus, jeden z Trójcy Świętej — niech będzie wyklęty⁷⁷.

73 A. Amato, *Gesù il Signore*, s. 324 (tłum. własne). Ten sobór wniósł także cenny wkład hermeneutyczny do Soboru Chalcedońskiego, ubogacając jego formułę dogmatyczną wieloma cytatami biblijnymi: por. G. Mazza, *Incarrazione e umanità di Dio. Figure di un’eternità impura*, Edizioni San Paolo, Torino 2008, s. 43.

74 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 561–562.

75 Uznano uroczystie 12 anatem Cyryla przeciw Nestoriuszowi: zob. J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, St Vladimir’s Seminary Press, New York 2004, s. 241–243, oraz: B. Kosmulska, *Historyczne*, s. 84; B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 375.

76 Sobór Konstantynopoliński II, *Anathematismi adversus „Tria capitula”*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 287, 289 (Źródła Myśli Teologicznej, 24).

77 Sobór Konstantynopoliński II, *Anathematismi*, s. 287; Grillmeier pisze, że to właśnie orzeczenie soborowe zjednoczenie „*secundum subsistentiam*” stanowiło dogmatyczną podstawę dla poprawnego rozumienia wspomnianego „teopaschityzmu” („Unus de Trinitate incarnatus est/passus est”): zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*,

Podsumowując, Grillmeier pochwała podejście egzystencjalne Leoncjusza z Jerozolimy, który uczynił ważne kroki, żeby uwolnić się od schematyzmu filozofii greckiej, ale nie oszczędza mu krytycznych uwag, twierdząc, że teolog w dalszych swoich pismach szedł za mało zdecydowanie tym tropem⁷⁸. Niemniej, intuicja, że natura ludzka ma swe istnienie i swą egzystencję w Słowie⁷⁹ jest ogromnie ważna dla antropologii. Milano wnioskuje bowiem, że taka doktryna absolutnie uniemożliwia utożsamianie osoby (*hypóstasis*, *prósopon*) ze (samo)świadomością lub z rozumem, gdyż człowiek-Jezus je posiadał, wszakże nie był On *hypóstasis* ludzką⁸⁰. Innymi słowy, osobę (*hipostazę*) właściwie pojmowaną cechuje charakter „otwarty”, jako źródło i podstawę bytu, a nie jako jego „treść”: nie może być utożsamiana z jakimś punktem z poziomu natury bądź to boskiej, bądź to ludzkiej⁸¹. Z drugiej strony, stan *en-hypóstatos* w Osobie Logosu pozwala Jego człowieczeństwu być integralnym, w pełni ludzkim, bez jakiegokolwiek braku⁸². Dlatego można stwierdzić, że ostatecznie teologia „neochalcedońska”, której kulminacją był V sobór ekumeniczny, chociaż szukała *in primis* zgody z monofizytami, zachowała także najlepsze intuicje tradycji *lógos-ánthropos* szkoły antiocheńskiej i przygotowała teren na ostateczną syntezę tych dwóch nurtów, której wiek później dokonał Maksym Wyznawca⁸³.

s. 511, 561.

78 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 616–617.

79 Por. B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 374. Giuseppe Mazza pisze, że „la carne è assunta in maniera originaria e originante dal Verbo stesso”: G. Mazza, *Incarnazione*, s. 42.

80 Zob. A. Milano, *Persona*, s. 186–187, oraz: G. Mazza, *Incarnazione*, s. 43–44.

81 Por. A. Milano, *Persona*, s. 187.

82 Zob. M. Bordoni, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 2010⁷, s. 326–328. Pisze Galot: „non si è mai avuto un uomo così fortemente personalizzato come Gesù e non si è mai avuto chi sia potuto essere così integralmente umano” (J. Galot, *Cristo contestato: le cristologie non calcedoniane e la fede cristologica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1979, s. 239).

83 Por. A. Milano, *Persona*, s. 187, oraz: A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 100.

Bibliografia

- Amato A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 20036.
- Balthasar H. U. von, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, a cura di E. Guerriero, trad. dal tedesco di L. Tosi, Jaca Book, Milano 20012.
- Bordoni M., *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 20107.
- Cayré F., *Patrologia e Storia della Teologia*, vol. 2, Desclée e Ci—Editori Pontifici, Roma 1948.
- Galot J., *Cristo contestato: le cristologie non calcedoniane e la fede cristologica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1979.
- Granat W., *Chrystus Bóg-Człowiek*, w: *Dogmatyka katolicka*, t. 3, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1959.
- Grillmeier A., *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, trad. dal tedesco M. Angilletta, G. Gaeta, L. Perrone, Queriniana, Brescia 19852.
- Grillmeier A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, vol. 1/2, trad. it. E. Norelli, S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1982.
- Grillmeier A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. La chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*, vol. 2/2, trad. it. V. Gatti, Paideia Editrice, Brescia 1999.
- Grillmeier A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. La ricezione del concilio di Calcedonia (451–518)*, vol. 2/1, trad. it. S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1996.
- Junglas P., *Leontius von Byzanz, „Forschungen zur christlichen Literatur—und Dogmengeschichte VII” 3 (1908)*, s. 148–162.
- Kosmulska B., *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy*, Campidoglio, Warszawa 2014.
- Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus, *Contra Nestorianos et Eutychi-
anos*, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1860, col. 1267–1399 (*Patrologiae
Cursus Completus. Series graeca*, 86/1).
- Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus, *Tractatus contra Nestorianos*, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1860, col. 1399–1768 (*Patrologiae Cursus
Completus. Series graeca*, 86/1).

- Leontius Byzantinus, *Solutio argumentorum a Severo obsectorum*, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1865, col. 1915–1946 (*Patrologiae Cursus Completus. Series graeca*, 86/2).
- Măgdici A., *La dignità personale dell'embrione umano nella luce dell'istruzione Dignitas personae*, Editura Serafica, Roma 2014.
- Mazza G., *Incarnazione e umanità di Dio. Figure di un'eternità impura*, Edizioni San Paolo, Torino 2008.
- McGuckin J. A., *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, St Vladimir's Seminary Press, New York 2004.
- Meyendorff J., *Cristologia ortodossa*, trad. it. G. Guala, Editrice AVE, Roma 1974.
- Milano A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996.
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.
- Schönborn C., *Bóg zesał Syna Swego*, tłum. i oprac. L. Balter, Pallottinum, Poznań 2002.
- Sesboüé B., Wolinski J., *Bóg zbawienia*, w: *Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 1999.
- Sobór Chalcedoński, *Definitio Fidei*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 214–225 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 24).
- Sobór Konstantynopoliński II, *Anathematismi adversus „Tria capitula”*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 284–303 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 24).
- Widok N., *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarnej: mia ousia — treis hypostáseis*, „Vox Patrum” R. 23 t. 44–45 (2003), s. 221–233.


ks. Bartosz Trojanowski

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

b.trojanowski@hadak.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-0158-1647>

Przyczyny i konsekwencje rozbieżności rozumienia przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej w prawosławiu i katolicyzmie

 <https://doi.org/10.15633/ps.26107>

Ks. Bartosz Trojanowski — dr, absolwent Papieskiego Uniwersytetu Santa Croce w Rzymie (teologia dogmatyczna) oraz Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie (prawo kanoniczne).

Article history • Received: 19 Jun 2021 • Accepted: 11 Oct 2021 • Published: 31 Mar 2022

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Przyczyny i konsekwencje rozbieżności rozumienia przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej w prawostawiu i katolicyzmie

Proponowany temat jest niezwykle aktualny, w dobie dyskusji nad możliwością udzielania osobom rozwiedzionym w ponownych związkach komunii świętej. W związku z tym warto przyrzeć się przyczynom i konsekwencjom – obecnym do dzisiaj w dyscyplinie Kościoła katolickiego – różnego rozumienia przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej. Chociaż w istocie Kościół katolicki oraz Kościół prawosławny zgadzają się co do nauczania o sakramentach, w tym także nauczaniu o sakramencie małżeństwa i jego przymiocie nierozzerwalności, to jednak w praktyce rozumienie nierozzerwalności powoduje inną dyscyplinę w obu Kościołach. Przyczyną jest przede wszystkim inna interpretacja tak zwanej klauzuli Mateuszowej. Stąd też na Wschodzie św. Bazyli Wielki w pewien sposób dopuścił praktykę pokutną dla rozwiedzionych, którzy weszli w ponowny związek. Chociaż jego nauczanie w sprawie nierozzerwalności małżeńskiej jest jasne, to już tego samego nie można powiedzieć o wyjaśnieniu uznawanej przez niego dyscypliny. Interpretacja poszczególnych zasad opisanych przez św. Bazylego powoduje wiele trudności. Na Zachodzie najbardziej znaczącym ojcem Kościoła w tej materii jest św. Augustyn, to on dokonał syntezy nauczania o małżeństwie, wyjaśniając jednocześnie doktrynę oraz praktykę, którą należy stosować. Nie pominął przymiotu nierozzerwalności, a związek, w który wchodzi mężczyzna i kobieta, zanim zakończył się poprzedni związek małżeński, określił mianem cudzołóstwa. W konsekwencji różnic w pojmowaniu przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej widoczne są w dzisiejszej dyscyplinie Kościoła katolickiego wyraźne obostrzenia, które należy przestrzegać w przypadku jakiegóż posługi duszpasterskiej wobec osoby prawosławnej, czy to w przypadku małżeństwa mieszanego, czy też z jakiegokolwiek innego tytułu.

Słowa kluczowe: nierozzerwalność, cudzołóstwo, ponowny związek małżeński, pokuta, św. Bazyli, św. Augustyn

Abstract

The Causes and Consequences of the Discrepancy in Understanding the Attribute of Marital Indissolubility in Orthodoxy and Catholicism

The proposed topic is extremely timely in an era of debate over the possibility of allowing divorced persons who have remarried to receive Holy Communion. In this regard it is worth examining the causes and consequences, which are still present in the canon of the Catholic Church, with a different understanding of the attribute of marital indissolubility. While in fact the Catholic Church and the Orthodox Church

agree on the teaching of the sacraments, including the teaching of the sacrament of marriage and its attribute of indissolubility, in practice the understanding of indissolubility results in a different use of canon in both Churches. The reason is primarily a different interpretation of the so-called Matthew clause. Hence, in the East, St. Basil the Great in some way allowed the practice of penance for divorced people who remarried. While his teaching on marital indissolubility is clear, the same cannot be said for the explanation of the discipline he recognizes. Interpretation of the individual principles described by St. Basil, causes many difficulties. In the West, the most significant Church Father in this matter is St. Augustine, he synthesized the teaching on marriage while explaining the doctrine and practice to be followed. He did not omit the attribute of indissolubility and defined the relationship between a man and a woman before the end of the previous marriage as adultery. As a consequence of the differences in understanding of the attribute of marital indissolubility, there are clear restrictions in today's canonical discipline in the Catholic Church, which must be observed in the case of some pastoral service towards an Orthodox person, whether in the case of a mixed marriage or for any other reason.

Keywords: indissolubility, adultery, remarriage, penance, St. Basil, St. Augustine

Kościół katolicki zauważa „ścisłą komunie” istniejącą między nim a wschodnimi Kościołami prawosławnymi. Jednak w tej zbliżonej doktrynie obu Kościołów pojawiają się w pewnych kwestiach rozbieżności teologiczne oraz dyscyplinarne (kanoniczne). Jedną z takich kwestii jest sposób rozumienia przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej. Temat, który chociaż wiele razy podejmowany w różnych aspektach, nadal spotyka się z niezrozumieniem, a w perspektywie najnowszych dyskusji teologicznych warto przytoczyć i wyjaśnić podstawowe kwestie, które stanowią przyczyny rozbieżności rozumienia nierozzerwalności małżeństwa. Jednocześnie warto zauważyć, że rozpoznanie przez Kościół katolicki rozbieżności w tej materii wywołało konsekwencje w praktyce kanonicznej, które chcemy przypomnieć i wyjaśnić w celu uświadomienia, że takie działania nie zostały zmienione przez najnowsze dokumenty kościelne, a co więcej znajdują w nich kolejny raz swoje uzasadnienie.

Celem tego artykułu będzie zatem wykazanie podstaw teologicznych, które są przyczyną rozbieżnego rozumienia przymiotu nierozzerwalności w prawosławiu i katolicyzmie. Istniejące różnice w rozumieniu przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej, a w konsekwencji inna praktyka chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w kwestiach ponownego związ-

ku, powodują istotne konsekwencje prawne w związku ze sprawami połączonymi z nierozzerwalnością małżeńską oraz z relacjami wiernych wschodnich Kościołów prawosławnych z Kościołem katolickim.

1. Katolickie nauczanie o przymocie nierozzerwalności

Kodeks prawa kanonicznego zawiera wyraźnie stwierdzenie dotyczące tej kwestii: „Istotnymi przymotami małżeństwa są jedność i nierozzerwalność, które w małżeństwie chrześcijańskim nabierają szczególnej mocy z racji sakramentu” (KPK, kan. 1056). W pierwszej kolejności należy zauważyć, że redakcja tego kanonu wskazuje, że wspomniane w nim przymoty jedności i nierozzerwalności wypływają z samej natury małżeństwa, a zatem pochodzą z prawa naturalnego. Każde małżeństwo ma takie przymoty. Odwołanie się zaś do sakramentu w chrześcijańskich małżeństwach oznacza, że łaska sakramentalna stanowi szczególną pomoc, aby małżonkowie pozostali sobie nierozzerwalnie wierni¹.

W nauczaniu Kościoła katolickiego przymot nierozzerwalności małżeńskiej oznacza, że związek ważnie zawarty nie może być zakończony, zerwany². Nierozzerwalność to w sensie pozytywnym trwałość związku małżeńskiego aż do śmierci jednej ze stron. W konsekwencji, związku małżeńskiego nie można zawierać na określony czas, lecz dozgonnie, przez co wykluczona jest w ten sposób instytucja rozwodu³. Z tej racji rozwód cywilny nie rozwiązuje małżeńskiego węzła, właśnie ze względu na przymoty małżeństwa, nawet gdyby tak stanowiła ustawa cywilna⁴.

W prawie kanonicznym rozróżnia się dwa aspekty nierozzerwalności małżeństwa: wewnętrzny i zewnętrzny. Każde małżeństwo ważnie zawarte jest wewnętrznie nierozzerwalne. Oznacza to, że małżonkowie nie mogą zerwać takiego węzła małżeńskiego, który powstał między nimi⁵. Jest to uzasadnione rozumieniem teologiczno-prawnym związku małżeńskiego jako przymierza małżeńskiego, wynikającego wyłącznie z woli obu stron, które jedna drugiej oddają siebie w darze. Zgoda

1 Por. P. Majer, *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011, s. 781.

2 Por. L. Sabbarese, *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, Roma 2019, s. 110.

3 Por. W. Góralski, *Kościełne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 32.

4 Por. P. Majer, *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011, s. 781.

5 Por. J. Hendriks, *Diritto matrimoniale*, Milano 2001, s. 61.

małżeńska raz wyrażona nie może być zerwana zarówno przez samych małżonków, jak i przez osoby trzecie⁶. Małżeństwo nierozzerwalne zewnętrznie, to takie, którego żadna ludzka władza i z żadnej przyczyny nie może rozwiązać (por. KPK, kan. 1141). Małżeństwo ważne zawarte i dopełnione jest nierozzerwalne zewnętrznie, wtedy jest mowa o nierozzerwalności całkowitej⁷.

Podstawą doktrynalną przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej — podobnie jak i wierności — jest prawo Boże. W pierwszej kolejności można powiedzieć, że jest to prawo naturalne, ponieważ nierozzerwalności małżeństwa wymagają same cele związku małżeńskiego, którymi jest dobro małżonków, jak i zrodzenie i wychowanie potomstwa, które są zadaniem samym w sobie ciągłym i niemożliwym do określenia jako definitywnie zakończony⁸. Ojcowie Soboru Watykańskiego II o tej kwestii nauczali w następujący sposób:

Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa. Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami. [...] To głębokie zjednoczenie będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymaga pełnej wierności małżonków i prze ku nieprzerwanej jedności ich współżycia⁹.

Potwierdzenie tego prawa naturalnego znajduje się z kolei w pozytywnym prawie Bożym, objawionym w planie stworzenia, w którym Bóg określił, że „mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy

6 Por. J. I. Banares, „can. 1056”, w: *Exegetical commentary on the Code of canon law*, vol. III/2, Montréal-Chicago 2004, s. 1061.

7 Por. J. Hendriks, *Diritto matrimoniale*, Milano 2001, s. 61.

8 Por. L. Sabbarese, *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, Roma 2019, s. 110.

9 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 48, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Późnań 2002, s. 576–577.

się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). To zaś zostało potwierdzone autorytetem samego Chrystusa, który stwierdził, że małżonkowie „nie są już dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19, 6) oraz nauczanie o nierozzerwalności małżeńskiej zawarte w Ewangelii według św. Marka¹⁰. Nauczanie Jezusa rozważał również św. Paweł w odniesieniu do misterium Kościoła–Oblubienicy, w aspekcie jedności z Chrystusem–Oblubieńcem (por. Ef 5, 32). Podstawy biblijne przymiotu nierozzerwalności małżeństwa są motywuem ciągłego i niezmiennego nauczania Kościoła o tej właściwości małżeństwa¹¹.

2. Klauzula Mateuszowa i próby jej interpretacji

Zasadniczo wschodnie Kościoły prawosławne podzielają nauczanie o przymiocie nierozzerwalności małżeńskiej, ponieważ w doktrynie przyjmują ten sam fundament z prawa naturalnego oraz z pozytywnego prawa Bożego zawartego w Objawieniu. Jednakże w praktyce obu Kościołów pojawiły się różnice w pojmowaniu przymiotu nierozzerwalności. Jest to spowodowane istnieniem tak zwanej klauzuli Mateuszowej w dyskursie o nierozzerwalności małżeńskiej.

We fragmencie Kazania na Górze, w którym Chrystus naucza o małżeństwie, czytamy: „Powiedziano też: Jeśli kto chce oddalić swoją żonę, niech jej da list rozwodowy. A ja wam powiadam: Każdy, kto odda swoją żonę — poza wypadkiem nierządu — naraża ją na cudzołóstwo; a kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa” (Mt 5, 31–32). Jeszcze więcej trudności w egzegezie przynosi fragment, również z Ewangelii według św. Mateusza: „A powiadam wam: Kto odda swoją żonę — chyba w wypadku nierządu [gr. *mè epì pornéia*] — a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia

10 „Lecz na początku stworzenia Bóg stworzył ich jako mężczyznę i kobietę: dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela! [...] Kto oddała żonę swoją, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo względem niej. I jeśli żona opuści swego męża, a wyjdzie za innego, popełnia cudzołóstwo” (Mk 10, 6–12).

11 Por. L. Sabbarese, *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, Roma 2019, s. 111.

cudzołóstwo” (Mt 19, 9). Tak zwana klauzula Mateuszowa to fragment „poza wypadkiem nierządu” lub „chyba w wypadku nierządu”, który może prowokować do myślenia w takim kierunku, że Chrystus dopuszcza wyjątek od zasady nierozzerwalności.

Na temat pochodzenia i znaczenia klauzuli Mateuszowej jest kilka hipotez, które są pomocne we właściwym zrozumieniu istoty sprawy. Dlatego zostaną przytoczone w sposób ogólny, jednak wystarczający do zauważenia ich sensu. Joseph Bonsirven jest jednym z autorów hipotezy, która jest godna rozważenia. Biblista ten jest zdania, że tekst Mateuszowej Ewangelii, a przynajmniej interesujących nas fragmentów, został początkowo zredagowany w języku hebrajskim. Stąd też pojawia się w klauzuli Mateuszowej hebrajski termin *zenuth*, który oznacza małżeństwo nieważne — jest to termin techniczny ustalony w komentarzach prawnych. Bonsirven uważa, że ten termin został niewłaściwie przetłumaczony na słowo *porneia* w tekście greckim *koine* Nowego Testamentu. Ta hipoteza tłumaczy, że klauzula Mateuszowa mówi o nieważnym małżeństwie¹². Inni egzegeci uważają, że ten fragment mówi tylko o rozwodzie w przypadku nierządu, a nie o możliwości zawarcia nowego małżeństwa. Taka interpretacja miałaby swoje uzasadnienie także w odpowiednich tekstach pozostałych synoptyków oraz u św. Pawła (por. Mk 10, 11–12; Łk 16, 18; 1 Kor 7, 10–16).

Inny biblista Albert Descamps stwierdza, że trzeba brać pod uwagę środowisko, w którym żył św. Mateusz i dla którego napisał Ewangelię. Jest bardzo uzasadnione, by w odbiorcach jego przekazu życia i nauczania Jezusa widzieć wspólnotę judeo-chrześcijańską. Wśród Żydów zaś kobieta przyłapana na cudzołóstwie była kamienowana, we wspólnotach judeo-chrześcijańskich już tego nie robiono. Jednakże można przypuszczać, że w przypadku przyłapania kobiety na cudzołóstwie, ponowny związek mężczyzny byłby uważany za negację nierozzerwalności¹³.

Jednak bardziej prawdopodobną hipotezę przedstawia Henri Crouzel — opierając się na tekście Mt 5, 32 i na nauczaniu ojców Kościoła — tłumacząc, że małżonek, który oddał kobietę niewinną, byłby odpowiedzialny za cudzołóstwo, którego się dopuści, zawierając nowy

¹² Por. J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris 1948, s. 54–56.

¹³ Por. A. L. Descamps, *Les textes évangéliques sur le mariage*, w: *Jesus et l’Eglise*, Leuven 1987, s. 552–555.

związek. Ale jeśli ona już popełniła cudzołóstwo, zanim została oddalona, on nie ponosiłby żadnej odpowiedzialności. Gdyby rzeczywiście w tekstach zawartych w Ewangelii według św. Mateusza, w przypadkach cudzołóstwa, byłoby dopuszczone nowe małżeństwo, nie miałyby sensu reakcja apostołów na takie radykalne nauczanie Jezusa: „Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić” (Mt 19, 10). W przypadku uznania, że chodzi o dopuszczenie zawarcia nowego związku w sytuacji oddalenia współmałżonka ze względu na cudzołóstwo, byłoby to powtórzenie nauczania szkoły rabinistycznej z Shammai, a zatem nie wywołałoby takiego zdumienia i zdecydowanej reakcji u uczniów Jezusa¹⁴.

Przedstawienie hipotez znaczenia klauzuli Mateuszowej wyjaśnia bardziej kierunek katolicki rozumienia tego fragmentu nauczania o małżeństwie i jego nierozzerwalności. Jednakże rozbieżności w praktykach postrzegania tego przymiotu małżeńskiego wynikają z nauczania ojców Kościoła.

3. Nauczanie ojców Kościoła i pisarzy starochrześcijańskich o przymiocie nierozzerwalności małżeńskiej

Wśród antycznych pisarzy Zachodu tylko Ambrosiaster dopuszczał możliwość ponownego małżeństwa mężczyzny, gdy kobieta dopuściła się cudzołóstwa, nie odwrotnie. Było to spowodowane nierównym traktowaniem kobiety i mężczyzny przez tego autora¹⁵. Taka doktryna jest jednak przeciwna powszechnej opinii ojców Kościoła. Widoczna jest w niej również różnica w traktowaniu męża i żony, która była zgodna z duchem tamtych czasów¹⁶.

14 Por. H. Crouzel, *La indisolubilidad del matrimonio en los padres de la Iglesia*, w: *El vinculo matrimonial ¿Divorcio o indisolubilidad?*, Madrid 1978, s. 65.

15 Por. Ambrosii, *Commentaria in epistolam ad Corinthios primam*, in: *Santii Ambrosii Opera omnia*, tomi secundi et ultimi pars posterior, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1845, c. 7, col. 218 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* [dalej: PL], 17).

16 Por. F. Delpini, *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, s. 57.

3.1. Nauczanie św. Bazylego Wielkiego

Chociaż Ambrosiaster jest jedynym pisarzem, który wspomina o możliwości ponownych zaślubin po rozwodzie, to jednak pojawiają się także sporadyczne stwierdzenia u ojców Kościoła, w których jest tolerowane zjednoczenie się rozwiedzionych, ale bez stwierdzenia, że taki związek jest ważnym małżeństwem. Wśród takich ojców Kościoła należy wspomnieć nauczanie św. Bazylego Wielkiego. Należy przyznać, że fragmenty nauczania św. Bazylego o rozwodzie i separacji małżonków przysparzają bardzo wielkich trudności. Święty Bazyl rozważa o tych kwestiach w dziele zatytułowanym *Moralia*¹⁷. W nim wyraźnie nie dopuszcza rozwodu, a jedynie traktuje o separacji, przedstawiając poszczególne fragmenty Pisma Świętego jako odniesienie do tej kwestii¹⁸.

Temat ten jest także poruszany przez Bazylego w jego kanonach:

Wypowiedź Pana o nierozzerwalności małżeńskiej poza przypadkiem nierządu logicznie rzecz biorąc odnosi się zarówno do mężczyzn, jak i do kobiet. Zwyczaj jednak jest inny: drobiazgową skrupulatność wypowiedzi dotyczy jedynie kobiet; otóż Apostoł mówi: „Kto łączy się z nierządnicą, stanowi z nią jedno ciało”, Jeremiasz zaś powiada, że „jeśli kobieta poślubi innego mężczyznę, nie wróci do swego męża, lecz zbezczeszczona uznana będzie za zbezczeszczoną”, oraz: „Kto trzyma cudzołożną, głupi jest i bezbożny”. Zwyczaj natomiast nakazuje żonom pozostawać przy swoich mężach, nawet jeśli są cudzołożni i rozpustni. Nie wiem zatem, czy można nazywać cudzołożnicą kobietę, która żyje z mężczyzną opuszczonym przez swą żonę. Oskarżenie dotyczy w takim przypadku tej, która porzuciła męża, zależnie od powodu zerwania małżeństwa¹⁹.

Z nauczania św. Bazylego Wielkiego wynika kilka kwestii. W pierwszej kolejności zauważalne jest różne traktowanie w tych kwestiach kobiet i mężczyzn. Widoczne jest uprzywilejowanie mężczyzn, nawet jeśli dopuścili się zdrady, żony powinny pozostać im wierne. Ta zasada

¹⁷ Por. PG, 31, 849–852.

¹⁸ Por. F. Delpini, *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, Milano 1979, s. 73.

¹⁹ Bazyl Wielki, *Pierwszy List kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonu*, can. 9, w: *Kanony ojców greckich*, tekst grecki i polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009, s. 38* (Synody i Kolekcje Praw, 3).

nie działa jednak w drugą stronę. Najbardziej prawdopodobnym motywem takiego ustalenia zasad był przyjmowany w starożytności pogląd o wyższym statusie mężczyzny niż kobiety. Mężczyzna w prawie rzymskim był *pater familias* i przez to miał o wiele większe prawa od swojej żony. Przyjęta zasada jawi się zatem jako relikw moralności pogańskiej, który został przyjęty przez wielu ojców Kościoła. Najistotniejszym aspektem dla rozważanego przez nas problemu w tekście św. Bazylego jest swoistego rodzaju niepewność co do możliwości nazywania cudzołożnicą „kobiety, która żyje z mężczyzną opuszczonym przez swą żonę”. Wspomniana przez św. Bazylego Wielkiego zasada nierozzerwalności małżeństwa zakazywałaby kobiecie wchodzić w taki związek, jednak kiedy już do tego doszło, św. Bazyli obawia się skrzywdzić taką kobietę. Ma on świadomość, że dla niej jest to pierwszy związek. Wychodzi tutaj swoistego rodzaju pokora biskupa Kapadocji, ponieważ przyznaje się do swojej niepewności w kwestii rozwiązania danego przypadku²⁰. Takiej wątpliwości nie ma co do kobiety opuszczającej męża: „kobieta opuszczająca męża jest cudzołożnicą, jeżeli wiąże się z innym mężczyzną, natomiast opuszczony mąż jest usprawiedliwiony i kobieta, która z nim współżyje nie podlega potępieniu”²¹. Na podstawie tego stwierdzenia św. Bazylego zakłada się, że inna jest sytuacja osoby opuszczonej niż opuszczającej współmałżonka w celu zawarcia nowego związku. Osoba opuszczona, zakładając, że jest niewinna rozpadowi małżeństwa, uznawana jest jako usprawiedliwiona, chociaż św. Bazyli nie wypowiada się, czy może przystępować do komunii świętej. Stwierdza jednak, że kobieta, która poślubia mężczyznę, który został opuszczony, nie popełnia z nim cudzołóstwa²².

W kwestii możliwości przystępowania do komunii świętej wypowiada się w innym miejscu, wyjaśniając, jakie są praktyki pokutne:

Za nierząd zaś wyznaczono karę czterech lat pokuty. W pierwszym roku [pokutnicy] mają być wyłączeni z modlitw i płakać przy drzwiach kościoła; w drugim

²⁰ Por. A. Muszala, Sposoby rozwiązywania małżeńskich kwestii „nieregularnych” w Kościele starożytnym i wczesnośredniowiecznym, „Teologia i Moralność” 13 (2018), s. 143–144.

²¹ Bazyli Wielki, Pierwszy List kanoniczny do Amfilocha, can. 9, s. 39*.

²² Por. A. Muszala, Sposoby rozwiązywania małżeńskich kwestii „nieregularnych” w Kościele starożytnym i wczesnośredniowiecznym, „Teologia i Moralność” 13 (2018), s. 144.

roku można ich dopuścić do słuchania; w trzecim do czynienia pokuty; w czwartym do udziału w zgromadzeniach ludu, ale bez uczestnictwa w ofierze, i dopiero wtedy można im zezwolić na przyjmowanie komunii²³.

Z tego fragmentu wynika, że praktyką za nierząd były cztery lata ekskomuniki. Mężczyzna winny takiego czynu, może wejść na drogę integracji z Kościołem podzielonej na cztery etapy. Praktyka ta nie wymagała rozpadu takiego związku, ponieważ w wyjaśnieniach Bazylego takie postępowanie jest porównane z zatrzymaniem przy sobie kobiety porwanej, poślubionej lub nie²⁴.

Rozważania św. Bazylego co do proponowanych praktyk dotyczyły także przypadku mężczyzny opuszczonego przez żonę, u którego w rozeznaniu sytuacji nie znaleziono dostatecznego powodu: „W przypadku męża opuszczonego przez żonę należy brać pod uwagę powód opuszczenia. Jeśli okaże się, że żona opuściła go bez dostatecznego powodu, on zasługuje na wybaczenie, ona zaś podlega karze. Wybaczenie pozwala mu uczestniczyć we wspólnocie Kościoła”²⁵. Rozeznanie, o którym mowa, ma na celu określenie winy mężczyzny w rozpadzie małżeństwa. Jeżeli nie zostanie ona uznana, mężczyzna według św. Bazylego może uczestniczyć w życiu wspólnoty. Nie podlega ekskomunice. Może zatem przystępować do Komunii Świętej. Należy zauważyć, że nie jest tutaj jednak określone przez Bazylego, czy może wstąpić w nowy związek małżeński²⁶.

Wyraźne nauczanie w tej materii zawarł św. Bazyl Wielki w kan. 77:

Kto porzuca żonę, z którą zawarł legalny związek małżeński, i bierze sobie inną, na mocy wyroku Pana podlega karze za cudzołóstwo. Nasi ojcowie ustalili, że winni takiego grzechu mają przez rok opłakiwać swą przewinę, przez dwa lata słuchać, przez trzy lata leżeć krzyżem, w siódmym roku asystować na zgroma-

²³ Bazyl Wielki, *Drugi List kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, can. 22, w: „*Kanony ojców greckich*, tekst grecki i polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009, s. 44*–45* (Synody i Kolekcje Praw, 3).

²⁴ Por. A. Muszala, *Sposoby rozwiązywania małżeńskich kwestii „nieregularnych” w Kościele starożytnym i wczesnośredniowiecznym*, „*Teologia i Moralność*” 13 (2018), s. 144.

²⁵ Bazyl Wielki, *Drugi List kanoniczny do Amfilocha*, can. 35, s. 47*.

²⁶ Por. A. Muszala, *Sposoby rozwiązywania małżeńskich kwestii „nieregularnych” w Kościele starożytnym i wczesnośredniowiecznym*, „*Teologia i Moralność*” 13 (2018), s. 144.

dzeniach wiernych, i dopiero wtedy mogą być dopuszczeni do ofiary, jeśli ze łzami okażą skruchę²⁷.

W tym fragmencie nauczania św. Bazylego jest wyraźny przykład sytuacji zerwania małżeństwa w celu zawarcia nowego związku. W ocenie Bazylego jest to cudzołóstwo, a winny takiego postępowania, pozbawia się możliwości pełnego uczestnictwa w Eucharystii. Gdyby jednak winny żałował swojego postępowania, istnieje dla niego możliwość pokuty rozpisanej na siedem lat. Po tym czasie taki człowiek mógł zostać ponownie włączony do wspólnoty Kościoła i w pełni uczestniczyć w ofercie eucharystycznej²⁸.

Rozwiązanie św. Bazylego Wielkiego, chociaż on sam nie miał pewności w tej materii, zostało przyjęte przez Synod w Konstantynopolu w 692 roku. Synod uznał jako obowiązujące rozwiązanie tej kwestii kan. 77 św. Bazylego, przytaczając niemal literalnie jego brzmienie²⁹. Z pewnością wpływ na to miało również prawo bizantyjskie³⁰. Chociaż doktryna Biskupa Cezarei jest jasno przedstawiona w *Moralia*, to jednak przez wschodnie Kościoły przyjęta została zaproponowana przez niego praktyka — mniej pewna — gdzie małżeństwo kobiety oddalonej jest zawsze traktowane jako cudzołóstwo, zaś mężczyzny nie jest obarczone takim problemem, w niektórych przypadkach. Nie ma jednak żadnego argumentu, który potwierdzałby, że takie małżeństwo jest autoryzowane lub uznawane jako ważne w doktrynie Kościoła³¹. Obecnie praktyka każdego Kościoła prawosławnego jest inna. Kościół prawosławny pozwala zawrzeć nowe małżeństwo zarówno przez stronę niewinną, jak i winną, ale w drugim przypadku — strony winnej — wyłącznie po wypełnieniu długiej i ciężkiej pokuty. Istnieje jednak w niektórych Kościołach pra-

27 Bazyl Wielki, *Drugi List kanoniczny do Amfilocha*, can. 77, s. 57*.

28 Por. A. Muszala, *Sposoby rozwiązywania małżeńskich kwestii „nieregularnych” w Kościele starożytnym i wczesnośredniowiecznym*, „Teologia i Moralność” 13 (2018), s. 145.

29 Por. A. Muszala, *Sposoby rozwiązywania małżeńskich kwestii „nieregularnych”*, s. 145.

30 Por. C. Vasil, *Separacja, rozwód, rozwiązanie węzła małżeńskiego i powtórne zaślubiny. Stanowiska teologiczne i rozwiązania praktyczne Kościołów prawosławnych*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i Komunia w Kościele katolickim*, Poznań 2015, s. 98–103.

31 Por. F. Delpini, *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, s. 78.

wosławnych zakaz zawierania związku kobiety z mężczyzną, z którym popełniła cudzołóstwo³².

3.2. Nauczanie św. Augustyna

W kwestii możliwości ponownego wejścia w związek małżeński po rozpadzie pierwszego małżeństwa wypowiedział się również św. Augustyn. Warto przytoczyć jego argumentację w celu zrozumienia złożoności zagadnienia nierozzerwalności małżeńskiej i ewentualnej możliwości zawarcia nowego związku małżeńskiego. W nauczaniu św. Augustyna przymiot nierozzerwalności małżeńskiej ściśle jest związany z pozostałymi dwoma przymiotami chrześcijańskiego małżeństwa: sakramentalnością i wiernością³³.

Święty Augustyn podkreślał całą stanowczością, że nie może istnieć żadna inna przyczyna, która mogłaby zerwać węzeł małżeński, oprócz śmierci³⁴. Swoje nauczanie powtórzył również w innych swoich dziełach: *De bono viduitatis*³⁵ oraz *De nuptiis et concupiscentia*³⁶. Nauczał

³² Por. C. Vasil, *Separacja, rozwód, rozwiązanie węzła małżeńskiego i powtórne zaślubiny*, s. 119–120.

³³ Por. G. Dzierżon, *Poglądy św. Augustyna w kwestii możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa*, „*Ius Matrimoniale*” 28 (2017), s. 31–34.

³⁴ Augustinus, *De bono coniugali* 4. 4, https://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/index.htm (04.05.2021). „Huius autem fidei violatio dicitur adulterium, cum vel propriae libidinis instinctu vel alienae consensu cum altero vel altera contra pactum coniugale concumbitur; atque ita frangitur fides, quae in rebus etiam corporeis et abiectis magnum animi bonum est; et ideo eam salutis quoque corporali, qua etiam vita nostra ista continetur, certum est debere praeponi”.

³⁵ Augustinus, *De bono viduitatis*, 4. 5: „Kiedy bowiem Apostoł powiada: «Z wyrozumiałości mówię, a nie z nakazu» (1 Kor 7, 39) nie ma na myśli połączenia, który zawiązuje się dla zrodzenia dzieci, ani wierności małżeńskiej i nierozzerwalnego (jak długo oboje żyją) świętego związku; chodzi mu o owo nieumiarkowane użycie cielesne, które się przestrzega jako wyraz słabości małżonków i które się wybacza ze względu na dobro małżeństwa” (św. Augustyn, *O doskonałym wdowieństwie*, przekł. T. Gacia, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*. Przekład i komentarz, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 190).

³⁶ Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 10. 11: „Bez wątpienia istotą tej świętej tajemnicy jest to, że mężczyzna i kobieta złączeni małżeństwem trwają w nierozzerwalności, dopóki żyją. Nie wolno też, z wyjątkiem przypadku nierządu, rozłączać małżonka od małżonki (por. Mt 5, 32). To bowiem jest zachowywane między Chrystusem i Kościołem, aby żyjący z żyjącą nigdy nie rozdzielali się poprzez jakikolwiek rozwód”

w nich, stwierdzając, że węzeł małżeński jest nierozzerwalny, dopóki żyją obie strony³⁷. W swoich pismach biskup Hippony wskazywał też powody zajęcia takiego stanowiska wobec kwestii nierozzerwalności małżeńskiej. Wiodącym argumentem św. Augustyna jest dobro małżonków wynikające z wymaganej wierności małżeńskiej³⁸. W jednym ze swoich dzieł, komentując Mt 5, 32, podkreślał przymiot wierności małżeńskiej, a zarazem nierozzerwalności małżeństwa, uzasadniając, że żaden z małżonków nie może porzucić drugiego³⁹. W kwestii powtórnego małżeństwa, odwołując się do tej zasady nierozzerwalności, św. Augustyn nawiązał również w swoim dziele *De sermone Domini in monte*, pisząc, że za życia męża żona nie może poślubić innego mężczyzny, jeśli zaś by do tego doszło, wówczas ponosiłaby winę za ten czyn⁴⁰. Ocenę moralną takiego czynu określił w innym dziele, stwierdzając, że jest on moralnie zły, nazywając ten czyn cudzołóstwem⁴¹.

Nauczanie św. Augustyna dotyczące nierozzerwalności małżeństwa wynikało z jego założenia, że związek małżeński jest dobrem małżonków, ale jest to ziemskie dobro. Z tego względu ustaje ono w wyniku śmierci jednej ze stron. Swoje wnioski św. Augustyn popierał argumentami z Pisma Świętego (1 Kor 7, 39; Rz 7, 2–3)⁴². Ze względu na przyjęte stanowisko w sprawie nierozzerwalności małżeństwa św. Augustyn musiał odnieść się również do problemu możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa. W pierwszych rozdziałach dzieła *De coniugis adulterinis* ten

(św. Augustyn, *Małżeństwo i pożyteczność*, przekł. K. Kościelniak, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 360).

37 Por. G. Dzierżon, *Poglądy św. Augustyna w kwestii możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa*, „*Ius Matrimoniale*” 28 (2017), s. 34.

38 Por. G. Dzierżon, *Poglądy św. Augustyna w kwestii możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa*, „*Ius Matrimoniale*” 28 (2017), s. 34.

39 Augustinus, *De diversis quaestionibus*, 83, https://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index2.htm (04.05.2021): „marito et uxore, ut si ambo fideles sunt, neutri liceat alterum relinquere”.

40 Augustinus, *De sermone Domini in monte*, I, 16.43, <https://www.augustinus.it/latino/montagna/index2.htm> (04.05.2021): „Non licet mulieri nubere alteri nisi mortuo viro; si ante viri mortem nupserit, rea est”.

41 Augustinus, *De bono coniugali*, 7.7, https://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/index.htm (04.05.2021).

42 Por. F. Delpini, *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, s. 63.

ojciec Kościoła pisał, że musiał się zmierzyć z dwoma funkcjonującymi w tamtym czasie teoriami rozwodowymi⁴³.

W pierwszej teorii, bazującej na tekście Mt 19, 9, czyli tak zwanej klauzuli Mateuszowej, zezwalało na rozwód małżonkowi ze względu na cudzołość żony, nie odwrotnie. W drugiej teorii, oboje małżonkowie mieli takie same prawo do zawarcia nowego związku, ze względu na fikcję prawną polegającą na tym, że osobę cudzołożną uznawano za zmarłą⁴⁴. Jest to pierwsze tak wyraźne stanowisko ojca Kościoła, w którym stwierdza, że prawo ewangeliczne jest odmienne od ówczesnego prawa świeckiego⁴⁵.

Można stwierdzić, że św. Augustyn w tej materii zdecydował się na radykalizm swojego poglądu. Jego argumentacja jest na wskroś biblijna. Uzasadniając swoje stanowisko, powoływał się na teksty Mk 10, 12 oraz Łk 16, 18, w których nie dopuszcza się odstępstw od zasady nierozzerwalności małżeńskiej⁴⁶. Należy jednak zauważyć, że św. Augustyn zezwalał na separację, jedynie ze względu na przypadek cudzołóstwa, w innych przypadkach separacja jest niegodziwa, również ze względów chęci zachowania czystości⁴⁷. W przypadku separacji małżonków ze względu na cudzołóstwo, gdy żona opuściła cudzołożnego męża i nie ma możliwości pojednania się z nim, powinna pozostać niezamężna. Podobnie mąż, który odszedł od cudzołożnej żony, i nie chce jej przyjąć z powrotem po uczynieniu pokuty, to wtedy powinien żyć w czystości⁴⁸.

Podsumowując należy stwierdzić, że w nauczaniu biskupa z Hippony występuje synteza wczesnochrześcijańskiego nauczania o małżeństwie. Święty Augustyn wyraźnie sprzeciwiał się możliwości powtórnego zawarcia związku małżeńskiego, nawet gdyby chodziło o sytuacje popeł-

43 Por. G. Dzierżon, Poglądy św. Augustyna w kwestii możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa, „Ius Matrimoniale” 28 (2017), s. 35.

44 Por. Augustinus, *De coniugis adulterinis*, I, 1. 1–8.8, https://www.augustinus.it/latino/connubi_adulterini/index2.htm (04.05.2021).

45 Por. G. Cereti, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Roma 2013, s. 163–164.

46 Por. G. Dzierżon, Poglądy św. Augustyna w kwestii możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa, „Ius Matrimoniale” 28 (2017), s. 35.

47 Por. G. Dzierżon, Poglądy św. Augustyna w kwestii możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa, „Ius Matrimoniale” 28 (2017), s. 36.

48 Augustinus, *De coniugis adulterinis*, II, 13.13, https://www.augustinus.it/latino/connubi_adulterini/index2.htm (04.05.2021).

nienia cudzołóstwa przez jedną ze stron. Pogląd ten wynikał z trzech przymiotów małżeństwa. Jego doktryna wywarła poważny wpływ na postrzeganie tego zagadnienia w wiekach następujących w Kościele zachodnim⁴⁹.

4. Konsekwencje prawne w kwestiach małżeństw mieszanych z prawosławnymi

W związku z różnymi praktykami rozumienia nierozzerwalności małżeńskiej we wschodnich Kościołach prawosławnych oraz w Kościele katolickim, pojawiają się różnego rodzaju konsekwencje prawne takiego podejścia do tego problemu. Widoczne jest to już na etapie przygotowania do małżeństwa, określanego jako małżeństwo mieszane. Prawodawca powszechny w Kodeksie prawa kanonicznego dla Kościoła łacińskiego określił je jako: „małżeństwo między dwiema osobami ochrzczonymi, z których jedna została ochrzczona w Kościele katolickim lub po chrzcie została do niego przyjęta, [...] druga zaś należy do Kościoła lub wspólnoty kościelnej nie mającej pełnej łączności z Kościołem katolickim” (KPK, kan. 1124), co więcej takie małżeństwa są zabronione, to znaczy, że nie mogą być zawarte bez wyraźnego zezwolenia kompetentnej władzy kościelnej (por. KPK, kan. 1124). Taki zakaz wypływa z faktu, iż małżeństwo jest przymierzem, przez które małżonkowie tworzą ze sobą wspólnotę całego życia (por. KPK, kan. 1055), a w małżeństwach mieszanych, mogą oni „z dużym prawdopodobieństwem” napotkać trudności w istotnych sferach, których powodem są różnice wyznaniowe⁵⁰. Kościół zajmuje takie stanowisko, opierając się na wielowiekowym doświadczeniu⁵¹. Wśród potencjalnych trudności takich małżeństw należy wymienić: rozbieżności w pojmowaniu małżeństwa, zagrożenie wierności względem własnego Kościoła i niebezpieczeństwo indyferen-

49 Por. G. Cereti, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Roma 2013, s. 260–261.

50 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego*, 8.10.2019, nr 70, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 31 (2019), s. 28–49 [dalej: *Dekret*].

51 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele Katolickim*, 13.12.1989, nr 74, Kraków 1990 [dalej: *Instrukcja*].

tyzmu religijnego, utrudnienie praktykowania wiary, trudności w religijnym wychowaniu potomstwa⁵². Z tego powodu Kościół jest niechętnie nastawiony do małżeństw mieszanych, a w związku z tym jeszcze w Instrukcji z 1989 roku usilnie było zalecane, aby młodych od takich małżeństw odwozić⁵³. Jednak ze względu na prawo naturalne, które dotyczy nie tylko możliwości zawarcia samego małżeństwa, ale również wolnego wyboru współmałżonka, Kościół katolicki dopuszcza zawarcie takiego małżeństwa, jednak pod pewnymi warunkami⁵⁴.

Usilnie zachęca się, aby podczas przygotowania do małżeństwa mieszanego z osobą prawosławną, szczególnie kłaść nacisk na pozytywne aspekty tego, co jest wspólne dla małżonków jako chrześcijan w życiu łaski, wiary, nadziei i miłości oraz innych wewnętrznych darów Ducha Świętego⁵⁵. W praktyce dotyczącej małżeństwa mieszanego katolika z osobą prawosławną, warto wspomnieć, że niektóre z obaw i trudności dotyczących małżeństw mieszanych są zdecydowanie mniejsze, ponieważ „Kościóły te, mimo odłączenia posiadają prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś, na mocy sukcesji apostoelskiej, kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym są dotąd z nami złączone najściślejszym węzłem”⁵⁶; można zatem te relacje nazwać „ściśłą komunią istniejącą między Kościołem katolickim i wschodnimi Kościołami prawosławnymi”⁵⁷.

W konsekwencji tej bliskości doktrynalnej w prawie kanonicznym zauważalne jest istotne rozróżnienie w stosunku do małżeństw mieszanych zawieranych przez katolika z osobą prawosławną, a mianowicie zachowanie formy kanonicznej jest wymagane tylko do godziwości, a do ważności jest wymagana obecność kapłana (por. KPK, kan. 1127; KPK, kan. 1108)⁵⁸. To jednak nie skutkuje tym, że nie istnieją konsekwencje

52 Por. Dekret, nr 70.

53 Por. Instrukcja, nr 73.

54 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, nr 36, Warszawa 2003.

55 Por. Dekret, nr 71.

56 Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 15, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 213–214.

57 Por. Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium ekumeniczne*, 25.03.1993, nr 98; AAS 85 (1993), s. 1039–1119. Polski przekład: „*Ut unum*”. *Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, red. S. C. Napiórkowski i in., Lublin [2000], s. 67.

58 Por. U. Nowicka, *Szafarz sakramentu małżeństwa. Studium historyczno prawne*, Wro-

prawne dotyczące różnego podejścia praktycznego do przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej. Bez względu na fakt, czy sakrament małżeństwa byłby zawierany w Kościele katolickim czy też w Cerkwi prawosławnej, katolickie przepisy prawa kanonicznego obowiązują stronę katolicką. Skoro zatem brak formy kanonicznej (nawet bez odpowiedniego zezwolenia kompetentnej władzy kościelnej oraz dyspensy od tej formy) nie wpływa na ważność zawieranego małżeństwa, to jednak nie można tego powiedzieć o braku stanu wolnego, czyli istnieniu przeszkody węzła małżeńskiego (por. KPK, kan. 1085 §1). Stąd też istotne jest przeprowadzenie rozmów kanoniczno-duszpasterskich bez względu na miejsce zawierania małżeństwa.

Jest to konieczne ze względu na różnicę praktycznego rozumienia przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej. Potwierdzają to przepisy prawa kanonicznego zarówno powszechnego, jak i partykularnego. Prawodawca powszechny, dopuszczając odstępstwo od formy kanonicznej w przypadku małżeństwa mieszanego (katolika z osobą prawosławną), podkreśla jednak warunek zawarty w klauzuli końcowej: „z zachowaniem innych wymogów prawa” (KPK, kan. 1127). Nie należy tego zapisu traktować tylko w wąskim zakresie, czyli do wymogu obecności świadków lub aktywnego uczestnictwa świętego szafarza. Wspomniane tutaj „inne wymogi prawa” oznaczają, że tylko takie małżeństwo będzie ważne zawarte, które spełnia wszystkie warunki co do ważności w świetle prawa kanonicznego, ponieważ prawo to stoi na straży zachowania katolickiej doktryny dotyczącej sakramentu małżeństwa. W konsekwencji należy przeprowadzić rozmowy kanoniczno-duszpasterskie z narzeczonymi przed zawarciem kanonicznego małżeństwa, aby upewnić się, że są spełnione wszystkie inne warunki do ważności sakramentu małżeństwa, ze szczególnym uwzględnieniem badania stanu wolnego strony niekatolickiej. Wymóg przeprowadzenia takich rozmów wyraźnie określony jest w Dekrecie Konferencji Episkopatu Polski, gdzie zostało stwierdzone, że sporządzony protokół rozmów kanoniczno-dusza-

claw 2007, s. 193–194. O istotnej roli kapłana w obrządkach wschodnich świadczy również zmiana w Kodeksie prawa kanonicznego w zakresie formy kanonicznej z osobą należącą do Kościołów wschodnich katolickich lub niekatolickich (por. KPK kan. 1108 §3) dokonana przez papieża Franciszka dokumentem motu proprio *De concordia inter Codices*, 31.05.2016, AAS 108 (2016), s. 602–606.

sterskich wraz ze wszystkimi załącznikami należy przesłać do kurii⁵⁹. Ma to na celu umożliwienie zweryfikowania wszystkich wymogów prawa: brak przeszkód zrywających, uzasadnienie słusznej i rozumnej przyczyny małżeństwa mieszanego itd. O obowiązku przeprowadzenia takich rozmów w przypadku małżeństwa mieszanego, które ma się odbyć z dyspensą od formy kanonicznej, wyraźnie wspomina inny artykuł tego Dekretu:

przed udzieleniem dyspensy od formy kanonicznej proboszcz strony katolickiej winien przeprowadzić pełne badanie kanoniczne narzeczonych w zwyczajnej formie, a więc sporządzić protokół rozmów kanoniczno-duszpasterskich, stwierdzić stan wolny stron i integralność konsensu, oraz uzyskać potrzebne zezwolenia i dyspensy, w tym zezwolenie na zawarcie małżeństwa mieszanego⁶⁰.

Widoczne jest zatem, że w kwestiach małżeństw mieszanych Kościół bardzo mocno kładzie nacisk na badanie stanu wolnego strony niekatolickiej w świetle doktryny Kościoła katolickiego, a nie wobec doktryny wschodniego Kościoła prawosławnego. „Nie można akceptować dokumentów wydawanych przez niekatolickie organy władzy duchownej stwierdzających stan wolny nupturienta (np. decyzji o uznaniu rozwoju cywilnego czy unieważnienia małżeństwa lub decyzji hierarchy prawosławnego o zezwoleniu na drugie lub trzecie małżeństwo)”⁶¹. Dlatego należy w każdym przypadku posłużyć się zaprzysiężonym zeznaniem przynajmniej dwóch wiarygodnych świadków, którzy dobrze znają stronę niekatolicką przynajmniej od osiągnięcia przez nią pełnoletniości⁶². Gdyby w procesie takiego badania stanu wolnego wyszło, że strona niekatolicka zawarła wcześniej jakiś związek małżeński w cerkwi lub z zachowaniem kanonicznej formy, to należałoby przedstawić stwierdzenie nieważności tego małżeństwa w świetle prawa kanonicznego Kościoła katolickiego wydane w formie wyroku przez Trybunał kościelny⁶³. Warto wspomnieć, że przepisy zawarte w Dekrecie posiadają reco-

59 Por. Dekret, nr 83.

60 Dekret, nr 91.

61 Dekret, nr 79.

62 Por. Dekret, nr 22.

63 Papieska Rada Tekstów Prawnych, Instrukcja *Dignitas connubii*, 25.01.2005, art. 3, w: *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 1497.

gnitio Kongregacji ds. Biskupów z 4 listopada 2019 roku, a zatem zostały uznane przez Stolicę Apostolską⁶⁴.

5. Konsekwencje prawne niezwiązane z sakramentem małżeństwa

Podobne konsekwencje prawne mogą mieć miejsce w sytuacjach związanych z osobami prawosławnymi, które wchodzą w relację z Kościołem katolickim z różnych powodów innych niż małżeństwo mieszane. Myślimy szczególnie o przypadku konwersji oraz możliwości przyjmowania sakramentów w Kościele katolickim na zasadzie *communicatio in sacris*.

W przypadku konwersji, czyli przyjęcia osoby ważnie ochrzczonej do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, należy zastosować przepisy zawarte w *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*⁶⁵. Ponieważ sam Kodeks prawa kanonicznego nie traktuje o zapisie konwertytów, należy zatem zastosować przepis zawarty we wspomnianej księdze liturgicznej: „Imiona przyjętych zapisuje się w specjalnej księdze i zaznacza przy tym dzień i miejsce chrztu”⁶⁶. Należy traktować ten nakaz na równi z przepisami prawa zawartymi w Kodeksie (por. KPK, kan. 2). W konsekwencji można uznać, że w przyszłości taka osoba będzie odwoływała się do zapisu w teże księdze konwertytów, a przez to niezbędne jest ustalenie stanu wolnego lub kanonicznego statusu osoby, która zostaje przyjęta do pełnej jedności z Kościołem katolickim⁶⁷. Jest

64 Por. Oświadczenie w sprawie promulgacji i wejścia w życie „Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski o przeprowadzeniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego”, Prot. N. SEP—D/6.2–8, Warszawa, 26.11.2019, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 31 (2019), s. 27.

65 Por. *Obrzęd przyjęcia ważnie ochrzczonej do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, w: Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2016.

66 Por. *Obrzęd przyjęcia ważnie ochrzczonej do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, nr 13, w: Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2016.

67 „Zapis w księdze nawróconych powinien zawierać podstawowe dane personalne nawróconego, dokładne dane chrzcielne, spisane na podstawie wiarygodnego dokumentu przyjęcia chrztu w akatolickiej wspólnotcie, orzeczenie o ważności chrztu (jeśli jest poważna wątpliwość w tej materii) oraz dane o samym akcie konwersji. Jeśli konwer-

to praktyka, która powinna być stosowana w celu uniknięcia trudności w momencie chęci zawarcia związku małżeńskiego przy współistnieniu przeszkody istniejącego węzła małżeńskiego, wynikającego z braku stanu wolnego, pomimo nieodnotowanego faktu w metryce chrztu wydanej przez akatolicką wspólnotę.

Podobnie należy podejść do sytuacji, w których relacja z Kościołem katolickim nie jest stała. Chodzi o możliwość przystępowania do sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych na podstawie przepisów prawa kanonicznego (por. KPK, kan. 844 §3) dotyczących *communicatio in sacris*⁶⁸. Wobec osób przynależących do wschodnich Kościołów prawosławnych prawodawca powszechny stawia dwa warunki: spontaniczną prośbę ze strony akatolika oraz odpowiednią dyspozycję (por. KPK, kan. 844 §3). Drugi warunek oznacza, że należy zweryfikować, czy akatolik jest wystarczająco pouczony i przygotowany do przyjęcia sakramentu, o który prosi, posiadając przymioty niezbędne do jego udzielenia. W szczególności w kwestii przyjęcia Komunii Świętej, takim przymiotem niezbędnym będzie stan łaski uświęcającej. I chociaż nie istnieje możliwość stwierdzenia stanu łaski uświęcającej na forum zewnętrznym, to jednak istnieje sposobność do wykluczenia życia w jawnym grzechu ciężkim. W konsekwencji należy założyć, że jest wymagana taka sama dyspozycja, jakiej oczekuje się od wiernych katolików. Trudno byłoby założyć, że ktoś, kto znajduje się w stanie jawnego grzechu ciężkiego przystępuje do Komunii Świętej będąc niekatolikiem, kiedy takiego sakramentu nie udziela się katolikom (por. KPK, kan. 913). W konsekwencji można przytoczyć fragment nauczania papieża Benedykta XVI:

tyta został ważnie ochrzczony poza Kościołem katolickim, to wówczas spisany akt konwersji powinien spełniać dodatkowo rolę wiarygodnego i podstawowego zapisu, wyczerpującego merytorycznie treść rubryk zawartych we wzorze zwyczajnej metrykalnej księgi ochrzczonych. Następnie na tej podstawie należy dokonać zapisu metrykalnego w księdze zastępczej ochrzczonych, który to akt będzie posiadał wartość aktu podstawowego dla osoby nawróconej i formalnie przyjętej do wspólnoty Kościoła katolickiego” (W. Wenz, Kancelaria parafialna jako przestrzeń kościelnego postępowania. *Studium kanoniczno-pastoralne*, Wrocław 2008, s. 92–93).

68 Por. Sobór Watykański II, Dekret o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum*, nr 26–27, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 177–186.

My utrzymujemy, że komunie eucharystyczna i komunie Kościoła tak wewnętrznie nawzajem do siebie przynależą, że w zasadzie jest niemożliwe przystępowanie przez chrześcijan nie-katolików do jednej bez cieszenia się z drugiej. Tym bardziej pozbawiona sensu byłaby prawdziwa i ścisła koncelebra z duchowymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi, które nie są w pełnej jedności z Kościołem katolickim. Pozostaje jednak prawdą, iż ze względu na wieczne zbawienie, istnieje możliwość udzielenia poszczególnym chrześcijanom nie-katolikom Eucharystii, sakramentu Pokuty oraz Namaszczenia chorych. Zakłada to jednak konieczność sprawdzenia, czy istnieją określone i wyjątkowe oraz usprawiedliwione warunkami okoliczności. One są jasno wyłożone w *Katechizmie Kościoła katolickiego* (por. KKK 1398–1401) oraz w jego *Kompendium* (por. nr 293). Każdy jest zobowiązany do wiernego ich przestrzegania⁶⁹.

Zakończenie

Podsumowując, należy zauważyć, że przyczyny różnego rozumienia przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej wynikają z odmiennego sposobu wyjaśnienia doktrynalnego klauzuli Mateuszowej oraz doktrynalnego wyjaśnienia i implikowania różnych praktyk zaproponowanych przez ojców Kościoła: św. Bazylego Wielkiego na Wschodzie i św. Augustyna na Zachodzie.

W konsekwencji obecne praktyki Kościoła katolickiego pokazują, że możliwość ponownego wejścia w związek małżeński we wschodnich Kościołach prawosławnych nie jest uznawana przez Kościół katolicki. To zaś ma swoje konsekwencje prawne dla wiernych Kościołów prawosławnych, którzy nawiązują jakąś relację z Kościołem katolickim, czy to ze względu na małżeństwo mieszane, czy też z innych powodów.

Warto podkreślić, że praktyki te potwierdzają troskę Kościoła katolickiego o nierozzerwalność małżeństwa, chociaż prawda ta nie została nigdy ogłoszona w formie dogmatu.

69 Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, nr 56, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (06.05.2021).

Bibliografia

- Ambrosii, *Commentaria in epistolam ad Corinthios primam*, in: *Santii Ambrosii Opera omnia*, tomi secundi et ultimi pars posterior, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1845, c. 7, col. 218 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 17).
- Augustinus, *De bono coniugali*, https://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/index.htm (04.05.2021).
- Augustinus, *O doskonałym wdowieństwie*, przekł. T. Gacia, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 185–222.
- Augustinus, *De coniugis adulterinis*, https://www.augustinus.it/latino/connubi_adulterini/index2.htm (04.05.2021). Polski przekład: *Cudzołżne małżeństwa*, przekł. M. Damian, M. Cieśluk, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 223–297.
- Augustinus, *De diversis quaestionibus*, https://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index2.htm (04.05.2021).
- Augustinus, *Małżeństwo i poządlliwość*, przekł. K. Kościelniak, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 343–390.
- Augustinus, *De sermone Domini in monte*, <https://www.augustinus.it/latino/montagna/index2.htm> (04.05.2021).
- Basilius Magnus, *Listy kanoniczne*, w: *Kanony ojców greckich, tekst grecki i polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras*, Kraków 2009, s. 32–75* (*Synody i Kolekcje Praw*, 3).
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Sacramentum caritatis*, nr 56, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (06.05.2021).
- Bonsirvern J., *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris 1948.
- Cereti G., *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Roma 2013.
- Crouzel H., *La indisolubilidad del matrimonio en los padres de la Iglesia*, w: *El vincula matrimonial ¿Divorcio o indisolubilidad?*, Madrid 1978, s. 61–116.

- Delpini F., *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, Milano 1979.
- Descamps A. L., *Les textes évangéliques sur le mariage*, w: *Jesus et l'Eglise*, Leuven 1987, s. 510–583.
- Dzierżon G., *Poglądy św. Augustyna w kwestii możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa*, „*Ius Matrimoniale*” 28 (2017), s. 29–39.
- Franciszek, *List apostolski motu proprio De concordia inter Codices*, 31.05.2016, AAS 108 (2016), s. 602–606.
- Góralski W., *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006.
- Hendriks J., *Diritto matrimoniale*, Milano 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego*, 8.10.2019, „*Akta Konferencji Episkopatu Polski*” 31 (2019), s. 28–49.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, Warszawa 2003.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele Katolickim*, 13.12.1989, Kraków 1990.
- Majer P., *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011.
- Muszala A., *Sposoby rozwiązywania małżeńskich kwestii „nieregularnych” w Kościele starożytnym i wczesnośredniowiecznym*, „*Teologia i Moralność*” 13 (2018), s. 141–151.
- Nowicka U., *Szafarz sakramentu małżeństwa. Studium historyczno-prawne*, Wrocław 2007.
- Obrzęd przyjęcia ważnie ochrzczonych do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim*, w: *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2016.
- Oświadczenie w sprawie promulgacji i wejścia w życie „Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski o przeprowadzeniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego”*, Prot. N. SEP—D/6.2–8, Warszawa, 26.11.2019, „*Akta Konferencji Episkopatu Polski*” 31 (2019), s. 27.
- Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, Dyrektorium ekumeniczne*, 25.03.1993, nr 98; AAS 85 (1993), s. 1039–1119. Polski przekład: „*Ut unum*”.

- Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998, red. S. C. Napiórkowski i in., Lublin [2000], s. 30–101.
- Papieska Rada Tekstów Prawnych, Instrukcja *Dignitas connubii*, 25.01.2005, art. 3, w: Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 1497–1596.
- Sabbarese L., *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, Roma 2019.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 2002, s. 193–208.
- Sobór Watykański II, Dekret o Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum*, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 2002, s. 177–186.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 2002, s. 526–606.
- Vasil C., *Separacja, rozwód, rozwiązanie węzła małżeńskiego i powtórne zaślubiny. Stanowiska teologiczne i rozwiązania praktyczne Kościołów prawosławnych*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i Komunia w Kościele katolickim*, Poznań 2015, s. 93–124.
- Wenz W., *Kancelaria parafialna jako przestrzeń kościelnego posługiwania. Studium kanoniczno-pastoralne*, Wrocław 2008.


Stanisław T. Zarzycki SAC

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

zastan@wp.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-1566-6695>

Interioryzacja misterium paschalnego Chrystusa w celebracji Eucharystii

 <https://doi.org/10.15633/ps.26108>

Stanisław T. Zarzycki SAC – pallotyn, doktor habilitowany nauk teologicznych, pracownik Instytutu Nauk Teologicznych Wydziału Teologii KUŁ. Autor kilku książek z zakresu teologii duchowości, m.in. *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca* (Lublin 1997), *Rozwój życia duchowego i afektywność* (Lublin 2008).

Article history • Received: 1 Aug 2021 • Accepted: 22 Nov 2021 • Published: 31 Mar 2022

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Interioryzacja misterium paschalnego Chrystusa w celebracji Eucharystii

Wychodząc od trudności w recepcji nauki soborowej o liturgii i jej realizacji artykuł wskazuje na konieczność odkrywania misterium paschalnego Chrystusa w Eucharystii. Dlatego, iż ponowne zaakcentowanie „misterium” w XX wieku dokonało się dzięki odnowie biblijnej i patrystyczno-liturgicznej, artykuł przybliża pojęcie misterium w kultach pogańskich i w Kościele pierwszych wieków. W drugiej części artykułu, opierając się na nauczaniu Jana Pawła II o Eucharystii, ukazuje postawę duchową względem misterium paschalnego Chrystusa w celebracji Eucharystii i rozpatruje komponenty tej postawy. Uwzględnia przy tym znaki i symbole oraz ich funkcje w interioryzacji tego misterium.

Słowa kluczowe: Eucharystia, celebracja, misterium

Abstract

Interiorization of the Paschal Mystery of Christ in the Celebration of the Eucharist

Starting from the difficulties in the reception of the Council's teaching on the liturgy and its implementation, this article points to the need to discover the paschal mystery of Christ in the Eucharist. Because of the biblical and patristic-liturgical renewal and the re-emphasis on "mystery" in the twentieth century, the article introduces the concept of mystery in pagan cults and in the Church of the first centuries. The second part of the article, based John Paul II's teaching on the Eucharist, shows the spiritual attitude towards the paschal mystery of Christ in the celebration of the Eucharist and considers the components of this attitude. At the same time, he takes into account signs and symbols and their functions in the interiorization of this mystery.

Keywords: Eucharist, celebration, mystery

Gdy w dzisiejszym świecie jedni wierzą jeszcze w racjonalne możliwości człowieka, a drudzy pod wpływem postmodernizmu podają je w wątpliwość i popadają w rozczarowanie, niewiarę w autonomię człowieka i jego rozwój, Kościół głosi misterium paschalne Chrystusa, które, choć dokonało się już w historii, jest stale aktualizowane w teraźniejszości i ma decydujące znaczenie dla przyszłości człowieka, dla jego nadprzyrodzonego spełnienia. Jeśli uświadomienie sobie tego misterium należy uznać za najważniejsze wydarzenie naszego czasu¹, zasadne i istotne jest pytanie o sposób przeżywania go w ramach celebracji liturgicznej. A skoro przemieniająca moc tego misterium zależy od interioryzacji tej tajemnicy i współdziałania z łaską Bożą, istotne jest również pytanie o znaczenie w tym przyswajaniu znaków i symboli.

1. Konieczność głębszego odkrycia misterium paschalnego Chrystusa

Teologowie liturgii zauważają, iż przyczyną tego, że liturgia nie przemienia życia wielu chrześcijan jest fakt, że nawet wśród animatorów odnowy liturgicznej dochodziło i dalej dochodzi do mylenia liturgii jako wydarzenia zbawczego z celebracją liturgiczną, przy czym akcentują oni tę drugą i przeoczną pierwszą². To zjawisko miało miejsce już w pierwszych latach po Soborze Watykańskim II, gdy w niektórych środowiskach zgłaszano zastrzeżenia do reformy liturgicznej i wpisujących się w nią wskazań Soboru, uważając, iż winna ona się dokonywać w sposób bardziej praktyczny i że wcześniej winna być poddana „wypróbowaniu”. Oczekiwano, iż liturgia pozostawi dużą „przestrzeń na spontaniczność i kreatywność” wspólnoty parafialnej i da możliwość wprowadzania własnych tekstów³. Śledząc rozdźwięk pomiędzy wskazaniem soborowymi, mającymi na celu ukazanie „wielkości chrześcijańskiego kultu Bożego”, a praktycznym sposobem sprawowania liturgii kard. Ratzinger pisał o „odchodzeniu w niepamięć nauczania Soboru”⁴ i wyjaśniał,

- 1 F. X. Durwell, *La Résurrection de Jesus mystère du salut*, Editions Xavier Mappus, Le Puy 1963, s. 12.
- 2 J. Corbon, *Liturgia źródło wody życia*, Poznań 2005, s. 23–24.
- 3 J. H. Huckle, H. Rennings, *Die gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde, Mainz 1973*, s. 11–23.
- 4 J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 6.

na czym polega prawdziwe uczestnictwo w liturgii. „Pojęcie «uczestnictwa», jak również «bycie aktywnym» musi być naświetlone stosownie do wymiarów człowieczeństwa w aspekcie jednostki i wspólnoty, wewnętrzności i uzewnętrznienia — pisał. — Aby zaistniała wspólnota, potrzebne jest wspólne wyrażanie; aby jednak to wyrażanie nie pozostało zewnętrzną formą, konieczna jest pewna wspólnotowa interioryzacja, wspólna droga do wewnątrz (i wzwyż)”⁵. Akcentował, iż „w zakresie liturgicznego uczestnictwa, które powinno być jak najbardziej *participatio Dei* — «uczestnictwem w Bogu» [...] pierwszeństwo ma interioryzacja”⁶. Nie chodziło mu z pewnością jedynie o interioryzację w sensie psychologicznym, jako uwewnętrznienie wartości chrześcijańskich⁷, ale o interioryzację w sensie teologicznym, jako najgłębsze otwarcie się na Jezusa Chrystusa działającego w liturgii i na Jego Ducha, które to działanie ma na celu — obok uwielbienia Boga — także uświęcenie człowieka, taką jego przemianę, by mógł o sobie powiedzieć: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). O taką interioryzację każdy uczestnik liturgii winien się starać i nie skupiać się wyłącznie na zewnętrznych przejawach liturgii czy na zadaniach powierzonych mu do wykonania. Kardynał przypominał o konieczności wychowania liturgicznego do takiej wrażliwości na znaki i symbole religijne jako czynniki sakramentów i sakramentaliów, na jaką wyczulali wielcy teologowie liturgii i ojcowie jej odnowy, Romano Guardini (†1968) i Pius Parsch (†1954).

Również Jan Paweł II ustosunkował się zdecydowanie do „źle pojmowanego poczucia kreatywności i przystosowania”, i do wnoszonych „innowacji nieupoważnionych i często całkowicie nieodpowiednich”, jakby liturgia w swej strukturze i określonym przez Kościół sposobie celebracji mogła zależeć od celebransa i wspólnoty⁸. Według papieża, dzieło dostosowania Eucharystii do zmieniających się warunków czasu i przestrzeni powinno być spełniane „z nieustanną świadomością niewypo-

5 J. Ratzinger, *Struktura celebracji liturgicznej*, w: *Eucharystia*, red. L. Balter i in., Poznań–Warszawa 1986, s. 196.

6 J. Ratzinger, *Struktura celebracji liturgicznej*, s.197.

7 K. Dyrek, M. Kożuch, K. Trojan, *Powołanie, rozeznanie i rozwój. Aspekt psychologiczny*, Kraków 1993, s. 42.

8 Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*, nr 52.

wiedzianej tajemnicy, wobec której staje każde pokolenie” wiernych⁹. I w imię obrony misterium Eucharystii, jego wielkości, wartości i odpowiedzialności za nie wzywał do posłuszeństwa normom liturgicznym.

Należy tu przypomnieć, że konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* ukazuje liturgię w ramach historii zbawienia i uwydatnia jej centralny moment — odkupienie świata przez Chrystusa Pana. Odkupienia dokonał Chrystus „szczególnie przez paschalne misterium swojej błogosławionej męki, zmartwychwstania i chwalebного wniebowstąpienia” (SC 5). Owo miłosierne zwrócenie się Boga ku ludziom ojcowie Kościoła nazywali *mysterion* (łac. *sacramentum*). Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* przypomina dalej, że odnowiony swój byt i tożsamość dziecka Bożego człowiek otrzymuje przez wszczęcie chrzcielne w misterium paschalne Chrystusa, bowiem z niego czerpią moc wszystkie sakramenty i sakramentalia. Dodaje, iż „prawie każde wydarzenie życia u wiernych odpowiednio usposobionych zostaje uświęcone przez łaskę Bożą [zeń] płynącą” (SC 61).

Ujawnia się tu nowa świadomość integralnej koncepcji misterium paschalnego Kościoła katolickiego, która istniała w Kościele pierwotnym, a potem osłabła i prawie że zanikła. Złożyło się na to kilka czynników: (a) fakt, iż w Piśmie Świętym zbawienie jest często przypisane bezpośrednio śmierci Jezusa na krzyżu (Rz 3, 25; Ga 2, 20; Ef 5, 26) i że w Kościele łacińskim nie było takich debat spekulatywnych, jak na chrześcijańskim Wschodzie; (b) zredukowanie liturgii nocy paschalnej do zwykłej wigilii święta (XIII wiek); (c) uwydatnienie od średniowiecza kultu cierpiącego człowieczeństwa Chrystusa i idei naśladowania Go w cierpieniu, bez odniesienia do zmartwychwstania i rozwijanie przez wieki takiej duchowości¹⁰. Nie można jednak powiedzieć, że nawet w ostatnich wiekach, gdy teologia była zorientowana na prawdę o odkupieniu (zadośćuczynienie, ofiara, zasługa) zapomniano o misterium paschalnym.

Odrodzenie świadomości paschalnej w Kościele katolickim w XX wieku dokonało się głównie za sprawą powrotu do źródeł biblijnych i patrystyczno-liturgicznych. Należy tu wspomnieć m.in. o Odo Caselu († 1948),

⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, nr 51.

¹⁰ W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1987, s. 181–185.

który dotarł do pierwotnego sensu święta starochrześcijańskiej paschy i został uznawany za twórcę *Mysterientheologie*. Według niego misterium liturgiczne jest aktem zbawczym uobecniającym się w Eucharystii dzięki anamnezie¹¹. Natomiast w konstytucji o liturgii świętej odnajdujemy wyjaśnienie:

Zgodnie z apostołską tradycją, która rozpoczęła się w dniu zmartwychwstania Chrystusa, Kościół celebrować misterium paschalne każdego ósmego dnia, który słusznie jest nazywany dniem Pańskim albo niedzielą. W tym bowiem dniu wierni powinni się gromadzić, aby słuchając Bożego słowa i uczestnicząc w Eucharystii, wspominać mękę, zmartwychwstanie i uwielbienie Pana Jezusa oraz składać dziękczynienie Bogu, który „przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa na nowo zrodził ich do żywej nadziei” (1 P 1, 3) (SC 106).

Uświęcenie człowieka poprzez liturgię dokonuje się o tyle, o ile czerpie ona mocą Ducha Świętego z tego zbawczego źródła. Pod tym samym warunkiem liturgia wielbiąca Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym może stać się szczytem całej działalności Kościoła (SC 10).

Jan Paweł II, oceniając drogę odnowy przebytą przez Kościół w 40-letnim okresie po *Vaticanium II*, wezwał do pogłębiania życia liturgiczno-sakramentalnego przez „odpowiednią formację pasterzy i wszystkich wiernych, tak aby [...] uczestnictwo w obrzędach liturgicznych było pełne, świadome i czynne”¹². Zadaniem pasterzy jest „dołożyć starań, aby poprzez odkrywanie i praktykowanie sztuki «mistagogicznej», tak cenionej przez Ojców Kościoła, sens misterium dotarł do ludzkich sumień”¹³, i miało miejsce godne sprawowanie celebracji uwzględniającej potrzeby różnych kategorii wiernych. Mówiąc o „praktykowaniu sztuki «mistagogicznej»”, papież miał na myśli praktyczną mistagogię, sztukę wprowadzania w misterium Eucharystii, w jej obrzęd i celebrację.

¹¹ Leksykon liturgii, red. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 209.

¹² Jan Paweł II, List apostolski z okazji 40. rocznicy ogłoszenia konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, nr 7, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 3: *Listy*, Kraków 2007.

¹³ Jan Paweł II, List apostolski z okazji 40. rocznicy ogłoszenia konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 12.

2. Misteria pogańskie a misterium chrześcijańskie

Choć dzisiaj hipoteza wpływu synkretyzmu hellenistycznego na naukę św. Pawła o misterium Chrystusa, wysuwana na początku XX wieku, jest uznawana za niezasadną i minioną, fakt, iż Apostoł Narodów używał tych samych terminów, którymi posługiwano się w misteriach pogańskich¹⁴, każe sięgnąć do genezy pojęcia „misterium” w kulturach wschodnich.

Termin „mistagogia” pochodzi od gr. słów: *mysterion* (tajemnica) — wywodzącego się od czasownika *myo* (zamknąć usta, aby niczego nie wyjawić) — i *ago* (prowadzić), i etymologicznie oznacza wprowadzić kogoś w poznanie prawdy tajemnej oraz w znamienne dla niej ryt¹⁵. Wprowadzony w tajemnicę staje się wtajemniczonym (*mystes*) i jest zobowiązany do zachowania swojego doświadczenia duchowego w tajemnicy. Misteria (gr. *mysteria*) jako formy kultu były obchodzone na wiosnę (małe misteria związane z kiełkującym ziarnem rzucanym w glebę) i jesienią (duże misteria związane z kultem sił rozrodczych przyrody), dostępne dla tych co wiosną przeszli rytę wprowadzające. Los posianego ziarna odczytywano symbolicznie jako symbol życia ludzkiego i nadziei na życie pozagrobowe. Inicjacja (gr. *myesis*) w misteria dokonywała się stopniowo i obejmowała: oczyszczenie (rytualne obmycie), posty, słuchanie nauk dotyczących istoty i znaczenia misteriów, i odbywała się pod kierunkiem mistagoga. Główna część misteriów, dostępna dla bardziej wtajemniczonych, polegała na udziale w „świętym dramacie”, tj. przedstawieniu epizodów z życia jakiegoś bóstwa, odtwarzanych zazwyczaj na podstawie mitów. Udział ten był poprzedzony procesjami, tańcami, śpiewami, wystawami świętych symboli, a kończył się wspólną ucztą przy, jak wierzono, mistycznej obecności bóstwa¹⁶. Losy bóstwa odtwarzano po to, by się z nim zjednoczyć i otrzymać jego moc. W misteriach eleuzyńskich, sprawowanych w sanktuarium w Eleusis koło Aten, ku czci Demeter, bogini płodności ziemi i urodzaju, oraz ku

14 J. Stępień, *Teologia Świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 140–141.

15 G. G. Pesenti, *Mistagogia*, w: *Dizionario di Mistica*, a cura di L. Boriello i in., Città del Vaticano 1998, s. 820.

16 J. Kulpińska, *Misteria*, w: *Mały słownik religioznawczy*, Warszawa 1969, s. 279–280.

zczi Persefony, władczyni świata podziemnego i opiekunki dusz zmarłych, opierano się na dramacie mówiącym o stracie córki przez Demeter i jej odzyskaniu. Według Eliadego, wtajemniczeni w owe misteria mieli nadzieję na pośmiertną szczęśliwość¹⁷.

W Starym Testamencie termin *mystérion* spotyka się dopiero w pismach epoki helleńskiej, w których oznacza najpierw „sekret” w znaczeniu zwyczajnym (Tb 12, 7. 11; Jdt 2,2; Prz 11, 13; 2 Mch 13, 21), a potem zbawcze plany Boga i zdarzenia realizowane w historii ludzkiej. Księga Daniela mówi o tajemnicach zbawczych planów Boga objawianych człowiekowi w snach (sen Nabuchodonozora objaśniony przez Daniela), w widzeniach, za pośrednictwem aniołów (2, 18; 3–8; 10–12). Księga Mądrości odnosi termin *mystérion* do takich rzeczywistości jak sens rytu tajemnego (14, 15), Mądrość Boża, świat przyszły, czy zbawienie¹⁸. W judaizmie misteria nie mają miejsca.

W Nowym Testamencie termin *mystérion* nabiera nowego znaczenia. U synoptyków oznacza tajemnicę królestwa Bożego, którą Jezus jako mistagog objawia apostołom wprost, a pozostałym, nieprzygotowanym do jej przyjęcia, przekazuje w formie przypowieści jako Dobrą Nowinę od Boga (Mk 4, 11–12; Mt 11, 25–27; 13, 11; Łk 8, 10). Objawienie to miało charakter stopniowy i zarazem inicjacyjny w rzeczywistość królestwa Bożego i jego prawa moralne oraz duchowe, które ukazane zostały w pełni w doświadczeniu krzyża i zmartwychwstania. W przekonaniu Carla Marii Martiniego, Ewangelia według św. Marka była w Kościele pierwotnym podręcznikiem katechumena i zarazem pierwszym podręcznikiem na drodze formacji katechumenalnej¹⁹.

U św. Pawła słowo *mystérion* ma o wiele szerszy sens i oznacza: (1) „tajemnicę Bożą” (Kol 2, 2), prawdy ukryte w Bogu, mądrość Bożą, przed-

17 M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, Warszawa 1997, s. 190.

18 B. Rigaux, P. Grelot, *Tajemnica*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań–Warszawa 1973, s. 978–979.

19 M. Martini, *L'itinerario spirituale dei Dodici nel Vangelo di Maro*, Roma 1983, s. 5. Pozostałe Ewangelie: według Mateusza była na tej drodze uznawana za Ewangelię katechisty, według Łukasza za Ewangelię doktora, czyli tego, który poucza o historyczno-zbawczym aspekcie tajemnicy; według Jana za Ewangelię prezbitera przekazującego dojrzałemu chrześcijaninowi syntetyczną wizję tajemnic zbawienia. M. Martini, *L'itinerario spirituale dei Dodici nel Vangelo di Maro*, s. 5.

tem zakrytą dla wszystkich, a oznajmioną przez Ducha świętym apostołom i prorokom, mającą za przedmiot odwieczny plan zbawienia Żydów i pogan, realizowany przez Boga etapami w historii (1 Kor 2, 8); (2) „tajemnicę Chrystusa” (Ef 3, 4), Jego krzyża i zmartwychwstania; (3) ekonomię Bożą określaną syntetycznie „tajemnicą wiary” czy „tajemnicą pobożności” (1 Tm 3, 9. 16); (4) poznanie Chrystusa, uzyskane przez wiarę, dające uczestnictwo w Jego Ciele, czyli Kościele. Tajemnice te są najbardziej dostępne dla doskonałych, czyli dla tych, którzy są bardziej ulegli Duchowi Świętemu. Nie mają jednak wprost związku z aktem liturgicznym²⁰.

Znawca problematyki genezy pojęcia *mysterion* i jego związku z mistyką w starożytności, Louis Bouyer pisze, że jednym z pierwszych teologów, którzy odnosili ten termin do chrztu świętego był Atanazy Wielki († 373)²¹. Należy też zauważyć, że w tłumaczeniu łacińskim termin ten zachował swoje pierwsze znaczenie — tajemnica (*misterium*) (*Katechizm Kościoła katolickiego* [dalej: KKK], 774). Od czasu tłumaczenia *mysterium* przez *sacramentum* zaczęto posługiwać się pojęciem *mystagogia* na oznaczenie komentarza do rytów chrzcielnych przekazywanego katechumenom w pierwszym tygodniu po udzieleniu im sakramentu chrztu²². Wprowadzenie w rozumienie tajemnic wiary, a także znaków i obrzędów liturgicznych było funkcją biskupa, który kierował swą katechezę do neofitów w Wigilię Paschalną. Inicjacja chrzcielna była poprzedzona przyjęciem kerygmatu, nawróceniem, katechezami, recepcją orędzia chrześcijańskiego w życiu i jej weryfikacją. Pod koniec II wieku nauczanie katechetyczne i inicjacja miała już formę zorganizowaną, którą zainteresowani przechodzili przez trzy lata, poznając ponadto historię zbawienia, zawarte w *Credo* prawdy wiary, zasady moralne połączone z przysposobieniem do walki duchowej, i praktykując modlitwę. Podczas ostatniego etapu wtajemniczenia, zwanego *mistagogią*, wprowadzano w sens przeżywania tajemnic Chrystusa, zwłaszcza w Eucharystię²³. Bierzmowanie było połączone z sakramentem chrztu, gdyż jego relację

²⁰ J. Dheilly, *Dictionnaire Biblique*, Tournai 1964, s. 789–791; J. Rumak, *Mistyka Świętego Pawła Apostoła*, Assisi 1977, s. 144–145.

²¹ L. Bouyer, *Mysterion*. *Dal mistero alla mistica*, Città del Vaticano 1998, s. 188.

²² L. Bouyer, *Mysterion*. *Dal mistero alla mistica*, s. 187–188.

²³ J. Bagrowicz, *Inicjalno-katechumenalny kształt wychowania religijnego*, „*Collectanea Theologica*” 72 (2002) nr 2, s. 94.

do bierzmowania pojmowano na podobieństwo więzi łączącej Pięćdziesiątnicę z Paschą, czyli uznawano za wydarzenia mające tę samą naturę, co Pascha²⁴. Od połowy IV wieku zaczęto je oddzielać od chrztu. Pod koniec IV wieku katecheza uzyskała wyraźny charakter mistagogiczny. Mistagogia aleksandryjska (Orygenes [† 254], Pseudo-Dionizy Areopagita) miała charakter alegoryczny, opierając się na Piśmie Świętym prowadziła zainteresowanych od litery do ducha, a w liturgii od „tajemnic” widzialnych, sakramentów, do Tajemnicy niewidzialnej; mistagogia antiocheńska (Cyryl Jerozolimski [† 386], Jan Chryzostom [† 407], Teodor z Mopsuestii [† 428]) polegała w liturgii na opisaniu tajemniczych, historycznych wydarzeń jako typologicznych; sakramenty naśladowały (*mimesis*) gesty zbawcze życia Jezusa lub były ich uobecnianą pamiątką (*anamnesis*) i antycypacją liturgii ostatecznej²⁵. Na Zachodzie mistagogia Ambrożego była inicjacją, za pośrednictwem liturgii, w poznanie misterium zbawienia dokonanego w historii. Na jej podstawie biskup Mediolanu stworzył teologię biblijną sakramentu, w której wydarzenie biblijne stanowiło obiektywną podstawę dla celebracji²⁶. Instytucja katechumenatu i inicjacji chrześcijańskiej przestała istnieć w V wieku. Dopiero, gdy w XX wieku, dzięki odnowie biblijnej i liturgicznej, odkryto związek pomiędzy teologicznym poznaniem tajemnic chrześcijańskich i praktyką liturgiczną, w której te misteria są celebrowane przy pomocy znaków i symboli, ponownie zaczęto mówić o mistagogii.

Współczesna mistagogia nie jest jedynie dyscypliną związaną z patrologią i teologią liturgiczną, ale jest w polu zainteresowania także katechetyki, teologii pastoralnej i teologii duchowości. Ta ostatnia, jako dyscyplina mająca za przedmiot badanie doświadczenia chrześcijańskiego i czerpiąca ze źródeł biblijnych i patrystycznych wspólnie z teologią liturgiczną i pastoralną, kształtuje duchowość liturgiczną wspólnoty Kościoła i poszczególnych wiernych. Interesuje się stosowaniem mistagogii zwłaszcza w przeżywanej liturgii i w modlitwie osobistej²⁷, w kie-

24 H. Bourgeois, M. Michel, *Bierzmowanie*, Warszawa 1991, s. 20.

25 N. Bux, *Appunti per una mistagogia antica e nuova*, „*Nicolaus. Rivista di Teologia ecumenico-patristica*” 30 (2003) nr 1-2, s. 372.

26 E. Mazza, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, Roma 1996, s. 47-48.

27 J. C. Cervera, *Mistagogia pastorale e spiritualità*, w: *La spiritualità. Ispirazione — Ricerca — Formazione*, a cura di B. Secondin, J. Janssens, Roma 1984, s. 29-42.

rownictwie duchowym i w rozwoju duchowym²⁸ oraz w doświadczeniu mistycznym.

3. O właściwą postawę udziału w misterium paschalnym

Udział w Eucharystii i uobecniającym się w niej misterium Chrystusa domaga się właściwej dyspozycji, postawy i jej doskonalenia, aby to uczestnictwo mogło być bardziej godne, owocne i by służyło uwielbieniu Boga i uświęceniu uczestników liturgii. Chodzi tu więc nie tylko o zajęcie wobec Eucharystii postawy, jakby z pewnego dystansu, ale i o świadome kształtowanie jej w ramach uczestnictwa w ofercie eucharystycznej. Tajemnica Eucharystii nie jest misterium rzeczowym, ale osobowym (KKK 2143)²⁹ i jako osobowe spotkanie z Chrystusem w Duchu Świętym „stanowi korzeń i sekret życia duchowego wiernych, a także wszelkich inicjatyw Kościoła lokalnego”³⁰. Mówiąc o postawie moralnej i duchowej pragniemy, odwołując się do nauki Jana Pawła II, zwrócić uwagę na trzy jej zasadnicze elementy, na które wskazał papież, gdy na początku nowego tysiąclecia zachęcał do „poznawania, kochania i naśladowania Chrystusa i do przemieniania historii mocą płynącą z wiary, aż do spełnienia się jej w niebiańskim Jeruzalem”³¹. Kształtowanie tej postawy winno być motywowane także naśladowaniem „wewnętrznej postawy” Maryi w odniesieniu do Najświętszej Tajemnicy³².

3.1. Poznanie misterium Jezusa Chrystusa w Eucharystii przez wiarę

W postawie względem Eucharystii winno się ujawnić przekonanie eklezyjalne, iż nie jest ona rzeczywistością, którą może zgłębić rozum natu-

28 T. Federici, *La mistagogia della Chiesa. Ricerca spirituale*, w: *Mistagogia e direzione spirituale*, a cura di E. Ancilli, Pontificio Istituto di spiritualità del Teresianum, Roma-Milano 1985, s. 163–245; E. Ancilli, *Dalla mistagogia alla psicoterapia. La direzione spirituale ieri e oggi*, w: *Mistagogia e direzione spirituale*, s. 9–51.

29 Jan Paweł II, *List o kulcie Eucharystii*, nr 8, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1999.

30 Jan Paweł II, *List apostolski Mane nobiscum Domine*, nr 5.

31 Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, nr 29, Pallottinum, Poznań 2001.

32 Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 53.

ralny, ale że jest dana w objawieniu do wierzenia jako tajemnica zakryta w Bogu³³. Tę prawdę uwydatnia Jan Paweł II, mówiąc o Eucharystii jako *mysterium fidei*³⁴. Rozum może poznać i zgłębić rzeczywistość otaczającą i ją opanować, jak na to wskazują wielkie osiągnięcia naukowo-techniczne. Obiektywna jednak prawda o całej rzeczywistości i zwłaszcza o człowieku wykracza poza to, co faktyczne i empiryczne, i obejmuje także wymiar metafizyczny, dlatego też człowiek wezwany jest do wychodzenia poza dane doświadczalne i do odkrywania tego, co ostateczne, absolutne. Rozum jedynie podprowadza pod tajemnicę, „wiera pozwala wnikać do [jej] wnętrza i poprawnie ją zrozumieć”³⁵. Nie znaczy to, że rozum nie powinien współdziałać z wiarą w jednej postawie człowieka, także tej wobec Eucharystii. Oto dlaczego papież pyta o świadomość (poznawczą) apostołów podczas ustanowienia Eucharystii w Wieczerniku³⁶, ubolewa z powodu obecnego „bardzo ograniczonego [jej] rozumienia” ogołoczonego z wymiaru ofiarniczego³⁷, przypomina o konieczności posiadania właściwej świadomości moralnej w przyjmowaniu Komunii Świętej³⁸ i tym podobne.

Właściwą postawę wobec Eucharystii podpowiada głównie wiara w działanie Ducha Świętego oświecającego serce człowieka³⁹. Duch Święty będąc Duchem Ojca i Syna ukazuje człowiekowi prawdę o tej postawie w słowie Bożym, względem którego oczekuje też uległości⁴⁰. „Eucharystia jest światłem — podkreśla papież — przede wszystkim dlatego, że w każdej Mszy św. Liturgia Słowa Bożego poprzedza sprawowanie Liturgii Eucharystii — w jedności dwóch «stołów» — stołu Słowa i stołu Chleba”⁴¹. Katechizm tłumaczy, że „w liturgii Słowa Duch Święty przypomina «zgromadzeniu» to wszystko, co uczynił dla nas Chrystus. [...], celebracja «wspomina» wielkie dzieła Boże w bardziej lub mniej

33 Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, IV, w: H. Denzinger and A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, ed.32, Freiburg 1963, 3015.

34 Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 15.

35 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 13.

36 Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 2.

37 Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 10.

38 Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 36.

39 Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 62.

40 Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 54.

41 Jan Paweł II, List apostolski *Mane nobiscum Domine*, nr 12.

rozwiniętej anamnezie” (KKK 1103). Posoborowa liturgia słowa docenia bardziej wartość zbawczą słowa Bożego i jest ukazywana jako komplementarna wobec liturgii eucharystycznej, stanowiąc z nią „jeden akt kultu” (sc 56).

Podkreślając ważność sprawowania Eucharystii w niedzielę, papież przypomina dwa wielkie symboliczne określenia Dnia Pańskiego: „dnia słońca”, mówiącego, iż Chrystus zmartwychwstały przychodzi jako światłość świata (J 9, 5); „dnia ognia”, dnia Ducha Świętego, którego Zmartwychwstały przekazał apostołom w Wieczerniku (J 20, 22–23) i dalej udziela w każdej Mszy świętej⁴².

Choć znaczenie słowa w liturgii jest niezastąpione, wielu teologów jest zgodnych, iż dziś jego rola została przeakcentowana na niekorzyść znaków, obrazów i symboli. Powodem tego jest z pewnością generalna utrata wrażliwości na symbole spowodowana dominacją logiki pojęciowej, języka technicznego i myślenia w kategoriach utylitarnych. Zupełnie inna wrażliwość na symbole miała miejsce wcześniej, np. w średniowieczu. „Dla myśli średniowiecza, zarówno tej spekulatywnej, jak i całkiem codziennej — pisze Michel Pastoureau — każdy przedmiot, każdy element, każda żywa istota stanowiła przedstawienie i symbol jakiejś innej rzeczy, która jej odpowiada na poziomie wyższym i wiecznym”⁴³. Był to czas myślenia nacechowanego percepcją symboli.

O znakach i symbolach mówi się dziś przeważnie jak o rzeczach, w rzeczywistości chodzi tu bardziej o operacje ludzkie, ponieważ człowiek z natury posiada zdolność symbolizowania. W operacji ze znakiem chodzi o bezpośredni związek pomiędzy oznacznikiem a oznaczaną rzeczywistością, relacja natomiast pomiędzy symbolem a tym, co on symbolizuje jest pośrednia; „symbol jednakże nie tylko odsyła do czegoś i jest narzędziem poznania, ale — w odróżnieniu od pojęcia, obrazu i znaku — umożliwia uczestnictwo w tym, co symbolizuje”⁴⁴. Także symbol religijny nie tyle posiada konkretne znaczenie, co umożliwia uczestnictwo w świecie duchowym, transcendentnym, słysząc np., że

42 Jan Paweł II, *Dies Domini*, nr 27–28.

43 M. Pastoureau, *Średniowieczna gra symboli*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006, s. 21–22.

44 C. Greco, *La conoscenza simbolica nell'esperienza religiosa*, w: *La conoscenza simbolica*, edd. C. Greco i S. Muratore, Milano 1998, s. 247.

Bóg jest światłem, człowiek zwraca swą świadomość od światła fizycznego ku światłu duchowemu. Dlatego symbolu nie powinno się wyjaśniać racjonalnie, bo misterium, na które on wskazuje w ramach Eucharystii nie da się „wyjaśnić”. Uczestnik liturgii nie musi wiedzieć, w jaki sposób Bóg dokonuje transsubstancjacji chleba i wina w Ciało i Krew Jezusa Chrystusa, lecz powinien wiedzieć, „że i dlaczego to czyni”⁴⁵. Symbol podkreśla „ruch”, dynamikę duchową pokazującą, iż „świat, który wyszedł z rąk Boga Stwórcy, wraca do Niego odkupiony przez Chrystusa”⁴⁶.

3.2. O nową wrażliwość wobec misterium Eucharystii – umiłować Chrystusa

Postawa poznania wiarą i rozumem tego, czym jest Eucharystia w jej treści, strukturze i zamyśle Bożym względem Kościoła i w urzeczywistnieniu historii zbawienia wydaje się czymś niewystarczającym. Świadomość poznawcza i postawa poznawcza są jedynie podstawą do głębszego zaangażowania się człowieka, uczestnika Eucharystii i wspólnoty wiernych. Gdy Jan Paweł II wyraża „uczucie wielkiego i wdzięcznego zdumienia” wobec uobecniania się tajemnicy paschalnej w Eucharystii i jej daru dla Kościoła i pragnie je rozbudzić w innych⁴⁷, gdy zachęca do podtrzymywania „głodu” Eucharystii⁴⁸, gdy ubolewa z powodu braku zrozumienia jej istoty⁴⁹, gdy pragnie ożywić wiarę i entuzjazm z tego, iż „Eucharystia jest ośrodkiem życia” uczniów Chrystusa⁵⁰, to wykracza poza świadomość poznawczą i wskazuje na potrzebę pełniejszego zaangażowania się w jej przeżywanie, tj. zaangażowanie wolą, świadomością moralną, duchową, miłością i świadomością afektywną⁵¹, a nawet cia-

45 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 502.

46 Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 8.

47 Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 5-6.

48 Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 33.

49 Jan Paweł II, *List o kulcie Eucharystii*, nr 11.

50 Jan Paweł II, *Mane nobiscum Domine*, nr 4.

51 Pojęcie świadomości afektywnej wprowadził do teologii życia duchowego Charles A. Bernard si pod wpływem Alquié. Filozof ten pisze, że „świadomość afektywna jest tą instancją, która wobec tego co mówi rozum wyraża punkt widzenia własnego ‘ja’” (F. Alquié, *La Conscience affective*, Paris, 1979, s. 14). Przeciwwstawia się ona niejako bezosobowemu rozumowi traktującemu rzeczywistość przedmiotowo i wyraża relację

łem, całym bytem. Świadomość moralna pozostaje w ścisłym związku z sumieniem i z jego oceną postawy człowieka wobec Eucharystii. Świadomość duchowa łączy się ściśle z postawą wiernego do Chrystusa w Duchu Świętym i z jej ukierunkowaniem na dojrzałość duchową, świętość życia⁵². Świadomość afektywna jest związana z wolą z jej naczelnym aktem, miłością oraz z innymi uczuciami i stanami ujawniającym się także w ciele w dynamicznej relacji człowieka do świata, innych i Boga.

Takie zaangażowanie jest podyktowane przede wszystkim tym, że misterium Eucharystii jest misterium osobowym. Już liturgia słowa prowadzi do osoby Jezusa Chrystusa, gdyż całe objawienie, „wszystkie Pisma» prowadzą do tajemnicy Jego osoby (Łk 24, 13–43)⁵³. Osoba Jezusa i Jego osobowa obecność nie powinny być traktowane przedmiotowo, co jest typowe dla postawy racjonalnej, ale wymagają odniesienia personalnego uwzględniającego ów charakter podmiotowy.

W głębi tajemnicy Eucharystii pomagają wnikać znaki eucharystyczne, symbole i obrzędy, w których także ważną rolę pełni słowo. Chleb i wino ofiarowane Bogu przez zgromadzenie liturgiczne są owocem ziemi i symbolem pracy człowieka, jego ofiar duchowych. Zostają złożone na ołtarzu, który jest symbolem „samego Chrystusa, obecnego w zgromadzeniu swoich wiernych, równocześnie jako ofiara złożona dla naszego pojednania i jako niebieski pokarm, który nam się udziela” (KKK 1382). Dlatego ołtarz i dokonujący się na nim obrzęd — misterium, sakrament — staje się centrum uwagi uczestników liturgii eucharystycznej; jest okadzany dla wyrażenia czci i modlitwy ludu Bożego, czczony, całowany przez kapłana nie tylko na znak czci, szacunku i uwielbienia, ale i dla wyrażenia gestu oblubieńczego — znaku wzajemnej miłości Pana i Jego ludu. Chleb i wino konsekrowane przez kapłana mocą Ducha Świętego i słów Chrystusa wypowiedzianych w Wieczer-

człowieka do świata. Pozostaje w ścisłym związku z życiem i z jego rytmem (narodziny, wzrost, śmierć), jest warunkowana pożądaniem i pragnieniem tego, czego człowiek poszukuje i tym, co budzi w nim obawę, lęk itp. Ujawnia się w relacjach do innych i przejawia w stanach afektywnych. Dynamizm tej świadomości jest tak silny, że może ogarnąć całą świadomość człowieka, a więc inne jej warstwy, psychiczną i duchową.
C. A. Bernard, *Symbolisme et conscience affective*, „Gregorianum” 61 (1980), s. 423–429.

⁵² Jan Paweł II, List o kulcie Eucharystii, nr 9.

⁵³ Jan Paweł II, *Mane nobiscum Domine*, nr 12.

niku stają się Ciałem i Krwią Zbawiciela, żywą Jego obecnością pośród ludu Bożego.

Symbole te pozwalają uwydatnić Chrystusa jako „tajemnicę światła, dzięki której wierzący zostaje wprowadzony w głębię życia Bożego”⁵⁴. Jest to zarazem tajemnica uobecnianej i urzeczywistnianej miłości Boga do człowieka otwierająca w duszy ludzkiej „rzeczywisty wymiar tej miłości, w którym zawiera się wszystko, co Bóg uczynił dla nas ludzi i co stale czyni”⁵⁵. Otwierając się na działanie Ducha Świętego przenikającego głębokości Boga, kapłan i wierni mogą się pozwolić wprowadzić w głębię misterium paschalnego, w jej wymiary — ofiary i uczyty. Od uległości Duchowi Świętemu i współdziałania z Nim zależy dynamizm teologiczny postawy chrześcijanina, czyli wiary, nadziei na posiadanie dóbr duchowych i miłości ukierunkowanej na zjednoczenie z Bogiem. Do tego winien dołączyć się wysiłek ascetyczny umierania dla grzechu i tego, co do niego prowadzi oraz dla własnej woli, aby pełniej przyjąć wolę Bożą. „Cała Eucharystia sprawowana jest w dynamicznym kontekście znaków, które niosą w sobie bogate, jasne przesłanie. To właśnie przez znaki — pisze papież Jan Paweł II — tajemnica niejako odsłania się przed oczami wierzącego”⁵⁶. Na przykład znak wzniesienia rąk przez kapłana i wezwanie: „w górę serca”, pobudza ruch wstępujący ducha modlącego się do Boga. Gest wyciągniętych rąk kapłana nad chlebem i winem i epikleza, tj. modlitwa do Boga Ojca o zesłanie Ducha Świętego, wskazują na ruch zstępujący Ducha Świętego i „chleba Bożego” (J 6, 33). Jeszcze bardziej niż znaki dynamice interioryzacji misterium paschalnego sprzyjają symbole. Opierają się one na dynamizmie uczuć psychicznych — powiązanych w jednym continuum z uczuciami witalnymi i duchowymi — i na wyobrażeniach powiązanych z przedmiotami postrzeganymi zmysłami w ukierunkowaniu człowieka na świat duchowy i Boga⁵⁷. Ten dynamizm w postawie religijnej jest powiązany z dynamizmem pragnienia duchowego będącego przejawem żywej wiary, nadziei i miłości.

54 Jan Paweł II, *Mane nobiscum Domine*, nr 11.

55 Jan Paweł II, *List o kulcie Eucharystii*, nr 5.

56 Jan Paweł II, *Mane nobiscum Domine*, nr 14.

57 C. A. Bernard, *Symbolisme et conscience affective*, „Gregorianum” 61 (1980), s. 431–432.

Kielich stojący na ołtarzu symbolizuje mękę i śmierć Chrystusa i umożliwia kapłanowi oraz wiernym interioryzację „pamiętki Męki”, ale symbolizuje także tryumf Jego zmartwychwstania; wzywa do przyjęcia trudności i do ofiarowania ich Bogu. Wcześniej „chleb i wino stają się poniekąd symbolem wszystkiego, co zgromadzenie liturgiczne przynosi od siebie w darze Bogu i co ofiaruje w duchu”⁵⁸. Bóg przyjmuje ofiarę swego Syna i wspólnoty Kościoła i przez komunie sakramentalną buduje swój Kościół, uświęcając go i jednocząc ze sobą przez Chrystusa w Duchu Świętym. Żywa, substancjalna obecność Chrystusa i dar Jego osoby winna wzbudzać odpowiedź miłości, wdzięczności, dziękczynienia, uwielbienia Boga, radości ze zbawienia. Winna też rodzić poczucie niegodności z kondescendencji Boga, skłaniać do milczenia, pokuty, kontemplacji. Realna obecność Chrystusa wykracza poza samą symbolikę ukierunkowaną na posiadanie Boga, gdyż jest spełnieniem obietnicy Jezusa dotyczącej pozostania z nami (Mt 28, 20), choć dokonuje się dalej w wierze.

Przeżywając Eucharystię, chrześcijanie wyrażają nadzieję na spotkanie z Chrystusem w dniu Jego paruzji. To oczekiwanie na powrót Pana „czyni z niedzieli dzień, w którym Kościół objawiając wyraźniej swój charakter «oblubieńczy», staje się w pewien sposób zapowiedzią eschatologicznej rzeczywistości niebieskiego Jeruzalem”⁵⁹. Symbol Kościoła Oblubienicy Chrystusa jest wezwaniem dla każdej duszy, dla wszystkich wiernych do przemiany duchowej i do „przystrojenia” się w cnoty i zaślugi na spotkanie z Nim.

3.3. Eucharystia i sakramentalny styl życia

Życie chrześcijanina nie powinno ograniczać się do udziału w Eucharystii i do modlitwy prywatnej, ale winno być realizacją woli Bożej w konkretnej sytuacji życiowej. Moc do tego chrześcijanin winien czerpać z Eucharystii i z adoracji Najświętszego Sakramentu, która może służyć asymilacji daru Eucharystii i być pomocą do tego, by całe jego życie nabrało charakteru sakramentalnego⁶⁰. Ten styl życia cechuje się

58 Jan Paweł II, List o kulcie Eucharystii, nr 9.

59 Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini*, nr 37.

60 Jan Paweł II, List o kulcie Eucharystii, nr 7.

postępującą syntezą pomiędzy udziałem w Eucharystii, będącą „biegunkiem przyciągania”⁶¹ do Boga, a świadectwem o miłości Bożej danym w świecie, świadectwem służby bliźniemu, prowadzeniem ofiarnego życia dla innych.

Taki styl życia jest możliwy do osiągnięcia pod warunkiem coraz głębszej interioryzacji wartości ewangelicznych dokonującej się w liturgii, w Eucharystii. Interioryzując słowo Boże i jego wymagania, chrześcijanin uzyskuje coraz większą świadomość moralną, wrażliwość duchową i, będącą niejako ich wynikiem, wolność wewnętrzną, a także zdolność przeciwstawienia się duchowi świata i jego przejawom. Karmiąc się zaś Ciałem Chrystusa i poddając się świadomie działaniu Jego Ducha chrześcijanin dojrzewa do pełni paschalnego stylu życia, który ma przeobrażający wpływ na relacje międzyludzkie, gdyż wnosi przekonanie o zwycięstwie miłosierdzia Bożego nad grzechem, miłości Chrystusa nad złem i wszelką niesprawiedliwością, wolę budowania jedności i pokoju z innymi ludźmi. Inspiruje się bowiem wolą samego Chrystusa: „A Ja, gdy zostanę wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12, 32).

* * *

Udział w misterium paschalnym Chrystusa jest udziałem w wielkim czynie miłości Boga do człowieka, Kościoła i świata. Ten czyn jest ukierunkowany na zbawienie każdego człowieka za pośrednictwem Kościoła, powszechnego sakramentu zbawienia (LG 1). Uczestnictwo w Eucharystii z odwołaniem się do symboliki związanej z jej celebracją sprzyja lepszej interioryzacji „pamiętki męki”, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i otwarciu się na dar Ducha, uwielbieniu Boga i uświęceniu człowieka, niż jedynie uczestnictwo oparte na dialektyce pojęciowej, w której mocą władz duchowych, rozumu i, dalej idącej niż rozum, woli, i miłości oraz w otwarciu się na pomoc Bożą człowiek usiłuje jednoczyć się z Bogiem. Symbolizm odwołuje się do cielesno-duchowej struktury człowieka i do wpisano w człowieka ukierunkowania na Boga. Uzyskanie większej świadomości na symbole w tym kontekście wymaga kształtowania jej przez symbole biblijne, rozwoju receptywności du-

61 Jan Paweł II, *Mane nobiscum Domine*, nr 17.

chowej, zachowania silnego pragnienia Boga i wartości duchowych, jak również wyrzeczenia się postawy utylitarnej i konsumpcyjnej — szkolliwych dla życia duchowego.

Istnieje szczególna potrzeba uwrażliwiania wiernych w homilii na język symboliczny liturgii, dzięki czemu będą oni mogli lepiej wnikać w obchodzone danego dnia misterium⁶² i w całe misterium paschalne Chrystusa, czyniąc z niego centrum swej modlitwy i różnych sfer życia.

Bibliografia

- Alquié F., *La Conscience affective*, Vrin, Paris 1979.
- Ancilli E., *Dalla mistagogia alla psicoterapia. La direzione spirituale ieri e oggi*, w: *Mistagogia e direzione spirituale*, a cura di E. Ancilli, Pontificio Istituto di spiritualità del Teresianum, Roma–Milano 1985, s. 9–51.
- Bagrowicz J., *Inicjalno-katechumenalny kształt wychowania religijnego*, „*Collectanea Theologica*” 72 (2002) nr 2, s. 85–108.
- Balthasar H. U. von, *Chwata. Estetyka teologiczna. 1. Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
- Bernard C. A., *Symbolisme et conscience affective*, „*Gregorianum*” 61 (1980), s. 421–448.
- Bourgeois H., Michel M., *Bierzmowanie*, tłum. L. Rutkowska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1991.
- Bouyer L., *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.
- Cervera J. C., *Mistagogia pastorale e spiritualità*, w: *La spiritualità. Ispirazione — Ricerca — Formazione*, a cura di B. Secondin, J. Janssens, Borla, Roma 1984, s. 29–42.
- Carbon J., *Liturgia źródło wody życia*, tłum. A. Foltańska, W drodze, Poznań 2005.
- Dheilly J., *Dictionnaire Biblique*, Desclée, Tournai 1964.
- Durwell F. X., *La Résurrection de Jesus mystère du salut*, Editions Xavier Mappus, Le Puy 1963.
- Dyrek K., Kożuch M., Trojan K., *Powołanie, rozeznanie i rozwój. Aspekt psychologiczny*, Wydawnictwo M, Kraków 1993.

⁶² Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, nr 9.

- Eliaze M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1997.
- Federici T., *La mistagogia della Chiesa. Ricerca spirituale*, w: *Mistagogia e direzione spirituale*, a cura di E. Ancilli, Pontificio Istituto di spiritualità del Teresianum, Roma–Milano 1985, s. 163–245.
- Greco C., *La conoscenza simbolica nell'esperienza religiosa*, w: *La conoscenza simbolica*, a cura di C. Greco i S. Muratore, Edizioni San Paolo, Milano 1998, s. 237–257.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1987.
- Hucke J. H., Rennings H., *Die gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde*, Matthias–Grünwald–Verlag, Mainz 1973.
- Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*, Wydawnictwo M, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, Pallottinum, Poznań 1998.
- Jan Paweł II, *List apostolski Dies Domini o świętowaniu niedzieli*, BIBLOS. Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej, Tarnów 1998.
- Jan Paweł II, *List apostolski Mane nobiscum Domine*, w: Jan Paweł II, *Dzieła*, t. 3: *Listy*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 603–614.
- Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennio ineunte*, Pallottinum, Poznań 2001.
- Jan Paweł II, *List apostolski z okazji 40. rocznicy ogłoszenia konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 3: *Listy*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 594–599.
- Jan Paweł II, *List o kulcie Eucharystii*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1999.
- Kongregacja ds. Kultu i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, Pallottinum, Poznań 2015.
- Kulpińska J., *Misteria*, w: *Mały słownik religioznawczy*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1969, s. 279–280.
- Leksykon liturgii*, red. B. Nadolski, Pallottinum, Poznań 2006.
- Martini M., *L'itinerario spirituale dei Dodici nel Vangelo di Maro*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1983.
- Pastoureau M., *Średniowieczna gra symboli*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

- Pesenti G. G., *Mistagogia*, Dizionario di Mistica, a cura di L. Boriello i in., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, s. 820–823.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Christianitas, Poznań 2002.
- Ratzinger J., *Struktura celebracji liturgicznej*, w: *Eucharystia*, red. L. Balter i in., Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1986, s. 191–200 (Kolekcja Communio, 1).
- Rigaux B., Grelot P., *Tajemnica*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1973, s. 978–982.
- Rumak J., *Mistyka Świętego Pawła Apostoła*, Tipografia Porziuncola, Assisi 1977.
- Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius*, IV, w: H. Denzinger and A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, ed. 32 Freiburg 1963, 3015.
- Stępień J., *Teologia Świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979.


ks. Wojciech Zyzak

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

wojciech.zyzak@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-7756-1303>

Źródła duchowości służebnicy Bożej Dorothy Day

 <https://doi.org/10.15633/ps.26109>

Ks. Wojciech Zyzak – ur. 1969 w Żywcu, prof. dr hab., kapłan diecezji bielsko-żywieckiej (od 1993), rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (2014–2020). Zainteresowania naukowe: duchowość laikatu, duchowość kapłańska, mistyka karmelitańska, duchowość zmartwychwstańców. Najważniejsze publikacje: *Zjednoczenie z Bogiem w życiu Ojca Pio (Francesco Forgione). Studium na podstawie jego pism* (Kraków 2000); *Fundamentalna rola wiary w życiu i pismach świętej Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein)* (Kraków 2005); *Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia* (Kraków 2008); *Kapłaństwo presbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II* (Kraków 2010); *Spirituality according to Edith Stein* (Kraków 2018).

Article history • Received: 1 Jul 2021 • Accepted: 22 Nov 2021 • Published: 31 Mar 2022
ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Źródła duchowości służebnicy Bożej Dorothy Day

Artykuł ukazuje duchowość Dorothy Day. Stanowi wynik analizy jej publikacji, czyli książek i artykułów w różnych czasopismach, głównie w „The Catholic Worker”. Dorothy Day jest służebnicą Bożą, której proces kanonizacyjny napawa nadzieją, że w przyszłości będzie mogła być ukazana w Kościele jako wzór duchowości laikatu. Autor artykułu pokazuje źródła jej koncepcji duchowych w postaci osób i publikacji, które miały największy wpływ na jej doświadczenia duchowe.

Słowa kluczowe: Dorothy Day, duchowość, szkoły duchowości

Abstract

Sources of Spirituality of the Servant of God Dorothy Day

The article presents the spirituality of Dorothy Day. It is a result of an analysis of her publications, that is books and articles in different magazines, above all “The Catholic Worker”. Dorothy Day is a Servant of God, whose Canonization Process gives hope that one day she can be presented to the entire Church as an example of lay spirituality. The author investigates and presents an analysis of the sources of spiritual concepts in the shape of people and publications which had the most influence on the candidate for the honor of sainthood. These sources, in a spiritual aspect, form the foundation of manifold schools of spirituality which Dorothy dealt with.

Keywords: Dorothy Day, spirituality, Schools of Spirituality

Postać amerykańskiej działaczki społecznej Dorothy Day (1897–1980) jest mało znana w Polsce. Tymczasem papież Franciszek 24 września 2015 roku, przemawiając w Waszyngtonie na Kapitolu, wskazał amerykańskim ustawodawcom cztery wybitne osoby, które wsławiły ich naród: „Trzech synów i córka tej ziemi, cztery postacie i cztery marzenia: Lincoln — wolność; Martin Luther King — wolność w pluralizmie i odrzucenie wykluczenia; Dorothy Day — sprawiedliwość społeczna i prawa osób; Tomasz Merton — zdolność do dialogu i otwartość na Boga”¹. Z tej grupy polskim czytelnikom najmniej znana jest właśnie owa kobieta, której zaawansowany proces beatyfikacyjny pozwala na przypuszczenie, że kiedyś zostanie ogłoszona świętą. W języku polskim jak dotąd dostępna jest jedynie przetłumaczona z języka angielskiego jej biografia autorstwa Jima Foresta. Tymczasem postać Dorothy Day zasługuje na powszechne poznanie ze względu na fascynujące koleje losu tej konwertytki, szerokie horyzonty jej działalności, a nade wszystko jej głęboką duchowość. Badając źródła tej duchowości, można skupić się na postaciach wpływowych ludzi, których służebnica Boża spotykała, czy to bezpośrednio, czy to przez lekturę. Reprezentują oni często konkretne szkoły duchowości. Dlatego poniższy tekst stawia sobie za cel ukazanie źródeł duchowości Dorothy Day w postaci wiodących szkół duchowości katolickiej.

Dorothy Day znana jest w Kościele przede wszystkim z jej pracy społecznej. Tym bardziej należy podkreślić, że kładła akcent głównie na rozwój duchowy. Jej zdaniem, bez tego rozwoju wszystkie wysiłki podejmowane w porządku materialnym są mniej ważne. Bez pomocy w rozwoju życia duchowego założona przez nią organizacja „Katolicki Robotnik” byłaby „jak wiosna, która nigdy nie stała się latem i nie przyniosła owocu”². Na służebnicę Bożą miały wpływ niemal wszystkie najważniejsze szkoły duchowości, które w sensie ścisłym stanowią organiczną syntezę doktryny i życia mistrzów, przekazywaną, przyjmowaną, pogłębianą i integrowaną przez naśladowców. Ich formalno-prawnym wyrazem są wielkie reguły monastyczne, pośród których trzeba podkreślić augustiańską, benedyktyńską, dominikańską, franciszkańską,

1 M. Borghesi, Jorge Mario Bergoglio. Biografia intelektualna, Kraków 2018, s. 356.
Por. K. Hennessy, Dorothy Day. The World Will Be Saved by Beauty, New York 2017, s. 353.

2 Por. D. Day, On Pilgrimage, „The Catholic Worker” 5 (1964), s. 2, 8.

karmelitańską i ignacjańską³. Zainteresowanie Dorothy szkołami duchowości i monastycyzmem sięga czasów czytania przez nią w Chicago w latach 1921–1923 dzieł Jorisa-Karla Huysmansa: *W drodze* i *Katedra*. Po 1924 roku przeczytała trzecią część trylogii pod tytułem *Oblat* i to zapewne zwróciło jej uwagę na życie monastyczne, jednocześnie pomagając w drodze do Kościoła katolickiego. Już wcześniej konwertytka fascynowała się świętym Franciszkiem i świętymi Karmelu, a czytając *Thaïs* Anatola France'a zainteresowała się ojcami pustyni. Wreszcie jej przyjaciel i współtwórca ruchu Peter Maurin przybliżył jej duchowość benedyktyńską i zwrócił uwagę na Karola de Foucauld. Rekolekcje organizowane w tworzonych przez nią „domach gościnnych” były z kolei okazją do pogłębiania duchowości ignacjańskiej⁴. Nie można też zapomnieć o wpływie na konwertytkę „*devotio moderna*” poprzez Tomasza à Kempis, oraz duchowości prawosławnego Wschodu i przywiązania Dorothy do modlitwy Jezusowej z *Opowieści pielgrzyma*⁵.

1. Duchowość ojców pustyni

Dla Dorothy Day istotny był wymiar indywidualnej relacji człowieka do Boga. Wzorem w tym byli dla niej ojcowie pustyni, u których ceniła, zwłaszcza po przeczytaniu książki Helen Waddell *The Desert Fathers*, pokorę, uprzejmość i znaki świętości. Tacy chcieli być członkowie „Katolickiego Robotnika”⁶. Kandydatka na ołtarze ceniła ojców pustyni jako wzory pozostawania w celi, w samotności, w przyglądaniu się sobie, bez sądenia innych, bez widzenia drzazgi w oku bliźniego, za to z dostrzeżeniem Boga wszędzie i Chrystusa w bliźnich. Dla Dorothy było ważne, że wielu ojców uciekało na pustynię, by nie być zmuszonym do służby wojskowej, a kobiety, by uniknąć pohańbienia. To był dla służebnicy Bożej wzór personalizmu, pozwalającego jednostce wyjść z oszalałego świata, skupiając się na kochaniu i czczeniu Boga oraz na miłości bliź-

3 Por. M. Chmielewski, *Szkoła duchowości*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 851.

4 Por. B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ. The Spirituality of Dorothy Day*, Notre Dame 1994, s. 73n.

5 Por. D. Day, *All the Way to Heaven. The Selected Letters of Dorothy Day*, ed. by R. Ellsberg, New York 2010, s. 321.

6 Por. D. Day, *Spring Appeal*, „*The Catholic Worker*” 4 (1957), s. 2.

niego. We wspólnocie „Katolickiego Robotnika” członkowie zaczęli jak ojcowie pustyni, a kończyli jako komunitarianie, gdyż miłość bliźniego i gromadzenie ludzi wokół siebie z pragnieniem przestrzegania przykazań, prowadziły ich do komunitarianizmu⁷. W tym kontekście warto wspomnieć, że jedną z ulubionych lektur Dorothy Day były *Objawienia Bożej Miłości* czternastowiecznej pustelnicy i mistyczki Juliany z Norwich (1342–1416). Day, szczególnie, gdy mocno przeżywała zagrożenia ludzkości z powodu wojny nuklearnej, znajdowała pociechę w jej słowach, że wszystko będzie dobrze. Juliana uczyła, że najgorsze już się wydarzyło i zostało naprawione, skoro Chrystus odkupił grzech Adama. Nadzieją Dorothy było, że Pan naprawi także każde inne zło⁸.

2. Duchowość benedyktyńska

Spośród wielkich szkół duchowości, zwłaszcza w początkach chrześcijańskiej drogi Dorothy Day, oddziaływali na nią szczególnie duchowi synowie świętego Benedykta z Nursji (ok. 480–547). Miała z nimi głęboką więź najpierw przez Saint John’s Abbey w Collegeville. Od 1933 roku opactwo wspierało materialnie i duchowo ruch „Katolickiego Robotnika”. Tamtejszy mnich Virgil Michel miał też wielki wpływ na duchowość samej Dorothy. Istotny był jego wkład w przeżywanie liturgii. Uczył się liturgiki u słynnego Dom Lamberta Beauduina i promował w Stanach Zjednoczonych wizję Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa⁹. Nie dziwi więc fakt, że Dorothy Day później stała się oblatką benedyktyńską. Miało to miejsce 26 kwietnia 1955 roku w Saint Procopius Abbey. Czytała w związku z tym Alcuina *Deutscha Manual for Oblates of St. Benedict*¹⁰. Szczególnie takie elementy charyzmatu benedyktyńskiego, jak życie ewangeliczne, posłuszeństwo Duchowi Świętemu, zjednoczenie z Chrystusem, waga życia wspólnotowego, gościnności oraz harmonii modlitwy i pracy, oddziaływały na nią. Jako pacyfistka ceniła pokój i kierowała się w życiu mottem PAX. Istotny dla niej był wymiar

7 Por. D. Day, *All the Way to Heaven*, s. 182n.

8 Por. B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 179n.

9 Por. B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 75–81.

10 Por. D. Day, *All the Way to Heaven*, s. 415; B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 100–107.

gościnności, ze względu na którą rozwijała domy dla potrzebujących (Houses of Hospitality). Konwertytka przypominała nauczanie św. Benedykta, że w każdej bramie winien być życzliwy starszy człowiek, by witać odwiedzających i dawać przykład gościnności, przyjmując przychodzącego jako „drugiego Chrystusa”. Day rozumiała wagę modlitwy wspólnotowej, podkreślanej przez ruch liturgiczny, przy czym nie lekceważyła modlitwy indywidualnej. Jej zdaniem, jedna prowadzi do drugiej i obie nawzajem się aktywizują. Podobnie, przyjmując wspólnotowy wymiar Mistycznego Ciała Chrystusa, odrzucała skrajności, czyli przesadny indywidualizm i ujęcia totalitarne. Peter Maurin uświadomił jej, jak bardzo benedyktyni pokazują jedność kultu, kultury i kultuwacji. Czytała też Dom Remberta Sorga O. S.B. *Holy Work: Towards a Benedictine Theology of Manual Labor* z wykładem na temat fundamentalnej korelacji „ora et labora”, aktywności ciała, umysłu i ducha. Choć zgadzała się, że „laborare est orare”, podkreślała wagę Mszy Świętej, będącej źródłem, z którego płynie wszelkie życie duchowe. Święty Benedykt pokazał, jak pogodzić postawę ewangelicznej Marii i Marty, wizji i teorii z praktyką uczynków. Dlatego w „Katolickim Robotniku” starano się godzić dwie szkoły myślenia: z jednej strony czynienie wszystkiego z pragnieniem miłości Boga, co daje regułę życia, z drugiej zaś strony miłowanie Boga i czynienie tego, co się chce, prowadzące do odpowiedzialnej wolności, ale też niestety często do anarchii. Młodzi ludzie uczyli się u nich miłości do dobrowolnego ubóstwa i fizycznej pracy. Ponieważ Dorothy widziała w Jezusie także robotnika, pragnęła jedności z Nim w każdym wymiarze życia, również w pracy ręcznej. Między innymi tradycja benedyktyńska uczyła ją, że praca ręczna jest prawdziwie ascetycznym ćwiczeniem ciała, pomagającym umartwić pożądliwość. Dorothy u benedyktynek szukała duchowej rady, a także fascynowała się ich prostym życiem modlitwy i pracy¹¹. Z nie mniejszym zachwytem służebnica Boża opi-

11 Por. D. Day, *Loaves and Fishes*, New York 1963, s. 55; D. Day, *On Pilgrimage*, Edinburgh 1999, s. 114–117; D. Day, *Day By Day*, „The Catholic Worker” 1 (1945), s. 2; D. Day, *Work*, „The Catholic Worker” 10 (1949), s. 4. 6; D. Day, *Fall Appeal*, „The Catholic Worker” 10–11 (1972), s. 2; D. Day, *On Pilgrimage*, „The Catholic Worker” 10 (1956), s. 2; „The Catholic Worker” 4 (1957), s. 1. 6; B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 81–100. Jak widać Dorothy Day wymieniała główne elementy duchowości benedyktyńskiej, do których zaliczamy: Bojaźń Bożą, słuchanie, posłuszeństwo, discretio, pokorę, miłość, modlitwę, liturgię i pracę. Por. M. Chmielewski, E. Walewander, *Benedyktyńska szkoła du-*

sywała w 1970 roku odwiedziny we wspólnocie farmerskiej „Świętego Benedykta” w Australii. Podkreślała doświadczone tam pierwszeństwo tego, co duchowe: codziennej Mszy, całego brewiarza, czytania życiorysów świętych i rozdziału z reguły świętego Benedykta, oraz odmawiania różańca¹².

3. Zakon trapistów

Dorothy Day utrzymywała też głębokie relacje z trapistami, przestrzegającymi ściśle reguły benedyktyńskiej. Zapewne podobały się jej zasady życia tej odmiany cysterskiej szkoły duchowości, będącej syntezą tradycji benedyktyńskiej i eremickiej. Ich skrajne ubóstwo oraz równomierny rytm modlitwy, lektury i pracy fizycznej musiały być dla niej inspirujące¹³. Służebnica Boża miała głęboką więź z podobnie jak ona kochającym Kościół konwertytą Thomasem Mertonem (1915–1968) i mnichami trapistami z Gethsemani w Kentucky. Od 1948 roku Merton pisał na łamach czasopisma „The Catholic Worker”, a jego książki miały wpływ na duchowość ruchu. Day utrzymywała kontakty również z Holy Trinity Abbey, w Huntsville-Utah¹⁴. Z radością przyjęła wiadomość, że związany z „Katolickim Robotnikiem” Jack English wstąpił do trapistów i przyjął imię Charles. Dorothy odwiedzała go w opactwie Holy Ghost głównie, by modlić się w Wielkim Tygodniu¹⁵. W 1978 roku zapisała w swym dzienniku, że trapiści zawsze byli ich przyjaciółmi¹⁶. W tym kontekście warto dodać, że konwertytka odwiedzała również kartuzów. Jeden z ojców żyjących tą surową regułą zakonną przypominał jej o potrzebie życia w stanie modlitwy, a dotyczy to zarówno mnichów, jak i świeckich.

chowości, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 74n.

12 Por. D. Day, *On Pilgrimage*, „The Catholic Worker” 9 (1970), s. 2, 5.

13 Por. B. A. Grenz, E. Walewander, *Cysterska szkoła duchowości*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 150n.

14 Por. D. Day, *On Pilgrimage*, „The Catholic Worker” 9 (1978), s. 7; D. Day, *All the Way to Heaven*, s. 329; B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 107–124.

15 Por. D. Day, *On Pilgrimage*, „The Catholic Worker” 6 (1952), s. 1; „The Catholic Worker” 2 (1965), s. 1. 6.

16 D. Day, *The Duty of Delight. The Diaries of Dorothy Day*, ed. by R. Ellsberg, Image Books, New York 2011, s. 651n.

Przypominał jej też o potrzebie miłowania Boga i bliźniego. Jak pisała w „The Catholic Worker”, kartuzi żyją na osobności, ale zawsze ludzie ze świata przybywają do nich, by zaspokoić swój duchowy głód. Docierają do tych odosobnionych miejsc, by wołać o duchowy pokarm, który winni otrzymywać od księży w swoich parafiach¹⁷.

4. Duchowość Małych Sióstr i Braci Karola de Foucauld

Przynależność do zakonu trapistów to istotny etap duchowej drogi bł. Karola de Foucauld (1858–1916), którego życiem i duchowością Dorothy zainteresował Peter Maurin. Brat Karol wniósł do Kościoła własną duchowość, której podstawą była modlitwa, płynąca z pobożności eucharystycznej¹⁸. Maurin dał współzałożycielce „Katolickiego Robotnika” do czytania książkę René Bazina *Charles de Foucauld, Hermit and Explorer*, z opisem planu założenia Małych Braci Jezusa. Przeczytała w niej, że Karol zginął z ręki swych przyjaciół Tuaregów i skomentowała to ewangeliczną zasadę, że ziarno, dopóki nie wpadnie w ziemię, pozostanie samo. Z jego ofiary powstali później Mali Bracia i Małe Siostry Jezusa, wspólnoty bardzo ważne dla służebnicy Bożej. Peter Maurin powiedział jej o duchowości tego „ojca pustyni”, stwierdzając, że jest na nasze czasy (*This is the spirituality for our day*). Teksty publikowane w „Katolickim Robotniku” przejawiały fascynację życiem sióstr i braci w slumsach i na pustkowiach, połączone z pracą ręczną i zarabianiem w pocie swego czoła w fabrykach. Dla Day było ważne, że chociaż duchowe dzieci Karola mieszkają w dzielnicach biedy, to jednak otaczają się pięknem, czyszczą, malują, ozdabiają swe domy krzyżami i ikonami¹⁹. Ponieważ służebnicę Bożą żywo interesowały wszystkie wspólnoty zakonne, które wyrosły z duchowości de Foucauld, w 1954 roku opisywała odwiedziny René Voillaume, założyciela Małych Braci Jezusa. Jak już wiemy, czytała zarówno jego *Seeds of the Desert*, jak i biografię Karola *Desert Calling*, autorstwa Anne Fremantle. Dorothy miała osobisty kontakt z Małymi Braćmi i Sio-

17 Por. D. Day, *On Pilgrimage*, „The Catholic Worker” 11 (1959), s. 8.

18 Por. F. Tarabuła, *Sztuka modlitwy w życiu i pismach Karola de Foucauld*, Kraków 2017, s. 15, 284.

19 Por. D. Day, *On Pilgrimage*, „The Catholic Worker” 3-4 (1975), s. 2, 8; „The Catholic Worker” 10-11 (1977), s. 2.

strami Jezusa. W 1959 roku uczestniczyła w rekolekcjach opartych na duchowości de Foucauld. Współpracowała też ze świeckimi instytutami czerpiącymi z jego duchowości. Pisała, że była postulantką „Fraternii Jezus Caritas”, praktykującej duchowość inspirowaną ukrytym życiem Jezusa w Nazarecie. W tym samym roku zapisała w dzienniku obawę, czy nie zamierza zbyt wiele, czy nie jest za stara i nie kieruje się pychą. Świadectwa z 1963 roku wskazują na to, że niektórzy kapłani i świeccy amerykańskich fraternii mocno podkreślali potrzebę radykalnego odejścia od świata, także dla członków świeckich. To uniemożliwiłoby Dorothy Day aktywność, zwłaszcza na polu troski o pokój. Dlatego z czasem wycofała się z oficjalnej przynależności. Może w tym kontekście wcześniej, w jednym z listów w 1962 roku, podkreślała, że przynależy do całkowicie świeckiego (*purely lay*) bractwa, w którym członkowie spotykają się co miesiąc, zachowują pewne zasady i codziennie przez dwie godziny studiują Pismo Święte. Później, szczególnie interesowała się Małymi Siostrami Jezusa. W 1980 roku cieszyła się, gdy otrzymała książkę René Voillaume *The Truth Will Make You Free: Letters to the Little Brothers*. Jedne z ostatnich odwiedzin przed śmiercią służebnicy Bożej, zanotowane w jej dzienniku, miały miejsce ze strony zaprzyjaźnionych sióstr i braci Karola de Foucauld. Dorothy chciała żyć tą duchowością, gdyż zasadniczo pociągały ją przykłady życia ojców i matek pustyni. Odpowiadał jej program bycia kontemplatywnym w świecie. Zachwycała się prostotą, brakiem prywatności i ubóstwem tych wspólnot oddanych pracy ręcznej, adoracji Eucharystii i miłości Ewangelii. Odczuwała też radość z miłości krzyża w życiu, będącym pozorną klęską²⁰. W 1959 roku w jednym z artykułów Day pisała o duchowej pomocy płynącej z publikacji przygotowanej przez „The Charles de Foucauld Association” pod tytułem *Jesus Caritas*. Temat numeru to *Dar przyjaźni*. W tym kontekście Dorothy Day stwierdziła, że Karol de Foucauld odkrył najważniejszy wymiar apostołatu, jaki ukazał Jezus, i jaki też rozumiała Teresa z Lisieux, mianowicie bycie miłością. Służebnica Boża także pragnęła tego apostołatu, powtarzając słowa świętego Wincentego, że tylko odczucie

²⁰ Por. B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 124–129; D. Day, *On Pilgrimage*, „The Catholic Worker” 5 (1960), s. 2; „The Catholic Worker” 11 (1962), s. 1, 3, 6, 8; „The Catholic Worker” 2 (1980), s. 7; D. Day, *Retreat*, „The Catholic Worker” 8 (1959), s. 2, 7n; D. Day, *The Duty of Delight*, s. 238, 270; D. Day, *All the Way to Heaven*, s. 316, 334, 350, 368, 387.

miłości ofiarodawcy sprawi, że biedni wybaczą mu dar chleba. Dlatego nalegała, by karmienie głodnych w „Katolickim Robotniku” płynęło z miłości do nich. Wszystkie działania, również misjonarskie dzieła miłosierdzia, bez miłości są, jej zdaniem, bezwartościowe i mało efektywne w wymiarze ewangelizacyjnym. Na ich drodze stają podziały między ludźmi z powodu wojny, uprzedzeń rasowych i nacjonalizmu. Zdaniem René Voillaume odpowiedzią na to jest ścisła więź miłości i ubóstwa praktykowana we wspólnotach wyrosłych z duchowej tradycji Brata Karola²¹.

5. Duchowość franciszkańska

W życiu duchowym Dorothy Day ważną postacią był również święty Franciszek z Asyżu (1182–1226). W 1928 roku służebnica Boża przeczytała i pokochała Kwiatki Świętego Franciszka, choć znała jego życie już wcześniej z lektury Mszału (St. Andrew's Missal). Wielkie wrażenie zrobił na niej rozdział ósmy Kwiatków, o doskonałej radości płynącej z krzyża. Dorothy bardzo bliska była radość z wdzięczności za piękno stworzonego świata. Ale święty Franciszek mówił o jeszcze innym rodzaju radości, „radości doskonałej”, gdy jest się źle traktowanym nawet przez najbliższych ludzi. To stanowi drogę wiary. Day często odnosiła to sformułowanie do trudnych sytuacji swego życia. Za wystąpienia na różnych spotkaniach dostawała pieniądze dla „Katolickiego Robotnika”. Gdy czasami nic jej nie dano, uznawała to za „radość doskonałą świętego Franciszka”. Podobnie wobec braku wdzięczności bezdomnych wynoszących różne przedmioty z ich domów gościnnych, pomagało jej medytowanie Kazania na Górze i rozmyślanie o doskonałej radości franciszkańskiej. Pisząc apele o wsparcie dzieła, Day przyznawała, że raz w roku zebrze jak Franciszek, który odmówił posiłku u kardynała Hugolina, oddając cześć Panu, który kocha ubóstwo, a zwłaszcza dobrowolne żebractwo. W zamian za jałmużnę, Dorothy ofiarowywała teksty w wydawanej przez nią gazecie „The Catholic Worker”. Fascynację służebnicy Bożej świętym Franciszkiem wzbudził Peter Maurin, który najbardziej lubił encyklikę Leona XIII o Biedaczynie z Asyżu (*Auspicato Concessum*,

²¹ Por. D. Day, *On Pilgrimage*, „The Catholic Worker” 1 (1959), s. 1, 7.

z 1882 roku), gdyż wzywała wiernych do praktykowania dobrowolnego ubóstwa w dobie panoszącego się materializmu. Dorothy Day już w 1926 roku czytała encyklikę o świętym Franciszku Piusa XI *Rite Expiatis*. Na krótko przed konwersją było dla niej ważne, że encyklika ukazała trzeci zakon franciszkański dla świeckich jako drogę do świętości, do której są wezwani wszyscy, niezależnie od stanu życia.

Pacyfistka podziwiała wkład Franciszka i jego rodziny duchowej w wysiłki na rzecz pokoju. Jej głównym źródłem wiedzy o świętym była książka Jensa Johannesena Jørgensena *St. Francis of Assisi*. Przywoływała też książkę R. P. Cuthberta *Żywot świętego Franciszka*, w której jest teza, że Franciszek stworzył podstawy nowego porządku społecznego w Kościele, prowadząc społeczeństwo do praktykowania w życiu zasad chrześcijańskich. Taki sam ruch był jej zdaniem na nowo potrzebny w jej czasach. Dlatego Day często pisała o świętym Franciszku w „*The Catholic Worker*”. Pociągał ją przez miłość do Chrystusa, dobrowolne ubóstwo, pacyfizm, pracę ręczną i personalizm, uznający wartość każdej ludzkiej osoby. Dorothy podkreślała konieczność walki, by osiągnąć dobrowolne ubóstwo małymi krokami i przez całe życie, na wzór świętego Franciszka, który stopniowo uczył się miłowania Pani Biedy. Ważnym momentem w jego życiu było ucałowanie trędowatego. Wielu go później naśladowało, nawet Gandhi. Dla służebnicy Bożej duchowość franciszkańska to głównie: być prostym jak dziecko, żyć w obecności Bożej, miłować Boga w Jego stworzeniach, odrzucić podejrzliwość, złość, niezgodę, brak miłości bliźniego, wykonywać jak najlepiej małe zadania i zaczynać wciąż na nowo. Na wzór Franciszka Day, pokazując swe rozumienie pacyfizmu i Ewangelii, starała się nie osądzać innych. Mówiła, że Jezus kazał nam kochać nieprzyjaciół, a uczniowie świętego Franciszka odrzucili feudalną służbę władców prowadzących wojny, co było częścią ich religijnego oddania Bogu. Zdaniem Dorothy, we wczesnych latach działalności świętego Franciszka, pójdzie za nauczaniem Chrystusa rzeczywiście oznaczało dobrowolne ubóstwo i odrzucenie wojny. W jej czasach bardziej aktualna była indywidualna walka księży i zakonnic, szukających stylu życia bliższego ubogim. Dorothy Day fascynowała również to, że Franciszek podkreślał posłuszeństwo Chrystusa aż do śmierci, gdyż ziarno musi wpaść w ziemię, by przynieść obfity plon. W tym kontekście dzieliła nauczanie Biedaczyny z Asyżu o wielkim za-

ufaniu do księży, nie krytykowaniu ich, a raczej miłowaniu i widzeniu w nich Chrystusa, gdyż oni dają Ciało i Krew Pana. Ostatecznie pociągał służebnicę Bożą radykalizm, który sprawił, że święty Franciszek odsunął od siebie ludzkie nauki, wszelką własność i kościelne zaszczyty, stając się szaleńcem dla Chrystusa (*fool for Christ*)²².

6. Duchowość dominikańska

W tym kontekście warto wspomnieć o wpływie na Dorothy Day drugiego średniowiecznego zakonu żebraczego, mianowicie dominikanów. Wpływ ten miał miejsce głównie przez Doktor Kościoła, świętą Katarzynę ze Sieny (ok. 1347–1380). Była to włoska tercjarka dominikańska, którą zafascynował się Peter Maurin. To on zaznajomił służebnicę Bożą z życiorysem świętej i z jej dziełem *Dialog o Bożej Opatrzności*. Maurin widział w Day „nową Katarzynę”, która miała wpływ na politycznych i religijnych przywódców. Dorothy podzielała miłość do każdego papieża, podobnie jak Katarzyna, która nazywała następcę świętego Piotra drogim, słodkim Chrystusem na ziemi. Ponieważ w *Dialogu* jest obraz Chrystusa jako mostu między niebem a ziemią, Dorothy Day powracała często do słów mówiących, że cała droga do nieba jest niebem, gdyż Chrystus powiedział: „Ja jestem Drogą”. Cenna była także dla niej myśl, że miłość Boga ukazuje się przez miłość bliźniego. Katarzyna jako „mama Caterina” była dla służebnicy Bożej przykładem miłości do biednych i chorych. Nie dziwi więc, że w pismach Dorothy Day znajdujemy wzmianki o przeżywanych rekolekcjach w klasztorze dominikanek²³.

²² Por. D. Day, *Fall Appeal*, „The Catholic Worker” 10 (1963), s. 2; „The Catholic Worker” 10–11 (1966), s. 2; „The Catholic Worker” 10–11 (1974), s. 2; „The Catholic Worker” 10–11 (1977), s. 2; D. Day, *On Pilgrimage*, „The Catholic Worker” 9 (1964), s. 2, 8; „The Catholic Worker” 10–11 (1975), s. 1, 8; „The Catholic Worker” 10–11 (1976), s. 1, 4, 7; D. Day, *The Duty of Delight*, s. 595; D. Day, *All the Way to Heaven*, s. 139n; D. Day, *House of Hospitality*, Huntington 2015, s. 205n; D. Day, *Poverty Is to Care And Not to Care*, „The Catholic Worker” 4 (1953), s. 1, 5; D. Day, *Why Write About Strife and Violence?*, „The Catholic Worker” 6 (1934), s. 1n; B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 175–179; D. Day, *Remembering St. Francis*, „St. Anthony Messenger” 10 (1965), s. 38.

²³ Por. D. Day, *All the Way to Heaven*, s. 328; D. Day, *On Pilgrimage*, „The Catholic Worker” 1 (1975), s. 1n; B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 180–183.

7. Duchowość karmelitańska

Niewątpliwie w swych pismach Dorothy Day najwięcej miejsca poświęciła duchowości karmelitańskiej. Znamienny był jej zachwyt nad postacią świętej Teresy Wielkiej (1515–1582). Jeszcze przed nawróceniem czytała o doświadczeniu religijnym w książce filozofa Williama Jamesa *The Varieties of Religious Experience*, a przecież Teresa w Kościele do dziś jest mistrzynią doświadczenia duchowego. Wielkie wrażenie na Dorothy zrobiły owoce prawdziwego życia mistycznego oraz korelacja modlitwy z osobistym życiem i działaniem świętej. Jak twierdzi Merriam, akceptowana przez Dorothy definicja mistyka, jako osoby głęboko zanurzonej w miłości do Chrystusa, była w zgodzie z nauczaniem Teresy Wielkiej i innych mistrzów duchowych. Jednak prostota wyrazu tej miłości bardziej odpowiadała tradycji benedyktyńskiej niż pełnej ekspresji żywołowości Teresy i tradycji reformowanego Karmelu. William James ukazał Teresę jako jedną z najzdolniejszych kobiet o potężnym intelekcie praktycznym i żywołowym temperamencie. Dostrzegał tendencje przemiany społeczeństwa na bardziej sprawiedliwe w związku z wiarą świętych w królestwo niebieskie. Mimo jego krytycznych i dyskusyjnych tez o utopii takich dążeń, książka pobudziła Day do głębszego poznawania świętej, która z powodzeniem zintegrowała doświadczenie mistyczne z owocną aktywnością społeczną. Dorothy czytała dzieła Teresy: *Księgę życia*, *Sprawozdania duchowe*, *Księgę fundacji*, *Twierdzę wewnętrzną* i *Listy*. Poezja Teresy Wielkiej inspirowała ją do większego zaufania Bogu i wytrwałego niesienia krzyża. Zapewne lektura świętej z Ávila przyczyniła się do decyzji utworzenia ruchu Katolicki Robotnik. Zwłaszcza *Księga fundacji*, opisująca praktyczne osiągnięcia, pokazuje talent organizacyjny karmelitanki, jej bystrość w prowadzeniu interesów, poczucie humoru, a przede wszystkim ogromną wiarę, mimo życiowych przeciwności. Całość dzieł Teresy, opisującej zarówno doświadczenia duchowe, jak i pracę organizacyjną, razem stanowiła dla Dorothy przykład kobiety, z którą mogła się identyfikować i którą pragnęła naśladować. służebnica Boża wyrażała ufność w Bożą Opatrzność, powtarzając słowa karmelitanki: „Teresa i trzy dukaty to nic, ale Bóg, Teresa i trzy dukaty to wszystko”. Day widziała w reformatorce Karmelu kobietę o zintegrowanej osobowości, która szukała i znalazła Boga. Dzie-

liła z nią ogromne pragnienie samotności, intensywną i nakierowaną na cel aktywność, zdolność przyznania się do strachu wobec przeszkód, odwagę, wytrwałość, zaradność i subtelne poczucie humoru. Uczyła się od niej wysokiej oceny dobrowolnego ubóstwa i czci dla świętego Józefa. Day, podobnie jak Teresa, uczyniła ze świętego Józefa swego „bankiera”. Obie liczyły na jego pomoc w biedzie, głodzie i chłodzie. Dla Dorothy było ważne, że jednym z pierwszych celów Teresy w jej nowych domach było, by siostry miały dość jedzenia. Przed reformą klasztoru były tak biedne, że dla żywności siostry luzowały dyscyplinę i udzielały się towarzysko. Jeśli chodzi o wymiar kontemplacyjny, konwertytka raczej cytowała świętą, gdyż była bardziej powściągliwa w mówieniu bezpośrednio o swych własnych doświadczeniach modlitewnych. Niemniej jednak używała języka reformatorki Karmelu, pisząc o „nawadnianiu duszy” podczas swego roku sabatycznego²⁴.

Doświadczenia duchowe Teresy Wielkiej były też źródłem argumentacji Dorothy w jej dyskusji z bratem, młodym agnostykiem, który stawiał zarzuty katolicyzmowi. W książce *From Union Square to Rome*, w trzynastym rozdziale, Day powołując się na autorytet Teresy, odpowiadała na zarzut, że katolicyzm jest „chorą religią”. Czyniła to, ukazując radosne doświadczenia Boga w życiu świętej. Zdaniem Dorothy nie ma prawdziwego szczęścia, bez zwrócenia się ku Bogu. Zarzuty wobec Eucharystii odpierała, ukazując w niej dowód miłości Boga. Day łączyła to z napomnieniem Teresy, by pamiętać, że miarą miłości Boga jest miłość bliźniego. Również problem istnienia zła Dorothy wyjaśniła relacją między miłością i cierpieniem. Dla kandydatki na ołtarze, podobnie jak i dla Teresy Wielkiej, gotowość na cierpienie oznaczała wolę zrobienia wszystkiego dla Boga, doświadczanego jako Umiłowany. Również w tym wypadku pomocna była teza Teresy, że miarą naszej miłości do Boga jest miłość do bliźniego²⁵. To zagadnienie wydaje się być centralne w asymilacji duchowości karmelitańskiej. Dorothy, czytając Księgę fundacji, zrozumiała, że nie wszyscy mogą być zdolni do kontemplacji, wizji, ekstaz, ale wszyscy są zdolni do miłości. To pomagało miłować

24 Por. B. O'Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 183–187; D. Day, *Day by Day*, „The Catholic Worker” 1 (1935), s. 6; D. Day, *St. John of the Cross*, „Commonweal” 18 (1933), s. 287n.

25 Por. B. O'Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 189n; D. Day, *Letter to An Agnostic*, „America” 5 (1934), s. 390.

wszystkich, także tych, którzy nie zgadzali się z jej poglądami²⁶. Tak więc szczególny wpływ miała na Day teza Teresy, że Pan prosi tylko o dwie rzeczy: Miłość Boga i bliźniego. Pisała, że nie możemy być pewni, czy kochamy Boga i wiemy to jedynie, gdy kochamy bliźniego. Nie ma też doskonałej miłości bliźniego bez zakorzenienia jej w Bogu. Stąd powracające jak refren w pismach służebnicy Bożej twierdzenie, że chrześcijanin wyznający wiarę w Boga, w rzeczywistości wyrzeka się Go faktycznie, jeśli nie rozpoznaje i nie szanuje obrazu i podobieństwa Bożego w każdym ludzkim istnieniu. To zaniedbanie było jej zdaniem u korzenia wszelkiej niesprawiedliwości społecznej, szczególnie wobec ludzi biednych²⁷. Pisząc o świętych potrzebach ludzkiego ciała Day przypominała słowa Teresy, że nie wolno nigdy stracić z oczu człowieczeństwa Chrystusa²⁸.

Drugą wielką karmelitanką, dziś również Doktor Kościoła, mającą istotny wpływ na duchowość Dorothy Day, była święta Teresa z Lisieux (1873–1897). Pierwsze spotkanie z nią miało miejsce w 1926 roku podczas rodzenia córki Tamar Teresy, gdy Dorothy dostała medalik z jej podobizną. Dwa lata później spowiednik, ojciec Zachary, dał jej do czytania *Dzieje duszy*. Najpierw odstraszył ją kwiecisty język tłumaczenia i idea małości w jej duchowej doktrynie. Książka wydawała się jej monotonna i bezbarwna. Wołała wtedy zaangażowanych społecznie świętych, jak Wincenty a Paulo. Imponowali jej męczennicy i Joanna D'Arc stojąca na czele armii. Zdawało jej się, że Teresa Wielka miała bardziej otwarte serce niż francuska karmelitanka. Jednak w 1934 roku wskazała na „małą drogę” Tereski jako pociechę w skromnych początkach „Katolickiego Robotnika”²⁹. Już rok wcześniej, pisząc dla jednej z gazet fikcyjną relację

²⁶ Por. D. Day, *All the Way to Heaven*, s. 450.

²⁷ Por. B. O'Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 188. Teresa od Jezusa pisała na temat miłości Boga i bliźniego w *Twierdzy wewnętrznej* 5. 3. 8: „Najpewniejszym znakiem, po którym poznać możemy, czy spełniamy tę dwojaką powinność, jest, moim zdaniem, wierne przestrzeganie miłości bliźniego; bo czy kochamy Boga tak jak należy, tego mimo wielu wskazówek potwierdzających, że Go kochamy, na pewno wiedzieć nie możemy; ale łatwo jest poznać, czy kochamy bliźniego. Im większy więc ujrzenie w sobie postęp w tej cnocie miłości bliźniego, tym mocniej, miejcie to za rzecz pewną, będziecie utwierdzone w miłości Boga”. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, Kraków 2014, s. 129 (Bibliotheca Carmelitana, 7).

²⁸ Por. D. Day, *The Duty of Delight*, s. 198.

²⁹ Por. D. Day, *Therese*, s. 7n. B. O'Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 191n.

o czternastoletniej dziewczynce i jej kłopotach, wspomniała, że bohaterka odprawiała nowennę do Tereski z Lisieux we wszystkich rodzinnych intencjach³⁰. Niemniej jednak Dorothy przeszła pewną ewolucję w rozumieniu przesłania francuskiej karmelitanki. Jak twierdzi Merriman, obie święte Teresy uczyły ją pokładać nieograniczoną ufność w Bogu. Gdy służebnica Boża pragnęła wielkich rzeczy, Tereska nauczyła ją, że nie ważne jak małe są wysiłki na rzecz dobra, z Bożą pomocą przynoszą wielkie owoce. Jeszcze w 1936 roku, gdy Day przygarnęła strajkujących marynarzy, stwierdziła, że święta z Lisieux modli się za kapłanów, a za marynarzy Piotr, Jakub i Jan, którzy byli ludźmi morza. Wzywała oczywiście także jej wstawiennictwa, pamiętając obietnicę, że będąc w niebie będzie czyniła dobro dla ziemi. Z czasem Tereska stawała się dla niej coraz bardziej świętą zwykłych, pracujących ludzi i dlatego też coraz jej bliższa. Dopiero jednak w wolnym od zajęć organizacyjnych „roku sabatycznym” 1943–1944 Day zaczęła rozumieć karmelitankę. W samotności pojęła potrzebę i komplementarny względem akcji charakter powołania Tereski do kontemplacji. Wreszcie zobaczyła jasno różnicę między oboma Teresami i powołanie francuskiej karmelitanki ukazało się jej bardziej wzniosłe, jej życie cięższe i bardziej intensywne, gdyż nie czyniła niczego, jak tylko miłość. „Nic” (*Nada*) Jana od Krzyża było jej powołaniem. Teresa Wielka była radosna, atrakcyjna, pragnąca więzi miłości z ludźmi. Zaczęła od uczenia modlitwy, a zakończyła reformując Karmel tak, by „zakwitł” w „Małym Kwiatku”. W roku sabatycznym Dorothy Day, będąc poza swoją aktywną pracą społeczną, zrozumiała wielkość „małej” Tereski. Nie robiąc nic, robiła wszystko, pozwalając tracić swoje siły i pociechy. Porównanie obu Teres może tu być pewnym symbolem duchowości Dorothy, jej próby integracji obu postaw, wagi kontemplacji i aktywności. Ostatecznie będzie to integracja miłości, w której miłość Boga jest wyrażona w miłości bliźniego. Uczynki miłosierne pozwoliły jej wyrażać miłość do bliźnich i Chrystusa ukrytego w nich, ale ważna była dla niej także kontemplacja. Osamotnienie Dorothy było związane z trwaniem w pełnej modlitwy samotności, nasyconej Bożą obecnością³¹.

Nie dziwi więc, że Dorothy Day zapragnęła napisać książkę o Teresce z Lisieux, którą opublikowała w 1960 roku. Chciała ukazać świętą

30 Por. D. Day, *Novena*, „Brooklyn Tablet”, 13.05.1933, s. 7.

31 Por. B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 193n.

z punktu widzenia kobiety i matki. Ponieważ widziała, że większość młodzieży była „sparaliżowana” przekonaniem o daremności ich wysiłków, postanowiła pokazać w książce, jak wszystko, co się robi, ma znaczenie w życiu, i jak ważna jest osobista odpowiedzialność. Choć jeszcze w 1953 roku otoczenie przekonywało Dorothy, że powinna dać sobie spokój z pisaniem książki o Teresce, a zacząć pisać o świeckich, o ich pracy i ideach, to jednak autorka już wtedy miała zamiar podkreślić te aspekty życia karmelitanki, które były dla niej szczególnie interesujące. Po chrzcie stopniowo zaczynała widzieć fundamentalną różnicę katolicyzmu i marksizmu, ale zajęło jej dłuższy czas, by dostrzec unikalną pozycję Tereski od Dzieciątka Jezus we współczesnym Kościele. Chciała szerszym masom ukazać zwykłą świętą, która mogłaby im pomóc w odnajdywaniu głębszego znaczenia ich własnego życia. Pragnęła odkryć i ukazać istotę „małej drogi”, swoisty ruch od zajmowania się sobą do wolności, by miłować, ufając bardziej Bożej dobroci, niż lękając się sądu. Dla Day było ważne, że Teresa nie relacjonowała cudów i była dobra jak chleb, który jedzą mieszkańcy Normandii. Praktykowała świadomość Bożej obecności i spełniała „małe rzeczy” ku chwale Boga³². Dlatego służebnica Boża podkreślała aktualność jej przesłania. Najpierw sławę Tereski od Dzieciątka Jezus przekazywali robotnicy, zwykli ludzie, masy, lud, często biedny. Dlatego była tak popularna, bo w swej zwyczajności tak bardzo podobna do reszty ludzi. Najpierw sam świat ją „kanonizował” i prości ludzie wzięli sobie do serca jej rady. Dorothy rozumiała, że jej „mała droga” jest dla wszystkich. Day z naciskiem cytowała słowa papieża Piusa XI z mszy kanonizacyjnej, że jeśli droga dziecięctwa duchowego stałaby się powszechna, łatwo nastąpiłaby przemiana społeczeństwa. Zdaniem konwertytki, w czasach lęku związanego z bronią atomową, Tereska przypominała, że jeden impuls łaski jest nieskończone nie większą siłą niż najstraszliwsza bomba. Święta mówiła, że „wszystko jest łaską”. Zapowiadała, że jej misją będzie sprawianie, by „Miłość była kochana”. służebnica Boża nawiązując do prośby Abrahama, by Bóg nie niszczył miasta ze względu na dziesięciu sprawiedliwych, i przekonania, że Bóg nie unicestwi sprawiedliwych razem ze złymi (por. Rdz 18, 32n), wyraziła ufność we wstawiennictwo św. Teresy i pomoc potęż-

³² Por. D. Day, *The Duty of Delight*, s. 169; D. Day, *All the Way to Heaven*, s. 263, 278; D. Day, *Therese*, Springfield (Illinois) 1985, s. X; B. O'Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 196.

nej „armii małych”, którzy zgodnie z jej obietnicą zsyłaliby z nieba „róże łąsk”. W tym kontekście Day przypomniała istotę chrześcijańskiego przesłania jaśniejącą w karmelitanice, że Chrystus na krzyżu wziął na siebie ludzkie grzechy, a święty Paweł uczył, że możemy dopełnić cierpień Chrystusa. Chrześcijanin może uczestniczyć w cierpieniach świata, okazując miłość bliźnim³³.

Trzy główne aspekty duchowości francuskiej karmelitanki miały wielki wpływ na Dorothy. Najpierw trzeba podkreślić doświadczenie duchowe Boga jako miłującego Ojca i jednocześnie nieskończonej transcendencji. Z tym wiąże się szukanie i doświadczenie Boga we wszystkim oraz ciągła karmelitańska modlitwa, pełna pragnienia podobania się Oblubieńcowi, otwarta na przeżywanie wszystkich nupcjalnych aspektów duchowości. Day pragnęła też doświadczać Bożej miłości tak bezpośrednio jak Tereska z Lisieux. Chociaż ceniła nauczanie karmelitanki o modlitwie, to jednak w swej książce skupiała się na potrzebie miłości Boga ukazywanej w miłości bliźniego. To drugi, tylko pozornie oddzielny aspekt jej duchowości. Dorothy na wzór obu Teres uczestniczyła w powołaniu każdej osoby kontemplatywnej, która prowadzona od kontemplacji do akcji, wraca z powrotem do modlitwy. Pogodzenie obu aspektów następuje w miłości, gdyż tylko miłość się liczy. To jest „mała droga dziecięctwa duchowego”, czynienia wszystkiego, nawet najmniejszych czynności z miłości do Boga. Teresa pokazała, że małe rzeczy są wielkie, jeśli są wzmocnione modlitwą i pomocą bliźnich. Stąd wzięło się przekonanie Dorothy o wielkiej skuteczności działań wspólnotowych. „Mała droga” to wreszcie postawa akceptacji wszystkiego i zdania się na Boga, pełna ufność bez pociechy w oschłościach duchowych i cierpliwe znoszenie niedogodności. Day zapamiętała zwłaszcza cierpienie Tereski z powodu zimna w klasztorze, dlatego gdy została aresztowana po jednej z manifestacji, klęcząc w więziennej celi, pomyślała, że to doświadczenie jest najbliższe temu, które miała mała święta w klasztorze karmelitańskim³⁴. W tym kontekście warto dodać, że Dorothy Day interesowała się także duchowością jeszcze dwóch innych, znanych karmelitanek. Czyta-

³³ Por. D. Day, *Therese*, s. 173–176.

³⁴ Por. D. Day, *All the Way to Heaven*, s. 302; D. Day, *Therese*, s. 147–157; D. Day, *On Pilgrimage*, „*The Catholic Worker*” 7–8 (1952), s. 2, 7; „*The Catholic Worker*” 1 (1975), s. 1n; B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 195, 197.

ła pisma Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej (1880–1906), zwłaszcza o znaczeniu modlitwy i ciszy³⁵. Uczestniczyła też w dyskusji na temat filozofki i męczennicy, Teresy Benedykty od Krzyża — Edyty Stein (1891–1942), którą nazywała „victim soul” — duszą składającą się w ofierze za bliźnich³⁶.

Nie mogło w duchowości Dorothy Day zabraknąć również wpływu św. Jana od Krzyża (1542–1591), skoro służebnica Boża czytała jego dzieła, a także książkę ojca Bruno Froissarta *Święty Jan od Krzyża*. Poświęciła mu także artykuł w „Commonweal”³⁷. Wynika z niego, że zanim przeczytała wspomnianą książkę, znała świętego tylko z pism Teresy Wielkiej i z tłumaczeń jego poematów, nie licząc wcześniejszych skąpych informacji zawartych w studium Williama Jamesa³⁸. Day fascynowała z jednej strony asceza karmelitańskiego Doktora Kościoła, a z drugiej jego rozumienie potrzeby ukojenia ciała. Zwłaszcza w osamotnieniu, na pustelni, był gotów zarządzać skąpym posiłkom, wiedząc, że w naturalny sposób człowiek bardziej cierpi w samotności niż w towarzystwie. Day myślała, że Jan był bardzo samotny. Dlatego ucieszyło ją, gdy przeczytała, że jego matka Catalina gotowała pierwszym braciom zreformowanego Karmelu, podobnie jak później czyniła matka św. Jana Bosco, która stale wspierała jego dzieło opieki nad dziećmi i młodzieżą³⁹. Jednak służebnica Boża istotę nauczania Jana od Krzyża, również na temat wyrzeczenia, widziała w miłości. Często powtarzała jego zachętę: „gdzie nie ma miłości, połóż miłość, a znajdziesz miłość” (Where there is no love, put love, and you will find love). Miłością tłumaczyła Dorothy Day gotowość Jana na bycie więzionym przez współbraci i pragnienie uczestniczenia w cierpieniach bliźnich. Nazywała to świętym szaleństwem (holy fools). Jednak najważniejszą dewizą życia Dorothy Day były słowa Doktora Mistycznego: „Miarą, wedle której będziemy sądzeni, jest miłość”⁴⁰.

35 Por. D. Day, *The Duty of Delight*, s. 146; D. Day, *All the Way to Heaven*, s. 238.

36 Por. D. Day, *On Pilgrimage*, „The Catholic Worker” 11 (1960), s. 2n; D. Day, *The Duty of Delight*, s. 456n; D. Day, *On Pilgrimage*, „The Catholic Worker” 6 (1953), s. 2, 6.

37 Por. D. Day, *St. John of the Cross*, „Commonweal” 18 (1933), s. 287–288; B. O’Shea Merriam, *Searching for Christ*, s. 186.

38 Por. W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Adelaide 2009, s. 231–233, 308–314.

39 Por. D. Day, *St. John of the Cross*, „Commonweal” 18 (1933), s. 287n.

40 Por. D. Day, *The Long Loneliness*, New York 1961, s. 221; D. Day, *On Pilgrimage*, „The Catholic Worker” 5 (1974), s. 1–4; J. Forest, *Love is the Measure. A Biography of Dorothy Day*, New York 1986, s. 110–116.

W kontekście miłości Dorothy rozpatrywała całe ascetyczne nauczanie Doktora Kościoła. Jak już wspomniano, Day starała się odpowiadać na zarzuty swojego brata wobec katolicyzmu w oparciu o nauczanie świętych Karmelu. Pomocą stało się nie tylko przesłanie Teresy Wielkiej, ale także Jana od Krzyża. Wobec opinii, że religia jest przejawem choroby (*morbid*) Day przypomniała naukę Doktora Mistycznego o różnych okresach modlitwy i o pierwszym oczyszczeniu, które jest wewnętrzną walką o życie duchowe i cierpieniem z powodu niedoskonałości. Konwertytka przyznała, że sama doświadczała chorobliwej walki ciała przeciw duchowi, i tego, co naturalne, z tym, co Boże⁴¹. Pocięchą w trudnościach były dla niej słowa św. Jana od Krzyża, że dla duszy droga cierpienia jest bezpieczniejsza i bardziej owocna niż droga radości i działania⁴². Karmelita nauczał o konieczności oderwania się od stworzeń i przejścia przez noc ciemną. Gdy człowiek tego nie chce podejmować dobrowolnie, Bóg go tym obdarza. Dla Day, jako kobiety i matki, zwyczajne obowiązki życia domowego stanowiły drogę wzrostu wewnętrznego i wyrzeczenia⁴³. Jan od Krzyża jako Doktor Kościoła był jej zdaniem mistrzem dla wszystkich, również, gdy uczył opozycji „nada” i „todo”, wyrzeczenia się wszystkiego, by osiągnąć wszystko. Służebnica Boża ceniła jego podkreślanie miłości krzyża, woli Bożej i ubóstwa oraz potrzeby czystej, ciemnej wiary, a nie szukania znaków⁴⁴.

Założycielka ruchu Katolickiego Robotnika z miłością przyjmowała cierpienie jako jednoczące z cierpiącym Chrystusem na krzyżu. Pragnęła miłować Chrystusa jako Boga, który przyjął ludzkie ciało i cierpiał dla ludzkości. Jakkolwiek przeżywane przez służebnicę Bożą rekolekcje uczyły ją postawy oderwania od wszystkiego, starała się uzupełnić je refleksją na temat rozeznania. Akceptowała nauczanie Jana od Krzyża, ale rozumiała też, że niektórzy rekolekcjoniści recytowali karmelitańską litanie wyrzeczeń poza kontekstem jego pozostawionej doktryny. Jeden z jej ulubionych fragmentów *Drogi na Górę Karmel* był zaniedbywany przez rekolekcjonistów, których słuchała. W ich interpretacji wyrzeczenie stawało się wartością ze względu na samo wyrzeczenie. Doro-

41 Por. D. Day, *From Union Square to Rome*, New York 2006, s. 156–177.

42 Por. D. Day, *House of Hospitality*, s. 194–197; D. Day, *The Duty of Delight*, s. 23.

43 Por. D. Day, *On Pilgrimage*, s. 74–77.

44 Por. D. Day, *Mid-Summer Retreat At Maryfarm*, „*The Catholic Worker*” 7–8 (1954), s. 3, 6.

thy Day pragnęła, by pokazywano całość nauczania Jana, wraz z celem oderwania i wszelkiego ćwiczenia duchowego, jako stałego ruchu od skupienia na sobie do większej miłości Boga. Dla niej przywiązanie jako nieuporządkowane przyłgnięcie do tego, czego człowiek nie potrzebuje, było przeciwieństwem Janowej „nada”, czyli pragnienia nieposiadania niczego, by posiadać Boga, który jest Wszystkim. Wynikało z tego, że posiadając Boga — Wszystko, jako jej Pierwszą Miłość, służebnica Boża posiadała również „wszystko” stworzone, by je w wolności i odpowiedzialnej perspektywie miłować. Tak rozumiała słowa Jana zapisane w *Droga na Górę Karmel*:

Aby dojść do smakowania wszystkiego, nie chciej smakować czegoś w niczym. Aby dojść do posiadania wszystkiego, nie chciej posiadać czegoś w niczym. Aby dojść do tego, byś był wszystkim, nie chciej być czymś w niczym. Aby dojść do poznania wszystkiego, nie chciej poznawać czegoś w niczym. Aby dojść do tego, w czym nie smakujesz, musisz iść przez to, czego nie smakujesz. Aby dojść do tego, czego nie poznajesz, musisz iść przez to, czego nie poznajesz. Aby dojść do tego, czego nie posiadasz, musisz iść przez to, czego nie posiadasz. Aby dojść do tego, czym nie jesteś, musisz iść przez to, czym nie jesteś. Gdy zatrzymasz się nad czymś, przestajesz dążyć do wszystkiego. Albowiem by dojść całkowicie do wszystkiego, musisz zaprzeć się siebie całkowicie we wszystkim. A gdy dojdiesz do posiadania wszystkiego, masz to posiadać, nie pragnąc niczego. Bo jeśli chcesz mieć coś we wszystkim, nie posiędziesz w Bogu twój czystego skarbu⁴⁵.

Dorothy Day już wcześniej zaakceptowała nauczanie Ewangelii, na którym była oparta ascetyka i mistyka karmelitańska: „Gdzie skarb twój, tam i serce twoje” (Mt 6, 21). Dzięki przyłgnięciu do Chrystusa znajdowała miejsce na wdzięczność i swobodę używania prostych podarunków dawanych jej przez innych. Wybrała dobrowolne ubóstwo, widząc jednocześnie całe stworzenie jako dobre. Patrzyła na życie w sposób sakramentalny, wierząc, że wszystko jest od Boga i dlatego święte. Merri-
man uważa, że nauczyła się tego od Jana od Krzyża⁴⁶.

45 Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, I, 13, 11, t. 2, Kraków 2013, s. 94n (Bibliotheca Carmelitana, 2).

46 Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, I, 13, 11n, s. 94n (Bibliotheca Carmelitana, 2); por. B.O'Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 165–169.

Na koniec w opisywaniu wpływów duchowości karmelitańskiej na Dorothy Day nie może zabraknąć jej ulubionej książki karmelity bo-sego, brata Wawrzyńca (1614–1691) *O praktykowaniu Bożej obecności*⁴⁷. Służebnica Boża jest nawet autorką wstępu do jednego z wydań (*Brother Lawrence of the Resurrection, The Practice of The Presence of God*, Templegate Publishers, Springfield 1974). Książka składa się z rozmów, listów i maksym autora na temat życia wypełnionego zmysłem obecności Boga w duszy człowieka i w świecie stworzonym. Dla Dorothy było ważne, że książka mówi o duchowości osiągalnej dla każdego. Jest tak dlatego, że Wawrzyniec ostatnie trzydzieści lat życia pracował w kuchni u karmelitów i nie miał czasu na czytanie książek i studiowanie duchowości, nawet takich autorów, jak Teresa Wielka i Jan od Krzyża. Pawłowe wezwanie do nieustannej modlitwy mógł jedynie realizować w związku ze swoją pracą, jak czyni cała masa ludzi zarabiających na życie. Brat Wawrzyniec spędzał większość dnia w kuchni, albo na targu, szukając chleba, wina, mięsa i warzyw dla wspólnoty. Jego pogoda ducha i prostota płynęły z wewnętrznej modlitwy. Dorothy widziała w nim „drugiego Chrystusa”, który żył w obecności Ojca od momentu, gdy mając szesnaście lat przeżył nawrócenie serca. Miał doświadczenie, które może spotkać każdego człowieka. W zimowy dzień zobaczył drzewo pozbawione liści i zastanawiał się nad tym do chwili, aż na nowo pojawiły się liście, następnie kwiaty i wreszcie owoce. To rozważanie dało mu tak dobitną ideę Opatrzności i mocy Boga, że odtąd nigdy już nie została ona wymazana z jego duszy, rozpalając jego serce wielką miłością. To doświadczenia dochodzenia do głębi wiary przez zmysły było bardzo bliskie Dorothy. W taki sposób starała się przybliżyć świat wiary swej umierającej matce. Jej zachwyty nad stworzeniem i odmawianie w ostatnich dniach życia krótkiej modlitwy *Ojcze nasz* było zdaniem służebnicy Bożej formą praktykowania stałej świadomości Bożej obecności, o której pisał karmelita. Tu możemy widzieć też głębokie źródło przywoływanej często przez Day „sakramentalności” całego stworzenia, które ukierunkowało jej uwagę na Stwórcę. Taki swoisty „zmysł” przypominał Dorothy „małą drogę” Teresy z Lisieux i jej zapis, że mogła czytać pięćdziesiąt rozdziałów proroka Izajasza i nic z nich duchowo nie

47 Por. D. Day, *The Duty of Delight*, s. 93.

skorzystać, a nagle pięćdziesiąty pierwszy zalewał jej duszę światłem. Day myślała przy tej okazji o podświadomym działaniu umysłu wchodzącego w to, czego potrzebuje do duchowego podtrzymania, pociechy i zrozumienia. Jej zdaniem, gdy święty Paweł mówił o nieustannej modlitwie, miał na myśli praktykowanie obecności Boga. Zwłaszcza w czasie lęku przed śmiercią, cierpieniem, ciemnością, nędzą i samotnością, ludzie potrzebują powrotu do prostoty Brata Wawrzyńca. On nie miał tak burzliwego życia jak Teresa Wielka, czy Jan od Krzyża i nie miał kłopotów z inkwizycją, być może dlatego, że nie publikował pism. Ale był znany i czczony przez wielu w Paryżu, nie tylko przez ubogich, którzy zawsze mają zmysł odkrywania świętości, ale także przez uczonych, wysoko postawionych duchownych i świeckich. Dla służebnicy Bożej był on prawdziwym mistrzem drogi miłowania Boga i człowieka⁴⁸. Takimi przewodnikami byli też wszyscy wyżej omówieni przedstawiciele duchowości karmelitańskiej. Dlatego szukała ich inspiracji i pomocy, odwiedzając również klasztory karmelitańskie. W książce o świętej Teresie z Lisieux Day wspomniała z zachwytem o wrażeniu surowości i wierności regule w klasztorze karmelitańskim w Newport, który udzielał jej gościny. Tam, zdaniem konwertytki, fizyczne odgródzenie od świata pomagało w modlitwie i pokucie⁴⁹.

8. Duchowość ignacjańska

Dorothy Day nie były obce również najważniejsze założenia ignacjańskiej szkoły duchowości, w postaci poszukiwania woli Boga dla Jego większej chwały, kontemplacji życia Jezusa, zasady maksymalizmu w pragnieniu ciągłego postępu duchowego i szukaniu tego, co lepsze, oraz uznaniu prymatu miłości nad innymi pobudkami działania, wyższości tego, co wewnętrzne, nad tym, co zewnętrzne i jakości nad ilością⁵⁰. Ignacjańskie „magis” Dorothy wyrażała przekonaniem, że droga do świętości to nie tylko wybór między tym, co dobre i złe, ale

48 Por. D. Day, *On Simple Prayer*, „The Catholic Worker” 3-4 (1976), s. 2, 4.

49 Por. D. Day, *Therese*, s. 113.

50 Por. J. Misiurek, *Ignacjańska szkoła duchowości*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 347.

tym, co dobre i lepsze⁵¹. Choć masowe rekolekcje dla świeckich zalecał już Pius XI, zwłaszcza w drugiej połowie XX wieku ruch rekolekcyjny zaczął obejmować coraz bardziej również ludzi świeckich. W Ameryce Północnej w pierwszej połowie XX wieku głównie rekolekcje ignacjańskie popularyzowane przez ojca jezuitę Onesimusa Lacouture cieszyły się ogromną popularnością. W latach czterdziestych tamtego stulecia Dorothy Day poznała charakter tych rekolekcji, korzystała z ich dobrodziejstw i także cierpiała z ich powodu⁵². W pismach słuźebnicy Boże znajdujemy odniesienia do *Ćwiczeń duchownych św. Ignacego z Loyoli (1491–1556)*. Autorka często powtarzała jego tezę, że miłość objawia się bardziej w czynach niż słowach czy uczuciach i polega na wzajemnej wymianie darów (por. 230n). Czasami używała tego stwierdzenia w kontekście relacji międzyludzkich, wymiany kapitału i pracy⁵³.

Dorothy próbowała już od 1933 roku przeżywać rekolekcje w samotności. Mimo to pierwsze doświadczenia nie były udane, odtąd informacje o rekolekcjach były regularnie zamieszczane w „The Catholic Worker”. Ceniła w nich milczenie i okazję do wzmocnienia miłości, by zachować wierność Jezusowi. Dlatego od 1938 lub 1939 roku uczestniczyła w rekolekcjach w duchu ojca Lacouture, które szczególnie interesująco i owocnie, jak już wiemy, przeprowadzał ojciec Pacyfik Roy, a następnie ojciec John J. Hugo. Zainteresowała ją książka *Sainteté laïque* autorstwa arcybiskupa Norberta Robichaud, która promowała rekolekcje w duchu Lacouture. Gdy przeczytała jej wersję angielską *Holiness for All* w 1945 roku, chciała, by rekolekcje kierowane były głównie do osób świeckich, oferując im przesłanie o powołaniu wszystkich ludzi do świętości. Cennym dla słuźebnicy Bożej elementem ćwiczeń rekolekcyjnych było milczenie, rozeznawanie działania Ducha Świętego, nauka modlitwy i godzinna adoracja Najświętszego Sakramentu. Ostatnie rekolekcje ojca Hugo Dorothy przeżyła w 1976 roku. Konwertytka ceniła przesłanie Lacouture o miłości do bogich i konieczności oderwania się od bogactw. Zapewne pod wpływem przeżyć rekolekcyjnych Day zdecydowała się w 1943 roku odejść od aktywności w ruchu Katolickiego Robotnika, poświęcając czas

51 Por. D. Day, *On Pilgrimage*, s. 161–163.

52 Por. B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 131–137.

53 D. Day, *The Duty of Delight*, s. 602; D. Day, *The Long Loneliness*, s. 221; Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 2002, s. 149.

na modlitwę i pracę ręczną. Doświadczenie to nie trwało długo, ale było wyrazem chęci zintegrowania wymiaru życia aktywnego i kontemplacyjnego. Później, gdy powróciła do aktywności, ceniła to, że rekolekcje pokazywały, jak całe stworzenie stanowi refleks chwały i dobroci Boga. Modyfikowała też jednostronne tendencje w rekolekcjach Lacouture, by odrywać się od wszelkiego ludzkiego doświadczenia. Warto dodać, że wraz z ojcem Royem służebnica Boża marzyła o stworzeniu centrum rekolekcyjnego dla księży, zwłaszcza dotkniętych chorobą alkoholową. Jednak ten pomysł nie spotkał się z poparciem hierarchii. Pomimo kontrowersji związanych z ojcami Lacouture, Hugo i Royem, z powodu ich nieuzasadnionej krytyki przełożonych i katolicyzmu rzekomo kapitulującego przed nowoczesnością, a także z powodu podejrzeń w stosunku do nich o inklinacje jansenistyczne, Dorothy pozostała wierna ideałowi rekolekcji, nie tracąc z oczu ich istotnego elementu, czyli powszechnego powołania do świętości w Kościele⁵⁴.

Na koniec warto przytoczyć to, co w 1952 roku Dorothy Day napisała na temat rekolekcji ignacjańskich, jakich potrzebują ludzie świeccy. Przeżywając jedną trzecią rekolekcji, służebnica Boża przypominała, że Ignacy wymagał miesiąca, dlatego z niecierpliwością czekała na następne tygodnie. Omawiane rekolekcje dotyczyły zasad życia nadprzyrodzonego, chwały Bożej, szaleństwa krzyża i najwyższego panowania Boga. Chodziło w nich o pragnienie doskonałości, osiągnięcie wszystkiego przez Maryję, staranie się, by łaska Boża nie była daremna, by rozbudzić miłość do Boga, który pragnie oddania dzieci, a nie postawy sług, czy niewolników. Tłumaczono rekolektantom, że działanie pod wpływem łaski Bożej i miłości ustanawia quasi równość człowieka z Bogiem, gdyż relacja miłości to relacja równości. Podkreślano potrzebę wysiłku studiowania, by w sercu rozmyślać o Bogu i o swoim życiu, o potrzebie zdobywania miłości przez cierpienie i umieranie sobie, by następnie móc praktykować nierozdzielnie uczynki miłosierdzia względem duszy i ciała⁵⁵.

54 Por. B. O'Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 137-163.

55 Por. D. Day, *On Pilgrimage*, „The Catholic Worker” 9 (1952), s. 2. 6.

Zakończenie

Wkład Dorothy Day we wspólnotę Kościoła polegał głównie na jej roli współzałożycielki ruchu Katolickiego Robotnika oraz świeckiej liderki szukającej syntezy tego, co doczesne i wieczne, materialne i duchowe. Służebnica Boża twórczo realizowała założenia ruchu liturgicznego i rekolekcyjnego, jak również chrześcijańskiego personalizmu, podkreślając powszechne powołanie do świętości, adresowane także do ludzi świeckich. Przeżywała swój świecki charakter, zwłaszcza jako wydawca gazety, organizatorka hospicjów i farm, pozwalających praktykować uczynki miłosierdzia względem duszy i ciała. Pragnęła realizować miłość Boga, wiedząc, że jej znakiem jest miłość bliźniego. Było to możliwe dlatego, że korzystając z bogatej duchowej tradycji Kościoła, doświadczała Chrystusa w słowie Bożym i sakramentach, ale także w całym stworzeniu, a szczególnie w drugim człowieku⁵⁶. W tym wszystkim była radykalna w najlepszym znaczeniu tego słowa, gdyż pragnęła sięgać do „korzeni” (roots) rzeczy⁵⁷. Jej pełne zaangażowania życie przepełnione było głęboką duchowością, która czerpała z wiekowych tradycji głównych szkół duchowości katolickiej. Jak zostało ukazane w artykule, służebnica Boża była wyjątkowo otwarta na wszystkie duchowe tradycje, przez co stanowi wyjątkowy przykład katolika, który już z samej nazwy winien szukać źródeł rozwoju wszędzie, gdzie działa Duch Boży.

Bibliografia

- Borghesi M., Jorge Mario Bergoglio. Biografia intelektualna, Kraków 2018.
- Chmielewski M., Szkoła duchowości, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 851–853.
- Chmielewski M., Walewander E., *Benedyktyńska szkoła duchowości*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 74–77.
- Day D., *All the Way to Heaven. The Selected Letters of Dorothy Day*, red. R. Ellsberg, New York 2010.
- Day D., *From Union Square to Rome*, New York 2006.

⁵⁶ Por. B. O’Shea Merriman, *Searching for Christ*, s. 221–224.

⁵⁷ Por. D. Day, Msgr. Barry O’Toole, „The Catholic Worker” 6 (1944), s. 6n.

- Day D., *House of Hospitality*, Huntington 2015.
- Day D., *Loaves and Fishes*, New York 1963.
- Day D., *On Pilgrimage*, Edinburgh 1999.
- Day D., *The Duty of Delight. The Diaries of Dorothy Day*, ed. by R. Ellsberg, Image Books, New York 2011.
- Day D., *The Long Loneliness*, New York 1961.
- Day D., *Therese*, Springfield (Illinois) 1985.
- Day D., Papers publications by Dorothy Day (excluding books), 1910–1976, Wybrane teksty z czasopism: „America”, „Brooklyn Tablet”, „Commonweal”, „St. Anthony Messenger”, „The Catholic Worker”, <https://www.marquette.edu/library/archives/Mss/DDCW/DDCW-seriesD7.php>.
- Forest J., *Love is the Measure. A Biography of Dorothy Day*, New York 1986.
- Grenz B. A., Walewander E., *Cysterska szkoła duchowości*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 150–154.
- Hennessy K., *Dorothy Day. The World Will Be Saved by Beauty*, New York 2017.
- Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 2002
- James W., *The Varieties of Religious Experience*, Adelaide 2009.
- Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, Kraków 2013 (Bibliotheca Carmelitana, 2).
- Misiurek J., *Ignacjańska szkoła duchowości*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 347–350.
- O’Shea Merriman B., *Searching for Christ. The Spirituality of Dorothy Day*, Notre Dame 1994.
- Tarabuła F., *Sztuka modlitwy w życiu i pismach Karola de Foucauld*, Kraków 2017.
- Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, Kraków 2014 (Bibliotheca Carmelitana, 7).


ks. Arkadiusz Baron

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

arkadiusz.baron@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-3255-4855>

O „ukrzyżowanym erosie” Ignacego Antiocheńskiego w monografii naukowej Krzysztofa Abucewicza

 <https://doi.org/10.15633/ps.26110>

Ks. Arkadiusz Baron — prof. dr hab., współtwórca serii Myśl Teologiczna i współredaktor naukowy serii patrystycznej Źródła Myśli Teologicznej, autor m.in. *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga?* (Kraków 1999), *Neoplatońska idea Boga* (Kraków 2005), *Świętość a ideały człowieka* (Kraków 2013), tłumacz komentarzy do Listów Pawłowych (Ambrożyjaster, Augustyn, Hieronim, Jan Chryzostom, Mariusz Wiktoryn, Pelagiusz) oraz dogmatycznych dokumentów soborowych (m.in. Soboru Trydenckiego i Watykańskiego I).

Article history • Received: 1 Aug 2021 • Accepted: 22 Dec 2021 • Published: 31 Mar 2022
ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

O „ukrzyżowanym erosie” Ignacego Antiocheńskiego w monografii naukowej Krzysztofa Abucewicza

W 2021 roku ukazała się wyjątkowa monografia na temat interpretacji ewokacji Ignacego Antiocheńskiego „mój eros”, prezentująca badania od początku chrześcijaństwa (listy pochodzą z początku II wieku) do naszych czasów. Jest nią książka Krzysztofa Abucewicza pt. *Ukrzyżowany „eros” Ignacego Antiocheńskiego* (Katowice 2021, 676 stron). Książka jest wyjątkowa ze względu na szeroki zakres badań i niezwykle wysokie kompetencje jej autora. Ogrom włożonej pracy budzi podziw. Celem artykułu jest pokazanie treści i głównych walorów książki oraz poddanie krytycznej analizie zaproponowanych przez Krzysztofa Abucewicza wniosków. Celem artykułu jest próba uściślenia odpowiedzi na pytanie o możliwość ustalenia jednoznacznych wniosków w odniesieniu do interpretacji ewokacji Ignacego Antiocheńskiego, do których dochodzą badacze historii, literatury i teologii. W tym sensie artykuł ma charakter polemiczny, a jego autor chce zachęcić teologów do zapoznania się z omawianą monografią i korzystania z niej we własnych poszukiwaniach teologicznych.

Słowa kluczowe: Ignacy Antiocheński, agape, eros

Abstract

On the “Crucified Eros” of Ignatius of Antioch in Krzysztof Abucewicz’s book

In 2021 was published a unique monograph on the interpretation of the evocation of Ignatius of Antioch, “My Eros”, presenting research from the beginning of Christianity (the letters come from the beginning of the 2nd century) to our times. It is a book by Krzysztof Abucewicz entitled *The Crucified “Eros” of Ignatius of Antioch* (Katowice 2021, 676 pages). The book is unique due to the wide scope of research and the extremely high competency of its author. The extensive amount of the work put into the research is awe-inspiring. The aim of the article is to show the content and main qualities of the book and to critically analyze of the conclusions drawn by Krzysztof Abucewicz. This article tries to clarify answers to the question about the possibility of establishing unequivocal conclusions, which researchers of history, literature and theology come to, regarding the interpretation of the evocation of Ignatius of Antioch. In this sense, the article is polemical in nature, aimed at encouraging theologians to read the discussed monograph and use it in their own theological research.

Keywords: Ignatius of Antioch, agape, eros

1. Problem, cel, metoda i struktura monografii

Krzysztof Abucewicz w monografii naukowej pt. *Ukrzyżowany „eros” Ignacego Antiocheńskiego* (Uniwersytet Śląski w Katowicach Wydział Teologiczny, Katowice 2021, 676 stron) podjął problem badawczy recepcji słów Ignacego Antiocheńskiego z Listu do Kościoła w Rzymie 7, 2: „mój eros został ukrzyżowany” (Sch 10, 134). Przebadał przytoczoną ewokację diachronicznie od starożytności do czasów współczesnych. We wprowadzeniu (s. 13–23) ukazuje aktualność tematu m.in. ze względu na różnice w interpretacji przytoczonych słów od starożytności (s. 17–18) oraz na „brak opracowania w tym zakresie” (s. 22). Na końcu wprowadzenia autor pisze: „jak wielką odwagą wykazał się Ignacy, umieszczając erosa w takim miejscu swojego najbardziej płomiennego listu” (s. 14). Stanowi to zapewne zachętę do lektury ze względu na współczesną różnicę znaczeniową słów *agape* i *eros*. Niestety we wprowadzeniu brakuje wzmianki o metodzie stosowanej w pracy. Czyni to autor zdawkowo na początku rozdziału I (s. 26–27), a następnie dopiero w rozdziale III (s. 430).

W obszernym **rozdziale pierwszym** (s. 25–292) Abucewicz omawia dzieje listów Ignacego. Jego zdaniem „czytelnik dobrze obznajomiony z całą tą historią może pominąć rozdział pierwszy i przejść od razu do drugiego” (s. 20). Rozdział pierwszy stanowi swoiste *Sitz im Leben* badanego tekstu nie tylko w czasie jego powstania, ale także jego lektury i recepcji w okresie patrystycznym (s. 28–75), średniowiecznym (s. 75–94), nowożytnym (s. 94–215) oraz współcześnie (s. 215–275).

Autor stwierdza, że „sytuacja wokół listów Ignacego w dobie dzisiejszej nie jest prosta. [...] czy pisma te łączą się z Antiochią i tamtejszym biskupem Ignacym, męczennikiem z II wieku – pozostaje pytaniem lub wątpliwością przynajmniej dla części badaczy” (s. 274–275). W podrozdziale 1.5 (s. 275–284) autor krytycznie podchodzi do wcześniej opisanych badań, zwłaszcza tych podjętych od reformacji do czasów współczesnych, zarzucając im okrojenie aspektu chrystologicznego.

Zapewne w jakimś zakresie, szczególnie w odniesieniu do najnowszych badań, Abucewicz ma trochę racji. Gdy jednak zapytamy, kto był autorem listów, które dotarły do naszych czasów w wielu różnych wersjach, to sytuacja może ulec zmianie. Należy rozróżnić, że problem

autentyczności i datacji listów jest historyczny, a problem dotyczący chrystologii jest teologiczny. Historyk może jedynie powiedzieć, że ktoś uważa za autora danego tekstu tą lub inną osobę. Kto zaś jest faktycznie autorem, pozostaje dla niego często niedostępne. Tymczasem Abucewicz pisze, że „w pierwszych wiekach zajmujące były głównie treści religijne w zakresie «nowej wiary», w szczególności w części świadczącej o miłości Ignacego do Chrystusa. [...] W średniowieczu z kolei, kiedy opadła gorączka doktrynalnych sporów, [...] zainteresowanie przesunęło się na treści porządkujące i praktyczne życia chrześcijańskiego. Uwagę w listach przyciągały wtedy elementy pobożnościowe, parenetyczne, duchowe, mistyczne. [...] Natomiast początek nowożytności przyniósł zasadniczy zwrot zainteresowań, [...] uwaga zaczęła koncentrować się na płaszczyźnie dotąd niespecjalnie roztrząsanej, to znaczy na ukazanym w listach Ignacego ustroju i organizacji Kościoła wraz z formami przywództwa w nim” (s. 280–281).

Autor omawianej monografii znakomicie pokazał, jak zmieniały się zainteresowania czytelników i badaczy tychże listów. Nakreślił kontekst ich lektury: reformacja, wojna domowa w Anglii, spory o episkopalne przywileje, modernizm, postmodernizm, sekularyzacja, rzekomo neutralna naukowość, redukcjonizm interpretacyjny (s. 282–283), w wyniku których „to co specyficznie chrześcijańskie musiało wypaść z agendy, nie mieściło się bowiem w odpowiednio skrojonym aparacie badawczym” (s. 283). I zamiast dojść do stwierdzenia, że ludzie w tak odległych wiekach potrafili wydobywać z listów Ignacego to, co ich interesowało, autor zaczął stawiać zarzuty, pisząc z nutą nadziei: „Badawcza postawa tego okresu, zmęczona obalaniem chrześcijańskich mitów i duchowo wyjałowiona, zaczęła wytracać swój impet” (s. 283–284). Zarzuty działają jednak jak miecz obosieczny, można bowiem zadać pytanie o to, kto odpowiada za jałowość duchową: historyk czy teolog.

Trudno sobie wyobrazić, że w starożytności wszyscy czytali te listy w sposób opisany przez Abucewicza, a dzisiaj nikt tego tak nie robi. Wcześniej pokazał on, że sprawami dotyczącymi ustroju Kościoła zajmowali się już pisarze w starożytności, a potem w średniowieczu, zwłaszcza w Kościele na Zachodzie. Potwierdzają to autorzy podręczników patrologii: Johannes Quasten, Berthold Altaner i Alfred Stuiber,

przypominając, jak listy św. Ignacego z Antiochii mocno akcentują eklezjologię i godności hierarchiczne¹.

Nadmieniłem, że autor ma w przytoczonych powyżej poglądach trochę racji, ponieważ współcześnie naukowcy potrafią dokonywać badań na zamówienie, nawet ideologiczne. Nie usprawiedliwia to jednak mieszania metody historycznej i teologicznej. Historyk powinien rzetelnie badać sprawy datacji i autentyczności listów Ignacego, ale do badania ich chrystologii nie posiada narzędzi. Jeśli historyk nie znajduje potwierdzenia faktu historycznego, to przecież nie oznacza to, że on się nie dokonał, ale tylko to, że nie potrafi tego naukowo dowieść. Nie do zaakceptowania jest wypowiedzanie się na wszystkie tematy. Ta pseudowszechwiedza wielu współczesnych teologów, historyków i innych humanistów stanowi moim zdaniem główną przyczynę obecnego kryzysu nauk humanistycznych na świecie!

W **rozdziale drugim** (s. 293–425) Abucewicz omawia historię recepcji interesujących go słów Ignacego Antiocheńskiego. Na początku podkreśla chrystocentryzm Listu do Kościoła w Rzymie (s. 293–296), jego odrębność w *corpus Ignatianum* (s. 297). Przyznaje, że zasygnalizował problematykę interpretacji interesującej go ewokacji z Rzm 7, 2 w artykule opublikowanym w „Vox Patrum” 64 (2015), s. 37–68 (s. 298, nota 13). Podkreśla, że pisma Kościoła pierwotnego unikają stosowania terminu „eros”, idąc za nowotestamentalnym wyborem słowa „agape” na określenie miłości (s. 300–301). Jego zdaniem Ignacy jako pierwszy stosuje takie słownictwo w Rzm 7, 2, posługując się słowem „eros”. Tymczasem z prezentacji poglądów pisarzy greckich: Orygenes, Dydyma Ślepego, Jana Chryzostoma, Pseudo-Dionizego Areopagity, Jana ze Scytopolis, Anasazego Synaity, Teodora Studyty, Andrzeja z Krety, Michała Syncellusa, Józefa Hymnografa, a zwłaszcza bizantyjskiej liturgii (Mineja) wynika, że w starożytności „eros” i „agape” były w istocie rzeczy synonimami (s. 301–309). Nie oznacza to, że były jednoznaczne. Dlatego podkreślany przez Abucewicza kontrowersyjny charakter tego słowa (np. na s. 320) można przyjąć tylko w takim znaczeniu, że Ignacy nie szanował w tym względzie wyboru pisarzy ksiąg Nowego Testamentu. Autor monografii

1 Por. J. Quasten, *Patrologia*, t. 1, Casale Monferrato 1983, s. 66–67 (numery 3–7); B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 111.

sam to potwierdza, gdy podkreśla, że według Pseudo-Dionizego niektórzy uważali imię „eros” za bardziej wzniosłe niż „agape” (s. 308). Wszyscy wspomniani pisarze chrześcijańscy interpretują ewokację Rzm 7, 2 w sensie chrystologicznym!

W okresie patrystycznym na Zachodzie nie zajmowano się ewokacją Ignacego. Autor nadmienia jedynie o jej łacińskim przekładzie w dziele Orygenesza dokonany około 410 roku oraz o twórczości Augustyna z Hippony, w którego teologii słowa „amor” i „caritas” pełniły ważną funkcję (s. 321–323). Wystarczy przywołać jego słowa: „ama et fac quod vis lub ordo amoris”, ale Abucewicz ich nie przywołuje.

Wspomnienie o pojęciach „amor” i „caritas” u Augustyna jest ważne dlatego, że w następnym podrozdziale autor omawia historię recepcji łacińskich wersji ewokacji Ignacego powstałych w wyniku kolejnych przekładów pism Pseudo-Dionizego od 832 do 1634 roku, które zestawia w trzech kolumnach (s. 326). Streszcza też rozumienie słów „amor”, „caritas” i „dilectio” na Zachodzie w późnym średniowieczu (s. 327–330). Najczęstszą wówczas wersją łacińską były słowa: „meus amor crucifixus est”. Ważne jest także krótkie omówienie rozumienia greckich terminów „eros” i „agape” w tym czasie na Wschodzie (s. 333–336). Autor z niezwykłą erudycją pokazuje, jak doszło do negatywnej konotacji terminu „eros”. Jeśli „eros” jest rozumiany negatywnie w odniesieniu do „agape”, to interpretacja chrystologiczna tej ewokacji staje pod znakiem zapytania. Nie oznacza to jednak, że tak musiał myśleć Ignacy!

Autor tytułuje podrozdział 2.3: *Rozłam interpretacyjny na Zachodzie w okresie nowożytnym i nieco niżej punkt 2.3.1* nosi tytuł: *Pierwsza negatywna interpretacja naprzeciw chrystocentrycznych ujęć – wiek XVI* (s. 337). W tym czasie pojawiły się teksty drukowane. Abucewicz omawia interpretację ewokacji Ignacego zaproponowaną przez zwolennika reformacji Jean Brunnera oraz negatywne i złośliwe opinie na temat listów Antiocheńczyka pióra Kalwina, który „określa te pisma «mdłą zgnilizną»” (s. 340). Zdaniem Brunnera „eros” w ewokacji „nie oznacza Chrystusa ani świętej miłości, lecz umiłowanie rzeczy ziemskich i związane z tym pożądlivości” (s. 340).

Abucewicz jest świadomy, że dyskusja na temat ewokacji „oscyłować będzie w granicach między ziemskimi pożądlivościami a Chrystusem, jako stojącymi za pojęciem eros” (s. 341). Potwierdza to jej prze-

bieg w XVII wieku opisany w punkcie 2.3.2 (s. 341–362). Omawiając stanowisko Jamesa Usshera w związku z jego publikacją w 1644 roku odnalezionych manuskryptów z XIII wieku, w których znajduje się łaciński przekład ewokacji Ignacego w innym brzmieniu niż podane na s. 326, a mianowicie *Meum desiderium crucifixum est*, autor stwierdza, że „słowo *desiderium* odpowiada pragnieniom, tęsknotom odnoszącym się do tego świata, co najwyraźniej przesuwając wymowę całego zdania w kierunku ziemskich pożądliwości” (s. 345). Stwierdzenie to wymaga uściślenia. Słowo „*desiderium*” w znaczeniu pozytywnym znajdujemy w Starym Testamencie m.in. w Ps 9, 38 i 20, 3, u Pawła Apostoła w 2 Kor 7, 7 (Wulgata) oraz w wielu innych biblijnych wersach. Wprawdzie Albert Blaise w *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (zasadniczo dotyczącym czasów patrystycznych), podaje wyłącznie pejoratywne znaczenia słowa „*desiderium*”², ale w Słowniku łacińsko-polskim pod redakcją Mariana Plezi odnajdujemy jego znaczenia w większości pozytywne: tęsknota, pragnienie, osoba ukochana³. Wynika stąd, że krytykowany przekład z manuskryptu z XIII wieku niekoniecznie zmienia sens ewokacji Ignacego tak dalece, jak wyraża to Abucewicz. Wśród badaczy z XVI i XVII wieku przeważają jego zdaniem opinie pozytywne, czyli te, które ewokację Ignacego interpretują chrystologicznie. Może lepiej brzmiałoby tu słowo „tradycyjne” zamiast „pozytywne”. Autor wspominał o interpretacji o podwójnym sensie ewokacji Ignacego, którą reprezentuje Maestraeus (s. 341) i nieco później Schweizer (s. 355). Według Maestraeusa „eros” w ewokacji oznacza pożądliwość Ignacego oraz ukrzyżowaną miłość Ignacego, którą jest Chrystus.

W dalszej części rozdziału Abucewicz omawia opinie dotyczące ewokacji Ignacego w pismach badaczy XVIII i XIX wieku (s. 367–382). Na uwagę zasługują tu interpretacje ewokacji Ignacego w publikacjach Zahna i Lightfoota jako mówiącą o ukrzyżowaniu ziemskiej miłości Ignacego. Autor jest świadomy, że ich argumentacja „nie zawiera niczego nowego, ani rewolucyjnego w stosunku do poprzedników” (s. 381), a mimo to ich autorytet okazuje się silny i zarażający (s. 380–381). Zaprezentowany wniosek Lightfoota z dyskusji o „erosie” i „agape”, że „Ignacy musiał koniecz-

2 A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Tournhout 1954, s. 261.

3 Słownik łacińsko-polski, t. 2: D–H, pod red. M. Plezi, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962, t. 2, s. 108–109.

nie użyć słowa ἔρωç w negatywnym sensie, by oznaczyć namiętności jego przeszłego, jeszcze nieodrodzonego życia” (s. 380), jest oczywiście nie do udowodnienia. W ten sposób autor precyzyjnie pokazuje słaby punkt argumentacji Lightfoota, jakkolwiek nie dodaje, że stwierdzenie takie jest mało prawdopodobne ze względu na to, iż w czasach Ignacego słowo to miało sens pozytywny⁴.

W następnym podrozdziale 2.4 Abucewicz omawia poglądy na temat ewokacji Ignacego w pismach badaczy XX i XXI wieku, dzieląc je na dwie części. W pierwszej pisze o propagowaniu negatywnej interpretacji (s. 386–399), a w drugiej – o „niemilkącym głosie obrony pozytywnej interpretacji” (s. 400–421). Autor wymienia dziesiątki nazwisk wydawców listów Ignacego, komentatorów, autorów monografii i podręczników patrologii, a nawet Katechizm Kościoła katolickiego. Wśród przedstawionych opinii znajdujemy skrajne wypowiedzi, w których badacze zarzucają błędne interpretacje Orygenesowi i innym pisarzom starożytnym (s. 391–392, 402–405). Do grupy propagującej negatywne interpretacje autor zalicza także Katechizm Kościoła katolickiego (nr 1011) w tłumaczeniach na języki: polski, angielski, francuski, niemiecki i włoski, mimo że w tekście typicznym (łacińskim) podano cytata w formie: „Amor meus crucifixus est” (s. 399).

Rozdział trzeci (s. 427–602) Abucewicz dzieli na dwie części, które tytułuje 3.1. *Analiza zewnętrzna* (s. 430–522) i 3.2. *Analiza wewnętrzna* (s. 522–602). **W analizie zewnętrznej** omawia starożytną literaturę pozachrześcijańską oraz wczesnochrześcijańską, w której wyszukuje podobieństwa frazeologiczne do ewokacji Ignacego. Czyni to, jak sam pisze, selektywnie (s. 431). Autor wybrał i przeanalizował fragmenty sześciu pisarzy. Są to Pseudo-Anakreont z Teos, Ksenofont z Aten, Platon, Kallimach z Syreny, Alkifron i Lukian. Z badania wynika, że wyrażenie ó έμός έρωç w przytoczonych tekstach „najczęściej wskazuje na obiekt miłości” (s. 457), „zawiera w sobie element wyznania miłości” (s. 457). Tak jest np. w przypadku zbioru listów Alkifrona, w którym w jednym z listów czytamy: ó έμός έρωç Εύθύδημη (o moja miłości Eutydemosie) (s. 446). Autor omawia spór wokół erosa „filozoficznego” i „małżeńskie-go” w czasach Ignacego (s. 452–457. 459). Wykazuje, że listy Ignacego

4 Por. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1961, s. 550 (A. Defense of term as synonym of ἀγάπη; B–G).

posiadają wiele elementów zaczerpniętych z filozofii (s. 460–463) oraz że Ignacy znał Plutarcha (s. 467–468). W ten sposób obala twierdzenie Harnacka, że skoro Ignacy nie był filozofem, nie mógł „znać literackiego erosa” (s. 459 oraz 390–391). Konkludując, autor pisze: „Wydaje się **mało prawdopodobne**, że Ignacy nie słyszał o wielkim sporze wokół erosa w swoich czasach” (s. 467) i nieco dalej: „Nie można wykluczyć, że włączeniem frazy *ὁ ἔμος ἐρως ἐσταύρωται* do swojego listu Ignacy daje świadectwo znajomości tej dyskusji” (s. 467). Podkreślam słowa, które nie wyrażają stuprocentowej pewności.

Przytaczane w oryginale teksty Abucewicz często tłumaczy sam, czasem z powodu braku polskiego przekładu (np. s. 435, 465 nota 123, 481–484), najczęściej z powodu mało precyzyjnego tłumaczenia (np. s. 439 nota 21, 449–450, 472 nota 142, 478 nota 168, 480 nota 173, 487 nota 208, 490 nota 215?, 491 komentarz do cytatu, 493 nota 225, 495 nota 232, 496 nota 237?, 499 nota 248, 500 nota 250, 502 nota 259, 504 nota 268 – znaki zapytania wskazują na niezbyt moim zdaniem jasny przekład autora). Rzadko można trafić na jego „przejęzyczenie się” jako tłumacza (np. na s. 312 w tekście greckim w pierwszym wersie jest słowo „Chrystus”, a w tłumaczeniu polskim „Jezus”, być może dlatego, że nie używamy po polsku: „Pan Chrystus”).

Zdarza się, że autor dla pokazania możliwości różnej interpretacji przytaczanych słów odwołuje się do różnych obcojęzycznych przekładów (s. 442 nota 29 i 443 nota 32, 448 nota 54). W odniesieniu do słów *ἔραστός* (ukochany, kochanek) i *ἀγαπητός* (ukochany, umiłowany) stosowanych przez Klemensa Aleksandryjskiego (s. 499–500 oraz 503–504) można dodać, że Teodoret z Cyru poświadcza, że słowo „agapetos” zmieniło w jego czasach znaczenie z „umiłowanego” na „kochanek”. Píše bowiem: „Paweł nazwał [...] żonę Filemona ‘umiłowaną’ (agapetos) [...] niechaj się nikt nie dziwi, że obecnie niektórych razi to określenie”⁵.

Trzeba podkreślić, iż autor w tej części uzasadnia jedynie twierdzenie, że wyrażenie „mój eros” (moja miłość) w ewokacji Ignacego **może** oznaczać Chrystusa, a nie, że oznacza ani że jest to jedyna możliwa i słuszna interpretacja. Większość badaczy omówionych w rozprawie to dopusz-

5 Teodoret z Cyru, Komentarz do listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków, tłum. S. Kalinkowski, wprowadzenie A. Baron, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 197–198 (Źródła Myśli Teologicznej, 20).

cza! Znaczenie wyrażenia „moja miłość” w ewokacji Ignacego zależy od treści słowa „eros”, ponieważ nie zawiera ona powtórzenia podmiotu, jak mieliśmy w przypadku: „o moja miłości, Eutydemosie”.

Obie interpretacje mogą wyrażać myślenie chrześcijańskie. List jest chrystocentryczny, ale czy to oznacza, że i to zdanie musi mieć za podmiot Chrystusa? W istocie rzeczy ewokacja jest chrystocentryczna, bo Ignacy nie pisze, że moja miłość została uśmiercona, ale ukrzyżowana. Ukrzyżowanie zaś jednoznacznie odnosi je do Jezusa i dodatkowo wyraża pragnienie naśladowania Mistrza przez ucznia, w tym przypadku przez Ignacego. Moim zdaniem Ignacy zawarł w ewokacji jedno i drugie. Autor zapewne z takim wnioskiem się nie zgadza. Słowo „eros” Ignacy użył nie dlatego, że rozumiał je jako namiętność, ale według mnie dlatego, żeby nie proskrybować, a w każdym razie nie zrównywać jej z Miłością (*agape*) niezniszczalną (pisze o niej w następnym punkcie Rzm 7, 3), którą jest Krew Chrystusa. W ten sposób wyraża ducha pierwotnego chrześcijaństwa, które na określenie Boga wybrało prawie już zapomniane wtedy słowo „agape”, aby nadać miłości prawdziwie nowy sens. W istocie rzeczy nie idzie tu o słowa, ale o ich treść! Wielu współczesnych badaczy błędnie przykłada dzisiejszą miarę do starożytnych słów, gdy przeciwstawia pojęcia „eros”, „agape” i „filia”, które w istocie rzeczy były wtedy synonimami („eros” i „filia” – zob. s. 490; „eros” i „agape” – *passim*).

Autor potwierdza to we wnioskach z analizy podobieństw w literaturze wczesnochrześcijańskiej (s. 505–511). Powtarza tu swoje twierdzenie o pozytywnym sensie „erosa” w ewokacji Ignacego, pisząc, że jest on **„wysoce prawdopodobnym”** (s. 510), ponieważ wczesnochrześcijańscy pisarze potępiają wypaczone formy rozumienia „erosa”, a równocześnie akceptują jego pozytywne ujęcia (s. 499–500). Swoje wywody na ten temat uzupełnia krótkim przedstawieniem tego, jak Filon Aleksandryjski rozumiał słowo „eros” (s. 510–511), odsyłając do jego pozytywnych wypowiedzi o „erosie”. Na negatywne wypowiedzi Filona o „erosie” wskazują zaś zwolennicy negatywnej interpretacji ewokacji Ignacego (s. 510). Czytając te strony, odnoszę wrażenie, że autor w jakiejś mierze uważa, iż ci wszyscy przytaczani autorzy mniemali o swojej misji kształtowania tychże pojęć. Pisze nawet o „schryścianizowaniu erosu” (s. 508). Uważam, że podobnie jak dwa tysiące lat temu, tak i dzisiaj, ludzie nadają

słowom o miłości różną treść, nawet przeciwstawną sobie, chociaż, jak wiemy, „Miłość” ujmowana jako Bóg, jest największym *novum* przyniesionym przez chrześcijaństwo, które nie wymyśliło terminów „agape”, „eros”, „filia” i tym podobnych, ale nadało im nowy, głębszy sens⁶. Nie idzie tu zatem tylko o terminy, ale o ich nową interpretację: Jezus w Nowym Testamencie reinterpretuje przykazanie miłości Boga i bliźniego, Paweł Apostoł podaje Hymn o miłości w 1 Kor 13, i chociaż w tych tekstach używa się słowa „agape”, to zarówno Jezus, jak i Paweł nadają mu nowy sens. W tym duchu, jak mierniam, Abucewicz w punkcie 3.1.6 (s. 511–522) powraca w sposób niezwykle przekonujący do myśli Orygenes, Jana Chryzostoma, Grzegorza z Nyssy i Pseudo-Dionizego Areopagity, którzy używali słów „eros” i „agape” w odniesieniu do treści chrześcijańskich. Przy okazji pokazuje, jak bezpodstawne i absurdalne są zarzuty niektórych badaczy w XIX i XX wieku, że Orygenes nie znał greki (s. 517 wraz z notą 299).

W analizie wewnętrznej (s. 522nn) autor analizuje ewokację Ignacego „pod kątem językowym (leksyki, zasobu słów), gramatycznym i składniowym”, a w dalszej części przeprowadza jej analizę teologiczną (s. 524–525).

W analizie językowo-gramatycznej ewokacji Abucewicz zestawia wszystkie trzy recenzje (s. 526). Szczegółowo omawia słowo *ἑσταύρωται* będące czasownikiem wyrażonym w formie czasu *perfectum* w stronie medio-pasywnej (s. 528). Przywołuje opinie współczesnych badaczy, że aoryst wyraża oddalenie i „bycie poza”, a *perfectum* – bliskość i „bycie w” (s. 530–531). To pozwala mu dojść do wniosku, że ze względu na formę *perfectum* tego czasownika można go oddać po polsku słowami „jest ukrzyżowany” (s. 533 wraz z notą 340). Następnie zauważa, że w listach Ignacego „z trzech wystąpień tego czasownika dwa – to znaczy te, które są w formie aorystu – jednoznacznie odnoszą się wprost do Jezusa Chrystusa” (s. 534). „Gdyby zatem – kontynuuje autor – trzecie wystąpienie, czyli *ἑσταύρωται*, nie odnosiło się do Chrystusa, byłoby jednostkowym przypadkiem” (s. 534). I tak rzeczywiście jest: jeśli ten jeden przypadek z ewokacji Ignacego nie odnosi się do Chrystusa, to stanowi jeden taki przypadek w listach Ignacego, ale dodajmy: jeden na trzy przypadki.

⁶ Por. Religie starożytnego Bliskiego Wschodu, pod. red. K. Pilarczyka, J. Drabiny, Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 448

Autor mógł ze swojej, podkreślmy, znakomicie przeprowadzonej analizy, równie dobrze dojść do innego wniosku. Skoro dwa razy czasownik *σταυρώω* występuje w formie aorystu (*ἔσταυρώθη*) i odnosi się do Chrystusa, a tylko raz w formie *perfectum* (*ἔσταύρωται*), to być może w tym przypadku odnosi się do Ignacego, zwłaszcza że *perfectum* wskazuje na teraźniejszość, a forma medialno-pasywna odnosi do podmiotu, czyli właśnie „w sobie”, „dla siebie”. Wyraźnie widać, że problem może jedynie rozstrzygnąć udzielenie odpowiedzi na pytanie, kto jest podmiotem wyrażenia *ὁ ἐμός ἔρως*.

Wyrażenie to autor dokładnie analizuje, zaczynając objaśniać rzeczownik *ἔρως* (s. 534n), następnie przymiotnik zaimkowy *ἐμός* (s. 541n), a na końcu rodzajnik *ὁ* (s. 551n).

W odniesieniu do rzeczownika *ἔρως* Abucewicz objaśnia trzy fragmenty z listów Ignacego, w których pojawia się „powiązany z nim czasownik odrzeczownikowy *ἐράω*” (s. 535). W omówieniu Rzm 2, 1 i Rzm 7, 2 (s. 535n), jak się wydaje, autor znalazł się trochę w kłopotliwej sytuacji. Gdy słowa Ignacego *ἐάν ἐρασθήτε τῆς σαρκός μου* (Rzm 2, 1) tłumaczy identycznie jak Anna Świderkówna: „jeśli natomiast umiłowiecie moje ciało” (s. 535), i wiadomo, że Ignacy nie życzy sobie tej miłości, a nieco wcześniej o miłości Rzymian Ignacy napisał w Rzm 1, 2: „Lękam się jednak waszej miłości” (*φοβούμαι γάρ τὴν ὑμῶν ἀγάπην*), to Abucewicz w przypisie zauważa: „Co ciekawe, że w kontekście tej miłości (*ἀγάπη*) Ignacy mówi o lęku” (s. 537 nota 351). Na szczęście autor nie komentuje tego, że to zapewne jakiś święty lęk, ale szkoda, że nie przytoczył następnych słów Ignacego, w których wyjaśnia, czego się obawia: (*μὴ αὐτὴ με ἀδικήσῃ*). Całość po polsku brzmi w przekładzie Świderkówny: „Lękam się jednak waszej miłości, bo ona może wyrządzić mi krzywdę” (Rzm 1, 2). Widać, że nie słowo „miłość” jest tu ważne, ale jej przedmiot, przejaw i motyw. Ponadto trzeba zaznaczyć, że czasownik *ἐράω* nie zawsze znaczy kochać, miłować. Autor zapewne jest tego świadomy, bo dwie pozostałe frazy, które go zawierają, podaje w przekładzie Anny Świderkówny (s. 535 nota 346 i 347: Rzm 7, 2: *ἐρών τοῦ ἀποθασεῖν* – pragnący śmierci; Pol 4, 3: *μὴ ἐράτωσαν* – niech nie zabiegają). Autor nie jest jednak konsekwentny w objaśnieniu Rzm 7, 2, gdy pisze: „Na początku stoi życie, a na końcu śmierć, po środku zaś jest miłość” (s. 537). Według mnie do słów tych należy podchodzić ostrożnie, aby pod żadnym pozost-

rem nie wspierać cywilizacji śmierci, skoro miłość jest od niej silniejsza. Nieco dalej autor dodaje słowa: „Można więc, a nawet trzeba tak umiłowac męczeństwo, co więcej śmierć, ale nie powinno się mieć takiej miłości do spraw ziemskich” (s. 538).

Wydaje się, że takie jest stanowisko Abucewicza, skoro już wcześniej o słowach ἐρών του ἀποθαιέν pisze i tłumaczy je: „Antiocheńczyk łącząc swojego erosa ze śmiercią, mówiąc, że miłuje śmierć” (s. 463). Przy tej okazji, moim zdaniem, autor zmienia sens przytoczonego opowiadania Hipokratesa, który nie mówi, że pacjenci „miłują śmierć”, ale że w krytycznych sytuacjach bólu i cierpienia na nią się zgadzają (Hipokrates, *De arte*, 7, 17–18: οὐκ ἀποθαιέν ἐρώντες, ἀλλὰ καρτερεῖν ἀδυνατέοντες). Oto znaczenia słowa ἐράω: o rzeczach, namiętnie pragnąć⁷; z *gen. rei*, namiętnie pragnąć, pożądać czegoś⁸; z *infin. θαιέν*, życzyć sobie śmierci⁹. Wydaje się, że autor ma rację, gdy dostrzega związek miłości i śmierci w ewokacji (s. 464–465), gdy pisze o rozróżnieniu pomiędzy miłością a pożądaniami (ἐπιθυμία) u Ignacego (s. 539), i o tym, że trudno się godzić z tłumaczeniem greckiego erosa poprzez „pragnienia ziemskie” (s. 541). Gdy jednak uzasadnia, że rzeczownik „eros” w ewokacji Ignacego występuje w liczbie pojedynczej, a przekład Świderkówny oddaje je w liczbie mnogiej „ziemskie pragnienia”, to pozwolę sobie zwrócić uwagę, że autor podobnie czyni, gdy pisze o czasownikach, używając rzeczowników (s. 537: „Na początku stoi życie” i tak dalej).

Z teologicznego punktu widzenia należy uzupełnić, że wspomniane miłowanie śmierci (s. 538) i męczeństwa charakteryzowało nieco późniejszy od Ignacego ruch montanistyczny. Męczeństwo jest dopuszczone w sensie: lepiej jest umrzeć niż zdradzić czy wyprzeć się Jezusa. Kościół pierwotny miał poważny problem z błędnym ujmowaniem męczeństwa w środowiskach montanistycznych.

Następnie Abucewicz analizuje przymiotnik zaimkowy ἐμός w aspekcie filologicznym i omawia jego użycie w listach Ignacego (s. 541–551).

7 A Greek-English lexicon, comp. by H. G. Liddell, R. Scott, Clarendon Press, Oxford 1961, s. 680: „II. of things, desire passionately, lust after”.

8 Słownik grecko-polski, t. 2, pod red. Z. Abramowiczówny, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 297.

9 Słownik grecko-polski, ułożył Z. Węcławski, Skład Główny w Księgarni Wydawniczej L. Iгла, Lwów 1929, s. 288.

Wyróżnia trzy fragmenty, w których Ignacy stosuje wyrażenie τὸ ἐμὸν πνεῦμα (s. 543). Dochodzi do stwierdzenia, że w wyrażeniu tym „chodzi o coś więcej niż tylko jednostronnie antropologiczny sens” (s. 549), że „Ignacy mówi o nie tyle swoim «własnym duchu», co o Duchu Bożym, który jest w nim, i który poprzez tajemne zespolenie z nim, staje się «jego»”, że „już nie on żyje, lecz żyje w nim Duch Jezusa Chrystusa” (s. 550). Zapewne autor ma tu na myśli Pawłowe słowa z Ga 2, 20, gdzie wprawdzie nie ma terminu duch. W istocie rzeczy jest to problem bardziej teologiczny i antropologiczny omawiany przez Pawła np. w Rz 8; 2 Tm 1, 7; 1 Tes 5, 19–23, aniżeli tylko gramatyczny.

Na końcu Abucewicz omawia rodzajnik „ó” z ewokacji Ignacego (s. 551–560). Zaczyna od przedstawienia dwojakiej roli rodzajnika w języku greckim: indywidualizującej i uogólniającej. Jest ono bardzo przydatne do analizy tekstów greckich. Warto jednak pamiętać, że tego typu opracowania filologiczne, podobnie jak słowniki, stanowią jedynie pomoc dla badacza i nigdy nie dają stuprocentowej pewności, że jakiś autor tekstu rzeczywiście stosował zasady w nich podane w każdym swoim zdaniu. Następnie autor podaje wykaz występowania rodzajnika „ó” w formie mianownika liczby pojedynczej w listach Ignacego, opierając się na konkordancji pism ojców apostoelskich (s. 555–556). Powraca do problemu tłumaczenia terminu „eros” z ewokacji Ignacego przez „ziemskie pragnienia”, które to tłumaczenie jest jego zdaniem nie do utrzymania (s. 556, 560). Autor kończy figurą literacką, że rodzajnik w omawianej ewokacji stał się „poważnym szkopułem” (s. 560) tego typu przekładów. Zgoda, że rodzajnik indywidualizuje i konkretyzuje, że przymiotnik zaimkowy go „nie tylko dookreśla, ale zaznacza akcent, kładąc emfazę” (s. 562). Gdyby jednak Ignacy chciał jednoznacznie podać podmiot ewokacji, mógł dodać słowo Chrystus, ale tego nie uczynił.

We wnioskach z analizy języko-gramatycznej autor z pewną przesadą pisze, że „rzeczownik ἔρως już sam przez się wywołuje dreszcz, uderza intensywnością, [...] miłosną konotacją, mającą cechy namiętności” (s. 561). Być może nawet przeciwstawia tu „erosa” „agape”. W dalszej części stwierdza, że gdyby „eros” Ignacego miał być ukrzyżowany, to czego mógłby jeszcze pragnąć? Tymczasem ewokację poprzedzają słowa: „pragnący umrzeć” (s. 564, w tłumaczeniu Świderkówny). Następnie autor w przekonujący sposób pokazuje, że negatywna interpretacja

ewokacji jest trudna do przyjęcia. W sposób przekonujący, ponieważ nie jest uzasadnione przenoszenie sensu Pawłowych zdań Ga 5, 24 i 6, 14 na ewokację Ignacego tylko na podstawie użycia tego samego słowa (s. 567–568) z pominięciem tego, że konstrukcja słów apostoła jest inna (s. 569–570), nie można też traktować terminów ἔρως i ἐπιθυμία jako synonimicznych (s. 569). W swojej argumentacji autor nie wnosi tu już nic nowego (por. s. 573–579), poza przekładem słów ἐρών του ἀποθανεῖν jako „rozpalony miłosnym pragnieniem, by umrzeć” (s. 574 i 576), który to przekład nazbyt opisowy nie rozjaśnia sensu wypowiedzi Ignacego. Aby nie stawiać pytania, kogo właściwie Ignacy kocha, w kim jest zakochany: w śmierci czy w Jezusie, autor wcześniej stwierdza: „Nie było umiłowania śmierci ze względu na samą śmierć” (s. 573). Jakkolwiek nie podejmuje teologicznej interpretacji śmierci ani w aspekcie słów Pawła w Flp 1, 21, ani w rozróżnieniu śmierci cielesnej i duchowej. Pod koniec podrozdziału 3.2.2 jeszcze raz autor mówi o skandalizującym wydźwięku pojęcia „eros”, który to wydźwięk jest przyczyną współczesnych negatywnych interpretacji ewokacji Ignacego (s. 578).

Punkty 3.2.3. Analiza teologiczna (s. 580–600) i 3.2.4. Wnioski z analizy teologicznej (s. 600–602) kończą rozdział trzeci. Autor stwierdza, że „Osoba Chrystusa stanowi najgłębszą motywację Ignacego” (s. 580). Rzeczywiście w Rzm 6, 3 czytamy: „Pozwólcie mi naśladować mękę mojego Boga” (Ἐπιτρέψατέ μοι μιμητήν εἶναι του πάθους του θεού μου). Czy naśladowanie Ukrzyżowanego może oznaczać miłowanie śmierci? Warto przypomnieć, że antynomia „agape” i „eros” jest dziełem późniejszym, może nawet nowożytnym. Aby się przekonać, że nie dotyczy czasów patrystycznych, wystarczy sięgnąć do homilii Jana Chryzostoma In epistulam ad Romanos 9, 4 (PG 60, kol. 474, w. 6–32). W trzech zdaniach Chryzostom powtarza osiem razy słowo „eros” i jego pochodne w aspekcie ideału życia chrześcijańskiego. Lektura wskazanych zdań może być przydatna, ponieważ autor, mimo deklaracji (s. 581–583), raz po raz wraca do stwierdzenia, że „eros” to „kategoria mocno zakorzeniona w pogaństwie i kojarzona z najciemniejszymi jego stronami” (s. 587).

Następnie Abucewicz omawia tło chrystologiczne. Wylicza określenia Chrystusa w listach Ignacego (s. 588–591). I tu pojawia się problem. Autor wie, że Ignacy określa Chrystusa jako życie, nadzieję, radość, „często dodając przy tym dzierżawcze «nasza» (ἡμῶν)” (s. 588–589). Nie wymie-

nia tu określenia Chrystusa „zbawiciel”, które pojawia się w listach czterzy razy zawsze z przymiotnikiem zaimkowym „nasz” (Efm. 1, 1; Mgn introd.; Fld 9, 2; Smy 7, 1¹⁰). Autor nie zauważa, że występujące w listach około 130 razy, a w krótkim Rzm około 20 razy, słowo Chrystus ani razu nie łączy się ze słowem „mój”, ale wyłącznie z „nasz” lub „wasz”! Wskazane przez Abucewicza dwa przypadki połączenia „mój Bóg” w jednym przypadku może odnosić się do Chrystusa, ale Ignacy Go nie wymienia. Zdanie to z Rzm 6, 3 przytoczyłem nieco wyżej. W drugim przypadku w Fld 6, 3 połączenie to brzmi: Εὐχαριστῶ δέ τῷ θεῷ μου („Dziękuję Bogu mojemu”), i odnosi się ogólnie do Boga. Oczywiście w aspekcie trynitarnym odnosi się także do Osoby Syna Bożego. Ponadto wyrażenie to zapewne jest nawiązaniem do słów Tomasza Apostoła: „Pan mój i Bóg mój” (J 20, 28). Nasuwa się pytanie: skoro Ignacy w swoich listach tak często powtarza słowo Chrystus, to czy nie użycie go ani razu w połączeniu z przymiotnikiem zaimkowym „mój”, a jedynie z „nasz” lub „wasz” jest przypadkiem? Autor wprawdzie zapewnia, że wyrażenie „mój eros”, wskazujące na Chrystusa, jest „pod względem teologicznym i z punktu widzenia ortodoksji zabezpieczone” (s. 590–591), ale w świetle całości omawianej książki i listów Ignacego trudno byłoby zgodzić się z twierdzeniem, że akurat w ewokacji pominął on słowo Chrystus. Wśród pism chrześcijańskich znajduję tylko jedno zdanie zawierające wyrażenie „mój Chrystus” (ὁ ἐμός Χριστός) w Mowie 40, 2 o świętym chrzcie autorstwa Grzegorza z Nazjanzu (PG 36, kol. 361, w. 7).

W opisie rysu trynitarnego (s. 595–600) autor stwierdza, że w ewokacji Ignacego mamy „do czynienia z personifikacją” (s. 596), a eros „może uosabiać Jezusa Chrystusa” (s. 596, wytłuszczenie moje). Jest to piękny przykład literackiej i teologicznej analizy tekstu tejże ewokacji.

2. Literatura przedmiotu i język rozprawy

Pracę kończy obszerna bibliografia (s. 611–676). Wskazówki bibliograficzne, translacyjne i skróty Abucewicz zamieścił na początku książki (s. 9–11). Literatura przedmiotu uwzględnia pozycje do roku 2017, obej-

10 Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich, przekł. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Wydawnictwo M, Kraków 2010, s. 137 (Biblioteka Ojców Kościoła, 10) – brak tego określenia lub inna wersja tekstu.

muje monografie, artykuły i inne pisma w języku greckim i łacińskim, angielskim, francuskim, niemieckim, polskim i włoskim.

Mimo ogromnej bibliografii można ją jeszcze uzupełnić. Na przykład Henryk Pietras wspomina o tym zdaniu Ignacego i podaje historię terminu „eros”¹¹. Ponadto przydatny wydaje się słownik grecki czasów patrystycznych, który wydał Geoffrey William Hugo Lampe, zwłaszcza uwagi o „erosie”¹².

Zdarzają się zdania niezbyt fortunate, np. s. 407: „Namiętna intensywność i wolność od przymusu są bowiem lepiej wyrażalne poprzez ἔρως, aniżeli przez bardziej surowe chrześcijańskie ἀγάπη”, a tym rzekomo surowym chrześcijańskim słowem Nowy Testament określa Boga (1 J 4, 8. 16). Na s. 598 znajdujemy wypowiedź na granicy pustosłowania: „W końcu, w tej nowej rzeczywistości, Ojciec przez Chrystusa w Duchu przemawia, przywołuje człowieka. To głębokie nachylenie soteriologiczne ujawnia się w ewokacji Ignacego wraz z jej trynitarnym odczytaniem. Boże działanie, którego wewnątrznie doświadcza biskup Antiochii, jako trynitarnie jest kompletne i zbawczo dopełnione. Także kompletność myśli Ignacego w tym ujęciu znajduje swoje domknięcie”. W ten sposób Abucewicz komentuje przytoczoną na poprzedniej stronie część zdania z Listu do Kościoła w Rzymie 8, 1, w którym słowo „Bóg” pojawia się wyłącznie w przekładzie polskim (s. 597). Na pytanie, czy w świetle przytoczonych słów męka i śmierć Jezusa są Jego kompletnym działaniem zbawczym, udzielać odpowiedzi chyba nie potrzeba.

3. Ocena merytoryczna

Z historycznego punktu widzenia Abucewicz kompetentnie prezentuje poglądy omawianych badaczy, ale z literackiego punktu widzenia nasuwa się pytanie, czy uwzględnił fakt, że czytelnik dysponuje tekstem ewokacji Ignacego, ale nie ma jej treści, tylko sam ją nadaje stosownie do własnego rozumienia odczytywanych słów. Moim zdaniem ewokacja zawiera piękną grę słów, metonimię. Nawet gdyby wszyscy badacze byli

¹¹ H. Pietras, *L'amore in Origene*, Institutum Patristicum Augustianum, Roma 1988, s. 17–18.

¹² ἔρως, A. D.3, [w:] *A Patristic Greek Lexicon*, ed. by G. W. H. Lampe, Clarendon Press, Oxford 1961, s. 550 (w znaczeniu D.3 „eros” to Chrystus).

pod tym względem jednogłośni, to nie oznaczałoby to wcale, że Ignacy musiał tak właśnie myśleć, jak to przedstawia jakikolwiek współczesny badacz.

Studium Abucewicza pokazuje dobitnie, jakie stanowisko zajmują konkretni badacze i tłumacze listów Ignacego, poddaje je krytyce i każdorazowo prezentuje własne stanowisko. Książka pod tym względem jest wyczerpująca. Jej *novum* polega między innymi na integralnym omówieniu zainteresowania ewokacją Ignacego i jej recepcją na przestrzeni wieków, od czasu jej powstania do czasów współczesnych. Jej niewątpliwym osiągnięciem jest wykazanie, że tzw. negatywna interpretacja ewokacji Ignacego jest mało prawdopodobna. Jeśli uwzględni się błędne współczesne rozumienie znaczenia starożytnego terminu *eros* i bazowanie jedynie na znaczeniu nadawanym mu o wiele później, to argumentacja negatywnej interpretacji jest nie do przyjęcia. Nie oznacza to jednak, że tak zwana chrystologiczna jej interpretacja została tym samym dowiedziona.

Autor dużo uwagi poświęca omówieniu poglądów badaczy listów Ignacego na przestrzeni wieków, w tym problemu ich autorstwa i różnych recenzji. W tym względzie wykonał ogrom pracy i może stanowić wzór dla wszystkich podobnych tego typu studiów. Na takim tle, jak się wydaje, Abucewicz mniej docenia badania terminologiczne czasów Ignacego, zwłaszcza dotyczące rozwoju znaczeń kluczowych pojęć dla rozumienia ewokacji Ignacego. Wśród nich są terminy *agape* i *eros*. Jest to temat szeroki, ale do interpretacji ewokacji Ignacego wydaje się to o wiele ważniejsze przebadanie tych pojęć aniżeli roztrząsanie zagadnień związanych z autorstwem jego listów. W jakimś sensie negatywna interpretacja wyrasta z fałszywego założenia, że termin *eros* od zawsze był przez chrześcijan traktowany negatywnie. Autor wyczuwa, że interpretacja negatywna nie wyraża treści ewokacji Ignacego, ponieważ bazując na błędnie założonym znaczeniu słowa *eros*, próbuje się tłumaczyć je zupełnie innymi terminami, np. pragnieniami ziemskimi. Dlatego autor stara się wykazać, że interpretacja negatywna jest błędna, ale to może grozić instrumentalnym traktowaniem przytaczanych tekstów.

Książka stanowi rzetelne studium pod wieloma względami. Jednakże przebadanie tego, jak zmieniało się znaczenie terminów *eros* i *agape* (oraz pochodnych słów), pokazałoby wzajemne wykluczanie się niektórych interpretacji ewokacji Ignacego, jako opierających się jedynie na

błędnych i anachronicznych założeniach, że Antiocheńczyk musiał znać ówczesną sobie literaturę lub że używał słowa eros w naszym współczesnym znaczeniu.

Abucewicza charakteryzuje podejście krytyczne do prezentowanych opinii w najlepszym znaczeniu tego słowa. Czy jednak zawsze jednako-wo je stosuje w odniesieniu do omawianych problemów? Gdy przytacza opinie o Ignacym, że był dzieckiem, na którego Jezus położył swoje ręce (s. 77–78.80, nota 196), że korespondował z Maryją i Janem Apostołem (s. 92, gdzie autor wyjaśnia, że „są to trzy listy należące do nieautentycznej korespondencji pomiędzy Ignacym a świętym Janem i Dziewicą Maryją”), i nie uzasadnia, iż podobnie jak dzisiaj, także dawniej tworzono legendy na potrzeby ludzi. Gdy jednak niektórzy wydawcy listów Ignacego podzielają opinie Zahna i Lightfoota (s. 387–399), zwolenników tak zwanej negatywnej interpretacji badanej ewokacji, ton rozprawy nie jest już tak przychylny. Zabieg taki o charakterze retorycznym od zawsze stosowany w celu przekonania czytelnika do własnych racji jest z punktu widzenia retoryki zrozumiały, ale niekoniecznie jest naukowy. Lepiej jest go nie stosować, nawet wtedy gdy stosują go autorzy omawianych monografii. Nie mogę nie zauważyć, że język wielu „badaczy” ewokacji jest agresywny (niektóre zdania przytoczyłem powyżej) i w zestawieniu z nim wypowiedzi naszego autora brzmią łagodnie!

W rozdziale drugim autor upraszcza trochę swoje badanie, gdy dzieli omawiane opinie na temat ewokacji Ignacego tylko na dwie grupy (podrozdziały 2.4.1 i 2.4.2). Pierwszą grupę stanowią negatywne w opinii autora interpretacje, a drugą – pozytywne. Problem w tym, że najliczniejsze z przytoczonych opinii prezentują stanowisko mieszane, to znaczy dopuszczają jedną i drugą interpretację. Tymczasem autor wyżej ocenia ich pozytywne stanowisko i umieszcza je w drugiej grupie. Tak można zrobić, ale należało wcześniej podać jasne kryteria przyporządkowywania konkretnych badaczy do jednej albo do drugiej grupy.

Brak opisu metody skutkuje czasem pomieszaniem metody historycznej i literackiej. Nie dotyczy to nigdy samych opisów, które są metodologicznie poprawne. Natomiast pojawia się w formie zbyt szerokich wniosków. Może to sprawiać wrażenie, że autor nagromadza dużą ilość faktów, aby następnie niepostrzeżenie dla czytelnika wyciągać trochę za szerokie wnioski.

Lektura tak obszernej monografii nasuwa wiele pytań. Jedno z nich dotyczy stanowiska Abucewicza wobec podwójnej interpretacji ewokacji Ignacego wypływającej – moim zdaniem – z faktu niejednoznaczności ludzkiego języka. Wyrażenie „mój eros” („moja miłość”) jest także co najmniej dwuznaczne. Moja miłość może być rozumiana jako inna osoba oraz jako własne przeżycie wewnętrzne, czyli krótko mówiąc jako metonimia (raz „eros” oznacza miłość, a raz przedmiot miłości, osobę ukochaną). Wydaje się, że Osoba Chrystusa jest tu na pierwszym miejscu, a stan wewnętrzny Ignacego – na drugim. Pogląd, że „eros” oznacza tu tylko miłość światową, jest raczej nie do przyjęcia (por. s. 356–359 – stanowisko Tenzela). Maestraeus mówił o podwójnym sensie wypowiedzi Ignacego (s. 341), podobnie Ussher (s. 345), także Schweizer mówi o podwójnym sensie słowa „eros” (s. 355), Grabe mówi o podwójnym sensie pokazującym wielką pobożność Ignacego (s. 367), a Bunsen, że „wersja syryjska, niesie w sobie podwójny sens. To znaczy, miłością Ignacego jest ukrzyżowany Zbawiciel, a w Nim ukrzyżowana została cała ziemską miłość” (s. 373), podobnie Rösler (s. 371). Po stronie tradycyjnej interpretacji ewokacji Ignacego opowiedzieli się między innymi Smith (s. 368) i Ittig (s. 369). Bardziej powściągliwą lub zmienną postawę zachowali Jacobson (s. 377), Hefele i Migne (s. 377–378). Czy w aspekcie literackim można wykazać, że podwójny sens ewokacji Ignacego jest nie do przyjęcia?

Inne pytanie dotyczy znaczenia słów „agape” i „eros” w starożytności. Czy uwagi dotyczące ich relacji na końcu rozdziału trzeciego są z teologicznego punktu widzenia do przyjęcia? Czytamy: „Natomiast będąc w zbieżności z *agape*, *eros* nie jest jej zwykłym ekwiwalentem, ale zgodnie ze schematem, jaki wyłania się z wypowiedzi Ignacego, jej przewyższeniem. Jeśli miłość *agape*, jak uczy Jan Apostoł, przejawia się w tym, że Bóg zesłał Syna swego na świat, aby wybawić ludzkość (1 J 4, 9–10), to miłość *eros*, jak wskazuje Ignacy, przejawia się w tym, że ten Syn przyjął ukrzyżowanie. Zatem *eros* portretuje coś więcej niż wierność, trwanie, poznanie” (s. 602). W 1 J 4, 9 nie czytamy, jak sugeruje Abucewicz: „aby wybawić ludzkość”, ale: „abyśmy życie mieli dzięki Niemu”, a to przenosi dyskusję na poziom najbardziej podstawowy dla człowieka: być albo nie być w znaczeniu nie tylko istnienia, ale życia dzięki Miłości. Ponadto trudno zakładać, że Ignacy zamierzał nadać tak wyjątkowe znaczenie słowu „eros” i użył je tylko w Liście do Kościoła w Rzymie 7, 2 i nie połączył

z imieniem „Chrystus”, podczas gdy słowo „agape” pojawia się w jego listach conajmniej 42 razy. W ten sposób otworzył szerokie pole interpretacyjne, które jak potwierdza książka Krzysztofa Abucewicza, było i jest nadal twórczo eksploatowane. W mojej książce pt. *Świętość a ideały człowieka* czytamy: „Zdanie to wzbudziło kontrowersje. W opracowaniu przekładu ks. Marek Starowieyski pisze, że słowo *ἔρωσ* według niektórych odnosi się do Jezusa, ale taka interpretacja jest nie do przyjęcia (por. BOK 10, s. 146 nota 14). Status quaestionis sporu omawia Henryk Pietras, który uważa, że kwestia pozostaje otwarta (por. Henryk Pietras, *L'amore in Origene*, Roma 1988, 17–18). Jego argumentacja jest o tyle przekonująca, że słowa *eros* i *agape* stosowano w starożytności jako synonimy. Moim zdaniem kontekst wskazuje na to, że Ignacy celowo wyraża się dwuznacznie, aby zaznaczyć równocześnie śmierć Pana i swoją gotowość na męczeństwo, a przynajmniej by wyrazić, że śmierć Pana dla prawdziwego ucznia także jest krzyżem”¹³. W ostatnim zdaniu użyłem słowa „celowo”, aby zaznaczyć, że gdyby Ignacy napisał, iż jego *agape* została ukrzyżowana, to w uszach jego odbiorców brzmiałoby to zapewne jako wypowiedź o charakterze doketystycznym. Ponadto, zgodnie z przytoczoną opinią ks. Marka Starowieyskiego, Anna Świderkówna tłumaczy ewokację: „Moje pragnienia [ziemskie] zostały ukrzyżowane”¹⁴.

Książka Krzysztofa Abucewicza posiada wysoki walor naukowy, jest pionierska w dziedzinie nauk patrystycznych nie tylko na gruncie polskim. Jej oryginalność polega na interdyscyplinarnym omówieniu zagadnienia interpretacji ewokacji Ignacego oraz jej recepcji od II wieku aż do naszych czasów. Autor nie ograniczył się jedynie do zrelacjonowania dotychczasowych badań, ale zajął własne stanowisko i uzasadnił swoją interpretację słów Ignacego. Obfitość i różnorodność materiału badawczego, wiedza i kompetencje oraz złożoność podjętych przez autora zagadnień budzi podziw.

¹³ A. Baron, *Świętość a ideały człowieka* (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, *Orygenes*). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych, Wydawnictwo M, Kraków 2013, s. 211 (*Myśl Teologiczna*).

¹⁴ Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich, dz. cyt., s. 130.

Bibliografia

- Abucewicz K., *Ukrzyżowany „eros” Ignacego Antiocheńskiego. Interpretacja w perspektywie historii recepcji*, Uniwersytet Śląski w Katowicach Wydział Teologiczny, Katowice 2021.
- Baron A., *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Wydawnictwo M, Kraków 2013 (Myśl Teologiczna).
- Blaise A., *Dictionaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Tournhout 1954.
- A Patristic Greek Lexicon*, ed. by G. W. H. Lampe, Clarendon Press, Oxford 1961.
- Pietras H., *L'amore in Origene*, Institutum Patristicum Augustianum, Roma 1988.
- Quasten J., *Patrologia*, t. 1–2, Marietti, Casale Monferrato 1983.
- Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, pod. red. K. Pilarczyka, J. Drabiny, Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 200
- Słownik łacińsko-polski*, t. 2: D–H, pod red. M. Plezi, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962.
- Słownik grecko-polski*, ułożył Z. Węclewski, Skład Główny w Księgarni Wydawniczej L. Igła, Lwów 1929.
- Słownik grecko-polski*, t. 2: E–K, pod red. Z. Abramowiczówny, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960.
- Teodoret z Cyru, *Komentarz do listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków*, tłum. S. Kalinkowski, wprowadzenie A. Baron, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001 (Źródła Myśli Teologicznej, 20).

Polonia Sacra

- 7 **Bernard Łukasz Sawicki OSB, Chiara Tacchinardi**
Taming Eschatology: The Case of Silja Walter OSB
- 37 **Rev. Maciej Raczyński-Rożek**
The Angelology of Sergius Bulgakov
- 59 **Miroslava Čilová**
Insurance in the Light of Biblical Teaching
- 81 **Rev. Dariusz Lipiec**
The Use of Relationship Marketing in Pastoral Care
- 99 **Małgorzata Pałac usjk**
The Gospel as the Rule of Life for Consecrated Persons in the Teaching of the Church from Paul VI to Francis
- 119 **Rev. Giacomo Calore**
The Clarification of Chalcedonian Dogma in the 6th Century: The Interpretation of *Person* and *Nature* by Theologians of "Neochalcedonism" According to Alois Grillmeier
- 139 **Rev. Bartosz Trojanowski**
The Causes and Consequences of the Discrepancy in Understanding the Attribute of Marital Indissolubility in Orthodoxy and Catholicism
- 165 **Stanisław T. Zarzycki SAC**
Interiorization of the Paschal Mystery of Christ in the Celebration of the Eucharist
- 187 **Rev. Wojciech Żyzak**
Sources of Spirituality of the Servant of God Dorothy Day
- 215 **Rev. Arkadiusz Baron**
A Review of Krzysztof Abucewicz's book entitled «The Crucified "Eros" of Ignatius of Antioch. Interpretation in the Perspective of Reception History». University of Silesia in Katowice, Faculty of Theology, Katowice 2021, 676pp

